

## Article recension

Christopher WRIGHT, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, IVP, 2004, 520 p.

Après une assez longue période d'abandon, le sujet de l'éthique de l'Ancien Testament suscite un intérêt marqué de la part des chercheurs et du public. La préoccupation générale pour les questions éthiques explique ce regain d'intérêt pour l'apport éventuel de l'Ancien Testament ou les problèmes qu'il pose. Bien des questions brûlantes qui agitent et inquiètent le monde contemporain semblent toucher davantage aux dimensions sociales de l'éthique qu'à son aspect personnel – du moins à ce que l'on entend dire. Il est donc assez naturel que l'on se tourne plutôt vers l'Ancien Testament pour y chercher des réponses ou exprimer sa perplexité, alors que l'orientation du Nouveau Testament vers l'individu et la communauté des croyants est bien connue.

Dans cette quête, il est appréciable de bénéficier du concours d'un auteur évangélique engagé dans l'étude du sujet depuis une trentaine d'années. Il en a fait, peut-on dire, l'œuvre de sa vie, offrant à chaque décennie une présentation plus développée de ses recherches et de sa réflexion. En 1983 il publie *Living as the People of God: The Revelance of Old Testament Ethics*<sup>1</sup>, traduit en français en 1989 sous le titre *Vous serez mon peuple*<sup>2</sup>, en 1995 *Walking in the Ways of the Lord*<sup>3</sup>. C'est maintenant, depuis 2004, un fort volume de 520 pages qui offre au lecteur sous leur forme la plus élaborée les résultats de son travail patient et inlassable<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Leicester, IVP, 224 p., publié aussi aux USA sous le titre : *An Eye for an Eye : The Place of Old Testament Ethics Today*.

<sup>2</sup> Méry-sur-Oise, Sator, traduction Jacques Buchhold.

<sup>3</sup> Sous-titre : *The Ethical Authority of the Old Testament*, Leicester, IVP, 319 p.

<sup>4</sup> À l'arrière-plan des trois ouvrages mentionnés, il faut également prendre en compte la thèse de doctorat : *God's People in God's Land: Family and Property in the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, xx-284 p., édition révisée en 1996 (Carlisle, Paternoster), et de nombreux articles touchant au sujet.

L'ouvrage est divisé en trois grandes parties. L'auteur expose d'abord en une centaine de pages sa méthode pour aborder l'éthique de l'Ancien Testament. Le corps de l'ouvrage (280 p.) est consacré à l'étude thématique selon huit têtes de chapitres : écologie, économie, partage de la terre, politique, justice, etc. La dernière partie, égale en longueur à la première, revient sur la méthode, offrant successivement un survol des principales écoles historiques, une présentation de la recherche contemporaine et une réflexion herméneutique sur l'autorité de l'Ancien Testament en matière d'éthique. L'ensemble constitue 14 chapitres (chiffre symbolique ?) tous complétés, sauf le 13<sup>e</sup>, par une liste de lectures pour prolonger l'étude du sujet<sup>5</sup>.

Le public francophone qui a eu l'avantage de lire la traduction française de son premier ouvrage ou d'entendre les deux études présentées au « Centre Évangélique » en 2002, connaît déjà la qualité des productions de Christopher Wright. S'exprimant clairement et simplement, de manière à pouvoir être compris de tous, il développe une pensée profonde, originale, respectueuse du texte biblique, attentive et courtoise envers les tenants d'opinions différentes.

Le plus grand mérite assurément de l'œuvre de Wright est l'élaboration et la mise en œuvre d'un système interprétatif qui vise la cohérence et la prise en compte de l'ensemble du donné vétérotestamentaire dans un domaine où l'on se contente trop souvent de glaner ici ou là dans le texte biblique telle disposition légale, telle exhortation ou condamnation prophétique, tel conseil sapientiel qui semblent servir le projet éthique que l'on poursuit, sans se soucier ni du contexte, ni des raisons objectives qui pourraient justifier les choix implicites opérés. Au nom de quoi, par exemple, privilégier certaines dispositions favorables à l'accueil de l'étranger, aux dépens de celles qui rangent l'adultère parmi les crimes passibles de mort ou traitent comme un événement ordinaire de la vie sociale la vente d'une fille par son père<sup>6</sup> ?

Alors que, guidé par son intuition, le lecteur chrétien tend à sélectionner, Christopher Wright l'invite au contraire à recueillir l'ensemble du message, à comprendre chaque disposition particulière en fonction du système légal dont elle fait partie, de la perspective éthique et théologique dont elle est l'expression. Ainsi pénétré de la pensée biblique, il pourra comprendre l'intention des diver-

---

<sup>5</sup> Le 13<sup>e</sup> chapitre étant lui-même une présentation détaillée de la production contemporaine, on comprend l'inutilité d'un complément bibliographique.

<sup>6</sup> Le fait, qui ne donne lieu à aucune sanction ni aucun commentaire, est mentionné de manière assez fortuite pour expliquer comment la fille est devenue esclave. La loi en question ne s'intéresse qu'à la suite de son parcours (Ex 21.7-11).

ses dispositions légales et en tirer profit pour la mise en pratique contemporaine. Dans l'Ancien Testament, la volonté morale de Dieu n'est pas présentée de manière désincarnée, mais inscrite dans la vie d'un peuple en un temps et un lieu donnés, en fonction de conditions socio-économiques spécifiques. L'ancien Israël, tel que la révélation biblique le décrit et surtout l'appelle à être, sert ainsi de *paradigme* – mot clé de la démarche de Wright – permettant au lecteur chrétien de « conjuguer » la volonté morale de Dieu à d'autres « temps » et selon un autre « mode » que celui de la nation élue<sup>7</sup>.

Tout en approuvant largement la démarche proposée par l'auteur, nous croyons utile d'ouvrir avec lui le débat sur deux points : la distinction entre morale et loi civile, l'articulation entre éthique sociale et eschatologie.

#### *Pas de principes intemporels et universels ?*

Plusieurs fois au cours de l'ouvrage, Wright marque sa défiance envers ce qu'il désigne comme « principes intemporels ». « L'éthique de l'Ancien Testament n'est pas affaire de principes abstraits intemporels et universels, écrit-il, elle est inscrite dans la réalité historique et culturelle d'un peuple, d'une communauté, d'une société, celle d'Israël<sup>8</sup>. » Plus loin, il s'élève contre une interprétation du message de Jésus qui se limiterait aux principes éthiques intemporels qu'il aurait apportés à l'humanité (p. 73). Ce serait pire, prétend-il, que de dénier toute pertinence éthique à ce que nous rapportent les récits des évangiles sur sa vie. Dans la dernière partie de l'ouvrage (p. 444), il insiste encore sur le fait que l'enseignement éthique de l'Ancien Testament ne nous est pas présenté sous la forme de « vérités morales intemporelles ».

Cette défiance envers les principes ou vérités intemporelles peut être reliée à sa critique de la distinction classique entre trois types de lois vétérotestamentaires : morales, civiles et cérémonielles. Selon cette division dite tripartite, les lois morales représentent la volonté intangible de Dieu, les lois civiles sa volonté adaptée aux conditions particulières d'une nation donnée et les lois cérémonielles se limitent au culte ancien préfigurant les réalités spirituelles de la nouvelle

---

<sup>7</sup> L'exploitation proposée ici n'est pas formulée en ces termes par l'auteur. Il évoque, quant à lui, l'apprentissage d'une langue étrangère, en l'occurrence le français ! ou le verbe « parler » sert de paradigme aux autres verbes du même groupe, de telle sorte que la forme « nous parlez » se révèle fautive puisqu'elle ne respecte pas le paradigme (p. 65-66). Notre exploitation, qui peut paraître plus fantaisiste et hasardeuse, ne nous semble pas trahir pour autant la méthode développée par Wright.

<sup>8</sup> P. 48 : « Old Testament ethics could never be a matter of timeless and universal abstract principles, but rather where hammered out within the historical and cultural particularity of this people, this community, this society, this "house of Israel". »

alliance. Bien que Wright n'ait pas jugé nécessaire d'intégrer à ce volume sa critique détaillée parue il y a une trentaine d'années dans la revue *Third Way*<sup>9</sup>, il est évident qu'il s'écarte de la division tripartite. En présentant les travaux de Walter Kaiser<sup>10</sup> qui distingue différentes catégories de lois dans l'Ancien Testament, il objecte : « Lorsque nous cherchons à découvrir la pertinence éthique de la loi de l'Ancien Testament dans son ensemble, l'espoir traditionnel de pouvoir isoler une catégorie dénommée "loi morale", distincte de la loi civile ou cérémonielle se révèle peu productif<sup>11</sup>. » Il distingue lui-même les types suivants : loi criminelle, loi « casuistique<sup>12</sup> », loi familiale, loi culturelle et loi de bienfaisance (ou de charité)<sup>13</sup>.

La défiance récurrente de Wright envers l'intemporel n'est-elle pas l'autre face de son scepticisme envers la présence de la loi morale comme catégorie distincte, perceptible dans l'Ancien Testament ? On comprend volontiers qu'il se méfie des applications hâtives qui ne tiennent compte ni du contexte socio-économique ni, en fonction de ce contexte, de l'intention des lois, ce que l'on pourrait appeler le *sens*<sup>14</sup> de la loi et dont Wright parle excellemment. Mais serait-il vrai que l'Ancien Testament n'énonce dans ses lois aucune prescription intemporelle, c'est-à-dire permanente ? « Tu ne commettras point de meurtre », « tu ne commettras point d'adultère », « tu ne déroberas point », etc., seraient-elles des dispositions temporaires ? Pourrait-il venir un temps où maudire un sourd ou placer un obstacle devant un aveugle (cf. Lv 19.14) soit considéré comme moralement acceptable ?

Il serait trop long de nous engager ici dans une argumentation détaillée en faveur de la division tripartite que l'on accuse d'être artificielle, ignorée des auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, impraticable concrètement. Certes dans l'Ancien Testament les trois domaines (moral, civil, culturel) sont étroitement associés et même imbriqués, cela tient à la nature même de

---

<sup>9</sup> En 1977, repris en 1978 dans une autre revue : « Ethics and the Old Testament : a Functional Understanding of Law », *Evangelical Review of Theology*, 2, 1978, p. 59-69.

<sup>10</sup> Qui, lui, s'emploie à la réhabiliter, p. 424-425.

<sup>11</sup> P. 288, suit une citation qui accentue la défiance vis-à-vis de cette distinction.

<sup>12</sup> *Case law* (p. 292-293), c'est-à-dire, loi qui définit des cas et décrit les obligations ou sanctions correspondantes. Cette distinction basée sur la forme des lois (forme dite casuistique distincte de la forme apodictique) s'articule mal aux autres catégories fondées sur le contenu. La loi criminelle est en fait souvent formulée de manière casuistique. On est mal inspiré de critiquer une division qui a fait ses preuves depuis des siècles lorsqu'on propose une typologie présentant une incohérence aussi patente !

<sup>13</sup> *Compassionate law* (p. 300-301).

<sup>14</sup> Déterminé par l'écart entre la pratique sociale ambiante et les dispositions spécifiques de la loi visant à infléchir cette pratique ou à en limiter les conséquences néfastes.

l'ancienne alliance, mais ils ne sont pas pour autant confondus. L'échelonnement des lois dans le récit du Sinaï le confirme. En tête, le décalogue qui énonce les grands principes moraux, puis le « code de l'alliance » (Ex 20.21-23.33) qui règle la vie sociale et enfin la description du sanctuaire (Ex 25-31), les dispositions concernant les sacrifices, le pur et l'impur (Lv 1-16) qui règlent la vie cultuelle. Dans ces différents corps de lois l'aspect mentionné (moral, civil ou cultuel) n'est jamais totalement isolé, mais il est toujours mis en évidence de telle sorte qu'on ne peut confondre les domaines, ni manquer de percevoir une forme de préséance qui place la morale avant la loi civile et celle-ci avant les règlements culturels. Le message des prophètes confirme cette hiérarchie : « l'obéissance vaut mieux que les sacrifices » (1 S 15.22).

Wright ne peut d'ailleurs s'empêcher de distinguer la loi cultuelle comme une des catégories de son répertoire. Et la mention, en dernier lieu, après la loi cultuelle, d'une loi dite de compassion lui offre l'occasion de souligner la place de l'injonction morale, indispensable à la vie sociale à côté des dispositions de la loi civile :

Nous sommes ici en présence d'une catégorie qui ne relève pas de la législation au sens propre du terme. En fait les injonctions que nous pouvons réunir sous ce titre n'étaient pas considérées en Israël comme imposées par la législation publique. Lorsqu'on prend la mesure des traits de compassion des principes moraux que nous avons discernés dans les autres catégories de la loi proprement dite, comme aussi du degré de pénétration des convictions théologiques dans la pratique de la vie légale, on n'est pas surpris que ces instructions charitables et humanitaires aient trouvé place disséminées dans les codes de loi. (p. 300).

Bien que dans les lignes et les pages qui suivent Wright maintienne, accentue même, sa défiance à l'égard de la catégorie de « loi morale »<sup>15</sup>, son écoute honnête du texte biblique l'amène donc à reconnaître que la dimension éthique ne relève pas seulement de principes sous-jacents aux lois, mais aussi de formulations explicites. L'essentiel est sauf. Mais ne serait-il pas plus simple de reconnaître sans ambages la catégorie de loi morale et d'éviter cette contorsion étrange de la pensée où l'on se croit tenu de récuser en principe ce que l'on admet pourtant de fait ?

Un autre facteur peut expliquer la méfiance affichée par Wright envers les règles morales intangibles : son intérêt préférentiel pour l'aspect social et écono-

---

<sup>15</sup> « Maintenant que nous avons mis en évidence les différentes sortes de lois opérant en Israël, nous pouvons constater à quel point il est futile de penser pouvoir isoler une catégorie séparée intitulée "loi morale" » (p. 300).

mique de l'éthique. Le choix s'explique et se justifie : il inverse une tendance dominante des communautés évangéliques et ne craint pas d'affronter les questions difficiles. Or c'est précisément pour cette catégorie de lois que l'application directe se révèle la plus hasardeuse et le recours au paradigme proposé par l'auteur, le plus nécessaire et fécond. La méthode de Wright est en fait celle qui convient à la catégorie de lois qui retient prioritairement son attention. À le lire on a tout loisir d'en mesurer les avantages. Mais si l'Ancien Testament énonce bien pour l'individu des préceptes moraux intangibles, alors que les lois qui règlent la vie sociale sont, par nécessité, adaptées aux circonstances et aux contraintes de l'époque, ne faut-il pas conclure à une hiérarchie qui place la simple morale avant l'éthique sociale et politique ? Ce qui est énoncé clairement et de manière permanente l'emportant logiquement sur le contingent. Les périls que fait courir à nos sociétés qui se targent d'éthique le reflux de la simple morale devraient nous y rendre attentifs.

### *Éthique sociale et eschatologie*

On ne saurait faire à Christopher Wright le grief de négliger l'eschatologie. De manière quasi systématique, il conclut l'étude de chacun des thèmes de son investigation par une ouverture eschatologique. C'est ainsi qu'il procède aux cinq premières étapes de son parcours depuis l'écologie jusqu'à la justice en passant par la pauvreté, la possession de la terre ainsi que la place de la politique et des nations dans le plan de Dieu<sup>16</sup>. On appréciera l'effort de l'auteur pour prendre en compte le projet divin dans toute son extension temporelle depuis la création jusqu'à l'accomplissement final. Et il ne s'agit pas pour lui d'un simple exercice intellectuel : il tient à souligner que la perspective finale est essentielle pour éclairer et motiver l'action présente du chrétien dans le monde. Elle le motive d'autant plus qu'elle n'est pas un simple idéal : la vision d'un monde transformé « offre à l'imagination croyante du fidèle, non pas le rêve de ce qui *devrait* être, mais bien la vision de ce qui *sera* » (p. 279).

Quand on associe de manière aussi constante – et avec raison – l'action présente et l'accomplissement final, peut-on échapper à la question du lien qui relie l'un à l'autre ? L'action sociale a-t-elle une incidence sur l'accomplissement final ? Et si elle n'en a pas, ne risque-t-elle pas de perdre son sens ? À quoi bon lutter pour sauvegarder un environnement voué à la destruction, si l'on en croit

---

<sup>16</sup> Ce sont les cinq premières étapes d'un parcours qui en comprend huit. Les autres étapes, notamment les deux dernières (la famille, l'individu) sont plus orientées vers l'aspect individuel de l'éthique que son aspect social.

(et peut-on ne pas la croire ?) la seconde lettre de Pierre (2 P 3.10) ? La logique de l'appel à une conduite sainte et pieuse, « puisque tout cela est appelé à se dissoudre » (2 P 3.11) n'apparaît-elle pas à l'opposé de celle qui motive habituellement les efforts de préservation et de restauration ?

En laissant dans l'ombre la rupture radicale que présente l'eschatologie biblique entre le monde présent et le règne à venir inauguré par le retour personnel et glorieux du Seigneur Jésus, Wright ne favorise pas une perception lucide du problème et de ses solutions éventuelles.

La citation de Northcott qui figure dans les derniers paragraphes du chapitre sur l'écologie reste assez ambiguë : « La dimension physique et écologique des visions bibliques de rédemption offre l'espoir que la restauration de l'harmonie écologique se situe bien dans le champ des possibles d'une histoire humaine réhabilitée<sup>17</sup> [...] les sociétés humaines qui s'efforcent de révéler Dieu et de se conformer à sa justice, produiront aussi des fruits de justice et d'équité dans l'ordre social humain et l'harmonie dans la nature<sup>18</sup>. » Peut-on parler d'une rédemption de l'histoire humaine avant l'avènement du Seigneur ? On peut évidemment escompter que le respect de la volonté divine ait des effets positifs sur la société humaine et l'environnement, mais l'auteur ne tend-il pas à confondre l'horizon actuel et l'horizon eschatologique ?

La citation suivante, de Francis Bridger, offre plus de remarques éclairantes. L'auteur évoque explicitement la difficulté signalée : « Paradoxalement, le fait que ce soit Dieu lui-même qui, à la fin des temps, instaurera le nouvel ordre du monde et que nous ne puissions poser que des signes avant-coureurs de cet avenir ne doit pas avoir un effet démobilisateur<sup>19</sup>. » Et il explique : « Cela nous délivre plutôt du poids de l'autonomie éthique et technologique et confirme que les prétentions humaines à la souveraineté restent relatives. Savoir que ce monde est le monde de Dieu et que nos efforts ne tendent pas à construire une utopie, mais à jeter, sous l'autorité divine, des têtes de pont du royaume, contribue à nous rendre humbles et à nous situer dans une éthique d'obéissance<sup>20</sup>. » On repère ici quelques jalons intéressants pour une solution du problème, on

---

<sup>17</sup>. « Redeemed » dans le texte, c'est à dire bénéficiaire de la rédemption.

<sup>18</sup>. P 142 : « The physical and ecological character of biblical visions of redemption offers hope that the restoration of ecological harmony does lie within the possibilities of a redeemed human history [...] human societies which seek to revere God and to mirror his justice, will also produce fruits of justice and equity in human moral order and harmony in the natural world. », citation de Michael NORTHCOTT, *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge, University Press, 1993, p. 195.

<sup>19</sup>. Francis BRIDGER, « Ecology and Eschatology. A Neglected Dimension », *Tyndale Bulletin*, 41.2, 1990, p. 301.

<sup>20</sup>. *Ibid.*

saura gré à Wright de les avoir ainsi livrés à son lecteur... sans en tirer cependant parti lui-même.

Au chapitre douze, au cours de la revue des principaux systèmes interprétatifs des lois de l'Ancien Testament, Wright relève et reprend à son compte une critique fréquente du dispensationalisme : son désintérêt pour l'action sociale serait une conséquence de son eschatologie qui n'attend justice et paix sur la terre que de l'avènement du règne millénaire du Christ, la tâche principale, sinon unique, de l'Église consistant à prêcher l'Évangile pour sauver des âmes, l'action sociale ne suscitant que scepticisme ou méfiance (p. 402). On retrouve ici notre question et il n'apparaît pas honnête de la mettre sur le seul compte du dispensationalisme. Ne concerne-t-elle pas en fait tous ceux qui accueillent la perspective eschatologique néotestamentaire de la rupture entre le monde présent et le monde à venir ? Laisser cette question dans l'ombre ou n'y voir qu'un problème pour les dispensationalistes ne favorise guère la lucidité indispensable au moment où l'engagement social fait largement son chemin parmi les chrétiens de tendance évangélique, notamment avec le Défi Michée.

Faute d'avoir perçu chez Wright une solution satisfaisante ou même une prise en compte sérieuse de la question, on se permettra de poser un jalon en tirant parti de l'analogie avec le corps humain.

L'eschatologie de rupture le concerne très directement et concrètement. Dans l'économie présente, notre corps est soumis au régime de la dégradation et de la mort. Nous savons bien que nous n'allons pas pouvoir le maintenir en vie au delà d'une certaine limite. Et pourtant, nous le lavons, nous lui donnons les vêtements, la nourriture, le repos, l'exercice, les soins qu'il réclame. Quand il souffre nous sommes inquiets, nous ne ménageons pas nos efforts pour que lui soit apporté le traitement nécessaire à sa guérison. Bien que ce souci soit parfois (souvent ?) excessif, il apparaît légitime et en consonnance avec l'eschatologie chrétienne qui nous offre l'espérance de la résurrection de notre corps. Certes, aucun des traitements dont nous le gratifions ou que nous lui infligeons actuellement ne peut avoir d'incidence directe sur notre corps ressuscité, mais la prise en compte de cet élément constitutif de notre personne dans l'espérance chrétienne nous sert de repère pour l'intérêt qu'il nous est légitime de lui porter dans le temps présent.

Notre monde aussi est condamné. Un jour il périra. Nous ne le sauverons pas. Et dans l'intervalle, il sera toujours plus ou moins malade. Est-ce une raison pour ne pas nous employer à le préserver ou le soigner ? Pourquoi faudrait-il nous imaginer capables de le sauver, d'apporter paix et justice universelles pour



entreprendre quelque action ou pour être jugés crédibles ? Situer l'éthique sociale chrétienne dans le cadre de cette analogie pourrait aider à mieux en percevoir à la fois la légitimité et les limites. Le rapport entre corps physique d'un côté, corps social et environnement de l'autre, est d'ailleurs plus réel que l'analogie que l'on vient d'esquisser : ces réalités sont étroitement solidaires aussi bien dans l'économie présente que dans la perspective eschatologique.

En articulant consciemment l'éthique sociale à l'eschatologie de rupture, on évite le piège d'une confusion des horizons d'attente, d'une réduction de l'espérance chrétienne aux espoirs de ce monde, on garde au cœur comme mission première et dernière, celle que rappelle constamment le Nouveau Testament : annoncer l'Évangile.

Dans la conjoncture actuelle, l'annonce de la parution prochaine d'une traduction française de l'ouvrage est une heureuse nouvelle. La présente recension laisse entrevoir le bénéfice qui pourra en être retiré pour l'ancrage biblique de la réflexion éthique... Pour peu que l'on veuille bien faire à la morale d'injonction et à l'eschatologie de rupture la place qui leur revient.

Émile NICOLE