

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 23 (1973)
Heft: 1

Artikel: Les prophètes et la politique
Autor: Amsler, Samuel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381005>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LES PROPHÈTES ET LA POLITIQUE

Le problème posé par les interventions des prophètes dans la politique des rois d'Israël ne date pas d'aujourd'hui. Il a fait l'objet d'études nombreuses et variées, dès le début de ce siècle, dans l'entre-deux-guerres et encore ces dernières années ¹.

Cependant, ce problème prend aujourd'hui une actualité particulière qui en impose à nouveau l'examen. Ainsi les récentes décisions du Conseil œcuménique des Eglises d'engager une action d'information et de soutien financier dans la lutte contre le racisme ont accéléré, dans toutes les Eglises du monde, la prise de conscience d'une responsabilité de l'Eglise chrétienne dans les questions politiques, mais elles ont aussi déclenché une discussion véhémement sur la légitimité de ce genre d'actions.

Or, pour fonder le principe de telles interventions — en dehors même de leur contenu et des moyens d'action choisis, qu'il ne peut être question d'aborder ici —, on s'appuie volontiers sur des textes bibliques. On allègue en particulier les textes de l'Ancien Testament qui attestent les interventions répétées des prophètes dans la politique menée par les rois d'Israël.

On rappelle la mission de sentinelle à laquelle s'entendait appeler le prophète Ezéchiel :

N.B. Conférence prononcée à l'aula de l'Université de Lausanne, le 15 novembre 1972, dans le cadre des Conférences académiques.

¹ Les études les plus importantes sont celles de FR. KUECHLER : *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*. Tübingen, 1906 ; K. ELLIGER : *Prophet und Politik*. ZAW 53 (1935), p. 3-22 ; H. J. KRAUS : *Prophetie und Politik*. Munich, 1952 (Theol. Existenz heute N.F. 36) ; C. KELLER : *Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*. Th.Z. 11 (1935), p. 81-97 ; H. DONNER : *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*. Leiden, 1964 (VT Suppl. XI) ; R. MARTIN-ACHARD : *Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques*. RHPR 47 (1967), p. 208-224 ; H. CAZELLES : *Bible et politique*. R. Sc. Rel. (1971), p. 497-530.

« Fils d'homme, je t'ai établi pour servir de sentinelle à la maison d'Israël. Tu écouteras la parole de ma bouche et tu les avertiras de ma part. Quand je dirai au méchant : Tu mourras ! — si tu ne l'avertis pas, si tu ne lui parles pas pour l'exhorter à se détourner de sa mauvaise voie afin de sauver sa vie, ce méchant-là mourra dans son iniquité, mais je te demanderai compte de sa vie. Si, au contraire, tu avertis le méchant et qu'il ne se détourne pas de sa méchanceté ni de sa mauvaise voie, il mourra dans son iniquité ; mais toi tu auras sauvé ta vie. » (Ez. 3 : 17-19.)

Le prophète, sentinelle de son peuple, ne serait-il pas le modèle de l'Eglise dans le monde ? Sa mission et sa responsabilité, celles des chrétiens à l'égard de la communauté civile dont ils font partie, y compris au plan politique ?

Ce parallèle, si évocateur et stimulant soit-il pour les chrétiens, mérite d'être examiné de plus près, car il se pourrait que les lignes tirées d'une situation à l'autre soient... un peu courbes ; et que cet apparent « parallèle » ressemble plutôt à quelque écheveau de laine à démêler !

A-t-on d'abord remarqué que le peuple de l'Ancien Testament, auquel les prophètes sont envoyés, a le périlleux privilège d'être à la fois une Eglise et un Etat, c'est-à-dire un peuple dont les structures sont à la fois politiques et religieuses ? On ne saurait donc l'identifier sans autre à une société moderne sécularisée au sein de laquelle vivent diverses communautés religieuses.

Autre difficulté : la mission de sentinelle que reçoit un Ezéchiel porte sur la question centrale de la vie ou de la mort du « méchant », c'est-à-dire sur l'option fondamentale de sa vie pour ou contre Dieu, et non d'abord sur ses options particulières dans le domaine social ou politique, dont la relation avec cette option centrale mérite au moins d'être tirée au clair.

A ces premières difficultés, qui tiennent d'une part au sens exact des textes et d'autre part aux réalités modernes auxquelles on veut les appliquer, s'ajoute une difficulté proprement théologique et qui est décisive : la venue de Jésus-Christ, sa mort et sa résurrection « accomplit » l'ancienne alliance. C'est dire qu'elle met fin à une certaine partie de l'économie de la révélation et inaugure la nouvelle alliance sous laquelle vit l'Eglise. Or cette alliance est « nouvelle » en ce double sens qu'elle dépasse et confirme tout à la fois les institutions de l'ancienne. Impossible donc de passer de l'Israël de l'ancienne alliance à l'Eglise de la nouvelle alliance sans passer par ce carrefour central où convergent les avenues de l'Ancien Testament et d'où repartent les avenues nouvelles où l'Eglise doit marcher. Il ne saurait y avoir de raccourci, comme si les chrétiens pouvaient tout à coup,

dans un domaine particulier, faire l'économie de leur appartenance à Jésus-Christ et se replacer sous l'ancienne alliance. L'Ancien Testament ne peut nous aider dans notre propre recherche que dans la mesure où il fait apparaître certaines dimensions cachées de l'événement du Christ, fondement de l'Eglise et objet de notre témoignage dans le monde.

D'ailleurs, — il faut en dire autant du Nouveau Testament lui-même — l'Ancien Testament n'est pas un code dont on pourrait extraire quelques règles intemporelles d'éthique sociale. Ce n'est pas davantage un livre d'exemples qu'il suffirait d'imiter. C'est le document de la vie d'un peuple en lutte avec son Seigneur et à travers l'histoire duquel — c'est ce dont témoigne toute la Bible — le Dieu vivant fait connaître son amour et son exigence. C'est donc l'histoire de ce peuple qui est importante. C'est dans cette histoire très particulière que nous sommes invités par l'Ancien Testament à découvrir à notre tour les signes du jugement et de la grâce d'un Dieu qui est aujourd'hui le nôtre ; d'un Dieu qui est encore aujourd'hui à l'œuvre pour établir dans le monde qui est le nôtre son règne de justice et de paix. Aussi la venue de ce règne, qui a été signalée d'une manière décisive dans l'histoire d'Israël et dans l'événement de Jésus-Christ, veut-elle continuer à se signaler. Le règne du Dieu vivant ne cesse d'être à la recherche d'événements significatifs, d'institutions parlantes, d'actions signifiantes, de décisions susceptibles de signaler sa venue non pas dans le ciel mais à ras-terre de la vie des hommes et des peuples.

Tel a été le rôle des prophètes, et telle pourrait bien être ce qu'on appelle la fonction prophétique de l'Eglise.

I. LE PROPHÈTE ET LE ROI

Commençons par une constatation toute simple : les prophètes surgissent en Israël à l'époque de David, au tournant du 1^{er} millénaire avant Jésus-Christ, et ils accompagnent le peuple jusqu'à son retour de l'exil, vers les années 500.

Certes, Moïse déjà est appelé prophète dans certains textes, mais son rôle de conducteur du peuple et de médiateur de l'alliance fait de lui une figure polyvalente qui déborde largement celle d'un prophète. Il y a Débora, la prophétesse du livre des Juges, dont on ne peut pas dire grand-chose sinon qu'elle apparaît dans le cadre officiel de la « guerre sacrée ». C'est avec Nathan et Gad, les prophètes de David, puis avec Elie dans le royaume du Nord que commence véritablement le mouvement prophétique classique. Après le retour de l'exil, certains prophètes anonymes dont les oracles ont été greffés par la tradition sur les recueils des grands prophètes

prolongent cette activité au-delà du VI^e siècle. Mais on sent que le mouvement s'essouffle, qu'il réactualise et imite les oracles des prophètes classiques plus qu'il n'innove. Il faut attendre le II^e siècle pour voir surgir un nouveau mouvement théologique de type prophétique, d'ailleurs très intéressé aux événements politiques, mais assez particulier pour qu'on lui donne un nom spécial : l'apocalyptique ¹.

Faisons ici une première constatation intéressante pour notre sujet : les cinq siècles où s'épanouit le mouvement prophétique sont justement ceux où le peuple d'Israël vit une existence politique indépendante, celle d'un petit Etat engagé dans le concert des grandes puissances du proche orient. Avant le règne de David, les tribus d'Israël installées en Canaan constituaient une sorte de fédération que liaient certaines traditions communes et surtout le culte du même Dieu, révélé à leurs pères au désert, mais sans identité politique précise. Après le retour de l'exil, ce qui reste du peuple juif formera une communauté religieuse dont le noyau central réside à Jérusalem mais qui est répandue dans tout le proche orient et bientôt dans tout le bassin méditerranéen, par delà les structures politiques existantes. Si l'on excepte la brève période de la royauté hasmonéenne, au II^e siècle avant Jésus-Christ, il n'y a que cette période, de David à l'exil, où le peuple de l'Ancien Testament émerge au niveau de la diplomatie, des alliances entre Etats, des conflits militaires, où il se constitue en *un* puis en *deux* Etats souverains, avec leur roi, leur gouvernement, leur fisc, leur armée... bref : dans une existence proprement politique.

Il est vrai, la prise de Jérusalem en 587 et la déportation à Babylone de toute l'«intelligentsia» de l'Etat mettait fin au royaume de Juda, alors que nous continuons d'entendre la voix des prophètes pendant l'exil. Et pas des moindres prophètes, puisqu'il s'agit d'Ezéchiel, lui-même déporté en 598, et du Second Esaïe, ce prophète anonyme qui se lève parmi les exilés et qui est peut-être le plus grand des théologiens de l'Ancien Testament. Mais, vaincus et déportés loin de leur terre, les ressortissants du petit royaume de Juda ne perdent pas pour autant la conscience de leur appartenance à un Etat, ainsi que l'attestent les prophéties de restauration nationale et les tentatives très nettes de reconstitution de l'Etat, au moment du retour. Malgré les apparences, l'exil est donc à inclure, au moins jusqu'en 518, date de l'intervention des prophètes Aggée et Zacharie, dans la période où Israël s'affronte aux problèmes de l'existence politique, dans le succès ou dans l'échec.

¹ Sur l'histoire du mouvement prophétique, des origines jusqu'à l'apocalyptique, on consultera G. VON RAD : *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II : *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*. Trad. fr. de la 4^e éd., Genève, 1967 ; G. FOHRER : *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin, 1969, en particulier les p. 222-296 et 342-363 ; K. H. BERNHARDT : *Prophetie und Geschichte* in : *Congress Volume Uppsala, 1971*, Leiden, 1972 (VT Suppl. XXII), p. 20-46.

Dans cette coïncidence chronologique entre l'Etat politique et le prophétisme, on pourrait ne voir que l'effet d'un hasard ou celui d'une disposition mystérieuse de Dieu, si le prophétisme était un phénomène propre à Israël. Or les documents archéologiques du proche orient ancien, notamment les archives royales de la ville de Mari, sur le moyen Euphrate, attestent l'existence de prophètes dans cet Etat mésopotamien du début du II^e millénaire, soit près de mille ans avant l'écllosion du prophétisme israélite ¹. Certes, le prophétisme de Mari n'a ni l'envergure théologique ni le souffle poétique du prophétisme d'Israël. On ne peut cependant s'empêcher d'être frappé par le fait qu'à Mari, le prophète intervient aussi dans la vie politique. Il met en garde le roi contre telle négligence rituelle à l'égard des dieux, ou contre son entêtement à ne pas tenir compte de leurs avertissements ; il s'oppose au projet de construction d'une porte fortifiée ou annonce au roi l'échec d'une entreprise militaire ; il apporte son appui à la politique du roi et lui promet, sous certaines conditions, le succès et lui annonce la défaite de ses ennemis. Or, à Mari comme dans l'Ancien Testament, le prophète n'est pas un fonctionnaire que le roi consulterait comme on consulte un devin ou un conseiller officiel. Non, le « maḥû » — c'est le nom que les textes de Mari donnent à ce genre de prophètes, parmi lesquels on mentionne aussi une ou deux femmes — intervient généralement sans qu'on lui ait demandé son avis ; il déclare avoir reçu, parfois au cours d'un songe, une inspiration subite qui l'oblige à parler et à délivrer tel message, libre au roi d'en tenir compte s'il veut réussir dans ses entreprises. Quelques documents égyptiens, plus rares, comme la prophétie de Nefer-rehu ou les admonitions d'Ipouwer, attestent aussi un genre de prophétisme à la cour du Pharaon ².

Dans l'Ancien Testament lui-même, l'intervention inopinée d'un prophète Nathan apportant le veto de Dieu au projet de David de construire un temple dans la nouvelle capitale royale, ou encore l'intervention d'un Elie à la cour du roi Achab à l'occasion de l'affaire Naboth, sont des actes qui s'inscrivent dans le prolongement direct du rôle tenu par les prophètes à Mari.

Ce n'est pas tout : les exégètes continuent de s'interroger sur la présence, dans les recueils des « grands » prophètes tel qu'Esaië, Jérémie ou Ezéchiël, d'une série d'oracles contre les nations voisines. Ne serait-ce pas la trace, jusque chez ces grands prophètes, d'une

¹ Sur le prophétisme à Mari, on consultera les études récentes de FR. ELLERMEIER : *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968 et J. G. HEINTZ : *Les tablettes à caractère « prophétique » des Archives Royales de Mari et l'Ancien Testament*. Thèse de l'Université de Strasbourg, 1971.

² Textes dans ANET, Princeton 2^e éd., 1955, p. 441-446. Etude par G. LANCKOWSKI : *Aegyptischer Prophetismus im Lichte des alttestamentlichen*. ZAW (1958), p. 31-38.

ancienne fonction politique du prophète, chargé de prononcer contre les ennemis de l'État la parole condamnatrice de Dieu, puissance plus efficace que la meilleure des armées ? ¹

A considérer la documentation biblique et extra-biblique, on fait donc cette découverte un peu surprenante que l'intervention des prophètes dans la vie politique n'est pas une audace particulière des prophètes d'Israël. Le fait de dialoguer avec le roi, de se mêler des questions de politique, même de politique extérieure, est probablement ce qu'il y a de moins original dans leur ministère. Le prophète est un homme que son inspiration amène à intervenir dans tous les secteurs de la vie publique et même privée de ses contemporains, dans les questions sociales et politiques aussi bien que dans les questions religieuses. Devant son message, point de domaine réservé : il crie sur les toits ce qu'on se dit tout bas ; il dénonce publiquement ce qui se passe sous le manteau. Car rien n'échappe aux yeux ni aux exigences du Dieu qui l'envoie.

Parce que les prophètes de l'Ancien Testament parlent au nom du Dieu d'Israël, c'est-à-dire au nom du Dieu vivant qui devait se révéler pleinement en Jésus-Christ, leurs interventions prennent une portée spéciale qu'il va falloir dégager des textes. Mais avant d'y venir, retenons bien ceci : l'inspiration spécifique des grands prophètes n'a nullement eu pour conséquence de les éloigner de ce domaine particulièrement brûlant de la vie de leur peuple, ni de limiter le champ de leurs interventions à certaines questions d'ordre spirituel ou religieux.

Dira-t-on que c'est, chez eux, un manque de lucidité théologique, une sorte de tare héritée d'un stade encore primitif de la religion ? Le prétendre, contre le témoignage formel des textes, me semblerait aussi malhonnête que de privilégier leurs interventions politiques pour faire d'eux des politiciens activistes. Ce qui, plutôt, nous donne à réfléchir, c'est l'étonnante liberté de la parole dont ils sont les porteurs, et que rien ne saurait limiter.

II. LE PROPHÈTE ET L'AUTORITÉ

On ne peut en rester à cette première constatation. Au-delà du simple état de fait, c'est, bien sûr, le sens de l'intervention du prophète dans la vie publique et notamment auprès du roi qu'il importe de préciser.

¹ Cf. J. G. HEINTZ : *Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament*, in *Congress Volume Rome 1968*, Leiden, 1969 (VT Suppl. XVII), p. 112-138, qui renouvelle, par la comparaison avec les documents de Mari, l'étude de la relation du prophète et de la guerre sainte.

A ce niveau, des distinctions, même très schématiques, s'imposent d'emblée entre Israël et ses grands voisins. Ce n'est pas qu'en Égypte ou à Mari, le prophète n'intervienne, comme en Israël, au nom de la divinité. Mais la relation entre le dieu qui envoie le prophète et le destinataire du message dont il le charge est conçue, ici et là, de manière fort différente.

En Égypte, le Pharaon est soumis aux dieux, mais de manière congénitale et quasi magique. Toute tension est exclue entre les dieux et lui, de sorte que le prophète — mais il est rare — ne peut que confirmer le roi, quel qu'il soit, dans son rôle de dispensateur de vie et de bonheur. Le pays peut avoir été en mauvaise posture, la situation politique peut avoir été grave ; le nouveau roi va rétablir la paix et le bien-être. L'Etat comme tel est théologiquement intouchable : les dieux sont toujours avec le Pharaon.

En Mésopotamie, l'Etat est fondé dans l'élection de la capitale et de la dynastie par la divinité. De cette relation dépend le bien-être du peuple et même de la nature. Mais cette relation se trouve exposée, de par la faute des hommes, à divers accidents de parcours. Et ceux-ci sont d'autant plus fréquents que les dieux mésopotamiens manifestent une grande susceptibilité à l'égard de leurs adorateurs. Aussi le prophète intervient-il sur des points précis de la politique royale pour rappeler le roi à ses devoirs envers son protecteur divin ou pour l'exhorter à la confiance, faute de quoi il pourrait se voir retirer le gouvernement de l'Etat.

En Israël, on se souvient que la royauté est une institution tardive, longtemps tenue pour incompatible avec la foi au Dieu des pères. L'histoire nationale n'est pas fondée sur l'élection d'une dynastie royale, comme à Babylone ou à Mari, mais sur l'élection d'une famille, la famille d'Abraham qui devient Israël, c'est-à-dire sur l'élection du peuple tout entier, dont Dieu est personnellement le roi. La constitution d'un Etat gouverné par un roi humain, à la manière des autres Etats, ne s'est imposée en Israël que comme une mesure d'urgence pour répondre au péril philistin. D'importants courants théologiques de l'Ancien Testament, le Deutéronome par exemple, dont l'origine est au Nord, resteront toujours allergiques à cette innovation. Et le prophète Osée, qui appartient à un milieu nordiste proche de celui du Deutéronome, ne manque pas de présenter la royauté de l'Israël du Nord sous le jour le plus sombre :

« Je t'ai donné un roi dans ma colère ;
dans mon indignation je vais te le reprendre ! » (I3 : II.)

Il est vrai, la prodigieuse réussite politique de David, qui avait constitué en quarante ans à peine un véritable empire, fut si rapide

et si brillante que d'autres théologiens, notamment dans le Sud du pays, y virent une nouvelle merveille du Dieu de l'exode : n'était-ce pas, disait-on, le Seigneur lui-même qui avait oint ce petit berger de Bethléhem pour en faire le berger de son peuple (1 Sam. 16) ? Le Seigneur n'avait-il pas été avec lui dans tout ce qu'il entreprenait (1 Sam. 18 : 14) ? Sur cette lancée, certains poètes proches de la cour allaient même entonner en l'honneur du roi de Jérusalem des psaumes célébrant en lui « le fils de Dieu », le garant de la justice et de la paix, un peu à la mode de la théologie égyptienne. L'une des pièces maîtresses du témoignage du livre des Rois réside dans la promesse, transmise jadis à David par le prophète Nathan, et dont on reconnaissait l'accomplissement dans la pérennité de la dynastie sur le trône de Sion :

« Ainsi parle le Seigneur, le Tout-puissant :
 Je t'ai pris au milieu des pâturages où tu gardais les brebis,
 pour faire de toi le conducteur de mon peuple Israël.
 J'ai été avec toi dans toutes tes entreprises.
 J'ai exterminé devant toi tous tes ennemis ;
 je t'ai fait un nom aussi grand que les plus grands noms de la
 terre...
 Quand tes jours seront achevés et que tu reposeras auprès de tes
 pères,
 j'établirai à ta place ta postérité après toi,
 celle qui doit naître de toi,
 et j'affermirai son règne...
 Ainsi tu vois ta maison et ton règne assurés à jamais devant toi ;
 ton trône est affermi pour toujours. » (2 Sam. 7 : 8, 9, 12, 16.)

Ainsi l'Ancien Testament témoigne-t-il déjà de divergences théologiques profondes à l'égard de l'institution politique !

Dans l'atmosphère d'enthousiasme qui régnait à Jérusalem à l'égard de l'Etat davidique, on est cependant frappé de la liberté avec laquelle des textes contemporains évoquent les faiblesses de David, puis celles de Salomon, et surtout celles de tous leurs successeurs, aussi bien dans l'Etat du Nord que dans celui du Sud. Une sorte de critique s'exerce à l'égard de l'institution royale, qui doit justement l'empêcher de glisser dans l'ornière de l'absolutisme politique à la mode égyptienne. Les premiers narrateurs du règne de David sont d'une étrange sobriété sur le rôle que Dieu joue dans les événements, comme s'ils voulaient désacraliser à l'extrême les faits et gestes du roi.

C'est dans cette ligne critique et désacralisante que vont intervenir les prophètes. Ils vont mettre à jour la fascination séductrice

que le pouvoir politique exerce sur les hommes qui sont au gouvernement et qui les entraîne à s'arroger une autorité qui n'appartient qu'à Dieu.

Ecoutez, déjà, le prophète Nathan, celui qui pourtant a posé le fondement théologique de la dynastie. Il intervient à propos d'une affaire de mœurs — l'affaire de Bath-Shéba — mais son intervention va beaucoup plus loin que le simple rappel d'un principe de morale :

« Ainsi parle le Seigneur, le Dieu d'Israël :
c'est moi qui t'ai oint roi d'Israël,
moi qui t'ai délivré de la main de Saül,
je t'ai donné la maison de ton maître ;
j'ai mis dans tes bras les femmes de ton maître ;
je t'ai donné la maison d'Israël et de Juda,
et si ce n'est pas assez, j'ajouterai pour toi n'importe quoi !
Pourquoi donc as-tu méprisé le Seigneur... ? » (2 Sam. 12 : 7-9a.)

« Mépriser le Seigneur » c'est-à-dire agir comme si le pouvoir appartenait au roi, comme si Dieu n'était pas le maître de l'Etat, le maître du roi, le maître des peuples ; mener sa politique de manière autonome, que ce soit sur le plan économique, social ou militaire, et même sur le plan religieux en exploitant les cérémonies du culte pour la gloire de la capitale et de la dynastie, voilà le « péché » originel de l'Etat que dénonce le prophète.

Ecoutez encore Jérémie s'en prendre à la politique de prestige du roi Jéhojaqim :

« Malheur à celui qui bâtit son palais sans observer les règles de la justice,
et sa maison en oubliant les lois de l'équité ;
qui fait travailler son prochain sans le payer,
sans lui donner son salaire ;
qui dit : je bâtirai pour mon usage une vaste demeure
avec des salles spacieuses...
Crois-tu qu'il suffise, pour être roi, de construire les plus beaux
palais de cèdres ?
Ton père aussi (— il s'agit du fidèle Josias —) mangeait et buvait ;
mais il pratiquait la justice et l'équité,
et c'est ainsi qu'il prospéra.
Il faisait droit à l'opprimé et au pauvre,
et c'est ainsi qu'il fut heureux.
Voilà ce que j'appelle me connaître, dit le Seigneur.
Mais tu n'as des yeux et un cœur que pour satisfaire ta cupidité,
pour répandre le sang des innocents,
et pour exercer l'oppression et la violence ! » (22 : 13-17.)

Encore une fois, il ne s'agit pas d'abord de principes de morale, de justice sociale, d'honnêteté dans les affaires de l'Etat. Il s'agit de rappeler au roi l'*origine* du pouvoir qu'il détient. Il s'agit de dénoncer l'abus qui consiste à détourner ce pouvoir des finalités pour lesquelles Dieu l'a institué.

Peut-être entrevoyons-nous ici l'une des raisons de la mystérieuse coïncidence chronologique entre prophétisme et royauté dont nous parlions tout à l'heure. Le pouvoir, et en particulier le pouvoir politique, a toujours tendance à s'ériger en pouvoir absolu et sacré, à devenir un pouvoir pharaonique et intouchable. L'envoi des prophètes tout au cours des cinq siècles de l'existence politique d'Israël pourrait être l'effet de la lucidité du Dieu vivant qui veut établir son propre règne sur les hommes, et non celui des tyrans. Le rôle de sentinelle des prophètes consiste à dénoncer la sacralisation toujours renaissante de l'Etat et à signifier au roi sa situation de représentant, de « lieutenant », de témoin et d'instrument de la royauté de Dieu lui-même sur son peuple et sur le monde.

La mise en question du pouvoir absolu de l'Etat par les prophètes n'est-elle pas celle qui culmine dans le dialogue de Jésus avec Pilate ?

« Ne sais-tu pas, dit le gouverneur romain à Jésus, que j'ai le pouvoir de te délivrer et le pouvoir de te crucifier ? »

A quoi Jésus répond : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut... » (Jean 19 : 11.)

Parole de prophète, du Prophète par excellence. Parole qui manifeste l'intention profonde de toutes les interventions des prophètes à l'égard des rois d'Israël : fonder toujours à nouveau le pouvoir politique dans la domination exercée par Dieu sur le monde, et pour cela profaner toute divinisation du pouvoir.

On le voit, sous la similitude du phénomène prophétique dans le monde ambiant, se cache en Israël, au niveau du sens, une sorte d'approfondissement qui donne au dialogue du prophète et du roi une profondeur, une radicalité sans pareille. Celle-ci ne tient pas, répétons-le, à une audace particulière des prophètes d'Israël à s'aventurer hors du domaine dit « spirituel » ; cette audace existe aussi ailleurs. Cette radicalité tient bien plutôt à l'originalité du Dieu au nom de qui les prophètes interviennent dans tous les secteurs de la vie du peuple, y compris dans sa vie politique. C'est donc au visage et à la volonté du Dieu qui parle par les prophètes qu'il faut en venir.

Du moins pouvons-nous conclure ce second point en remarquant que le dialogue entre les prophètes et les rois d'Israël ne porte pas sur une délimitation des secteurs propres à l'Eglise ou à l'Etat, mais,

comme le souligne parfaitement le dialogue de Jésus avec Pilate, il porte sur l'origine divine du pouvoir et sur la relation de ce pouvoir avec le règne de Dieu lui-même sur le monde.

III. LE PROPHÈTE, TÉMOIN DU RÈGNE DE DIEU

Pour entrevoir le fond du problème, il faut porter attention aux motivations que les prophètes donnent à leurs interventions dans le domaine politique. C'est en effet par ces motivations que les prophètes confèrent à leurs interventions une portée qui dépasse celle de l'action politique : la portée d'une parole révélatrice d'un Dieu qui est à l'œuvre pour établir son règne de justice et de bonheur. C'est ici, disons-le d'emblée, que les prophètes de l'Ancien Testament mettent l'Eglise et les chrétiens au défi de tirer au clair les motifs de leurs prises de position politiques et d'en rendre compte explicitement, faute de quoi celles-ci perdent leur spécificité prophétique.

Trois textes, parmi beaucoup d'autres, suffiront à mettre ce trait en évidence, et feront en même temps apparaître l'étrange discontinuité du message des prophètes en matière politique.

Le premier exemple, nous le recevons du prophète Amos. Les deux premiers chapitres du livre qui porte son nom contiennent un discours que le prophète prononce probablement lors d'une cérémonie officielle, à Samarie, capitale du royaume d'Israël du Nord, ou peut-être à Béthel, le principal sanctuaire du pays, à une époque de haute conjoncture économique, politique et même militaire. Nous sommes vers 750 avant Jésus-Christ. Jéroboam II règne sur un peuple heureux, libéré des perpétuelles attaques de la Syrie voisine, enrichi par le commerce, fier d'avoir atteint un niveau de vie pour le moins comparable à celui des Etats urbains environnants : Damas de Syrie, Tyr de Phénicie, Gaza de Philistie, Rabba des Ammonites. Amos commence son discours sur un ton qui ne manque pas de satisfaire la fierté nationale de ses auditeurs :

« Ainsi parle le Seigneur :
A cause des trois et à cause des quatre rébellions de Damas,
je ne révoquerai pas mon arrêt :
parce qu'ils ont haché Galaad sous des herses de fer,
je mettrai le feu à la maison d'Hazaël (c'est le roi de Damas)...
et le peuple de Syrie sera déporté à Qir (c'est son lieu d'origine) ».

Après la Syrie vient le tour de la Philistie :

« A cause des trois et à cause des quatre rébellions de Gaza,
je ne révoquerai pas mon arrêt :
parce qu'ils ont déporté en masse des déportés

pour les livrer à Edom,
je mettrai le feu aux murs de Gaza...
et le reste des Philistins périra. »

Après la Philistie, la Phénicie :

« A cause des trois et à cause des quatre rébellions de Tyr,
je ne révoquerai pas mon arrêt :
parce qu'ils ont livré des déportés en masse à Edom
sans avoir gardé la mémoire de l'alliance fraternelle,
je mettrai le feu aux murs de Tyr
et il dévorera ses palais. »

Après la Phénicie, les Edomites ;

Après les Edomites, les Ammonites ;

Après les Ammonites, les Moabites...

Tous les peuples voisins y passent ! Décidément, malheur à nos voisins, à ces Etats païens dont la réussite politique repose sur la violence, la spoliation de provinces, la réduction de populations à l'état de marchandise, la rupture des engagements diplomatiques... ! Mais à l'instant où les auditeurs israélites ricanent déjà à la perspective du châtement des autres, le prophète se retourne contre son propre peuple et lance une dernière strophe :

« Ainsi parle le Seigneur :
A cause des trois et à cause des quatre rébellions d'Israël,
je ne révoquerai pas mon arrêt :
parce qu'ils ont vendu le juste pour de l'argent
et le pauvre pour une paire de sandales ;
parce qu'ils sont avides de voir la poussière du sol sur la tête des
indigents
et qu'ils détournent les ressources des humbles...
Eh bien, me voici pour vous écraser sur place
comme écrase un char qui est tout plein de paille... »

La dénonciation vise la politique de classe menée par les notables, les violences d'une société où la solidarité a disparu entre riches et pauvres, et cela sous le couvert d'une légalité dont les tribunaux se portent garants :

« ils changent le droit en poison,
et traînent à terre la justice » déclare ailleurs Amos (5 : 7).

La motivation est claire : un même jugement est prononcé sur Israël et sur ses voisins car, ici comme là, le pouvoir est exploité au profit de l'intérêt des puissants et non mis au service d'une solidari-

sation avec les pauvres. La « justice », dont parle le prophète, et avec lui tout l'Ancien Testament, n'est pas égalitaire et aveugle, mais personnelle, active, orientée vers un équilibre social où chacun, petit et grand, riche et pauvre, trouve une place juste. Or cette justice, libératrice et solidarissante, s'enracine dans les actes historiques de Dieu en faveur de son peuple, spécialement dans l'événement de l'exode où Dieu a libéré son peuple de la tyrannie égyptienne :

« C'est moi, poursuit Amos de la part de Dieu,
c'est moi qui avais détruit au-devant d'eux l'Amorite
dont la majesté égale la majesté du cèdre,
et la puissance, celle du chêne ;
C'est moi qui vous avais fait monter du pays d'Egypte,
et vous avais conduits quarante ans au désert
pour prendre possession du pays de l'Amorite... » (v. 9, 10.)

Ces événements sont constitutifs de la communauté que forme Israël. Ils révèlent non pas seulement la fidélité de Dieu envers son peuple mais sa domination sur le monde des nations.

On s'étonne peut-être qu'Amos reproche leur ignorance de la justice à des peuples qui n'ont pas reçu la révélation accordée à Israël. Ce n'est pas, comme on l'a parfois prétendu, parce qu'il postulerait une sorte de révélation naturelle commune à tous les hommes, ce qui ferait d'Amos un héraut de la justice parmi tant d'autres ! Non, cette dénonciation universelle, Amos la prononce aux oreilles d'Israël, car c'est Israël qui sait quelle justice Dieu lui a manifestée et quelle justice le règne de Dieu veut établir sur les peuples. La justice dont il parle n'est pas une évidence morale. Elle n'apparaît qu'à la lumière des actes de justice de Dieu. C'est justement pourquoi il importe tellement que cette justice soit pratiquée en Israël d'abord, en témoignage de celle que Dieu veut établir dans la vie des peuples.

Déjà Amos a été victime d'un malentendu : le chef du clergé de Béthel le dénonce à la police royale comme perturbateur politique. Ce malentendu, déjà, porte sur les motivations de son message, et Amos ne manque pas de les expliciter en rappelant quel est le Dieu qui l'envoie. Son intervention a pour but de signaler que le règne de Dieu qui s'est manifesté de manière unique en Israël concerne aussi les autres peuples. C'est une justice en devenir universel. Ce qui se passe en Israël est la norme de la société nouvelle à laquelle Dieu destine tous les peuples de la terre. Et malheur à Israël s'il s'aligne sur la violence du monde alors qu'il devrait être le ferment de la justice pour tous les hommes !

L'intervention d'Amos nous rejoint à travers le Sermon sur la montagne. On le sait, et il faut le répéter, la prédication de Jésus n'est pas un programme politique ou social applicable à la vie civile.

Elle est l'exigence du Royaume qui vient, un style de vie nouveau pour ceux qui confessent que le règne de Dieu a commencé. Mais cette exigence du Christ pour ses disciples a une portée universelle que l'intervention du prophète Amos met bien en évidence : cette « justice » nouvelle est le secret de la vraie humanité à laquelle tous les hommes ont part et qui doit pénétrer, dès maintenant, jusque dans leur vie sociale et politique.

Notre deuxième exemple nous vient d'Esaië. De tous les prophètes, c'est certainement celui qui s'est engagé le plus avant dans les questions politiques, au point que son ministère est ponctué par les crises politiques qui ont agité son époque. Entre ces périodes de crise, le prophète semble s'être tenu dans le silence. C'est un ministère « par à-coups », lié à quelques occasions précises, ce qui ne dispense pas son message d'une cohérence théologique impressionnante. Écoutons-le dans sa dernière période d'activité, alors que la grande puissance de l'Est, l'Assyrie, a déjà balayé le royaume d'Israël du Nord et que le petit royaume de Juda est à la merci des armées de Sénachérib. Nous sommes dans les dernières années du VIII^e siècle. A Jérusalem règne Ezéchias. Celui-ci a rompu avec la politique timorée de son père Achaz : il a fait ôter du temple de Jérusalem les emblèmes assyriens que son père y avait installés. C'est le signe d'une politique d'indépendance. Mais deux partis s'affrontent sur le développement à donner à cette orientation nouvelle. L'un propose de ménager l'Assyrie, l'autre de rompre définitivement avec la puissance de l'Est en s'appuyant, par un jeu de bascule, sur la puissance de l'Ouest, l'Égypte, dont l'arsenal est riche en cavalerie. Que dit Esaië ?

« Malheur à ceux qui descendent en Égypte
y chercher protection,
et qui mettent leur espoir en des chevaux,
qui mettent leur confiance dans le grand nombre de chars
et dans une cavalerie puissante,
mais qui n'ont aucun espoir dans le Saint d'Israël
et ne consultent pas le Seigneur...
L'Égyptien est homme et non dieu,
ses chevaux sont chair (fragilité) et non esprit (puissance).
Le Seigneur étendra la main
pour faire trébucher le (prétendu) protecteur,
le protégé tombera ;
et tous ensemble ils périront. » (31 : 1, 3.)

C'est clair, le prophète démasque l'illusion de la politique pro-égyptienne. Et pourquoi ? — Par antimilitarisme ou par idéalisme pacifiste ? A entendre ses motivations, on voit bien qu'il ne s'agit

pas d'une question de principe mais d'une question beaucoup plus personnelle. Il oppose « la confiance dans le grand nombre de chars » à « l'espoir dans le Saint d'Israël ». Ce qu'il dénonce, ce n'est pas la politique de l'Ouest contre la politique de l'Est, peut-être même pas la politique de l'armement contre la politique du désarmement, mais c'est une recherche de puissance qui permettrait au peuple de s'émanciper de sa mission au service de son Dieu. « Le Saint d'Israël » — c'est ainsi qu'Esaië parle du Dieu vivant — poursuit avec son peuple une histoire particulière qui est profondément mêlée à la grande histoire mais à travers laquelle Dieu veut manifester sa fidélité à ses engagements, sa « fiabilité » absolue. Comment le pourra-t-il si Israël se met sous la protection de l'Égypte ?

La situation dangereuse de témoin est le privilège unique d'Israël. Elle fait d'Israël une Église confessante, et non d'abord un Etat. Mais cette situation confessante sert à révéler une puissance qui est maintenant à l'œuvre dans le monde et qui veut supplanter toutes les autres puissances dans lesquelles les peuples croient pouvoir mettre leur confiance.

On le voit, le prophète s'engage dans le débat politique du moment, mais il reste bien en-deçà de l'élaboration d'un programme d'action politique. Il ne dicte pas au roi une solution. C'est au roi de faire son métier de roi. Mais c'est au prophète de l'interroger sur le fondement de sa politique, de lui poser, à l'occasion de son choix politique, la question décisive de l'objet de sa peur ou de sa confiance, et de l'appeler à une décision qui manifeste la fiabilité de Dieu. En plaçant ainsi son intervention au niveau de la foi, Esaië fait œuvre de prédicateur prophétique et non de politique illuministe. Son message rejoint les appels de l'Évangile à la foi « qui transporte les montagnes ». C'est l'Église elle-même qui est ici interpellée par le prophète, c'est elle qui est mise en garde contre une politique de recherche de puissance qui la menace, elle la première. Mais ici encore, on remarque que le prophète pousse les conséquences de cette foi jusque dans le domaine des options politiques d'Ezéchias. Il y a des signes à dresser, dans le monde des puissances politiques, pour manifester que celles-ci n'ont pas le dernier mot, qu'une autre puissance est à l'œuvre, devant laquelle tous les pouvoirs ne sont que « chair » !

Nous empruntons notre dernier exemple à Jérémie. C'est l'époque où Babylone mène le jeu international. Une conférence secrète se tient à Jérusalem, probablement convoquée par le roi qui est maintenant Sédécias, installé sur le trône de David comme vassal de Babylone. Il a invité des ministres de tous les Etats voisins : Edom, Moab, Ammôn, mais aussi Tyr et Sidon. De quoi parle-t-on, sinon des moyens de secouer le joug de Babel ? Rien ne transpire des délibérations, car la conférence doit échapper aux espions babyloniens.

Intervient Jérémie — c'est au chapitre 27 de son livre. Il fait tenir à Sédécias, et peut-être même à chaque délégation de la conférence, un curieux message : un joug de bœuf, accompagné de ce billet impertinent :

« Mettez vos nuques sous le joug du roi de Babylone ;
soyez-lui soumis ainsi qu'à son peuple ;
alors vous resterez en vie ! » (27 : 12.)

Bien plus, le chapitre suivant nous raconte que Jérémie se présente lui-même au temple, un joug sur la nuque. Il prêche du geste et de la voix : « Dieu a soumis le monde au joug de Babylone ! »

Là se situe une scène déroutante : un autre prophète, dénommé Hananya, survient, arrache le joug de la nuque du prophète Jérémie et le brise en déclarant :

« Ainsi parle le Seigneur :
C'est comme cela, d'ici deux ans, que je briserai le joug du roi de Babylone, l'enlevant de la nuque de toutes les nations. »
(28 : 10-11.)

Affrontement troublant de deux prophètes sur une question politique. En vérité, le discernement de la volonté de Dieu n'était pas plus aisé alors qu'aujourd'hui dans nos synodes ! Jérémie lui-même en est désarçonné. Le texte dit :

« Alors le prophète Jérémie s'en alla... » (v. 11c.)

Mais peu après — continue le texte — la parole du Seigneur lui fut adressée :

« Va dire à Hananya :
Ainsi parle le Seigneur :
Tu brises les jougs de bois ?
Eh bien, je vais les remplacer par des jougs de fer !
car ainsi parle le Seigneur, le Tout-puissant, le Dieu d'Israël :
c'est un joug de fer que je mets sur la nuque de toutes ces nations,
pour les assujettir au roi de Babylone. » (v. 12-14.)

Ainsi, Jérémie prend non seulement parti, mais il ébruite la conférence au risque de la faire échouer ; il trahit son pays. On va le jeter en prison. Le métier de prophète n'est pas de tout repos !

Mais pourquoi cette attitude qui fait scandale ? Il s'agit pour Jérémie de mettre à jour les fausses sécurités dans lesquelles Israël s'est enfermé, ses illusions religieuses en particulier qui lui font croire que Dieu est nécessairement le garant de l'Etat ! Il y a un jugement sur toute puissance qui se pose dans l'autonomie, serait-ce même la puissance du peuple élu ! Ici encore Jérémie ne réserve pas son message à Israël, comme si ce n'était qu'une affaire d'Eglise et comme si

le Dieu vivant se contentait de remettre à l'ordre son peuple élu. Que cela nous plaise ou pas, Jérémie se mêle de la politique des autres peuples. Il le fait à la lumière de ce qui est devenu manifeste dans la destinée d'Israël ; il le fait pour Israël d'abord ; mais il le fait aussi pour les autres peuples car il sait que les autres peuples sont aussi concernés par le règne de Dieu qui vient. C'est à eux aussi qu'il donne un signe de jugement :

« c'est un joug de fer, dit le Dieu d'Israël, que je mets sur la nuque *de toutes ces nations* ».

Ce ne sera pas le dernier mot de Jérémie. Mais sa prédication du joug a ceci de curieux qu'elle semble d'abord diamétralement contraire à l'appel d'Esaië « à mettre son espoir dans le Saint d'Israël ». Contradiction qui s'explique par le changement complet de situation politique et par la forme nouvelle des tentations dans lesquelles l'Etat est en train de glisser. Mais conformité profonde de ces deux interventions qui, à un siècle de distance, révèlent l'enjeu dernier des décisions politiques et appellent à inscrire les choix dans la perspective d'une action que le Dieu vivant poursuit non seulement dans l'Eglise mais aussi dans le monde de la vie des peuples.

La convergence de l'attention du Nouveau Testament, des Evangiles en particulier, sur la personne de Jésus ne doit pas nous faire oublier que ce Jésus, nœud de l'histoire entre Dieu et son peuple, histoire dans laquelle l'Eglise se trouve maintenant engagée, est aussi le nœud de l'histoire *humaine*. L'Ancien Testament, et les prophètes en particulier, servent ici de garde-fou contre les interprétations individualisantes ou idéalisantes de l'Evangile en inscrivant cet événement dans le cadre universel et global qui est celui de l'œuvre de Dieu pour le salut de monde.

* * *

Malgré tout ce qui resterait encore à ajouter, il est devenu clair, nous l'espérons, que les prophètes de l'Ancien Testament ne nous fournissent pas un programme d'action tout fait, pas plus en politique que dans d'autres domaines. Ceci semble indiquer qu'il n'appartient pas à la mission prophétique de l'Eglise d'élaborer elle-même un programme général pour la solution des problèmes de la vie politique.

Mais peut-être qu'à l'image des prophètes, et dans la foulée de Jésus-Christ en qui le règne de Dieu a fait irruption pour bousculer l'injustice et la mort, il appartient à l'Eglise d'abord de se laisser mettre elle-même en question dans son propre style de vie, dans son service, dans l'accueil qu'elle fait — ou ne fait pas — à tous, afin de manifester en son sein que le renouvellement de la vie sociale des hommes a commencé. Ensuite, dressée elle-même comme un signe

prophétique du Royaume qui vient, elle ne peut, pas plus que les prophètes eux-mêmes, laisser ce signe enfermé dans le cadre de sa vie ecclésiale ou de ce qu'on appelle la vie spirituelle de chacun. Nous l'avons entendu, c'est aussi à Israël comme entité politique que s'adressent les prophètes, pour dénoncer les injustices et les violences de la société humaine et pour exiger la solidarité et la justice entre les hommes et entre les peuples. Ils le font à cause du règne de Dieu qui vient et ils ne se lassent pas de justifier par là leur message. Ils ne parlent pas de ce règne d'une manière générale et abstraite, mais ils le font en l'articulant sur les décisions particulières que le gouvernement est appelé à prendre. Ils le font de la parole, mais aussi du geste, de l'action prophétique. A l'Eglise-prophète de dresser aujourd'hui, et dans les domaines les plus concrets de la vie publique, des signes que les puissances de ce monde ne sont que « chair » et non « esprit », qu'une brèche a été faite dans l'engrenage impitoyable de ce monde, et qu'un monde nouveau est en marche, où Dieu règne et où l'homme sera pleinement homme parce que pleinement solidaire des autres hommes et pleinement interlocuteur du Dieu vivant.

SAMUEL AMSLER.