

LA PORTÉE UNIVERSELLE DE LA TORAH

POUR QUE LE DROIT SOIT ÉTABLI

Dans notre temps en manque de repères, la question du recours aux religions traditionnelles se pose : leurs repères sont-ils valables aujourd'hui, au plan du droit qui régit la vie en société ? Dans le cadre de la tradition judéo-chrétienne, c'est la question de la portée de la Torah mosaïque. Gérard SIEGWALT montre qu'une théologie n'est crédible, dans ce contexte, qu'orientée vers le droit. Mais comment le connaître ? Car dans la société sécularisée et pluri-religieuse, le recours à la loi mosaïque ne va pas de soi ; son autorité dépend de sa crédibilité, et celle-ci se mesure dans la confrontation avec le réel.

I – POINT DE DÉPART : NOTRE TEMPS EN MANQUE DE REPÈRES

Nous ne parlons pas tout de suite de la Torah, de la *loi*¹ du premier Testament, comme si ce point de départ allait de soi. Il s'agit d'abord de le

Gérard SIEGWALT est professeur honoraire de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de l'Université Marc Bloch - Strasbourg II.

Exposé donné le 9 mai 1998 devant la Commission européenne « Église et judaïsme » à Paris et le 23 février 1999 dans le cadre de l'Amitié judéo-chrétienne à Strasbourg.

1. *Torah* désigne de manière globale tout le Pentateuque, aussi bien les parties législatives que les parties narratives, inextricablement enchevêtrées les unes dans les autres. Le mot signifie « indication » (du chemin), le chemin proprement normatif étant comme éclairé, négativement et positivement, par le chemin réellement suivi par l'humanité et par Israël. On traduit ainsi souvent Torah par enseignement. On sait que Torah est rendu dans le Nouveau Testament par *nomos*, loi. C'est là une concentration de la Torah sur la partie proprement législative, voire sur le cœur de la partie législative, à savoir le Décalogue. Celui-ci présuppose l'élection, la grâce salvifique de Dieu, comme cela ressort clairement de l'introduction aux dix paroles (cf Ex 20/2). Si on est conscient de la réduction qui est opérée ainsi dans le NT, celle-ci a aussi son utilité : elle permet de focaliser l'attention précisément sur le Décalogue et donc sur la loi mosaïque ainsi entendue. Celle-ci, de par sa prétention universelle, veut s'inscrire dans toute l'histoire humaine, quelle qu'elle soit. C'est là le sens de la réflexion présentée ici.

fonder, dans le sens de le justifier, de l'expliquer en tant que point de départ. Il s'agit donc d'y arriver. Le point de départ qu'est la Torah est d'abord un point d'arrivée.

Il en va de la question du *droit*, pour que le droit soit établi ! Le droit règle de manière objective le vivre-ensemble des hommes, en sorte que règne l'ordre dans la société humaine, et ce dans le respect à la fois de la liberté de chacun et de la justice pour tous, double condition de la paix sociale.

On parle de l'État de droit. Celui-ci et le droit lui-même ne sont pas quelque chose d'intemporel, mais ils sont en constant devenir. Le droit est lié à l'histoire et à l'évolution de l'histoire. C'est ce qui fait à la fois sa fragilité et sa nécessaire flexibilité et adaptabilité. On peut dire que le droit, c'est l'obligation du droit, son obligation au droit, à être droit. Qu'on pense aux problèmes, qui sont autant de défis, à l'intérieur de l'État de droit : la différence entre riches et pauvres, le chômage, l'assurance sociale de tous (des vieux, des malades, des handicapés, etc.), le droit économique (eu égard à la relation à la nature, souvent à l'exploitation de la nature ; eu égard également au statut de l'argent : est-il maître et donc idole, ou moyen, instrument ?), le droit de propriété, le droit politique (en relation entre autres avec les immigrés, les réfugiés), les droits individuels (vie privée, droit matrimonial, homosexualité, etc.), le droit culturel, le droit de la recherche (cf à ce propos les questions liées à la manipulation de la vie, jusqu'au clonage), etc. On parle dans ce contexte, donc à propos de l'État de droit, d'une société sans repères, on peut dire : pauvre en orientation. Les critères de la société sont peu clairs, confus, et, du coup, le socle de la société, à savoir le droit, vacille.

Plus profondément que le droit, c'est *l'éthique* qui est concernée. Le droit n'a pas son fondement en lui-même, mais dans l'éthique. Il objective des préoccupations éthiques. Celles-ci ressortissent à la conscience morale qui est une instance — à vrai dire l'instance — dernière à la fois au plan personnel et pour le plan collectif : l'être humain comme individu est en effet une personne responsable tant pour elle-même que pour le groupe humain, à la limite pour toute l'humanité dont elle fait partie. Le droit est le transfert de l'éthique qui se fonde dans la conscience morale, au plan du comportement général. Il est ce transfert dans la conscience que la conscience morale sommeille toujours à nouveau en l'homme ; que faute de pouvoir y référer ce dernier, il faut lui imposer un comportement qui soit objectivement et donc extérieurement à même de favoriser sa propre intégrité (sa liberté) et l'intégrité de tous (la justice). Le droit est différent de l'éthique dont le *forum* (le for, le tribunal) est intérieur et absolu ; mais le droit dont le forum est extérieur et relatif (visant le comportement) repose sur l'éthique si tant est qu'il mérite le nom de droit (car le droit dominant peut devenir iniquité). Or, ce n'est pas seulement le droit qui, aujourd'hui, est devenu incertain ; ce sont aussi ses bases éthiques : l'incertitude du droit renvoie à l'incertitude de

l'éthique. De nos jours, le droit est largement le champ de bataille où s'affrontent des intérêts contradictoires, des égoïsmes opposés les uns aux autres. Nos sociétés sont devenues très explosives.

L'État de droit, une exigence absolue au plan du vivre-ensemble des hommes et donc au plan du comportement objectif, si nos sociétés ne doivent pas se désintégrer, ou — risque réel chaque fois que les bases vacillent —, si elles ne doivent pas devenir la proie de quelque dictature, de quelque totalitarisme, fût-ce au nom de l'ordre moral qui établirait un droit pervers dans ses bases parce que s'installant en instance dernière et inversant le rapport entre éthique et droit : alors que l'éthique est la source vivante du droit, dans le cas du totalitarisme, le droit, défini arbitrairement par une oligarchie ou une monarchie se prenant comme source du droit, s'absolutise et se confond donc avec une éthique, est pris comme une éthique. Mais un tel droit est le contraire du droit.

Pour que le droit soit établi ! C'est là une tâche toujours et partout, une tâche constamment à reprendre et à poursuivre.

II — CONDITION DE CRÉDIBILITÉ DE LA THÉOLOGIE SUR LE PLAN DU DROIT

Toute théologie est concernée ici, qu'elle soit juive, chrétienne ou musulmane, etc. Il en va de la crédibilité de la théologie dans la société actuelle, pauvre en orientation et donc en manque de repères. Deux choses sont à dire ici.

Négativement, une théologie qui n'est pas présente au niveau du droit n'est pas vraiment une théologie crédible. Une telle théologie, qui se prend pour sa propre fin, est limitée à elle-même. Cela peut prendre deux formes.

Il y a d'abord la théologie limitée à la sphère spirituelle ; celle-ci est séparée de la sphère temporelle, séculière, mondaine. À la base de cette conception de la théologie, il y a un *dualisme* (société temporelle/communauté de foi, corps/esprit, etc.). Ce dualisme peut être polémique et affirmer en principe un exclusivisme de la sphère spirituelle par rapport à la sphère temporelle. Mais cet exclusivisme n'est pas pratiquement tenable, d'où les accommodements du dualisme dans le sens d'un conformisme mondain. On sait qu'au début du christianisme, le gnosticisme qui était un dualisme pouvait être en même temps un libertinisme : puisque le monde et le corps ne sont pas de Dieu, ils sont ultimement indifférents. On peut donc s'aligner sur eux comme sur ce qui, en fin de compte, n'a pas d'importance. Le dualisme qui est polémique dans son principe peut ainsi être celui d'une coexistence pacifique. On peut évoquer aujourd'hui le compartimentage entre la raison et la foi, ou entre la science et la théologie : la science a trait au monde objectif, la théologie concerne la subjectivité humaine. En affinant un peu le propos, on dira : d'un côté, il y a les sciences du cosmos et de la nature ainsi que les sciences

sociales, économiques et politiques ; de l'autre côté, il y a les sciences du sujet humain, la philosophie et, axée sur le salut de l'être humain, la théologie. Celle-ci se définit largement comme un domaine, celui de la vie spirituelle, laissant les autres domaines en dehors de son champ d'intérêt. Une telle théologie brille par son absence au plan du droit public. On peut la caractériser par son autolimitation, dont le prix est soit l'arrogance soit l'insignifiance, plus généralement les deux à la fois, de la théologie ainsi entendue.

Il y a ensuite la *théologie théocratique* qui absolutise la sphère spirituelle : il n'y a plus ici de sphère temporelle autonome par rapport à la sphère spirituelle. On peut rappeler à ce propos la lutte, au Moyen Âge, pour le pouvoir entre l'Église, plus précisément la papauté, et l'État, c'est-à-dire l'Empire. La tentation de la volonté de puissance est inhérente, comme tentation, à la foi. On connaît les différentes formes de fondamentalisme ou d'intégrisme — de fanatisme par conséquent — aussi bien dans le christianisme que dans le judaïsme et dans l'islam, pour en rester aux seules religions abrahamiques. On peut préciser que, comme pour le dualisme, il y a ici toutes sortes de passages vers le conformisme qui sont autant de refoulements de ce qui paraît être (encore) irréaliste.

La théocratie, c'est le dualisme absolutisé ; le dualisme est la théocratie particularisée, limitée au domaine spirituel. Ce sont là des formes de maladie de la théologie. Elles méconnaissent le plan du droit mondain, public. Ce disant, nous présupposons la dualité (qui n'est pas un dualisme) Dieu-monde, foi-raison, et par conséquent l'autonomie (non l'indépendance) de la raison par rapport à la foi ou du temporel par rapport au spirituel. Il y a une liberté, et partant une responsabilité de l'homme. L'affirmation repose sur une évidence empirique : c'est que le monde, et aussi la société, et également le droit évoluent ; la société est en constant devenir, et le droit doit être constamment ajusté à ce devenir. Nous parlons ici d'une relation réciproquement critique entre le temporel et le spirituel. La doctrine bien comprise des deux règnes, le règne temporel et le règne spirituel, ne juxtapose pas ceux-ci comme deux domaines mais, partant de leur interpénétration réciproque et donc du fait qu'il s'agit de deux dimensions concomitantes du réel, elle les réfère l'un à l'autre, faisant du temporel le champ d'application, pour l'homme, du spirituel, et du spirituel la source de motivation, pour l'homme, de son engagement temporel. Seule est crédible une théologie qui est dans le monde (même si elle n'est pas du monde) et pour le monde, pour que le droit y soit établi, un droit ouvert à la finalité dernière du monde et de la foi, à savoir, en langage chrétien, le royaume de Dieu.

Positivement, il apparaît que la théologie authentique, vraie, est orientée vers le droit — pour que le droit soit établi. Ce n'est pas là apparemment une évidence, eu égard à la compréhension théologique dominante de la justice, laquelle est largement limitée à la justice intérieure, spirituelle de l'homme

devant Dieu : qu'on pense à la justice dans le sens de la justification par grâce dans la foi. Toutefois, bien comprise, cette affirmation a tout à la fois un sens spirituel intérieur et un sens temporel extérieur. Cela devient clair lorsqu'on réfère l'affirmation néotestamentaire, paulinienne, de la justice justifiante de Dieu à la prédication prophétique vétérotestamentaire de la justice, en particulier chez le 1^{er} Ésaïe et Amos : la justice n'est pas réduite à l'intériorité de l'homme, mais elle a une portée publique, temporelle. Le combat pour la justice temporelle : économique, sociale, culturelle, politique... peut se réclamer du premier Testament. Et c'est seulement lorsque le Nouveau Testament est lu à partir de l'Ancien qu'il est l'accomplissement de ce dernier.

Il faut à ce propos bien voir que le combat pour la justice temporelle et donc pour le droit ne relève pas de la volonté bonne de l'homme. Contre le pélagianisme qui fait appel à cette dernière, le combat pour le droit, s'il doit être constructif et non destructeur, ne peut être mené qu'à partir d'une motivation intérieure, spirituelle. Mais concernant l'intériorité de l'homme, il faut parler, contrairement à Pélage, de volonté malade. La volonté malade, c'est la volonté qui va de l'orgueil au désespoir. L'orgueil qui s'exprime dans le moralisme dirigé vers autrui et donc dans la propre justice, dans la volonté d'avoir raison, c'est la volonté de soi : elle est l'opposé de la justice, ne fait pas droit à celle-ci, suscite discorde et guerre. Le désespoir qui conduit au relativisme moral est le fait de la volonté faible. Or, volonté (forte) de soi et volonté faible sont les deux faces de la volonté malade : la première, lorsqu'elle échoue, devient la seconde, et celle-ci cherche sa compensation dans la première, tout comme le moralisme se mue en relativisme, et réciproquement. Il y a des formes mixtes de moralisme, de volonté de soi, et de relativisme, de volonté faible. D'un côté, le libéralisme (une quasi-religion, pour Tillich) : comprenant la liberté dans le sens de la libéralité, il fait une grande place à la volonté faible mais est en dernier ressort le champ de bataille de la volonté de soi. De l'autre côté, le conservatisme (également une quasi-religion) : au nom du passé considéré comme exemplaire, il est une fuite devant la volonté faible ; il veut affermir la volonté de soi. Il porte en lui le germe du fanatisme, du totalitarisme, tout comme le libéralisme.

Au regard de ces impasses opposées mais qui se conditionnent réciproquement, il y a la tentation de la fuite. Le dualisme — on peut parler aussi de supranaturalisme — est une telle fuite. La fuite est toujours une fuite devant le réel et son interpellation qui me concerne, qui concerne la foi et la communauté de foi tout comme la raison et la société. Dans le cas de la volonté de soi, je ne *veux* pas voir le réel ; dans celui de la volonté faible, je ne *peu.x* pas le voir.

Le message évangélique (l'évangile bien compris est déjà le contenu central du premier Testament, et il est alors, pour la foi chrétienne, l'accomplissement du message vétérotestamentaire) est, dans la puissance spirituelle

de la réalité du Christ et donc comme message salvifique, une attaque contre la volonté de soi et contre la volonté faible : la première est destructrice de ce qui n'est pas elle, et la seconde laisse détruire parce qu'elle est incapable d'autre chose. Le message évangélique brise l'une et l'autre et libère la volonté malade de son enfermement sur elle-même. La justification est, pour l'homme intérieur, une grâce libératrice qui fonde la possibilité de justice pour l'homme au plan temporel. La grâce libératrice m'habilite, habilite la communauté de foi tout comme la société humaine, à partir d'une motivation spirituelle, évangélique, pour le combat toujours à reprendre en vue de la justice et donc du droit.

La condition de la crédibilité de la théologie (et de la foi, de la communauté de foi) dans la société humaine, c'est sa relation au monde, sa participation au monde, sa contribution au monde. Il faut ajouter ceci : la condition de l'autorité de la théologie (et de la foi et de la communauté de foi), c'est sa relation à Dieu, à la révélation de Dieu. La relation spirituelle à Dieu implique la relation temporelle au monde ; celle-ci est fondée dans celle-là.

III – COMMENT CONNAÎTRE LE DROIT ?

Rappelons le chemin parcouru. Notre point de départ, empirique, a défini l'essence du droit et a montré la nécessité — et l'urgence — de son ajustement constant au fil du devenir de la société humaine. Mais il a dégagé en même temps le fait que le droit est fondé dans autre chose que lui, à savoir l'éthique et partant la conscience morale. À ce propos est apparu que l'éthique de son côté ne repose pas sur elle-même, mais sur la relation à Dieu. C'est Dieu, le Dieu des cieux et de la terre, le Dieu de la personne humaine individuelle comme de toute l'humanité, le Dieu aussi bien créateur que continuateur de son œuvre de création, et dans ce sens rédempteur, qui nous concerne en tant qu'êtres humains de manière absolue et qui, dans la perception que l'homme en a et donc dans sa révélation (qu'elle soit universelle ou spéciale, comme est spéciale la révélation de Dieu à Israël et en Jésus confessé comme le Christ, même si cette révélation spéciale est une concrétisation de la révélation universelle et a une portée universelle)², fonde l'éthique. Celle-ci, livrée à elle-même, sans ce fondement religieux ou transcendant, apparaît comme démunie, incertaine, perplexe : elle tâtonne, expérimente, improvise, sans repères forts. Lorsqu'elle prend conscience de son propre manque de repères, de son manque d'orientation là où elle est réduite à elle-même, elle peut, par une sorte de sursaut, se mettre en quête de son fondement, comprenant que

2. Concernant la distinction entre révélation universelle et révélation spéciale, cf notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, t. I/2 : *Réalité et révélation*, Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides. 1987, p. 96 ss.

c'est Dieu. On peut aujourd'hui citer à ce propos Vaclav Havel, l'ancien opposant au totalitarisme communiste et l'actuel président de la Tchéquie : dans ses discours, par des chemins chaque fois différents selon les sujets abordés, il renvoie à la transcendance comme à la source dernière de nos repères éthiques et donc de l'orientation de l'humanité.

L'éthique pointant vers les religions, plus exactement vers *la* religion dans les religions³ ! C'est là que la théologie, toute théologie et en particulier la tradition judéo-chrétienne, est interpellée, dans le sens de la question : Comment connaître le droit ? Que peut-elle répondre ?

Il faut relever à ce sujet une double démarche possible de la théologie : la démarche que j'appelle *prophétique* et qui, partant du commandement révélé de Dieu, de la Torah, actualise cette dernière face aux situations toujours nouvelles de l'histoire de l'humanité ; et la démarche que j'appelle *sapientiale* et qui part de l'expérience et décèle à partir d'elle les repères qui sont immanents à l'expérience et qui y apparaissent comme des repères transcendants et donc comme absolus. La démarche sapientiale, qui va de bas en haut, reste certes, limitée à elle-même, tâtonnante ; mais la conscience de son caractère tâtonnant peut l'ouvrir à la démarche prophétique qui, fondée dans la révélation de Dieu, en l'occurrence pour les juifs et les chrétiens (et également, à tout considérer, les musulmans) dans la Torah, va, en tant que démarche de haut en bas, au-devant de la démarche sapientiale pour la purifier, l'éclairer, la confirmer et l'accomplir.

Caractérisons plus avant l'une et l'autre démarche.

1 – L'interprétation et l'actualisation de la loi (Torah) donnée

Ici, la loi, la Torah, est prédonnée. Il en va de la portée pratique (pour la praxis de la vie) de la Torah vétérotestamentaire.

Notons d'abord que cette démarche est théologiquement dominante, traditionnelle. Déjà dans le premier Testament, la Torah mosaïque, centralement les dix paroles (Décalogue), est, au fil du devenir historique d'Israël, constamment interprétée et actualisée. Les prêtres sont des prophètes ; ils disent la Torah, c'est-à-dire son sens (la signification et la direction dans laquelle elle pointe), et ainsi l'actualisent. Luther a pu dire que les prophètes ne sont rien d'autre que les interprètes de Moïse, voire du premier commandement. Dans la tradition juive, cette interprétation actualisante de la Torah, c'est la *halakhah*. Il n'y a d'ailleurs pas seulement la relation de la Torah aux prophètes, il y a également celle à la sagesse, soit dans le sens de la

3. Toute religion particulière a un centre à partir duquel ses différentes facettes veulent être interprétées : à ce propos on parlera par ex. de l'esprit de la lettre ; c'est cela la religion dans les religions.

démarche prophétique (la Torah est alors actualisée jusqu'au plan du droit coutumier, temporel) soit dans le sens de la démarche sapientiale (le droit empirique, temporel s'ouvre à l'interpellation de la Torah).

Dans le Nouveau Testament, il y a un rapport similaire entre le message (kérygme) apostolique d'un côté, son actualisation prophétique de l'autre : la prophétie au sens néotestamentaire, donc la proclamation de l'évangile, est l'actualisation du message chrétien, du message concernant le Christ. De même que la Torah entendue comme les commandements est fondée dans l'élection d'Abraham et dans la libération d'Israël au moment de l'exode, donc fondée dans la grâce salvifique de Dieu, de même l'évangile néotestamentaire comme message de salut, autrement dit l'indicatif de la grâce qui est le cœur de l'évangile, implique un impératif : la grâce fonde une éthique. On parle à ce propos de l'usage pratique de l'évangile, *usus practicus evangelii* (Luther) ou de la loi comme forme de l'évangile (K. Barth). Cette actualisation de l'évangile fondant une éthique (on parle de la parénèse du Nouveau Testament), laquelle éthique se recouvre avec la Torah du Décalogue qui est résumé dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain, est le fait de l'Esprit-Saint. C'est lui, comme Esprit de la prophétie, qui ouvre la Torah, fondée dans l'évangile de l'Ancien et du Nouveau Testaments, à son actualité en en dégageant le don et le commandement pour aujourd'hui. Il importe par conséquent d'être, dans, avec et à travers la Torah du premier Testament comme de l'évangile du second Testament, à l'écoute de l'Esprit de Dieu.

Les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament appellent l'interprétation. Il ne peut suffire simplement de les transmettre, pour nécessaire que soit cette transmission. Il faut encore les interpréter prophétiquement. La relation à Dieu donnée dans la Torah comme dans l'évangile implique une relation au monde. La communauté de foi — Israël et l'Église — ne saurait se retrancher sur elle-même et se couper du monde. Le *fanum*, le sacré de la Torah et de l'évangile, renvoie au *pro-fanum* du temporel.

Cela dit, il faut ensuite noter que cette interprétation actualisante se fait aujourd'hui dans une société sécularisée et plurireligieuse. Cela veut dire : au mieux elle est reçue par les croyants. La Torah et l'évangile se heurtent, pour la conscience commune du monde sécularisé et plurireligieux, à leur caractère non contraignant, non vérifiable de manière univoque, n'allant pas de soi. Le judaïsme et le christianisme apparaissent au milieu d'autres religions et au milieu de la société sécularisée, laïque, comme des religions particulières, valant essentiellement pour leurs adeptes. La thématique de la portée pratique de la loi, aussi bien de la Torah proprement dite que de l'évangile, reste largement limitée au peuple juif et à l'Église chrétienne.

Par ailleurs, cette limitation de la Torah (qui vaut, comme dit, pour les deux Testaments), de sa portée à Israël et à l'Église contredit la prétention à

l'universalité de la Torah du fait de son donateur, le Dieu créateur et continuateur, conservateur de sa création. Certes, il y a un conditionnement historique de la Torah ; il y a des aspects qui ne valent plus dans la signification qui était la leur dans le passé, et il y en a qui ne valent pas au-delà du seul peuple juif : à certains égards, la Torah, dans ses 613 commandements, est limitée à Israël et est, dans ce sens, comme dit Luther, « *der Juden Sachsenspiegel* » (on peut paraphraser : le droit romain, ou napoléonien, des juifs). Mais limiter la Torah dans son cœur (le Décalogue) à Israël et à l'Église, c'est se mettre en contradiction avec la Torah ; et en même temps affirmer sa portée publique, dans le contexte sécularisé et pluri-religieux qui est le nôtre, alors que cette portée ne peut pas être rendue communément intelligible, c'est saper la crédibilité de la prétention à l'universalité de la Torah. Nous sommes là apparemment en présence d'une impasse (aporie) dont les deux issues, également destructrices, ont déjà été mentionnées : le fanatisme théocratique d'un côté, le dualisme relativiste de l'autre côté. La seule issue constructive, c'est de ne pas persévérer avec obstination dans la question concernant la portée pratique de la Torah et donc dans la démarche prophétique, mais d'envisager l'autre démarche, complémentaire comme il apparaîtra encore : la démarche sapientiale qui ne part pas de la Torah mais y mène.

2 – *Le chemin vers la Torah*, vers l'absolu, vers la relation à Dieu (en tant que fondement de l'éthique, laquelle est le fondement du droit). Nous devons ici aller en-deçà de la Torah, déceler la manière dont on vient à elle.

Il ne s'agit pas là d'une investigation d'ordre historique : cela ne conférerait pas une certitude universelle. Il s'agit au contraire de connaître ce qui est au fondement permanent des choses. Ce n'est pas d'histoire qu'il en va mais, si on veut, d'épistémologie, de ce qui concerne les fondements.

Et il n'en va pas immédiatement du quoi, du contenu de la loi, de la Torah, mais du comment : comment y parvient-on, comment la Torah et donc le droit se donnent-ils à connaître ? Il s'agit du chemin vers le quoi, du comment quoi ; ce n'est qu'ainsi que le quoi peut être connu et peut s'imposer. Nous avons parlé (virtuellement, au § 1) du quoi ; nous parlons désormais du comment, du chemin vers le quoi.

Le quoi de la loi, du droit nous échappe en effet ; il est comme obstrué. Cela tient à ce qu'on nomme la crise des fondements : elle caractérise notre civilisation et jusqu'à la foi et la communauté de foi. Nous l'avons dit : les fondements vacillent, ceux du droit, ceux de l'éthique, et ceux-là même de la religion, de la conscience de la transcendance, de Dieu.

On perd son temps à déplorer cet état de choses ; on passe ainsi à côté du sens de la crise. Lorsque la crise est là, il faut l'endurer, la traverser. La crise est une épreuve : on n'est pas au-dessus d'elle, ni à côté d'elle, mais en elle.

La crise des fondements est une crise universelle. En langage biblique (et déjà le terme de « crise » — *krisis* en grec signifie jugement — peut nous mettre sur cette voie), la crise est une visitation, un jugement en vue du salut, un jugement qui n'est donc pas sa propre fin, comme les prophètes de l'AT le proclament avec force et clarté. Dans la visitation, dont l'auteur est Dieu, lequel se révèle précisément ainsi, ce qui est demandé n'est pas de s'activer mais de patienter, d'endurer, de faire silence. Le jugement de la visitation demande un mourir. La visitation est un mourir et un devenir, un nouveau devenir, un nouvel advenir à travers un mourir — une mort et une résurrection. La visitation nous impose un nouvel apprentissage, comme au commencement de toutes choses ; elle est notre rétrojection comme civilisation, aussi comme communauté de foi, dans le commencement, dans le fondement des choses ; elle nous renvoie à l'Esprit du commencement dont il est dit qu'il plane au-dessus des eaux du chaos (Gn 1/2), à une profondeur d'expérience pour laquelle vaut sans doute déjà cette notation tout à coup pleine de sens de Gn 4/26 : « C'est alors que l'on commença à invoquer le nom de [suit le tétragramme divin que je propose, à la suite de quelques autres, de lire *Yahouh*] “c'est Lui” », à savoir Adonaï, le Seigneur. La visitation : un temps d'épreuve pour réapprendre à invoquer le nom de « c'est Lui », le nom du Seigneur !

La visitation induit un exode, une sortie hors des chemins battus qui ne mènent plus nulle part, mais une sortie dont le maître d'œuvre n'est pas nous, une sortie qui est un être-conduit, dans le sens de la parole du Ressuscité à Pierre, après que celui-ci l'eut renié trois fois en voulant mener sa barque à sa guise : « Amen, amen, je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais ; mais quand tu seras vieux, tu étendras tes mains, et un autre te ceindra, et te mènera où tu ne voudras pas » (Jn 21/18). L'histoire d'Israël comme l'histoire de l'Église est une histoire de la visitation de Dieu, et ainsi est l'histoire des peuples et de l'humanité. Les saintes Écritures de l'AT et du NT sont données aux juifs et aux chrétiens pour discerner dans leurs histoires respectives à travers les siècles et jusqu'à leur consommation la visitation de Dieu, et Israël et l'Église sont donnés aux peuples, aux nations, pour qu'elles discernent à leur tour, dans leurs histoires au fil du temps, la visitation de Dieu. Et, faut-il ajouter, réciproquement : les nations et les autres religions et cultures sont données à Israël et à l'Église comme signes de la visitation de Dieu pour les aider à discerner dans leurs propres histoires les signes de la visitation. Car Dieu n'opère pas dans les uns sans opérer dans les autres, et il opère dans les uns en opérant dans les autres. Le livre de la révélation de Dieu, ce sont aussi bien les saintes Écritures de l'AT et du NT et les événements tant du cosmos et de la nature que de l'histoire universelle et personnelle. Ce qu'il faut, c'est, dans la visitation, le discernement des esprits, comme le NT l'appelle et comme déjà les prophètes

de l'AT l'ont pratiqué. Le discernement des esprits revient au discernement de la Torah, de la loi de Dieu, dans, avec et à travers la crise des fondements.

Comment connaître le droit ? demandions-nous. La réponse est celle-ci : en endurant la crise des fondements, la visitation de Dieu dans cette crise. Endurer cette crise, cette visitation, c'est là le chemin vers la Torah. La démarche sapientiale (on pourrait préciser : expérientielle et sapientiale) est le chemin qui creuse la conscience de l'ordre, du sens des choses, de leur sens dans leur non-sens apparent même ou du moins dans leur ambivalence même ; elle est le chemin qui ouvre à la démarche prophétique. Celle-ci éclaire le tâtonnement de la démarche sapientiale, tout comme la démarche sapientiale, éclairée, guidée par la démarche prophétique, va désormais être le chemin d'application, au ras du réel, de celle-ci. Entre les deux, il y a une corrélation. La démarche prophétique coupée de la démarche sapientiale conduit à un supranaturalisme qui est un dualisme ; la démarche sapientiale réduite à elle-même porte en elle toutes les impasses du relativisme. La démarche sapientiale demande à être éprouvée dans sa vérité et donc authentifiée grâce à la démarche prophétique : c'est cela qui lui donne son autorité. Et la démarche prophétique veut être éprouvée dans sa réalité et donc réalisée grâce à la démarche sapientiale : c'est ce qui lui donne sa crédibilité.

IV – POUR QUE LE DROIT SOIT ÉTABLI AUJOURD'HUI DANS NOTRE MONDE

Ce qui apparaît clairement désormais, c'est que la question du droit n'est pas limitée à Israël et à l'Église chrétienne, mais est universelle. Israël et l'Église ne sont pas plus les détenteurs du droit que les nations, disons nos sociétés sécularisées et plurireligieuses, ne sont privées de toute connaissance, plus précisément de toute possibilité d'accession à la connaissance du droit. Il y a certes la Torah qui est donnée à Israël et que l'évangile néotestamentaire fait pleinement sienne, dans l'expression qu'elle prend dans le Décalogue. Mais ce don n'est pas une possession, s'il est vrai d'une part que la Torah n'a son sens que dans la relation à Dieu, et d'autre part que la Torah donnée doit constamment être trouvée, qu'elle n'est point de départ qu'en étant en même temps point d'arrivée. Israël et l'Église, dans toute leur particularité due à la révélation particulière de Dieu précisément à Israël et — pour la foi chrétienne — en Jésus le Christ, s'ils sont de ce fait distingués au sein de l'humanité, n'en sont pas retirés ou séparés. Avec toute l'humanité, eux qui sont fondés sur la révélation spéciale de Dieu sont en même temps toujours en route vers cette révélation, en l'occurrence vers la Torah. Ils sont mus en cela, comme le reste de l'humanité, par le Dieu unique, créateur et continuateur de sa création, et à ce titre révélateur universel. L'apôtre Paul dit dans ce sens que « quand les nations [les païens] qui n'ont point la loi [la Torah] font naturellement ce que prescrit la loi, elles sont, elles qui n'ont point la loi, une

loi pour elles-mêmes ; elles montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur, leur conscience en rendant témoignage... » (Rm 2/14s). Cela rejoint l'évidence, affirmée dans le livre de la Genèse, de l'antériorité (précédence) de *l'alliance noachique* par rapport à l'alliance abrahamique et mosaïque. La particularité d'Israël et puis de l'Église s'inscrit dans l'universalité de l'humanité, et l'une est référée à l'autre et ne vaut que dans cette coordination réciproque. J'aime à citer à ce propos le mot du théologien luthérien danois Grundtvig, contemporain de Kierkegaard : « D'abord homme, ensuite (juif ou) chrétien ». La théologie juive parle dans ce même sens de la *Torah noachique*, valant pour toute l'humanité dont Noé est, dans l'histoire, le père — une Torah pour les nations — et que la Torah mosaïque ne fait que reprendre, confirmer et accomplir. On sait l'actualité et la portée de ce recours à la loi fondamentale, commune à toute l'humanité ; en sont le signe à la fois les Commissions d'éthique d'un certain nombre de pays et le mouvement initié par Hans Küng visant à préciser cette loi fondamentale dans le sens d'un éthos planétaire. La coordination réciproque affirmée entre la particularité de la Torah mosaïque et l'universalité des commandements noachiques s'avère dans le fait qu'on ne peut vraiment connaître la loi universelle, œcuménique (de toute la terre habitée) que grâce à la Torah donnée à Moïse, et que par ailleurs on ne peut rendre compte de la portée universelle de cette dernière que grâce à sa mise en relation avec la loi de toute l'humanité, de l'humanité noachique.

(C'est ici le lieu des *valeurs* qui sont déterminées et doivent toujours à nouveau être déterminées par l'humanité, à cette intersection entre une Torah noachique à découvrir selon la démarche sapientiale et la Torah mosaïque ressortissant à la démarche prophétique.)

Il faut alors nous interroger sur la responsabilité du judaïsme et du christianisme, pour ce qui est du droit — pour que le droit soit établi.

Sur la base de la proclamation constamment actualisée de la Torah fondée dans l'élection et donc la grâce salvifique de Dieu vis-à-vis d'Israël, et de l'évangile fondant l'éthique (la parénèse) chrétienne qui est la récapitulation de la Torah vétérotestamentaire ; sur la base de cette proclamation à Israël et à l'Église en tant que placés dans la société sécularisée et plurireligieuse pour y être, grâce à l'orientation de la vie et aussi de l'action suivant cette proclamation, signe et instrument du Dieu créateur et rédempteur en tant que législateur, en tant que donateur de la Torah, la contribution du judaïsme et du christianisme à l'établissement du droit dans la société humaine et par elle apparaît comme s'effectuant d'une double manière :

– D'une part par la mise en évidence du fait que, dans la situation actuelle de la crise des fondements et ainsi d'une société en manque de repères, le jugement de Dieu est à l'œuvre, il y a visitation de Dieu. Cette mise en évidence se fonde sur le fait que, dans la situation de crise décrite, des questions

dernières apparaissent. C'est elles qu'il s'agit de mettre au jour ; elles renvoient à la dimension de transcendance, la dimension dernière qui est immanente à la réalité avant-dernière du vécu humain et de tout ce qui est ; cette dimension de transcendance sous-tend tout et se rappelle à notre souvenir précisément dans l'ébranlement actuel des fondements, et ce en vue d'une redécouverte des (vrais) fondements par-delà les fondements devenus vacillants. Cette première manière dont s'effectue la contribution du judaïsme et de l'Église à la connaissance et à l'établissement du droit n'est rien d'autre qu'une actualisation de la Torah dans son œuvre de mise à nu de la perte de l'humanité sans Dieu, de son égarement, de son aliénation. C'est la mise en œuvre de ce que la Réforme protestante du XVI^e siècle appelait l'usage propre de la loi (*usus proprius, seu elencticus legis*).

– D'autre part par le combat pour la transformation, le renouvellement du droit public existant, à partir et dans la lumière de la Torah, du droit de Dieu. Il s'agit de fonder le droit public, temporel, dans l'éthique qui s'alimente dans la relation à Dieu. C'est là une actualisation de ce qu'on entendait au XVI^e siècle par *usus civilis* ou *politicus legis*. Il en va de la portée temporelle de la justice, du droit. Nous avons déjà montré que, pour être crédible, ce combat suppose de la part du judaïsme et de l'Église chrétienne qu'ils se sentent, dans leur particularité, partie prenante de toute l'humanité, qu'ils aient donc conscience de la portée universelle de la Torah et qu'ils rendent compte de cette universalité au ras du réel de la société humaine.

Cette deuxième manière dont s'effectue la contribution du judaïsme et du christianisme à l'établissement du droit dans la société humaine se situe dans la continuité de la première. Elle vit de la première et donc de la mise en évidence de la dimension dernière dans la réalité avant-dernière, on peut aussi dire du fait que l'être humain est toujours placé, au milieu de tout le réel créé, devant Dieu (*coram Deo*) ; et la première conduit à la seconde, au renouvellement du droit temporel à partir de la Torah de Dieu mystérieusement à l'œuvre dans le cours de l'histoire et des choses et révélée à Moïse pour Israël ainsi que reconnue comme telle par l'Église chrétienne.

Cette double tâche du judaïsme et du christianisme correspond exactement à ce qui est entendu dans l'AT par *din*, verbe qui signifie d'un côté juger, châtier le coupable, de l'autre côté réaliser le droit, obtenir le droit ; le substantif signifie le jugement et le droit à établir. On traduit en allemand par *Rechts-streit* : Dieu lutte pour le droit, et le droit de Dieu c'est toujours le droit des pauvres, le droit de tous les pauvres dans la société humaine. On pourrait à ce propos faire valoir d'autres notions encore de l'AT : *rib*, *shaphat* et *mishpat*. Je renvoie pour cela à un lexique théologique. Tout cela est présupposé pour le NT. La justification dont nous avons déjà parlé vise un devenir juste ; elle a donc, comme réalité intérieure, une portée extérieure ; en devenant elle-même comme réalité intérieure, elle l'est aussi dans sa portée

extérieure : on peut parler du caractère processuel de la justification et aussi du caractère processuel de l'établissement du droit temporel.

CONCLUSION

Je rappelle le sujet de ces remarques : La portée universelle de la Torah, ou : Pour que le droit soit établi. Il en va de la portée pratique de la Torah pour notre temps pauvre en orientation.

Deux remarques pour finir :

1/ À la fin de cette réflexion, il s'avère qu'elle n'a pas dépassé ce qui relève de la méthodologie : elle a porté essentiellement sur la question du comment de la loi, dans le sens de : comment la connaître ? Il faut à partir de là parler, point par point, du quoi de la loi. Nous sommes renvoyés à cette tâche, chacun pour soi, chaque communauté pour elle ; cette tâche est, comme cela est devenu clair, une tâche critique au service de toute la société humaine, une tâche qui ne peut être réalisée que dans une solidarité critique avec celle-ci.

Il s'agit là d'une tâche considérable. On en prend conscience dès lors qu'on pense à des sujets précis : la manipulation du vivant, jusqu'au clonage ; la question de l'homosexualité, plus précisément : de l'union légale d'homosexuels ; la justice sociale et la justice économique dans un pays donné et entre pays riches et pauvres ; la guerre ; la fin de la vie ; etc. Nul n'a de réponse toute faite à toutes ces questions, ni en suivant ce que j'ai appelé la démarche sapientiale qui est en quête de la loi, de la Torah, ni en suivant la démarche prophétique et donc à partir de la Torah donnée puisque cette dernière doit être actualisée. On procédera certainement toujours par essais et erreurs, donc par tâtonnements, et on apprendra ainsi, de manière toujours provisoire ; on ne sortira pas de là. Est-ce consentir au relativisme dont pourtant nous avons dit qu'il relève de la volonté faible ? Non point, si ce tâtonnement inévitable se fait de manière responsable, et cela veut dire en assumant le cas échéant non seulement l'erreur, mais aussi, si cela s'avère, la faute, et donc dans la conscience de la nécessité d'être pardonné et ainsi dans la crainte (qui n'a rien à faire avec la peur) de Dieu. Cette tâche engage, avec la communauté de foi, toute la société ; elle engage la responsabilité, devant toute l'humanité, devant l'histoire et en fin de compte devant Dieu, de toute société particulière dans le concert de toutes les sociétés humaines d'ici et d'ailleurs.

2/ En tant que juifs et chrétiens, nous sommes renvoyés les uns aux autres, tout comme ensemble nous sommes renvoyés à l'humanité plus vaste. Ce dernier point a été développé. Le premier point, concernant le fait que

nous sommes des partenaires irréductibles les uns aux autres et en même temps dialectiquement référés les uns aux autres (cela vaut en tout cas pour les chrétiens), signifie que notre spécificité respective comme aussi notre communion n'apparaît qu'au contact de l'autre et que cette relation entretenue est comme l'aiguillon de notre relation vivante au Dieu vivant et le tremplin de notre présence critique et constructive dans la société humaine.

Gérard SIEGWALT
Université Marc Bloch - Strasbourg II
Faculté de théologie protestante