

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 4

Artikel: Amos, prophète de la onzième heure
Autor: Amsler, Samuel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878890>

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: 29.01.2026

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

Amos, prophète de la onzième heure

Dans son article «Das Nein des Amos», R. Smend a caractérisé le message d'Amos par un triple *non* de Yahweh à son peuple: *non* à son désordre social, à sa compréhension optimiste de l'histoire et à son culte orgueilleux¹. La mission du prophète aurait consisté à proclamer et à fonder dans un réquisitoire sans pitié une sentence de condamnation définitive: «Aus Jahwes Nein zu Israels Verhalten und Selbstverständnis folgt sein Nein zur Existenz des Volkes überhaupt.»² Et Smend de résumer le message d'Amos dans la déclaration de sa quatrième vision: «La fin est arrivée pour mon peuple Israël» (Am. 8. 2).

En décrivant ainsi la mission d'Amos, fait-on droit au sens de son intervention en Israël? Il ne suffit pas d'analyser un message au niveau de sa formulation verbale. Il s'agit d'en chercher l'intention, le but dernier. Cela est particulièrement important lorsqu'on se trouve en présence d'un message polémique, tel que celui d'Amos. Saisi dans son mouvement, le message d'Amos ne consiste pas à signifier à Israël son rejet définitif, mais à *démasquer* son orgueil et à jeter bas toutes ses illusions afin de l'enfermer de toutes parts sous un jugement qui est, en réalité, sa seule chance de vivre. La proclamation du *non* de Yahweh à Israël, si caractéristique des oracles d'Amos, est riche d'un *oui* qui s'exprime dans le fait même de l'intervention du prophète et qui donne à son message la portée d'un ultime appel au salut et à la vie.

1.

D'abord, il est vrai, on ne peut qu'être frappé par l'insistance d'Amos à signifier à Israël sa *condamnation*. Non seulement il dénonce avec vigueur l'oppression des pauvres par les riches (2. 7; 4. 1; 5. 11s.), les injustices des juges (2. 6), le snobisme des «clubs» de Samarie (6. 4ss.), l'optimisme facile des politiques (6. 1), la rapacité des commerçants (8. 4ss.) pour jeter sur eux la réprobation de Yah-

¹ R. Smend, Ev. Th. 23 (1963), p. 404–423.

² Art. cit., p. 415. En p. 416, Smend apporte à son propre point de vue une restriction, dont il déclare: «sie muß ganz unsicher bleiben», et qui n'est pas étrangère à l'objet de cette étude.

weh, mais il s'en prend même aux institutions religieuses d'Israël, à ses sanctuaires (4. 4s. ; 5. 5), à son culte (5. 21ss.), au chef du clergé de Béthel (7. 17). Les actes historiques de Yahweh en faveur de son peuple – sortie d'Egypte (2. 10a; 9. 7)³, conduite à travers le désert (2. 10b; cf. 5. 25), défaite des Amorites (2. 9, 10c)⁴ – ne servent chez lui qu'à fonder et à aggraver la responsabilité du peuple coupable. Enfin, les promesses de bonheur qu'Israël croyait détenir pour le «jour de Yahweh» sont rejetées au profit de l'annonce du malheur (5. 18ss.).

Dans la nuit de ce message, quelques paroles ont laissé espérer un peu de lumière, mais à tort. Ni la petite parabole des deux tibias et du bout d'oreille (3. 12), ni la proportion dérisoire du nombre de soldats que chaque ville se verra réduite à enrôler (5. 3), ni même les quelques survivants de la catastrophe qui ne pourront qu'ensevelir leurs morts (6. 10) ne sont l'annonce qu'un reste du peuple sera tout de même sauvé, à la manière de la prophétie d'Esaïe. Au contraire, ces oracles tournent en ridicule l'espoir de ceux qui croient encore pouvoir échapper à la ruine⁵. S'il arrive à Amos d'évoquer l'idée d'un reste, c'est pour en exclure l'éventualité (6. 9; 9. 1), ou pour la soumettre à la restriction d'un «peut-être» (5. 15) sur la portée duquel il importera de revenir. Avec une persévérance délibérée, le prophète proclame que personne ne pourra retarder l'échéance de la catastrophe qui vient (6. 3⁶; 9. 10) ni seulement lui échapper: le plus agile ne pourra s'enfuir (2. 14ss.); la main du Juge pourchassera les coupables au fond des mers et jusque dans le Shéol (9. 2ss.); personne pour éteindre cet incendie (5. 6)! Même les

³ Cf. 3. 1b, glose explicative.

⁴ Rien n'oblige à douter de l'authenticité de 2. 10. Chacun des trois événements est encore cité ailleurs par Amos, l'exode en 9. 7, la marche au désert en 5. 25, la victoire sur les Amorites en 2. 9. L'ordonnance insolite de ce rappel historique obéit à une intention polémique: le dépouillement des Amorites est probablement mentionné d'abord (v. 9) pour ruiner l'orgueil militaire qu'Israël prétendait tirer de ses propres victoires. Un glossateur n'aurait pas manqué de respecter l'ordre chronologique. L'inversion proposée par Procksch, Bibl. hebr., affaiblit le mouvement du discours.

⁵ Pour le détail de cette interprétation ironique, nous renvoyons le lecteur à notre commentaire du livre d'Amos, à paraître cette année dans le Commentaire de l'Ancien Testament, vol. XIa.

⁶ Ce passage semble faire allusion à des pratiques magico-rituelles par lesquelles les chefs tentaient d'assurer leurs succès militaires et de se prémunir contre les malheurs.

cornes de l'autel, ce refuge sacré des meurtriers en fuite⁷, seront jetées à terre (3. 14). Les unes après les autres et de la manière la plus hermétique, Amos ferme les issues par lesquelles Israël croyait pouvoir échapper à son Dieu. On sait d'ailleurs qu'il en fait autant pour les autres peuples (1. 3ss.).

Cette absence de perspective salutaire paraît avoir fait très tôt problème au sein de la tradition qui véhiculait les paroles prophétiques. Comme d'autres prophètes, Amos n'aurait-il pas dû faire entendre, à côté de la condamnation, des promesses de salut? Plusieurs retouches, émanant en général de cercles deutéronomistes⁸, paraissent avoir été apportées sur ce point aux oracles primitifs. Elles apparaissent à la fin du recueil, dans une surcharge apportée à chacun des deux derniers oracles du prophète pour en atténuer la portée⁹ et surtout dans les deux oracles de salut ajoutés en appendice à la collection: la restauration de la cabane effondrée de David (9. 11s.) et le rétablissement d'Israël dans son pays (9. 13–15) dont la forme littéraire, le vocabulaire et les thèmes trahissent, à notre avis, la non-amosicité¹⁰. La présence de ces adjonctions nous paraît confirmer indirectement, par la mise au point que la tradition lui a apportée, le message condamnateur du prophète de Tékoa.

Ce n'est donc ni dans les descriptions ironiques d'un «reste», ni dans l'appendice du chapitre 9 qu'il faut chercher une ouverture salutaire au message d'Amos.

On ne la trouve pas davantage dans l'idée que Juda pourrait échapper au jugement qui va frapper l'Israël du Nord. La mission d'Amos concerne Israël (7. 15) et à part deux mentions de Sion (1. 2; 6. 1), il ne parle pas de Juda¹¹. Si enfin Amos s'est servi libre-

⁷ Cf. 1 R. 1. 50; 2. 28; Ex. 21. 12–14.

⁸ Ce que trahit notamment l'oracle contre Juda, Am. 2, 4s.

⁹ Am. 9. 8c corrige 9. 8ab, restriction unique en son genre dans tout le recueil. De même en 9. 9a, la glose *bikkol-haggoyim* modifie le sens de l'image du crible secoué et introduit l'idée d'un tri entre les bons et les méchants.

¹⁰ On ne peut en faire la démonstration ici, mais aucune des tentatives pour conserver à Amos la paternité de ces deux oracles ne nous a paru jusqu'ici satisfaisante. On notera d'ailleurs les affinités théologiques de ces oracles avec la théologie deutéronomiste de la dynastie davidique et du don d'une terre fertile. Sur le premier de ces deux points, cf. notre David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament (1963), p. 57s.

¹¹ Am. 2. 4s. est d'une couche secondaire de la tradition. D'ailleurs cet oracle condamne Juda au même titre qu'Israël et ses voisins. De même, 6. 1

ment de certaines formes littéraires du rituel liturgique – sans être pour autant un prophète cultique¹² – pour signifier à Israël sa condamnation, on ne voit pourquoi cette évocation de la malédiction rituelle entraînerait avec elle *ipso facto* une idée de bénédiction.

Faut-il en conclure qu'Amos a proclamé la réprobation d'Israël comme un fait accompli face auquel il n'y avait plus rien à faire, plus de décision à prendre ?

2.

Quoiqu'on ne trouve chez lui aucun appel à la repentance à la manière de Jérémie ou d'Ezéchiel, plusieurs indices révèlent que son message de condamnation visait, malgré tout, un *but positif*: acculer Israël à quitter sa révolte orgueilleuse pour s'en remettre au seul jugement de Celui qui l'appelait encore à vivre.

1. Le tour polémique de nombreux oracles d'Amos atteste d'abord que ses déclarations ne sont pas absolues mais en *dialogue* étroit avec ses interlocuteurs. On ne compte pas moins de sept oracles dont l'accusation cite explicitement les paroles de l'adversaire¹³; quatre autres le font implicitement¹⁴. Amos proclame tout haut ce que chacun dit et fait dans le secret¹⁵. Ailleurs il saisit sur les lèvres de ses auditeurs des aphorismes de la sagesse populaire (3. 3ss.; 6. 12), voire un hymne de la liturgie de fête (4. 12c-13) pour vaincre Israël sur son propre terrain. Amos n'a rien du théologien de cabinet qui avance prudemment des thèses absolues. C'est un combattant qui livre la bataille de Yahweh contre la rupture de la solidarité sociale, les illusions politiques et surtout la bonne cons-

condamne les politiciens insouciants de Sion. Quant à 1. 2, il confirme la tradition judéenne à laquelle se rattache Amos, mais ne suffit pas à fonder l'annonce d'un salut pour Juda.

¹² Le passage de la forme littéraire à la fonction est un saut méthodologique que H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (1962), opère d'une manière abusive et sans jamais le soumettre à contre-épreuve.

¹³ Am. 2. 12; 4. 1; 6. 13; 7. 16; 8. 5, 14; enfin 6. 2 qui, si l'on ne veut pas corriger les suffixes, doit s'entendre comme une citation des paroles orgueilleuses des chefs de Samarie et de Sion qui se vantent de leur supériorité sur les pays voisins. Cf. encore 5. 14.

¹⁴ Am. 3. 2a; 4. 4s.; 5. 4ss, 18ss.

¹⁵ Am. 2. 6ss.; 4. 1; 8. 4ss.

cience religieuse de son peuple. L'aspect polémique de sa prédication en explique le caractère unilatéral. Yahweh s'en prend par lui à tout ce qu'il condamne dans le comportement d'Israël, en particulier à ce qui pourrait lui faire croire qu'il bénéficie de la faveur divine: sa prospérité matérielle, ses succès militaires et ses cérémonies cultuelles. Le malentendu entre Israël et son Dieu est si grave que l'heure n'est pas d'abord aux rectifications et à l'exhortation mais au dévoilement de l'erreur et à sa condamnation.

2. Une analyse des formes littéraires montre cependant qu'Amos exploite largement les divers genres de la *parénèse sapientiale*, ainsi que l'ont montré S. Terrien¹⁶ et surtout H. W. Wolff¹⁷. Certes, on ne peut inférer sans autre de la forme au fond. Mais cette «patrie spirituelle» révèle que le message condamnateur d'Amos n'est pas étranger à une tradition littéraire dont l'intention est parénétique. Le but de la Sagesse consistait à déceler le bien et le mal afin que le fidèle soit mieux à même de choisir le bien et de rejeter le mal¹⁸. Tel est le genre de choix devant lequel Amos place le peuple: après avoir délivré l'oracle de Yahweh «Cherchez-moi et vous vivrez» (5. 4), le prophète ajoute un commentaire typique de la parénèse sapientiale: «Cherchez le bien et non le mal... ; haïssez le mal et aimez le bien» (5. 14s.).

Tel est aussi le sens des «malheur à...» (*hōy*) par lesquels Amos introduit plus d'une fois ses accusations¹⁹. Empruntée au genre de la lamentation funèbre (cf. 5. 16), cette exclamation n'introduit pas une malédiction mais la dénonciation solennelle d'un comportement que Dieu réprouve, afin de sommer ceux qui le pratiquent à y renoncer. La formule positive correspondante «heureux...» (*'ašré*) revêt la même portée tout à la fois déclarative et exhortative²⁰.

En faisant suivre ses «malheur à...» de l'évocation redoutable du

¹⁶ S. Terrien, *Amos and Wisdom: Israel's Prophetic Heritage. Essays in honor of J. Muilenburg*, éd. B. W. Anderson et W. Harrelson (1962), p. 108–115.

¹⁷ H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* (1964), p. 5ss.

¹⁸ Cf. Prov. 11. 19, 23, 28; Ps. 37. 27; Es. 7. 15.

¹⁹ Am. 5. 18; 6. 1; à rétablir en tête de 5. 7 et 6. 13; mais non en 2. 7, comme le suggère Wolff (n. 17), p. 13, où il interrompait le fil de l'accusation, elle-même déjà introduite par la formule stéréotypée du v. 6a.

²⁰ Cf. C. A. Keller, *Les «béatitudes» de l'Ancien Testament: Hommage à W. Vischer* (1960), p. 88–100. «La bénédiction comme la malédiction impliquent donc d'emblée une exhortation, un enseignement moral» (p. 94).

jugement de Yahweh et non de la simple description sapientiale du malheur, Amos élève le contenu de la formule à un niveau théologique nouveau. Mais cela ne lui enlève pas sa pointe parénétique. Les *hōy* demeurent dans sa bouche autant d'appels à la décision de renoncer à ce comportement fatal.

3. Amos ne donne qu'une seule fois à *shūb*, le verbe le plus courant au sujet de la repentance²¹, un sujet humain²²; c'est l'emploi négatif du refrain de 4. 6–11, où est décrite l'irrépentance d'Israël: «Et vous n'êtes pas revenus jusqu'à Moi!» Le verbe est même renforcé ici de la préposition 'ad pour caractériser la répentance comme un véritable *retour jusqu'à Dieu* lui-même (cf. Os. 14. 2; Deut. 4. 30). L'insistance de ce refrain négatif signifie-t-elle qu'Amos exclut la possibilité d'une ultime rupture de l'endurcissement du peuple?

La réponse est liée à l'interprétation de la conclusion du discours, en 4. 12–13:

- 12a C'est pourquoi, c'est ainsi que je te traiterai, Israël;
- b puisque c'est là ce que je te ferai.
- c Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, Israël,
- 13 car voici, Celui qui forme les montagnes...

Avec J. D. W. Watts, on peut reconnaître en 12c une invitation liturgique qui fait déjà partie de l'hymne du v. 13²³. La tournure indéfinie de la menace du v. 12a (*koh*) n'implique pas la perte d'une description de la condamnation²⁴. Elle suffit à évoquer le jugement final de Yahweh en l'inscrivant dans le prolongement de la ligne progressive des malheurs passés. Mais on remarque que l'interpélation d'Israël, au pluriel dans les v. 6 à 11, passe subitement au singulier au début du v. 12, car le prophète a en vue la citation de l'hymne qui, lui, interpelle Israël au singulier selon le style cultuel

²¹ Cf. W. L. Holladay, *The Root Sûbh in the Old Testament, with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts* (1959).

²² Avec un sujet divin, *šûb* apparaît au Hiph. en 1. 8 et au Hiph. négatif sans régime dans la formule d'introduction des oracles contre les nations: 1. 3, 6, 9, 11, 13; 2. 1, 4, 6. Au refus de répentance d'Israël correspond le refus de répentance de Yahweh. Ce n'est pas que Yahweh ne soit pas libre de se repentir, cf. 7. 3, 6 (*n̄m*), mais l'infidélité du peuple le contraint malgré lui à ne pas continuer à lui pardonner, cf. 7. 8; 8. 2 ('br l). Cf. encore, dans l'appendice, la formule *šûb š̄būt*, 9. 14.

²³ J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos* (1958), p. 52ss.

²⁴ Même tournure en 4. 5b.

primitif. Ainsi, entre les malheurs successifs toujours plus graves dont Yahweh a frappé en vain son peuple et le jugement qui va maintenant fondre sur lui, Amos adresse à Israël un ultime appel à se présenter devant son Dieu afin de se soumettre à son autorité absolue²⁵.

L'appel sera-t-il entendu ? La question reste ouverte. Ce n'est pas à Amos mais à Israël d'y répondre. Il est pourtant significatif de la mission d'Amos que l'appel retentisse une dernière fois *avant* le jugement irrévocable.

4. A trois reprises, Amos fait allusion à son rôle de *prophète*. Ces passages n'ont pas d'abord pour but de nous introduire dans le secret de son expérience prophétique mais de fonder l'autorité de sa prédication, face à ceux qui la lui contestent.

Dans la récapitulation des actes de Yahweh en faveur de son peuple (2. 9–11), l'envoi des nebiim et des nezirim s'inscrit dans le prolongement de la sortie d'Egypte, de la conduite à travers le désert et de la victoire sur les Amorites, 2. 11 :

J'ai suscité parmi vos fils des prophètes
et parmi vos jeunes gens des nazirs.
N'en est-il pas ainsi, fils d'Israël ?
Oracle de Yahweh.

Il n'est pas interdit de voir dans ce don une allusion d'Amos à sa propre intervention, d'autant plus que l'interdiction faite aux prophètes (v. 12) paraît annoncer son conflit avec le prêtre Amatsia (7. 10ss.). Or nulle part ailleurs, les actes qui forment le contenu du petit credo historique d'Israël ne comprennent comme ici le don des prophètes et des nazirs. Amos fait de son intervention, à la suite de celle d'autres nebiim et des nezirim, un nouvel acte salutaire du Dieu de l'alliance en faveur de son peuple.

Il est courant et légitime de voir également dans la conclusion du discours de sagesse de 3. 3–8 une allusion à la vocation impérieuse dont Amos a été l'objet, 3. 8 :

²⁵ W. Brueggemann, *Amos IV. 4–13 and Israel's Covenant Worship*: *Vet. Test.* 15 (1965), p. 1–15, propose des rapprochements de vocabulaire suggestifs autour de la formule *hiqqōn liqra't* de 12c, mais le passage du pluriel au singulier trahit une rupture de continuité qui nous empêche de conclure avec cet auteur à «a striking coherence for the entire unit» (p. 13).

Le lion rugit,
 qui ne craindrait?
 Yahweh²⁶ parle,
 qui ne prophétisera?

L'intention du discours dépasse celle d'un aveu personnel du prophète sur sa vocation. En application de la série des sept exemples (v. 3–6)²⁷, Amos met en relation la parole de Dieu et l'activité prophétique afin d'inviter ses auditeurs à faire preuve à son égard de la même sagesse que dans la vie quotidienne: que ceux qui savent si bien conclure d'un effet à sa cause concluent aussi de la présence d'un prophète au fait que Dieu parle! Et que ceux qui savent conclure de la cause à son effet sachent aussi que le rugissement de Yahweh portera ses effets. En donnant à son discours sapiential la tournure interrogative, Amos sollicite l'adhésion de ses interlocuteurs, les oblige à prendre au sérieux ses menaces et les met en demeure d'en tirer sur-le-champ les conséquences pratiques.

Enfin, dans sa dispute avec Amatsia, Amos évoque la mission reçue lors de sa vocation par ces mots: *lēk hinnābē’ ’ēl ‘ammī* (7. 15), tandis qu'Amatsia lui dit: *lo’ tinnābē’ ‘al yiśrā’ēl* (v. 16). On notera le passage significatif du *’ēl* au *‘al*. Pour Amatsia, Amos est un adversaire d'Israël qui prophétise *contre* le peuple. C'est un malentendu sur le sens de sa mission. Même si, au v. 15, la préposition *’ēl* est d'abord appelée par le verbe *hlk*, n'indique-t-elle pas qu'aux yeux d'Amos, son envoi en Israël est un acte positif de la part de Yahweh?

Par ces trois allusions, Amos laisse à entendre que sa présence et sa prédication condamnatrice sont un dernier signe que Dieu accorde à son peuple, avant qu'il ne soit trop tard et que la résolution prise ne porte ses effets.

5. Nous trouvons une confirmation de ce rôle salutaire de l'intervention du prophète dans le fameux oracle annonçant la famine de la parole de Yahweh, 8. 11s.:

Voici venir des jours,
 oracle du Seigneur Yahweh,
 où j'enverrai la famine dans le pays,

²⁶ *’adōnāy*: glose liturgique rompant le rythme.

²⁷ Am. 3. 7 est une adjonction secondaire en prose, méditant après coup mais non sans pertinence sur le rôle d'avertissement des prophètes. Le v. 8 se rattache directement aux v. 3–6 dont il forme la «pointe».

non une famine de pain
 ni une soif d'eau,
 mais d'entendre la parole²⁸ de Yahweh.
 Ils se traîneront d'une mer à l'autre mer,
 ils erreront du Nord au Levant
 pour chercher la parole de Yahweh
 et ils ne la trouveront pas.

La condamnation définitive y est signifiée par le fait qu'on cherchera partout la parole de Yahweh sans la trouver. Alors sonnera l'heure où il sera trop tard pour écouter²⁹. Le temps sera venu où Dieu refusera de poursuivre le dialogue avec son peuple. Ce sera le temps du *silence* de Dieu.

Serait-ce déjà à ce silence de la condamnation absolue que se réfère la parole de 5. 13 :

Voilà pourquoi l'homme sensé en ce temps-ci se tait, car c'est un temps de malheur ?

L'isolement du verset au sein de son contexte actuel en rend l'interprétation délicate. A notre avis, rien ne s'oppose à y lire une réflexion personnelle d'Amos. Le temps de malheur ('ēt) n'est pas le jour du jugement (yōm) mais l'époque où vit le prophète. Quant à l'homme sage (maškīl)³⁰, ne pourrait-il servir à Amos à se désigner lui-même ?³¹ Le sens serait le suivant : L'époque contemporaine est si mauvaise que la seule attitude d'un homme sensé serait de garder le silence et de laisser Israël courir à sa perte. Le temps du silence n'aurait-il pas déjà commencé ? Pourtant, comme Jérémie et comme l'apôtre Paul, mais pour d'autres raisons, Amos est contraint de prophétiser malgré lui (cf. 3. 8). C'est donc que, tant qu'il parle, le temps de la patience n'est pas encore totalement épuisé, la possibilité est encore donnée d'écouter, de rechercher Yahweh et de vivre (5. 4s.).

On pourrait nous objecter qu'Amos décrit toujours la condamnation d'Israël comme une décision prise : Yahweh a parlé et il n'y reviendra pas (1. 3ss.); il en a donné l'ordre (6. 11); il ne passera

²⁸ T. M. : pluriel. Lire le singulier avec les versions, comme au v. 12.

²⁹ On notera l'accent mis ici sur šm': ce n'est pas tant la parole qui manquera, mais la possibilité de l'écouter.

³⁰ Cf. V. Maag, Zur Übersetzung von maskil in Amos 5. 13; Ps. 47. 8 und in den Überschriften einiger Psalmen: Schw. Theol. Umschau 13 (1947), p. 108–115.

³¹ Nous aurions ici confirmation, de la bouche d'Amos, du milieu sapientia dans lequel il se situe lui-même.

plus outre (7. 8). Déjà Amos entonne la complainte funèbre sur la ruine d'Israël (5. 1s.). Certes, et pourtant Amos ne reçoit pas cette révélation pour lui-même mais pour en informer Israël. Les visions qu'il a reçues, il s'en vient les raconter en Israël. S'il entonne la complainte funèbre, probablement vêtu lui-même de l'accoutrement traditionnel de deuil, c'est encore pour faire de cette action symbolique un signe avertisseur qui frappe l'attention et oblige enfin Israël à écouter et à comprendre. Yahweh a pris une résolution de mort au sujet de son peuple, tel qu'il s'est fourvoyé. Aussi son dernier espoir est-il de le lui faire savoir maintenant, par le ministère d'un prophète, afin qu'Israël soit ébranlé dans son orgueil et se laisse enfin briser par l'annonce du jugement qui vient, avant qu'il ne soit trop tard.

6. Amos a-t-il compté sur une repentance *in extremis* d'Israël ? La question nous paraît déplacée, car sur ce point Amos n'a pas pris la liberté de faire connaître sa propre pensée à côté du message dont Yahweh l'avait chargé. Tout au plus, si notre interprétation en est exacte, la réflexion de 5. 13 nous laisserait-elle entrevoir que sa sagesse personnelle l'a conduit à en douter, tant la situation d'Israël lui paraissait compromise. Mais Yahweh seul peut en juger. De lui seul dépend cette ultime possibilité de salut. Tel est le sens du «peut-être» qui conclut l'exhortation de 5. 15. Ce n'est pas une dernière échappatoire dont les hommes pourraient disposer, car devant le jugement de Yahweh, il n'y a aucune échappatoire, pas même celle qui consisterait à multiplier les cultes ou les œuvres pieuses. Mais c'est le souverain «peut-être» de la miséricorde de Dieu.

3.

On le voit, Amos fait retentir à travers la proclamation du *non* de Yahweh à son peuple *un suprême appel* pour qu'Israël prenne au sérieux la revendication totale de son Dieu. Malgré les apparences, Amos n'est pas le messager d'un trop tard de Dieu, écrasant et destructeur. En lui, Yahweh donne à son peuple une dernière occasion d'entendre sa parole et de s'y soumettre. Son intervention condamnatrice est le signe avant-coureur de la fin, destiné à contraindre Israël à quitter la voie de la perdition et à «rechercher» Celui qui seul le fait vivre (5. 4).

Perdre de vue cette perspective, c'est ôter à la prophétie d'Amos sa signification authentique. Si tout est fini entre Yahweh et son peuple, pourquoi lui envoie-t-il un prophète et lui fait-il annoncer que la patience de son Dieu est arrivée à son terme? Au contraire, si Amos est le prophète de la onzième heure dont le message démasque toutes les illusions du peuple de Dieu afin de le placer devant l'imminence inéluctable du jugement, alors son intervention prend tout son poids d'*ultime avertissement*, non seulement dans le cadre historique particulier qui fut le sien, mais encore aujourd'hui dans la prédication de l'Eglise. Son message retentit encore pour ruiner tous les faux-fuyants de la «religion» et pour amener l'homme, démunie de toute prétention, devant le Dieu qui, en le jugeant, reste libre de lui faire miséricorde.

Samuel Amsler, Lausanne