



HAL
open science

Les prises de paroles prophétiques, lieu de caractérisation du prophète, des gouvernants, du peuple et de Dieu : le cas d'Am 7,1–8,3

Elena Di Pede

► **To cite this version:**

Elena Di Pede. Les prises de paroles prophétiques, lieu de caractérisation du prophète, des gouvernants, du peuple et de Dieu : le cas d'Am 7,1–8,3. La contribution du discours des personnages à leur caractérisation, May 2018, Louvain-la-Neuve, Belgique. pp.235-250. hal-03564023

HAL Id: hal-03564023

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03564023v1>

Submitted on 10 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES PRISES DE PAROLE PROPHÉTIQUES, LIEU DE
CARACTÉRISATION DU PROPHÈTE, DES GOUVERNANTS,
DU PEUPLE ET DE DIEU

LE CAS D'AM 7,1–8,3

Les récits dits de «vocation prophétique»¹ sont essentiels pour comprendre la manière dont sont caractérisés les personnages dans un livre prophétique. C'est là, en effet, que sont généralement exposés les fondements d'un message et d'une mission particuliers. Parmi ces récits, celui qui concerne Amos présente probablement la forme la plus inattendue par rapport à la reprise d'un canevas commun identifié comme scène type², en tout premier lieu parce qu'il arrive à la fin du livre qui le contient et non au début (comme c'est le cas en Is 6; Jr 1 et Éz 1–3). Parmi les autres éléments les plus marquants de cette originalité, on notera le fait que les visions encadrent l'ensemble plutôt que de faire partie intégrante du dialogue entre YHWH et l'homme qu'il envoie comme prophète, ainsi que l'absence d'action divine liée à la bouche de l'envoyé³.

1. En français, comme c'est le cas pour les autres langues latines, il est convenu de définir comme «récits de vocation» ces récits d'appel (formule courante pour ces mêmes récits en anglais ou allemand, par ex.) par Dieu d'un personnage biblique particulier (par ex. Ex 2,23–4,17; 1 S 3; Is 6; Jr 1; Éz 1–3). Il s'agit là d'une habitude pratique mais qui n'est peut-être pas tout à fait adaptée, d'où les guillemets utilisés ici. En effet, pour bien comprendre, il faudrait en premier lieu se départir de l'idée que l'on se fait de la «vocation», en particulier dans le milieu religieux chrétien. De plus, au niveau des textes eux-mêmes, cette désignation masque certains aspects fondamentaux tels que l'envoi ou la mission particulière qui institue l'«appelé» dans un statut de prophète.

2. Il est inutile de revenir ici sur les divers éléments du canevas. Je me permets de renvoyer pour cela à E. DI PEDE, *Le prophète mis en scène: Les récits de vocation prophétique comme scène type*, dans A. PASQUIER – D. MARGUERAT – A. WÉNIN (éds), *L'Intrigue dans le récit biblique: Quatrième Colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai – 1^{er} juin 2008* (BETL, 237), Leuven, Peeters, 2010, 127-140, où est ébauchée l'hypothèse de lecture ici reprise et prolongée. Sur la question de la scène type on verra également R. ALTER, *L'art du récit biblique*, trad. P. LEBEAU – J.-P. SONNET (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999 (original anglais 1981), en particulier le chap. 3, «Scènes types et conventions littéraires», pp. 68-89. Je renvoie également à la 2^e édition anglaise, revue et augmentée, de cet ouvrage (*The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 2011), en particulier pp. 55-56 pour une mise au point sur la question de la différence entre les études diachroniques et synchroniques sur ce type de convention.

3. La question du découpage peu courant du texte ici proposé peut être rapidement discutée. La position classique estime que seuls 7,10-17 constituent le récit de l'appel du prophète. Cette position ne fait toutefois pas l'unanimité car pour certains il ne s'agit pas d'un récit de «vocation» à proprement parler, mais d'un échange conflictuel (en ce sens, par ex. J. FERRY, *Les récits de vocation prophétique*, dans *Estudios Bíblicos* 60 [2002]

Il n'en demeure pas moins que l'ensemble présente une cohérence certaine: le bref récit de l'expulsion du prophète du temple de Béthel, encadré par des visions qui annoncent le refus d'Adonaï de continuer encore à «passer outre» en faveur de son peuple, en effet, explique véritablement le durcissement de la position divine, essentiellement causé par l'attitude du prêtre vis-à-vis du prophète. Dans cette contribution nous essayons de voir comment les prises de parole des personnages contribuent à leur caractérisation ou confirment ce que les oracles précédents avaient déjà laissé entendre.

211-224, p. 212, voir aussi J. APPLGATE, *Narrative Patterns for the Communication of Commissioned Speech in the Prophets: A Three-Scene Model*, dans G.J. BROOKE – J.-D. KAESTLI [éds], *Narrativity in Biblical and Related Texts – La narrativité dans la Bible et les textes apparentés* [BETL, 149], Leuven, Peeters, 2000, 69-88, p. 80 et n. 32) ou simplement une allusion à un récit de vocation (en ce sens G.M. TUCKER, *Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos 7:10-17*, dans *Interpretation* 27 [1973] 423-434, p. 430). On notera en outre que les auteurs considèrent souvent que le passage est mal placé dans le livre: en tant que récit de vocation, il devrait se trouver au début et non à la fin du livret; il vient interrompre de manière inopportune la série des cinq visions qui clôturent Am et devaient former initialement un bloc unitaire (voir par ex. R.B. COOTE, *Amos among the Prophets: Composition and Theology*, Philadelphia, PA, Fortress, 1981; J.A. SOGGIN, *Il profeta Amos: Traduzione e commento* [Studi Biblici, 61], Brescia, Paideia, 1982; TUCKER, *Prophetic Authenticity*). Ainsi, de nombreux auteurs soulignent le caractère «incongru» et «décaté» – selon les termes utilisés par C. LANOIR, «*Deux ans avant le tremblement de terre*»: *Fiabilité du récit, de la figure prophétique et du livre d'Amos*, dans J. DESCREUX (éd.), «*Confiance c'est moi!*»: *Fiabilité et non-fiabilité des narrateurs bibliques. Actes du symposium du RRENAB, Lyon, 14-16 juin 2013*, Lyon, Profac-théo, 2016, 51-68, p. 61 – du passage qui interrompt une logique établie plus ancienne, intentionnellement (par ex. L. ESLINGER, *The Education of Amos*, dans *Hebrew Annual Review* 11 [1987] 35-57, p. 43; S.M. PAUL, *A Commentary on the Book of Amos* [Hermeneia], Minneapolis, MN, Fortress, 1991, p. 238, n. 3 ou encore H. UTZSCHNEIDER, *Die Amazja-erzählung [Am 7,10-17] zwischen Literatur und Historie*, dans *Biblische Notizen* 41 [1988] 76-101, p. 84) ou non (cf. TUCKER, *Prophetic Authenticity*, p. 425; H.W. WOLFF, *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos* [Hermeneia], Philadelphia, PA, Fortress, 1977; H.G.M. WILLIAMSON, *The Prophet and the Plumb-Line: A Redaction-Critical Study of Amos vii*, dans A.S. VAN DER WOUDE [éd.], *In Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature, and Prophetism. Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference, Held at Elspeet, 1988* [OTS, 26], Leiden, Brill, 1990, 101-121). D'autres auteurs, tout en estimant qu'il s'agit de versets rédactionnellement secondaires (peut-être dtr), pensent qu'ils ont été placés là pour éclairer le durcissement de la position divine par rapport au peuple (par ex. Å. VIBERG, *Amos 7:14: A Case of Subtle Irony*, dans *Tyndale Bulletin* 47 [1996] 91-114, pp. 93-94; WILLIAMSON, *The Prophet*, pp. 113-117; J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique: Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*. Tome II [EB], Paris, Gabalda, 1978, pp. 565-567). On ne discutera pas plus avant cette question. Si, d'un point de vue diachronique, il est évident que de telles hypothèses peuvent être émises, elles ne sont guère satisfaisantes au niveau synchronique et quant au sens qui se dégage (ou peut se dégager) de la disposition actuelle du texte, quelles que soient les raisons historiques d'une telle disposition. Parmi les commentateurs tenants de l'unité et de la cohérence de l'ensemble, on verra, par ex P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos* (Rhétorique biblique, 2), Paris, Cerf, 1994, pp. 291-318 et T. BULKELEY, *Amos 7,1-8,3: Cohesion and Generic Dissonance*, dans *ZAW* 121 (2009) 515-528.

I. LE PROPHÈTE ET SON DIEU DANS LES 3 PREMIÈRES VISIONS

Après une suite d'oracles qu'Amos rapporte au nom de YHWH, soit en assumant le «je» divin (par ex. 2,3b.4 *passim*) ou en le citant à la troisième personne (par ex. 1,2; 5,6.9 *passim*), de manière inattendue, au début du chapitre 7, le prophète assume son propre «je» devenant narrateur d'une série de visions dont YHWH le gratifie. Ces visions sont en lien étroit avec le sort du peuple auquel s'adressent pour l'essentiel les oracles précédents qui ont dressé un portrait singulièrement noir de lui et de son avenir à cause de son comportement dévoyé. Le comble est atteint pour YHWH qui fait part au prophète de sa ferme intention de punir Jacob/Israël sans aucune échappatoire possible. La parole en «je», où le prophète rapporte d'abord ce que «mon seigneur YHWH» (7,1.2b.4.5.7) lui montre, puis son dialogue avec lui, viennent ouvrir une brèche, essentiellement parce que Amos y assume en particulier son rôle d'intercesseur visant à infléchir le projet divin concernant le sort du peuple, en tout cas dans les deux premières visions.

Pour la première fois depuis le début du livret, le prophète raconte quelque chose de son expérience de destinataire de visions divines (cf. 1,1), levant ainsi le voile sur une partie de sa mission⁴ qui, dans les deux premières visions, on l'a dit, se situe essentiellement du côté de l'intercession. D'entrée de jeu, en effet, Amos-narrateur présente un YHWH incapable de tolérer encore les agissements du peuple – le lecteur peut aisément le comprendre au vu de ce qui précède –, mais également prêt à écouter ce que son envoyé lui dit lorsqu'il le pousse à renoncer au projet de châtiement, à s'en convertir (7,3.6). Amos induit ainsi chez le lecteur le sentiment d'une forte intimité entre «son seigneur» et lui-même, une intimité dans laquelle le lecteur est également introduit⁵. En effet, le récit qu'il fait semble ne pas être situé dans la sphère publique, comme c'est le cas pour l'ensemble des oracles précédents, étant plutôt cantonné à la sphère privée, dans une sorte d'aparté entre le prophète et son destinataire extradiégétique.

Dans ces deux premières visions, on remarque une évolution qui touche à la caractérisation du prophète. Dans la première, Amos intercède pour le pardon (7,2b). Dans la deuxième, en revanche, il ne demande que la suspension de la punition (7,5; cf. Ex 9,29.33-34 et Jr 42,8). La

4. On rappellera que depuis 1,1, le prophète n'a plus été nommé et s'est entièrement effacé derrière la parole divine qu'il proclame (assumant ou non le «je» divin). Un seul cas semble ambigu quant à l'identification précise du locuteur et peut en réalité supposer un double locuteur: 5,1.

5. Les oracles qui précèdent cet «aparté» ont clairement une portée publique et sont proclamés (cf. 1,1-3) à destination première du peuple incriminé.

question se pose donc de savoir s'il a obtenu ou non le pardon pour le peuple suite à la vision des sauterelles. Mais peut-on mettre en doute le « cela ne sera pas » divin (7,3)? Probablement pas, signe que malgré tout la limite de ce que YHWH peut supporter est atteinte et que le prophète ne peut rien faire de plus que de chercher à mitiger la punition, bien qu'il continuera d'intercéder lors de la vision suivante, celle du feu dévorant. Cette deuxième vision semble provoquer chez le prophète une sorte de prise de conscience, celle de l'inéluctabilité du châtement. Malgré tout, cependant, il tient son rôle d'intercesseur, s'obstinant à chercher un moyen non violent de sauver le peuple⁶. De son côté, demeurant à l'écoute de son envoyé, YHWH renonce encore à se manifester selon ce qu'il a déclaré. Il assume ainsi la position d'un véritable partenaire d'alliance, qui prend au sérieux cet homme qui, assumant pleinement son « je » face à lui, est capable de présenter un autre aspect des choses, un autre point de vue sur la réalité: malgré son attitude aux aspects bravaches poussant le peuple à persister dans ses agissements injustes et pervers, Jacob est trop petit pour supporter la punition divine. Le prophète atteint ainsi une deuxième fois son but dans la médiation et écarte le danger qui risque de s'abattre sur le peuple.

Si, suite à l'intercession d'Amos, YHWH modifie une deuxième fois son plan, il ne renonce pas pour autant à vouloir lui faire comprendre sa propre position. Ainsi, la troisième vision (7,7-9) marque une certaine rupture par rapport aux deux précédentes⁷. Alors que dans les deux premières il y a une sorte de juxtaposition des paroles des deux protagonistes, ici YHWH interpelle directement Amos (cf. Jr 1,11.13) en lui posant une question qui concerne spécifiquement la vision et à laquelle il est invité à répondre. Ainsi, une relation davantage dialogale se met en place entre les deux personnages, dans laquelle YHWH se fait pédagogue, explicitant le sens de la vision énigmatique⁸. Car le prophète répond à la question en se bornant à nommer ce qu'il voit sans pour autant sembler comprendre. YHWH lui fournit alors – ainsi qu'au lecteur – les clés nécessaires pour comprendre et ainsi être en mesure d'interpréter cette troisième vision. Mais le prophète n'intercède plus. Le dialogue

6. Cf. BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), pp. 286-287 et n. 30.

7. Il en va de même pour la 4^e vision (8,1-3), sur laquelle on reviendra *infra*.

8. LANOIR, « Deux ans » (n. 3), pp. 62-63 et BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 295 soulignent que les visions 3 et 4 sont davantage énigmatiques que les deux premières. Dans ces deux visions, en effet, Amos « est capable d'identifier et de nommer » ce qu'il voit, sans pour autant « pouvoir comprendre ce qu[e cela] signifie. C'est dans le contraste entre ce qu'Amos voit et ce que Dieu en dit, dans l'écart linguistique même entre la parole prophétique et la parole de Dieu, qu'advient l'acte interprétatif » (*ibid.*).

qui s'ébauche souligne en réalité cette absence d'intercession prophétique, pourtant attendue ici, à l'instar de ce qui a lieu lors des deux visions précédentes. Alors que, dans ces premières visions, Amos intercède sans avoir été invité à dialoguer avec YHWH – en tout cas son récit ne laisse rien entrevoir de tel –, ici, il est invité à parler, mais ne dit rien de plus que ce qu'il voit, de l'étain (7,8), restant silencieux suite à l'explication punitive que YHWH lui fournit. Or, si sur base de ce qui se passe dans les deux visions précédentes, l'intercession d'Amos est attendue en vain, la question se pose de savoir si ce dernier renonce à intercéder ou si un événement extérieur imprévu l'en empêche – par exemple l'interruption inopportune du prêtre. La disposition particulière de l'ensemble du récit, en effet, donne au lecteur la nette impression que l'intervention accusatrice d'Amacya qui, pour ainsi dire, coupe l'herbe sous le pied du prophète, empêche sa prise de parole et le contraint, de fait, au silence.

II. LE ROI, LE PRÊTRE ET LE PROPHÈTE

Enchâssé dans les visions intimes et privées, cet épisode inattendu ramène le lecteur à la sphère publique, voire politique, et va lui permettre de comprendre, on ne peut plus clairement, les raisons du châtement d'Israël qu'il a pourtant réussi à suspendre jusqu'ici. Le montage particulier dans l'enchaînement des épisodes ramène le lecteur à un niveau d'énonciation qui rend le récit plus objectif que dans les visions: ce n'est plus Amos qui raconte sa propre expérience, témoin certainement fiable de ce qui lui arrive, mais un récit à la troisième personne à même de mettre en scène le prophète et ses détracteurs de manière objective⁹. C'est que le lecteur ne doit avoir aucun doute sur ce qui se passe. Ce changement de niveau d'énonciation fait que le lecteur cesse d'être l'intime d'Amos; en revanche, il est mis en position de constater comment les élites du peuple, en particulier le roi et le prêtre, se rapportent à lui. Dans ce «récit sans action où tout est projeté dans la parole», selon l'expression de Lanoir¹⁰, l'usage quasiment exclusif du discours direct fait avancer l'action et sert à caractériser à la fois le locuteur (de manière directe) et le(s)

9. On peut toutefois se demander si l'on n'est pas ici en présence d'un phénomène d'effacement énonciatif dans lequel le prophète se gomme lui-même de son énoncé pour parler de lui à la troisième personne, utilisant ainsi une stratégie rendant son récit plus objectif. Cette hypothèse (pour laquelle je remercie Sylvie Patron) me paraît très pertinente pour comprendre les différents niveaux d'énonciation mis en place ici, comme dans le reste du livret. Elle mériterait donc d'être analysée dans l'ensemble du livre d'Amos.

10. LANOIR, «*Deux ans*» (n. 3), p. 57, voir aussi BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 307.

personnage(s) dont il parle (de manière indirecte). Se confirment ainsi les rapports conflictuels entre les trois instances clés de la vie du peuple: le roi, ici Jéroboam, le prêtre, ici Amacya et le prophète lui-même.

1. *Amacya dit au roi (7,10-11)*

Le premier personnage à prendre la parole est Amacya, le prêtre de Béthel. Il adresse au souverain une accusation en bonne et due forme à l'encontre d'Amos:

Et Amacya, prêtre de Béthel, envoya vers Jéroboam, roi d'Israël, disant: «Amos a conspiré contre toi au sein de la maison d'Israël et le pays n'est pas (plus) capable de contenir (supporter) toutes ses paroles. Car ainsi a dit Amos: "Par l'épée mourra Jéroboam et Israël sera déporté, déporté de sur sa terre"».

Aux yeux du prêtre de Béthel, cet Amos est un danger public: activiste et conspirateur, sa parole peut causer des troubles sociaux importants¹¹. On aura remarqué qu'Amacya ne demande rien au roi. Mais la tournure de ses paroles mettant l'accent sur le sort du souverain vise certainement à le faire réagir négativement et à l'amener à éliminer cet homme. Face à cette accusation, le roi reste cependant muet et sans réaction apparente.

Dans ce message qu'il envoie à Jéroboam, et contrairement à ce qu'il fera en s'adressant directement à Amos, Amacya ne qualifie ce dernier d'aucun titre, pas plus qu'il ne fait mention de YHWH. Il se limite à charger Amos, dont la parole contre le roi serait le fruit d'une initiative politique personnelle¹². Le prêtre présente ainsi le prophète comme un individu dont l'unique but est d'affaiblir le roi «au sein de la maison d'Israël» (v. 10b): c'est ni plus ni moins un agitateur politique qui menace le roi de mort et d'exil (v. 11). À ce titre, on peut comprendre qu'Amacya, même s'il n'en exprime pas le souhait, désire voir cet homme arrêté rapidement, d'autant plus que le peuple ne peut plus le supporter (v. 10b).

Ces paroles font écho à celles de YHWH dont Amos fait état au verset 9 et dont on a dit plus haut qu'elles étaient plutôt rapportées dans la sphère privée. Mais elles n'ont pas du tout la même teneur. Dès lors, si le lecteur

11. «Amos has "conspired" [...] against Jeroboam, and his preaching is potentially a source of considerable social unrest (v. 10b)», écrit P.R. NOBLE, *Amos and Amaziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7–8*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 423-439, p. 429. En ce sens aussi BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 308.

12. Les commentateurs soulignent volontiers ce point. Voir, par ex. NOBLE, *Amos and Amaziah* (n. 11); J.L. MAYS, *Amos: A Commentary (OTL)*, London, SCM, 1969, en particulier p. 136; R.E. CLEMENTS, *Amos and the Politics of Israel*, dans D. GARRONE – F. ISRAEL (éds), *Storia e tradizioni di Israele: Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Brescia, Paideia, 1991, 49-64.

fait évidemment le lien entre les deux, il comprend immédiatement que les paroles divines sont détournées de leur but premier. Il peut également se demander où et quand Amacya a entendu Amos tenir de tels propos. En réalité, le prêtre de Béthel semble proposer ici sa propre synthèse de la parole publique d'Amos, une sorte de condensé de sa prédication dont il ne retient que ce qui l'arrange, dans le but de présenter à Jéroboam le portrait d'un « traître » duquel le roi ne pourra que décider l'élimination. Car si l'écho avec la dernière parole de YHWH dans la troisième vision est évident, le lecteur se souviendra aussi du chapitre 5, en particulier les versets 5 et 21-27 où un lien explicite est établi entre le dévoiement du culte et des sanctuaires et l'exil du peuple. Dès lors, reprenant à son compte certaines des accusations d'Amos, mais en les arrangeant ici et en les déformant à l'intention du roi, le prêtre vise à détourner de lui-même et de tout le clergé la responsabilité de l'exil annoncé et donc aussi à éloigner tout danger lié à cette responsabilité. Car le premier qui pourrait prendre des mesures en entendant la véritable teneur de l'accusation, c'est bien sûr le roi, qui pourrait imposer à Amacya et à ses acolytes un choix clair entre la conversion ou l'exil, et cela, afin de protéger le peuple¹³. S'il en est ainsi, les paroles qu'Amacya rapporte au roi font émerger le côté manipulateur du personnage, un élément qui réapparaîtra plus loin, lorsqu'il s'adressera directement au prophète pour le chasser du sanctuaire royal de Béthel (v. 13).

Présentant le prophète comme il le fait, le prêtre s'arroge du pouvoir et tente d'entraîner le roi dans son jeu. Ne faisant aucune allusion au statut de prophète d'Amos ni à YHWH au nom de qui il parle, Amacya ramène toute l'affaire au plan horizontal des relations humaines et des choix politiques¹⁴. Son vocabulaire illustre sa façon de remplacer la souveraineté divine par le pouvoir royal¹⁵, tout en mettant en place les éléments d'une ironie qui va bientôt se retourner à ses dépens.

Face à cette parole, on l'a dit, le roi reste étrangement muet, sans réaction. En tout cas, le récit ne rapporte aucune parole ou mouvement du souverain, enchaînant sur une autre parole du prêtre, adressée cette fois à Amos. Est-ce parce que le roi ne dit rien qu'Amacya reprend la main en interpellant le prophète directement? Rien ne permet de le dire, mais le silence du récit autour de l'attitude du roi surprend et interroge.

13. Ce sort sera effectivement promis à Amacya plus avant, dans l'oracle qu'Amos lui adressera personnellement (7,17).

14. Cf. MAYS, *Amos* (n. 12), p. 136 repris par NOBLE, *Amos and Amaziah* (n. 11), p. 428. En ce sens, voir aussi CLEMENTS, *Amos and the Politics* (n. 12), p. 60.

15. Cf. A. NEHER, *Amos: Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1950, p. 20.

Le lecteur ne peut qu'émettre des conjectures sur sa réaction. Quoi qu'il en soit, cette manière de procéder dans le récit fait davantage peser sur le prêtre la responsabilité de ce qui est en train de se jouer¹⁶, faisant du roi son complice passif, mais pas moins coupable pour autant, même si c'est de sa propre initiative qu'Amacya semble poursuivre le conflit avec le prophète (v. 12).

2. Amacya dit au prophète (7,12-13)

Et Amacya dit à Amos: «Visionnaire, va, fuis pour toi vers le pays de Juda et mange là-bas ton pain et là-bas prophétise, et à Béth-El ne continue plus de prophétiser, car sanctuaire de roi ceci et maison de royaume ceci».

Amacya interpelle directement Amos en le qualifiant de «visionnaire» et le renvoyant prophétiser dans son pays d'origine. Cette désignation peut être comprise comme un synonyme de «prophète» (cf. 2 S 24,11; voir aussi Is 1,1; 2,1)¹⁷, d'autant plus qu'Amacya opère un lien entre le terme «visionnaire» et le verbe «prophétiser». Cela permet de comprendre que le prêtre vise une réalité assez précise à laquelle il associe Amos: celle du prophète fonctionnaire au service du culte et du pouvoir royal, dont la fonction est le gagne-pain¹⁸. Mais au-delà de cette représentation qu'Amacya donne ainsi du prophétisme, sur quel ton s'adresse-t-il au prophète? La réponse à cette question n'est pas sans incidence sur la caractérisation du personnage qui parle ainsi. Le ton est-il celui du mépris¹⁹, de l'injure²⁰, de la colère, du sarcasme, de la polémique²¹? Ou est-ce le ton bonhomme d'un «ami qui

16. Selon BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 308, Jéroboam «est apparemment un personnage effacé, puisqu'il n'apparaît jamais lui-même. Et pourtant c'est le personnage central de toute l'histoire: il est le premier accusé par les paroles d'Amos (7,9-11), il est le premier intéressé à une éventuelle conspiration (10), il est le seul qui puisse prendre une décision d'ordre judiciaire, en la fondant sur sa propre autorité de souverain (12-13)». Il est aussi, selon ces auteurs, celui qui détient le pouvoir dans cette affaire, raison pour laquelle il est à l'origine de l'action d'Amacya. La narration ne me semble toutefois pas aller dans ce sens, en tout cas pas de manière immédiate.

17. Cette proximité des termes fait dire à certains que **נביא** et **ראה** sont synonymes ou en tout cas qu'ils désignent équivalamment un prophète, cf. L. RAMLOT, *Prophétisme*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément 8* (1972) 811-1222, en particulier col. 924-926. Mais ces deux termes pourraient n'être synonymes que dans le chef d'Amacya, comme souligne VIBERG, *Amos 7:14* (n. 3), p. 102.

18. Cf. VIBERG, *Amos 7:14* (n. 3), p. 102.

19. Cf. K. MARTI, *Das Dodekapropheten erklärt*, Tübingen, Mohr, 1904, p. 212, cité par BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 299, n. 17.

20. Pour NEHER, *Amos* (n. 15), c'est «peut-être une insulte», p. 22.

21. Cf. BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 299, n. 17 qui appuie cela sur le fait que le terme «voyant» «dénote le plus souvent un service lié à la personne du roi (voir 2 S 24,11; 1 Ch 21,9; 25,5; 29,29; 2 Ch 9,29; 19,2; 29,25; 35,15)».

lui veut du bien» voire celui d'une reconnaissance du prophète²²? Chacune de ces possibilités induit un sens différent pour la parole adressée à Amos. On le voit, dans un cas comme celui-ci, le ton des mots prononcés n'est pas anodin et peut déterminer l'interprétation du passage, en particulier en lien avec la caractérisation du prêtre et du roi qui pourrait rester volontairement en retrait. Autrement dit: le roi et le prêtre agissent-ils de concert pour éloigner Amos, le premier restant dans l'ombre du second? Le prêtre agit-il seul pour écarter celui dont le discours est à même non seulement de mettre à mal la politique du souverain mais aussi ses propres agissements et la part de pouvoir qu'il détient? Ou encore, Amacya, tout en ne voulant pas se mettre en porte-à-faux avec le roi qu'il sert (cf. v. 13b: «ce sanctuaire est un sanctuaire royal»), cherche-t-il à mettre à l'abri cet homme dérangeant? Il semble bien que cette troisième possibilité soit à exclure, au vu de son incompatibilité avec la parole qu'il vient d'adresser au roi. Cela dit, s'il fallait la prendre en considération en imaginant qu'Amacya emploie le ton de quelqu'un qui donne un bon conseil et insinue ainsi qu'il ne peut plus protéger Amos du roi à cause de la parole qu'il proclame en plein sanctuaire royal, c'est son hypocrisie qui se dévoilerait ainsi.

Les deux premières hypothèses semblent davantage plausibles narrativement si l'on compare la teneur des paroles d'Amacya en 10-11 et 12-13. Quoi qu'il en soit de la réaction du roi, Amacya signifie à Amos son «ordre d'expulsion du territoire d'Israël»²³, lui qu'il accuse d'une certaine manière de profiter de l'hospitalité de Béthel²⁴. Ce qui intéresse Amacya au premier chef c'est qu'Amos s'en retourne chez lui gagner son pain, autrement dit qu'il arrête de prophétiser à Béthel²⁵. Qu'il parle ailleurs, en particulier en Juda, n'est apparemment pas son problème et cela, quoi qu'il en soit de la légitimité des oracles dont il est porteur. Car on l'a dit, Amacya lie dans son discours le «métier» de prophète à la recherche du profit.

22. En réalité cette dernière possibilité est la moins probable vu que la parole est tronquée ou manipulée et qu'Amacya accuse ouvertement le «voyant» de complot.

23. BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 309. Ils notent également que, dans le cas où les mots d'Amacya exécuteraient une sentence, ils le font dans des termes assez vagues.

24. Cf. BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 309.

25. Selon NOBLE, *Amos and Amaziah* (n. 11), p. 429, il y a deux aspects dans cet ordre donné à Amos, l'un plutôt positif, l'autre négatif: «Positively, Amos is to flee to “the land of Judah” [...]. Negatively, Amos is never again to prophesy at Bethel. [...] Amos may prophesy if he must (Amaziah does not try to forbid him that), provided that he does so in Judah rather than at Bethel. For Amaziah, getting Amos out of the country is a perfectly adequate solution to the problem, given the political terms in which he perceives it». Selon TUCKER, *Prophetic Authenticity* (n. 3), p. 428, il s'agit pour Amacya d'une question de juridiction: «In the report to Jeroboam, Amaziah had accused Amos of unlawful activities, but when he addresses Amos he speaks in terms of jurisdiction: You are not allowed to speak *here*».

Or, l'enrichissement, voire le lucre, dans le cadre de l'activité prophétique est un trait caractéristique des faux prophètes (cf. Mi 3,5.11). Pour Amacya, Amos est certainement l'un d'eux puisqu'il parle contre le roi, qui plus est, dans un sanctuaire qui lui appartient. La parole d'Amacya est d'une logique implacable: dans un tel lieu, selon lui, Amos n'a d'autre choix que d'appuyer le roi dans ses choix et dans sa politique. S'il ne le fait pas et le critique, c'est un faux prophète qui n'est pas digne de rester au service de la couronne et doit donc s'en aller. Amacya dévoile ainsi qui il sert vraiment à Béthel, la «maison de Dieu»: non pas YHWH qu'il a effacé de son discours, mais Jéroboam et probablement plus encore lui-même et son propre pouvoir. Que le prêtre soit conscient ou non du glissement qui s'opère dans sa parole, le temple devient pour lui le lieu de la légitimation et de la sacralisation du pouvoir du roi et de sa politique, au service desquels le sacerdoce et le culte se doivent d'être.

On aura remarqué, en particulier au verset 13, la forte ironie verbale aux dépens d'Amacya lui-même, ce qui rejaillit sur ce qu'il a envoyé dire au roi aux versets 10-11. Ce dont il accuse Amos c'est de prononcer une parole contre le roi, raison pour laquelle, selon lui, il ne peut prophétiser dans le sanctuaire du Roi. Évidemment, il est clair que le roi auquel Amacya fait allusion c'est Jéroboam. Mais en s'exprimant de la sorte, il se dénonce lui-même: il affirme à ses dépens que le détournement du sanctuaire dont il est le témoin ne peut plaire au Roi, puisque sa «maison» est devenue le lieu de la sacralisation d'un pouvoir perverti (cf. 2,6-8; 3,9-10; 5,21-24; 6,1-11). Il y a donc bien un traître, quelqu'un qui met à mal l'avenir du peuple et de la maison royale; mais contrairement à ce que le prêtre croit, ce traître n'est pas Amos mais lui-même, qu'il faudra effectivement éloigner du sanctuaire (cf. 7,17).

Parlant comme il le fait, Amacya dévoile ses intérêts véritables: lui-même et sa façon d'exercer son sacerdoce, qu'il compte bien poursuivre. Mais pour cela il doit chasser le gêneur humain, à qui il impute la paternité exclusive de la parole qui dérange, tout en gommant de son horizon le Roi véritable, garant de la justice pour les faibles, celui qu'Amos appelle pour qu'il intervienne puisque ni le roi ni les prêtres ne font plus respecter le droit (4,6-12).

3. *Amos répond au prêtre (7,14-17)*

Loin de se laisser réduire au silence, le «visionnaire» réplique au prêtre en deux temps²⁶: d'abord, il répond avec ses propres mots (vv. 14-15),

26. En ce sens aussi TUCKER, *Prophetic Authenticity* (n. 3), p. 428.

puis avec ceux de YHWH, pour adresser à Amacya et à sa famille un oracle de malheur.

Et Amos répondit et dit à Amacya: «Je ne suis pas prophète ni fils de prophète, je suis bouvier et cultivateur de sycomores. Et YHWH m'a pris de derrière le bétail et YHWH m'a dit: "Va, prophétise à mon peuple Israël".

Et maintenant écoute la parole de YHWH:

"Toi, tu dis: 'Tu ne prophétiseras pas sur/contre Israël et tu ne baveras pas sur/contre la maison d'Isaac'".

C'est pourquoi, ainsi dit YHWH:

"Ta femme dans la ville se prostituera et tes fils et tes filles par l'épée tomberont et ta terre sera partagée au cordeau, et toi, sur une terre impure tu mourras et Israël sera déporté, déporté, de sur sa terre"».

Amos réplique en reprenant un terme qui fait écho à la parole d'Amacya: «prophète», et il se l'applique négativement, dans le même sens que lui donnait le prêtre. La tournure de sa phrase est quelque peu énigmatique bien que cela soit souvent gommé en traduction²⁷. Littéralement on peut rendre sa phrase nominale de cette façon: «Pas prophète, moi et pas fils de prophète, moi. Car pasteur, moi et planteur de sycomores» (v. 14)²⁸. Par une double phrase parallèle Amos oppose ainsi de manière directe sa réalité à celle qu'Amacya vient de présenter. En premier lieu il affirme qu'il n'a pas besoin d'être «prophète» pour vivre car il a un métier: il est pasteur et cultivateur. S'il est à Béthel comme prophète, c'est parce qu'il en a reçu l'ordre irrésistible de YHWH (cf. v. 15, voir 3,8). Par ailleurs, il suggère que s'il exerce maintenant cette tâche particulière, il ne le fait certainement pas à la manière dont Amacya le concevait. On pourrait paraphraser sa réponse comme ceci: «Je n'ai pas besoin d'être prophète pour vivre, et je ne le suis pas parce que mon père l'était – sous-entendu: contrairement à toi qui est prêtre parce que cette fonction est héréditaire. Je suis prophète parce que YHWH m'en a donné l'ordre. De plus, si je le suis, ce n'est pas au sens que tu crois, car je ne suis pas au service du pouvoir en place!»²⁹.

En parlant de la sorte, «Amos additionne et met en tension deux qualifications, une qualification basse [bouvier et planteur] et une qualification haute»³⁰, représentée par la mission que YHWH lui a confiée (v. 15).

27. On pourrait s'interroger ici aussi sur le ton de la réponse d'Amos qui peut avoir, comme c'était le cas pour l'accusation d'Amaya (vv. 12-13), une ou des implications sur la caractérisation du personnage.

28. Cette parole d'Amos est à l'origine de nombreux débats exégétiques, qu'il est impossible de résumer ici. Pour un *status quaestionis* détaillé, je renvoie à VIBERG, *Amos 7:14* (n. 3), pp. 99-107.

29. Il s'agirait en quelque sorte d'une «déclaration d'indépendance», comme le souligne BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 300.

30. LANOIR, «*Deux ans*» (n. 3), p. 56.

Le contraste entre les deux appellations ménage peut-être un effet d'ironie supplémentaire, opposant ce qu'il dit être à ce que YHWH l'a appelé à devenir³¹. Cette ironie se joue encore une fois aux dépens d'Amacya à qui Amos fait remarquer qu'il lui donne beaucoup plus d'importance qu'il n'en a en réalité, lui, un simple bouvier et cultivateur. En même temps, il attire l'attention sur sa mission, à laquelle le prêtre veut mettre un terme, et sur celui qui la lui a confiée, YHWH, qu'Amacya efface de son horizon. Ramenant ainsi YHWH sur le devant de la scène, il redirige l'attention de sa personne (ce que faisait le prêtre) vers YHWH lui-même et sa mission prophétique.

Amos répond ainsi à Amacya en reformulant l'accusation qu'il vient de lui adresser pour la corriger (v. 12, dans les paroles d'Amacya: «Voyant, VA, [...] vers le pays de Juda [...] et là-bas *prophétise*»; v. 15, dans les paroles d'Amos: «YHWH me dit: “VA, *prophétise à mon peuple Israël*”») sans pour autant avoir l'air d'y toucher. De cette manière, il montre clairement qu'Amacya s'oppose frontalement à la volonté de YHWH qui l'envoie et légitime sa mission. Devenant encore une fois narrateur de sa propre expérience, par une analepse qui renvoie le prêtre – et le lecteur avec lui – au moment de son investiture comme prophète, Amos montre que si c'est le fait de «prophétiser» qui pose problème à Amacya, c'est bien YHWH qui lui en a donné l'ordre. Un ordre qui concerne «mon peuple Israël», c'est-à-dire le peuple de l'alliance qu'Amacya cherche en réalité de couper de son Dieu. C'est pour parler à Israël qu'Amos est à Béthel (v. 13) et non en Juda («là-bas», v. 12): les deux ordres reçus par Amos celui de YHWH – auquel il obéit – et celui d'Amacya – auquel il s'oppose – sont bel et bien contradictoires. Amos suggère ensuite que cet ordre lui a imposé un changement de vie radical, le tirant de derrière son troupeau pour aller prophétiser à Israël et à la maison d'Isaac; ce n'est donc probablement pas de gaîté de cœur qu'il a répondu à cet appel, encore moins pour gagner sa vie.

Contrairement à ce que lui reproche implicitement le prêtre, Amos ne prophétise pas pour vivre, mais parce qu'il est porteur d'une parole qui vient de YHWH. Et si cette parole qu'il doit annoncer peut sembler dure, le livret dans son ensemble et ce passage en particulier montrent que ce n'est pas en chassant le prophète que le danger pourra être écarté. Au

31. VIBERG, *Amos 7:14* (n. 3), p. 107 propose également de lire la réponse d'Amos comme ironique: «The next alternative in our search for a satisfying interpretation of Amos 7:14 is that Amos is not saying what appears at first glance to be his meaning. If Amos did not actually mean what he appears to be saying, the best alternative is to see the statement as an example of irony, since the pejorative aspect of irony is eminently suitable in the dispute with Amaziah».

contraire, la volonté de réduire au silence la parole prophétique va devenir une circonstance aggravante pour Amacya, comme le souligne l'oracle de malheur qui lui est personnellement adressé (v. 17).

Cet oracle est introduit solennellement (v. 16a: «Et maintenant écoute la parole de YHWH»), ce qui souligne l'importance de la parole qui suit. Deux éléments doivent être notés d'emblée. Le premier concerne le fait qu'Amos ne s'adresse pas à son interlocuteur en le nommant, mais simplement par un appel à l'écoute à la deuxième personne. Cela peut être l'indice d'une certaine familiarité entre les deux hommes, à moins que cela ne suggère déjà une sorte de disqualification d'Amacya dont le titre ne sera jamais cité. Ces deux lectures ne s'excluent pas, il me semble. La suite, du reste, peut les appuyer l'une et l'autre car le «tu» désignant Amacya est répété – c'est le deuxième élément à noter – dans la reprise d'une phrase de ce dernier qui introduit un moment de retard entre cette introduction et l'oracle lui-même. On pourrait qualifier cette parole d'Amacya de «doublement rapportée», puisqu'Amos la cite en la mettant dans la bouche de YHWH: «Toi [Amacya], tu dis: “Tu [Amos] ne prophétiseras pas contre Israël et tu [Amos] ne baveras pas contre la maison d'Isaac”». Quel est le point de vue rapporté de cette citation? Celui de YHWH, celui du prophète ou encore celui des deux? En tout cas, elle induit du mépris à la fois vis-à-vis de l'accusateur et de l'accusé. Elle exprime, si cela était nécessaire, les raisons de l'oracle qui suit immédiatement: le prêtre s'est opposé à YHWH et a tenté de réduire le prophète au silence. La punition annoncée le touche ainsi au cœur même de sa fonction sacerdotale – jamais nommée dans l'oracle – et colle à la faute commise: il a tenté d'empêcher le prophète de parler, il va donc être empêché d'exercer son sacerdoce par une sorte de désacralisation, voire de profanation: «il sera contaminé par une femme prostituée et par une terre impure. [...] Et parce qu'il a revendiqué comme propriété de Jéroboam le sanctuaire et tout le territoire d'Israël, le voici frappé – lui qui est le symbole de tous ceux qui exercent le pouvoir – dans tout ce qu'il a: sa femme, ses fils, sa terre»³². Ainsi, lui qui renvoyait le prophète est maintenant promis à la déportation, tout comme Israël dont l'exil est confirmé en finale de l'oracle, conformément à ce qu'Amacya faisait dire à Amos (v. 17b, cf. v. 11b).

Au final, le prêtre est complètement disqualifié, si pas aux yeux d'éventuels témoins de la scène à Béthel³³ en tout cas aux yeux du lecteur. Car

32. BOVATI – MEYNET, *Amos* (n. 3), p. 311.

33. Le récit ne dit pas que l'oracle pour Amacya est proclamé en public, mais le récit semble supposer que le tout se passe au sanctuaire de Béthel et que l'oracle des vv. 16-17

Amacya disparaît du récit, radicalement, «anéanti dans la destruction»³⁴ causée par sa propre parole: les mots par lesquels il dénonçait la parole d'Amos comme conspiration (v. 11) se retournent contre lui et deviennent un oracle dans la bouche du prophète parlant au nom de YHWH (v. 17)³⁵. Ainsi, avant le retour à la vision, c'est donc le Roi véritable qui, par le biais de son prophète, prend la décision que Jéroboam n'avait pas prise: éloigner le prêtre dévoyé en l'exilant.

Amos, pour sa part, semble ne pas quitter Béthel. En tout cas rien n'est explicitement dit sur ce point. À moins que, encore une fois, le montage particulier de l'ensemble ne donne quelques indices.

III. DIEU ET LE PROPHÈTE DANS LA 4^E VISION

Un blanc narratif empêche donc de savoir si Amos quitte ou non le sanctuaire après avoir répondu à Amacya. Mais la quatrième vision qui vient clore l'ensemble du récit dit «de vocation» de ce prophète semble suggérer qu'il y est resté; de plus, elle confirme Amos dans sa fonction de voyant (8,2). Cette quatrième vision est très claire, bien plus que la troisième qui précédait la dispute, car elle met l'accent sur la fin de la saison d'été, figure de la fin du peuple (cf. 2,13) dont l'aboutissement est un silence de mort (8,3b) où plus personne n'a de mots, pas même le prophète. Car le *היכל*, qui signifie à la fois «temple» et «palais» (8,3), devient un lieu de désolation et de gémissements. Encore une fois, le châtement est adéquat pour ceux-là – prêtres et gouvernants – qui ont mené le peuple à sa perte, et il confirme l'annonce de destruction faite à la fin de la troisième vision (7,9).

Ainsi, si avant l'intervention d'Amacya le prophète avait encore une petite marge de manœuvre pour tenter d'arrêter YHWH dans son projet de punition (cf. 7,2b.5b) ou de le modifier, maintenant il n'en est plus rien. Car le prêtre, par ses paroles qui n'ont rien cherché d'autre qu'à faire taire le prophète et YHWH avec lui, n'a fait qu'empirer les choses; ne restent donc que le silence et la mort. La compréhension que le lecteur a de l'évolution tragique du plan divin se trouve dès lors confirmée et il comprend pourquoi plus aucune intercession n'est possible.

fait directement suite aux vv. 14-15, ce qui suppose que cela se passe publiquement.

34. LANOIR, «*Deux ans*» (n. 3), p. 56.

35. Cf. *ibid.*, p. 58.

IV. EN GUISE DE CONCLUSION: ET LE PEUPLE?

Le peuple est étrangement silencieux dans cette affaire. Cela souligne à n'en pas douter que certaines décisions ne se prennent pas à son niveau et qu'il n'a probablement rien à dire lorsqu'il s'agit de l'État et de sa politique, en ce y compris l'écoute et l'accomplissement de la parole divine proclamée par un prophète. Ce sont les gouvernants qui prennent ces décisions, que ce soit le roi (dont le rôle, on y a fait allusion, est ambigu dans cet épisode) ou le prêtre qui prend les choses en main se positionnant comme véritable maître du jeu et montrant ainsi où se situent ses véritables intérêts et priorités.

Le détournement des institutions par le prêtre (et le roi, qu'il soit activement complice ou non) débouche sur l'injustice qu'ont dénoncée les oracles occupant le livret avant ce récit. Face à cette situation, la décision divine est logique et l'intercession du prophète ne peut que la suspendre un temps. Car les dires du prêtre viennent confirmer la perversité de la situation, jouent le rôle de circonstance aggravante et donnent une clé de compréhension au prophète et au lecteur. Ainsi, paradoxalement, ne reste plus au final que le silence (cf. 8,3). D'abord signe de sagesse et d'intelligence (cf. 5,13), il devient le signe du deuil qui laisse muet, pantois. Il confirme ici ce qui avait été annoncé en 6,10: plus personne ne peut invoquer le nom divin car il ne reste que des cadavres; c'est l'effet des paroles de ce prêtre, emblème de tous ceux qui ne sont plus au service du Roi mais de leurs propres intérêts. Car en agissant comme il agit et en parlant comme il parle, il détourne les institutions – et le sanctuaire en particulier – de leur but premier: la justice et la rencontre d'alliance entre le peuple et YHWH.

C'est alors au cœur du silence que le cri dénonçant l'injustice pourra retentir à nouveau (cf. 8,4-8)³⁶, un cri que le lecteur est appelé à faire sien. Car en réalité, ce silence est un appel lancé au lecteur pour qu'il reprenne le livret depuis le début, pour comprendre en profondeur les tenants et les aboutissants de l'injustice pour la dénoncer comme le prophète, surtout lorsqu'elle se pare des habits du pouvoir et du sacré. Ce n'est qu'alors qu'il pourra comprendre que le silence que le prêtre cherche à imposer au prophète n'ôte pas le dernier mot à YHWH qui, après le temps de prise de distance nécessaire imposé par le silence, parlera encore et cette fois pour annoncer la restauration du peuple.

Les paroles des divers protagonistes du livret d'Am ne caractérisent donc pas seulement les personnages qui les prononcent. Elles construisent

36. Cf. *ibid.*, p. 64.

aussi un «lecteur témoin», un lecteur qui est situé en permanence «deux ans avant le tremblement de terre», autrement dit dans l'urgence du changement, mais qui possède grâce à la parole prophétique et à la manière dont ses destinataires premiers (intradigétiques) se situent face à elle, les clés nécessaires pour comprendre et agir en conséquence. De cette manière, peut-être pourra-t-il écarter le séisme annoncé – non pas le phénomène naturel contre lequel il ne peut rien, bien sûr, mais le cataclysme social que sont l'injustice et la perversion des institutions et du pouvoir³⁷.

Université de Lorraine
Centre de recherche Écritures (EA 3943)
Île du Saulcy
BP 60228
FR-57045 Metz Cedex 01
France
elena.di-pede@univ-lorraine.fr

Elena DI PEDE

37. Cf. *ibid.*, *passim*.