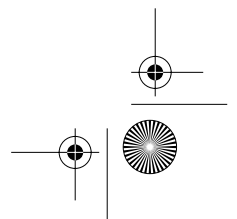
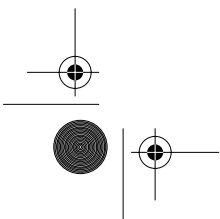


Ouverture

§ 1 – Depuis plus d'un siècle, et quels que soient les enjeux du discours, on aura défini les Temps modernes de plusieurs manières : l'autonomie du politique et de la volonté, les lumières de la raison, le pouvoir de la représentation ou la constitution démocratique de l'État. Mais c'est aussi la crise des autorités religieuses. Certes, une crise qui n'a pas attendu le XVI^e siècle et la Réforme pour s'étaler au grand jour, mais une crise néanmoins dont la modernité va s'emparer pour affirmer justement une nouvelle ère, un nouvel homme, une nouvelle conscience sociale et individuelle. En ce sens, le grand projet de la modernité serait l'investissement d'une crise religieuse, une crise interne à l'autorité de toute institution sociale, pour instaurer une division radicale entre le pouvoir théologique de l'Église et le pouvoir politique de l'État. C'est l'événement bien connu d'une distinction des pouvoirs et la soumission progressive du théologique au politique, qui structure encore de l'intérieur le champ de notre société. Toute l'histoire de la modernité, de la Réforme au milieu du XX^e siècle, pourrait se lire en effet comme un grand débat sur la division des pouvoirs. Un débat entre conflit et compromis, à vrai dire, où s'est formé un axe entre deux interprétations du pouvoir, deux conceptions qui ouvrent et tout à la fois referment le discours anthropologique de la modernité. D'un côté, une *séparation* entre le théologique et le politique, pour une autonomie des pouvoirs, de l'autre une *sécularisation* du théologique au politique, pour un transfert des pouvoirs¹.

1. Cf. J.-Cl. Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002, spéc. p. 9-42.



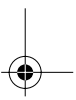
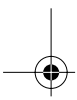
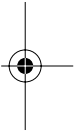
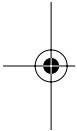


Le Silence des prophètes

Indéniablement, ce qui lie ou sépare ces deux registres du pouvoir s'inscrit dans un certain contexte d'historicité. D'un côté, ces deux régimes se constituent en fonction d'une crise religieuse, propre au judéo-christianisme, mais de l'autre, ils reconduisent à eux seuls ou reconfigurent toute l'histoire religieuse de la crise. Et selon l'hypothèse que j'aimerais démontrer, l'événement de cette crise concernerait directement la question du prophétique. À vrai dire, la crise des institutions et la division des pouvoirs, dans l'histoire de l'Occident, seraient liées à la *disparition* d'une parole prophétique, au rejet d'une voix tierce et dissidente, entre le théologique et le politique, donc au refoulement d'une parole qui dénonce tout abus de pouvoir et toute appropriation des volontés divines. Cette crise de légitimité ou de crédibilité est sans doute aussi vieille, sinon plus vieille encore, que le christianisme lui-même. Non seulement le pouvoir de la Rome impériale a été touché au cœur de ses institutions, mais cette crise devait surtout frapper le peuple hébreu d'un exil sans retour. Une crise en tout cas qui concerne la figure du prophète, ou la fonction prophétique d'une médiation, entre les deux régimes du pouvoir. En ce sens, s'interroger sur la disparition d'une parole prophétique, c'est finalement questionner les fondements politiques d'une crise du religieux.

Si l'on suit les thèses majeures du discours des sciences humaines, aussi bien chez Weber que chez Durkheim, toute religion se fonde et s'instaure sur les structures politiques d'une société. En d'autres termes, selon cette conception, le politique se constitue et s'institue de lui-même dans sa propre autonomie, tandis que le religieux s'érige et s'institutionnalise en fonction des forces collectives de la société¹. C'est ce qu'on appelle justement l'autonomie du politique. Mais c'est aussi l'idéal dominant, pour ne pas dire la grande idéologie de la modernité. Or, j'aimerais ici problématiser cette thèse et partir de l'idée selon laquelle, au contraire, le politique reste toujours inachevé, c'est-à-dire qu'il ne peut ni constituer ni représenter à lui seul le principe de l'ins-

1. Cf. Marcel Gauchet, « Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé », dans *Revue du Mauss*, 22 (*Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*), 2003, p. 325-328.



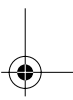
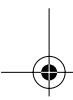
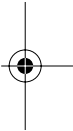
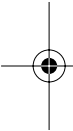


Ouverture

titution du social. En d'autres termes, le politique ne parvient jamais à s'auto-instituer dans son autonomie, ou à gérer *totale-ment* chacun des systèmes symboliques qu'il institue. Il ne peut donc jamais s'établir en toute légitimité à partir des seules formes constitutives de son institution. D'une certaine manière, le politique est toujours en mal de légitimité, voire repose structurellement sur un fond d'illégitimité. D'où la volonté de penser un *principe de crise* au cœur même de l'institution du social¹ : un principe non seulement inhérent à ses propres structures, mais encore qui structure l'ordre systématique de son institution. Et d'où, par conséquent, la nécessité de repenser les liens de dépendance entre le religieux et le politique. Non pas pour les renverser, loin de là, mais bien pour considérer le religieux en fonction d'une certaine insuffisance ou défaillance du politique. En ce sens, on peut dire que le religieux n'investit pas directement les forces collectives de la société, stables, autonomes et légitimes, mais leurs limites symboliques, autrement dit une certaine incapacité politique à représenter symboliquement l'unité du lien social. En somme, le religieux s'empare des failles, des crises ou des défauts de légitimité internes à l'autoconstitution du politique. Comme le répéteront d'ailleurs inlassablement les prophètes de l'Ancien Testament, toute institution sociale, toute autorité, celle du roi comme celle du prêtre, se fonde toujours sur un abus de pouvoir, une domination illégitime, une imposture.

À partir de là, on peut dire du religieux qu'il est produit par les effets d'une crise sociale, un déséquilibre ou un désordre, et tout à la fois qu'il investit lui-même l'événement de cette crise pour en rétablir l'équilibre. Il la dévoile et la voile, la révèle et la dissimule, la déplace, voire l'efface sous l'autorité du pouvoir, quel qu'il soit, mais toujours dans le but de produire un supplément d'équilibre, un redressement de crise, pour une nouvelle légiti-

1. « En effet, écrit Edgar Morin, si l'on veut, pour concevoir la crise, aller au-delà de l'idée de perturbation, d'épreuve, de rupture d'équilibre, il faut concevoir la société comme système capable d'avoir des crises, c'est-à-dire système complexe comportant des antagonismes sans quoi la théorie de la société est insuffisante et la notion de crise inconcevable. » « Pour une théorie de la crise », *Sociologie*, Fayard, 1984, p. 142.





Le Silence des prophètes

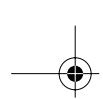
mité du pouvoir et un nouvel agencement du système, par héritage, filiation ou tradition. Toute l'histoire du discours prophétique conduit à démontrer cette hypothèse. En effet, ce qu'on a nommé la « révélation prophétique » serait directement lié à cette crise sociale, à cet exil, qui se joue ou qui « opère » dans les institutions religieuses, juives puis chrétiennes, au double sens d'une provenance et d'un investissement, d'un effondrement et d'un redressement, mais aussi d'un châtement et d'une expiation. En d'autres termes, la figure du prophète représente une figure de proue paradoxale. C'est le médiateur, le messenger, l'interprète ou le tiers, qui *protège* le peuple des menaces de la crise, de la ruine et de l'exil, tout en l'y *exposant*. À la fois, il annonce la promesse d'une terre et il révèle la menace du désert. Il constitue donc à lui seul toute l'ambiguïté de la crise religieuse. D'une certaine manière, il incarne la crise. *Il est la crise*. En ce sens, le prophète révèle toujours le *destin* d'un État, d'un peuple ou d'une nation¹. Pour les autorités du pouvoir, théologique et politique, pour le roi comme pour le prêtre, faire disparaître le prophète, le mettre à mort ou le réduire au silence afin qu'il taise ses « lamentations », c'est conjurer la crise. C'est la résoudre, en quelque sorte, littéralement l'effacer, voire la refouler sous l'autorité d'une tradition.

À la source des trois monothéismes, le concept d'exil représente à lui seul une menace de crise, de désordre et de déséquilibre. Aussi, aborder la question du religieux, ou la religiosité des religions du Livre², en fonction d'une parole prophétique,

1. Dans son étude sur les sociétés de l'Afrique contemporaine, J.-P. Dozon a montré justement comment la figure du prophète continue à « répondre » aux crises des institutions sociales, aux paradoxes et aux contradictions qui divisent la société, entre tradition et modernité, croyance et rationalité. *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de Marc Augé, *La Leçon des prophètes*, Le Seuil, 1995, spéc. p. 8-12.

2. Bien que cette expression soit ambiguë, je continuerai ici à parler de « religion du Livre » pour souligner la dimension proprement *scripturaire* des Écritures, leur révélation entre rédaction, tradition et falsification. Or, dans l'histoire du judaïsme et du peuple juif – et sans doute aussi pour se démarquer d'un certain christianisme –, la question du Livre ou de la Bible s'oppose à la tradition orale de la Loi : « Nous ne sommes pas des carâites [qui refusent l'autorité de la Loi orale], écrit Y. Leibowitz, ni des luthériens fondamenta-





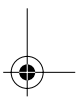
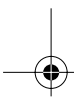
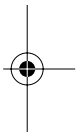
Ouverture

c'est non seulement parler de la *révélation* d'une parole divine, ou d'une théologie de la révélation, mais c'est d'abord et avant tout s'interroger sur la *disparition* ou la *transformation* de la parole prophétique elle-même, donc sur l'effacement de l'exil et sur son redressement en tradition. Dans l'histoire du prophétisme, des figures légendaires de l'Ancien Testament aux discours spéculatifs de la théologie médiévale, donc de l'ancien judaïsme aux institutions d'un christianisme au pouvoir, cette parole s'est en effet transformée ou déplacée jusqu'à former l'axe d'un discours dominant pour l'autorité d'une religion civile. De sa fonction médiatrice et d'interprète, d'*Angelus interpretes*¹, la parole prophétique est devenue un attribut de l'esprit, une capacité d'inspiration réservée aux garants des autorités de l'Écriture et de la révélation².

listes bibliolâtres et notre base n'est pas la Bible [...]. L'Israël historique n'a jamais vécu ni eu l'intention de vivre en vertu de la Bible, mais il vit effectivement d'après la *halakha* de la Loi orale. » *Le Judaïsme, le peuple juif et l'État d'Israël*, Tel-Aviv, Schocken, 1976 (en hébreu), p. 337 et 348 ; texte cité et tr. par Ch. Yohanan-Lambert, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Desclée de Brouwer, 1997, p. 38-39. (Une traduction partielle de cet ouvrage est parue aux éd. Lattès en 1985.) En ce sens, c'est le Talmud – compilation de la Loi orale transmise à Moïse et de l'enseignement rabbinique – qui devient déterminant pour l'histoire du judaïsme. Comme l'écrit justement Ch. Yohanan-Lambert : « Ainsi, le peuple juif devrait plutôt être qualifié de peuple de l'enseignement, de la tradition et non peuple du Livre. » *Ibid.*, p. 43.

1. Une médiation, écrit Michel de Certeau, qui à la fois court-circuite et raccourcit la hiérarchie des êtres : « ... en général l'ange figure plutôt une transversalité de la communication. Il lézarde et traverse, il court-circuite les hiérarchies des êtres et des médiations. Telle une paille dans le métal de l'univers, il dessine des circulations et des communications directes à travers l'ordre établi. Ce serait une transgression par le raccourci. » « Le parler angélique. Figure pour une poétique de la langue », dans S. Auroux, J.-Cl. Chevalier, N. Jacques-Chaquin et Ch. Marchello-Nizia (dir.), *La Linguistique fantastique*, Joseph Clims / Denoël, 1985, p. 116.

2. Comme le remarque J.-P. Torrell, à la définition traditionnelle de Cassiodore (VI^e s.) : « *Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum aut per facta aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat* », les *Sentences* de Pierre Lombard (XII^e s.) devaient ajouter « les mots caractéristiques *vel revelatio* » : « *Est igitur prophetia inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* » *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1972, p. 5, n. 11.





Le Silence des prophètes

Autrement dit, dans le seul but, théologique et politique, de conjurer la crise inhérente à toute institution, de la redresser en y érigeant l'autorité d'une tradition, l'interprétation prophétique, tierce, dissidente et rebelle s'est transformée en inspiration prophétique, secrète, surnaturelle et silencieuse.

Aborder les trois monothéismes en considérant la disparition du discours prophétique, c'est finalement poser la question théologico-politique de l'Écriture. C'est interroger non seulement les fondements de son autorité, mais aussi son sens, sa vérité et sa tradition au sein des religions du Livre. Quel rapport y a-t-il entre le discours prophétique et l'autorité des Écritures ? Comment décrire le lien entre la révélation du prophète et le pouvoir de la tradition scripturaire ? Les trois monothéismes, et pour se distinguer d'un certain « polythéisme » antique, idolâtre et superstitieux, rempli de démons et de faux dieux, se fondent en effet sur l'idée d'une parole divine *révélée*¹. Et selon une des plus anciennes traditions, cette parole fut révélée aux prophètes, puis les prophètes l'ont communiquée aux hommes. Dieu a révélé sa Loi à Moïse, et Moïse l'a transmise à son peuple en rédigeant l'Écriture². Pour les religions du Livre, il n'y a pas de révélation divine sans la rédaction d'un texte

1. Cf. D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Desclée de Brouwer, 1976, p. 230 sq. Voir encore F. Stolz, « Essence et fonction des monothéismes abrahamites », dans G. Émery et P. Gisel (dir.), *Le Christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 40-59 ; P. Gisel, *Les Monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam. 145 propositions*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 15 sq. ; et Étienne Balibar, « Note sur l'origine et l'usage du terme "monothéisme" », dans *Critique, 704-705 (Dieu)*, 2006, p. 19-45.

2. Pour le Nouveau Testament, les Écritures sont elles-mêmes « inspirées » : « Toute Écriture est inspirée de Dieu (πᾶσα γραφή θεόπνευστος ; *Omnis Scriptura divinitus inspirata est*) et utile pour enseigner, démontrer, corriger, former à la justice, pour que l'homme de Dieu soit paré, préparé à toute bonne œuvre » (II Tm, III, 16-17 ; cf. II P, I, 19-21). Les Pères de l'Église auront d'ailleurs eux-mêmes attribué à la Septante, la traduction grecque de l'Ancien Testament, le statut de « texte inspiré ». Cf. P. Benoit, « L'inspiration des Septante d'après les Pères », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. I., *Exégèse et patristique*, Aubier, 1963, p. 169-187, et F. Martin, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Le Cerf, 1996, p. 463-467.

