

**UNIVERSITE DE FRIBOURG (SUISSE)  
FACULTE DE THEOLOGIE**

**CULTE ET JUSTICE DANS LE MESSAGE D'AMOS  
POUR UNE MISSION PROPHETIQUE DE L'EGLISE DE  
CENTRAFRIQUE**

Léon-Cyrille Kéressé op

**« Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg  
(Suisse), pour obtenir le grade de docteur »**

**« Approuvé par la Faculté de Théologie sur la proposition des professeurs  
Prof. Philippe Lefebvre( 1er rapporteur) et Prof. James Morgan (2ème  
rapporteur). Fribourg le 22 décembre 2017. Prof. Luc Devillers, Doyen »**

## Avant-propos

Nous sommes heureux d'exprimer notre reconnaissance de façon particulière au professeur Philippe Lefebvre, op qui a dirigé ce travail de thèse avec une grande disponibilité malgré ses multiples tâches. Il nous a accompagné de sa rigueur scientifique, ses remarques pertinentes et bienveillantes. Qu'il trouve l'expression de notre respectueuse gratitude.

Nous tenons à exprimer notre gratitude au frère Bruno Cadoré op, notre ancien provincial, qui nous a donné la possibilité de séjourner à Jérusalem pour les études bibliques à l'Ecole Biblique et Archéologique de Jérusalem (EBAF) pendant deux ans. Il nous a ainsi généreusement accordé le temps et les conditions de travail nécessaires à la rédaction de cette thèse. De même, notre gratitude à l'endroit de ses successeurs, le frère Jean Paul Vesco, op et le frère Michel Lachenaud, op sans pour autant oublier le frère Claver Boundja, ancien vicaire provincial op qui nous a toujours soutenu et encouragé dans cette entreprise de thèse. Nous tenons à remercier, de façon particulière, le frère Guido, lors de son passage à Jérusalem, nous a fortement encouragé, motivé à poursuivre notre recherche à l'Université de Fribourg (Suisse). Grâce à lui ce projet a vu le jour. Nous ne saurions omettre l'accueil que nous a réservé le couvent St Etienne de l'Ecole biblique de Jérusalem pour leur ambiance fraternelle et scientifique.

Nous voulons remercier de tout notre coeur tous les frères du Couvent Albertinum (Fribourg) pour nous avoir pris en charge tout long de notre recherche. Nous restons toujours touché par leur accueil chaleureux, leurs sympathies, leur fraternité et leur ambiance scientifique. Que chacun trouve ici l'expression de notre gratitude. Nos remerciements sincères vont à l'endroit du frère Adrian Schenker op, pour ses conseils et toutes ses remarques pertinentes. Nous tenons à remercier tous les frères du couvent Sainte Marie (Eveux) à laquelle nous appartenions lorsque nous avons commencé la rédaction de notre thèse. Nous restons toujours marqué par l'attention fraternelle et l'intérêt que les uns les autres ont manifesté à notre travail. Dans la même ligne, nous exprimons vivement notre reconnaissance à tous les frères du Couvent de l'Annonciation et de St Jacques (Paris), du couvent de Louvain (Belgique) qui nous ont réservé un accueil très fraternel. De même, nos remerciements vont à l'endroit des frères du Couvent de Genève pour leur accueil fraternel. Nous voulons surtout remercier particulièrement le frère Didier Boillat, op, prieur provincial de Suisse et le frère Guy Musy qui n'ont cessé de nous montrer leur hospitalité fraternelle. Qu'ils trouvent l'expression de notre gratitude.

Nous sommes très reconnaissant envers le frère Philippe Verdin op, le frère Christophe Boureux op, Mme Sellier Marie-France et Mr Claude Sellier, Mme Ateba Thérèse, les frères Aristide Basse op, Mervy-Monsoleil Amadi op, Achille Benam op et Merlin Lambaty-Koy op qui ont bien voulu se donner la peine de relire toutes ou une partie des épreuves et en a amélioré la langue de ce travail. Que tous soient remerciés de leurs contributions. Nous remercions Paulin Poucouta, professeur de l'Université Catholique de l'Afrique Centrale pour ses conseils scientifiques et ses encouragements.

Nous redisons notre reconnaissance toute particulière à Mr et Mme Anne Marie pour leur hospitalité et leurs encouragements à chaque fois que nous sommes de passage à Genève (Suisse). Notre reconnaissance à Mme Atangana Olama Delphine et le frère Octave Lionel Namgbena Ko Kpanou, op pour le travail de mise en forme.

Enfin, nous ne manquons pas d'exprimer notre reconnaissance à tous les frères du Vicariat d'Afrique Equatoriale et de la province de France, à tous nos parents et amis qui nous ont toujours été à nos côtés et, nous ont, de diverses manières, encouragé à mener à terme ce travail de thèse.

**« Une religion qui prétend avoir le souci des âmes  
mais qui se désintéresse d'une situation économique et  
sociale qui peut les blesser, est une religion spirituellement  
moribonde et condamnée à disparaître »**

Martin Luther King

**La justice rendue pendant une heure vaut mieux  
que la fréquentation des temples pendant une année.**

Proverbe anglais

## Liste des abréviations

- AJSL American Journal of the Semitic Language and Literature, Chicago
- AT Ancien Testament
- BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven
- BHS Biblia Hebraica Stuttgartensia (éds K. ELLIGER- W. RUDOLPH), Stuttgart, 1990
- Bib Biblica, Roma
- BJ Bible de Jérusalem ( traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, il s'agit de la nouvelle édition revue et corrigée, 1998)
- BN Biblische Notizen, Bamberg
- BthB Biblical Theology Bulletin, South Orange, N.J.
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Giessen/ Berlin-New-York
- CAT Commentaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel
- CBQ Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C.
- CEB Communauté Ecclésiale de Base
- CECA Conférences des Evêques de Centrafrique
- CEV Communauté Eccésiale Vivante
- CPE Connaissance des Pères de l'Eglise
- DBAT Dielheimer Blätter Zum Alten Testament, Heidelberg
- DC Documentation Catholique
- EB Études Bibliques, Paris
- ERT Evangelical Review of the Theology, Parsville, Victoria
- ETL Ephemerides Theological Lovanienses
- ETR Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier
- EvTh Evangelische Theologie, München
- G Grec
- GS Gaudium et Spes
- HAR Hebrew Annual Review
- HBTh Horizons in Biblical Theology, Pittsburgh
- JBC Jerome Biblical Commentary, Londres
- JBL Journal of Biblical Literature, New Haven
- JBQ Jewish Bible Quarterly, Jerusalem
- JQR Jewish Quarterly Review
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield

- JSOTSup. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, Sheffield
- JTS Journal of Theological Studies, Oxford/London
- KAT Kommentar zum Alten Testament, Leipzig
- LHBOTS Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies, Sheffield
- LXX Septuagint
- M Texte Massorétique
- OBO Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg-Göttingen
- OTE Old Testament Essays, Pretoria
- OTS Oudtestamentische Studiën, Leiden
- RB Revue Biblique, Jérusalem/Paris
- RHPR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg
- RiBi Rivista Biblica
- RPCR Revista Portuguesa de Ciência das Religiões, Lisbonne
- RScR Recherches de Science Religieuse, Paris
- RSO Rivista degli Studi Orientali, Roma
- RthP Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne
- RUCAO Revue d'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan
- ScEsp Science et Esprit, Montréal (Quebec)
- SJSJ Supplements to the Journal for the Study of Judaism
- TDOT Theological Dictionnary of the Old Testament
- ThLZ Theologische Literaturzeitung, Berlin
- ThWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, (eds G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREN), Stuttgart, 1970
- TOB Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, 1979
- V Vulgate
- Vol. Volume
- VT Vetus Testamentum
- VT (S) Vetus Testamentum (Supplements), Leiden
- ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin-New York

## INTRODUCTION GENERALE

### Intérêt du travail

Bon nombre de personnes sont dans l'admiration quand ils observent les chrétiens d'Afrique. Certains osent dire que l'avenir du catholicisme est chez les Africains. On peut se rendre compte quand on voit une participation massive des fidèles à la messe, que la liturgie est vivante, dansante, la procession des offrandes, bref la liturgie est pompeuse comme au temps d'Amos (Am 5, 21-23). En outre, nous observons que la pratique de la foi fait masse en Afrique ; les églises sont pleines les dimanches et les jours de fête ; les vocations religieuses et sacerdotales abondent ; les associations des fidèles laïcs fourmillent, etc. C'est le contexte des grandes foules et d'une admirable disponibilité des chrétiens, en général, très engagés dans l'Eglise. Nous avons l'impression que les chrétiens africains vivent leur foi aussi bien dans l'église que dans la société. Cependant, cet atout majeur ne donne pas encore la pleine mesure des fruits escomptés, entre autres, le témoignage évangélique authentique dans toutes les sphères de la société africaine. Cette dernière offre souvent un spectacle d'injustices, de tribalisme, d'exclusion. L'on observe que des chrétiens qui vont régulièrement à l'Eglise, sont souvent les acteurs de toutes ces formes d'injustices. Ainsi se pose la question de l'articulation entre la foi et la vie sociale dénoncée déjà par Amos.

Les Pères synodaux sont revenus, à plusieurs reprises, sur la dichotomie qui caractérise les rapports entre la foi catholique et la vie quotidienne des baptisés africains et malgaches<sup>1</sup>. Un théologien africain camerounais M. Ndongmo décrit : « La foi chrétienne s'apparente encore à ce costume que l'on revêt le dimanche pour aller à la messe et que l'on range soigneusement dès que la messe est finie pour attendre les prochaines circonstances. Entre temps, la vie que l'on mène n'a rien à voir avec le christianisme ou la foi. La logique du monde est diamétralement située sur un autre plan<sup>2</sup> ». Les artistes centrafricains ne cessent de crier dans leurs chansons. Ils s'attaquent à différentes couches religieuses précises : un mouvement chrétien protestant des jeunes filles appelé « jeunesse évangélique », un mouvement chrétien catholique appelé la Légion de Marie et les Musulmans. Mgr Nestor Nongo, évêque de Bossangoa (République Centrafricaine) remarque avec amertume que « le comportement de certains chrétiens

---

<sup>1</sup> Prop. n. 5, dans : DC 2434 (2009), p. 1036.

<sup>2</sup> M. NDONGMO, « Portée éthique de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique », dans : P. POUCOUTA, *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. « Vous êtes le sel de la terre...vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13-14), Presses de l'UCAC, Yaoundé, p. 130.

centrafricains au cœur de cette crise pose le problème fondamental entre leur foi et leur agir, ce qu'ils croient et ce qu'ils font<sup>3</sup> ». Eu égard à toutes ces observations, la question du rapport entre le culte et la justice se pose encore aux hommes d'aujourd'hui.

## **Spécificité du travail**

Malgré les siècles qui nous en séparent, nous pensons que la parole prophétique reste pertinente et mérite d'être visitée pour notre contexte Africain. Comme le note J. M. Carrière, « la question du lien entre foi et justice est ancienne, mais a reparu avec force depuis la dernière guerre mondiale<sup>4</sup> ». Il y a de bonnes raisons pour revenir à la question dans notre contexte centrafricain car notre situation socio-culturelle et politique africaine est marquée par une dichotomie flagrante entre le dire et le faire, entre la théorie et la pratique. Toute cette observation nous amène à nous interroger sur le rapport entre le culte et la justice chez Amos qui, à nos yeux, est de grande portée pour l'Eglise de Centrafrique. Il est bien vrai que l'époque d'Amos n'est pas la nôtre mais notre choix porte sur Amos parce que, nous semble-t-il, dans l'histoire d'Israël, Amos serait le premier d'une longue et riche lignée de prophètes qui ont haussé le ton pour dénoncer les injustices dans le temple (cf. Am 7, 10-17) et sont allés jusqu'à annoncer la ruine du temple (Am 3, 14 ; 5, 5). Il s'en prend au formalisme hypocrite d'un culte qui ne va pas de pair avec la justice sociale. Cette première protestation sera suivie de nombreux autres prophètes<sup>5</sup>. Nous assistons à une émergence de la parole prophétique qui cherche à mettre ensemble le culte et la justice. La parole prophétique est née de l'opposition entre le culte et la justice. Nous ne prétendons pas élaborer une hypothèse entièrement nouvelle, mais nous souhaitons mettre en lumière un aspect du problème laissé quelque peu dans l'ombre, à savoir la postérité du message amosien. Nous voudrions montrer, dans notre travail, la constance de la parole prophétique d'Amos jusqu'à nos jours en passant par le Nouveau Testament, qui se situe dans le prolongement de l'AT, et les Pères de l'Eglise. Il importe de mentionner que Jésus tout comme les Pères ne précis pas toujours qu'il reprend des propos tirés d'Amos, mais notre investigation mettra plutôt en évidence les échos du message amosien dans leurs prédication et sermons. Nous ne prétendons pas épuiser tous les textes du NT et ceux de Père de l'Eglise ; notre travail se limitera à quelques paroles et gestes de Jésus et à quelques sermons des Pères susceptibles d'éclairer notre sujet.

---

<sup>3</sup> N. NONGO (Mgr), « Défis missionnaires en Centrafrique. Questions et perspectives dans un contexte de crise », *Spiritus* 215 (juin 2014), p. 148.

<sup>4</sup> J. M. CARRIERE, « Réflexions bibliques sur le lien entre la foi et la justice », *Etudes* juin 1991 (3746), p. 789.

<sup>5</sup> Cf. Os 6, 6; Is 1, 11-17; Mi 6, 6-8; Jr 6, 20 etc.

## Etat de la question

Depuis plus d'un siècle, la question du culte et de la justice chez Amos concerne bon nombre d'exégètes, des théologiens, des pasteurs mais elle n'est pas encore susceptible d'offrir une solution simple et uniforme. Son histoire, par exemple, est difficile à reconstituer. Nous pouvons distinguer trois groupes : certains pensent qu'Amos est le prophète de la justice sociale car tout son message est centré sur elle. Un article de J. Barton<sup>6</sup> affirme que les prophètes pré-exiliques ne parlaient pas contre le culte en principe, mais plutôt qu'ils voulaient introduire un ordre de priorités selon lequel le sacrifice, sans être inacceptable, serait d'une moindre importance que la justice sociale. Pour d'autres, Amos dénoncerait le culte de Yahvé entaché de l'idolâtrie. Cette idée est soutenue par H. M. Barstad<sup>7</sup> qui a repris l'étude d'un certain nombre de passages où Amos polémique contre les pratiques cultuelles de son temps. Tous ces développements aboutissent à une dénonciation du culte idolâtrique. Le premier texte qu'il cherche à éclairer est celui d'Am 2, 6-8. Il refuse l'explication qui fait intervenir la prostituée sacrée et pense à une hôtesse attachée au repas rituel. Il propose de mettre en relation l'expression « vaches de Bashân » avec les cultes cananéens de fertilité, étant donné que la vache était un symbole de fertilité dans l'Ancien Orient. D'autres parlent de la dichotomie entre le culte et la justice. F. I. Andersen affirme qu'il est difficile d'imaginer dans ce contexte qu'Amos souhaiterait rejeter le culte ou les fêtes avec les sacrifices ou autres actes cultuels. Ce qu'Amos dénonce avec vigueur, c'est la dichotomie entre le culte et la justice<sup>8</sup>. R. de Vaux fait valoir un argument littéraire, dans les textes d'Am 5, 21-24 au sujet de la négation exprimée qui doit être prise au sens relatif ; c'est une négation dialectique « ceci mais cela » et une manière de dire pas tant ceci que cela<sup>9</sup>.

Notre propos n'est pas d'entreprendre ici une discussion élaborée des difficultés soulevées, ni de répondre en détail à la question du culte et de la justice chez Amos car elle a fait l'objet d'une quantité considérable d'études<sup>10</sup>. Outre ces auteurs, R. M. D. Carroll a présenté son point de vue dans son livre *Amos, the Prophet and his Oracles : Research on the Book of*

---

<sup>6</sup> J. BARTON, « The Prophets and the Cult », dans : J. Day (ed), *Temple and Worship in Biblical Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, T & T Clark, London-New York, 2007, pp. 111-122.

<sup>7</sup> H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos 2, 7b-8 ; 4, 1-13 ; 5, 1-27 ; 6, 4-7 ; 8, 14*, (VTS 34), E. J. Brill, Leiden, 1984.

<sup>8</sup> F. I. ANDERSEN, Amos. p. 39.

<sup>9</sup> R. VAUX (de), *op. cit.*, p. 345.

<sup>10</sup> R. M. D. CARROLL, *Amos-The Prophet and his Oracles*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2002, précisément aux pp. 3-29 est l'un des travaux les plus récents et les plus complets sur l'état de la question.

*Amos*<sup>11</sup>. Le parcours de ce document permet de comprendre que rares sont les monographies et les articles qui traitent simultanément des thèmes du culte et de la justice en dehors des commentaires sur le livre d'Amos. Le plus souvent, ces thèmes sont traités séparément, constituant chacun une étude en soi. En revanche, R. Martin-Achard<sup>12</sup>, dans son livre intitulé *Amos, l'homme, le message, l'influence*, consacre le troisième chapitre à la question du droit et du culte dans le message d'Amos. Son travail est intéressant car il a passé en revue les opinions divergentes des spécialistes sur les deux points, à savoir le culte et la justice.

Il nous semble important de prendre en compte tous les textes amosiens ayant trait au culte et à la justice et de les étudier systématiquement. L'intérêt de cette étude nous donne une clé de lecture pour dégager le rapport intrinsèque entre le culte et la justice et de faire valoir le soubassement théologique. Mais nous ne pouvons pas parler d'Amos sans rappeler brièvement le contexte historique et religieux dans lequel il a prêché.

### Contexte Socio-politique

Amos est du Sud (Juda), il est appelé par Yahvé pour aller exercer son ministère en Israël (Am 7, 14-16) à l'époque du roi Jéroboam II (787-747). D'ores et déjà, J. Asurmendi l'a signifié : « Il n'est pas sûr qu'il faille situer la prédication d'Amos durant les seuls règnes d'Ozias et de Jéroboam II. Cette indication, en effet, peut dépendre du souci des rédacteurs de relier les prophètes entre eux (cf. Os 1,1 et Is 1,1), qui mentionnent le même roi Ozias<sup>13</sup> ». Pour sa part, P. de Martin de Viviès essaie dans son livre<sup>14</sup> de dresser largement le contexte historique troublé du temps d'Amos. La prédication d'Amos retentit dans une période de plus en plus agitée politiquement, tandis qu'économiquement et socialement l'heure est à la prospérité, avec de larges zones de misère. Bref, le long règne du roi Ozias est l'un des plus prospères de l'histoire du royaume du Nord. Comme en témoigne A. Fournier-Bidoz, Amos intervient dans l'une des époques les plus fastes de l'histoire d'Israël, aux plans économique et politique. L'exceptionnelle longévité des deux rois qui gouvernent le royaume divisé en est le signe : Jéroboam II (747-787) au Nord et Ozias (781-740)<sup>15</sup>. La stabilité politique et l'essor économique que connaît alors le

---

<sup>11</sup> R. M. D. CARROLL, *Amos, the Prophet and his Oracles: Research on the Book of Amos*, Louisville, KY, 2002. ; G. A. KLINGBEIL — M. G. KLINGBEIL, « The Prophetic Voice of Amos as a Paradigm for Christians in the Public Square », *Tyndale Bulletin* 58/2 (2007), pp. 161-182, aux pp. 171-172, n. 32.

<sup>12</sup> R. MARTIN-ACHARD, *L'homme, le message, l'influence*, Labor et Fides, Genève, 1984, pp. 89-105.

<sup>13</sup> J. ASURMENDI et ali, *Guide de lecture des Prophètes*, Bayard, Paris, 2010, p. 462.

<sup>14</sup> P. MARTIN (de) VIVIES(de), *Oracle du Seigneur... : Amos, Osée, Isaïe*, Profac-théo, Lyon, 2002, pp. 13-18.

<sup>15</sup> A. FOURNIER-BIDOZ, *Prophètes et Apôtres dans le texte. Dix investigations bibliques pour servir la mission de*

pays produisent des tensions sociales profondes. Tandis que les uns ne cessent de s'enrichir tout en réclamant toujours davantage, les autres sont condamnés à devenir toujours plus pauvres. Comme le note S. Barnay : « La conjoncture historique qui sert de toile de fond à la prédication d'Amos est essentiellement celle du règne de Jéroboam II (787-747), roi d'Israël, marquant une période faste pour le royaume du Nord [...] Mais cette prospérité apparente s'est effectuée au prix d'une dérégulation de la vieille solidarité tribale, entraînant une paupérisation massive d'une partie de population<sup>16</sup> ». Le clivage social devient énorme. Les inégalités et les injustices sont à leur comble. L'archéologie en témoigne, avec la découverte d'ivoires ouvragés à Samarie ou la mise au jour, à Tirça, l'ancienne capitale du royaume du Nord, de quartiers riches côtoyant des quartiers misérables. Les résultats des fouilles sont venus confirmer les observations qu'Amos a laissées sur la société de son temps. J.-L. Vesco le décrit bien en ces termes : « Le luxe des riches se dresse à côté de la misère des pauvres. Un long mur sépare les deux comme un désir hautain d'être séparé des bicoques voisines<sup>17</sup> ». Cette situation socio-politique nous invite à rappeler le contexte religieux de l'époque.

## Contexte religieux

Contrairement à l'époque d'Osée où le culte est idolâtrique, le culte au temps d'Amos est dédié à Yahvé. Le culte y est extrêmement brillant avec des fêtes chômées nombreuses (Am 8, 5) et de grands concours populaires (Am 5, 21). A la fête de Yahvé, Béthel, sanctuaire royal, retentissait plus que jamais du chant des cantiques, soutenu par les harpes (Am 5, 23). Mais la période d'Amos est déplorable à cause des injustices sociales que renforce la richesse insolente de quelques nantis. Amos dénonce en particulier la situation d'injustice qui prévaut en Israël : les dirigeants oppriment le peuple (Am 2, 6-7) ; les commerçants utilisent des moyens frauduleux (Am 8, 4-6) ; les juges n'exercent pas la justice (Am 5, 7.12). Le prophète met particulièrement en relief le luxe dans lequel vit la classe dominante. L'ivoire mentionné dans l'invective d'Am 6,1-7 est bien illustré par des pièces d'ivoire mobilier et bijoux découvertes lors des fouilles de l'ancienne Samarie<sup>18</sup>. C'est ainsi qu'Amos dénonce la bonne conscience satisfaite des participants aux grandes manifestations cultuelles.

---

*l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013, p. 37.

<sup>16</sup> S. BARNAY. (dir), *La parole habitée. Les grands voix du prophétisme*, Editions Points, Paris, 2012, p. 59.

<sup>17</sup> J.-L. VESCO, « Amos de Téqoa, Défenseur de l'homme », *RB* 87 (1980), pp. 482-483.

<sup>18</sup> On peut en admirer quelques exemplaires au musée Rockefeller de Jérusalem.

## Méthode et Plan

Notre présente étude se déploiera en deux parties. La première partie sera consacrée à l'étude exégétique des textes amosiens. Du point de vue méthodologique, nous partirons de l'étude des textes sur le culte (Am 4, 4-5, 5, 4-5 et 5, 21-27) et la justice (Am 2, 6-16 ; 4, 1-4 ; 6, 1-7 ; 8, 1-4). Chaque péricope constituera en elle-même un chapitre. Nous nous attacherons à étudier avec plus de précisions les textes ci-dessus. Dans l'analyse de ces textes, nous suivrons les méthodes de l'exégèse historico-critique. Comme son nom indique, la méthode historico-critique est une démarche qui veut comprendre le sens du texte en passant par l'histoire. Nous voulons en quelque sorte reconstruire les textes pour découvrir ce qu'Amos a voulu transmettre. Il est cependant clair que nous croiserons d'autres approches de la Bible non seulement dans cette première partie mais spécialement dans la deuxième partie. Nous nous servirons aussi de la méthode synchronique. Ainsi donc nous mettrons en valeur les soubassements théologiques en lien avec le culte et la justice telle que notre étude exégétique l'aura dégagé.

La deuxième partie portera sur la mission prophétique de l'Eglise de Centrafrique. Dans cette partie, nous nous inscrivons bien dans l'histoire de la réception de l'Ancien Testament. Cette démarche n'est pas toujours aisée, comme le dit si bien P. Lefebvre : « Enquêter à travers les pages de la Bible peut avoir quelque chose d'un jeu, ce n'est pas pour autant un amusement. Trouver une correspondance entre deux passages ne constitue pas une fin en soi qui satisferait le plaisir intellectuel d'établir des rapports entre des éléments séparés<sup>19</sup> ». Dans le premier chapitre, nous chercherons à découvrir comment la parole prophétique d'Amos a trouvé des échos dans la parole et le geste de Jésus de Nazareth pour qui les pratiques cultuelles doivent être animées par l'amour du prochain et la recherche de la justice. Dans le deuxième chapitre, nous montrerons la constance de la parole prophétique dans les sermons des Pères de l'Eglise et les écrits des Pères synodaux. Le troisième chapitre présentera la situation socio-politique de Centrafrique qui correspondrait presque à celle d'Amos. Il s'agira de voir de près cette correspondance entre l'époque d'Amos et celle des chrétiens de Centrafrique. Le quatrième chapitre traitera de la mission prophétique de l'Eglise de Centrafrique. Dans ce chapitre sera traitée la triple mission prophétique de l'Eglise : dénoncer, annoncer et renoncer. Cette Eglise veut contribuer à l'œuvre de la justice à laquelle est appelé le disciple du Christ. Et enfin, le cinquième chapitre sera le lieu

---

<sup>19</sup> P. LEFEBVRE, *Joseph, l'éloquence d'un taciturne. Enquête sur l'époux de Marie à la lumière de l'Ancien Testament*, Salvator, Paris, 2012, p. 18.

de la prise de conscience du rapport entre culte et justice dans le quotidien. Tel est le défi de la nouvelle évangélisation en Centrafrique.

Notre connaissance du milieu nous permettra de réaliser ce travail voudrait mettre en lumière la pertinence et la constance de la parole prophétique d'Amos qui interpelle les chrétiens de tout temps à chaque fois qu'il y a disparité entre culte et justice. Si nous avons choisi ce sujet de recherche, c'est réellement pour répondre à un impératif : inculturer en terre centrafricaine, la parole prophétique d'Amos qui nous appelle (ou invite) à lier le culte et la justice. Notre travail veut apporter une modeste contribution à l'étude de la mission prophétique de l'Eglise en Afrique. Mais nous ne prétendons aucunement épuiser la réflexion sur le sujet de la mission prophétique de l'Eglise en Afrique.

## Première partie : Culte et Justice

Notre première partie se propose d'analyser les textes amosiens développant la thématique du culte et de la justice. Nous aurions pu aborder systématiquement tous les textes d'Amos afin de ressortir cette dite thématique. Mais notre investigation se basera sur des textes, sélectionnés en raison de leur rapport avec notre objet d'étude. De plus la thématique du culte et de la justice n'est pas d'un seul tenant ou est entrecoupée d'autres thèmes ne faisant pas l'objet de notre étude. Par conséquent, notre étude ne suivra pas rigoureusement l'ordre des chapitres tel qu'il se présente dans le livre. Ainsi, nous nous proposerons de choisir trois textes qui toucheront directement notre sujet. Le premier texte est celui d'Am 4, 4-5 qui évoquera les illusions d'Israël dans le culte ; cette illusion s'expliquera par le fait que Yahvé n'est pas dans le sanctuaire en Am 5, 4-5 qui constituera notre deuxième texte. Le troisième Am 5, 21-27 dénoncera, quant à lui, le culte car il manque de droit et de justice. A ce sujet, notre texte est moins parlant. Il nous arrivera à faire marche arrière pour prendre des passages qui illustreront la thématique de la justice en l'occurrence Am 2, 6-16 ; 4, 1-3, 5, 7.10-12. A ces passages s'ajoutent Am 6, 1-7 ; 8, 4-7. Pour ces textes que nous étudierons successivement, nous essayerons de donner notre traduction ; toutefois nous ferons allusion à d'autres traductions de la Bible<sup>20</sup> et nous entreprendrons presque la même démarche : Dans un premier volet, nous donnerons les limites, notre traduction, la structure et la critique de rédaction, la critique historique si c'est nécessaire. Toutes ces analyses littéraires nous permettront ensuite, dans le deuxième volet, de donner l'analyse exégétique des textes. La conclusion fera ressortir les aspects importants concernant le culte et la justice. Nous aurons néanmoins à l'esprit les versets faisant allusion implicitement au thème du culte et de la justice.

---

<sup>20</sup> La Nouvelle Bible Segond, Edition d'étude, la BJ, la TOB.

## CHAPITRE I – Illusions dans le culte (Am 4, 4-5)

Ce premier chapitre portera sur les illusions en Am 4, 4-5. Avant d'analyser le texte, nous en indiquerons les limites, nous donnerons notre traduction puis une proposition de structure et enfin une critique de rédaction. A la fin du chapitre, nous préciserons comment selon Amos, Israël est dans les illusions.

### 1) Délimitation

Malgré l'absence de la formule d'introduction, l'oracle (Am 4, 4-5) se distingue nettement du précédent (Am 4, 1-3). Le premier oracle du chapitre (4, 1-3) constitue un tout, avec ses formules d'introduction (שָׁמְעוּ הָרֶבֶר הַזֶּה) et de conclusion (נֹאם־יְהוָה) ; globalement, il s'agit d'une critique envers les femmes de Samarie. Dans notre verset, le sujet change complètement, l'oracle vise בְּנֵי יִשְׂרָאֵל "les fils d'Israël" ; l'ensemble d'Israël est donc concerné. De même, Am 4, 4-5 introduit un nouveau thème, celui du culte ; il contient une série d'impératifs (וּפָשְׁעוּ, בָּאוּ, הָרְבוּ) contrastant avec les verbes au futur d'Am 4, 3 (הַשְׁלִיכְתֶּנָּה, הַצָּאנָה). L'oracle se rattache-t-il aux vv. 6-13 ? W. Brueggemann l'estime en s'appuyant sur la conjonction וְגַם (et même) ouvrant le v. 6 qui marquerait l'opposition entre le zèle cultuel d'Israël et les vains appels de Yahvé à la repentance<sup>21</sup>. Cependant, nous remarquons que la même conjonction וְגַם réapparaît à l'intérieur de l'oracle suivant (v. 7). Les vv. 4-5 sont séparés du discours par la formule de conclusion נֹאם־יְהוָה אֲדָנִי (oracle du Seigneur Yahvé) et ne comportent pas de refrain עֲדִי ולא־שָׁבַתְתֶּם "et vous n'êtes pas revenus à moi". En outre, le morceau suivant (6-11), composé de cinq strophes qui sont terminées chacune par un refrain, et d'un rythme différent, semble former un tout complet. A notre avis, Am 4, 4-5 forme une unité littéraire<sup>22</sup>.

### 2) Texte

4 Venez à Béthel et péchez !

au Gilgal multipliez vos péchés,

apportez le matin vos sacrifices

<sup>21</sup> W. BRUEGGEMANN, « Amos 4, 4-13 and Israel's Covenant Worship », *VT* 15 (1965), pp. 1-15.

<sup>22</sup> J. JEREMIAS, *The Book of Amos. A Commentary*, Louisville, KY, 1998, p. 67 ; J. R. WOOD, *Amos in song and Book culture* (LHBOTS [JSOTS] 337), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, pp. 29-30.

et tous les trois jours vos dîmes.

5 Faites fumer vos sacrifices d'action de grâce avec du pain fermenté,

Proclamez vos offrandes volontaires, faites les entendre !

car c'est cela que vous aimez, fils d'Israël,

oracle du Seigneur Yahvé.

### 3) Structure du texte

La structure du texte n'est pas rigoureuse. Cinq ordres sont donnés aux fils d'Israël, dont le contenu est paradoxal dans la mesure où s'y mêlent des actions a priori positives : *וְהָבִיאוּ זִבְחֵיכֶם* et "venez à Béthel", *בָּאוּ בֵּית-אֵל* "apportez vos sacrifices" etc ; et des verbes négatifs : *פָּשְׁעוּ* "péchez" : *הִרְבּוּ לַפֶּשַׁע* "multipliez vos péchés". Nous percevons une opposition dans le discours prononcé entre des actions qualifiées de péchés, mais par ailleurs ordonnées par celui qui parle et le verbe *אָהַב* "aimer" de la fin de l'oracle attribué aux fils d'Israël. Deux acteurs s'affrontent : les fils d'Israël et l'auteur du discours ; les uns aiment ce que l'autre qualifie de péché.

### 4) Critique de la rédaction

Am 4, 4-5 soulève un problème rédactionnel. Plusieurs exégètes estiment que cette péripécie est un texte tardif. Selon eux, les vv. 4-5 s'inscrivent dans le cadre de la centralisation du culte à Jérusalem<sup>23</sup>. Certains les situent au VII<sup>ème</sup> siècle<sup>24</sup>, d'autres au VI<sup>ème</sup> siècle<sup>25</sup>, d'autres encore estiment qu'Am 4, 4-5 est le travail d'un deutéronomiste ou d'un cercle judéen ou encore le fruit des additions faites au temps de Josias<sup>26</sup>. De l'avis de la majorité des rédacteurs, ces vv. 4-5 relèvent de l'éditeur. Il nous semble que ces arguments sont moins convaincants. Nous pensons, cependant, qu'une lecture attentive du texte oriente vers quelques directions. Ainsi, rien ne nous

<sup>23</sup> M. E. POLLEY, *Amos and the Davidic Empire. A socio-Historical Approach*, Oxford University Press, London, 1989, p. 154 ; M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets, Volume One [Berit Olam] : Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2000, p. 232.

<sup>24</sup> R. J. COGGINS, *Joel and Amos*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, pp. 118, 124 ; P. R. DAVIES, «Amos, Man and Book », dans : B. E. KELLEAND — M. B. MOORE, *Israel's Prophets and Israel's Past*, T. & T. Clark, London, 2006, pp. 113-131, aux pp. 120-121 et 125-129.

<sup>25</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, II, (EB 65), Gabalda, Paris, 1978, p. 550 ; R. B. COOTE, *Amos among the Prophets. Composition and Theology*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1981, pp. 52-53.

<sup>26</sup> J. LUST, « Redaction of Amos V 4-6, 14-15 », *OTS* 21 (1981), pp. 144-145.

oblige à considérer ces vv. 4-5 comme un texte tardif. Nulle part Béthel et Gilgal ne sont mentionnés comme lieux illégitimes de sanctuaire dans ces versets.

Par ailleurs, le v. 5 donne la raison de la critique du culte כִּי כֵן אֲהַבְתֶּם "car c'est cela que vous aimez". Il implique que le culte n'est pas ce qu'il devrait être : un culte à Yahvé, pour la propre gloire d'Israël. D.U. Rottzoll perçoit bien cela : loin d'être une condamnation deutéronomiste de Béthel, le point focal de la critique ne porte pas sur les sanctuaires eux-mêmes, mais sur les adorateurs et leurs actions<sup>27</sup>. Nous estimons que le contexte dans lequel se trouve Am 4, 4-5 évoque la polémique cultuelle du VIII<sup>ème</sup> siècle et non celle du VII<sup>ème</sup> siècle ni celle du V<sup>ème</sup> siècle. Car les thèmes du culte évoqués en Am 4, 4-5 sont bien familiers aux paroles d'Amos et remonteraient en substance à sa prédication. Nous n'hésitons pas à en attribuer la paternité à Amos<sup>28</sup>.

## 5) Forme littéraire

Concernant la forme littéraire, Am 4, 4-5 parodie une *torah sacerdotale*<sup>29</sup>. Amos utilise le *terminus technicus* בָּאוּ "venez". Ce verbe בּוֹא correspond à l'instruction officielle des prêtres ; il se réfère à l'entrée des pèlerins dans le sanctuaire<sup>30</sup>. Mais, Am 4, 4-5 contient seulement une accusation ; ce n'est pas une annonce de malheur, ni encore moins une exhortation. Amos emploie cette forme littéraire (parodie des prêtres) pour dénoncer le culte de Béthel et de Gilgal. En effet, ces nombreux impératifs בָּאוּ "venez", פָּשְׁעוּ "péchez", הִרְבּוּ "multipliez" ne fonctionnent pas comme autant de commandements, mais comme une dénonciation cinglante<sup>31</sup>. L'ordre est ironique et implique donc un reproche<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> D. U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs*, (BZAW 1996), W. de Gruyter, Berlin ; New York, NY, pp. 185-187.

<sup>28</sup> A. NEHER fait justement remarquer que les versets 4, 4-5 «constituent la pierre de touche du problème du culte chez Amos », p. 89 ; H. W. WOLFF, *Joel and Amos. A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1977, p. 217 ; J. JEREMIAS, « Amos 3-6 : From the Oral Word to the Text », dans : G. M. TUCKER et alii, *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Essays in honor of Brewster S. CHILDS*, Fortress, Philadelphia, PA, 1988, pp. 217-229, p. 220 ; T. S. HADJIEV, *The composition and redaction of the Book of Amos*, (BZAW 393), W. de Gruyter, New York, NY, 2009, pp. 17-20.

<sup>29</sup> J. BEGRICH, « Die priesterliche Tora, Werden und Wesen des Alten Testaments », *BZAW* 66 (1936), pp. 63-68 ; G. FARR, « The language of Amos, popular or cultic », *VT* 16 (1966) p. 312s ; C. WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Westminster, Louisville, KY, 1991, pp. 203-204 ; T. JEMIELITY, *Satire and the Hebrew Prophets*, Westminster, Louisville, KY, 1992, pp. 54-55.

<sup>30</sup> Is 1, 12, Am 5, 5 ; Os 4, 15 ; Ps 95, 6 ; 96, 8 ; 100, 2.4 etc.

<sup>31</sup> P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, Cerf, Paris, 1994, p. 140.

<sup>32</sup> M. WEISS, « Concerning Amos' repudiation of the Cult », dans : D. P. WRIGHT.(éd), *Pomegranates Golden Bells Studies in Biblical, Jewish and near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1995, p. 212.

## 6) Analyse exégétique (Am 4, 4-5)

### 6.1 Invitation ironique à pécher (v. 4a)

Le v. 4a commence par l'invitation liturgique traditionnelle des pèlerinages בואו "venez". Ce verbe בוא est employé dans le contexte cultuel pour inviter les pèlerins à aller rencontrer Yahvé afin de lui offrir des sacrifices<sup>33</sup>. Les fils d'Israël s'empressent en ce lieu et y multiplient les sacrifices ; ils se croyaient parfaitement en règle avec Yahvé. De ce fait, ils ont d'autant plus de plaisir à porter leurs offrandes à la maison de Dieu qu'ils estiment être comblés de sa bénédiction. Or, Amos s'empare du style rituel propre à une cérémonie liturgique pour en faire un usage nouveau. Ce procédé lui est habituel et cher (Am 5, 4-5 ; 5, 21-24 ; 5, 10 ). Ici, le v. 4a est teinté d'ironie<sup>34</sup>. Cette dernière est d'ailleurs la tactique la plus appropriée étant donné le travers qu'Amos entend contrer : la prétention des fils d'Israël et leur orgueil<sup>35</sup>. Nous notons que dans les deux sections Am 4, 1-3 et 4-5, la racine בוא apparaît trois fois (vv. 1, 2 et 4). L'usage de ce verbe nous conduit à une ironie intéressante.

Amos ajoute un second impératif : פשעו "péchez". Or la racine פשע désigne une révolte, une rébellion (פשע : "se rebeller contre"). Au sens politique, le crime désigne l'acte par lequel on se révolte contre son supérieur en violant ses ordonnances<sup>36</sup> ; on peut parler de révolte politique. En revanche, dans le vocabulaire sacerdotal, le verbe פשע est employé pour décrire la révolte contre Yahvé<sup>37</sup>. E. Beaucamp souligne l'âpreté de cette invitation. Il estime qu'une telle invitation risquerait de décourager le petit troupeau des fidèles dont la générosité sauvegarde la continuité d'un culte décent<sup>38</sup>.

Or Amos emploie déjà le verbe פשע pour désigner des crimes contre la communauté humaine<sup>39</sup>. Dans ce contexte, il est évident que la « révolte », autrement dit le « crime » ne s'applique pas aux transgressions dans le culte mais au comportement en dehors des lieux de

<sup>33</sup> Les prêtres invitent les pèlerins à « venir au sanctuaire » (cf. Ps 95 ; 100, 4).

<sup>34</sup> J. R. LINVILLE, *Amos and the Cosmic Imagination*, Burlington, Ashgate, Aldershot, 2008, p. 90 ; C. J. SHARP, *Irony and meaning in the Hebrew Bible*, University Press Bloomington, Indiana, 2009, pp. 151-168.

<sup>35</sup> « Irony mocks those who think they are something when they are actually nothing », cf. E. GOOD, *Irony in the Old Testament* (BLS 3), Almond, Sheffield, 1981, p. 17 ; cf. J. L. SKA — A. WENIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, (CE 107), Cerf, Paris, 1999, p. 22, où sont distinguées deux formes d'ironie : « d'une part, l'ironie dramatique comme contraste entre la perception de la situation réelle par le lecteur, d'autre part, l'ironie verbale (qui) se produit lorsqu'un locuteur est conscient ou non du surplus de signification des mots qu'il emploie ».

<sup>36</sup> 1 R 12.19 ; 2 R 1, 1 ; 2 R 3, 5.7 ; 2 R, 8, 22.

<sup>37</sup> Am 3, 14 ; 5, 12 ; cf. Os 8, 1 ; Jr 2, 29.

<sup>38</sup> E. BEAUCAMP, *Les prophètes d'Israël. Ou le drame de l'alliance*, Cerf, Paris, 1987, p. 37.

<sup>39</sup> Am 1, 3.6.9.11.13 ; 2, 1.4.6 ; 3, 14.

culte. Le choix particulier du verbe פָּשַׁע souligne qu'il vise les actes cultuels et non pas les lieux de culte ; il emploie donc ce verbe dans le contexte cultuel pour toucher la conscience et les comportements des fils d'Israël.

Les thèmes de la justice et du culte sont présents de manière implicite, même si Am 4, 4-5 n'évoque pas explicitement la situation sociale. Ainsi donc Amos veut souligner le rapport intrinsèque entre le culte et la sphère de la vie quotidienne. Le lien d'Am 4, 4-5 avec son contexte immédiat (Am 4, 1-3) peut confirmer cette hypothèse<sup>40</sup>. L'articulation entre la question sociale et la vie religieuse ou cultuelle est un thème récurrent dans le livre d'Amos. F. I. Andersen et D. N. Freedman notent avec raison que ce passage n'est pas un rejet total de toutes les fêtes, mais une déclaration spécifique contre une fête particulière, une célébration nationale<sup>41</sup>. Il est bien vrai que le discours d'Amos n'est pas explicite à l'opposé de celui de Jérémie sur le Temple (Jr 7, 9-11) plus tard, mais il exprime cependant l'idée selon laquelle les actes cultuels sont considérés comme un péché contre Dieu<sup>42</sup> aussi bien que contre l'humanité<sup>43</sup>.

Amos ajoute dans le second impératif פָּשְׁעוּ "péchez" une exhortation qui est immédiatement répétée dans une forme intensive : הִרְבּוּ לַפֶּשַׁע "multipliez vos péchés" mais cette fois-ci au Gilgal<sup>44</sup>. Il faut noter d'ores et déjà que la deuxième expression n'insinue pas que

---

<sup>40</sup> Dans sa discussion, J. LIMBURG, *Sevenfold Structures in the Books of Amos*, JBL 106 (1987), pp. 217-22, p. 220, établit le lien entre Am 4,4-5 et 5, 21-24. Cf. R. B. WIDBIN, *Center Structure in the Center Oracles of Amos*, dans : J. E. COLESON – V. H. MATTHEWS, « *Go to the Land. I Will Show You* ». *Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, pp. 177-192, pp. 188-189 ; J. E. HARTLEY – W. YARCHIN, *Structure and Coherence in Amos 4* dans : W. KIM et alii, *Readings the Hebrew Bible for a New Millennium. Form, Concept, and Theological Perspective*, vol. 2, Trinity, Harrisburg, 2000, p. 176.

<sup>41</sup> F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible ; 24A), Doubleday, New York, NY, 1989, p. 434.

<sup>42</sup> H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos 2, 7b-8 ; 4, 1-13 ; 5, 1-27 ; 6, 4-7 ; 8, 14*, (VTS 34), Brill, Leiden, 1984, pp. 54-58, tente de prouver que les rites pratiqués par les Israélites étaient adressés, non pas à Yahvé, mais à des divinités païennes. Cette interprétation semble inexacte, non fondée sur le texte d'Amos ; elle ne met pas en relief le caractère faussé de la religiosité des Israélites, par rapport à laquelle Amos adopte un discours ironique.

<sup>43</sup> J. MAYS, *Amos. A commentary*, Westminster Press, Philadelphia, PA, 1969, p. 74, estime que la forme verbale signifie « a break with God whose community they sought » ; H. W. WOLF, *Joel and Amos*, pp. 152-153, fait la différence entre le verbe פָּשַׁע et le substantif פֶּשַׁע. Le verbe פָּשַׁע désigne un acte de rébellion contre Dieu et le substantif פֶּשַׁע signifie un crime contre la communauté humaine.

<sup>44</sup> Cf. R. VAUX (de), *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Cerf, Paris, 1971, pp. 549 et 556 : Selon R. de Vaux, la localisation exacte de Guilgal est inconnue. La Bible donne une seule indication valable : à la limite orientale (du territoire) de Jéricho (Jos 4, 19). Tous les efforts faits pour aboutir à une détermination plus précise n'ont abouti à rien et il est probablement vain de chercher les traces de Guilgal qui a certainement été à l'origine, et qui est probablement toujours resté, un sanctuaire à ciel ouvert : un cercle de pierres dressées, comme son nom l'indique. Il est vraisemblable que c'était un ancien sanctuaire cananéen adopté par les Israélites. Il a été le sanctuaire de Benjamin, dans le territoire duquel il se situait, et aussi d'Ephraïm, les deux groupes ayant une tradition commune de la conquête, celle qui est utilisée en Jos 2-9. Il n'est devenu un sanctuaire commun à tout Israël que sous Samuel et Saül (1S 7,1 6 ; 11, 15 ; 13, 7-15 ; 15, 12-23. Il réapparaît sous David (2S 19, 16.41), puis disparaît dans les livres historiques. Il continuait cependant d'être fréquenté au

les fils d'Israël se révoltent plus au Gilgal qu'à Béthel. La répétition du verbe פָּשַׁע et l'ajout de רָבָה servent à accentuer la véritable nature de l'activité cultuelle. Elle est qualifiée de פָּשַׁע non pas à cause des rites immoraux que les Israélites du Nord y mêlaient, mais en raison de l'efficacité illusoire qu'ils prêtaient à ces pratiques cultuelles<sup>45</sup>. Les trois impératifs פָּשְׁעוּ, בָּאוּ, לְפָשַׁע, révèlent encore une fois le caractère ironique de l'exhortation d'Amos qui sera suivi de la prescription cultuelle.

## 6.2 Invitation ironique à multiplier les sacrifices (v. 4b-5)

Le terme זָבַח appartient au langage du sacrifice d'animaux. זָבַח est le terme le plus compréhensible pour les « sacrifices » dans la Bible hébraïque : Immolation de la victime dont le sang était répandu et la chair mangée. Par conséquent, il est entendu que le mode original de l'abattage des animaux a été rendu sacré par le sacrifice. Ainsi זָבַח a le sens générique de "sacrifice", mais sa signification littérale est "immoler". On l'emploie avec מַעֲשֵׂה "les dîmes" qui joue un rôle important dans la vie religieuse.

Nombre d'exégètes<sup>46</sup> comprennent que לְבֹקֶר pourrait indiquer le matin suivant l'arrivée au sanctuaire et que l'on offrait les dîmes le troisième jour, c'est-à-dire le surlendemain de l'arrivée. A notre avis, une telle interprétation ne semble pas mettre en évidence l'ironie amosienne. L'opinion la plus répandue traduit לְבֹקֶר "chaque matin" et לְשָׁלֹשֶׁת יָמִים "tous les trois jours"<sup>47</sup> ; elle nous paraît appropriée, car elle donne tout son sens au ton ironique de l'oracle. En effet, les sacrifices, qui étaient seulement obligatoires une fois l'an, doivent avoir lieu chaque matin ; les dîmes, qui étaient payables tous les trois ans, doivent être payées tous les trois jours. Amos fait allusion, de manière ironique, à la dîme triennale<sup>48</sup>.

En fait, Amos semble ironiser sur la surabondance des actes du culte lorsqu'il parle d'une dîme offerte tous les trois jours et d'un sacrifice quotidien ; il pourrait évoquer ainsi une

---

VIII<sup>ème</sup> av. J.C., mais les prophètes condamnent le culte qu'on y célébrait alors (Am 4, 4 ; 5, 5 ; Os 4, 15 ; 12, 12).

<sup>45</sup> J. E. HARTLEY - W. YARCHIN, *op. cit.*, p. 174, n. 10.

<sup>46</sup> J. L. MAYS, *op. cit.*, p.75 ; H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 219.

<sup>47</sup> Cette interprétation a été défendue par R. S. CRIPPS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1969, p. 170 ; J. A. MOTYER, *The Day of the Lion : The Message of Amos*, Inter Varsity Press, Leicester, 1974, p. 95 ; S. M. PAUL, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Inter Varsity Press, Minneapolis, MA, 1991, p. 140 ; P. BOVATI - R. MEYNET, *op. cit.*, p. 138.

<sup>48</sup> T. E. McCOMISKEY, *The Minor Prophets. Exegetical and Expository Commentary*, Vol. 1, Michigan, Grand Rapids, MI, 1992, p. 396 ; P. BOVATI - R. MEYNET, *op. cit.*, p. 138.

multiplication extravagante des actes de culte. D'où le culte à Béthel et à Gilgal se caractérisait par une accumulation d'actes cultuels comme un signe de générosité, et probablement davantage de prospérité. Or multiplier les actes cultuels dont Israël affecte la célébration, c'est se livrer soi-même à une révolte orgueilleuse contre Yahvé. Certes, notre texte ne dit pas explicitement d'où viennent toutes ces richesses. Mais étant donné le contexte large, l'accumulation des actes cultuels pourrait provenir des actes d'injustice envers les pauvres. La grande richesse pourrait être le fruit de l'exploitation des plus faibles. Par conséquent, le culte serait une manière de « consacrer »<sup>49</sup> l'injustice. La critique d'Amos porte donc, d'une part, sur un culte qui ne se soucie guère des problèmes sociaux ; d'autre part, elle condamne l'illusion que se font les fils d'Israël lorsqu'ils pensent que l'application rigoureuse des normes cultuelles garantit nécessairement le salut.

Notons, par ailleurs, que ce n'est pas au hasard qu'Amos utilise les actes cultuels avec les pronoms suffixes à la deuxième personne du pluriel : זְבַחְיֶיכֶם "vos sacrifices", מַעֲשֵׂי־דִמְיֶיכֶם "vos dîmes". Cette accumulation de termes implique que ces actes cultuels deviennent une fin en soi et des éléments d'auto-satisfaction. La multiplicité des pronoms suffixes indique clairement qu'ils manifestent beaucoup plus la volonté arbitraire des fils d'Israël que le souci de l'honneur de Yahvé, la recherche de soi-même plus que la quête de Yahvé. En fait, les fils d'Israël paraissent obsédés par leur satisfaction personnelle, leur propre justice. D'où le fait qu'Amos s'attaque à la vanité et au formalisme du culte dans les sanctuaires de Béthel et Gilgal. En effet, toutes ces pratiques cultuelles sembleraient blanchir le comportement irresponsable quotidien. S'il en est ainsi, elles sont elles-mêmes péché<sup>50</sup>.

### 6.3 Invitation ironique à « crier » les sacrifices et les offrandes (v. 5)

L'ironie amosienne est encore renforcée par la succession de trois verbes קָטַר "faire fumer", קָרָא "crier" et שָׁמַע "entendre". Cette série des verbes révèle clairement que ce que recherchent les fils d'Israël n'est pas la gloire de Dieu, mais leur propre gloire<sup>51</sup>. Amos répète son exhortation ironique par cet impératif הִשְׁמִיעוּ construit d'une manière absolue, sans complément. Nous retrouvons la même forme verbale en Am 3, 9, où il s'adresse à des messagers qui sont supposés le proclamer sur les toits des somptueuses demeures des villes étrangères (cf. Am 3,

<sup>49</sup> P. BOVATI - R. MEYNET, *op. cit.*, p. 140.

<sup>50</sup> J. R. LINVILLE, *op. cit.*, p. 90.

<sup>51</sup> P. BOVATI – R. MEYNET, *op. cit.*, p. 138.

13). De plus, le v. 5a donne le but de toute activité cultuelle des fils d'Israël

L'ironie se poursuit par l'expression **כֵּן אֲהַבְתֶּם** "car c'est cela que vous aimez". En effet, ce verbe **אָהַב** apparaît uniquement en Am 5, 5, dans un même contexte de polémique anticultuelle. Sur quel point porte exactement la condamnation ? Amos ne donne pas de raisons explicites à l'attitude négative de Yahvé vis-à-vis des cérémonies religieuses mais il laisse un mot clé apparaître dans ces dernière paroles, **כֵּן אֲהַבְתֶּם** "car c'est cela que vous aimez". Cela donne à penser que ce qu'Israël aime, Yahvé ne l'aime pas. Le v. 5b révèle la motivation fondamentale : uen auto-célébrationn, les sacrifices seraient destinés aux « fidèles » eux-mêmes et non à Dieu.

Somme toute, Amos est loin d'accuser le culte de Béthel et de Guilgal d'illégitime ou d'idolâtre. Au contraire, il évoque le sort de ces deux sanctuaires. Ces derniers ont certes un riche passé religieux. Cependant au temps d'Amos, ils sont devenus le théâtre d'un culte vide de sens. Non sans ironie, Amos les qualifie de "péchés" employant le même mot que dans les deux chapitres (1 et 2) pour parler des péchés des nations et d'Israël. Et comme si cette accusation n'était pas assez sévère, Amos ajoute à l'ironie en insistant sur la distance que Yahvé prend par rapport à toutes ces pratiques cultuelles : **זִבְחֵיכֶם** "vos sacrifices", **מַעֲשֵׂי רִחִיכֶם** "vos dîmes". Normalement on fréquente les lieux saints pour honorer Dieu ou demander pardon. Or la réalité contraste avec cet idéal et Amos la dévoile brutalement ; il n'y a là rien d'un culte qui plaise à Yahvé ; cette course aux sanctuaires ne garantit plus, à elle seule, la religion véritable. Inutile de s'attacher à ces sanctuaires condamnés à disparaître. Am 7, 9 l'affirme clairement : « les hauts lieux d'Isaac seront dévastés, les sanctuaires d'Israël détruits » où Yahvé n'est plus là.

## CHAPITRE 2 - Yahvé n'est pas dans les Sanctuaires (Am 5, 4-5)

Après avoir évoqué les illusions d'Israël dans le chapitre précédent, nous montrerons dans le présent chapitre comment Israël croyait rencontrer Yahvé dans le temple alors que ce dernier n'y est pas. Amos invite plutôt ses auditeurs à chercher Yahvé ailleurs. Avant l'analyse exégétique du texte, nous donnerons les limites, notre traduction, la structure et la forme littéraire.

### 1) Délimitation

La formule כֹּה אָמַר יְהוָה "ainsi parle le Seigneur" qui ouvre normalement un oracle, marque le début de l'unité au v. 4. Aussi la critique s'accorde-t-elle généralement à dissocier le v. 4 du v. 3 et d'y voir aussi le début d'une nouvelle unité littéraire. Cependant les opinions divergent au sujet de l'étendue de cette unité littéraire : les vv. 4-6<sup>52</sup>, les vv. 4-6.14-15<sup>53</sup>. L'hypothèse de ceux qui restreignent l'unité aux vv. 4-5 nous paraît la plus probable<sup>54</sup>. Le texte en tant que discours se termine au v. 5, même si le v. 6 reprend l'impératif sur le même sujet que les vv. 4-5. Nous remarquons en effet que, les vv. 4-5 sont parole de Yahvé alors que le v. 6 est parole du prophète car Yahvé y est nommé à la troisième personne. Le v. 5 peut se détacher donc nettement du v. 6. Ainsi pouvons-nous considérer les vv. 4-5 comme une unité indépendante.

### 2) Texte

4 Car ainsi parle Yahvé à la maison d'Israël,

cherchez moi et vous vivrez.

5 Mais ne cherchez pas Béthel,

---

<sup>52</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, II, (EB 65), Paris, 1978, p. 548 ; H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos*, pp. 77-78 ; M. D. CARROLL, *Contexts for Amos. Prophetic Poetics in Latin American Perspective*, (LHBOTS [JSOT] 132), Westminster John Know Press, Sheffield 1992, p. 224 ; D. U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion*, p. 223 ; M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophet*, p. 227.

<sup>53</sup> F. HESSE, « Am 5, 4-6. 14f », *ZAW* 68 (1956), pp. 1-17 ; S. AMSLER, *Amos, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT XIa), Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 204-205 ; J. LUST, « Remark on the Redaction of Amos 5, 4-6.14-15 », *OTS XXI* (1981), pp. 129-154 ; A. V. HUNTER, *Seek the Lord ! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah : Diss. Basel*, St Mary's University Baltimore, 1982, pp. 56-105 ; J. A. SOGGIN, *Il profeta Amos. Traduzione e commento*, (Studi Biblici ; 61), Paideia Editrice, Brescia, 1982, pp. 116-121 ; T. S. HADJIEV, *The Composition and Redaction*, pp. 162-163.

<sup>54</sup> J. R. LINVILLE, *Amos and the Cosmic*, p. 102.

et à Gilgal n'allez pas,  
et à Bersabée<sup>55</sup> ne passez pas,  
car Gilgal ira en déportation  
et Béthel deviendra néant.

### 3) Structure

Les vv. 4-5 sont introduits par la formule du messenger כֹּה אָמַר יְהוָה "ainsi parle le Seigneur" comme discours de Yahvé (4a). Celui-ci commence par l'exhortation suivie de la promesse וְחִיִּי "cherchez moi et vous vivrez" (4b) et se poursuit avec l'interdiction de se rendre aux lieux de culte (5a) et enfin se termine par l'annonce d'une destruction imminente (5b). Ainsi donc Am 5, 4-5 s'articule autour de trois points<sup>56</sup> :

- Exhortation
- Accusation
- Annonce du châtement.

### 4) Forme littéraire

Am 5, 4-5 ne reproduit pas le schéma bipartite (accusation-châtiment) que l'on rencontre souvent chez les prophètes du VIII<sup>ème</sup> siècle<sup>57</sup>, mais témoigne d'une organisation complexe de l'oracle de malheur. T. M. Raitt considère cette parole prophétique comme une parole propre qui ne rentre pas dans le schéma prophétique<sup>58</sup>. Certains l'expliquent par une imitation de la torah sacerdotale<sup>59</sup>, d'autres l'interprètent dans le sens de l'exhortation<sup>60</sup>, d'autres soulignent une ironie qu'ils discernent dans cette exhortation<sup>61</sup>, d'autres encore mettent l'accent sur la condamnation<sup>62</sup>.

---

<sup>55</sup> Plusieurs auteurs considèrent Bersabée comme une addition tardive. Voir par exemple, H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 228 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1998, p. 89.

<sup>56</sup> T. M. RAITT, « The prophetic Summons to Repentance », *ZAW* 83 (1971), pp. 34-35. Cet exégète propose une autre structure : l'exhortation (v. 4a), la promesse (v. 4b), l'accusation (v. 5a) et la menace (v. 5b).

<sup>57</sup> Am 1-2 ; Am 4, 1-3 ; Am 6, 1-11 ; cf. Is 1, 21-28 ; Os 4, 1-3 ; Mi 3, 1-8 ; 9-12.

<sup>58</sup> T. M. RAITT, *op. cit.*, p. 38.

<sup>59</sup> J. BEGRICH, « Die priesterliche Tora », *ZAW* 66 (1954), pp. 63-88.

<sup>60</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 232 ; W. H. SCHMIDT, *Old Testament. Introduction*, Crossroad Publishing Company, New York, NY, 1984, p. 187 ; F. L. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *Amos*, New York, NY, (The Anchor Bible, 24A), 1989, p. 480.

<sup>61</sup> A. V. HUNTER, *op. cit.*, p. 74.

<sup>62</sup> T. S. HADJIEV, *op. cit.*, p. 162.

Nous estimons qu'Am 5, 4-5 constitue une exhortation qui se termine par une annonce de malheur. Notons que cette complexité de forme littéraire amène certains exégètes à douter de l'authenticité amosienne d'Am 5, 4-5. En effet, H. W. Wolff l'attribue aux disciples d'Amos<sup>63</sup>, J. R. Wood le situe à la période de l'exil<sup>64</sup> et pour R. H. Pfeiffer à la période post-exilique<sup>65</sup>. Nous pensons, cependant, qu'Am 5, 4-5 évoque une polémique cultuelle qui se situerait bien dans le Royaume du Nord au VIII<sup>ème</sup> siècle. En effet, si Amos défend ses contemporains pour se rendre à Bethel parce qu'ils pratiquent l'injustice. La suite du verset le confirme : « vous qui changez le droit en absinthe et qui jetez à terre la justice » (v. 7). Il les a effrayés de sa voix sévère. Ainsi donc nous pourrions Am 5, 4-5 attribuer à Amos<sup>66</sup>.

## 5) Exégèse d'Am 5, 4-5

### 5.1 Cherchez-moi et vous vivrez (v. 4b)

Le sens de l'expression *דַּרְשׁוּנִי וְחַיִּי* "cherchez-moi et vous vivrez" apparaît clairement pour les Israélites. Pour ces derniers, « chercher Dieu » signifiait se rendre dans les lieux de pèlerinages, comme Béthel, Gilgal ou Beer-shéba (5, 5). Ils y allaient rencontrer Yahvé. De nombreux critiques reconnaissent que l'expression *דַּרְשׁוּנִי* dérive du contexte cultuel et estiment qu'elle pourrait imiter une instruction sacerdotale<sup>67</sup>. C. Westermann rejette cette hypothèse et estime que le verbe *דַּרַשׁ* avec Yahvé comme objet n'est pas employé dans le sens d'un usage sacerdotal, mais consiste à consulter un prophète en temps de besoin<sup>68</sup>.

A notre avis, Amos veut donner un nouveau sens à la démarche religieuse des Israélites. L'expression *דַּרְשׁוּנִי* est loin d'être ironique. Le suffixe d'objet *נִי* "moi" donne à cette invitation un accent personnel dont le v. 5 va dégager la portée polémique. Il convient de noter qu'en Am 5, 4, nous ne pouvons pas faire de ce suffixe *נִי* "moi" un complément qui reste volontairement non

<sup>63</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 232-239.

<sup>64</sup> J. R. WOOD, *Amos in Song*, pp. 66-67.

<sup>65</sup> R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, London, 1952, p. 583 ; R. J. COGGINS, *Joel and Amos*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, pp. 118-124.

<sup>66</sup> J. L. SICRE, *Con los Probes de la Tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 976 ; S. M. PAUL, *Amos*, Philadelphia, PA, 1991, p. 161 ; T. S. HADJIEV, *op. cit.*, p. 19.

<sup>67</sup> J.-L. MAYES, *Amos*, p. 87, estime que « The polemical hardness of Amos'saying indicates that the priests in Israel's shrines were offering "life" through the cult without pointing to the kind of living required of those who "seek Yahweh" (Ps 15 ; 24). They were offering an abbreviated *tōrā* instruction concerning the way to "cheap grace" ; they were saying, "Come to Bethel, that you may live" without confronting the worshippers with the will of the divine Lord from whom they expected the gift of life. Amos usurps the function of the priests of Bethel by giving *tōrā* himself in which he replaces the shrine with the divine person, and then contradicts the priestly office by forbidding the Israelites to come to the shrines at all ».

<sup>68</sup> Cf. 1S 9, 9 ; 1 R 14, 5 ; 2 R 3, 11.

précisé. Les exégètes sont unanimes pour dire qu'il s'agit de Yahvé car il ne s'agit pas d'un « moi prophétique ». Mais que veut dire alors pour Amos « chercher Yahvé? ». Dans l'AT la racine **דָּרַשׁ** dans ses différentes formes apparaît environ 165 fois<sup>69</sup>. Il revient 14 fois dans les textes prophétiques du VIII<sup>ème</sup> siècle : 4 fois chez Amos<sup>70</sup>, 9 fois chez Isaïe<sup>71</sup>, une fois chez Osée<sup>72</sup> et Michée<sup>73</sup>.

Le verbe **דָּרַשׁ** avec Yahvé comme objet suggère l'idée de consulter Dieu dans son sanctuaire ou de consulter les hommes de Dieu<sup>74</sup>. Certes **דָּרַשׁ אֶת־יְהוָה** "chercher Yahvé" est l'expression technique désignant la consultation de Yahvé par l'entremise d'un prophète. Ce sens n'est cependant pas le seul. L'expression **דָּרַשׁ אֶת־יְהוָה** a aussi le sens plus général pour désigner l'attitude globale de celui qui se soucie de Yahvé, de celui qui s'en tient et s'en remet à lui. Aussi s'agit-il d'accomplir les commandements divins ou encore de prendre une attitude conforme à la volonté de Dieu. On a voulu voir dans ce dernier sens un développement tardif qui ne serait apparu qu'à l'époque exilique. Cette hypothèse se heurte cependant au témoignage des textes, notamment ceux des prophètes du VIII<sup>ème</sup> siècle. En effet, en Am 5, 4.6 qui contient deux attestations, l'expression **דָּרַשׁ אֶת־יְהוָה** désigne une attitude d'adhésion à Yahvé en pratiquant la justice. Tel est aussi le sens de **דָּרַשׁ** en Is 9, 12 et Os 10, 12. Ce sens convient le mieux au contexte d'Am 5, 4-5. En fait, Amos et ses concitoyens ont deux conceptions différentes : pour Israël, l'expression **דָּרַשׁ אֶת־יְהוָה** consiste à aller au pèlerinage aux sanctuaires<sup>75</sup> pour accomplir les devoirs religieux alors que pour Amos, l'expression implique implicitement la pratique de la justice.

En Am 5, 4a, l'expression **דָּרְשׁוּנִי** "cherchez-moi" est liée au verbe **וָחַי** "vous vivrez". Ce verbe "chercher" est suivi d'un verbe "vivre" rattaché par le waw consécutif et ce dernier exprime qu'en cherchant le Seigneur, on trouve la vie. Cette vie est un don qu'on reçoit de Dieu. Nous avons le commandement de Dieu assorti de la promesse. Ce n'est pas une promesse

<sup>69</sup> G. J. BOTTERWECK — RINGGREN, **דָּרַשׁ**, *TDOT* 8 (1978), pp. 293-307, aux pp. 293-294 ; M. E. J. RICHARDSON, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden, 1994, p. 223.

<sup>70</sup> Am 5, 4.5.6.14.

<sup>71</sup> Is 1, 17 ; 8, 19 ; 9, 12 ; 11, 10 ; 16, 5 ; 19, 3 ; 31, 1 ; 34, 16.

<sup>72</sup> Os 10, 12.

<sup>73</sup> Mi 6, 8.

<sup>74</sup> Cf. Gn 25, 22 ; Dt 12, 5 ; Ez 20, 1.

<sup>75</sup> P. BOVATI — R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 183, l'expression fait partie du langage religieux traditionnel ; elle connote une situation de besoin que l'on satisfait en se tournant vers Dieu, en général en se rendant dans un *sanctuaire* pour recevoir un oracle, une promesse, une bénédiction.

eschatologique. J.-L. Mays<sup>76</sup> estime que la promesse de vie reste un élément marginal dans la prédication d'Amos par rapport à son thème qui est l'annonce de la fin d'Israël. A notre avis, J.-L. Mays se fonde sur les opinions de la plupart des spécialistes selon lesquelles Amos n'a prononcé aucune des promesses du livre qui porte son nom et n'a pas envisagé le salut d'un « reste ». A-t-il pour autant perdu toute espérance ? N'a-t-il plus rien d'autre à proposer que la mort désormais inéluctable ? La question reste objet de débat, pour Amos comme pour l'ensemble des prophètes de la conversion. Dans la plupart de ses oracles, Amos affirme que la décision divine est déjà prise : « je ne révoquerai pas mon arrêt » (1, 3.6.13 ; 2, 1.6 ; voir aussi 4, 12 ; 6, 12 ; 7, 8 ; etc.). Il semble bien, pourtant, qu'il reste à ses yeux un dernier espoir : si la décision divine est prise, elle n'est pas encore exécutée. Qui sait, si Israël se ressaisissait aujourd'hui Yahvé ne reviendrait-il pas sur sa décision ? C'est ce à quoi les auditeurs d'Amos devraient penser en écoutant dans leur dynamique le long oracle articulé sur les « plaies » d'Israël (4, 6-5, 2\*) ou la série des cinq visions (7, 1-9, 4\*). C'est pourquoi, H. W. Wolff montre bien que les versets seraient authentiques bien que l'appel du v. 4, avec la promesse de vie qui lui est liée, est dominé par la menace qu'Amos adresse aux Israélites (v. 5)<sup>77</sup>. L'opinion de H. W. Wolff nous semble probable car nous trouvons la même idée en Amos (5, 6) :

Cherchez Yahvé et vous vivrez !

דַּרְשׁוּ אֶת־יְהוָה וְחָיִי

A la différence d'Am 5, 4 l'objet du verbe se précise davantage, Yahvé est explicitement le complément du verbe דַּרְשׁ dans le contexte de la destruction de la maison de Joseph.

De même en 5, 14 :

Recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez.

דַּרְשׁוּ־טוֹב וְאַל־רָע לְמַעַן תַּחְיִי

En Am 5, 14, le bien (טוֹב) remplace Yahvé comme objet du verbe דַּרְשׁ. Le v. 14 explique comment il faut chercher concrètement Yahvé : en faisant le bien et en haïssant le mal. Les deux termes « bien et mal » ne recouvrent pas des abstractions, mais des réalités concrètes : ce que Dieu approuve et ce qu'il réprouve. « Chercher Dieu » équivaut à « chercher le bien » ; « aimer le bien » équivaut à rétablir le droit. Dans les textes bibliques, "aimer" implique toujours l'action. Quand on aime, on agit. L'action sous-jacente à la recherche de Dieu, c'est le

<sup>76</sup> J.-L. MAYS, *op. cit.*, p. 89.

<sup>77</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 282.

rétablissement de la justice. En d'autres termes, la vie s'acquiert par la recherche de Dieu qui se trouve non dans les sanctuaires, mais dans le respect du droit. La recherche de Dieu, de la vie se situe au cœur des rapports humains. Elle comporte un engagement actif et concret. Ce lien entre la justice et la vie est aussi une constante chez les sages<sup>78</sup>. H. W. Wolff met ce v. 14 au compte des disciples d'Amos et pense que ces derniers ont été influencés par l'enseignement de la sagesse<sup>79</sup>. La position de H. W. Wolff nous semble moins persuasive car la situation est presque similaire en Osée. Os 10, 12 suppose que "chercher Yahvé" est lié au devoir social de « faire des semailles selon la justice et de moissonner à proportion de l'amour ». Nous estimons que le v. 14 proviendrait d'Amos<sup>80</sup>. Ce dernier interprète cette expression en dissociant le nom de Yahvé, que l'on identifie avec le bien, de la réalité du sanctuaire, qu'il identifie avec le mal. C'est là que les versets 14, 15 et 24 prennent toute leur importance. « Chercher le Seigneur » implique donc « chercher le bien ». Le bien, ce n'est pas une philosophie de vie seulement, mais bien plutôt « l'obéissance aux commandements divins, par laquelle l'Israélite remercie son Dieu pour la grâce de l'élection », comme le dit un commentateur allemand, W. Rudolph<sup>81</sup>. Puis Amos accentue encore cette relation au bien et au mal, puisque, en plus de rechercher l'un et non l'autre, il utilise maintenant des termes liés aux sentiments : haïr le mal, aimer le bien. Il y a donc ici, à la fois, l'action (chercher) et les émotions (aimer, haïr), et il nous faut préciser – à la suite d'A. Motyer<sup>82</sup> – que l'action précède les émotions : "cherchez" (faites de cette recherche le but de votre vie de tous les jours) avant « aimez ». Am 5, 14 a un parallèle proche en Isaïe (1, 16c-17a) :

Cessez de faire le mal , apprenez à faire le bien.

חַדְלֵי הָרָא לְמַדְרֵי הַיָּטֵב דְּרָשׁוּ

Certes le terme « bien » (טוֹב) demeure vague et imprécis dans le livre d'Amos. Mais il s'explique mieux à la lumière de Michée :

On t'a fait savoir<sup>83</sup>, homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame de toi rien

<sup>78</sup> Pr 11, 4 ; 11, 19 ; 12, 28

<sup>79</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 250. Il est suivi par K. ZOBEL, *Prophetie und Deuteronomium*, (BZAW 199), de Gruyter, Berlin ; New York, NY, 1992, pp. 91-92.

<sup>80</sup> T. S. HADJIEV, *op. cit.*, 2009, pp. 162-166.

<sup>81</sup> W. RUDOLPH, *Joel-Amos-Obadia-Jona*, KAT, XIII, Gerd Mohn, Gutersloh, 1971.

<sup>82</sup> A. MOTYER, *Amos, le rugissement de Dieu*, Lausanne, 1982, p. 106.

<sup>83</sup> Le sujet de *higgîd* reste indéterminé. Aussi a-t-on coutume de corriger en *huggad*, en s'appuyant sur la G, mais la leçon du M se justifie parfaitement puisque « assez souvent la 3e personne du singulier exprime le sujet vague « on ». Cf JOÛON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1947, § 155d, p. 473.

d'autre que de pratiquer la justice, d'aimer la bonté et de marcher humblement avec ton Dieu. (Mi 6, 8)

הַגִּיד לְךָ אָדָם מִה־טוֹב וּמִה־יְהוָה דּוֹרֵשׁ מִמֶּךָ

כִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצָּנֶע לָכֶת עִם־אֱלֹהֶיךָ:

Le v. 8 définit "ce qui est bien". Dans l'AT, "le bien" n'a rien d'un concept philosophique. Il caractérise l'ensemble des exigences concrètes de Dieu. Il n'a rien non plus d'un moralisme impersonnel : c'est une affaire entre Dieu et son fidèle<sup>84</sup>. Le bien, c'est « ce que Dieu réclame de toi ». Le v. 8b détaille cette requête divine en trois propositions. D'abord מִשְׁפָּט עָשָׂה "pratiquer la justice". Globalement, le terme מִשְׁפָּט désigne ici la totalité de tous les מִשְׁפָּטִים, de toutes les dispositions du droit dans lesquelles la volonté de Yahvé s'est manifestée<sup>85</sup>. Mais dans la perspective biblique, ce n'est pas seulement obéir à des commandements ; il s'agit de rendre à chacun ce qui lui est dû. Dans le livre de Michée, il reçoit une connotation hautement morale (cf. Mi 3, 1.8.9). C'est dans cette perspective qu'il faut situer la seconde expression אַהֲבָה חֶסֶד "aimer la fidélité".

Le mot חֶסֶד n'est pas à proprement parler un sentiment. Il définit plutôt un comportement complexe fait de respect, d'attention, de bienveillance, de bonté, de fidélité<sup>86</sup>. Toutefois, le mot חֶסֶד souligne davantage l'aspect intérieur de la relation à l'égard du prochain<sup>87</sup>. Et le verbe אַהֲבָה "aimer" vient renforcer cette nuance. Il donne à l'expression une note de cordialité. Aimer, c'est se montrer fidèle vis-à-vis du partenaire, se montrer soucieux à la fois de respecter l'engagement et la personne vis-à-vis de laquelle on s'est engagé<sup>88</sup>.

Dans ce contexte de contraste par rapport aux prestations cultuelles (Mi 6, 6)<sup>89</sup> et la proximité de la formule מִשְׁפָּט עָשָׂה "pratiquer la justice", l'expression אַהֲבָה חֶסֶד "aimer la

<sup>84</sup> B. RENAUD, *Le livre de Michée, Sophonie, Nahum*, Gabalda et Compagnie, Paris, 1987, p. 130.

<sup>85</sup> W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, p. 50.

<sup>86</sup> B. RENAUD, *op. cit.*, p. 131.

<sup>87</sup> L'expression 'hbt hsd est reprise 5 fois dans la Règle de Qumrân : 3 fois seul (II, 24 ; V, 25 ; X, 26) et 2 fois avec hsn lkt (V, 4 ; VIII, 2). Elle s'y présente comme un substantif (et non comme un infinitif) et affecte les relations entre un homme et son prochain. Dans les *Textes de Qumrân traduits et annotés, I La Règle de la Communauté, la Règle de la guerre, les Hymnes*. Cf. J. CARMIGNAC — P. GUILBERT (eds). Ces derniers traduisent la formule par « charité bienveillante ».

<sup>88</sup> B. RENAUD, *op. cit.*, p. 299.

<sup>89</sup> R. MARRS, « Micah and a Theological Critique of Worship », dans : M. P. GRAHAM, *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honor of John T. Willis*, (LHBOTS [JSOTS] 284), p. 199.

fidélité" vise concrètement le comportement des membres d'Israël les uns à l'égard des autres. Mais en même temps, se profile à l'horizon la fidélité (חֶסֶד) à l'égard de Yahvé comme le suggère l'association avec עִם-אֱלֹהֶיךָ "marcher humblement avec ton Dieu". La fidélité à l'égard de Yahvé passe d'abord par la fidélité à l'égard des autres membres de son peuple. C'est aussi ce sens très large qu'E. Jacob reconnaît au texte si proche d'Os 6, 6 qui, lui aussi, relativise les prestations cultuelles<sup>90</sup>. Michée n'a pas une seule parole de condamnation à l'égard des pratiques religieuses. Il rappelle simplement la priorité du respect du droit sur les observances rituelles. Il indique un chemin qui est possible devant Dieu. Cette position n'est pas sans analogie avec Isaïe 1,17 :

אִלְמָנָה לְמָדוּ הַיָּטִב דָּרְשׁוּ מִשְׁפָּט אֲשֶׁרוֹ חָמוּץ שִׁפְטוּ יְתוֹם רִיבוּ

Apprenez à faire le bien ! Recherchez le droit, redressez le violent !

Faites droit à l'orphelin, plaidez pour la veuve !

« Faire le bien » se définit par la pratique de la justice à l'égard de l'orphelin et de la veuve. Ces derniers forment un groupe économiquement et socialement faible.

Il est donc très vraisemblable qu'Amos ait aussi en vue la question de la justice lorsqu'il parle de rechercher le bien et non le mal (Am 5, 14). Ainsi, le bien peut être entendu en deux sens : d'une part, le bien comme ce qu'on doit aimer et le fait de promouvoir la justice et, d'autre part, le bien comme résultat de vie : "le Seigneur est avec nous"<sup>91</sup>. Si Amos brise la conviction d'Israël אֱלֹהֵי-צָבָאוֹת אִתְּכֶם "Yahvé Dieu Sabaot est avec vous", c'est qu'en fait les Israélites font le contraire (Am 5, 7. 10-13). Ainsi donc Amos exhorte les Israélites à changer de direction, à prendre une orientation différente de celle du désir et donc de l'agir, s'ils veulent que "Yahvé soit avec eux" (Am 5, 15).

Somme toute, la vie appartient désormais à ceux qui cherchent Yahvé dans la pratique de la justice. La présence de Dieu dans le sanctuaire et le culte qui y est exercé n'est plus prioritaire par rapport à sa présence dans l'existence de personnes exclues. Nous pouvons même ajouter que cette présence cultuelle ne deviendra possible que si Israël respecte la justice. Les deux sont désormais indissociables c'est-à-dire la présence de Dieu est donc conditionnelle : elle dépendra de la manière dont chaque Israélite se comportera dans la pratique du bien, et non pas dans les

<sup>90</sup> E. JACOB, *Commentaire sur Osée*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 52.

<sup>91</sup> P. BOVATI - R. MEYNET, *op. cit.*, p. 183.

lieux de culte.

## 5. 2 L'inutilité des lieux de culte (v. 5)

Le verbe **דָּרַשׁ** apparaît encore au v. 5 mais utilisé ici avec un complément de lieu. Il signifie « fréquenter un lieu », aller à un endroit<sup>92</sup>. Dans le contexte de ce verset, avec les verbes **בֹּיָא** "entrer" et **עָבַר** "passer", le verbe **דָּרַשׁ** "chercher" prend un sens local<sup>93</sup> : il s'agit de fréquenter le sanctuaire où on « cherche » Yahvé pour vivre. Or le v. 5 affirme qu'on ne trouve pas Yahvé dans ses sanctuaires, le fait de s'y rendre ne confère donc pas la vie. Et pour prouver la véracité d'une telle affirmation, le v. 5b contient une liste des sanctuaires dont il évoque le sort (sauf celui de Bersabée) à l'aide d'assonances et de jeux de mots concernant leurs noms respectifs<sup>94</sup>.

Le jeu de mots revient à exploiter une paronomase, une homonymie ou une racine commune pour produire un rapprochement qui met en lumière l'erreur à dénoncer. Les deux noms (Béthel et Gilgal) peuvent fonctionner selon ce procédé. Béthel sert à désigner la maison comme maison de Dieu et maison du néant<sup>95</sup> et Gilgal relégué en exil<sup>96</sup>. Amos s'abstient de toute remarque sur le sort de Bersabée. P. Bovati pense plutôt que c'est une manière de dire que la critique n'est pas adressée à un temple parmi tant d'autres ou à un culte particulier qui serait dégradé. Tous les lieux de culte sont en cause, pas un n'échappera et les Israélites n'en auront plus un seul où se réfugier contre la menace de mort qui pèse sur eux<sup>97</sup>.

Notons qu'Amos s'exprime à l'aide de jeux de mots sur les noms de Béthel et de Gilgal<sup>98</sup>. Ce qu'il dit au sujet de chacun de ces lieux reste difficile à saisir. Il est néanmoins certain qu'il s'agit toujours de l'évocation d'un malheur. Béthel est invité à être anéanti (v. 5ca) et Gilgal « convié » clairement à la déportation (v. 5cb). Le double jeu de mot évoquerait la ruine des sanctuaires. Le v. 5c laisse entrevoir la destruction irrémédiable des sanctuaires. Y aller signifierait donc chercher à être impliqué dans la destruction générale et vouloir se jeter dans un brasier que personne ne pourra éteindre. Cette inanité est chargée de sens pour Amos car la vie

<sup>92</sup> Dt 12, 5 ; Is 62, 12 ; Jr 30, 17.

<sup>93</sup> G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, *op. cit.*, p. 298.

<sup>94</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea*, Juan Flors, Barcelona, 1963, pp. 75-117.

<sup>95</sup> R. MARTIN-ACHARD, *Béthel* (maison de Dieu) devient *Beth-'awên* (maison de néant, d'iniquité), p. 101, n 57 ; Il est suivi par F. L. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 479 ; A. PINKER, « Observations on some cruxes in Amos : Part II », *JBQ* 29 (2001), n° 2, pp. 92-93.

<sup>96</sup> J.-L. MAYS, *Amos*, p. 89 ; S. AMSLER, *op. cit.*, p. 205 ; S. M. PAUL, *Amos*, p. 157.

<sup>97</sup> P. BOVATI - R. MEYNET, *op. cit.*, p. 164.

<sup>98</sup> « Hebreu galo yigle ; le texte joue, par assonance, sur le nom Guilgal- à rien : le terme hébreu *'aven* signifie souvent injustice ou malfeasance et peut aussi désigner un mal subi( le sens serait Beth el aura un sort funeste ; cf. Jr 4, 14s ; Pr 12, 21) ». Cf. note de la Nouvelle Bible Segond, 2015.

ne s'obtient désormais qu'en Yahvé<sup>99</sup>, Dieu de justice. Où alors chercher le Seigneur pour avoir la vie ? Amos indique, ailleurs, un autre lieu, la *porte* de la ville : le siège du tribunal, là où il est possible d'instaurer la justice, le lieu du « bien » par excellence<sup>100</sup>. Plus que l'enceinte des sanctuaires, affirme, A. Fournier-Bidoz, c'est la porte des villes, c'est le destin des pauvres, lieux profanes, universels, qui sont le passage obligé de la « religion »<sup>101</sup>.

En définitive, par la voix d'Amos, Yahvé invite les Israélites à le rechercher en dehors des sanctuaires menacés de destruction. Cette dernière pourrait s'expliquer comme l'élimination de ce qui entraîne Israël dans l'illusion : Yahvé abat les sanctuaires parce que son peuple met sa confiance dans des structures au lieu de le chercher, lui, la véritable Vie. De ce fait, la vie ne se trouve pas dans la fréquentation des sanctuaires, mais dans la pratique du bien (Am 5, 14s), dans le respect de la justice (Am 5, 24). Amos dénonce une illusion, le divorce entre le culte et la vie quotidienne. C'est une préoccupation qui l'habite fortement. Ainsi pouvons-nous comprendre que le parallèle de « cherchez Yahvé » et « ne cherchez pas Béthel... » révèle que la justice devient un lieu nécessaire de la rencontre de Yahvé et en même temps un lieu de vie.

---

<sup>99</sup> J.-L. MAYS, *Amos*, p. 75 note que « to seek Yahvé involves holding on to Yahvé as a way of life ».

<sup>100</sup> P. BOVATI — R. MEYNET, *op. cit.*, p. 183.

<sup>101</sup> A. FOURNIER-BIDOZ, « Les pauvres exploités, la parole de Dieu étouffée », dans : P. Bony (éd.), *L'Eglise et les pauvres*, Editions de l'Atelier, Paris, 2001, p. 51.

## CHAPITRE 3 -La dénonciation du culte (Am 5, 21-27)

Ce chapitre sera consacré à la dénonciation du culte. Cette péricope est centrée essentiellement sur le culte. La question qui se pose est alors double : Pourquoi Yahvé rejette-t-il le culte d'Israël ? S'agit-il du culte idolâtrique ? Cette double question nous conduira dans notre analyse. Il convient de souligner que ce texte est d'une importance capitale car elle soulève un problème rédactionnel auquel nous prêterons attention.

### 1) Délimitation

La délimitation de notre péricope ne semble pas être facile à établir car il lui manque une formule introductive, indiquant le début d'une péricope, comme celle que nous retrouvons généralement dans les textes prophétiques. Les exégètes ne s'accordent pas sur la délimitation de la péricope. Certains voient le début de la péricope au v. 18<sup>102</sup>, d'autres au v. 21<sup>103</sup>. Malgré l'absence d'une formule d'introduction, la prédominance du discours à la première personne et les références cultuelles sont assez visibles pour marquer un nouveau début au v. 21.

Ensuite, il y a un changement de personne qui s'opère. A la différence des vv. 18-20, c'est Yahvé qui parle à la première personne du v. 21 jusqu'à la fin du v. 27. Du point de vue thématique, les vv. 18-20 évoquent le thème du יום יהוה "jour du Seigneur" alors que les vv. 21-27 abordent celui du culte jusqu'au v. 26 ; le v. 27, avec sa formule de conclusion, achève l'oracle tel qu'il se présente actuellement.

Enfin, le chapitre 6 commence de nouveau par le הוי<sup>104</sup> qui marque le début d'une unité littéraire. Am 5, 21 se distingue bien d'Am 5, 20 et d'Am 6 par le thème abordé. Am 5, 21-27 forme donc un bloc homogène, qui peut se lire indépendamment des versets qui l'entourent.

---

<sup>102</sup> Plusieurs auteurs scandinaves considèrent 5, 18-27 comme un discours unifié liant le Jour du Seigneur à la fête cultuelle qui est dénoncée aux vv. 21ss. Cf. S. A. KAPELRUD, *Central ideas*, Kommissjon Hos H. Aschehoug, Oslo, 1956, pp. 74-75 ; S. MOWINCKEL, *He that cometh*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1959, p. 132 ; E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos*, Basil Blackwell, London, 1970, pp. 86-88.

<sup>103</sup> P. -E. DION, « Le message moral du prophète Amos », *ScEsp* 27 (1975), pp. 29-30 ; H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 260 ; T. E. McCOMISKEY, *Minor Prophets*, p. 430.

<sup>104</sup> Dans la liturgie de l'enterrement, le cri הוי est suivi d'un substantif désignant le défunt (1 R 13, 30 ; etc.). Dans la bouche des prophètes du VIII<sup>e</sup> siècle, le même cri הוי est généralement suivi d'un participe qualifiant les personnes visées. Pour plus de détails, Cf. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, pp. 611-631.

## 2) Texte

- <sup>21</sup> Je hais, je rejette vos fêtes  
et je ne prends pas plaisir à vos assemblées.
- <sup>22</sup> Que si vous me présentez vos holocaustes  
et vos offrandes, je n'agrée pas,  
et vos sacrifices de paix et des bêtes grasses, je ne regarde pas.
- <sup>23</sup> Éloigne de moi le bruit de tes chants  
et la mélodie de tes harpes, je n'entend pas.
- <sup>24</sup> Mais que le droit coule comme de l'eau, et la justice, comme un torrent intarissable.
- <sup>25</sup> Des sacrifices et offrande, m'avez-vous présentés au désert, pendant quarante ans, maison d'Israël ?
- <sup>26</sup> Et vous emporterez<sup>105</sup> Sikkut, votre roi et Kiyoun<sup>106</sup>,  
ces images, l'étoile de vos dieux que vous vous êtes fabriqués,
- <sup>27</sup> et je vous déporterai par-delà Damas, dit Yahvé - Dieu Sabaot est son nom.

## 3) Contexte littéraire

Am 5, 21-27 fait partie de la section centrale du livre d'Amos, celle qui va du chapitre 3 au chapitre 6. Cette section (Am 3-6) que BJ appelle "avertissements et menaces à Israël"<sup>107</sup>, rassemble les principaux oracles prophétiques du livre. Elle débute par les termes הִזָּה שְׁמְעוּ אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה "écoutez cette parole" et elle se poursuit jusqu'en Am 6, 14. En Am 7, 1 une nouvelle formule כֹּה הָרָאֵנִי אֲדֹנָי יְהוִה "voici ce que me fit voir le Seigneur" marque le début d'une nouvelle section consacrée aux visions d'Amos.

A l'intérieur de cette section (Am 3-6) se trouvent deux discours contre Israël commençant par הוֹי (Am 5, 18 et 6, 1), mais Am 5, 21-27 forme une unité distincte d'Am 5, 18-20. Deux idées principales doivent être étudiées pour pouvoir pénétrer le contexte de cette

---

<sup>105</sup> G lit καὶ ἀνελάβετε et V : *et portastis*. G et V ont employé le passé probablement par souci d'harmonisation avec le v. 25. Mais il paraît grammaticalement plus fondé de le traduire par le futur<sup>105</sup>. En effet, il y a une affinité grammaticale entre וְנִשְׁאַחֶם (v. 26) et וְהִגְלִיתִי (v. 27). Or וְהִגְלִיתִי est le parfait avec י consécutif, ce qui implique de le traduire par le temps du verbe précédant. Il doit en être de même de וְנִשְׁאַחֶם. Nous traduisons donc «et vous emporterez...».

<sup>106</sup> G lit τὴν σκηνὴν et V *tabernaculum* au lieu de סִכּוּת et Μόλοχ au lieu de מִלֶּךְ. En effet, les vocalisations cacophémiques כִּיּוֹן et סִכּוּת (sur le modèle de *shiqqus*) montrent que les ponctuateurs voyaient ici des noms d'idoles. Plusieurs commentateurs les suivent et tiennent סִכּוּת et כִּיּוֹן pour les noms des deux divinités babyloniennes Sikkut et Kiyoun. Nous optons pour cette hypothèse.

<sup>107</sup> La BJ, Nouvelle édition revue et corrigée, 2009.

prophétie : le jour de Yahvé et le culte.

La section (Am 3-6) nous livre les réactions d'Amos : son horreur et sa compassion face aux souffrances de son peuple, son dégoût et sa fureur face aux méfaits commis par les classes dirigeantes. Différents thèmes sont abordés dans cette section qui reprend la description des désordres au sein du peuple : l'injustice et le culte (Am 5, 21-27). Par ailleurs, la section (Am 3-6) fait ressortir l'imminence, la nécessité et la certitude du châtiment. Ce message est essentiellement orienté contre les classes dirigeantes du Royaume du Nord.

#### 4) Structure

La structure du texte ne fait pas non plus l'unanimité. En effet, les études divergent sur la façon de déterminer les unités littéraires à l'intérieur de cette péricope. Nous proposons donc une structuration du texte selon le contenu.

En Am 5, 21-27, nous trouvons une succession de verbes principaux qui expriment l'accusation de Yahvé (v. 21s), puis une exhortation (v. 24) et enfin une parole de condamnation (vv. 26-27) introduite par une question rhétorique (v. 25). Cette remarque nous permet de dégager les trois points autour desquels s'articule notre péricope :

-Accusation (vv. 21-23)

-Exhortation (v. 24)

-Condamnation (vv. 25-27).

#### 5) Forme littéraire

Aux vv. 21-23 Yahvé parle à la première personne pour désapprouver les observances sacrificielles d'Israël : "Je hais" (שִׂנְאָתִי) ; "je rejette" (מִצָּסָתִי) ; "je n'agréé pas" (לֹא אֶרְיֶה) et "je n'entends pas" (לֹא אֶשְׁמָע). La forme varie seulement une fois au v. 23a. Mais l'impératif de ce verbe reprend le même thème du rejet au singulier : "Éloigne" (הָיִסֵּר). Au v. 24, le verbe change de forme : il est au jussif (יִגַּל).

Apparemment, nous avons plusieurs types d'instruction ou une torah sacerdotale. Plus précisément, les vv. 21-23 semblent désigner la fonction des prêtres qui consiste à décider si telle offrande était acceptable ou non et ensuite à faire la déclaration rituelle correspondante.

Mais le discours d'Amos à la première personne dérive bien de sa propre mission. Certes, Amos ne crée pas un nouveau genre distinct de celui des prêtres, mais, il l'imite et le transforme à sa manière<sup>108</sup>. En effet, Amos poursuit un but précis : en ayant l'air d'adopter la fonction et la forme du discours d'un orateur transmettant l'oracle cultuel en tant que mandataire spécial de son Dieu, il annonce en réalité le contraire de ce qu'on attendait dans le cadre du culte habituel. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'emploi de termes cultuels spécifiques dans les vv. 21-23<sup>109</sup>. Ces derniers constituent donc un rejet divin du culte suivi d'une exhortation (v. 24).

En revanche, les vv. 25-27 diffèrent de cette forme littéraire. Ils sont composés de divers éléments : le v. 25 adopte le style des questions didactiques qui correspond habituellement à une rhétorique sapientiale. On s'attendrait à une réponse mais le v. 26 introduit de nouveaux éléments : des divinités étrangères, et le v. 27 annonce le châtement. Les vv. 26-27 pourraient être une annonce du malheur motivée. Le langage et les considérations historiques de ces passages relèvent bien du langage et du style d'un rédacteur postérieur. Le caractère additionnel des vv. 25-27 est confirmé par l'absence rythmique poétique. Notons enfin que le v. 27 est lui-même surchargé : "Dieu Sabaot est son nom"<sup>110</sup> apparaît comme une explication du nom de Yahvé et remplit une fonction rhétorique de conclusion. Cette expression s'inscrit dans la ligne des doxologies postexiliques qui émaillent le livre (4, 13 ; 5, 8 ; 9, 5-6)<sup>111</sup>. L'étude de la critique littéraire peut confirmer cette hypothèse.

## 6) Critique littéraire

Le texte est surchargé. Tout d'abord, le v. 22a rompt le parallélisme strict des vv. 21.22b. Par le changement du sujet, de la seconde personne du pluriel au lieu de la première personne du singulier aux vv. 21.22b, nous pouvons affirmer que le v. 22a est un ajout rédactionnel<sup>112</sup>. Le caractère additionnel de la phrase est confirmé par l'absence du pronom suffixe attaché à עלות "holocaustes" alors que les vv. 21.22b parlent de חַגֵיכֶם "vos fêtes", עֲצֵרְתֵיכֶם "vos réunions solennelles", מִנְחֹתֵיכֶם "vos offrandes" et מְרִיאֵיכֶם "vos bêtes grasses". En outre, le v. 22a pourrait être rapproché du v. 25<sup>113</sup> car nous remarquons que l'emploi commun du mot לִי "à moi" aux vv. 22a et 25 n'est nulle part dans la péricope. Le v. 25 soulève un autre problème

<sup>108</sup> J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 103.

<sup>109</sup> H. W. WOLFF, *L'enracinement spirituel d'Amos*, Labor et Fides, Genève, 1974, p. 79.

<sup>110</sup> Cf. J. L. CRENSHAW, « YHWH S<sup>e</sup>ba'ôt Š<sup>e</sup>mô : A Form-critical Analysis », *ZAW* 81 (1969), pp. 156-175.

<sup>111</sup> R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence*, Labor et Fides, Genève, 1984, pp. 59-63.

<sup>112</sup> J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 103.

<sup>113</sup> D. U. ROTTZOLL, *Studien Zur Redaktion*, p. 194.

réductionnel.

Nous relevons une tension et une difficulté réelle à lier le v. 25 au v. 24 et au v. 26. D'où ce questionnement : Amos a-t-il pu être incohérent dans son discours ? Pour certains<sup>114</sup> il faut lier le v. 25 au v. 24, pour d'autres<sup>115</sup> au v. 26. De plus, le v. 25 vient briser la phrase, car le verbe employé est au passé. Toute cette complexité laisse croire qu'un auteur aurait pu insérer intentionnellement le v. 25.

Il en est de même pour le v. 26. Ce dernier va-t-il avec le v. 25 ou avec le v. 27 ? Certains<sup>116</sup> relient le v. 26 au v. 25, d'autres<sup>117</sup> au v. 27. Le verbe du v. 26 est au futur et évoque le thème des divinités étrangères. Du point de vue du contenu, les vv. 26-27 semble former un oracle de malheur. Le v. 26 serait l'exposé des motifs suivi de l'annonce du malheur (v. 27). Les vv. 26-27 semblent tardifs.

## 7) Analyse exégétique d'Am 5, 21-27

### 7.1 Refus des fêtes et des assemblées (v. 21)

Le terme חַג<sup>118</sup> dérive de la racine חגג qui veut dire "danser" ; עֲצָרָה désigne une *réunion* cultuelle festive<sup>119</sup>. Les deux termes sont parallèles signifient la préparation de l'acte cultuel. Les deux verbes, מִאַסֵּהוּ et שָׂנֵאֵהוּ, avec lesquels s'ouvre la prophétie traduisent la réaction négative de Yahvé face à cette préparation cultuelle. De même, ils expriment l'attitude émotionnelle de Yahvé<sup>120</sup> et soulignent fortement son refus. Ce couple de verbes se retrouve uniquement en Am 5, 21. Ailleurs dans le livre d'Amos, ils sont plutôt séparés l'un de l'autre. Remarquons en outre que ces deux verbes sont les seuls, dans cette prophétie, qui ne sont pas modifiés par la particule négative לֹא et qui ont pour objet un nom de la même famille חַגֵיכֶם "vos fêtes", עֲצָרֹתֵיכֶם "assemblées".

Le premier verbe, le plus violent, est שָׂנֵא "haïr". Il est employé 14 fois dans la Bible dont 4 fois en Amos (Am 5, 10.15.21 ; 6, 8). Or Amos utilise antérieurement שָׂנֵא pour décrire l'attitude qu'Israël devrait avoir envers le mal (Am 5, 15). Il s'applique à ces pratiques cultuelles

<sup>114</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 192

<sup>115</sup> J. L. MAYS, *Amos*, p. 110 ; S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos*, p. 215.

<sup>116</sup> S. AMSLER, *op. cit.*, 1982, p. 215 ; H.W. WOLFF, *Joel and Amos*, pp. 259-60, 264-260 304, 309-311 et; J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 80-81, 104-105 ; KEIL C. F. — DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament Amos, The Minor Prophets*, vol. 10, Hendrickson Publishers, Edinburgh, 2001, p. 194.

<sup>117</sup> R. M. D. CARROLL, *Contexts for Amos*, p. 250 ; P. BOVATI, *op. cit.*, p. 195.

<sup>118</sup> B. KEDAR KOPFSTEIN, « חַג », *TWAT II* (1977), pp. 730-744.

<sup>119</sup> E. KUTSCH, « Die Wurzel עָצַר im Hebräischen », *VT 2* (1952), pp. 65-67.

<sup>120</sup> M. WEISS, *Concerning Amos*, p. 203.

où Israël pense plaire à Yahvé (Am 5, 21). Sur quatre utilisations, deux ont pour sujet Yahvé. Dans les deux cas, il s'agit d'un reproche contre les pèlerinages (Am 5, 21) et contre les palais (Am 6, 8). Le verbe **שָׁנָא** est généralement utilisé dans les textes légaux pour désigner une renonciation ou une séparation de relation, par exemple dans le cas du divorce. Cela donne à penser que l'intention de Yahvé est de rompre sa relation avec Israël. Quant au verbe **בָּיַאס**, il ne se rencontre que deux fois chez Amos (Am 2, 4 ; Am 5, 21) et seulement une fois avec Yahvé pour sujet (Am 5, 21). Il peut avoir une personne ou une chose comme objet. La personne est rejetée à cause d'une faute spécifique<sup>121</sup>.

De même que **שָׁנָא**, ce verbe **בָּיַאס** est utilisé par d'autres prophètes dans un contexte de reproche divin (Os 4, 6 ; 9, 17) et parfois, en lien avec l'époque de l'exil<sup>122</sup>. Or ces deux verbes ont le même complément d'objet **הַגִּיכֶם** ; il est donc clair que les fêtes d'Israël sont l'objet du refus de Yahvé. Ce refus est encore renforcé par le verbe **אַרְיָה**. Ce dernier est souvent employé dans la terminologie cultuelle pour exprimer l'acceptation des sacrifices. Mais ici **לֹא אַרְיָה** traduit la défaveur de Yahvé envers les assemblées festives. L'expression "je ne prends pas plaisir"<sup>123</sup> n'est pas d'abord une expression technique issue des prescriptions rituelles. C'est par la suite qu'elle passera dans le langage technique du rituel.

En somme, Amos connaît ces assemblées de fête. Les différentes expressions **הַגִּיכֶם** "vos fêtes", **עֲצֵרֹתֵיכֶם** "vos assemblées" sous-entendent que ses contemporains ne pratiquent pas un culte authentique à Yahvé, mais leur propre culte. Ils semblent vivre dans une illusion. Par ces différents verbes (**שָׁנָא**, **בָּיַאס**, et **לֹא אַרְיָה**) Amos attaque avec véhémence ces assemblées de fête. Son discours montre bel et bien que Yahvé exprime vivement son dégoût vis-à-vis de ces fêtes pratiquées par les contemporains d'Amos. Il s'ensuit que les sacrifices ne seront plus agréés par Yahvé.

## 7.2 Le refus des sacrifices (v. 22b)

### 7.2.1 Vos offrandes et le sacrifice des bêtes grasses

La célébration des fêtes se fait tout d'abord par l'offrande de sacrifices. Ceux-ci sont

<sup>121</sup> En Os 4, 6, Dieu rejette le prêtre parce qu'il a rejeté « la connaissance » et « parce qu'il a oublié l'enseignement de son Dieu ».

<sup>122</sup> Is. 41, 9 ; Jr 2, 37 ; 6, 30 ; 7, 29 ; 14, 19 ; 31, 3.

<sup>123</sup> Ex 29, 18.25 ; Lv 19, 13 ; Nb 28, 1.

désignés sous les dénominations génériques de **שְׁלָם**, **מִנְחָתֵיכֶם**. Ces termes appartiennent au langage du sacrifice. Il importe de les examiner à tour de rôle.

Morphologiquement, le mot **שְׁלָמִים** est toujours employé au pluriel ; sa forme au singulier n'est attestée qu'en Am 5, 22 et est susceptible de plusieurs interprétations. De manière traditionnelle, ce terme fait référence au *sacrifice de paix* dans lequel seules les parties grasses de la victime étaient consommées sur l'autel. C'est sans doute la raison pour laquelle Amos parle des animaux gras, tandis que les prêtres et les offrants avaient à consommer, de leur côté, les parts qui leur revenaient. Le terme **שְׁלָם** semble désigner un banquet sacrificiel concluant une célébration liturgique<sup>124</sup>. L'holocauste, comme le sacrifice de communion, est accompagné d'une offrande végétale, **מִנְחָה**.

L'étymologie du mot **מִנְחָה** est discutée mais, sa signification est claire : c'est l'un des noms qui désignent en hébreu un cadeau. **מִנְחָה** est utilisé occasionnellement comme terme pour désigner les offrandes en général<sup>125</sup> et il apparaît ici en lien avec d'autres termes de sacrifices. Cette association suggère clairement un type particulier d'offrandes. Ses implications dans les textes permettent de lui attribuer une tonalité particulière ; il renvoie presque toujours à un présent offert à un grand personnage.

L'offrande de **מִנְחָה** est, plus fondamentalement, le geste par lequel le fidèle reconnaît la souveraineté de Yahvé sur le pays<sup>126</sup>. Les mêmes auteurs utilisent **מִנְחָה** à la fois dans son sens profane et dans son sens religieux pour désigner aussi bien le culte sacrificiel en général que l'offrande végétale. Ici, en particulier Amos l'utilise comme un concept collectif pour parler de toutes sortes de sacrifices. Ce fait est souligné par l'emploi du pluriel qui est très rare. Il est assez remarquable de constater que les espèces de sacrifices ou offrandes soient nommées suivant l'ordre où elles arrivent dans le dispositif du Lv 1-3. Ce texte est cependant bien postérieur à Am 5, 22b.

### 7.2.2 Les modalités des refus

Bien que son nom ne soit pas mentionné explicitement, celui qui parle à la première personne ne peut être que Yahvé. On doit supposer que Yahvé s'adresse à ses interlocuteurs à la deuxième personne du pluriel ; ici ses interlocuteurs ne sont pas explicitement identifiés. Le nom

<sup>124</sup> R. VAUX (de), *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris, 1964, pp. 36-40.

<sup>125</sup> Gn 4, 3-5 ; Nb 16, 15 ; 1 S 2, 17.29 ; 26, 19.

<sup>126</sup> A. MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, VTS 57, Brill, Leiden, 1994, p. 64.

du destinataire n'est mentionné qu'à la fin du passage central (vv. 21-25) : le v. 25 présente la maison d'Israël comme le destinataire direct de l'oracle. Nous pouvons supposer qu'Am 5, 21-23 se présente donc entièrement comme un discours de Yahvé.

Le verbe **רָצָה** signifie "chérir", "agréer", "être favorable"». Employé au niph'al, il est presque exclusivement utilisé pour signifier l'acceptation d'un sacrifice par Yahvé<sup>127</sup>. Ainsi, dans la majorité des cas, il est employé pour exprimer une approbation ou, plus particulièrement, l'acceptation de sacrifices. Dans notre contexte, le verbe est employé à la forme négative. Depuis von Rad, on parle de l'expression **לֹא אֶרְצֶה** comme une expression technique, comme l'une des nombreuses *formules déclaratives* prononcées par le prêtre, et certifiant l'irrecevabilité des sacrifices présentés. On ne peut pas dire nécessairement de même de **לֹא אֶבִּיט** qui est employé dans notre texte. Le verbe **רָצָה** n'a pas d'autre occurrence en Amos ; il est employé, 14 fois dans la Bible hébraïque, dans les textes prophétiques<sup>128</sup>.

Le verbe **נָבַט** est rare en Amos. Ce verbe signifie littéralement "tourner le regard" ou « lever les yeux pour regarder ». Le sens de l'attention est souligné par ce verbe. Ici, comme dans de nombreux autres contextes liturgiques, il se réfère à Yahvé qui prête attention aux adorateurs<sup>129</sup>. Nous avons ici le seul passage où Yahvé détourne son regard, non pas des offrants, mais des offrandes sacrificielles. Israël se croit en règle avec Yahvé parce qu'il accomplit certains rites cultuels (sacrifices...) en méprisant les préceptes les plus élémentaires de la justice sociale. Israël pense donc plaire à Yahvé et se tenir à l'abri du malheur. Amos dénonce la bonne conscience qu'Israël puise dans le culte. L'offrande des sacrifices s'accompagne sans doute de chant et de musique, parties intégrantes du culte qui ne sont pas épargnées par la critique d'Amos comme le souligne le v. 23.

### 7.3 Les chants et la musique (v. 23)

Le refus de l'activité cultuelle est évoqué ici par deux verbes. D'abord, **הִסִּיר** au singulier. E. Robinson dans l'apparat critique suggère **הִסִּירוּ**. Face à cette proposition, nombre d'exégètes<sup>130</sup> maintiennent le singulier. Si le discours est à la deuxième personne du singulier, il s'adresse tout simplement collectivement à Israël car à la célébration des fêtes et des sacrifices (vv. 21-22), tous

<sup>127</sup> Lv 1, 4 ; 7, 18 ; 19, 7 ; 22, 23.25.27.

<sup>128</sup> Is 34, 9 ; 50, 3 ; 51, 2.47.52 ; Ez 12, 19 ; 20, 41 ; Dn 8, 7.10.12.18 ; 10, 9.15 ; Mt 1, 10.

<sup>129</sup> Ps 10, 14 ; 13, 4 ; 33, 13 ; 80, 15 ; 84, 10.

<sup>130</sup> Cf. A. VAN HOONACKER, *Les Douze Prophètes*, J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1908, p. 263 ; H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 263.

prennent part, quoiqu'à des titres différents. Amos pouvait donc s'adresser à tous, au pluriel.

En outre, nous pouvons noter que ce changement soudain implique que chaque individu estime que la parole de Yahvé lui est adressée personnellement. Cette parole n'est pas une menace mais un ordre : « éloigne de moi » (Am 5, 23). Le deuxième verbe **שָׁמַע** ou **לֹא שָׁמַע** "entendre" ou "ne pas entendre" est utilisé avec Yahvé comme sujet. Par ce verbe, les chants liturgiques qu'Israël considère comme un plaisir sont plutôt considérés comme un tumulte, un bruit irritant pour Yahvé.

Au v. 23, Amos ne cite que **נָבֵל**. Ce mot **נָבֵל** est difficile à préciser ; G traduit souvent par *ψαλτήριον*, deux fois par *ὀργάνων* (Am 5, 21 ; 6, 5) qui est souvent associé à **כַּנּוֹר**. Le terme **כַּנּוֹר** paraît être d'un emploi plus courant et plus populaire ; **נָבֵל** dont le sens étymologique veut dire "outré" rappelle sans doute la caisse de résonance. Employé aussi dans les cérémonies religieuses (1 S 10, 5 ; 2 S 6, 5)<sup>131</sup>, il semble avoir été réservé, quant à son usage profane, aux fêtes des riches (Am 6, 5 ; cf. Is 5, 12). Il s'agit certainement d'un instrument à cordes, probablement d'une harpe. Le fait qu'Amos mentionne seulement **נָבֵל** ne signifie pas qu'à son époque, ce soit le seul instrument admis dans le culte. Généralement de nombreux instruments de musique servaient à accompagner le sacrifice. Nous savons par d'autres textes que les participants aux services divins utilisaient le tambourin (**תֶּרֶף**), la flûte (**חֲלִיל**) et d'autres instruments<sup>132</sup>. Quoi qu'il en soit, un instrument était employé dans les cérémonies religieuses d'Israël. Yahvé ne veut pas l'entendre.

Bref, rien n'est épargné dans ce procès fait par Amos contre les usages religieux de son temps. Il n'en veut pas seulement aux assemblées solennelles et aux sacrifices, mais il s'en prend aussi aux chants et à la musique. R. Smend note à ce sujet, que le culte tout entier, du sacrifice au chant, est ici rejeté sans pitié. Rien ne permet de dire qu'Amos envisage l'existence d'un autre culte qui serait agréé par Yahvé<sup>133</sup>. Dès lors, « la fin d'Israël » (Am 8, 2) est déjà inscrite dans le rejet de son culte. Mais cette réalité n'est pas encore totalement vouée à la mort. C'est pourquoi Amos exhorte ses contemporains à la justice et au droit.

<sup>131</sup> M. WEISS, *op. cit.*, 1995, p. 208.

<sup>132</sup> 1 S 10, 5 ; Ps 150, 3-5.

<sup>133</sup> R. SMEND, « Das Nein des Amos », *EvTh* 23 (1963), pp. 404-423, à la p. 414.

## 7.4 L'exigence de la justice et du droit (v. 24)

### 7.4.1 Exhortation à la justice et au droit (מִשְׁפָּט et צְדָקָה)

Le v. 24 commence par la conjonction וְ exprimant une opposition entre les vv. 21-23 et le v. 24. Quelques auteurs interprètent le וְ d'introduction du v. 24 comme un וְ consécutif et non comme un וְ adversatif<sup>134</sup>. Par conséquent ils voient au v. 24 une annonce de châtement. Selon ces auteurs, les deux termes מִשְׁפָּט et צְדָקָה sont entendus comme le châtement et la justice punitive imminente. De ce fait, l'image de l'eau représente l'inéluctable châtement de Yahvé. Ce point de vue n'est cependant pas partagé par J. P. Hyatt<sup>135</sup>. Ce dernier pense que מִשְׁפָּט et צְדָקָה se réfèrent au salut que Yahvé apportera à Israël. Les vv. 23-24 sont une promesse de salut. Cette interprétation suppose que מִשְׁפָּט et צְדָקָה ne désignent pas des entreprises humaines mais un don divin. Il ne s'agirait plus des « vertus humaines d'équité et de respect du droit que de l'effet d'une providence d'un secours divin assurant la bonne marche et la paix dans les sociétés humaines »<sup>136</sup>. Dans cet esprit, Amos verrait dans la pratique de la justice sociale un don de Dieu. Si les sacrifices cessent d'être pratiqués comme ils le sont, Yahvé accordera ce don à Israël. Cette interprétation nous paraît moins probable car, nulle part en Amos, מִשְׁפָּט et צְדָקָה ne sont des actes de Yahvé. Ce binôme מִשְׁפָּט et צְדָקָה exprime bien pour Amos le contenu de la volonté divine, mais il appartient à l'homme de les mettre en œuvre dans la société<sup>137</sup>.

Les termes מִשְׁפָּט et צְדָקָה peuvent caractériser l'ensemble des rapports entre les hommes et Yahvé, d'une part, et des hommes entre eux, d'autre part. Cependant, dans les oracles amosiens où elles sont fréquentes, les racines שָׁפַט et צָדַק ne qualifient jamais les rapports entre les hommes et Yahvé, mais s'appliquent toujours aux rapports sociaux<sup>138</sup>. Nous interprétons donc Am 5, 24 dans le sens de la justice sociale qui constitue l'un des thèmes majeurs de son message. Nous savons aussi qu'Amos emploie ces deux termes intrinsèquement liés pour désigner le comportement humain.

---

<sup>134</sup> H. CAZELLES, « A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice sociale dans l'Ancien Testament », *RB* 58 (1951), pp. 175-176 ; E. WÜRTHWEIN, « Am 5, 21-27 », dans : *Wort und Existenz. Studien Zum Alten Testament*, Göttingen, 1970, pp. 150-152 ; P. -E. DION, « Le message moral du prophète Amos », *ScEsp* 27 (1975), pp. 21-23 ; J. BERQUIST, « Dangerous Waters of Justice and Righteousness : Am 5, 18-27 », *BThB* 23 (1993), pp. 54-63. Mieux vaut cependant reconnaître avec la majorité des commentateurs actuels dans la forme de *wēyiggāl* un jussif plutôt qu'un imparfait.

<sup>135</sup> J. P. HYATT, « The Translation and Meaning of Amos 5, 23-24 », *ZAW* 68 (1956), p. 24.

<sup>136</sup> H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 175.

<sup>137</sup> A. V. HUNTER, *Seek the Lord !*, p. 112.

<sup>138</sup> Am 5, 7.15 ; 6, 12.

Le v. 24 est une exhortation positive qui prolonge le v. 23. Nous sommes loin de penser que le message du v. 24 implique que la pratique religieuse est indésirable et n'est pas nécessaire. La destinée d'Israël dépend de la pratique du droit et de la justice et non de la pratique cultuelle. Il en découle que le culte d'une communauté de Yahvé qui ne pratique plus sa volonté dans les rapports sociaux devient inacceptable. J.-L Vesco exprime cette idée ainsi : « la validité du culte offert se mesure aux dispositions intérieures du fidèle dont le droit et la justice définissent les composantes essentielles<sup>139</sup> ». Cette dénonciation amosienne du culte qui met l'injustice à son service trouve ses parallèles plus proches dans le livre vétérotestamentaire des Proverbes :

Pratiquer la justice et le droit vaut, pour Yahvé,  
mieux que le sacrifice. (Pr 21, 3)

Dans le même ordre d'idée, Pr 21, 27 stipule :

Le sacrifice des méchants est abominable  
surtout s'ils l'offrent avec malice.

Nous voyons donc une condamnation identique chez Amos et chez les sages. Les sacrifices sont des actes symboliques servant à exprimer la souveraineté de Dieu et une entière dépendance de l'homme à son égard. Ils perdent leur valeur par les mauvaises dispositions du sacrificateur qui les réduit ainsi à de pures formules. Les textes cités ci-dessus portent un caractère négatif. Ce sont des avertissements contre les sacrifices offerts dans de mauvaises dispositions mais ils ne manifestent pas le souci de faire augmenter les autres sacrifices. Nous pouvons en dire autant des paroles des prophètes. Ce n'était pas la quantité des sacrifices qui faisaient défaut, mais la qualité. Cette qualité se définit chez Amos par les deux termes מִשְׁפָּט et צֶדֶק. Essayons d'élucider ces deux termes qu'il emploie.

#### **7.4.2 Élaboration de deux termes : מִשְׁפָּט et צֶדֶק**

Le terme מִשְׁפָּט vient de la racine שָׁפַט qui signifie « imposer une décision, une volonté ». Ce verbe désigne l'action du législateur qui arbitre un litige ou rétablit l'ordre. Il est habituellement traduit par "gouverner" ou "juger". Néanmoins, très souvent dans l'AT, מִשְׁפָּט exprime ce qui est droit, correct, le droit en soi, la norme donnée par Dieu pour assurer une

<sup>139</sup> J.-L. VESCO, « Amos de Téqoa, défenseur de l'homme », RB 87 (1980), p. 591.

société bien ordonnée (cf. Is 1, 17 ; Jr 7, 6 ; Ps 82, 3-4)<sup>140</sup>. Et c'est bien cette idée qu'il nous faut retenir pour la compréhension de ce terme chez Amos.

Pour le terme צדקה, deux conceptions sont possibles. En premier lieu, צדקה est affirmé du point de vue juridique. La justice est la conformité à une norme, et celui qui surveille la justice (en dernier lieu, Dieu) distribue la récompense ou la punition selon que ce qui est jugé est conforme à la norme ou non. En deuxième lieu, le terme צדקה peut être compris comme un synonyme de délivrance et de salut. Dans ce cas, la justice ne se réfère pas à une quelconque norme établie par Dieu, mais est décrite en rapport avec Dieu lui-même. Alors, l'intervention salvatrice de Dieu est une expression de celle-ci. La justice de Dieu est ainsi liée à la grâce et au pardon ; chaque fois que Dieu prononce un jugement, il y a toujours une grâce qui y est attachée, et cependant c'est bien rigoureusement un jugement<sup>141</sup>.

Pour Amos, le terme צדקה représente – d'une manière imparfaite cependant - la justice de Dieu dans les relations avec les hommes<sup>142</sup> ; ainsi, c'est en quelque sorte le מושפט mis en application dans le contexte de la vie de tous les jours. Elle est bien davantage une action qu'un état : quelqu'un est juste parce qu'il fait la justice ; il ne fait pas la justice parce qu'il est juste. Dans le terme צדקה, l'action et ses conséquences vont de pair. J. Jeremias le précise bien : « la justice décrit ainsi aussi bien l'agir qui est exigé par la vie en société que le salut de la communauté qu'elle met en avant<sup>143</sup> ». Ainsi quand Amos parle de la justice, il ne s'agit pas d'une norme abstraite ou d'un idéal dressé à l'horizon vers lequel il faut tendre. Elle se définit toujours par rapport à des exigences immédiates et concrètes ou vis-à-vis d'un devoir qui s'impose sur l'heure.

Le comportement et l'action sont jugés d'après une relation qui, à chaque instant, crée la communauté. La justice est donc, essentiellement, un concept de relation. Le fait de maintenir *droit et justice* rend possible une harmonie et un *vivre ensemble* heureux entre les différentes parties de la société, et entre les individus. Or, cette responsabilité en Israël est particulièrement

<sup>140</sup> On peut se référer aux travaux de Cf. M. WEINFELD, *Justice and Righteousness*, dans : H. G. REVENTLOW and Y. HOFFMAN (ed.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, pp. 228-246.; cf. J. FERRY, « Y a-t-il une justice économique chez les prophètes ? », *Bible et Economie*, Lessius, Bruxelles, pp. 44-53 ; cf. J. ARSURMENDI, « Droit et justice chez Isaïe », dans E. BONS (ed), *Le jugement dans l'un l'autre testament I, Melanges Kuntzmann*, Cerf, Paris, 2004, pp.149-163.,

<sup>141</sup> Cf. J. ELLUL, *Le fondement théologique du droit*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1946, pp. 26-29.

<sup>142</sup> Cf. G. A. KLINGBEIL – M. G. KLINGBEIL, « *The Prophetic Voice of Amos as a Paradigm for Christians in the Public Square* », *Tyndale Bulletin* 58 (2007), p. 173.

<sup>143</sup> J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, pp. 103-104.

celle du roi<sup>144</sup>. Mais il est bon de noter qu'Amos fait sienne cette réalité sociale et institutionnelle, d'autant plus qu'il l'utilise dans d'autres textes (Am 5, 7.15 ; 6, 12) qui débordent clairement du cadre de la monarchie. Ainsi donc, Amos recourt aux substantifs מִשְׁפָּט et צִדְקָה en les utilisant de manière parallèle et comme des synonymes<sup>145</sup> et n'hésite pas à utiliser une métaphore pour en préciser le sens. Amos, usant d'une métaphore suggestive, compare le droit et la justice à l'eau ruisselante et au torrent pérenne.

#### 7.4.3 La justice comme de l'eau et le droit comme le torrent intarissable

L'eau (מַיִם) revient plus de 580 fois dans l'AT et est employé 5 fois en Amos (4, 8 ; 5, 8. 24 ; 8, 11 ; 9, 6). Elle joue un rôle très important. Elle est vivifiante parce qu'elle fertilise le sol et les semences ; elle désaltère et reconforte. Elle est donc le symbole de la vie que Dieu donne<sup>146</sup>. En Am 8, 11-12 par exemple, il n'est plus question de Dieu lui-même mais de sa parole aussi indispensable que l'eau et le pain. Elle arrive après la description d'une grave sécheresse (Am 4, 6-8). De même que les habitants ont été obligés de mendier de l'eau de ville en ville, ils erreront aussi d'un bout du pays à l'autre pour entendre enfin un oracle de Yahvé. Le v. 24 compare le droit et la justice qu'il voudrait voir en Israël à de l'eau courante jaillissant sans cesse de sa source pour devenir un torrent permanent.

Dans la Bible, le torrent (נָחַל) est un torrent qui jaillit après la pluie et coule alors avec force et violence. C'est un torrent intermittent en somme<sup>147</sup>. Certes, on parle bien de נָחַל à propos de l'Arnon<sup>148</sup>, du Zéréd<sup>149</sup>, du Cedron<sup>150</sup> ou du Yabboq<sup>151</sup>, qui ne tarissent jamais : ce sont des torrents permanents ou pérennes. Mais si la Bible précise parfois qu'il s'agit de torrents d'eau, c'est bien pour insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'oueds vides.

L'usage métaphorique du torrent est rare dans la Bible. Le livre des Proverbes y voit une figure de la parole humaine (Pr 18, 4). Le second livre de Samuel en fait une figure de la mort (2 S 22, 5-6). Jérémie, annonçant le retour de l'exil, y voit probablement un symbole de vie, sans le

<sup>144</sup> M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in The Ancient Near East*, Minneapolis, 1995, pp. 45-56.

<sup>145</sup> Amos a déjà introduit les termes ensemble (Am 5, 7) et les emploiera encore par la suite (Am 6, 12). Ce binôme se retrouve 46 fois dans la Bible et particulièrement 28 fois dans les livres prophétiques, Is (10 x), Jr (6x), Ez (8x), Am (3x) et Mi (1x).

<sup>146</sup> Pour une étude détaillée, on peut se référer à l'ouvrage de P. REYMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, (VTS 6), Brill, Leiden, 1958, pp. 1-8.

<sup>147</sup> Cf. P. REYMOND, *op. cit.*, pp. 66-71

<sup>148</sup> Dt 2, 24 ; Jos 12, 2 ; 13, 9 ; 2 R 10, 33, etc.

<sup>149</sup> Dt 2, 14.

<sup>150</sup> 2 S 15, 23 ; 1 R 2, 37, etc.

<sup>151</sup> Dt 2, 37 ; Jos 12, 2, etc.

spécifier (Jr 31, 9). Ce symbole, est explicite chez Isaïe : il annonce la venue de Dieu (Is 35, 6). Ézéchiel précise que le torrent qui apporte la vie sort du Temple (Ez 47, 9). Il symbolise la bénédiction qu'apporte l'habitation renouvelée de Dieu au milieu de son peuple, dans le Temple. Amos use une seule et unique fois l'image du torrent comme métaphore (5, 24).

L'image de l'eau (מַיִם) et du torrent (נַחַל) montre clairement que מְשַׁפֵּט et צְדָקָה existent nécessairement ensemble. Il ne peut pas y avoir de מְשַׁפֵּט sans sa source, צְדָקָה ; l'absence de l'un présuppose l'absence de l'autre. A. Motyer suggère que « l'eau jaillissante évoque la direction dans laquelle toute l'énergie vitale sera canalisée, ce qui révèle que le Seigneur recherche des vies dont les énergies débordent abondamment et perpétuellement en justice et droiture<sup>152</sup> ». Amos utilise encore d'autres images pour souligner la relation intrinsèque entre les deux termes מְשַׁפֵּט et צְדָקָה en 6, 12 :

Que vous changiez le droit en poison et le fruit de la justice en absinthe ?

Dans ce verset, מְשַׁפֵּט et צְדָקָה forment un parallèle d'équivalence. Le verset indique l'extrémité de la perversion et ceci est démontré de façon poignante à travers l'usage des mots poison et absinthe. Am 6, 12ba souligne la transformation radicale de מְשַׁפֵּט. En substance, 6, 12 bβ est une répétition de 6, 12ba. cet égard, nous pouvons remarquer que le parallèle entre les deux versets est révélateur. En 6, 12b ce n'est pas צְדָקָה mais le fruit de צְדָקָה qui est corrompu. L'usage de צְדָקָה en 6, 12 est un point de départ pour reconnaître la corruption de מְשַׁפֵּט. En Is 28, 17a, nous avons cette même relation entre les deux termes :

Et je prendrai le droit comme mesure et la justice comme niveau.

Si les auteurs considèrent généralement que le fond de l'oracle d'Is 28, 14-18 est isaïen, ils ne sont justement pas d'accord sur la question de savoir si Is 28, 17 appartenait ou non au texte primitif. J. Vermeylen, considère que l'oracle isaïen comprenait 28, 14-15.16aα.17b.18 et qu'Is 28, 16aαb.17a constitue un ajout ultérieur<sup>153</sup>. Il relève aussi qu'Is 28, 16\* semble pouvoir être rapproché d'Is 7, 9b. Mais en Is 28 une discrimination est introduite à l'intérieur même de la

<sup>152</sup> J. A. MOTYER, *The Day of the Lion*, p. 133.

<sup>153</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, pp. 392-393. Contre ces arguments, F. J. GONÇALVES estime qu'il faut retenir les vv.16 (16aβ)-17a dans l'unité primitive. Cf. F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, J. Gabalda, Paris, 1986, pp. 195-220.

communauté. Cette différenciation se comprend bien dans le cadre des désillusions du retour de l'exil et dans le contexte de l'échec de l'établissement du droit et de la justice.

L'image utilisée ici au v. 17a permet de souligner la relation intrinsèque entre les deux termes מִשְׁפָּט et צֶדֶק. La métaphore de mesure et de niveau suggère que la présence de l'un sans l'autre rend le fonctionnement impossible.

En somme, les vv. 21-24 appartiennent sans doute à l'oracle dans sa forme primitive. Cet oracle (Am 5, 21-24) était probablement délivré dans l'un des sanctuaires importants du Royaume du Nord où de nombreuses cérémonies se déroulaient. Tout le peuple a manifesté sa dévotion religieuse en déployant une imposante activité liturgique. Beaucoup de sacrifices sont offerts. Amos se mettrait dans ce contexte cultuel pour condamner un tel culte sans justice. Nous n'hésiterions pas à attribuer Am 5, 21-24 à Amos<sup>154</sup>. Qu'en est-il pour le v. 25?

### 7.5 Le rejet radical du culte (v. 25)

Faut-il considérer הָ comme un article ou une particule interrogative ? Selon que l'on admette l'une ou l'autre possibilité, le sens de la phrase change totalement. La grande majorité des commentateurs et traducteurs<sup>155</sup> donnent à הָ une valeur interrogative. En effet, leur opinion se fonde sur la structure grammaticale même de la phrase, car si le הָ accompagnant וְזָכִירִים était un article, le mot מִנְחָה devrait être, lui aussi, précédé de l'article. La particule interrogative introduit une question rhétorique. Il reste maintenant à savoir si la réponse sera affirmative ou négative. Mais la question est posée de telle façon que l'unique réponse grammaticalement possible est négative. En se situant dans le contexte de l'histoire du salut, le rédacteur deutéronomiste confronte sa génération avec une question fondamentale relative au culte. J. Jeremias ajoute que cette question n'a pas l'intention d'instruire ses contemporains à propos de l'histoire<sup>156</sup>.

Le poids de la question ne porte pas, comme le voudrait W. Rudolph sur la longue durée du séjour contrastant avec le petit nombre d'animaux disponibles au désert pour les sacrifices réguliers, mais sur l'absence de tout rite sacrificiel. Le v. 25 vient radicaliser le rejet du culte ; ce

---

<sup>154</sup> Ces vv. 21-24 ont connu aussi diverses interprétations. Il suffit de voir par exemple S. GILLINGHAM, *The Image the Depths and the Surface. Multivalent Approaches to Biblical Study*, (LHBOTS [JSOTS] 354), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, précisément aux pp. 79-127.

<sup>155</sup> J. L. MAYS, *op. cit.*, p. 111 ; S.M. PAUL, *Amos*, p. 193.

<sup>156</sup> J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 105.

n'est pas une répétition du même thème qu'Am 5, 21-23, mais une sorte de transition vers un autre thème.

Le texte d'Am 5, 25 pourrait supposer que les sacrifices n'étaient pas en usage, au désert, au temps de la vie errante. Pendant ces quarante années, Israël était entièrement dépendant des dons de Yahvé et n'avait rien à lui offrir. Telle est la juste condition d'Israël. L'auteur ignore-t-il que les tribus offraient déjà certains sacrifices au désert ? A notre sens, la question rhétorique ne doit pas être prise au pied de la lettre.

Notre rédacteur du v. 25 est dominé par l'idée d'Osée et de Jérémie que le temps dans le désert était le temps d'une grâce absolue (Os 9, 10 ; Jr 2, 2)<sup>157</sup>. Durant ce temps, Israël jouit de la grâce divine et bénéficie de la protection de Dieu. En d'autres termes pour Osée (2, 16-17 ; 9, 10) et pour Jérémie, le temps du désert représente l'époque idéale de relation entre Yahvé et son peuple. Jamais jusque là cette période n'était considérée, dans l'esprit d'Amos, comme une période idéale de l'histoire d'Israël. Ce constat laisse penser que ce v. 25 est de la main d'un rédacteur deutéronomiste. L'absence des rites sacrificiels à l'époque de Moïse n'est pas un thème littéraire. On le trouve exprimé dans des termes différents en Jr 7, 21-24 :

Ainsi parle Yahvé Sabaot, le Dieu d'Israël : Ajoutez vos holocaustes à vos sacrifices et mangez-en la chair ! Car je n'ai rien dit ni prescrit à vos pères, quand je les fis sortir du pays d'Égypte, concernant l'holocauste et le sacrifice. Mais voici ce que je leur ai ordonné : écoutez ma voix, alors je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. Suivez en tout la voie que je vous prescris pour votre bonheur.

Tout comme Am 5, 25, le passage en Jr 7, 22 ne donne pas une simple information historique selon laquelle les lois sur les sacrifices sont postérieures à la sortie d'Égypte, mais fait partie d'un discours polémique qui s'en prend, encore une fois, à la légitimité du culte sacrificiel. En Jr 7, 22, le rejet du culte est exprimé en des termes radicaux, par la négation de toute volonté divine à l'origine de cette institution (car je n'ai rien dit ni prescrit à vos pères... concernant l'holocauste et le sacrifice)<sup>158</sup> et de toute signification de ces sacrifices dans le cadre de l'alliance entre le Seigneur et le peuple. Il existe deux interprétations majeures de cette affirmation qui va à

---

<sup>157</sup> La référence du désert est absente de la LXX.

<sup>158</sup> Cf. J. LUNDBOM, *Jeremiah*, I, Montana Montana, 1975, pp. 486-489. Pour une contestation de la première interprétation, cf. J. MILGROM, « Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice », *ZAW* 89 (1977), pp. 273-274.

l'encontre des traditions du Pentateuque. Le texte pourrait refléter une prise de position en faveur de la tradition contenue dans le Dt, pour qui seul le Décalogue a été révélé au Sinaï : les lois concernant le culte appartiennent à la tradition sacerdotale (P) qui est tardive. Une autre interprétation accorderait une valeur rhétorique à cette négation, dans la mesure où elle est évoquée pour souligner l'exigence de l'obéissance, présentée comme un seul commandement donné aux pères au Sinaï. En effet Jérémie le dit explicitement en parfait accord avec Am 5, 25 : le culte sacrificiel était plutôt nul dans le désert (Jr 7, 21-22) et, par conséquent, n'a servi, ni peu ni prou, à attirer sur Israël la bienveillance de Yahvé. Jr 7, 22 est une explication justificative de l'ordre ironique de Yahvé qui n'a rien prescrit concernant les sacrifices. Les vv. 21-22 ont donné lieu à deux lignes d'interprétation. Pour la plus courante<sup>159</sup>, les sacrifices ne sont pas condamnés en eux-mêmes. Simplement l'accent est à mettre sur l'écoute de la voix de Yahvé. Le texte de Jérémie rejoindrait le passage suivant dans le livre d'Osée : « l'obéissance plutôt que les sacrifices » (Os 6, 6)<sup>160</sup>. L'autre interprétation est plus radicale. Pour le fidèle de Yahvé, les sacrifices ne sont pas importants et Jr 7, 22 le soulignerait : l'obéissance et non pas le sacrifice. Un même rejet absolu se retrouve en 1S 15, 22 :

Yahvé se plaît-il aux holocaustes et aux sacrifices comme dans l'obéissance à la parole de Yahvé ? Oui, l'obéissance vaut mieux que le sacrifice, la docilité, plus que la graisse des béliers.

Encore une fois, cette déclaration, qui peut être attribuée à un rédacteur deutéronomiste<sup>161</sup>, oppose la fidélité éthique aux prestations cultuelles.

Force est de reconnaître que les différents passages ci-dessus critiquent le culte non pas à cause des abus, mais d'une manière radicale. Si cette interprétation était admise, cela démontre bien qu'un rédacteur aurait inséré intentionnellement le v. 25 pour exprimer de manière absolue le rejet du culte critiqué par Amos. Cette lecture suppose une interprétation plus radicale du discours, qui semble se contenter d'opposer ce que Yahvé refuse (le culte sacrificiel) et ce qu'il exige (la justice sociale).

Notre v. 25 aurait été rédigé par un rédacteur de l'école deutéronomiste, à la fin de

<sup>159</sup> J. BRIGHT, «The Book of Jeremiah : its Structure its Problem and their Significance for the Interpreter», *Interpretation* 9 (1955) pp. 259-278.

<sup>160</sup> E. BONS, *Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice.... Recherches sur Osée 6, 6 et son interprétation juive et chrétienne*, Brill, Leiden, 2004, pp. 9-24.

<sup>161</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, p. 534.

l'époque exilique ou plutôt au moment des premiers retours des déportés. C'est dans ce contexte, et celui-là seulement, qu'est attesté un conflit relatif à la nécessité du culte sacrificiel<sup>162</sup>. Le rédacteur introduit ce v. 25 pour montrer que les pratiques cultuelles sont réprouvées en tant que telles ; cette explication fait concurrence à celle déjà fournie aux vv. 21-24 où Amos y condamnait les rites liturgiques de son temps à cause de l'injustice sociale régnant en Israël. De plus, Notre v. 25 laisse entendre qu'Israël ne peut pas plaire à Yahvé par leur culte tant que la justice est bafouée. Les protestations d'Amos ont des échos dans les Psaumes avec même problématique comme le Ps 40, 7-10 : « Tu n'as pas pris plaisir au sacrifice ni à l'offrande [...] Je désire faire ta volonté, mon Dieu et ta loi est au fond de mes entrailles, j'annonce la bonne nouvelle de la justice dans l'assemblée nombreuse » et le psalmiste le dit encore : « Tu ne prends pas plaisir au sacrifice, tu n'agrées pas l'holocauste. Les sacrifices de Dieu, un coeur brisé et broyé » (Ps 51, 18-19). Ces Psaumes soulignent la valeur limitée et toute relative des sacrifices. Ils mettent davantage l'accent sur l'attitude proprement spirituelle qu'elle implique, jusqu'à en négliger l'expression dans le geste cultuel :

## 7.6 La condamnation du culte idolâtrique et l'annonce du châtement (vv. 26-27)

### 7.6.1 La condamnation du culte idolâtrique (v. 26)

Le v. 26 fait allusion à un culte idolâtrique. Or c'est le seul passage qui donne les noms de différentes divinités adorées par les Israélites au temps d'Amos. Ce passage est tout à fait différent du reste du livre d'Amos. En revanche, la version des LXX, considérant au passé l'épisode de l'idolâtrie astrale d'Israël, les Israélites portaient avec eux dans le désert la tente de Moloch et l'étoile de Rephân. Le blâme qui pèse sur eux est évident : μή σφάγια καὶ θυσίας προσηνέγκατέ μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἔτη οἶκος Ἰσραὴλ καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ραιφαν τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς "M'avez-vous donc offert victimes et sacrifices, pendant quarante ans au désert, maison d'Israël ? Mais vous avez emporté le tabernacle de Moloch et l'étoile de votre dieu Rephan, ces images que vous vous êtes fabriquées". Le peuple sacrifiait à d'autres dieux. Nous trouvons étrange qu'à cette date, les cultes assyro-babyloniens aient pénétré Israël<sup>163</sup>. Il n'y avait aucune trace de ces dieux en Israël avant 722 av. J.-C. En effet, Amos ne s'attaque pas ailleurs aux cultes idolâtriques<sup>164</sup>, nulle part, il ne traite ses auditeurs d'idolâtres. Nulle part, Amos ne dit clairement

<sup>162</sup> J. VERMEYLEN, *Jérusalem, centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique*, Cerf, Paris, 2007, pp. 242-243.

<sup>163</sup> S. GEVIRTZ, *op. cit.*, pp. 267-276 ; H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 265 ; H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics*, pp. 118-126.

<sup>164</sup> J. L. MAYS, *op. cit.*, pp. 110-113 ; W. H. WOLFF, *op. cit.*, pp. 265-266 ; J. A. SOGGIN, *II profeta Amos*, 1982,

que Yahvé s'en prend à son peuple parce que le culte est imprégné de cananaïsme et qu'il réclame sa purification. D'ailleurs, il n'est pas certain qu'Amos ait connu ces dieux.

Le culte de ces divinités semble s'être introduit plus tard, par l'intermédiaire des populations mésopotamiennes installées en Samarie après 721 (2 R 17, 30)<sup>165</sup>. Cela donne à penser que ce n'est plus Amos lui-même qui s'exprime, mais un rédacteur de l'époque babylonienne qui avait probablement l'intention de montrer que le culte d'Israël est rejeté parce qu'Israël adore d'autres divinités étrangères. Par conséquent ce comportement entraînerait la déportation d'Israël en terre étrangère où il servirait les divinités étrangères *Sikkut et Kiyoun* qu'il s'était donné comme souverains<sup>166</sup>. Les expressions du v. 26 trahissent donc la main d'un rédacteur ultérieur. Nous pensons que ce rédacteur veut montrer à Israël qu'il est comme les autres nations qui s'adonnent à l'idolâtrie. Ce travail rédactionnel vient renforcer la parole amosienne (Am 3, 7 ; 9, 7).

L'expression עֲשֵׂה מַסַּכּוֹת « fabriquer des images » est utilisée en 1 R 14, 9 ; 2 R 17, 29-31 ; Os 8, 4-6 ; 13, 2 et se retrouve en Ez 7, 20 et 16, 17. Tous ces passages relèvent de la main d'un rédacteur deutéronomiste<sup>167</sup>. De même, l'expression נָגַשׁ עֲלֹת "présenter des holocaustes" caractérise le travail historique des Chroniques. En fin de compte, le v. 26 veut élargir la critique amosienne du culte ; cette fois, le v. 26 condamne le culte à cause de sa déviation idolâtrique qui entraînerait Israël à la déportation

### 7.6.2 Annonce du châtement (v. 2)

Le v. 27 se situe dans le prolongement logique du v. 26. Yahvé étant sujet du verbe נָלַח annonce lui-même le renversement absolu de l'histoire du salut. L'expression מִהַלְאָה לְדַמָּשֶׁק "par-delà Damas" désigne la région vers laquelle Israël sera exilé. Le fait que le peuple sera déporté dans un pays lointain, souligne le caractère définitif de l'action accomplie par Yahvé. Dans le texte d'Amos, le peuple, très enclin aux rites sacrificiels abusifs et, par surcroît, contaminé par les pratiques idolâtriques assyriennes, subira, dans la déportation, la conséquence de son infidélité. Exilé au-delà de Damas, il y emporta ses idoles. Beaucoup de commentateurs

---

pp 132-133, 135-136 ; F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, pp. 536-537.

<sup>165</sup> M. COGAN, *Imperialism and Religion : Assyria, Juda and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Scholars Press, Montana, 1974, p. 104.

<sup>166</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 196.

<sup>167</sup> W. H. SCHMIDT, « Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuchs », *ZAW* 77 (1965), p. 190 ; H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 266-267.

suggèrent que le v. 27 fait allusion à l'Assyrie. Mais si l'auteur avait à l'esprit l'Assyrie, pourquoi a-t-il encore besoin de s'y référer indirectement ? Ni dans les oracles d'Amos ni dans ceux qui ne sont pas d'Amos, il n'y a aucune mention explicite d'Assyrie. Un tel argument est loin d'être convaincant.

L'auteur des vv. 26-27 veut donner une nouvelle explication au rejet du culte : celui-ci ne s'adresse pas à Yahvé, mais aux divinités babyloniennes *Sikkut* et *Kiyoun*, le culte est donc idolâtrique. Les vv. 26-27 relèvent de la main du rédacteur postexilique qui s'interroge sur les causes du grand malheur de l'exil. Cette relecture a pour but d'expliquer les événements incroyables qui ont été vécus par le peuple de Yahvé. Elle date probablement de l'époque babylonienne au VI<sup>ème</sup> siècle.

En somme, notre analyse conduit à distinguer trois étapes dans la rédaction d'Am 5, 21-27. D'abord, avec vv. 21-24, nous avons l'oracle primitif adressé à Israël au moment du ministère d'Amos. Ce dernier critique la pratique cultuelle, car il fait comprendre que celle-ci ne peut être un culte-alibi, destiné à compenser l'injustice sociale. Pour Amos, le culte est illusoire s'il n'est pas accompagné de la pratique de la justice ; dès lors les assemblées de fête, les sacrifices et les chants n'ont plus aucune valeur aux yeux de Yahvé. Am 5, 21-24 vise moins le culte lui-même que le culte formaliste, séparé d'un comportement éthique véritable qui consiste à pratiquer le droit et la justice. Ensuite, d'autres rédacteurs poussent la contestation d'Amos jusqu'au bout : Yahvé n'a nullement besoin de culte sacrificiel (v. 25)<sup>168</sup>. Enfin, le fond de cet oracle certainement a été repris, au temps de l'exil ou postexilique par les rédacteurs de l'école deutéronomiste. Ces derniers ré-interprètent la condamnation d'Amos comme visant un culte idolâtrique (vv. 26-27). Ils veulent probablement montrer que le malheur est dû à la culpabilité d'Israël responsable de son propre malheur. En d'autres termes, les vv. 25-27 viennent renforcer la critique d'Amos<sup>169</sup>. J. Vermeulen a bien remarqué que l'oracle d'Amos (v. 21-24) a été relu et commenté à deux reprises, chaque fois par un rédacteur lié à l'école deutéronomiste soucieux d'expliquer le malheur qui a frappé Israël malgré l'alliance<sup>170</sup>. L'analyse du vocabulaire, des expressions et du genre littéraire montre une différence remarquable entre Am 5, 21-24, d'une part et Am 5, 25-27, d'autre part.

En définitive, que réproouve Amos ? Dieu ne veut pas seulement être rencontré non pas

---

<sup>168</sup> R. J. COLLINS, *Joel and Amos*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, pp. 132-133.

<sup>169</sup> J. R. WOOD, *Amos in Song*, pp. 68-69.

<sup>170</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, p. 555.

dans un espace sacré limité, ni dans un temps hors du temps, mais dans l'édification constante d'une communauté de vie où chacun reçoit sa part d'honneur et de respect. Nul ne peut songer à aller à Dieu sans passer par les multiples composantes d'une vie sociale concrète et exigeante. Et si quelqu'un veut peser le poids de sa justice ou de sa correspondance aux intentions de Dieu sur son comportement, qu'il considère d'abord son attitude envers le pauvre. C'est pourquoi S. Amsler note avec raison que la vraie quête de Yahvé ne passe pas par les sanctuaires et requiert autre chose que des pèlerinages : faire le bien et pratiquer la justice<sup>171</sup>. « Aller aux sanctuaires », pour Amos, a cessé d'être une véritable rencontre avec Yahvé mais devient une occasion de péché. Certes la déclaration d'Amos devait étonner et choquer ses auditeurs. En fait, il introduit une nouvelle dimension de la religion d'Israël : les pratiques cultuelles ne doivent pas être déconnectées de la vie sociale.

Il y a une sorte de logique interne : l'injustice manque tellement alors que le culte se poursuit que Dieu à dire que le culte n'a aucune importance, qu'il ne l'a pas donné d'ordre concernant le culte ! Si la justice n'existe pas, le culte non plus.

---

<sup>171</sup> S. AMSLER, *op. cit.*, p. 206.

## CHAPITRE 4 –Les injustices sociales (Am 2, 6-16)

Ce chapitre ouvre une nouvelle page car elle aborde l'autre aspect de notre étude qu'est la justice contrairement aux trois premiers chapitres précédents qui traitent de la thématique du culte (Am 4, 4-5 ; 5, 4-5). Comme nous l'avons dit dans l'introduction, nous nous permettons de revenir en arrière et de prendre ce passage (Am 2, 6-16) qui illustre la thématique de la justice. Après l'analyse du texte, nous dégagerons les différentes formes d'injustices commises en Israël qui ne resteront pas impunies.

### 1) Délimitation

Notre péricope (Am 2, 6-16) se délimite assez aisément grâce à sa forme bien caractérisée par ses formules d'introduction et de conclusion. Le v. 6 inaugure un nouveau début par la formule d'introduction classique chez les prophètes : כֹּה אָמַר יְהוָה "ainsi parle Yahvé", il s'agit de la formule d'introduction du messenger qui est caractéristique de l'oracle prophétique et qui ouvre toujours le discours de celui qui est chargé de transmettre un message. Nous savons que les prophètes se présentent comme étant les messagers du Seigneur ; le destinataire de ce message est Israël alors que dans l'unité précédente (Am 2, 4-5), il s'agissait de Juda. Les thèmes abordés ici sont nouveaux : l'accusation portée contre Israël diffère radicalement des discours du châtiment adressés aux autres peuples et à Juda en Am 2, 4-5. En effet, la liste des accusations en Am 2, 6-9 ne relève plus de ce que nous pourrions appeler des crimes d'ordre religieux (Am 2, 4-5) mais plutôt des désordres sociaux, intérieurs à la communauté. Le v. 6 est donc le début d'un nouvel oracle.

La formule נְאֻם יְהוָה "oracle de Yahvé" peut servir à introduire, clore ou séparer les différentes parties d'un oracle. Dans notre cas, elle marque une pause au v. 11 et la fin au v. 16. Am 3, 1 est une unité d'une autre tonalité, elle débute par une série de discours de blâme et de menaces principalement à l'encontre d'Israël, marqués par la formule introductive הִנֵּה שְׁמַעוּ אֶת-הַדְּבָר "écoutez cette parole". Même si les destinataires sont les mêmes, le thème traité est différent et le temps des verbes varie : le futur pour Am 2, 14-16, le passé pour 3, 1-2a. La délimitation de l'unité s'impose donc d'elle-même.

### 2) Texte

6. Ainsi parle Yahvé :

A cause de trois crimes d'Israël et à cause de quatre,

je ne révoquerai pas mon arrêt !

Parce qu'ils vendent un juste pour de l'argent et un indigent pour une paire de sandales.

172

173

7. Ils écrasent<sup>172</sup> sur la poussière de la terre<sup>173</sup> la tête des faibles,  
et font dévier le chemin des humbles,

174

et un homme<sup>174</sup> et son père vont vers la même fille afin de profaner mon saint nom.

8. ils s'étendent sur des vêtements pris en gage, près de chaque autel

et ils boivent le vin des ceux qu'ils ont condamnés à l'amende<sup>175</sup>, dans la maison de leur Dieu<sup>176</sup>.

9. Et moi, j'ai exterminé les Amorites devant eux

dont la hauteur était comme la hauteur des cèdres et la force comme celle des  
chênes, j'ai détruit leur fruit, en haut et ses racines, en bas.

10. Et moi, je vous ai fait monter du pays d'Égypte,

et je vous ai conduits dans le désert quarante ans  
pour posséder le pays des Amorites.

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 Yahvé.

12. Mais vous avez fait boire du vin aux nazirs,

et aux prophètes, vous avez donné cet ordre :

" Ne prophétisez pas ! "

13. Et bien moi ! je vous écraserai sur place,

comme écrase le chariot plein de gerbes.

14. Celui qui est agile ne pourra pas fuir,

et celui qui est fort ne déploiera pas sa vigueur,

même celui qui est vaillant ne sauvera pas sa vie.

172

TM considère le participe **הַשְׁאִפִּים** comme dérivé du verbe **שָׁאֵף** "aspirer à, convoiter". Or le verbe **שָׁאֵף** se construit toujours avec l'accusatif et non avec **בְּ**. Il vaut donc mieux lire **הַשְׁאִפִּים** dérivé du verbe **שָׁאֵף** qui signifie « écraser, piétiner » attesté en Gn 3, 15 ; Jb 9, 17. Cette lecture est confirmée par G, τὰ πατοῦντα qui vient de πατεω : écraser, piétiner, suivie par la V. Nous optons pour la leçon de G. Amos 2, 7 se traduit donc : « ils piétinent, écrasent... ».

173

Certains auteurs ont omis **עַל-עֲפָר־אֶרֶץ** "sur la poussière de la terre" qu'ils considèrent comme une glose.

174

P. BOVATI traduit un « homme et son fils » ; S. AMSLER, « le jeune homme et son père ». D'autres, comme la BJ, la TOB et déjà G traduisent : « fils et père ». Louis Second traduit « Un homme et son père. Tout comme Louis Second, nous adoptons ici la traduction de TM.

<sup>175</sup> BJ traduit : « qu'ils boivent... le vin de ceux qui sont frappés d'amende ». TOB traduit : « ... du vin confisqué qu'ils boivent ... ». Ici, nous optons pour la traduction de Louis Second qui nous semble probant.

176

Étant donné que le nom de Dieu, **אֱלֹהִים** a une forme pluriel ; grammaticalement, les deux traductions sont possibles : « la maison de leur Dieu » ou par un pluriel « la maison de leurs dieux ». Mais ici Amos ne traite pas de l'idolâtrie ni du syncrétisme d'où nous préférons la traduction « leur Dieu ».

15. Celui qui manie l'arc ne tiendra pas,  
<sup>177</sup>  
 et l'homme agile n'en échappera pas  
 celui qui monte à cheval ne sauvera pas sa vie.
16. Et le plus courageux d'entre les vaillants s'enfuira nu, en ce jour-là,  
 oracle de Yahvé.

### 3) Contexte littéraire

Am 2, 6-16 fait partie de la section que l'on appelle « les oracles contre les nations » (1, 3 - 2, 16). Cette section forme une unité littéraire <sup>178</sup> cohérente et bien construite comprenant plusieurs strophes parallèles. R. Martin-Achard souligne fortement que « le poème qui inaugure le livre d'Amos frappe par son ampleur et par son originalité, il se distingue des oracles contre les peuples étrangers qui sont répartis dans les livres prophétiques, notamment ceux d'Esaïe, de Jérémie et d'Ézéchiël, qui ne présentent pas la même structure que chez Amos, puisqu'ils sont plus ou moins juxtaposés les uns à la suite des autres <sup>179</sup> ».

Contrairement à la majorité des livres prophétiques qui situent les oracles contre les nations au centre et les séparent des oracles contre Israël ou Juda, Amos met les oracles contre les nations au début et continue avec les oracles contre Juda et Israël. En effet, Am 1, 3 - 2, 16 commence avec les peuples étrangers et finit avec Juda et Israël. Les oracles ont tous la même structure comme une espèce de formule réunissant les noms des peuples, leurs péchés et leur <sup>180</sup> punition .

D'habitude, l'oracle contre une nation ennemie prépare l'annonce du salut pour Israël <sup>181</sup> , de même que la parole de consolation pour Israël prévoit la punition de ses ennemis (9, 11-12), mais pour ce qui est de cette section, la perspective se présente autrement : la punition des nations ne prépare pas le salut d'Israël, elle est au contraire le signe prémonitoire de son propre

<sup>177</sup> Nous lisons יָמַלֵּט au niph'al avec les versions G, V.

<sup>178</sup> C. COULOT, « Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel », *RSR* 51 (1977), p. 175.

<sup>179</sup> R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme*, 1984, p. 132.

<sup>180</sup> En comparaison avec les recueils d'oracles contre les nations contenus dans les livres prophétiques, le recueil d'Amos se caractérise par sa grande unité dans la formulation des oracles. Tout d'abord, nous remarquons que tous les oracles débutent par la même formule יְהוָה אָמַר יְהוָה עַל-שְׁלֹשָׁה... וְעַל-אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ "ainsi parle Yahvé, à cause de trois crimes...et à cause des quatre crimes, je ne révoquerai pas mon arrêt" ; ensuite l'exposé des motifs d'accusation et enfin, pour certaines nations concernées, une action contre les villes, les palais, les responsables et les habitants des lieux à détruire.

<sup>181</sup> Cf. Is 14, 1-2 ; Jr 46, 27-28 ; 50, 4-7 ; 51, 34-36 ; Ez 28, 24-26.

châtiment<sup>182</sup> .

Dans l'état actuel du livre, Am 2, 6-16 est un oracle charnière entre la fin des oracles contre les nations et le début des oracles contre Israël. Si l'oracle contre Israël a été placé ici, en huitième place, ce n'est pas au hasard. Nous remarquons qu'il y a une progression voulue dans les oracles et que la cible principale est justement Israël<sup>183</sup>. S. Amsler fait d'ailleurs remarquer que « le discours est destiné à Israël et lui seul. Le prophète n'adresse pas son message condamateur aux pays voisins. Même si c'est leurs exactions qu'il condamne, il prononce son discours aux oreilles d'Israël. La dynamique du discours est à respecter, l'ensemble est à lire à partir de la strophe finale sur Israël<sup>184</sup> ».

Nous notons en ce sens des différences avec les oracles précédents (1, 1 - 2, 5) : le texte est plus long, les péchés dont Israël est accusé sont plus nombreux que pour les nations et ils ne concernent plus les rapports entre les peuples, mais le domaine social. Si du point de vue de la forme, il fait partie de la collection « oracles contre les nations », du point de vue du contenu et du destinataire, il ouvre la suite des oracles dénonçant les fautes d'Israël.

#### 4) Structure

Nous remarquons que la péricope (Am 2, 6-16) est bien encadrée par les deux formules d'introduction **כֹּה אָמַר יְהוָה** et de conclusion **נְאֻם יְהוָה** qui délimitent nettement cet oracle. À l'intérieur de ce cadre, Amos expose l'accusation d'Israël (vv. 6-8) puis il annonce le châtiment (vv. 13-16)<sup>185</sup> .

À la différence des oracles contre les nations, l'oracle est construit non seulement sur un schéma binaire péché-châtiment mais la première partie inclut un long développement sur l'œuvre de salut opérée par Yahvé en faveur des siens (vv. 9-12).

Si le plan d'ensemble du discours correspond à la structure la plus habituelle des oracles

<sup>182</sup>

J. R. WOOD, *Amos in Song*, pp. 24-27.

<sup>183</sup>

« Sept oracles annoncent d'abord le châtiment irrémédiable des crimes de peuples voisins d'Israël. Mais au moment où les interlocuteurs israélites du prophète se réjouissent sans doute d'échapper au jugement puisqu'ils ne sont pas cités dans la série complète de sept, ils entendent Amos délivrer un huitième oracle-bien plus long que les précédents, d'ailleurs-dans lequel Yahvé s'en prend à eux, notamment pour les violences et les injustices dont ils se rendent coupable vis-à-vis des faibles et des pauvres. Eux aussi ils connaîtront la dure sanction que leur Dieu leur réserve ». Cf J.-D. CAUSSE, *Divine violence : approche exégétique et anthropologique*, Cerf, Paris, 2011, p. 3.

<sup>184</sup>

S. AMSLER, « Amos et les droits de l'homme », dans : H. CAZELLES (éd), *De la Torâh au Messie : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*, Desclée, Paris, 1981, p. 185.

<sup>185</sup>

C. COULOT, *op. cit.*, pp. 169-186 ; J. O. VAN DER WAL, « Structure of Amos », *LHBOTS [JSOTS]* 26 (1983), pp. 107-113.

de malheur des prophètes du VIII<sup>ème</sup> siècle, il n'en est pas de même de ce rappel historique, qui, sur le plan de la forme, apparaît ici comme un corps étranger. Ainsi avons-nous le schéma suivant :

vv. 6-8 : accusation

vv. 9-12 : rappel historique

vv. 13-16 : condamnation.

## 5) Critique littéraire

Am 2, 6-16 est un oracle sur Israël. Certains auteurs discutent l'authenticité de l'ensemble d'Am 2, 6-16, ou du moins de certains versets. Les vv. 6-8 sont développés et insistent sur le nombre des fautes d'Israël. Au v. 7b, l'expression *לְמַעַן חַלֵּל אֶת־שֵׁם קְדֹשִׁי* "afin de profaner mon saint nom" est unique en Amos. En effet, son contexte est rituel et la phrase est loin d'être caractéristique d'Amos. Cette expression a ses parallèles les plus proches en Ez 20, 39 ; 36, 20-23 et dans le Code de Sainteté (Lv 20, 3 ; 22, 2.32). Elle est sans doute un ajout rédactionnel. Cette précision pourrait être le fruit de la main d'un rédacteur qui utilisa la terminologie caractéristique d'Ézéchiél et du Code de Sainteté. Nous pensons que notre rédacteur emprunte les deux éléments du v. 8, « autel » et « maison de Dieu » et s'en sert pour raccorder son ajout. Ce sont là des procédés rédactionnels courants dans les textes bibliques. Nous nous rallions donc à l'opinion qui tient cette expression pour secondaire<sup>186</sup>. Dans cette logique, le rédacteur de cet ajout pourrait provenir du milieu sacerdotal.

Au point de vue syntactico-stylistique et du vocabulaire, les vv. 9-12 s'éloignent des vv. 6-8 ils présentent quelques caractéristiques différentes de ceux-ci<sup>187</sup>. Le problème majeur se situe autour des vv. 10-12. Le v. 9 rompt avec la structure habituelle<sup>188</sup> selon laquelle la condamnation suit l'accusation en évoquant, au contraire, les bienfaits de Yahvé. En outre, le vocabulaire témoigne moins d'une tradition amosienne. Des positions différentes peuvent être adoptées en ce qui concerne 2, 9 et 2, 10.

Le v. 10 rappelle la montée d'Égypte et la pérégrination au désert qui devraient précéder

<sup>186</sup>

J. L. MAYS, *Amos*, p. 46 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 38 ; W. J. HOUSTON, *Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, LHBOTS [JSOTS] 428, T & T Clark, London, 2006, p. 68 ; T. S. HADJIEV, *The Composition*, p. 47.

<sup>187</sup>

P. R. NOBLE, «The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis », *JBL* 144/2 (1995), pp. 209-226.

<sup>188</sup>

F. FLÖG, « Beobachtungen zur Struktur von Am 2, 6-12 », *BN* 132 (2007), p. 13.

le v. 9 où il est question de la conquête du pays. Mais il vient après. Normalement « la montée d'Égypte » précède la destruction des Amorites et on pourrait supposer une interversion des vv. 9 et 10, puisque la référence à la montée d'Égypte et au désert suit l'évocation de l'extermination des Amorites qui a permis la conquête de Canaan (v. 9). Beaucoup d'auteurs essaient d'harmoniser les vv. 9 et 10. Certains résolvent le problème en inversant l'ordre des deux versets pour créer une chronologie exacte<sup>189</sup>. D'autres suggèrent qu'Amos n'a pas l'intention de présenter un survol historique et n'accordent ainsi aucune importance aux événements historiques<sup>190</sup>. La première tentative de solution ne nous semble pas satisfaisante.

C'est pourquoi nous pensons maintenir l'ordre actuel qui présente une inclusion, pour le rédacteur, qui commence avec le v. 9 et conclut avec le v. 10 par le thème des Amorites. Le v. 11 termine par cette formule **נְאֻם־יְהוָה** "oracle du Seigneur". Am 2, 9-11 peut être une unité indépendante car le v. 12 semble rompre cette séquence logique et mettre en contraste les vv. 6-8 et vv. 9-11. Le v. 12 ne reprend pas le thème des bienfaits de Yahvé mais comme accusation est semblable aux vv. 6-8. D'autres pensent que le v. 12 fait partie des vv. 6-8. Mais le thème du rejet des prophètes et des nazirs introduit une nouvelle accusation tout à fait différente des vv. 6-8. Nous n'avons aucune raison suffisante de les lier. De toute manière, le v. 12 continue le v. 11 car tous les deux parlent des prophètes et des nazirs ; il y a un rapport thématique entre les deux versets. Ils sont différents des vv. 6-8 qui parlent de la situation présente alors que les vv. 11-12, en prose, se réfèrent au passé.

Au point de vue de la critique littéraire, une tension de ce genre implique plutôt l'intervention de deux auteurs différents. Cette incohérence provient de la main des rédacteurs. Nombre de commentateurs reconnaissent que les vv. 10-12 dérivent de la théologie deutéronomiste et ainsi appartiennent à une nouvelle édition du livre d'Amos réalisée durant la période exilique<sup>191</sup>. W. H. Schmidt juge le contenu trop conventionnel pour être authentique et il l'attribue à un rédacteur deutéronomiste et soutient que l'emploi de « vous » est révélateur d'un

<sup>189</sup>

W. R. HARPER, *Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh, New York, NY, 1910, pp. 54-55.

<sup>190</sup>

E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos*, p. 51.

<sup>191</sup>

W. H. SCHMIDT, « Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler », *ZAW* 77 (1965), pp. 178-183 ; pp. 168-193. Sur l'influence de l'école deutéronomiste dans le livre d'Amos, nous citons J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, II, pp. 519-569, qui estime cette influence considérable.

style de prédication<sup>192</sup>. H. W. Wolff<sup>193</sup> affirme la même opinion tandis que J. Vollmer<sup>194</sup> défend l'idée selon laquelle le v. 10 constitue un nouveau début après le v. 9 ; les vv. 11s, en prose, se réfèrent au passé alors qu'Amos parle de la situation de son époque. Seul le v. 9 est authentique, il implique une menace, car la destruction de l'Amorite pourrait être suivie de l'extermination d'Israël (vv. 13s).

Quant à la condamnation énoncée dans les vv. 13-16, elle s'inscrit bien dans le style d'Amos. L'emploi du « vous » au v. 13 paraît normal en face du « Je » divin. Nous pourrions enfin souligner le lien entre les vv. 6-8 et vv. 13-16 : Am 2, 6-8 décrit les crimes d'Israël contre les pauvres ; Am 2, 13-16 annonce que ceux qui ont utilisé leur propre force pour opprimer les pauvres, vont se montrer faibles face à un ennemi plus fort qu'eux, comme indiqué par les 6 termes du champ sémantique de la force et de l'endurance : קָל (vv. 14.15), וְחֶזֶק (v. 14), וְגִבּוֹר (vv. 14.16), וְחִפְּזָה, וְחִפְּזָה (v. 15) et וְאַמִּיץ לְבֹ (v. 16) correspondent antithétiquement aux 5 termes du champ sémantique des pauvres, vv. 6-8 : וְאֶבְיוֹן, וְצָרִיק (v. 6) ; עֲנָוִים, דְּלִים (v. 7) ; עֲנֻשִׁים (v. 8). Am 2, 13-16 est une composition artistique qui décrit l'inanité de la force d'Israël devant la puissance de Yahvé ou d'une force étrangère.

Nous pouvons conclure que l'oracle amosien primitif comportait sans doute les vv. 6-8.13-16. Cet oracle constitue une annonce de malheur motivée : les vv. 6-8b sont l'accusation et les vv. 13-16, l'annonce du malheur. Il semble correspondre à la structure la plus habituelle des oracles de malheur des prophètes du VIII<sup>ème</sup> siècle. Il n'en est pas ainsi du rappel historique (vv. 9-12) qui, du point de vue de la forme, apparaît là comme un corps étranger. Les vv. 9-12 seraient des additions au texte primitif des vv. 6-8.13-16. L'analyse exégétique de notre péricope pourrait confirmer cette hypothèse.

## 6) Analyse des différentes parties du texte

Nous allons analyser les vv. 6b-8 en portant une attention particulière aux différentes expressions et au vocabulaire utilisé pour décrire les injustices.

<sup>192</sup> W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 182 ; J. L. MAYS, *op. cit.*, p. 44.

<sup>193</sup> H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, pp. 169 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 39.

<sup>194</sup> J. VOLLMER, « Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja », *BZAW* 119 (1971), p. 24.

## 6.1 La vente du juste en esclavage (v. 6b)

Le v. 6b ouvre une nouvelle série d'accusations introduite par l'expression <sup>195</sup>עַל-מִכְרָם.

L'usage de ce verbe <sup>196</sup>מָכַר "vendre" semble être complexe. L'est-il au sens propre ou au sens figuré ? Le sujet de tel verbe est habituellement le père de famille qui, en détresse, vend soit les membres de sa famille ou lui-même <sup>197</sup>, mais ici le sujet du verbe est le pronom personnel « ils ». Au sens propre, les créditeurs vendent des esclaves à une tierce personne. Dans un sens plus large, il signifierait que les créditeurs forcent les débiteurs à se vendre eux-mêmes.

Il est cependant très difficile de dire exactement si Amos emploie le verbe au sens propre ou au sens large. Quoi qu'il en soit, ce qu'Amos attaque ici est l'abus de cette pratique, et la première victime est le juste (צַדִּיק). Le problème fondamental est de donner un sens à ce terme צַדִּיק. Il est employé 205 fois dans l'AT dont deux fois chez Amos en 2, 6 ; 5, 12 <sup>198</sup>. Étymologiquement, צַדִּיק est l'innocent et son innocence est à la fois morale et sociale ; son seul tort est de ne pas avoir d'argent. Dans le v. 6, les termes צַדִּיק et אֶבְיֹן ne sont pas synonymes mais ils sont notés en parallèle l'un avec l'autre, ce qui nous oblige à voir en צַדִּיק <sup>199</sup>le pauvre. Donc pour Amos, צַדִּיק est l'homme qui n'a rien fait pour mériter le traitement mentionné dans le texte (cf. Pr 18, 5).

Le terme אֶבְיֹן est employé 61 fois dans l'AT ; on le dérive habituellement de la racine אבה qui veut dire "être docile, "vouloir", désirer". On donne d'ordinaire à אֶבְיֹן le sens de "pauvre", "besogneux", et on explique cette origine en partant du fait que la racine אבה désigne celui qui désire quelque chose qu'il ne possède pas, par conséquent celui manque de biens, c'est-à-dire l'indigent. Mais il nous semble que cette traduction ne met pas l'accent sur ce qu'il y a de plus caractéristique dans אֶבְיֹן. Son sens doit être précisé davantage : « le terme אֶבְיֹן a un sens privatif et négatif. Étymologiquement, il exprime avant tout un vouloir, un désir ; c'est le pauvre sans doute, mais en tant qu'il manifeste un désir, un vœu. P. Humbert l'a bien défini : « le terme

<sup>195</sup> Cf. Ex 21, 7-8 ; Lv 25, 39 ; Dt 15, 12 ; Is 50, 1 ; Ne 5, 8.

<sup>196</sup> F. L. ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos...*, p. 310 ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 35.

<sup>197</sup> Dt 15, 12 ; Lv 25, 39.

<sup>198</sup> H. GOSSAI, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, Peter Lang Publishing, Eugene, 1993, p. 87.

<sup>199</sup> W. J. HOUSTON, *op. cit.*, p. 62 ; A. F. BOTTA, *Los Doce profetas Menores*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, MA, 2006, p. 43.

אֶבְיֹן signifie principalement celui qui désire, qui veut, qui aspire<sup>200</sup> ». Ce terme contient cette nuance particulière du pauvre en situation de quémandeur, de mendiant. Pour satisfaire le créancier, אֶבְיֹן "indigent" est vendu alors qu'il ne doit qu'une paire de sandales. L'usage du duel (נֶעְלִים) implique une simple paire de sandales (cf. Joïon 91c), donc quelque chose de valeur modique, une dette insignifiante<sup>201</sup>.

Certains voient dans ces deux abus condamnés par Amos une allusion à la vénalité des juges, c'est-à-dire les malversations des garants de la loi qui se laissent acheter<sup>202</sup>. Cette interprétation nous paraît irrecevable car la « paire de sandales » au nom de laquelle serait vendu l'indigent représenterait la gratification dérisoire que le juge recevrait pour le condamner injustement. Nous avons du mal à imaginer que la paire de sandales ait une force de corruption<sup>203</sup> ; d'ailleurs, les verbes מָכַר et קָנָה (Am 8, 6) ne sont en effet jamais employés dans ce sens ; le verbe מָכַר conserve son sens habituel, celui de vendre, et le verbe קָנָה est utilisé pour nommer la possession de l'esclavage. Par ailleurs, lorsqu'Amos parle de la vénalité des juges, il emploie un autre lexique לָקַח כֶּפֶר. Nous le trouvons en Am 5, 12 où ce terme renvoie à un cadeau offert pour corrompre le juge. Tel n'est pas le cas en Am 2, 6b. Les exégètes s'accordent à reconnaître en 2, 6b une allusion à l'esclavage pour dettes plutôt qu'à la vénalité des juges.

D'autres<sup>204</sup> interprètent בְּעֵבוֹר נֶעְלִים "pour une paire de sandales" comme un paiement fictif pour valider une transaction irrégulière. On expliquerait donc ainsi Am 2, 6 : le pauvre vendu ou acheté pour une paire de sandales aurait été injustement dépossédé en donnant une apparence légale à l'exaction. Mais dans ce cas, l'allusion à la paire de sandales serait trop elliptique. L'accusation portée par Amos vise plutôt la vente pour de l'argent d'un innocent qui a une dette tout à fait insignifiante<sup>205</sup>.

<sup>200</sup> P. HUMBERT, « Le mot biblique 'ebyon », *RHPR* 32 (1952), pp. 1-6.

<sup>201</sup> Ce serait l'équivalent de « vendu pour trente sicles » (Gn 37, 28 : le prix auquel est vendu Joseph) ; il pourrait aussi y avoir une allusion à un troc : le pauvre est simplement échangé contre un objet de peu de valeur. Cf. Ps 44, 13.

<sup>202</sup> S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos*, p. 180 ; E. HAMMERSHAIMB, *op. cit.*, pp. 46-47 ; S. M. PAUL, *Amos*, pp. 77-99.

<sup>203</sup> J. A. DEARMAN, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets. The Conflict and its Background*, Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 20-21.

<sup>204</sup> M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, p. 215 ; J. L. MAYS, *op. cit.*, p. 45 ; H. GOSSAI, *op. cit.*, p. 288.

<sup>205</sup> J.-L. VESCO, *Amos de Téqoa*, pp. 489 ; J. L. SICRE, *Con los probes de la tierra. La justicia social en los*

Ce qui est en cause n'est pas la justice de la dette, mais la disproportion entre la dette et la vente du débiteur. Il s'agit, dans les deux cas, d'une allusion à l'esclavage pour dettes (Ex 21, 1ss), mais les deux injustices sont distinctes : dans le premier cas, on vend pour de l'argent un innocent qui n'a rien à se reprocher ; dans le second, on vend un indigent<sup>206</sup> alors qu'il n'a contracté qu'une dette dérisoire.

## 6.2 L'oppression des faibles (v. 7a).

Le v. 7a poursuit la description des injustices, cette fois-ci très violentes. Il s'agit ici de l'oppression des **הַלְוִי**. La définition du **הַלְוִי** n'est pas une chose très aisée ; **הַלְוִי** est le faible, le pauvre, celui qui est de basse condition. Le mot **הַלְוִי** revient une quinzaine de fois dans le livre des Proverbes<sup>207</sup> où on le trouve, comme dans les oracles d'Amos, en parallèle avec **עָנִי** (Pr 22, 22). C'est le terme que nous rencontrons aussi dans le Ps 113, 7 "il retire le pauvre de la poussière". Ce terme comporte une nuance qui évoque la faiblesse, non seulement au sens économique, mais aussi physique.

Ainsi, **הַלְוִי** peut signifier une personne sans défense, sans voix et qui, de ce fait, est à la merci des forts. Il s'agit de la personne sans apparence ni importance qui ne peut compter sur aucune aide et à qui on n'accorde aucune considération, aucun pouvoir (Lv 19, 15) ; elle n'est cependant pas sans biens<sup>208</sup>. J.-L. Vesco parle des petits paysans que les puissants propriétaires écrasent par toutes sortes d'exactions<sup>209</sup>. K. Koch suggère pour sa part qu'Amos pensait surtout aux petits propriétaires en voie de paupérisation. M. Fendler a cependant montré que « les victimes dont le prophète épousait la cause formaient en réalité, tout comme leurs spoliateurs, un groupe de composition assez variée<sup>210</sup> ».

---

*profetas de Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 105.

<sup>206</sup> B. LANG, « The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel », *LHBOTS [JSOT]* 24 (1982), p. 58.

<sup>207</sup> Cf. Pr 10, 15 ; 14, 31 ; 19, 4.17 ; 21, 13 ; 22, 9.16.22 ; 28, 3.8.11.15 ; 29, 7.14.

<sup>208</sup> J. PONS, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Lethouzey & Ané, Paris, 1981. p. 71.

<sup>209</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 490. Cette interprétation est la plus commune chez les commentateurs. D'autres ont été proposées. Quelques auteurs conservent au verbe **הָאֵץ** son sens habituel, gardent l'expression « sur la poussière de la terre » et interprètent : « les riches sont avides de voir la poussière sur la tête des pauvres ». On sait, en effet que se recouvrir la tête de la poussière était un rite de deuil (2 S 1, 2 ; 15, 32 ; Lm 2, 10). Les riches désiraient donc voir les pauvres dans le deuil et dans la peine. Cf. I. ZOLLI, « Note esegetiche (Am 2, 7a) », *RSO* 16 (1936), 178-183, propose de voir en Am 2, 7 une allusion aux équipes de riches bousculant les pauvres sur la route et les recouvrant de poussière au passage ; M. A. BEEK, « The Religious Background of Amos 2, 6-8 », *OTS* 5 (1948), pp. 134-135, propose de traduire : « ils ont des aspirations au détriment des pauvres ».

<sup>210</sup> M. FENDLER, « Zur Sozialkritik des Amos : « Versuch einer wirtschafts und sozialgeschichtlichen Interpretation

L'expression **עַל-עַפְרָאֲרֵץ בְּרָאשׁ הַלֵּים** souligne comment le faible a été traité. A-t-elle une portée métaphorique ou réelle ? W. Rudolph pense à des gestes concrets dont Amos aurait été témoin. Cette hypothèse n'est guère satisfaisante. À notre avis, l'expression est sans doute métaphorique ; la même expression réapparaît en Am 8, 4 où, Amos dénonce une telle oppression. Nous pouvons noter en passant que l'identité de ces commerçants est amplement discutée<sup>211</sup>. Le verbe **שָׁאָר** est employé cette fois-ci dans le contexte précis du commerce. Ce verbe implique la dimension la plus grave des abus commerciaux commis vis à vis de **אֲבִיּוֹן**.

Un autre abus est souligné fortement par le verbe **שָׁבַת** "détruire, supprimer". Osée utilise ce verbe **שָׁבַת**<sup>212</sup> au hiphil dans le sens d'exterminer la royauté de la maison d'Israël (Os 1, 4). Dans notre contexte, ce verbe souligne fortement que les commerçants veulent faire périr les pauvres.

Les mêmes verbes (**רָצַץ** et **עָשָׂק**) sont employés ensemble, à propos des menaces de malheur associées à une transgression des commandements. Ces deux verbes reflètent un contexte d'oppression sociale et d'exploitation du pauvre. Nous noterons enfin la succession des trois verbes (**אָמַר**, **רָצַץ**, **עָשָׂק**) au participe qal qui marque une insistance, une accumulation de méfaits exprimés encore autrement en Am 2, 7b.

### 6.3 Ils font dévier le chemin des humbles (Am 2, 7b)

Nous retrouvons une forme de l'oppression des pauvres fortement soulignée par l'expression **הַדֶּרֶךְ עֲנִיִּים יָטוּ**. De l'avis courant, le terme **דֶּרֶךְ** signifie simplement le chemin, au sens ordinaire emprunté par les **עֲנִיִּים** "pauvres". Ce mot est rendu par humble, étant précisé qu'il ne s'agit pas « d'humilité » dans le sens d'effacement. A l'origine, le terme **אֲבִיּוֹן** avait bien une signification économique, tandis que le terme **עָנִי** désignait plutôt une situation sociale. Les riches feraient dévier la voie des humbles en mettant des obstacles sur leur route. C'est peu probable.

Si le terme **דֶּרֶךְ** est construit avec des termes de loi, il signifie "conduite".

---

alttestamentlicher Texte », *EvT* 33 ( 1973), pp.49-52.

<sup>211</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 324 ; J. L. SICRE, *Con Los Pobres*, pp. 138-139.

<sup>212</sup> Certains commentateurs parlent d'un jeu de mots entre ce verbe et le substantif **שָׁבַת** qui sont perçus comme étant de même racine (Cf. Gn 2, 2-3 ; Ex 31, 17 etc.) ; il n'est pas impensable qu'Amos, dans ce cas encore joue sur les mots et fasse allusion à **שָׁבַר** "malheur, désastre" ; cf. Am 6, 6) que les chefs de Samarie préparent pour Israël. Cf. P. BOVATI, *op. cit.*, p. 320.

Conséquemment, la voie serait à comprendre au sens moral et désignerait la conduite adoptée. Ainsi, on pourrait dire qu'Am 2, 7b accuserait les riches de forcer les gens de condition modeste à vivre d'une manière différente de celle qu'ils voudraient choisir<sup>213</sup>. Cette interprétation ne nous semble pas convaincante. Mais il y a des cas où il est plutôt construit avec des termes signifiant "l'innocent", "le juste", "le pauvre" ; comme dans le cas présent, le terme דָּרֵךְ peut être compris comme synonyme de justice. Ce deuxième sens conviendrait mieux car le sens habituel de דָּרֵךְ נָטָה se comprend comme l'équivalent du droit, du jugement.

En construction avec le terme דָּרֵךְ, le verbe נָטָה est employé au sens de "détourner le cours de la justice"<sup>214</sup>. L'usage de ce verbe est éclairé par Ex 23, 6 dans un contexte judiciaire. Il est remarquable que le hiphil du verbe נָטָה se retrouve dans Pr 17, 23 avec le même sens, à savoir pervertir la justice (cf. 5, 12)<sup>215</sup>. Donc l'expression stigmatise la perversion des tribunaux. En effet, en Am 2, 7, Amos condamne les juges<sup>216</sup> qui font dévier le droit aux dépens de ceux qui n'osent rien dire et ne disposent d'aucun moyen pour se défendre. Am 2, 7 fait allusion aux procès qui se déroulent à la porte de la ville où l'on ne reconnaît plus les droits légitimes des pauvres (Am 5, 7.10).

#### 6.4 L'abus de la servante (Am 2, 7c)

Le v. 7c comprend un changement thématique important par rapport au v. 7ab car il introduit le reproche d'un caractère complètement différent des précédents. La construction syntaxique diffère de celle des versets précédents. Cette fois-ici, le sujet est nommément cité אִישׁ וְאָבִיו "homme et son père" et cette expression est unique dans Amos. Cette expression se retrouve dans le Lévitique et le Deutéronome où il est question d'un fils allant avec la femme de son père<sup>217</sup> ou d'un père avec la femme de son fils<sup>218</sup>, mais nous ne rencontrons nulle part l'interdiction pour un père et un fils d'avoir un rapport avec la même fille. La loi casuistique traite le même cas quand il s'agit d'une femme esclave domestique (Ex 21, 7-11). Amos ne parle pas

<sup>213</sup> M. DELCOR, *La Sainte Bible. Les Petits Prophètes*, T. 8, Letouzey & Ané, Paris, 1961, p. 197.

<sup>214</sup> J. PONS, *op. cit.* p. 44 ; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1986, p. 191.

<sup>215</sup> J. A. DEARMAN, *op. cit.*, p. 22.

<sup>216</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, pp. 176-184.

<sup>217</sup> Cf. Lv 18, 8 ; 20, 11 ; Dt 23, 1 ; 27, 20.

<sup>218</sup> Cf. Lv 18, 15 ; 20, 12.

cependant de אִמֶּה (Ex 21, 7) mais simplement de נַעֲרָה.

La difficulté se situe au niveau de l'identité de נַעֲרָה. Les uns pensent à un cas de prostituée sacrée<sup>219</sup>. Le contexte semblerait favoriser cette interprétation, mais dans ce cas on attendrait plutôt le terme technique קְדִישָׁה. Or, Amos parle de נַעֲרָה et non de קְדִישָׁה. Il n'y a donc pas lieu de retenir pareille hypothèse. Dans l'AT, le mot נַעֲרָה ne désigne ni זִנָּה (la prostituée)<sup>220</sup> ni la prostituée sacrée, mais simplement la jeune fille. Le v. 7c semble ne pas tant envisager une transgression sociale qu'une transgression sexuelle. Beaucoup de personnes ont voulu en conclure qu'Amos envisage ici la prostitution du temple. Ils considèrent la נַעֲרָה comme une קְדִישָׁה. Si on l'inclut dans la liste des termes צַדִּיק, אֲבִיּוֹן, אֱלִים et עֲנָוִים, il pourrait s'agir de la jeune fille esclave domestique abusée indistinctement par un homme et son père. Il semble plus juste de penser ici à un délit au détriment de la classe opprimée. Cette violation est d'autant plus grave qu'un homme et son père couchent avec la même femme. Lv 19, 20 ne défend que le commerce sexuel avec une esclave liée à un homme.

L'expression הָלַךְ אֵל "aller vers" sonne comme un emprunt au vocabulaire du pèlerinage qui fait "aller vers le Seigneur" pour honorer son nom (cf. Ps 122, 1). Le verbe הָלַךְ אֵל "aller vers" est souvent employé pour le pèlerinage (cf. Gn 22, 3.5) où il est dit que « père et fils » allaient ensemble vers la montagne du sacrifice. Mais ce sens est loin d'être appliqué dans notre contexte car le verbe a pour objet נַעֲרָה et ne correspond pas à la description d'Amos. S. M. Paul a montré que l'expression הָלַךְ אֵל désigne le rapport sexuel<sup>221</sup>. En revanche, P. Bovati affirme que le verbe הָלַךְ construit avec אֵל n'est jamais employé pour parler des relations sexuelles<sup>222</sup>. Il est bien vrai que l'expression ne signifie pas toujours la relation sexuelle mais nous trouvons des échos dans Gn 38, 16 où il y'a quand même le contexte d'« aller vers » (בֹּא אֵל) pour le sexe. Nous pensons que la position de S. M. Paul conviendrait mieux dans le contexte de notre verset.

<sup>219</sup>

M. DAHOOD, « To Pawn One's Cloak », *Bib* 12 (1961), pp. 359-366, lie le v. 7 au v. 8 et voit là une allusion à la prostituée sacrée. Le vêtement laissé en gage serait celui du client incapable de payer, le vin bu serait le vin donné en guise de paiement. Pour E. HAMMERSHAIMB, *op. cit.*, pp. 48-49, Amos n'emploierait pas le mot קְדִישָׁה parce qu'il se refuserait à qualifier de « sainte » une prostituée sacrée, mais c'est bien la prostituée sacrée qu'il condamnerait comme le suggérerait l'usage du verbe הָלַל au piel. L'emploi du verbe הָלַל ne suffit pas pour étayer une telle interprétation.

<sup>220</sup>

F. I. ANDERSON, *A New Translation with Introduction and Commentary*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1989, p. 318.

<sup>221</sup>

S. M. PAUL, « Two Cognate Semitic Terms for Mating and Copulation », *VT* 32 (1982), pp. 492-493.

<sup>222</sup>

P. BOVATI, *op. cit.*, p. 77.

Amos s'insurge plutôt contre les abus envers la fille esclave<sup>223</sup> dont le statut est précisé par Ex 21, 7-11 et Dt 22, 28-29. Amos condamne une telle attitude parce qu'il n'admet pas qu'on utilise comme un objet une servante que sa situation de subordonnée risque trop souvent de transformer en victime. Le fait qu'un homme et son père aillent vers la même servante aggrave le délit, mais l'accent porte sur le préjudice subi par la fille.

Il est à noter que dans ces deux textes (Dt et Code de l'alliance), il n'est nullement question de prostituée sacrée. Am 2, 7b constitue une condamnation de cette situation d'une prostituée familiale. Nous supposons qu'un auteur aurait inséré l'expression qui suit « afin de profaner mon saint nom ». Cette dernière impliquerait à elle seule une prostituée sacrée et renfermerait une idée théologique. Un auteur voulait faire interpréter l'accusation d'Amos par une condamnation de la prostitution sacrée. Mais, à notre avis, cette conclusion n'est pas dans l'esprit de ce verset. C'est sur le terrain des rapports sociaux que s'éprouve la vérité des pratiques cultuelles. Le Dt 15-16 est éclairant sur ce point<sup>224</sup>. Les deux chapitres sont intrinsèquement liés car au chapitre 15 Israël doit éviter qu'il y ait des pauvres chez lui, il doit remettre la dette de son prochain. Ce geste est une condition *sine qua non* pour célébrer la fête du Seigneur en lui apportant des dons spontanés. Ce texte, affirme, J. M. Carrière, « est un des lieux fondamentaux où s'articulent la préoccupation de la justice et la réponse à Dieu, en d'autres termes l'acte de foi<sup>225</sup> ». Ainsi, Israël sera comblé de bénédiction de Dieu. Il n'est pas nécessaire de penser ici à la prostituée sacrée ; la dénonciation, toujours actuelle, vise les multiples atteintes à la dignité de la femme, surtout des plus humbles comme les servantes, assez peu protégées par les usages et les lois. La suite du v. 8 peut éclairer la situation.

### 6.5 L'injustice dans le sanctuaire (Am 2, 8)

Ce verset comporte une difficulté littéraire. D'après l'opinion la plus répandue, ce verset a une résonance Oséenne. בֵּית אֱלֹהֵיהֶם "la maison de leur Dieu" est une formule caractéristique d'Osée (8, 5-6 ; 10, 5-6 ; 13, 2) et non d'Amos ; et en plus, le sujet de l'accusation n'est plus l'oppression des pauvres comme aux versets précédents, mais le contexte cultuel devenu un point focal. Pour cette raison, H. W. Wolff propose que 2, 8 a et 2, 8b devraient être pris pour secondaire<sup>226</sup>. Il est suivi en cela par J. A. Soggin et J. L. Sicre<sup>227</sup>.

<sup>223</sup>

W. J. HOUSTON, *op. cit.*, p. 66.

<sup>224</sup> Nous pouvons nous référer à l'article de J. M. CARRIERE, *Foi et justice*, notamment aux pp. 792-795.

<sup>225</sup> J. M. CARRIERE, *Foi et Justice*, p. 794.

<sup>226</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 167.

<sup>227</sup>

Le verbe **הָבֵל** "confisquer" est très fréquent dans le Code de l'alliance et le livre du Deutéronome<sup>228</sup>. Par exemple, ne pas rendre un gage est une lourde faute. La pratique de l'injustice à l'égard des petits semble un péché si grave qu'elle est parfois considérée sur un même plan que le péché d'idolâtrie ; ainsi Ézéchiël, pour souligner la responsabilité personnelle, prend l'exemple d'un homme dont le fils « exploite le malheureux et le pauvre, commet des rapines, ne rend pas un gage... » (Ez 18, 12). Le contre-exemple est un fils qui « n'exploite personne, ne garde pas de gage... » (Ez 18, 7). Ces exemples n'impliquent nullement un contexte cultuel.

Les deux clauses **אֵצֶל כָּל-מִזְבֵּחַ** "près de chaque autel" et **בֵּית אֱלֹהֵיהֶם** "maison de leur Dieu" prises ensemble impliquent que les crimes d'Israël se commettent jusque dans l'espace réservé au culte, c'est-à-dire au sanctuaire. C'est le maximum d'impertinence accrue par le fait qu'ils s'étendent près de chaque autel, près des endroits sacrés, où Yahvé est adoré. Ils sont d'autant plus graves qu'ils pourraient ainsi bénéficier de la caution divine. Cette précision, si elle est authentique, accentue considérablement la gravité de l'injustice et souligne aussi la mascarade du culte ainsi pratiqué. Nous concevons aisément qu'Amos ait vu là une circonstance aggravante méritant d'être dénoncée. Cela va bien dans le sens de sa critique d'un culte vide de sens, dépourvu de justice dans l'existence quotidienne.

Le v. 8 mentionne deux pratiques mises en parallèle, qui ont le culte pour cadre. La condamnation ne porte cependant pas sur les rites eux-mêmes, mais sur le mode d'acquisition des éléments qu'ils comportent. Les fidèles se servent des vêtements pris en gage qu'ils retiennent injustement (v. 8a). À notre avis, Am 2, 8 soulève véritablement la question du rapport entre le culte et la justice sociale, même si on ne sait pas à quelle pratique se réfère l'expression **עֲנִישֵׁי יָיִן** traduite par le "vin de ceux qui sont frappés d'amende" (BJ) ou "vin confisqué" (TOB). Quoi qu'il en soit, le contexte suppose qu'aux yeux d'Amos il s'agit d'une pratique injuste. De même nous retrouvons une scène identique en Am 6, 4-7 qui évoque le repas. S'agit-il de la description d'un repas ordinaire ou d'un repas sacré ? Le v. 5 nous pousse à penser à un repas sacré<sup>229</sup>. Or cet oracle associe dans la même dénonciation l'arrogance des dirigeants de Samarie, leur luxe, leurs banquets et leur indifférence devant la ruine de Joseph. Am 6, 4-7 semble s'accorder aux descriptions d'Amos 2, 8. Il y a lieu d'attribuer ce v. 8 à Amos.

<sup>227</sup>

J. SICRE, *op. cit.*, 1984, p. 110.

<sup>228</sup>

Cf. Ex 22, 25 ; Dt 24, 12-13.

<sup>229</sup>

H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics*, pp. 138-142.

En somme, il ressort de la péricope (Am 2, 6-8) que les crimes d'Israël concernent le sort réservé aux pauvres. La vente du juste s'explique par la corruption des tribunaux qui n'hésitent pas à condamner l'innocent. Il peut aussi s'agir d'un débiteur insolvable, obligé de se vendre pour rembourser sa dette : une telle pratique n'était autorisée qu'en cas de vol (Ex 22, 1-3), mais réapparaîtra plus tard dans la parabole évangélique du débiteur impitoyable (Mt 18, 25). La valeur du pauvre se déprécie : échangé contre de l'argent puis contre une paire de sandales, il n'est finalement bon qu'à la poussière. Il se voit fermer la route : celle du bon déroulement de la justice, et plus largement, celle de sa vie quotidienne juste et honnête sans cesse contrariée par l'avidité des riches.

Amos utilise quatre mots tous au masculin pour le pauvre : עֲנָוִים, דָּלִים, אֲבִיּוֹן, צָדִיק. Est-ce dire que les femmes ne sont pas victimes de l'injustice ? Assurément non ! Le v. 8 l'atteste bien. נִעְרָה en Am 2, 7 se réfère aussi à une victime d'oppression et non à une prostituée sacrée.

Par ailleurs, les parallèles d'Amos ne manquent pas dans le courant sapiential. Amos et le livre des Proverbes abordent le thème de l'injustice à l'aide d'un vocabulaire souvent identique. Tous les deux condamnent la perversion du droit en utilisant le hiphil du verbe נָטָה. Le mot דָּל revient une quinzaine fois dans le livre des Proverbes<sup>230</sup>. En définitive, Amos et les Sages montrent beaucoup d'intérêt pour le noyau de leur message : la justice sociale. Ils ont une attention particulière envers tous les pauvres victimes de toutes formes d'injustice orchestrées par les riches alors que Dieu montre toujours sa bienveillance envers son peuple.

## 6.6 Les bienfaits de Yahvé en faveur d'Israël (Am 2, 9-12)

Am 2, 9-12 fait partie de la motivation de l'annonce motivée en Am 2, 6-8.13-16. La section commençant en Am 2, 9 est relativement indépendante d'Am 2, 6-8. Am 2, 9-12 est centré sur le thème des bienfaits du Seigneur.

### 6.6.1. Yahvé lui-même a exterminé les Amorites (Am 2, 9)

Le v. 9 commence de manière solennelle par le mot וְאֲנִי "Et moi". Cette forme de la première personne est commune au livre du Deutéronome comme l'expliquait D. Barthelemy. Le mot וְאֲנִי appelle toujours un respect tout particulier, rappelant le Décalogue (Ex 20, 2 ; Dt 5, 6),

<sup>230</sup> Cf. Pr 10, 15 ; 14, 31 ; 19, 4, 17 ; 21, 13 ; 22, 9.16.22 ; 28, 3.8.11.15 ; 29, 7.14.

le cœur de la Torah, où le Seigneur se présente lui-même<sup>231</sup>.

Mais au v. 9, le mot **וְאַנְכִי** rappelle l'action de Yahvé exprimée par **הִשְׁמַדְתִּי** "j'avais anéanti". Le verbe **שָׁמַד** "détruire, anéantir" est employé 90 fois dans l'AT dont 29 fois en Dt, ou 49 fois dans Dt, Josué-Rois et Jérémie pris ensemble. Il est à noter que dans les livres des prophètes du VIII<sup>ème</sup> siècle, le verbe est attesté 11 fois<sup>232</sup>. Ce verbe fait partie du vocabulaire caractéristique de l'école deutéronomiste. **שָׁמַד** exprime en général la destruction opérée par Yahvé par suite de l'infidélité de son peuple à son engagement d'Alliance (Dt 2, 21-22). Toutefois, ici, **שָׁמַד** est employé pour rappeler l'action salvatrice en faveur du peuple. L'objet de ce verbe est **אַמֹּרִי**<sup>233</sup> "Amorites".

Le mot **אַמֹּרִי** "Amorites" apparaît 88 fois dans l'AT dont 39 occurrences significatives sont significatifs pour en déterminer l'identité. Il est employé 4 fois dans la littérature prophétique (Am 2, 9.10 ; Ez 16.3.45). Cela montre bien que **אַמֹּרִי** "Amorites" n'est pas familier au langage prophétique. **אַמֹּרִי** désigne, d'une manière générale, les habitants du pays de Canaan<sup>234</sup>. Pour d'autres passages, il apparaît que les Amorites représentent seulement une tribu vivant sur la montagne. En Dt 1, 19, comme ailleurs (Dt 1, 4 ; 3, 2. 8), le nom est appliqué en particulier aux peuples établis au-delà du Jourdain sous le gouvernement du roi Og et plus spécialement du roi de Sihon. Les Amorites sont censés désigner les habitants de la Terre promise. C'est avec la même portée générale que le nom est employé dans notre contexte. L'auteur rappelle l'histoire des Amorites pour montrer à ses destinataires qu'Israël ne pouvait rien faire devant les Amorites sans l'aide de Yahvé.

Ainsi les v. 9b et 9c décrivent d'une manière métaphorique la force et la grandeur des Amorites. En effet, le mot **גִּבּוֹר** "taille" signifie proprement "hauteur", "grandeur", souvent avec une connotation d'orgueil, de supériorité<sup>235</sup>. L'idée de grandeur et de supériorité orgueilleuse est

<sup>231</sup> D. BARTHELEMY, « Moi ou c'est moi ? », *VTS* 10 (1963), pp. 69-78 ; T. E. Mc COMISKEY, *The Minor Prophets*, pp. 368-369.

<sup>232</sup> Is 10, 7 ; 13, 9 ; 23, 11 ; 26, 14 ; Os 10, 8 ; Am 2, 9 (2 fois) ; 9, 8 (3 fois).

<sup>233</sup> F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *Amos*, p. 329 ; J. VAN SETERS, « Amorite and Hittite », *VT* 22 (1972), pp. 64-81, aux pp. 72-78.

<sup>234</sup> Gn 48, 22 ; Dt 1, 7. 19. 20. 27 ; Jg 1, 34, 36 ; 6, 10 ; 2 S 21, 2.

<sup>235</sup> Jr 48, 29 ; Ez 31, 10. 14 ; Pr 16, 18 ; 2 Ch 32, 26.

liée au nom même du cèdre<sup>236</sup>. Il est employé 17 fois dans l'AT mais n'est pas attesté dans les discours prophétiques antérieurs à l'exil<sup>237</sup>. Le terme est employé surtout dans les livres d'Ézéchiel (6 fois) et de Job (3 fois).

Avec les mêmes connotations, le chêne est employé en parallèle au cèdre en Is 2, 13 et Za 11, 2. Le couple אֶלֶן et אֲרָזִים "chêne et cèdre"<sup>238</sup> symbolise la force ; le mot הָסֵן n'est attesté qu'en Am 2, 9 et Is 1, 31. Or ce dernier texte est considéré comme postérieur au prophète du VIII<sup>ème</sup> siècle<sup>239</sup>. L'emploi du couple פֶּרִי et שָׁרֵשׁ "fruit et racine", probablement une tournure proverbiale<sup>240</sup>, désigne la totalité. Ce couple implique l'anéantissement total des Amorites<sup>241</sup>.

Enfin, la dernière partie du verset (v. 9d) trouve un proche parallèle en Os 9, 16a. Pourtant ce texte pourrait provenir de l'école deutéronomiste<sup>242</sup>. Les deux termes מִמַּעַל "en haut" et מִתַּחַת "en bas" mis en parallèle n'indiquent pas la direction d'une action mais d'un lieu<sup>243</sup>. Toute cette métaphore est destinée à marquer le caractère radical de la destruction infligée aux Amorites. Le verbe שָׁמַד utilisé 2 fois, confirme une destruction violente et complète. L'analyse du vocabulaire montre que le v. 9 proviendrait des mêmes cercles deutéronomistes<sup>244</sup>. Nous sommes en présence d'une intervention rédactionnelle deutéronomiste. Dans la disparité des provenances (vv. 6-8 // v. 9), nous voyons un contraste : Dieu a écrasé les Amorites géants, les petites gens sont dans la poussière etc. Cela suggère que le souci des pauvres est équivalent aux œuvres grandioses de Dieu. Quand Dieu écrase les ennemis "mythiques", il attend en retour que les hommes ont souci des plus faibles.

<sup>236</sup> Jg 9, 15 ; 2 R 14, 9 ; 19, 23.

<sup>237</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, p. 108.

<sup>238</sup> P. J. KING, *Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, PA, 1988, pp. 121-123.

<sup>239</sup> J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 108.

<sup>240</sup> S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos*, p. 182 ; W. H. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 308.

<sup>241</sup> M. DELCOR, *La Sainte Bible*, p. 198, estime que la taille géante des Amorites n'a pas d'autre but que d'exalter la puissance et la bonté de Yahvé.

<sup>242</sup> J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 84.

<sup>243</sup> Dt 4, 39 ; Jos 2, 11 ; 1 R 8, 23.

<sup>244</sup> J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 538.

### 6.6.2. Yahvé a fait monter Israël d'Égypte (Am 2, 10)

Même si le verset commence par le terme **וְאֵנֹכִי** employé au début du v. 9, le v. 10 ne prolonge pas directement le v. 9, il est étranger par rapport au discours précédent. Les vv. 9 et 10 ne font pas double emploi, même si le motif de l'Amorite intervient dans les deux versets. T. R. Hobbs suggère même que le v. 10 doit être séparé du contexte actuel.

L'expression **הַעֲלֵה מִמִּצְרַיִם** "faire monter d'Égypte" apparaît 3 fois en Amos (2, 10 ; 3, 1 ; 9, 7). Le verbe **הַעֲלֵה** a une nuance plus géographique et militaire, et donne en même temps le but atteint. Selon plusieurs exégètes<sup>245</sup>, l'usage de **הַעֲלֵה**, ici, relève de la rédaction deutéronomiste<sup>246</sup>. Mais cette opinion n'est pas admise par tous. Déjà J. Wijngaards<sup>247</sup> montre que la formule est bien attestée dans la littérature pré-deutéronomique. T. R. Hobbs<sup>248</sup>, contre l'opinion de Schmidt, affirme que l'usage de **הַעֲלֵה** n'est pas deutéronomiste. Il pourrait être d'un rédacteur ou de rédacteurs qui appartenaient à la tradition prophétique. Il considère ce verbe comme secondaire, mais il l'attribue aux disciples d'Amos plutôt qu'au rédacteur deutéronomiste. En effet, la formulation du motif de la montée d'Égypte est semblable à celui de 3, 1 :

Écoutez cette parole que Yahvé prononce contre vous, enfants d'Israël,  
contre toute la famille que j'ai fait monter du pays d'Égypte.

La phrase principale du v. 1a est identique à 4, 1 et 5, 1. Ce rapprochement peut être interprété en faveur de l'authenticité du verset<sup>249</sup> ; J. Jeremias suggère même que 3, 1 doit être lu avec 5, 1<sup>250</sup> ; nous pouvons cependant aussi y voir l'indice d'un emprunt rédactionnel. W. H. Schmidt<sup>251</sup> a attiré l'attention sur l'analogie de l'ensemble du v. 1a avec la formule deutéronomiste **אֲשֶׁר הָבֵר ; כְּדָבָר יְהוָה**<sup>252</sup> ; cette tournure vise toujours la parole prophétique. W. H. Schmidt fait

<sup>245</sup> W. H. SCHMIDT, *Die deuteronomistische*, p. 180 ; H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 169.

<sup>246</sup> La fuite signifie une fuite dans une bataille. En tant que telle, elle révèle un jugement divin (Lv 26, 17. 36-37 ; Dt 28, 25). L'aspect humiliant de la fuite est encore davantage souligné quand on est forcé de tout abandonner (Jg 4, 15, 17). En fuyant, on espère avoir la vie sauve, mais quelquefois la fuite est sans échappatoire (Cf. Jr 25, 35 ; 46, 5).

<sup>247</sup> J. WIJNGAARDS, « **הוֹצִיא** and **הַעֲלֵה**. A Twofold Approach to the Exodus », *VT* 15 (1965), p. 98.

<sup>248</sup> T. R. HOBBS, « Amos 3, 1 and 2, 10 », *ZAW* 81 (1969), pp. 384-387.

<sup>249</sup> S. AMSLER, *op. cit.*, p. 185 ; H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 175.

<sup>250</sup> J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>251</sup> W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 173 pense que le v. 1a est un résultat de travail d'une rédaction deutéronomique.

<sup>252</sup> 1 R 14, 18 ; 15, 29 ; 16, 12.34 ; 22, 38 ; 2 R 1, 17 ; 10, 17 ; 14, 2.

remarquer que le v. 1b anticipe maladroitement le v. 2 et cela de trois manières : par le « je » divin (par opposition au v. 1a, 3<sup>ème</sup> personne), par le thème de l'élection et par l'emploi du mot מִשְׁפָּחָה. Il en conclut que le v. 1b est rédactionnel<sup>253</sup>.

Il n'est cependant pas évident que cette phrase soit un ajout secondaire par rapport aux vv. 1a et 2 : le changement de personne à l'intérieur du v. 1 est imputable à la reprise de la formule stéréotypée de la première phrase. Il pourrait s'agir d'une relecture judéenne destinée, après la disparition du royaume du Nord, à appliquer la parole d'Amos au royaume de Juda<sup>254</sup>. Pour J. Jeremias, Am 3, 2 remonterait à l'époque assyrienne, quand les disciples d'Amos se réfugient à Jérusalem après la prise de Samarie. Am 3, 2 révèle la théologie de ceux qui ont fait un premier travail de compilation.

Am 3, 1-2 met l'accent sur la responsabilité particulière d'Israël, responsabilité qui aggrave sa faute et motive une sévère punition. Ces versets présentent une structure proche de celles du *rîb*, et comporte le rappel des bienfaits divins et de la conclusion de l'Alliance, l'accusation d'avoir rompu unilatéralement celle-ci et la juste punition qui résulte de cette trahison. Elle est proche de la théologie deutéronomiste. L'expression מִצְרַיִם

הָעֵלִיתִי אֶת־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ "j'ai fait monter Israël d'Égypte" est utilisée encore en 9, 7 :

N'êtes-vous pas pour moi comme des Kushites, enfants d'Israël ?

oracle de Yahvé -

N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte,

et les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qir ?<sup>255</sup>

Am 9, 7 est composé de deux questions rhétoriques, chacune introduite par la locution הֲלוֹא, ce qui permet de diviser le verset en deux parties distinctes : les v. 7a et v. 7b. La coupure est renforcée par la présence de נְאֻם־יְהוָה "oracle de Yahvé"<sup>256</sup>, entre les deux questions.

<sup>253</sup>

W. H. SCHMIDT, a été suivi sur ce point par H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 174-174 ; T. R. HOBBS, *op. cit.*, pp. 384-387.

<sup>254</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 175.

<sup>255</sup>

W. VOGELS, « Invitation à revenir à l'alliance et universalisme en Am 9, 7 », *VT* 22 (1972), p. 230 : Le choix d'Amos est significatif, les migrations des Philistins et des Araméens se situent à peu près au même moment que l'exode d'Israël, vers 1200. La sortie des Philistins chassés d'Égypte, et venus en Palestine, devait rappeler leur propre marche depuis l'Égypte vers la terre promise, et la migration des Araméens devait leur rappeler les migrations de leurs propres ancêtres avec Abraham. L'histoire de ces trois peuples a des points de comparaison tels qu'on pourrait dire qu'elle est très semblable, sans être cependant identique.

<sup>256</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 345.

Pourtant, celles-ci ne sont pas strictement parallèles : la première (v. 7a) s'adresse aux **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** "enfants d'Israël" et est formulée à la deuxième personne. Il s'agit donc d'une vraie question adressée à des personnes. Par contre, la deuxième question (v. 7b) est impersonnelle et elle est formulée à la troisième personne et parle de **יִשְׂרָאֵל** dans un sens collectif. En revanche, la deuxième question est subordonnée à la première et lui sert de justification théologique.

La question rhétorique **הֲלוֹא** appelle une réponse positive, ce qui est le cas du v. 7a ; mais la locution perd parfois la valeur de question pour introduire simplement quelque chose d'évident, ce qu'on a au v. 7b<sup>257</sup>. La question principale du v. 7a devient donc : n'êtes-vous pas... ? Avec sa justification au v. 7b.

Aux yeux de l'auteur, il est clair que la relation des Israélites à Yahvé n'est pas différente de celle des Kushites ni la montée d'Égypte différente de celle des Philistins de Kaphtor et des Araméens de Qir. Les questions controversées supposent que les auditeurs d'Amos croyaient aux trois éléments suivants : Israël bénéficie d'une relation unique avec Yahvé ; cette relation est basée sur la montée d'Égypte, un événement unique et un privilège que seul Yahvé a donné à Israël<sup>258</sup>. Yahvé contredit ces affirmations en rejetant l'interprétation selon laquelle la montée d'Égypte donnerait faveur en un privilège spécial accordé aux Israélites. Par la montée d'Égypte, Israël ne jouit d'aucune relation unique avec Yahvé. La montée d'Égypte n'a pas fait non plus de lui le peuple de Yahvé. Les Philistins et Araméens de Qir ont vécu une expérience similaire, et ils ne sont pas devenus peuple de Yahvé<sup>259</sup>. Tout en reconnaissant que Yahvé a fait monter Israël d'Égypte, Amos n'y voit qu'une migration parmi tant d'autres, sans signification religieuse spéciale. Croire qu'Israël a un rapport spécial avec Yahvé qui le mette à l'abri du malheur, est une illusion funeste qui ne mènera qu'à la ruine (Am 5, 18-20).

Am 9, 7 oppose, par conséquent, deux conceptions de la relation entre Yahvé et Israël. La première est implicitement attribuée aux Israélites. Ces derniers estiment qu'ils ont une relation unique avec Yahvé. La position contraire est mise de manière explicite dans la bouche de Yahvé<sup>260</sup>. De ce point de vue, tous les peuples sont sur un pied d'égalité. Aucun n'est supérieur aux autres. Amos et les personnes auxquelles il s'adresse ont des conceptions diamétralement

<sup>257</sup> P. JOÜON, *Grammaire*, §161 c ; § 164 d.

<sup>258</sup> F. J. GONÇALVES, « Mundos Bíblicos », *Cadernos ISTA* 18 (2005), p. 11.

<sup>259</sup> F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, p. 11 ; M. ROSE, *Herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre- se comprendre- faire comprendre*, Labor et Fides, Genève, 2003, pp. 363-366.

<sup>260</sup> F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, p. 11.

opposées : alors que ses concitoyens croient être en relation privilégiée avec Yahvé, Amos voit dans la montée d'Égypte une source majeure d'exigence morale en conséquence, une plus grande sévérité du châtement de la méchanceté, en particulier des injustices<sup>261</sup>. Am 6, 2 contient une autre comparaison du même ordre :

Passez à Kalné et voyez, de là, allez à Hamat la grande, puis descendez à Gat des Philistins : valent-elles mieux que ces royaumes-ci ? Leur territoire est-il plus grand que le vôtre ?

Ici encore, Amos s'en prend à l'orgueil d'Israël et fait remarquer à ses auditeurs qu'en fait de grandeur politique, leur royaume n'a rien d'extraordinaire. Si Israël vaut mieux que les autres, il faudra donc que ce soit autrement : par sa grandeur morale, peut-être ; mais il n'en est rien, comme le montre tout le reste du même oracle. L'emploi du thème de la montée est aussi visible chez Osée 12, 14 :

Mais par un prophète, Yahvé fit monter Israël d'Égypte,  
et par un prophète il fut gardé.

Faisons d'abord une observation sur le rapport de ce verset avec les précédents. Dans la Bible hébraïque, la corrélation entre les v. 13 et v. 14 se manifeste par des parallèles<sup>262</sup>. Les v. 13 et v. 14 sont construits de manière symétrique<sup>263</sup> : au double **בְּאֶשֶׁר** du v. 13 répond le double **בְּנִבְיָא** du v. 14<sup>264</sup>. Certains auteurs ont mis en doute ce rapprochement car la préposition **בְּ** était utilisée une fois dans le sens d'un **בְּ** *pretii*, et l'autre fois dans un sens instrumental. Mais cette divergence n'enlève rien à la symétrie ni à la correspondance profonde de ces deux versets. C'est d'ailleurs de la nature de l'opposition entre le v. 13 et le v. 14 que pourrait dépendre la compréhension du poème dans son ensemble<sup>265</sup>. Selon Os 12, 14a, il existe un rapport unique entre Yahvé et Israël. Ce rapport a commencé en Égypte d'où Yahvé a appelé Israël, et d'où Il l'a

<sup>261</sup> F. J. GONÇALVES, « Antigo Testamento e Direitos Humanos », *Cadernos ISTA* 6 (1998), p. 40.

<sup>262</sup> Deux fois une définition instrumentale par **בְּ** et les répétitions de la racine **שָׁמַר** (garder) et le nom d'Israël.

<sup>263</sup> H. W. WOLFF, *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1974, p. 216 ; le lien entre les deux versets est probablement intentionnel ; G. A. YEE, *Composition and Tradition in The Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, Gorgia, Atlanta, pp. 243-244.

<sup>264</sup> E. JACOB, « La femme et le prophète. A propos d'Osée 12, 13-14 », dans : W. VISHNER, *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 83-87.

<sup>265</sup> F. J. GONÇALVES, « Os estudos bíblicos hoje », *Cadernos ISTA* 17 (2004), Ano IX, pp. 56-57.

fait monter. L'initiative de ce rapport revient exclusivement à Yahvé ; son seul moteur est son amour pour Israël (Os 11, 1 ; cf. Dt 4, 37 ; 7, 8.13 ; 10, 15 ; 23, 6). En revanche, Amos le rejette et le combat<sup>266</sup>.

Os 12, 14b semble être le seul texte qui s'écarte de la conception selon laquelle, aux yeux d'Osée les prophètes ont été avant tout les agents dont Yahvé s'est servi pour précipiter la ruine d'Israël<sup>267</sup> ; ce texte, au contraire, appelle le prophète l'instrument dont Yahvé s'est servi pour faire monter Israël d'Égypte<sup>268</sup>. L'origine oséenne de ce verset, ou au moins de la mention du prophète, est cependant niée par de nombreux critiques<sup>269</sup>.

Notons enfin qu'en Am 2, 10, la tradition du séjour au désert pendant 40 ans est l'indice d'une rédaction deutéronomiste<sup>270</sup>. Ce motif est compris comme la période des rapports idéaux d'intimité et de fidélité d'Israël. Cette confirmation additionnelle est encore attestée par la phrase de la conclusion : לְרִשְׁתָּ אֶת־אֶרֶץ "posséder la terre" qui est aussi typiquement deutéronomiste<sup>271</sup>. La possession de la terre est identifiée comme un but positif de l'histoire du salut qui est une conclusion implicite du v. 9. L'analyse du vocabulaire et du langage confirme que le v. 10 est secondaire et relève de la rédaction deutéronomiste.

### 6.6.3. Yahvé suscite des prophètes et des nazirs mais les fils d'Israël refusent de les écouter (Am 2, 11-12)

Les vv. 11-12 ne sont plus introduits par le pronom emphatique וְאַנֹכִי mais prolongent le discours à la deuxième personne du pluriel qui s'ouvre au v. 10. Les vv. 11-12 font partie de la motivation de l'annonce de malheur (vv. 6-12) et évoquent un nouvel acte d'accusation ; ils se distinguent des versets précédents par la présence des נְבִיאִים "prophètes" et נָזִירִים "nazirs". Le v.

<sup>266</sup> F. J. GONÇALVES, « Deux systèmes religieux dans l'Ancien Testament : de la concurrence à la convergence », *Annuaire* 115 (2006-2007), p. 119.

<sup>267</sup> M. S. ODELL, « The Prophets and the End of Hosea », dans : J. W. WATTS — P. R. HOUSE (eds), *Forming Prophetic Literature. Essays in Isaiah and The Twelve in Honor of John D. W. Watts*, LHBOTS [JSOTS] 235, Sheffield, 1996, pp. 163.

<sup>268</sup> Cf. M. ROSE, *Herméneutique*, pp. 363-366 ; F. J. GONÇALVES, *Mundos Bíblicos*, pp. 15-18.

<sup>269</sup> L'inauthenticité de ces versets a souvent été inférée du fait qu'ils ne forment pas la suite de l'histoire de Jacob racontée aux vv. 3-7 de même chapitre et également de la mention de Moïse comme d'un prophète, expression considérée comme d'origine deutéronomiste. Cf. Dt 18, 18 ; 34, 10. A ce sujet, nous renvoyons à l'article de M. S. ODELL, « Who were the Prophets in Hosea ? », *HBT* 18 (1996), pp. 87-91 ; F. GONÇALVES, « Concepção deuteronomista dos Profetas e sua posteridade », *Didaskalia* 23 (2003), pp. 73-96.

<sup>270</sup> Dt 1, 3 ; 2, 7 ; 8, 4 ; Am 5, 25, texte tardif émane de l'école deuteronomiste.

<sup>271</sup> W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 180.

11 s'ouvre par le verbe קָם "susciter" qui exprime l'action de Yahvé. Ce verbe est utilisé dans l'école deutéronomiste pour signifier l'établissement des prophètes (Dt 18, 15.18), des juges (Jg 2, 16-18), d'un sauveur en général (Jg 3, 9.15), des prêtres (1 S 2, 35) et du roi (1 R 14, 14).

Nous retrouvons ce verbe קָם dans Dt 18, 15.18 ; il a pour sujet Yahvé. Or Amos utilise le verbe קָם dans un sens tout à fait différent (Am 6, 14), c'est-à-dire en défaveur d'Israël. En outre, Am 7, 15 n'emploie pas ce verbe pour exprimer l'action de Yahvé à l'égard d'Amos mais plutôt le verbe לָקָח. Ce passage nie qu'Amos ait été prophète et dissocie Amos des prophètes<sup>272</sup>. L'emploi de l'expression « fils d'Israël »<sup>273</sup> tend à confirmer le lien des vv. 11-12<sup>274</sup> avec la tradition deutéronomienne<sup>275</sup>.

L'action de Yahvé consiste à susciter des prophètes et des nazirs. Les deux termes נְבִיאִים (prophètes) et נָזִירִים (nazirs) sont mis en parallèle. Il faut remarquer que les vv. 11-12 citent seulement les prophètes<sup>276</sup> et les nazirs. Le terme « nazir » désigne habituellement une personne mise à part pour le Seigneur. Nb 6, 2b-8 donne toutes les précisions quant au vœu de naziréat, mais il semble qu'à l'origine le statut de nazir n'était pas temporaire : on était nazir dès sa naissance (c'est le cas de Samson en Jg 13, 5)<sup>277</sup>. L'une des caractéristiques du nazir est qu'il ne se coupait pas les cheveux (Nb 6, 5 ; cf. Jg 13, 5). L'origine de la prescription concernant la chevelure ne fait pas l'unanimité des interprètes. Il s'abstenait également du vin et de tout aliment réalisé à partir de raisins (Nb 6, 3-4)<sup>278</sup>.

Selon le v. 12, Israël ne fait que les pousser à boire du vin. Le verset semble insinuer à la fois la fin de la prophétie et la fin des nazirs. Le deutéronomiste est à la source de cette idée

<sup>272</sup>

F. J. GONÇALVES, « Les prophètes écrivains étaient-ils des נְבִיאִים ? », dans : P. M. M. DAVIAU — J. W. WEVERS — M. WEIGL (éds), *The World of the Aramaeans. I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, LHBOTS [JSOTS] 324, Sheffield, 2001, pp. 171.

<sup>273</sup>

A. BESTERS, « "Israël" et "Fils d'Israël" dans les livres historiques (Genèse - II Rois) », *RB* 74 (1967), pp. 5-23 ; l'expression « Fils d'Israël » en Ex I-XIV, pp. 321-355.

<sup>274</sup>

F. J. GONÇALVES, *Les prophètes écrivains*, p. 171, affirme que le livre d'Amos ne semble pas polémiquer contre les prophètes. Selon lui, il y a de bonnes raisons de dénier à Amos la paternité d'Am 2, 11-12 et 3, 7, textes qui donnent une image très flatteuse des prophètes.

<sup>275</sup>

H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 170.

<sup>276</sup>

Au sujet des prophètes, nous pouvons consulter l'article de F. J. GONÇALVES, *Les prophètes écrivains*, pp. 144-185.

<sup>277</sup>J.-F. LEFEBVRE, *Le jubilé biblique, Lv 25, exégèse et Théologie*, OBO 194 (2003), Editions Universitaires Fribourg, pp. 49. A ce sujet, nous pouvons lire aussi P. LEFEBVRE, *Ce que dit la Bible sur...Le vin*, Nouvelle cité, Bruyères-le-Châtel, 2013, p. 76-78. On peut se référer à l'article de C. LEMARDELE, « Être nazir du guerrier yahviste au vœu cultuel du judaïsme ancien », *RHR* 3 (2007) pp. 275-288.

<sup>278</sup>

J.-F. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 49-54.

basée sur la critique d'Amos. Curieusement, les prêtres et les rois sont passés sous silence. Probablement, n'ont-ils pas leur raison d'être. Par ailleurs, J. Jeremias qualifie cette action de Yahvé comme une manière de préserver la foi d'Israël dans l'histoire à travers le don des prophètes et des nazirs. Le rédacteur d'Amos joint prophète et nazir comme serviteurs de Dieu en tant qu'instruments spéciaux de son autorité. L'expression נְאֻם־יְהוָה "l'oracle de Yahvé", au lieu de clore le verset comme d'habitude, ouvre cette dernière prise de parole, sans doute pour inviter les fils d'Israël à prêter davantage attention à la parole qui va suivre.

Rédigé en prose, le v. 12 brise le cadre du discours et va dans un autre sens que les reproches d'Am 2, 6-8. La première personne du singulier (v. 11a) s'oppose à la deuxième personne du pluriel au v. 12, le seul endroit de tout le passage où le sujet soit en « vous ». Le v. 12 reprend le terme יַיִן "vin" du v. 8 et dans les deux cas (vv. 8. 12), le terme a une connotation négative parce qu'il est lié au péché d'Israël. De même en Am 6, 6, il évoque la réjouissance des puissants.

Du reste, dans le livre d'Amos, le vin occupe une place importante. Il réapparaît en Am 5, 11 où la punition annoncée consiste à en être privé. La dernière mention du vin se trouve en 9, 13-15, texte que les exégètes datent généralement de l'époque perse<sup>279</sup>. Dans ce passage, le vin apparaît comme un signe de possession de la terre et de la bénédiction de Dieu.

Selon l'AT<sup>280</sup>, le vin est le signe par excellence de la bénédiction de Dieu. Il est mis en relation avec la possession de la Terre promise<sup>281</sup>. De ce fait, il est le symbole d'allégresse et de joie<sup>282</sup>. Mais dans notre verset, le vin caractérise l'interdiction de l'état de vie des nazirs. En faisant boire le vin aux nazirs, Israël refuse de faire la volonté de Dieu, car le mode de vie des nazirs s'oriente vers la consécration à Dieu ; de même Israël empêche les prophètes de prophétiser<sup>283</sup>. Le thème du vin se trouve chez Amos mais c'est Isaïe qui le développe de façon particulière :

Eux aussi, ils ont été troublés par le vin,  
ils ont divagué sous l'effet de la boisson.  
Prêtre et prophète, ils ont été troublés par la boisson,  
ils ont été pris de vin,

<sup>279</sup>

F. J. GONÇALVES, « O fim e o recomeço no profetismo bíblico », *RPCR* 1 (2002), Ano I, p. 41.

<sup>280</sup>A ce sujet, P. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 18.

<sup>281</sup>P. LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 57-59.

<sup>282</sup>*Ibid.*, pp. 41-43.

<sup>283</sup>

Dans la Bible, nous trouvons cette résistance exprimée par les prophètes du roi et du peuple. Cf. 1 R 13.4 ; 18.4 ; 19, 2. 10 ; 22, 26-27 ; 2 R 1, 9-11 ; 6. 31 ; Am 7, 12-13 ; Is 30, 10 ; Jr 2. 30 ; 11. 21 ; 18.18 ; 20. 10 ; 26. 23.

ils ont divagué sous l'effet de la boisson,  
ils ont été troublés dans leurs visions,  
ils ont divagué dans leurs sentences... (Is 28, 7-13).

Isaïe 28, 7-13 évoque de façon très réaliste l'effet que les boissons enivrantes ont sur les prêtres et les prophètes. Le vin égare ces derniers à tel point qu'ils sont non seulement incapables de remplir leurs fonctions (Is 28, 7b)<sup>284</sup>, mais aussi de reconnaître la parole que Yahvé leur adresse et d'en saisir le sens (Is 28, 9-10) ; Is 28, 7 emploie trois fois l'expression שגה ב "s'égarer dans", en rapport à la fois avec le vin, la boisson enivrante et la vision<sup>285</sup>.

L'hostilité d'Israël à l'égard des prophètes et des nazirs est une rébellion à l'égard de Dieu car le prophète rappelle l'autorité de Dieu et de sa parole, et le nazir manifeste plutôt la consécration à Dieu. Les Israélites détournent les prophètes de leur mission de parole et les nazirs de leur consécration. Le double refus implique le refus de la parole et de l'autorité de Yahvé. Un refus opposé à l'appel et à une sollicitude divine. Nous retrouvons une idée semblable en 2 Chr 36, 16-17. Si le peuple ferme la bouche aux prophètes c'est parce que leurs reproches sont durs à entendre<sup>286</sup> (cf. Am 7, 10-17).

Nous pouvons relever le rapport entre Am 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 Yahvé », et Am 7, 12-13 : « Amasias dit à Amos : Va t'en, visionnaire, va te réfugier au pays de Juda ; là-bas, tu pourras manger ton pain et parler en prophète ». Am 2, 11 évoque une situation générale qui s'applique à n'importe qui. Am 7, 13 concerne directement Amos lui-même. La question est de savoir si Amos illustre ou pas le texte d'Am 2, 11. A notre avis, Am 7, 13 semble être antérieur à Am 2, 11 car, au moment où le texte est écrit, Amos n'est pas qualifié de prophète. C'est plus tard que son texte sera classé parmi ceux des prophètes. En effet, l'application du terme prophète à tous les agents de révélation n'est devenue courante qu'à l'époque perse<sup>287</sup>. Ces agents de révélation n'ont pas été prophètes ni à leurs propres yeux ni aux yeux de leurs contemporains. Bien au contraire, ils ont été des concurrents et des adversaires des

<sup>284</sup>

Lv 10, 8-11 interdit aux prêtres de boire du vin ou d'autres boissons alcoolisées quand ils exercent leurs fonctions, afin de pouvoir distinguer le sacré du profane, le pur de l'impur, et enseigner au peuple les décrets du Seigneur.

<sup>285</sup>

F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib*, 1986, pp. 187-192.

<sup>286</sup>

J.R. VUILLEUMIER-BESSARD, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et Osée*, Delchaux & Nestle, Neuchâtel, 1960, pp. 60.

<sup>287</sup>

F. J. GONÇALVES, *Les prophètes écrivains*, p. 179.

prophètes. Ils ont été appelés prophètes à un moment qui ne doit pas être antérieur au milieu du VI<sup>ème</sup> siècle<sup>288</sup>. L'auteur d'Am 2, 11-12 semble s'inspirer d'Am 7, 10-17 pour généraliser. L'interdiction de prophétiser se trouve aussi en Jr 11, 21 : « Ne parle pas en prophète au nom du Seigneur, sinon nous te mettrons à mort ».

Nous estimons donc que la seconde partie de la péricope (Am 2, 9-12) ne peut pas se rattacher directement à la première (Am 2, 6-8). Le vocabulaire et les formules n'ont aucun point de contact avec les vv. 6-8. Du point de vue syntaxique, Am 2, 9-12 s'éloigne d'Am 2, 6-8 : les verbes qui sont au v. 10a, 11b et 12a donnent une certaine rigueur formelle et extérieure au vv. 6-8.

En outre, plusieurs termes et expressions aux vv. 9-12 ont leurs parallèles dans plusieurs textes du courant deutéronomiste. De ce que l'on vient de dire, il s'ensuit qu'Am 2, 9-12 a été inclus postérieurement entre les vv. 6-8 et 13-16 par les rédacteurs deutéronomistes qui ont voulu ajouter quelques précisions aux vv. 6-8 et 13-16, au sujet de l'intervention de Yahvé à l'égard d'Israël pour montrer la relation qui le lie à son peuple.

Une telle présentation est commandée par le souci de comparer ces bienfaits avec les méfaits d'Israël. Le rédacteur insère ce crime juste avant le châtement, pour souligner la gravité de ce crime qui mérite un châtement inévitable. En d'autres termes, ce travail rédactionnel semble avoir pour but de montrer qu'Israël devient ingrat à l'égard des bienfaits de Yahvé (Am 2, 10-11) : ayant refusé d'écouter cet appel (Am 2, 11-12), il est condamné à périr.

## **6.7 Yahvé décide de châtier Israël (Am 2, 13-16)**

La seconde partie de la péricope est une annonce du châtement, introduite par la particule הִנֵּה (voici). Ce terme annonce un événement inattendu, mais donne une importante valeur au moment présent. L'annonce se déroule en deux mouvements : l'action directe de Yahvé contre Israël (v. 13), et le résultat de l'action décrite en termes d'une catastrophe militaire (vv. 14-16).

### **6.7.1 L'action directe de Yahvé contre Israël (v. 13)**

Au début du v. 13, l'expression הִנֵּה אֲנִי "Voici que moi" introduit l'annonce du châtement. La nature exacte du châtement dépend de la compréhension du verbe עוֹק qui est un *hapax legomenon*, d'où la difficulté d'en saisir le sens. En effet, le sens de עוֹק n'est pas certain en hébreu ; on a recours à d'autres langues sémitiques pour le déterminer.

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 145.

Certains se réfèrent à une racine arabe 'aqqa "entraver", "arrêter", "empêcher", "retarder", d'où la traduction de A. Van Hoonacker : « voici que moi je ferai que vos pieds s'embarrassent, comme s'embarrasse le char surchargé de gerbes<sup>289</sup> ». Le sens serait qu'ils seront un jour « coincés » de sorte qu'ils ne peuvent échapper au châtement de Yahvé. D'autres suggèrent le verbe arabe *aqqa* qui signifie "couper en morceaux", ils le rapprochent des substantifs hébreux (עֲקָה, Ps 55, 4) et (מִצְוִידָה, Ps 66, 2), d'où la traduction : " je vais vous couper à l'endroit où vous êtes, comme un chariot de battage de coupures ", une expression figurative de la façon dont ils sont coupés par des ennemis. Enfin, d'autres encore comprennent que le chariot lourdement chargé de gerbes creuse de profondes ornières dans la terre, qu'il craque, prêt à se rompre<sup>290</sup> ; ils voient dans cette image une allusion au tremblement de terre qui fissure le sol. A l'opposé de cette dernière suggestion, S. Amsler pense que l'image du chariot de moisson n'évoque pas le craquement d'un tremblement de terre ni le vacillement au jour du jugement, mais plutôt, l'immobilisation d'Israël à l'heure où il croira encore pouvoir échapper au jugement<sup>291</sup> .

Ces différentes suggestions sont donc possibles, bien que les trois premières correspondent le mieux aux versets suivants qui parlent d'une catastrophe en temps de guerre. L'interprétation traditionnelle qui attribue à Dieu l'action de presser nous semble préférable, d'autant plus qu'elle correspond mieux à la suite du texte (14-16) qui emploie un champ sémantique de bataille. De plus, Jr 4, 6-10 confirme cette interprétation d'Am 2, 13-16. Nous voyons bien chez Jérémie que le contexte est explicitement celui de la guerre contre l'Égypte. D'autre part, elle semble renvoyer aux images utilisées dans les vv. 9-10 : le châtement annoncé est celui d'une défaite écrasante.

Il est probable que le v. 13 compare l'action de Yahvé à l'effet d'un chariot entièrement rempli de gerbes. Pourrions-nous soutenir que du temps d'Amos il en fut autrement ? Sans doute, puisque le mot עֲמִיר "gerbe" se trouve dans le verset, il est bien certain que les paroles enflammées d'Amos contiennent une image empruntée aux travaux agricoles (cf. 8, 1-2). Cette image devait être intelligible pour ses auditeurs ; par conséquent, elle devait faire allusion à des instruments bien connus de ses contemporains qui les voyaient souvent. Nous pensons qu'Amos

<sup>289</sup> A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, p. 224.

<sup>290</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 171 ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 43.

<sup>291</sup> S. AMSLER, *Commentaire sur Amos*, p. 183.

utilise la métaphore d'une image agricole afin de dépeindre une réalité divine de manière plus impressionnante<sup>292</sup>.

#### 6.7.2 Le résultat de l'action de Yahvé (vv. 14-16)

וְאָבֵד מָנוֹס מִקֶּל	v. 14 a
וְחָזַק לֹא-יֵאֱמָן כָּחוֹ	v. 14b
וְגִבּוֹר לֹא-יִמְלֹט נַפְשׁוֹ	v. 14c
וְתַפֵּשׁ הַקֶּשֶׁת לֹא יַעֲמֹד	v. 15a
וְקֵל בְּרִגְלָיו לֹא יִמְלֹט	v. 15b
וְרֶכֶב הַסּוֹס לֹא יִמְלֹט נַפְשׁוֹ	v. 15c
וְאֵמִיץ לְבוֹ בְּגִבּוֹרִים	v. 16a
עָרוֹם יָנוֹס ...	v. 16b

Am 2, 14-16 contient une composition artistique remarquable qu'il nous semble important de souligner. Les vv. 14-16 commencent et finissent avec trois racines clés : נוֹס (v. 14a, מָנוֹס ; v. 16b, יָנוֹס) ; אֱמָן (v. 14b, יֵאֱמָן, v. 16a, אֵמִיץ) et גִּבּוֹר (v. 14c, גִּבּוֹר ; v. 16a, גִּבּוֹרִים). Celles-ci créent une inclusion interne diverse et un chiasme. Cette structure inclut en plus une double répétition au v. 14c, לֹא-יִמְלֹט נַפְשׁוֹ et une double répétition de קֵל aux vv. 14a et 15b. Enfin, l'expression לֹא-יִמְלֹט apparaît trois fois, deux fois avec נַפְשׁוֹ. Seuls deux stiques ne contiennent pas la négation לֹא qui est répétée cinq fois (vv. 14b-15)<sup>293</sup>.

Cette répétition est frappante, mais des exégètes y ont vu des motifs pour supprimer certaines lignes. Par exemple, H. W. Wolff pense que cette répétition n'est pas la caractéristique du langage habituel d'Amos et considère les v. 14c et 15b comme des ajouts<sup>294</sup>. Contrairement à ce point de vue, S. M. Paul trouve importante cette répétition des mots pour une compréhension exacte des oracles contre les nations dans 1, 3 - 2, 16<sup>295</sup> même si la répétition n'est pas identique dans les deux sections ; nous souscrivons à l'opinion de S. M. Paul car nous estimons que cette

<sup>292</sup> P. J. KING, *Amos*, p. 113 ; S. M. PAUL, *Amos*, p. 94.

<sup>293</sup> Nous ne suivons pas l'ordre des stiques tel que l'a établi R. RENDTORFF, « Zu 2, 14-16 », *ZAW* 85 (1975), pp. 226-227.

<sup>294</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 134.

<sup>295</sup> S. M. PAUL, « Amos 1, 3 - 2, 3 : A Concatenous Litterary Pattern », *JBL* 90 (1971), pp. 397-403.

triple répétition (לֹא-יִמָּלֵט) aux vv. 14b.15bc tend à mettre en relief une identité de sort pour tous ; donc il n'y a aucune raison de les supprimer.

Nous remarquons aussi qu'Amos a mis ensemble les différents mots dans le sens de force. L'usage de deux termes קִיָּץ et יָמִיץ pourrait exprimer une ironie et ils apparaissent ici dans un contexte de crise. Les vv. 14-16 ont pour objet précisément d'inculquer l'idée que la catastrophe n'aura pas le caractère d'un malheur auquel Israël échappe à force d'agilité ou de courage.

Le v. 16 décrit la fuite que la catastrophe causera<sup>296</sup> : le plus courageux lui-même, dans son épouvante, ne songera qu'à fuir nu. Il faut noter que le mot « nu » ne s'oppose pas à « vêtu », car il n'est pas question de vêtements dans ce verset, mais de « l'arc » et du « cheval », et plus largement, de tout ce qui constitue la force d'un soldat ; « nu » connote donc la faiblesse et le déshonneur de celui qui est désarmé. Tout ce qui contribue à l'efficacité des armées d'Israël et leur permettait de faire face aux menaces de ses ennemis sera frappé d'impuissance. Le char pacifique et généreux des moissons deviendra un instrument de châtement. Comme l'écrit P. Bony « les figures les plus performantes et les plus vaillantes de l'armée d'Israël, habiles tireurs ou cavaliers rapides, seront clouées sur place. La fuite est impossible<sup>297</sup> ».

Amos vise l'impuissance de tous ces hommes devant le châtement de Yahvé, et ces vv. 14-16 illustrent bien le caractère inévitable du châtement. A notre avis, Amos ne décrit pas une situation faisant suite au tremblement de terre comme pensent plusieurs commentateurs ; il souligne plutôt le sort réservé à Israël « en ce jour-là ». Amos introduit l'expression le « jour du Seigneur » qui est utilisé de manières diverses dans l'AT. Ce terme apparaît 5 fois chez Amos (2, 16 ; 8, 3 ; 9, 11.13). Il y a aussi de nombreux passages qui ne contiennent pas de termes techniques pour le « jour de Yahvé » mais emploient cependant, des images relatives à l'expression « en ce jour-là ». L'expression implique le jour où Yahvé manifestera sa souveraineté, non en donnant à Israël la victoire sur ses voisins, mais en le traitant comme son pire ennemi. C'est le jour où Yahvé vient, non pour sauver, mais pour punir<sup>298</sup>.

Les vv. 13-16 soulignent le caractère inéluctable du châtement. Ils ne pourront pas éviter

<sup>296</sup>

La fuite signifie une déroute dans une bataille. En tant que telle, la fuite révèle un jugement divin (Lv 26, 17. 36-37 ; Dt 28, 25). L'aspect humiliant de la fuite est encore davantage souligné quand on est forcé de tout abandonner (Jg 4, 15, 17). En fuyant, on espère avoir la vie sauve, mais quelquefois la fuite est sans échappatoire (Cf. Jr 25, 35 ; 46, 5).

<sup>297</sup>

P. BONY, *L'église et les pauvres*, p. 22.

<sup>298</sup>

M. E. POLLEY, *Amos and the Davidic Empire. A Socio-Historical Approach*, New York, NY, 1989, p. 110 ; D. E. FLEMING, « The Day of Yahweh in the Book of Amos. A Rhetorical Response to Ritual Expectation », dans RB 117 (2010), pp. 20-38.

le châtement qui est nécessairement lié à leur iniquité. Ainsi affirme bien T. Römer, « Le jugement annoncé, voire réalisé, s'explique par les injustices sociales et des aberrations cultuelles que Yahvé reproche au peuple par ses prophètes<sup>299</sup> ». La condamnation énoncée dans les vv. 13-16 relève bien du style d'Amos car il utilise couramment la répétition des formules semblables comme effet de style, pour souligner la violence de l'action de Yahvé (cf. 3, 3-8 ; 4, 6ss). W. H. Schmidt en admet du reste l'ancienneté<sup>300</sup>. Son contenu correspond bien à la prédication d'Amos et à la connaissance historique que l'on possède de l'époque où celui-ci commence son ministère en Israël.

Au terme de ce chapitre, nous suggérons que l'oracle contre Israël est le dernier d'une série de huit, tous construits de la même façon : une introduction qui montre le caractère définitif de ce qui est annoncé ; une ou plusieurs accusations (Am, 2, 6-8) et une annonce de châtement (Am 2, 13-16). Nous remarquons immédiatement que l'oracle contre Israël (Am 2, 6-16) se trouve à la dernière place et qu'il est le plus long de tous. En outre, les accusations sont longuement détaillées et nombreuses par rapport aux oracles précédents contre les peuples voisins d'Israël. Si les accusations sont plus développées envers Israël, c'est en raison du lien spécial existant entre Israël et Yahvé (vv. 9-12). Ces versets n'appartiennent cependant pas à l'oracle primitif (Am 2, 6-8.13-16).

Am 2, 6-8 dénonce en effet une série d'injustices dont les pauvres sont les victimes et les puissants, les auteurs. La nature exacte des injustices n'est pas toujours facile à déterminer. On y voit les abus de l'esclavage pour dette (v. 6b), l'oppression des pauvres en général (v. 7a), l'abus sexuel de la fille הנערה que la pauvreté réduit à la servitude ou à l'esclavage (v. 7b) et les vêtements pris en gage que les puissants retiennent injustement (v. 8a). Les accusations contre Israël aux vv. 6-8 correspondent bien à la préoccupation d'Amos<sup>301</sup>.

Toutes ces notations laissent supposer qu'Amos est resté attentif à la structure de la société dans laquelle il œuvre. Toutefois cette attention ne se limite pas à une description si poussée soit-elle des méfaits. Amos a été chargé d'intervenir dans le « jeu social » parce que

<sup>299</sup> Th. RÖMER, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2009, p. 54

<sup>300</sup> W. H. SCHMIDT, *Die Deuteronomistische*, p. 182, estime que « sind 2, 10-12 erst später hinzugekommen, dann folgte die Gerichtsansage 2, 13-16 ».

<sup>301</sup> R. B. COOTE, *Amos among the Prophets. Composition and Theology*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1981, pp. 32-35.

celui-ci était perturbé : il a vu les forts abuser de leur pouvoir au détriment des faibles. Ainsi, le message d'Amos peut être compris comme la voix des personnes qui n'appartiennent ni à la classe des riches ni à celle des pauvres. Ils se rapportent à une classe de personnes aisées qui ont de la considération pour les pauvres et ne pensent pas à les exploiter.

Le message d'Amos symbolise la protestation, exprimée en faveur des pauvres comme une catégorie incapable de s'exprimer par elle-même, relayée par un observateur extérieur, plutôt que par un souffrant. Par ailleurs Amos annonce le châtement inévitable auquel aucun puissant n'échappera (Am 2, 13-16).

Ce message d'Amos (2, 6-8.13-16) est relu plus tard par l'école deutéronomiste qui complète le discours et déplace le poids de l'accusation : celle-ci porte désormais sur les fautes contre l'Alliance. A ce propos, J. Vermeulen fait remarquer que le remaniement imposé au texte par l'école deutéronomiste ne procède pas d'un simple souci d'actualisation ou de la volonté d'être complet. Il faut y lire, au contraire, une intention proprement théologique<sup>302</sup>.

Au v. 9, le sens de ce rappel, aux yeux du rédacteur implique l'ingratitude d'Israël. A ses yeux, rappeler que Yahvé a radicalement détruit ce qui est fort, en faveur d'Israël qui était faible, serait une manière de dénoncer le péché d'Israël qui pervertit le sens de son histoire, puisque maintenant ce sont les puissants qui écrasent les petits. Ce rappel de la destruction totale de l'Amorite implique en fait une menace.

Le rédacteur mentionne une autre action de Yahvé après le rappel de la montée d'Égypte et de la conquête. Yahvé a suscité les prophètes et les nazirs (2, 10-12). La perversion d'Israël corrompt les nazirs en les faisant boire, plus grave encore, en faisant taire les prophètes. Donc le refus du prophète est le refus de voir toute l'histoire d'Israël comme action divine. C'est pourquoi Israël méritait ce châtement. Cette relecture relève des cercles deutéronomistes restés au pays<sup>303</sup>. Nous pourrions la situer au temps de la deuxième génération de l'époque exilique. Pour ce rédacteur, Amos a déjà annoncé les malheurs de 586<sup>304</sup>. Ainsi donc les vv. 6-8.13-16 sont ré-interprétés dans cette perspective. Cette relecture a pour but d'expliquer des événements incroyables. Si Israël avait tenu compte de ces avertissements, la catastrophe aurait pu être évitée ; le peuple s'est pourtant enfoncé dans son erreur coupable et a réduit les prophètes au silence (2,

---

<sup>302</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, p. 541.

<sup>303</sup> F. J. GONÇALVES, « La conquête babylonienne de Juda (597-587 avant J.-C.), ses interprétations bibliques », *Annuaire* 109 (2000-2001), pp. 241-243 note que la Bible a conservé peu de traces du point de vue des Judéens qui sont restés dans le pays. Les récits de Jr 37-44, sous leur forme primitive, en sont peut-être le seul témoin direct.

<sup>304</sup> J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 540.

11-12).

Selon les rédacteurs deutéronomistes, le péché fondamental, c'est la rupture de l'Alliance : Israël a abandonné Yahvé, qui pourtant l'avait fait monter d'Égypte. C'est cette faute qui a causé la ruine du royaume de Samarie, puis celle de Juda. Le malheur qui a frappé Juda est donc pleinement justifié, si cruel soit-il. Nous pouvons comprendre pourquoi Israël et les nations sont sur le même pied d'égalité. Israël et ses voisins sont coupables d'un crime de même nature : les nations voisines ont brisé « l'alliance fraternelle », Israël a rompu l'Alliance avec Yahvé. Tous sont donc passibles de la même peine.

## CHAPITRE 5 -L'oppression commises par des femmes de Samarie (Am 4, 1-3)

Nous venons de voir dans le chapitre précédent les différentes formes de crimes commises à l'égard des pauvres. Le présent chapitre va spécifier les acteurs de cette injustice. Il s'agira ici des femmes de Samarie qui oppriment les pauvres et elles demandent à leurs maris de leur fournir du vin.

### 1) Délimitation

L'appel à écouter, **שְׁמְעוּ הַדְּבָר הַזֶּה** "écoutez cette parole" et le changement des destinataires **פָּרוֹת הַבָּשָׁן** "vaches de Bashân" au v. 1 trahissent un début d'oracle. La fin de l'unité est marquée par le terme **נְאֻם־יְהוָה** "oracle de Yahvé". Les exégètes sont presque unanimes à reconnaître Am 4, 1-3 comme une unité littéraire grâce aux formules **שְׁמְעוּ הַדְּבָר הַזֶּה** "écoutez cette parole" et **נְאֻם־יְהוָה** "oracle de Yahvé" qui marquent respectivement le début et la fin de l'unité. De plus, Am 4, 1-3 est délimité dans son contexte immédiat par le thème de l'oppression et la menace s'ensuit (v. 3). Le v. 4 évoque, en revanche, de nouvelles localités (Béthel et Guilgal) et le thème du culte. Ce verset commence un nouvel oracle. L'unité littéraire d'Am 4, 1-3 possède donc une réelle unité interne.

### 2) Texte

1. Écoutez cette parole, vaches du Bashân  
qui êtes dans la montagne de Samarie,  
vous opprimez les faibles, vous écrasez les pauvres,  
vous dites à vos maris<sup>305</sup> : « Apporte et buvons ! »
2. Le Seigneur<sup>306</sup> l'a juré par sa sainteté :  
voici que des jours viennent sur vous  
où l'on vous enlèvera avec des crocs,  
et vos dernières, avec des harpons de pêche;
3. Et par des brèches<sup>307</sup> vous sortirez, chacune devant soi,

<sup>305</sup> Nous optons pour la proposition de BHS qui rétablit les suffixes masculins au féminin.

<sup>306</sup> Le G omet **אֲדֹנָי** de TM. Il est fort possible que le G, considérant le mot **אֲדֹנָי** comme surchargé a estimé suffisant de traduire seulement **יְהוָה**. Nous suivons la leçon de G.

et vous serez jetées vers l'Hermon<sup>308</sup>,  
oracle de Yahvé.

### 3) Structure

Comprenant l'exposé des motifs (v. 1) et l'annonce du malheur (vv. 2-3), Am 4, 1-3 est formellement un oracle de malheur. Il obéit parfaitement à la structure habituelle de ce type d'oracles. La critique est pratiquement unanime à reconnaître l'authenticité amosienne d'Amos 4, 1-3, ainsi qu'à dater ce passage du ministère d'Amos au VIII<sup>ème</sup> siècle. En revanche la compréhension d'Am 4, 1-3 pose des difficultés littéraires nombreuses et importantes<sup>309</sup>.

### 4) Critique littéraire

L'ensemble du passage ne semble pas cohérent dans l'emploi des genres. Nous rencontrons une série des difficultés dont les principales sont les alternances de genres dans les désinences verbales et les suffixes. En Am 4, 1, l'expression פְּרוֹת הַבָּשָׁן (féminin pluriel) est le terme le plus important de la métaphore principale. Le genre féminin ne peut pas s'accorder avec l'impératif שְׁמַעוּ (masculin pluriel) qui lui est en fait adressé. En effet, ce féminin de l'apostrophe se retrouve dans les participes traduits par הַעֲשִׂקוּת "vous opprimez", הַרְצִצוּת "vous écrasez", הָאָמַרְתָּ "vous dites", dans le pronom suffixe de אַחֲרֵיתֶכֶן "vos dernières", dans les verbes תִּצְאָנָה "vous sortirez" et הִשְׁלַכְתֶּנָּה "vous serez jetées". Un manque de distinction appropriée persiste en ce qui concerne le genre des suffixes pronominaux et ce à quoi ils sont supposés faire référence. Les pronoms suffixes de לְאִדְנֵיהֶם "vos maris", de עֲלֵיכֶם "sur vous" et de אֲתֶכֶם

<sup>307</sup> M lit פְּרָצִים alors que G a γυμναί. De nombreux commentateurs proposent de corriger le texte pour rendre l'idée plus cohérente dans le contexte en suivant la lecture de G. Ce dernier harmonise probablement avec les deux verbes actifs de M, יִצָּא et שָׁלַךְ considérés comme passif. Ainsi G lit : καὶ ἐξενεχθήσεσθε γυμναί... καὶ ἀπορριφήσεσθε. La lecture de ἀπορρίπτω comme passif est suivie par Symmaque et la V. Nous estimons possible de garder la lecture du TM.

<sup>308</sup> Selon G lit : εἰς τὸ ὄρος τὸ Περμῶν "vers le mont Hermon". Cette lecture pourrait provenir de la division erronée de la lettre aux Hébreux הֶרְמוֹנָה en deux mots הֶהָר et רִמּוֹן "la montagne de Rimmon" et le dédoublement de ר. BHS suggère de lire הֶרְמוֹנָה soit הֶרְמוֹנָה "vers Hermon" soit הֶרְמוֹנָה mais cette suggestion n'a aucun appui textuel. Nous ne la retenons donc pas. Nous préférons conserver la lecture de M comme direction vers Hermon qui n'est pas encore identifiée. Cf. D. BARTHELEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. T.3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO, 50/3), Fribourg, 1992 p. 653.

<sup>309</sup> T. S. HADJIEV, *The Composition*, pp. 145-146 ; E. O. NWAORU, « A fresh Look at Amos 4, 1-3 and Imagery », *VT* 59 (2009), pp. 460-474.

"vous-mêmes " sont au masculin<sup>310</sup>. Ainsi parmi les quatre formes pronominales plurielles, seule l'expression אַתְּרִיתֶכֶן est accordée en genre avec les destinataires. Le reste אֲנִיֶּהֶם, עֲלֵיכֶם et אֲתֶכֶם sont au masculin pluriel. Le plus troublant se trouve dans l'inadéquation des deux suffixes du verset 2b qui se rapportent au même sujet. Certaines critiques estiment que ces variations sont dues à la subtilité de la langue hébraïque et ont attribué cette spécificité au fait que le genre masculin en hébreu sert de « genre commun quand le groupe auquel il fait référence consiste à la fois en mâles et en femelles<sup>311</sup> ».

D'autres suggèrent que l'ensemble du discours est directement adressé aux hommes d'une manière ironique en les assimilant à des femmes<sup>312</sup>. Le masculin montre que l'auditeur est masculin et le féminin n'est qu'une forme figurative. Mais si Amos voulait interpréter les vaches comme étant des hommes pourquoi n'a-t-il pas utilisé le masculin partout ? D'autres estiment que des adjonctions au masculin auraient été introduites dans un texte primitif entièrement au féminin. T. Lescow suggère que l'essentiel de la section se trouve dans un tableau à trois colonnes : 1aβ, 2aβ, βα (vaches de Bashan sur la montagne de Samarie), « voici que des jours viennent sur vous », « l'on vous enlèvera avec des crocs » qui dateraient de 722 pendant le siège de Samarie. Le reste des vv. 1-2 est un ajout au texte primitif assimilant « vaches de Bashan » à des femmes<sup>313</sup>. Cette suggestion, cependant, ne fait pas justice à toutes les données parce qu'elle laisse de côté l'impératif masculin du v. 1 et le suffixe masculin en אֲנִיֶּהֶם.

K. Elliger, en revanche, adopte une approche tout à fait différente. Il préserve dans BHS la suggestion première de Kittel de rétablir les désinences du féminin harmonisant ainsi les formes divergentes afin de rendre la construction syntaxique plus cohérente<sup>314</sup>. Mais il aurait été plus convaincant de corriger seulement un mot au lieu de laisser trois mots différents. W. R. Harper et H. W. Wolff s'opposent à une telle démarche, ils maintiennent plutôt le masculin<sup>315</sup>. Leur hypothèse, à notre sens, sacrifie la valeur de l'image dominante « vaches de Bashan ». G.

<sup>310</sup> Le féminin à la deuxième personne du pluriel est souvent supplanté par le masculin (cf. P. Joüon, *Grammaire*, § 150a).

<sup>311</sup> R. CARROLL, *Contexts for Amos*, p. 202 n. 1 ; F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *Amos*, pp. 420-421.

<sup>312</sup> A. NEHER, *Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, J. Vrin, Paris, 1950, p. 82.

<sup>313</sup> T. LESCOW, *Das vorexilische Amosbuch : Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte*, BN 99 (1999), pp. 69-101, aux pp. 33 et 38-39.

<sup>314</sup> Cf. note de BHS.

<sup>315</sup> W. R. HARPER, *Critical and Exegetical*, p. 88 ; H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 203.

Fleischer suggère que l'oracle s'adresse à deux groupes – les femmes (vaches de Bashân) et leurs époux (leurs seigneurs/maîtres). Selon lui, le suffixe masculin de « vos maris » se réfère aux pauvres et aux opprimés dans le v. 1a ; l'échange du masculin et du féminin au v. 2 indique que les hommes et les femmes sont condamnés<sup>316</sup>. Il est suivi par E. O. Nwaoru qui estime que le "vous" est interprétatif, signifiant ainsi que hommes et femmes sont objets des sommations au début de l'oracle. Par conséquent, il se peut que les formes mélangées indiquent la responsabilité conjugée de l'homme et de la femme<sup>317</sup>. Ce propos est intéressant mais le v. 3 est bien explicite ; ce sont les femmes qui oppriment les pauvres et cela s'accorde bien avec les destinataires identifiés comme « vaches de Bashân » (v. 1) décrits avec les participes féminins.

Nous constatons que les difficultés demeurent car l'échange des formes masculines et féminines ne pourrait pas nous aider dans l'analyse rédactionnelle : les deux sont tellement liées qu'il est quasiment impossible de les séparer l'une de l'autre. Ces variations ne peuvent non plus recevoir de justification grammaticale et syntaxique, et ne peuvent pas davantage être imputées à une négligence stylistique<sup>318</sup>, surtout lorsqu'on remarque que le style n'est pas commun en Amos. Ce qui veut dire qu'il pourrait y avoir d'autres raisons pour l'emploi de ce style inhabituel. Il nous paraît préférable de considérer Am 4, 1-3 comme un oracle d'Amos contre les femmes de Samarie pour leurs abus sociaux motivés par un désir de luxe.

## 5) Analyse exégétique d'Am 4, 1-3

### 5. 1. L'identité des vaches de Bashân (פְּרוֹת הַבָּשָׁן)

Le v. 1 débute par la formule introductive שְׁמַעוּ הַדְּבָר הַזֶּה que l'on traduit généralement par "écoutez cette parole". H. W. Wolff suggère que cette formule ouvre un plus long discours<sup>319</sup>, alors que G. Fohrer voit une formule littéraire qui marque la deuxième des trois collections de prophétie<sup>320</sup>. Quoi qu'il en soit, elle marque le discours prophétique. En effet, Amos joue le rôle du héraut chargé de transmettre les décisions divines. Les personnes visées par l'oracle sont

<sup>316</sup> G. FLEISCHER, *Von Menschenverkäufern, Baschkühen und Rechtsverkehrern: die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-Kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive* (AMT 74 ; Frankfurt am Main), 1989, pp. 82-83.

<sup>317</sup> E. O. NWAORU, *op. cit.*, pp. 464-465.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>319</sup> H. WOLFF, *op. cit.*, p. 510.

<sup>320</sup> G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, SPCK [Society for the Promotion of Christian Knowledge], New York, NY, 1968, p. 435.

désignées par le terme פָּרוֹת הַבָּשָׁן "vaches de Bashân". Relevons un aspect important et unique du v. 1. Amos évite de désigner directement ses destinataires, contrairement à ce que l'on trouve habituellement en Am 2, 6 (Israël), Am 3, 1 (gens d'Israël) et Am 5, 1 (maison d'Israël). Il choisit de les représenter plutôt avec la métaphore animale.

Certains commentateurs pensent que cette expression פָּרוֹת הַבָּשָׁן "vaches de Bashân" est une insulte<sup>321</sup>, d'autres une ironie<sup>322</sup>, d'autres encore un compliment<sup>323</sup>. Le mot "Bashân" revient plusieurs fois dans la Bible hébraïque<sup>324</sup>. Il est employé dans ce verset au génitif avec l'article défini qu'on ne retrouve pas ailleurs en référence avec les animaux (Dt 32, 14 ; 33, 22), la terre (1 Chr 5, 11) ou les chênes (Is 2, 13). L'on se demande s'il faut entendre ou non Bashân comme un nom de lieu ou une extension de la métaphore. La plupart des exégètes dénotent Bashân comme une plaine luxuriante, un symbole de la fertilité ou de la prospérité économique. Mais ici, dans notre verset, il est employé au sens figuré.

S. Amsler pense qu'Amos interpelle les femmes de Samarie en les comparant au bétail de race de Bashân, pâturages renommés de la Transjordanie<sup>325</sup>. P. Bovati suggère qu'Amos vise des personnes grasses et puissantes<sup>326</sup>. Pour J.-L. Vesco, Amos s'adresse vraisemblablement à des concubines qui exploitent leurs esclaves et ne rêvent que de ripailles (cf. Am 6, 1-7)<sup>327</sup>. J. R. Linville estime que l'expression désigne soit les femmes riches de Samarie, soit les femmes elles-mêmes ou encore tous les Israélites<sup>328</sup>. Cette diversité de suggestions traduit la complexité de l'expression « vaches de Bashân ». Elle est probablement due au fait qu'Amos n'a pas l'habitude d'utiliser une métaphore féminine pour désigner les Israélites. Conscient de l'ambiguïté

<sup>321</sup> H. GOSSAI, *Justice*, p. 273.

<sup>322</sup> P. JARAMILLO RIVAS, *La injusticia y la opresion en el lenguaje figurado de los profetas*, Navarra, Estella, 1992, p. 195.

<sup>323</sup> J. MAY, *Amos*, p. 72, suggère que « cows » is not a derogatory name for women in the Ancient Near East, for here the women are referred to as cows in a complimentary manner. S. AMSLER, *op. cit.*, (CAT XIa), Genève, 1982, p. 194, évoque un compliment aussi mordant qu'une gifle, qui se double de l'évocation de leurs méfaits, motifs de la condamnation qui va les frapper.

<sup>324</sup> J. R. LINVILLE, *Amos and The Cosmic*, pp. 84-88.

<sup>325</sup> S. AMSLER, *op. cit.*, p. 195. La région de Bashan en Transjordanie, était réputée pour ses gros pâturages, où le gros bétail est élevé à grand profit (Dt 32, 14 ; Ez 39, 18 ; Ps 22, 3). Les femmes de Samarie sont donc des matrones prospères au prix de l'oppression de la masse du peuple.

<sup>326</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 127.

<sup>327</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 496.

<sup>328</sup> J. R. LINVILLE, *op. cit.*, p. 87.

de l'expression, nous tenons à l'interprétation dominante qui voit dans l'expression « vaches de Bashân » les femmes de Samarie<sup>329</sup>, instigatrices de la politique d'oppression contre les pauvres<sup>330</sup>. Le langage d'Amos est moins policé que celui d'Isaïe, plus réservé dans ses termes quand il s'en prend aux élégantes femmes de Jérusalem (Is 3, 16 - 4, 1)<sup>331</sup>.

### 5.1.1 L'oppression des faibles (Am 4. 1ca)

Dans ce verset, l'oppression des faibles est marquée par le verbe **עָשָׂה**. La racine de ce verbe **עָשָׂה** revient 59 fois dans l'AT : 37 fois sous la forme verbale et 22 fois sous diverses formes nominales. Sur 36 emplois de qal, on ne trouve que 7 participes passifs<sup>332</sup>. Le verbe **עָשָׂה** signifie " opprimer ", " extorquer ", " exploiter ". Il prend parfois le sens de prélever par la force un montant indu, excessif. C'est le sens que l'on trouve dans le livre du Lévitique, qui prévoit un dédommagement en cas d'extorsion de ce type (Lv 5, 23). Le dédommagement doit être égal au montant exigé en trop, augmenté d'un cinquième. Chez les prophètes, **עָשָׂה** est une action considérée du point de vue de l'agent. Ceci est confirmé par la présence de 6 formes à la deuxième personne, dont 4 sont des défenses<sup>333</sup>. Le même verbe **עָשָׂה** désigne, dans le livre des Proverbes, l'oppression que le pauvre subit<sup>334</sup>. En Am 4, 1, ce verbe a pour sujet les femmes de Samarie. Ces dernières entassent violence et oppression contre le pauvre<sup>335</sup>. Nous ne pouvons pas décrire avec exactitude cette violence exercée par les femmes à l'endroit des faibles et des pauvres<sup>336</sup>. J. Pons estime que cette exploitation concerne soit la force du travail de l'opprimé,

<sup>329</sup> T. KLEVEN, « The Cows of Bashan : A single Metaphor at Amos 4, 1-3 », *CBQ* 58 (1996), pp. 218-219 ; J. VESCO estime qu'Amos s'adresse vraisemblablement à des concubines qui exploitent leurs esclaves et ne rêvent que de ripailles (cf. 6, 1-7). Il est suivi par E. O. NWAOROU qui parle de concubine parasitaire de la noblesse au pouvoir (Jg 19:26-27).

<sup>330</sup> L. A. SCHÖKEL, SICRE, *Profetas II*, Madrid, 1980, p. 969. P. JARAMILLO RIVAS, *op. cit.*, p. 193 ; E. O. NWAOROU, « A Fresh Look at Amos 4, 1-3 and Its Imagery », *VT* 59 (2009), pp. 460-474.

<sup>331</sup> Isaïe apostrophe les « belles » de Jérusalem. Il prend même soin de détailler leur garde-robe pour que l'on se rende bien compte de leur goût exagéré de luxe.

<sup>332</sup> Dt 28, 29.33 ; Jr 50, 33 ; Os 5, 11 ; Pr 28, 17 ; Eccl 4, 1 ; Ps 103, 6 ; 146, 7.

<sup>333</sup> J. PONS, *L'oppression*, p. 69.

<sup>334</sup> Pr 14, 31 ; 17, 16 ; 28, 3.

<sup>335</sup> P. JARAMILLO RIVAS, *op. cit.*, pp. 199-201.

<sup>336</sup> W. J. HOUSTON, *Contending for Justice*, p. 66, estime que « perhaps through taxation, or by overdriving the workers on their private states, or by extracting debt payments (with interest) from peasants whose vineyards or whose persons had been distrained. G. FLEISHER, quant à lui, fait une distinction : They exploit poor peasants

soit ses biens<sup>337</sup>. <sup>337</sup>אֶבְיוֹן est ici le pendant du הָלָל qui subit עָשָׂק. Il est pratiquement impossible de distinguer ces expressions. Le הָלָל a-t-il plus de valeur que אֶבְיוֹן puisqu'on l'achète pour de l'argent, alors que ce dernier est acquis en échange d'une paire de sandales seulement (Am 8, 6) ?

### 5.1.2 L'écrasement des pauvres (v. 1cβ)

La violence des femmes est désignée par le verbe רָצַץ. On trouve 20 fois la racine רָצַץ dans la Bible dont 19 fois pour le verbe et une fois en forme substantive (Jr 22, 17). Elle est employée 10 fois au sens physique. Le verbe רָצַץ ne se trouve jamais dans un texte législatif ; pour le reste, il est assez bien réparti<sup>338</sup> : 4 fois chez les Prophètes<sup>339</sup>, 4 fois dans les textes historiques<sup>340</sup> et dans le livre du Deutéronome (Dt 28, 33). Le contexte montre que la racine רָצַץ signifie bien écrasement, oppression<sup>341</sup>. Sur les dix emplois dans un contexte d'oppression, la racine רָצַץ est employée six fois avec עָשָׂק. Cette concomitance suggérerait que le verbe רָצַץ vient après עָשָׂק, non pour en modifier ou en compléter le sens, mais pour l'aggraver en suggérant l'image physique de l'écrasement<sup>342</sup>. Ce verbe רָצַץ souligne une agression physique ou une violence excessive des femmes de Samarie. Il est utilisé en 2 R 23, 14 pour signifier une destruction totale. Celle-ci pourrait impliquer dans des cas extrêmes le meurtre ou encore la pression psychique qui se manifeste par un traitement rude à l'égard des pauvres. A notre avis, l'emploi du verbe רָצַץ est intentionnel. Il n'est cependant pas difficile d'imaginer la situation désastreuse de ces pauvres. Am 4, 1 se rapproche d'Am 3, 9-10 :

Proclamez sur les palais d'Ashod et sur les palais du pays d'Égypte ;  
et dites : rassemblez-vous sur les montagnes de Samarie,  
et voyez les grandes désordres au milieu d'elle  
et les oppressions en son sein.  
Ils ne savent pas faire ce qui est droit,  
- oracle de Yahvé -

---

(*dallim*) financially and slaves or day-labourers (*ebyônim*) physically.

<sup>337</sup> J. PONS, *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>338</sup> J. PONS, *op. cit.*, p. 91.

<sup>339</sup> Is 58, 6 ; Jr 22, 17 ; Os 5, 11 ; Am 4, 1.

<sup>340</sup> Jg 10, 8 ; 1 S 12, 3ss ; 2 Chr 16, 10 ; Jb 20, 19.

<sup>341</sup> J. PONS, *op. cit.*, p. 150.

<sup>342</sup> Jg 9, 53 ; 2 R 23, 14 ; Qo 12, 6.

Ils entassent violence et dévastation dans leurs palais.

Les vv. 9-10 font partie de l'unité littéraire Am 3, 9-11<sup>343</sup>. L'oracle est une annonce du malheur fondée<sup>344</sup>. Amos s'adresse aux palais d'Ashdod (מִנֹּת בְּאַשְׁדּוֹד וְעַל-אַרְמְנוֹת) et de l'Égypte (בְּאַרְץ מִצְרַיִם)<sup>345</sup>. Ailleurs ce sont le ciel et la terre qui sont pris à témoin (Is 1, 2)<sup>346</sup> ; mais en Am 3, 9, les nations sont invitées comme témoins. Même si Amos s'adresse à ces dernières, il s'en prend, en réalité, aux riches dirigeants de Samarie<sup>347</sup>. L'oracle se situe délibérément dans une perspective internationale, comme en Am 1, 3 - 2, 16. Les nations convoquées jugent les injustices commises en Israël. Ces dernières sont soulignées par les différents termes : מְהוֹמָת désigne la terreur sans bornes qui s'achève en déroute, עֲשׂוּקִים est l'exact contre-pied de שְׁלוֹם, véritable oppression destructrice qui met en danger la vie des gens (Am 4, 1). La conduite sociale que l'on pratique à Samarie terrorise et multiplie les victimes. On a חָמָס et שָׂד. Ces deux mots nous semblent désigner ici les biens extorqués aux pauvres et entassés dans les palais des riches. Am 2, 6ss nous décrit le processus de spoliation. Ces pauvres sont une classe bien définie de petits paysans dépouillés petit à petit de leurs biens. La voie « légale » n'exclut pas la violence des saisies, des expropriations et des expulsions et ceci permet à Amos d'utiliser חָמָס d'une façon tout à fait nouvelle<sup>348</sup>. Cependant, surgit une difficulté : lorsqu'Amos dit que les riches entassent ; s'agit-il d'une simple image ? C'est ce que semble dire S. Amsler qui trouve une belle formule pour interpréter les mots d'Amos : les auteurs de חָמָס sont des « capitalistes de la violence », ils « thésaurisent violence et pillage ». Nous ne partons pas du sens plus habituel de חָמָס pour dire que les grands de Samarie sont des « entasseurs » (TOB). Nous pensons qu'Amos va plus loin : ce sont les biens mêmes, arrachés par la violence

<sup>343</sup>

P. JARAMILLO RIVAS, *op. cit.*, p. 181 ; S. D. SNYMAN, « Violence in Amos 3, 10 and 6, 3 », *ETL* 71 (1995), pp. 31-32.

<sup>344</sup>

H. WOLFF, *op. cit.*, pp. 229-230, le range dans le genre littéraire de la *heroldsinstruktion*, directives données à l'occasion de l'envoi d'émissaires.

<sup>345</sup>

S. D. SNYMAN, « A note on Ashdod and Egypt in Am 3, 9 », *VT* 44 (1994), pp. 559-562.

<sup>346</sup>

P. BOVATI, *Le langage juridique*, p. 183, relève que ces témoins ne doivent pas parler et ne sont donc pas des accusateurs : ils ne doivent qu'écouter et n'interviennent pas directement dans la procédure. L'appel qui leur est adressé est une fiction rhétorique ; « sa fonction est d'opérer une sorte de dédoublement, comme si on était trois au lieu de deux ».

<sup>347</sup>

S. D. SNYMAN, *Violence in Amos*, p. 37.

<sup>348</sup>

J. PONS, *op. cit.*, p. 36

des puissants, qui prennent le nom de <sup>349</sup>הַמָּס. Amos voit la somme de souffrances et d'humiliations que les pauvres doivent subir quotidiennement. Ainsi il invite les nations à constater la richesse des puissants qui repose sur l'exploitation et l'oppression d'une partie de la population <sup>350</sup>.

Il est bien vrai que les palais de Samarie contiennent des richesses <sup>351</sup>. Mais ce n'est pas cela que les nations étrangères sont appelées à voir. Alors que celles-ci devraient trouver les signes de l'assurance, de la tranquillité et du luxe de leurs hôtes, Amos les invite à voir plutôt « oppression » « violence » et « terreur ». Le palais est donc le décor où se commet ce crime de <sup>352</sup>הַמָּס.

L'accusation d'Amos tient dans l'expression <sup>353</sup>לֹא יָדְעוּ עֲשׂוֹת־נִבְחָה "ils ne savent pas faire ce qui est droit". <sup>354</sup>עֲשֵׂה תִּנְבְּחָה "faire ce qui est droit" exprime ici la norme de l'agir. Voilà l'aboutissement de la culture urbaine <sup>355</sup>. La description d'Amos peut s'intituler « terreur en Samarie <sup>356</sup> ». L'adjectif <sup>357</sup>נִבְחָה caractérise le droit opposé au faux, le juste face à l'injuste, le bien par rapport au mal <sup>358</sup>. Ce que l'on doit pratiquer est qualifié de <sup>359</sup>נִבְחָה. En dehors d'Amos, nous ne trouvons le mot <sup>360</sup>נִבְחָה que dans le livre des Proverbes <sup>361</sup> et celui d'Isaïe <sup>362</sup>. Le contraire de <sup>363</sup>נִבְחָה, c'est entasser « violence » et « dévastation » (Am 3, 10). Le couple <sup>364</sup>וְשָׂר וְהָמָס (Jr 20, 8 ; Is 60,

<sup>349</sup> J. PONS, *op. cit.*, p. 37, estime qu'Amos réserve ce mot pour décrire la situation intérieure d'Israël, celle de l'exploitation sans pitié d'une classe sociale désavantagée par l'évolution du pays. Amos est ainsi le premier à transposer <sup>350</sup>הַמָּס sur le plan social. Mais il aurait pu simplement l'utiliser pour désigner la violence sociale comme le feront d'autres prophètes après lui. Mais son originalité est d'avoir saisi que la spoliation était aussi un attentat contre la vie.

<sup>350</sup> S. D. SNYMAN, *Violence in Amos*, p. 37.

<sup>351</sup> Les découvertes archéologiques appuient admirablement ces invectives. Les niveaux de fouille du VIII<sup>ème</sup> siècle de la ville de Samarie ont révélé une architecture soignée, que seuls des artisans emmenés de Phénicie pouvaient réaliser. Dans les salles du palais, de magnifiques plaquettes d'ivoire ciselées, achetées dans les ateliers de Phénicie, ornaient meubles et trônes. On trouva même une partie des archives d'État, où l'on conservait des billets de livraison de vins et d'huiles aux grands de la capitale. Cf. A. PARROT, *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955, pp. 43-58.

<sup>352</sup> J. PONS, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>353</sup> J. L. MAYS, *op. cit.*, p. 63.

<sup>354</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 181.

<sup>355</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 495.

<sup>356</sup> Pr 8, 9 ; 24, 26.

<sup>357</sup> Is 26, 10 ; 30, 10 ; 57, 2 ; 59, 14. Cf. 2 S 15, 3.

18 ; Ha 1, 3) est l'antithèse exacte du couple <sup>358</sup> מִשְׁפָּט וְצִדְקָה . Amos, qui parle aussi en Am 4, 2 contre la violence, se fait au fond porte-parole des opprimés de la société et du Seigneur qui voudrait demander compte de cette injustice (Am 3, 12) <sup>359</sup> . L'oppression et l'exploitation des indigents ne demeurent pas moins à l'ordre du jour chez Isaïe :

O mon peuple, ses oppresseurs le mettent au pillage,  
et des exacteurs font la loi chez lui...  
Yahvé entre en jugement, avec les anciens et les princes de son peuple.  
C'est vous qui avez dévasté la vigne,  
la dépouille du malheureux est dans vos maisons.  
De quel droit écraser mon peuple  
et broyer le visage des malheureux ? (Is 3, 12a-15)

Is 3, 12a-15 met en scène un procès intenté par Yahvé contre les anciens et les princes de son peuple (וְזִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרֵיוֹ). Le discours comporte les deux parties traditionnelles de l'oracle de malheur : l'exposé des griefs (v. 12a) et l'annonce d'un châtiment (vv. 14-15). L'oracle dénonce les injustices dont les anciens et les princes des peuples se rendent coupables à l'égard des petits. L'expression מְעוֹלָל est un hapax. On trouve ailleurs une expression voisine גְּזֵלָה qui signifie l'objet volé, la rapine (Ez 18, 7 ; 33, 15) <sup>360</sup> . La présence de la dépouille est une preuve accablante de vol. L'objet du délit manifeste qu'il y a eu spoliation, et spoliation de malheureux. Isaïe utilise le terme qui désigne le malheureux, celui qui est opprimé, oppressé, avec parfois le sens d'être humilié, affligé. Ce terme, selon A. George, désigne moins une situation de pauvreté que de dépendance. La faute des chefs est d'autant plus grave que les humbles n'ont pas les moyens de résister par leur propre force <sup>361</sup> .

Au v. 15, la racine כָּסָה au piel signifie écraser dans le sens de moudre (Cf. Is 47, 2),

<sup>358</sup>

P. JARAMILLO RIVAS, *op. cit.*, p. 188 ; J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 495.

<sup>359</sup>

*Ibid.*, pp. 189-191.

<sup>360</sup>

Lv 5, 23 sur le devoir de restituer l'objet volé.

<sup>361</sup>

A. GEORGE, « La pauvreté dans l'Ancien Testament », dans : A. GEORGE et al., *La pauvreté évangélique*, (Lire la Bible 27), Cerf, Paris, 1971, p. 17.

mettre en morceaux. Broyer consiste à réduire en miettes un objet qui avait préalablement une forme : broyer un vase est le réduire en poussière au point que l'on ne reconnait plus sa forme de base ; broyer du froment, c'est modifier l'aspect de la céréale pour la transformer en farine. Il y a dans tous ces cas une destruction, une cassure qui met en cause l'intégrité première. Pour un homme, être broyé, c'est véritablement subir un acte de violence qui le prive de sa condition d'homme. Ce verbe  $\text{סָרַס}$  implique une oppression très violente. Comme Amos, il est difficile de définir cette pratique (cf. Am, 2, 7)<sup>362</sup>. Toutefois nous supposons qu'il s'agit des mauvais traitements que subissent les pauvres<sup>363</sup>. Les anciens et les princes, au lieu de veiller sur le peuple, l'ont dévoré, dépouillé, écrasé, contrevenant ainsi aux règles de l'humanité la plus élémentaire. Ces responsables se sont comportés non plus en hommes, mais comme des bêtes. La rapacité est parfois comparée à l'attitude d'une bête sauvage. Le lion qui se cache et bondit traduit la cruauté des hommes et leur domination violente (cf. Pr 28, 15). Nous retrouvons une attitude similaire des chefs dénoncée par Michée :

Ils mangent la chair de mon peuple  
et leur arrache la peau et leurs os, ils les brisent.  
Ils les découpent comme viande dans la marmite (Mi 3, 3).

Michée exploite l'image de façon réaliste pour décrire les abus. Il ne ménage pas davantage la cour royale de Juda qu'il qualifie de bête féroce dévorant le pauvre peuple. Il y a même progression dans la description d'une souffrance à la limite du supportable : « ils mangent la viande de mon peuple » (v. 3a) et pour ce faire, ils vont jusqu'à « leur arracher la peau et leurs os, ils les brisent »<sup>364</sup> (v. 3b). De manière prégnante et à l'aide d'images volontairement exagérées, Michée vilipende les chefs qui traitent les sujets comme les animaux que l'on dépouille à l'abattoir et dont on prépare ensuite la viande pour la faire cuire et la consommer<sup>365</sup>. Nous osons dire qu'ils pratiquent une sorte de « cannibalisme économique », comme le dit Ps 53, 5 : « ils dévorent mon peuple comme on dévore du pain » (cf. Ha 3, 14c ; Mc 12, 40). Dans les même sens, les Sages ont même condamné le dépouillement et l'écrasement des indigents (Pr 21, 7 ; 22, 23 ; 30, 14).

<sup>362</sup> W. J. HOUSTON, *op. cit.*, p. 90.

<sup>363</sup> P. AUVRAY, *Is 1-39*, J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1972, p. 65.

<sup>364</sup> B. RENAUD, *Michée*, p. 59.

<sup>365</sup> D. ELLUL, « *Michée 1-3* », *ETR* 56 (1981), p. 44.

Les images employées par Michée prophète révèlent une extrême violence. Le terme עַמִּי "mon peuple" montre que c'est Yahvé qui parle, mais on ne peut manquer de percevoir l'émotion du prophète, messenger de Yahvé. Il se veut solidaire de son peuple. Il est bouleversé autant par la souffrance des victimes que par le péché des bourreaux. Il faudrait reconnaître que l'oppression puisse naître de l'avidité.

### 5.1.3 L'influence néfaste des femmes de Samarie (v. 1d)

Amos discerne dans l'avidité insatiable de ces femmes l'une des causes des injustices sociales (cf. Am 2, 6ss). Elles prennent autorité sur leurs maris et les poussent à s'enrichir par tous les moyens pour satisfaire leurs caprices<sup>366</sup>. Leurs maris sont des instruments dociles des passions féminines. Pour J.L.R. Wood, ces femmes font de leurs maris des instruments d'exploitation<sup>367</sup>, ils sont suspendus aux lèvres de leurs femmes, prêts à assouvir leur moindre caprice, fût-ce au prix d'un crime. La femme a parfois une influence négative sur son mari et lui inspire des conduites contraires à la loi du Seigneur. 1 R 21 le décrit bien : « Est-ce toi qui exerce la royauté sur Israël, Lève toi, mange, que ton cœur soit en paix. Moi je te donnerai la vigne de naboth le Jizréelite »

Relevons cette ambiguïté du terme אֲדֹנֵיהֶם. Certains parlent de jeu de mot entre אֲדֹנֵיהֶם (leurs seigneurs) en Am 4, 1 et אֲדֹנִי "le Seigneur" en Am 4, 2<sup>368</sup>. H. Barstad le situe dans un contexte culturel. Il pense que אֲדֹנֵיהֶם (leurs seigneurs) est une appellation des dieux. Selon lui, les femmes de Samarie ne parlent pas réellement de leurs maris mais de leurs dieux<sup>369</sup>. Certes, le mot ne désigne pas habituellement « mari » dans l'AT mais « seigneur ». Normalement, il est rendu par בַּעַל<sup>370</sup>. Mais l'argument de H. Barstad nous semble improbable car le contexte d'Am 4, 1-3 n'est pas celui du culte. Nous pensons qu'Amos emploie le terme אֲדֹנֵיהֶם de manière ironique pour faire allusion à leurs maris.

Amos met en contraste le comportement insouciant de ces femmes arrogantes

<sup>366</sup>

J. L. MAYS, *op. cit.*, p. 72, affirme à ce sujet : « Not that the women are the direct perpetrators of oppression ! Rather, they make their lords (husbands) the instruments of their own desire, ruling the society of Israel from behind the scenes with sweet petulant nagging for wealth to support their indolent dalliance. The power behind the corrupt courts (5, 10s) and odious business practices (8, 4ss) is theirs ».

<sup>367</sup>

J. L. R. WOOD, *Amos in Song*, p. 29.

<sup>368</sup>

T. KLEVEN, «The Cows of Bashan : A single Metaphor at Amos 4, 1-3 », *CBQ* 58 (1996), p. 220.

<sup>369</sup>

H. BARSTAD, *The Religious Polemics*, p. 41.

<sup>370</sup>

Cf. Gn 20, 3 ; Ex 21, 3-22 ; Dt 22, 22 etc.

insouciantes du sort des malheureux et des pauvres, et la sensualité à laquelle elles se laissent aller pour elles-mêmes. La motivation de l'injustice des femmes de Samarie est explicitée par les paroles qu'elles adressent à leurs maris : **הַבִּיאָה וְנִשְׁתֶּה** "apporte et buvons !". Cette expression ferait allusion aux joyeuses beuveries des banquets qui seront décrits en Am 6, 4-6<sup>371</sup>. Elle évoque bien l'esprit revendicateur des femmes de Samarie et leur soif de jouissance, non seulement à table mais dans tout leur comportement. L'impératif **הַבִּיאָה** "apporte" implique un ordre explicite. Les femmes ordonnent à leurs maris d'agir. Tout comme elles ont l'habitude de donner des ordres à leurs servantes, elles font de même envers leurs maris<sup>372</sup>.

Mais que faut-il apporter ? De l'eau (**מַיִם**) ou du vin (**יַיִן**) ? Le verbe **שָׁתָה** "boire" est utilisé à la fois pour l'eau et le vin dans le livre d'Amos (4, 8 ; 6, 6). Am 4, 1 ne parle pas explicitement de vin, sans doute pour respecter la métaphore des « vaches » qui cherchent à boire (de l'eau). P. Lefebvre estime qu'« elles ne demandent pas une carafe d'eau pour étancher leur soif ! La suite du texte présente en effet ces riches habitants, que le prophète prend à parti, « allongés sur des lits d'ivoire organisant des repas fins où ils boivent du vin dans des coupes et s'oignent d'huile de primeur » (Am 6, 6)<sup>373</sup>. Il semble que l'impératif **הַבִּיאָה וְנִשְׁתֶּה** exprime l'invitation à une célébration festive impensable sans le vin. Le thème du vin est d'ailleurs d'une grande importance dans le livre d'Amos<sup>374</sup>. Mais le fait que le thème de la boisson est lié à l'injustice implique une injustice dont le comble est d'être exaltée et célébrée. La richesse est perverse non seulement parce qu'elle est le fruit d'une oppression, mais aussi parce qu'elle la fête et s'en réjouit. La jouissance que partagent les femmes avec leurs maris est d'autant plus insupportable à Amos qu'ils trouvent leur plaisir dans le superflu alors que leurs victimes manquent de nécessaire<sup>375</sup>.

L'expression **הַבִּיאָה וְנִשְׁתֶּה** "apporte et buvons" confirme véritablement l'insouciance et l'insolence des femmes de Samarie. L'invitation serait non seulement à la jouissance mais plus

<sup>371</sup> P. JARAMILLO RIVAS, *op. cit.*, pp. 203-204.

<sup>372</sup> T. KLEVEN, *op. cit.*, p. 220.

<sup>373</sup> P. LEFEBVRE, *Ce que dit la Bible*, pp. 64-65.

<sup>374</sup> Le thème du vin qui était déjà présent à la fin de l'accusation de Am 2, 6-8 se retrouvera aussi en Am 5, 11 où la punition annoncée s'achève avec la privation de vin, ainsi qu'en 6, 6 où la description du luxe se termine par la mention du vin (et des parfums). Dernière mention du vin en Am 9, 13-14 où est décrite la béatitude d'Israël (après la catastrophe).

<sup>375</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 129.

largement à tous les plaisirs de la vie<sup>376</sup>. Ces femmes de Samarie sont en contraste avec la femme du livre des Proverbes, dépeinte comme אִשְׁת־חַיִל que l'on appelle habituellement la parfaite maîtresse de maison<sup>377</sup>. Elle s'occupe de son ménage, y compris des personnes de basse classe comme les servantes. Comme l'écrit Lefebvre :

Si les bourgeoises du nord consomment des vins exquis sans souci des pauvres qui les entourent, il est aussi des femmes qui s'occupent avec sagesse de la production agricole. La « femme vaillante » dont le dernier chapitre des Proverbes fait l'éloge acquiert ainsi un champ, grâce aux revenus de son travail, et y plante une vigne (Proverbes 31, 16)<sup>378</sup>.

Plutôt que de dépendre uniquement de son mari, elle se livre à une activité significative en vue de gagner de l'argent pour ses besoins (Pr 31, 10-31)<sup>379</sup>. Le thème du vin en Am 4, 1d se rapproche d'Isaïe 5, 11-13 :

Malheur à ceux qui se lèvent tôt le matin pour courir à la boisson,  
qui s'attardent le soir, ivres de vin.  
Ce ne sont que harpes et cithares, tambourins et flûtes,  
et du vin pour leurs beuveries.  
Mais pour l'œuvre de Yahvé,  
pas un regard, l'action de ses mains, ils ne la voient pas  
C'est pourquoi mon peuple est exilé,  
faute de connaissance ;  
sa noblesse : des gens affamés ! ses foules séchant de soif !

Ce texte établit une opposition entre l'abus de la boisson et la perception de l'œuvre de Yahvé. D'après Is 5, 22-23, l'abus de la boisson corrompt l'administration de la justice<sup>380</sup>. Le texte

<sup>376</sup>

H. M. BARSTAD, *op. cit.*, pp. 34-47, soutient une opinion différente : pour lui, le terme désigne tout le peuple qui s'adonne au culte de Baal et aux rites de fécondité. P. F. JACOB, « Cows of Bashan. A Note on the Interpretation of Amos 4, 1 », *JBL* 104 (1985), pp. 109-110, suggère de voir dans le terme « vaches » un titre honorifique que s'étaient attribué les femmes de Samarie, adoratrices de Yahvé, représenté comme le taureau (Samarie); cette suggestion manque toutefois de preuve.

<sup>377</sup>A propos de la femme des Proverbes on peut se référer à M. GILBERT, *L'antique sagesse d'Israël. Etudes sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements*, J. Gabalda, Paris, 2015, pp. 247-263.

<sup>378</sup>P. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 65.

<sup>379</sup>

P. LEFEBVRE – MONTALEMBERT (de) V., *Un homme, une femme et Dieu*, Parole et silence, Paris, 2007, pp. 136-139.

<sup>380</sup>

F. J. GONÇALVES, « Fondement du message social des prophètes », *VTs* 133 (2010), p. 609.

suggère que le pot de vin (שֶׁחָר) est ce qui donne aux juges l'accès au vin en abondance<sup>381</sup>. On trouve l'association des boissons enivrantes et de l'injustice des gouvernants en Pr 31, 4-5, passage qui se réfère plutôt à l'effet abrutissant de la boisson et qui vise les dirigeants de Samarie, qualifiés d'ivrognes d'Éphraïm. Is 28, 1 associe l'abus de la boisson à l'arrogance et à l'orgueil.

Les femmes sont identifiées comme causes ou même coupables des actes d'injustice. Est-ce que leurs maris ont leur part de responsabilité ? Amos n'en dit rien dans le texte. Toutefois, Am 4, 1 révèle que ces femmes, au lieu de redresser la situation injuste de leur mari, les plongent dans une injustice criante<sup>382</sup>. Tous ces comportements injustes suscitent la colère légitime d'Amos. La réaction divine ne se fait pas attendre : une telle attitude aura la déportation pour châtiment.

## 5. 2 Yahvé va déporter les femmes de Samarie (vv. 2-3)

On sait que les actes d'oppression méritent toujours un châtiment, Yahvé intervient toujours pour défendre la cause des pauvres opprimés<sup>383</sup>. Am 4, 2 se présente sous forme d'un serment de Yahvé. Celui-ci jure qu'il a pris une décision irrévocable, dont l'exécution ne fait aucun doute, de châtier les femmes de Samarie. Dans cette décision irrévocable, Yahvé prend à témoin sa propre sainteté, engageant ainsi son honneur à en assurer l'exécution. Pourquoi alors utilise-t-il terme בְּקִדְשִׁי "par sa sainteté" ? Probablement pour briser l'impudence des grandes dames de la capitale, il ne fallait rien de moins que ce rappel de l'autorité personnelle absolue de Yahvé. Mais aussi le terme קִדְּשׁ (sainteté) a quelque chose à voir avec le pouvoir car il exprime la qualité d'un être complètement différent qui suscite par conséquence révérence et crainte.

Quand Dieu émet un serment par sa sainteté, il met en jeu sa suprême autorité. Le serment accompagne fréquemment la sentence judiciaire du roi<sup>384</sup>. P. Bovati l'exprime en ces termes :

Le but d'un tel acte, dont on ne parle pas dans les textes législatifs,

---

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 128-129 note que si ce sont des hommes qui sont visés, l'expression « leurs seigneurs » serait à entendre en ce sens que les oppresseurs n'agissent pas seuls, mais de concert avec ceux qui commandent, de sorte que leurs agissements soient garantis par la connivence du pouvoir politique et des instances judiciaires.

<sup>383</sup> Is 1, 17-20 ; 5, 8 ; 58, 6 ; Jr 6, 6 ; 7, 6 ; Os 5, 11 ; Mi 2, 1-3 ; Ml. 3, 5 ; Pr 22, 23 ; Eccl. 5, 7.

<sup>384</sup> 1 S 14, 44 ; 19, 6 ; 2 S 4, 9-11 ; 12, 5 ; 19, 24 ; 1 R 1, 51-52 ; 2, 23-24, etc.

semble être celui de garantir le caractère irrévocable de la sentence, c'est-à-dire d'empêcher que le roi, mu par un intérêt quelconque, puisse ensuite manquer à sa propre parole et changer le verdict. C'est dans cette même ligne que doit être compris le serment de Dieu - qui naturellement, ne peut jurer que par lui-même - à l'occasion de décisions solennelles qui ont le caractère du verdict judiciaire<sup>385</sup>.

Dans cet oracle d'Amos, il ne s'agit donc pas seulement d'une promesse ou d'une menace, mais d'une sentence judiciaire irrévocable. Dieu met en jeu son autorité de juge qui ne se contente pas de dénoncer le délit mais qui prononce aussi une sanction proportionnée à la faute. Liant sa parole à sa sainteté, il s'engage à ce que la sanction soit appliquée<sup>386</sup>.

Mais l'exécution n'est pas annoncée par l'expression יָמִים בָּאִים "les jours à venir"<sup>387</sup> donc dans un futur immédiat. Si elle est fixée de manière irrévocable, elle n'en est pas moins reportée pour des jours à venir. Les jours du Seigneur dont on attend impatiemment la venue sont habituellement les jours de fête (Am 5, 18)<sup>388</sup>. Si cette expression avait ici une telle connotation, l'ironie d'Amos n'en serait que plus cinglante. Il ne fait pas de doute en tout cas que le châtiment soit retardé, probablement pour qu'un temps soit laissé aux femmes de Samarie pour se convertir. Le fait que Dieu prononce une condamnation irrévocable ne veut pas dire qu'elle soit irréversible: elle ne serait telle que si le coupable ne changeait pas de conduite<sup>389</sup>.

Les deux verbes נָשַׁךְ et שָׁלַךְ sont utilisés dans la plupart des cas pour décrire la menace et le châtiment de YHWH. Les oppresseurs des pauvres et des nécessiteux seront enlevés avec des crocs נֶזֶק (v. 2b). Le mot est un *hapax legomenon* de signification incertaine.

Amos utilise le verbe נָשַׁךְ pour décrire le portrait de Yahvé considéré comme le pêcheur et les femmes de Samarie comme le poisson. L'image de la pêche, souvent liée à celle du piège

<sup>385</sup> P. BOVATI, *Ristabilire*, p. 330.

<sup>386</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 130.

<sup>387</sup> Cette expression revient au moins 20 fois dans l'AT : 2 fois dans les livres historiques (1 S 2, 31 ; 2 R 20, 17), 14 fois chez Jérémie, 3 fois en Amos et 1 fois Isaïe. Il est utilisé dans le contexte de jugement (1 S 2, 31 ; 2 R 20, 17 ; Is 39, 6 ; Jr 7, 32 ; 9, 24 ; 19, 6 ; 31, 27 ; 48, 12 ; 49, 2 ; 51, 47, 52 ; Am 4, 2 ; 8, 11) aussi bien que du salut (Am 9, 13 ; Jr 16, 14 ; 23, 5.7 ; 30, 3 ; 31, 31 ; 33, 14)

<sup>388</sup> D. E. FLEMING, « The Day of Yahweh in the Book of Amos: A Rhetorical Response to Ritual Expectation », *RB* 117/1 (2010), pp. 20-38.

<sup>389</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 130.

ou du filet (Am 3, 5 ; Qo 9, 12), signifie le jugement final<sup>390</sup>. Tirer le poisson hors de son élément vital signe son arrêt de mort<sup>391</sup>. Autre image, YHWH réduit ces femmes à de simples poissons pris hors de l'eau, de leur habitat naturel. Cette image nous donne à penser que Dieu répond le « cannibalisme par un cannibalisme » : de même, les puissants dévorent les biens des pauvres, de même Dieu dévore leurs femmes comme des poissons ». L'oracle prolonge la comparaison avec le bétail, inaugurée au v. 1. En d'autres termes, ceux qui ont "pâturé" sur des terres fertiles et foulé aux pieds les pauvres seraient retirés de leur environnement confortable et tranquille (cf. Am 6, 1-7)<sup>392</sup> et plongés dans un monde où ils risquent d'être foulés à leur tour.

L'action consiste dans une extraction de bas en haut, comme on en voit avec certains instruments et notamment les harpons de pêche (בְּסִירוֹת דִּוְגָה)<sup>393</sup> au moyen desquels l'enlèvement se fera. L'assemblage des deux images, celle des vaches et celle de la pêche peut sembler quelque peu surprenant, mais ce ne serait pas la première fois qu'Amos utilise un tel langage "surréaliste"<sup>394</sup>. L'incertitude du texte ne permet plus de déchiffrer exactement la description du châtement qui va fondre sur les femmes de Samarie<sup>395</sup>.

Dans la Bible hébraïque, le verbe שָׁלַךְ revient 112 fois au hiphil et 13 fois à hophal. Le verbe שָׁלַךְ "jeter, "rejeter", "repousser"<sup>396</sup> est employé 2 fois au hiphil en Amos (4, 3 ; 8, 3). Le même verbe est souvent utilisé pour indiquer l'acte de jeter les cadavres dans la fosse<sup>397</sup>. P.

<sup>390</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 128.

<sup>391</sup> Jr 16, 16 ; Ez 29, 45 ; 32, 3 ; Ha 1, 14-15.

<sup>392</sup> T. KLEVEN, *op. cit.*, p. 224.

<sup>393</sup> S. M. PAUL, *Amos*, pp. 85-89.

<sup>394</sup> Am 3, 4-6.

<sup>395</sup> R. MARTIN-ACHARD, *God's People in Crisis. A Commentary on the Book of Amos*, Handsel, Grands Rapids, MI, 1984, p. 33. A ce sujet, P. BOVATI, *op. cit.*, p. 130, suggère que l'image principale qui ressort de la description du châtement est celle de la déportation. Le verbe « sortir » appartient au vocabulaire technique, qui, dans les textes légaux, indique l'exécution de la sentence. Normalement, on fait sortir un condamné de la ville afin que le supplice ait lieu au dehors et ne contamine pas le lieu où habitent les hommes. Ici la ville a été prise et les condamnés ne sortent pas par les portes, mais par les brèches que l'ennemi a pratiquées dans les murailles. Ce qui protégeait le coupable – la ville avec ses murs – a été abattu, et comme du bétail, les vaches de Bashân sont conduites à l'extérieur, l'une derrière l'autre pour l'exécution. Certes, l'usage du verbe dans le contexte suggère que les femmes sont conduites comme du bétail l'une derrière l'autre pour l'exécution

<sup>396</sup> J. BOTTERWECK, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MICH, 2006, p. 89.

<sup>397</sup> Am 8, 3. Cf. R. B. COOTE, *Amos among the Prophets*, p. 43 : « Amos' oracles imply non response, have no future, offer no program, and leave no room for repentance. They lead directly to an absolute dead end ». J. BOTTERWECK, *op. cit.*, p. 93.

Bovati, pense qu'il est possible de voir apparaître ici une connotation de mort<sup>398</sup>. Mais nous trouvons plus raisonnable d'expliquer le texte avec le verbe **צָרַח** (sortir) comme référence à la déportation. Ainsi le mont Hermon (**הַרְמוֹן**), pour autant qu'elle soit textuellement sûre, peut faire penser que la peine soit la déportation. A notre avis, Hermon semble indiquer la destination finale des oppresseurs. Il est donc inutile de chercher nécessairement à le localiser. Amos a l'intention d'indiquer qu'une fois que les femmes sont chassées de leur lieu de confort, comme des poissons capturés et délogés, leur destination finale reste inconnue.

Pour conclure, Amos utilise des métaphores comparables à celles de son contemporain Osée, pour dénoncer les injustices de son temps. Le désir de jouissance et de luxe des femmes de Samarie sont à l'origine de l'exploitation des pauvres et des indigents. Par son contenu et sa formulation, l'oracle (Am 4, 1-3) appartient à la prédication prophétique du VIII<sup>ème</sup> siècle. L'oppression est l'une des expressions les plus claires de l'injustice au VIII<sup>ème</sup> siècle, une situation intolérable pour Yahvé. La formule **נֶאֱמַר יְהוָה** solennise expliquant que c'est toujours bien Yahvé qui adresse ces paroles fixées dans des métaphores, (vaches de Bashân et imagerie de pêche) images bien comprises par les contemporains d'Amos. Les injustices sociales des femmes de Samarie ne demeurent jamais impunies. A l'oppression sociale de ces femmes de Samarie s'ajoute la corruption des juges.

---

<sup>398</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 130.

## CHAPITRE 6 - La corruption des juges (Am 5, 7.10-12)

Après avoir montré, au chapitre précédent, dans quelle mesure les femmes de Samarie pratiquent l'injustice en encourageant leurs maris dans le mal, nous expliquerons ensuite dans ce présent chapitre comment Amos s'en prendra aux hommes de la loi qui bafouèrent le droit des pauvres.

### 1) Délimitation

Les vv. 7. 10-12 appartiennent à une unité large (Am 5, 1-17). Comme le souligne P. de Martin de Vivies, « la section 5, 1-17 est un peu plus complexe à aborder. Elles présentent des ruptures des tons et de rhyhme suggérant un possible accident de transmission<sup>399</sup> ». L'analyse de cette structure complexe exigerait une étude particulière. Mais tel n'est pas le but de notre travail. Néanmoins, le chapitre 5 du livre d'Amos recueille des oracles divers que l'on peut essayer de remettre en ordre<sup>400</sup>. Lier le v. 7 aux vv. 10-12 ne va pas sans difficultés. M. Weiss estime que le v. 7 ne fait pas partie de la même unité<sup>401</sup>. Dans le même ordre d'idée, H. W. Wolff explique cette présente position du v. 7 comme une erreur de copiste malgré son lien thématique avec le v. 10<sup>402</sup>. Par contre, W. Rudolph pense que la place du verset est le travail d'une insertion tardive des vv. 8s qui contribue à isoler le v. 7 du v. 10.

Si nous nous en tenons à la récurrence des mêmes thèmes, nous pouvons supposer, avec bon nombre de commentateurs<sup>403</sup> que, dans ce chapitre 5, les vv. 7 et 10 se suivaient à l'origine et qu'ils constituaient un seul oracle de malheur. D'où nous pouvons lier le v. 7 aux vv. 10-12. Ainsi donc, ils forment une seule unité.

---

<sup>399</sup> P. MARTIN (de) VIVIES (de), *op. cit.*, p. 48.

<sup>400</sup> Pour P. Bovati, Am 5, 1-17 est formé de cinq passages qui sont organisés de façon concentrique. Cf. P. BOVATI, *prophète Amos*, p. 159.

<sup>401</sup> Bon nombre de critiques supposent qu'à l'origine, Am 5, 7 et 6, 13 s'ouvraient par *hoy*, comme Am 5, 18 et 6, 1. Un copiste aurait omis par erreur l'interjection en Am 5, 7 et 6, 13, à la faveur de sa ressemblance avec l'article des participes qui suivent. Cf. F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 483.

<sup>402</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 233.

<sup>403</sup> S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos*, p. 207 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, 1998, p. 91 ; F. I. ANDERSEN - D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 483.

## 2) Texte

7 Ils changent le droit en absinthe et jettent à terre la justice.

10 Ils haïssent, à la Porte, celui qui les reproche.

Et ils ont horreur de celui qui parle avec droiture.

11 Ainsi donc, puisque vous piétinez sur le pauvre

Vous prenez de lui du blé en présent,

les maisons en pierres de taille que vous avez bâties,

vous n'y habitez pas;

les vignes de choix que vous avez plantées,

vous n'en boirez pas le vin.

12 Car je connais vos nombreux crimes et vos énormes péchés,

Vous qui opprimez le juste et acceptez des pots-de-vin<sup>404</sup>,

vous qui violez le droit des pauvres à la Porte<sup>405</sup>.

## 3) Critique littéraire

La critique reconnaît de façon presque unanime l'unité et l'origine amosienne des vv. 7.10-12. Cependant, les opinions divergent au sujet du v. 11. Certains s'accordent à voir au v. 11 la suite primitive du v. 10. D'autres comme H. W. Wolff et W. Rudolph le tiennent pour un développement secondaire. H. W. Wolff évoque deux raisons grammaticales : la juxtaposition de deux conjonctions causales *וְעַתָּה* et *וְלָכֵן* au tout début du verset. *וְלָכֵן* revient seul 196 fois alors que *וְעַתָּה* 97 fois. La combinaison représente un *hapax legomenon*. Ainsi, comme le note H. W. Wolff, il est improbable que *וְעַתָּה וְלָכֵן* lie les vv. 10-11. En outre, il observe ainsi l'emploi de troisième personne au pluriel dans les accusations formulées aux vv. 7 et 10 alors que dans le v. 11, la deuxième personne est employée. De plus, l'oracle en Am 5, 7.10 aborde le thème la violation de la justice pendant que le v. 11 évoque la thématique de tribut de blé auprès des pauvres. H. W. Wolff conclut qu'il s'agit d'un procédé littéraire reliant les oracles indépendant des vv. 7 et 10<sup>406</sup>. Il est suivi

<sup>404</sup> Nous suivons la traduction de Louis Second.

<sup>405</sup>

Les portes de la ville étaient le lieu où des jugements étaient rendus publiquement. Pour comprendre cette location, il faut se rappeler que la porte des villes fortifiées offrait suffisamment d'espace avec son passage plus ou moins large et la place publique toute voisine, pour que les anciens puissent y rendre justice. Cf. Dt 21, 19 ; 22, 15 ; Jb 29, 7 ; Rt 4, 1-2... C'était l'endroit où les anciens discutaient et réglaient les litiges. Ce « tribunal » devait être le lieu par excellence où les petites gens pouvaient faire valoir leurs droits et recevoir justice.

<sup>406</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 233.

par J. Jeremias<sup>407</sup> et W. Rudolph. Ce dernier dissocie le v. 12 de ce qui précède et y voit le début d'une nouvelle unité littéraire.

Bien que les vv. 11 et 12 n'abordent pas le même thème, les arguments que H. W. Wolff a invoqués en faveur du caractère secondaire du v. 11, et du fait qu'il soit introduit par *וַיַּעַן*, ne nous semblent pas décisifs. Am 5, 7. 10-12 constitue un oracle de malheur dont la structure présente quelques particularités. La division bipartite classique y est dédoublée en une sorte de division tripartite : exposé des motifs (vv. 7.10. 11a), annonce du malheur (v. 11b), exposé des motifs (v. 12).

#### 4) Contexte littéraire

Am 5, 7. 10-12 est situé dans un ensemble d'oracles prononcés par Amos<sup>408</sup>. Ces oracles multiplient les reproches à Israël. L'expression *בַּשַּׁעַר* "à la porte" montre, que dans tout le v. 12, la circonstance se déroule dans le lieu judiciaire<sup>409</sup>, il s'agit du même contexte que celui des vv. 7.10. La porte, lieu socialement très important parce que d'une part il marque l'articulation entre la ville et ce qui l'entoure et que d'autre part il est le lieu où se déroule la procédure de justice<sup>410</sup>. En effet, la justice « à la porte » demeure au centre des vv 7. 10-12. De plus, nous avons un autre mot, *מוֹכִיחַ* "celui qui reproche", qui fait référence au même contexte. La racine *יכח* avait à l'origine un sens technique et juridique, mais au cours de son évolution, elle a élargi son champ sémantique<sup>411</sup>. Elle renvoie à quelqu'un qui contrôle, supervise la procédure<sup>412</sup>. A la lumière des contextes bibliques, on peut conclure que *מוֹכִיחַ* désignerait à la fois les juges ou les médiateurs

<sup>407</sup> J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 93.

<sup>408</sup> W. J. HOUSTON, *Contending for justice*, pp. 58 -69.

<sup>409</sup> D. A Mc KENZIE, « Judicial Procedure at the Town Gate », *VT* 14 (1964), p. 110 ; R. P. KNIERIM, « Customs, Judges, and Legislators in Ancient Israel », dans : C. A. EVANG — W. F. STINESPRING (éds.), *Early Jewish and Christian Exegesis : Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Scholars Press Homage series 10, Atlanta, 1987 p. 5 ; R. VAUX (de), *Les institutions de l'Ancien Testament. I : Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, (5<sup>ème</sup> édition revue), Paris, 1989, pp. 235-241.

<sup>410</sup> J. M. CARRIERE, *Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyses des unités, des structures et des concepts de Dt 16, 18-22*, (Österreichische Biblische Studien 18), Peter Lang, Frankfurt, p. 102.

<sup>411</sup> I. L. SEELIGMAN, « Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des Biblischen Hebräisch », *VT* 16, p. 266.

<sup>412</sup> G. J. BOTTERWECK, « שֹׁפֵט », *TDOT* 15 (2006), p. 66.

et les partis concernés .

En revanche, lorsque les juges sont accusés de pervertir la justice (vv. 7.12), le mot מוֹכִיחַ ne peut pas se référer au juge (Is 29, 21) mais à quelqu'un qui demande que la justice soit faite en portant l'accusation (cf. Jb 40, 2 ; Ez 3, 26), ou en défendant sa propre cause<sup>414</sup>. Quant au terme<sup>415</sup> לִבְרַת תְּמִיִּם, il peut renvoyer au cercle des témoins . Il convient de noter une expression particulière importante לִקְהָלִי כֹפֵר qui souligne vraisemblablement la partialité des juges. Au lieu de déclarer lequel des partis a raison, en prenant כֹּפֵר, le juge déclare l'innocent coupable et le coupable innocent<sup>416</sup>. Tous les termes mentionnés ci-dessus révèlent que l'oracle se situe bien dans le contexte d'une justice corrompue.

Nous remarquons que les v. 7, 10 ont tous « ils » comme sujet et les exégètes ne s'accordent pas sur l'identité des destinataires. Le v. 7 semble bien faire allusion explicitement aux juges et le v. 12 vient compléter les vv. 7. 10<sup>417</sup>. En revanche, S. M. Paul estime qu'Amos accuse, dans tout l'oracle, un seul groupe, une classe des « riches » ou une « classe supérieure ».<sup>418</sup> Les destinataires du v. 12 appartiennent à la « haute classe » . Il vaut la peine de rendre compte de l'avis de Weiss, la même catégorie de personnes est attaquée par Amos aussi dans le v. 11. Quant au v. 12, il fait référence explicite aux juges. S. M. Paul semble réduire tous ceux qui sont critiqués par Amos à un dénominateur commun, à savoir les « classes dirigeantes ». Etant donné que nous sommes dans le contexte judiciaire, il n'est pas étonnant qu'Amos vise les juges.

## 5) Exégèse d'Am 5, 7.10-12

### 5.1 La perversion du droit et de la justice (Am 5, 7. 10)

Le v. 7 condamne explicitement ceux qui changent le droit en une plante amère (symbole de l'épreuve et de la mort) lui faisant ainsi produire l'effet exactement inverse de ce qu'il devrait

<sup>413</sup>

*Ibid.*

<sup>414</sup> H.W. WOLFF soutient que « celui qui réproche » était l'un dans le cercle des anciens qui déterminent lequel des partis a raison.

<sup>415</sup>

H. WOLFF, *op. cit.*, p. 246.

<sup>416</sup>

*Ibid.*

<sup>417</sup>

R. RUDOLPH, *Joel-Amos*, p. 199.

<sup>418</sup>

S. M. PAUL, *Amos*, p. 174.

donner. Le mot **לַעֲנָה** "absinthe" est un poison. Et ce poison tue. Il est employé pour symboliser des situations tragiques<sup>419</sup>. Le couple **מִשְׁפָּט וְצֶדֶק** "droit et justice" que l'on retrouve en Am 5, 24 et 6, 12 (**מִשְׁפָּט** seul en v, 15), n'apparaît pas dans les recueils législatifs de l'Ancien Testament, mais on le rencontre plusieurs fois dans le livre des Proverbes<sup>420</sup>. Le **מִשְׁפָּט** est une forme nominale de **שָׁפַט**. Puisque **שָׁפַט** signifie toujours "juger"<sup>421</sup>, il s'ensuit que le sens primaire de **מִשְׁפָּט** est « jugement »<sup>422</sup>. Et comme « juger » ne signifie pas seulement prononcer une sentence, mais s'étend à tout ce qui accompagnait ou suivait immédiatement la procédure primitive<sup>423</sup>, il s'en suit que **מִשְׁפָּט** ne désigne pas seulement la sentence des juges, mais tout le procès et ses conséquences immédiates. **מִשְׁפָּט** est parallèle au mot **צֶדֶק** qui évoque, lui, la conduite conforme à ce droit. Cela indique qu'un jugement qui n'est pas juste, n'est pas un jugement au vrai sens du mot.

Le couple **מִשְׁפָּט וְצֶדֶק** "droit et justice" souligne la quintessence de la volonté de Dieu. Cette justice est une qualité de Dieu, que celui-ci exige également d'Israël : il en attendait le droit (**מִשְׁפָּט**) et voici l'injustice, la justice (**צֶדֶק**) et voici des cris d'effroi (Is 5, 7). Nous retenons aussi l'opinion de ceux qui voient dans **מִשְׁפָּט** quelque chose d'objectif, l'ordre juste de la société, et **צֶדֶק** quelque chose de plus subjectif, l'attitude intérieure du droit<sup>424</sup>. Les deux vont de pair. Ainsi une attitude interne qui ne se traduit pas dans la vie quotidienne est une pure hypocrisie<sup>425</sup>. Le couple relève de la vie quotidienne et fait aussi partie de l'idéologie royale, puisqu'une des responsabilités du souverain est précisément de faire régner la justice parmi ses sujets<sup>426</sup>.

L'ordre des mots dans ce contexte est important et constitue une base de la relation de cause à effet entre justice et droit. Cette vision suggère que c'est la corruption de la justice qui,

<sup>419</sup> P. JARAMILLO, RIVAS, *op. cit.*, pp. 211-215.

<sup>420</sup> Pr 1, 3 ; 2, 9 ; 8, 20 ; 16, 8 ; 21, 3.

<sup>421</sup> G. J. BOTTERWECK, *op. cit.*, pp. 418-419, J. M. CARRIERE, a fait le point dans livre Théorie du politique dans le Deutéronome, pp. 97-99.

<sup>422</sup> G. J. BOTTERWECK, *op. cit.*, pp. 418-419

<sup>423</sup> *Ibid.*, pp. 414-431.

<sup>424</sup> J. L. SICRE, *Con Los Probes*, p. 136.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>426</sup> P.-E. DION, *Le message moral*, pp. 22-24.

par conséquent, conduit au rejet du droit. Initialement, cet ordre donnerait l'apparence d'un mouvement logique. Toutefois, il est difficile sinon impossible d'argumenter qu'Israël était toujours dans le droit jusqu'au moment de la perversion de la justice. Si Israël était constamment dans le droit, alors la justice n'aurait pas été corrompue. Israël aurait déjà abandonné le droit pour que transparaissent la corruption de la justice. Le droit est primordial, c'est de lui que la justice tient sa force.

Comme en Am 6, 12, « ils tournent le droit en absinthe » c'est-à-dire qu'*au lieu d'accorder à chacun son droit, au lieu de faire régner le droit qui engendre une paix salubre et douce à goûter, ils causent par leurs jugements iniques l'amertume* (cf. v. 15). « Ils jettent à terre la justice » (Am 5, 7b). Is 5, 20 souligne clairement : « ils appellent le bien le mal et le mal bien ». Ce langage traduit la perversion radicale du droit. Amos reprend les désordres moraux qui règnent dans la société israélite dans un discours analogue à celui d'Am 2, 6bss, et dont la suite se trouve au v. 10.

Le v. 10 ne fait qu'explicitier le v. 7<sup>427</sup>. Ceux qui violent la justice le font en haïssant l'arbitre qui a autorité pour déterminer au cours d'un procès celui qui est dans le droit - on peut y voir une sorte d'avocat du droit<sup>428</sup> - et le témoin qui dit la vérité. Autrement dit, ils pervertissent le procédé normal par lequel la justice doit être rendue à la porte de la ville, lieu habituel où siègerait le tribunal. L'aphorisme sapientiel d'Am 6, 12 reprend la pensée de v. 7:

Les chevaux courent-ils sur le roc, laboure-t-on la mer avec des bœufs,  
que vous changiez le droit en poison et le fruit de la justice en absinthe ?

Ici, deux questions rhétoriques évoquent des situations absurdes. Un cheval court-il sur le rocher, laboure-t-on la mer avec des bœufs ? Certainement pas ! Or c'est bien une absurdité qui se produit lorsqu'en Israël le droit se change en poison et la justice en absinthe. Ce qu'un cheval ne peut faire, ce qu'aucun paysan ne demande à ses bœufs, l'impossible à imaginer, c'est pourtant bien ce que fait Israël au temps d'Amos. Dans ce verset, מִשְׁפָּט et צִדְקָה forment un parallèle d'équivalence. Le verset indique l'extrémité de la perversion et cette situation est démontrée de façon poignante à travers l'usage des mots poison et absinthe. Am 6, 12ba souligne la

<sup>427</sup>

R. MATIN-ACHARD, *God's People*, p. 42.

<sup>428</sup>

R. R. WILSON pense qu'il s'agit d'un fonctionnaire dont le devoir était de veiller de manière impartiale sur les conditions d'audition de l'accusateur et de l'accusé, jouant parfois le rôle d'une espèce de médiateur ou d'un arbitre. Chez les prophètes, le mot est souvent en relation avec le procès d'alliance. Cf. R. R. WILSON « An Interpretation of Ezekiel's Dumbness », *VT* 22 (1972), pp. 91-104.

transformation radicale de מִשְׁפָּט. En substance, Am 6, 12 b $\beta$  est une répétition d'Am 6, 12b $\alpha$ . À cet égard, nous pouvons remarquer que le parallèle entre les deux versets est révélateur. En Am 6, 12b ce n'est pas צִדְקָה mais le fruit de צִדְקָה qui est corrompu. L'usage de צִדְקָה en Am 6, 12 est un point de départ pour reconnaître la corruption de מִשְׁפָּט. Il s'agit d'un מִשְׁפָּט détérioré. Nous rencontrons une parenté avec Pr 22, 22-23. Cette parenté s'explique par le fait qu'Amos et les Sages ont le souci pour les pauvres dépouillés et écrasés :

Ne dépouille pas le faible, car il est faible,  
et n'opprime pas à la porte (בְּשַׁעַר) le pauvre.  
Car Yahvé défend leur cause  
et ravit à leurs ravisseurs la vie.

La mention de la porte (שַׁעַר) à la fin du v. 22 indique le contexte dans lequel il ne faut pas opprimer le pauvre. Il s'agit d'un contexte judiciaire : la justice était rendue aux portes de la ville. Il est à noter que dans le premier stique, la raison évoquée est seulement la faiblesse, non la justice. Le petit doit être protégé seulement en raison de sa faiblesse. Cette règle de conduite exprime une préférence divine, une option pour les pauvres. Nous en avons une confirmation dans le verset suivant : יְהוָה יִרְיֵב רֵיבָם "Yahvé défend leur cause" ; opprimer un petit, c'est s'attaquer paradoxalement à plus fort que soi ; c'est encourir un châtement d'une sévérité exemplaire, jusqu'à la perte de sa vie. Même si le pauvre n'est pas atteint dans son existence, mais seulement dans ses biens, et éventuellement aussi sa liberté (dépouillement et oppression), il apparaît que l'agresseur est menacé de mort. Pr 22, 22 évoque la protection spéciale du pauvre (עֲנִי) à la porte. En d'autres, les Sages réclament que la justice soit rendue aux pauvres. La protection du pauvre devant les jugements se remarque plus nettement encore dans le Ps 82, 3 :

Jugez pour le faible (דָּל) et l'orphelin (יָתוֹם),  
au malheureux (עֲנִי) à l'indigent (צָרֵק) rendez justice.

Le spectacle d'une justice partielle en faveur des riches apparaît dans ce psaume. Mais le psalmiste est sûr que Dieu intervient en faveur des pauvres. Les quatre mots employés דָּל יָתוֹם צָרֵק et עֲנִי dans ces versets veulent tous indiquer les pauvres dans la misère et dans le besoin.

## 5.2 La menace du châtement (v. 11)

Le v. 11 est introduit par לֵבֵן "Eh bien" qui marque normalement le début de la menace.

Le contenu de ce verset correspond donc vraisemblablement à une menace. Il est suivi de la motivation *וּמִשָּׂאת־בָּר וְעַן בּוֹשְׁסֶכֶם עַל־דָּל* "puisque vous piétinez sur le pauvre Vous prenez de lui du blé en présent". Le verbe *בָּשַׁס* est un hapax. Une des nombreuses solutions retient qu'il s'agit d'une dissimilation de la racine *בוּס* "écraser", "piétiner"<sup>429</sup>. Suivant la proposition de H. Torczyner, plusieurs auteurs font remonter la racine hébraïque à l'akkadien *šabāšu* avec le sens d'imposer un tribut ou prélever une rente<sup>430</sup>. Mais il est difficile d'identifier la pratique condamnée par Amos.

L'expression *מִשָּׂאת־בָּר* "du blé en présent" mentionné au v. 11, fait allusion à une pratique dont il est difficile de savoir concrètement à quelle institution elle fait référence. A. Van Hoonacker estime qu'il peut être question, ou bien des présents réclamés par les juges comme prix de la sentence à rendre (vv. 10, 12), ou bien en général des exactions auxquelles les puissants soumettent les pauvres sans défense<sup>431</sup>. On y a vu la levée d'un intérêt en nature, des présents offerts à un fonctionnaire par des malheureux en quête de soutien ou une pratique du fermage. Il semble désigner un impôt prélevé sur les paysans et qui grevait surtout les plus pauvres (1 S 8, 15 ; Ne 5, 15)<sup>432</sup>.

Amos ferait-il allusion aux textes législatifs condamnant le prêt à intérêt envers les pauvres (Ex 22, 24 ; Lv 25, 37 ; Dt 23, 20) ou se rapproche-t-il plutôt de Pr 23, 8 qui s'insurge contre le prêt usuraire en des termes semblables aux siens ? A notre avis, la deuxième hypothèse est fort probable car les premiers semblent être des textes postérieurs à Amos. P. E. Dion propose de lire autrement le texte : « parce que vous dépouillez l'enfant du pauvre »<sup>433</sup>. Nous estimons vraisemblablement qu'Amos pense aux petits paysans, sorte de métayers, qui doivent payer une rente aux propriétaires des terres qu'ils travaillent. La perception de cette rente donne lieu à bien des abus de la part des propriétaires, qui sont des fonctionnaires de l'administration royale que le pouvoir protège.

Quoi qu'il en soit du procédé employé pour arracher le bien des pauvres, rentes et taxes

<sup>429</sup>

F. L. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos*, pp. 499-500.

<sup>430</sup>

H. TORCZYNER, « Presidential Address », *J.P.O.S.* 16 (1936), pp. 1-8 ; Cf. H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 230 ; J. A. SOGGIN, *Il profeta Amos*, pp. 122-123 ; J. L. SICRE, *Con Los Probes*, p. 125 ; H. REIMER, *Richtet auf das Recht. Studien zur Botschaft des Amos*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992, pp. 108-109.

<sup>431</sup>

A. VAN HOONACKER, A., *Les Douze Petits Prophètes*, pp. 245.

<sup>432</sup>

P. BOVATI, *op. cit.*, p. 167.

<sup>433</sup>

P. DION, *op. cit.*, p. 25.

servent à construire de luxueuses maisons et à planter des vignes de bons plants. Cependant les biens ainsi acquis ne profiteront pas aux exploiters : les maisons en pierres taillées qu'ils auront bâties, ils n'y demeureront point. La construction de maisons en pierres taillées est mentionnée aussi comme un luxe dont on tire vanité (Is 9, 9)<sup>434</sup>. La menace cachée sous les paroles d'Amos fait probablement allusion à une déportation qui privera les propriétaires de la jouissance de leurs richesses (cf. Mi 6, 15).

### 5.3 La corruption des juges (v. 12)

Après l'annonce du châtiment, le discours revient aux griefs des vv. 10-11. Les forfaits auxquels fait allusion Am 5, 12 sont tous des crimes contre la justice<sup>435</sup>. Le terme כֶּפֶר peut avoir ce sens de cadeau offert pour acheter le silence d'un juge qui déclare ainsi coupable l'innocent et innocent le coupable<sup>436</sup>. Il pourrait s'agir aussi d'accepter des compensations pécuniaires<sup>437</sup> au lieu de sanctions plus dures. Le terme כֶּפֶר désigne techniquement la compensation financière qu'on offre en réparation en cas d'offense. A. Schenker écrit : « L'amende appelée *kofer* est en fait une sorte de caution qui remplace la solution extrême de la peine de mort par une indemnité ou une compensation par le coupable<sup>438</sup> ». Cependant pour certains, ce terme est utilisé en parallèle ou comme synonyme de « pot de vin » (1 S 12, 3; Pr 6, 35)<sup>439</sup>. Aussi כֶּפֶר a parfois un sens beaucoup plus précis. En Nb 34, 31-32, il désigne, en effet, la rançon que l'on ne doit pas accepter pour la vie d'un meurtrier passible de mort. On retrouve le même sens du mot en Ps 49, 8<sup>440</sup>. Amos pourrait ici viser la même injustice que celle condamnée par Nb 35, 31-32 et qui consiste à accepter une rançon, on laisse libre un meurtrier dangereux passible de mort<sup>441</sup>. A. Schenker estime que :

<sup>434</sup> L'auteur d'Am 9, 14 reprend les images d'Am 5, 11, en les inversant : les Israélites habiteront les villes rebâties, boiront le vin des vignes qu'ils auront plantées, mangeront les fruits des jardins qu'ils auront cultivés (Cf. 66, 21).

<sup>435</sup> W. J. HOUSTON, *Contending for justice*, p. 69.

<sup>436</sup> On se réfère à l'analyse intéressante de A. Schenker, *chemins bibliques de la non-violence*, C.L.D., Chambrey, 1985, pp.54-841.

<sup>437</sup> P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. pp. 178- 181.

<sup>438</sup> A. SCHENKER, *Chemins bibliques*, p. 56.

<sup>439</sup> P. BOVATI, *Ristabilire.*, p. 178.

<sup>440</sup> Is 43, 3 ; Pr 13, 8 ; 21, 18 ; Jb 23, 24.

<sup>441</sup> J. L. SICRE, *op. cit.*, p. 227 ; P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 172.

Amos pense peut-être à des arrangements illicites, là où la circonstance atténuante fait défaut, et où les riches, après avoir assassiné, paient allègement la somme qui les libérera de la condamnation à mort. Vis-à-vis de celui qui est dans son droit, on exerce une activité de persécuteur. Ceux qui ont pour fonction de déterminer le droit acceptent des gratifications, moyennant quoi ils se taisent devant les injustices<sup>442</sup>.

Donc le juge qui accepte le כֹּפֶר<sup>443</sup> est effectivement corrompu. Mais, affirme A. Schenker, « il se peut aussi qu'Amos songe à des juges qui contraignent les délinquants pauvres à des procédures d'accommodement qui leur coûtent cher, sous peine d'encourir de lourdes sanctions<sup>444</sup> ». Nous notons qu'Amos ne vise pas seulement la corruption comme telle mais le fait que le juge se laisse corrompre pour détourner le droit du pauvre<sup>445</sup>. S'enrichissant ainsi avec les riches, il est donc doublement leur complice dans l'exploitation des pauvres : le pot de vin que le juge reçoit du riche provient déjà de l'injustice commis par ce dernier contre le pauvre, si bien qu'il appelle l'injustice justice. Le jugement en est devenu amer et mortel comme l'absinthe. Nous retrouvons une parenté avec Is 1, 23 :

Tes princes sont des rebelles, complices de brigands,  
tous avides de présents (שֹׁחַד), courant après les pots-de-vin (שְׁלֹמִיָּם).  
Ils ne font pas droit à l'orphelin, la cause de la veuve ne leur parvient pas.

Les chefs coupables sont désignés par le terme שָׂר qui recouvre des fonctions militaires, juridiques et administratives. Mais ici, il fait référence à ceux qui ont la responsabilité de la justice<sup>446</sup>. La corruption délibérée et la vénalité font oublier le devoir élémentaire de protection de la veuve et de l'orphelin (Is 5, 23 ; 10, 1-4)<sup>447</sup>. E. Jacob affirme avec raison, que le pot de vin met

<sup>442</sup>

A. SCHENKER, *op. cit.*, p. 57.

<sup>443</sup>

P. BOVATI, *Ristabilire*, pp. 178-179.

<sup>444</sup>

A. SCHENKER, *op. cit.*, p. 57.

<sup>445</sup>

W. H. HOUSTON, *op. cit.*, p. 67.

<sup>446</sup>

O. KAISER, *Isaiah 1-12. Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, PA, 1983, p. 43 ; J. GOLDINGAY, *Isaiah. A New International Biblical Commentary*, Zondervan Grand Rapids, MI, 2001, p. 38.

<sup>447</sup>

W. H. HOUSTON, *op. cit.*, p. 92.

l'accent sur l'aveuglement qui supprime tout discernement dans l'exercice de la justice<sup>448</sup>. Nous retrouvons la même idée en Pr 17, 23 :

Le méchant accepte un pot-de-vin (שֹׁחַד) en cachette  
pour faire dévier le droit de son cours.

Ici, l'auteur utilise un autre terme pour désigner le cadeau, שֹׁחַד<sup>449</sup> qui apaise et ouvre les portes de la cour.

L'avidité est la cause de tous les maux, le pauvre n'inspire ni compassion, ni même les plus élémentaires velléités de la justice sociale. C'est surtout le déni du droit qui est souligné par Amos. Il s'agit d'un cas grave puisque c'est l'accès même à la justice qui est refusé aux pauvres. Dans le même sens, Is 10, 2 dresse l'analyse la plus fine des malversations dont sont victimes les pauvres en justice : « ils écartent du tribunal les petites gens, privent de leur droit les pauvres de mon peuple, font des veuves leur proie et dépouillent les orphelins » (Is 10, 2)<sup>450</sup>. Ce verset énumère tous ceux en faveur de qui le Deutéronome prend parti (Dt 24, 17.19.21). Nous retrouvons une idée similaire chez Michée qui porte la même accusation :

Écoutez donc ceci,  
chefs de la maison de Jacob et commandants de la maison d'Israël,  
vous qui exécutez la justice et qui tordez tout ce qui est droit,  
ses chefs jugent pour des pots de vins (שֹׁחַד),  
ses prêtres décident pour un salaire (מִחָר),  
ses prophètes vaticinent à prix d'argent (כֶּסֶף).  
Et c'est sur Yahvé qu'ils s'appuient!  
Ils disent : " Yahvé n'est-il pas au milieu de nous ?  
Le malheur ne tombera pas sur nous. (Mi 3, 9b.11)

Michée dénonce l'injustice des chefs de Jacob et des gouvernants de la maison d'Israël dont font partie les juges, les prêtres, les prophètes. Les prophètes vaticinent pour de l'argent

---

<sup>448</sup>

Les conditions sociales au Sud n'étaient probablement pas meilleures que dans le Royaume du Nord ; ici aussi, nous trouvons une justice scandaleusement partielle. Les misérables du point de vue social - la veuve et l'orphelin en étant le prototype - sont parfaitement dupes des propriétaires. Et si une pareille victime veut se pourvoir en appel à cause de l'injustice qu'on lui a causée, elle n'a aucune chance de réussir. Le parti adverse parvient à annuler tout le procès en corrompant les juges.

<sup>449</sup>

P. BOVATI, *Ristabilire*, pp. 172-173.

<sup>450</sup>

H. W. HOUSTON, *op. cit.*, p. 92 ; H. GOSSAI, *Justice*, p. 299.

(כִּסְּף). Il en va de même des chefs qui jugent pour des pots-de-vin (שֹׁחַד), et des prêtres qui enseignent pour un salaire (מִחָר). Avides, ils falsifient la parole de Dieu et la justice ; ils se mettent du côté du riche dont ils acceptent la corruption et ils ne font, par conséquent, pas droit aux pauvres qui ne peuvent pas leur offrir de l'argent (cf. 1S 8, 3)<sup>451</sup>. Michée prend soin de bien spécifier pourquoi il doit apostropher aussi vertement ces grands du royaume : le droit a disparu de leur gouvernement, on va même jusqu'à l'infléchir pour qu'il soit prononcé en leur faveur et bien souvent à l'aide des pots-de-vin qui infestent l'administration. Et Yahvé saurait être présent au milieu de cette crasse ? Il s'est retiré depuis longtemps.

Enfin, Am 5, 12b condamne une nouvelle fois les injustices commises au tribunal où on met à l'écart la justice de l'indigent en lui refusant son droit. Ce crime est particulièrement grave : d'une part parce qu'il est accompli justement au siège de la justice<sup>452</sup>, d'autre part parce que le verdict judiciaire a comme résultat de faire taire toute voix qui le dénoncerait.

Au terme de ce parcours, il ressort qu'Am 5, 7.10-12 évoque l'atmosphère des procès « à la porte » et la manière dont ceux-ci sont truqués. Nous pouvons noter une progression dans ces versets. Trois traits illustrent le comportement des juges « à la porte » où se fait le jugement : d'abord, ils s'acharnent contre celui qui est dans son bon droit (v. 10a), ensuite, ils se laissent acheter par des pots de vins (v.12a) et enfin ils se refusent à entendre celui qui est dépourvu des moyens matériels (v. 12b). En effet, le riche peut parfois obtenir justice plus facilement que le pauvre. Il n'est pas seulement question ici des petites faveurs qui peuvent influencer le jugement, ce qui est d'ailleurs illégal (Is 1, 23 ; 5, 23). Amos réagit aux abus des institutions judiciaires et la corruption des juges. Amos prend fait et cause pour ces innocents humiliés dont certains psaumes répercutent l'extrême détresse face à ces juges dont les sentences sont contraires à la justice (cf. Ps 58, 2-3) et dont le siège est un « trône criminel qui forge l'injustice au mépris des lois » (Ps 94, 20)<sup>453</sup>. Il n'y a pas de doute qu'Amos critique le système judiciaire injuste de son temps. Lorsque ce dernier omet de respecter le droit des pauvres et favorise à l'inverse les riches et puissants qui jouissent de la vie sans penser aux pauvres.

<sup>451</sup> H. GOSSAI, *op. cit.*, pp. 300-302.

<sup>452</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, pp. 208-209 ; H. GOSSAI, *op. cit.*, p. 271.

<sup>453</sup> J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 92 ; R.R. WILSON, « Israel's judicial system in the preexilic period », *JQR* 74, 2(1983), pp. 229-248.

## CHAPITRE 7 -Le luxe, le banquet et l'arrogance des dirigeants de la Samarie (Am 6 1-7)

Ce chapitre sera consacré à l'étude d'Amos qui abordera la vie luxueuse de Samarie la capitale (Am 6, 1-7) ; la religion n'est que des oripeaux, un vêtement brillant non parce que le luxe est un mal en soi mais parce que ce dernier naît de l'oppression des pauvres et des petits Am 3, 10 ; 4, 1 ; 5, 11) et porte à l'indifférence vis-à-vis des besoins des autres donnant ainsi l'illusion que le malheur ne viendra jamais (Am 6, 3-6 ; cf. 5, 18-20).

### 1) Délimitation

Am 6, 1 rompt avec Am 5, 27 qui conclut **אֱלֹהֵי-צָבָאוֹת שְׁמוֹ** "dit Yahvé - Dieu Sabaoth est son nom". Cette formule indique nettement la fin de la péricope alors qu'Am 6, 1 commençant avec **הוֹי** marque clairement le début de la nouvelle péricope. Les exégètes s'accordent généralement sur le début de la péricope mais se divisent au sujet de la fin. Où se termine exactement notre péricope ? Certains<sup>454</sup> estiment qu'Am 6, 1-14 constitue une péricope ou une unité<sup>455</sup>. D'autres<sup>456</sup> tiennent Am 6, 1-11 pour une unité en elle-même.

Am 6, 8 débute par un serment marque le début d'une nouvelle unité. En effet, le v. 7 diffère du v. 8 par le changement de sujet. Alors qu'au v. 7 Amos annonce le châtiment, le v. 8 se présente sous la forme d'un *Auditionsbericht* dont le contenu est un serment de Yahvé. Ce dernier annonce lui-même le châtiment. Nous pouvons voir aussi un jeu de mots aux vv. 1.6 (**רֵאשִׁית**) et au v. 7 (**בְּרֵאשׁ**) comme un argument en faveur de la démarcation de la péricope. Le mot **רֵאשִׁית** au v. 1 et **בְּרֵאשׁ** au v. 7 forme une inclusion. De plus, **לֵכֵן** indique probablement la conclusion.

Nous pouvons donc considérer Am 6, 1-7 comme une unité littéraire<sup>457</sup>.

<sup>454</sup>

R. M. D. CARROLL, *Contexts for Amos*, p. 254 ; J. H. HAYES, *Amos, the Eighth-Century Prophet : His Times and His Preaching*, Abingdon Press, Nashville, TENN, 1988, p. 182 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, pp. 107-109 ; M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, pp. 242-248 ; J. R. LINVILLE, *Amos and the Cosmic*, pp. 121-129.

<sup>455</sup>

Cf. J. H. HAYES, *op. cit.*, p. 182, écrit : « these verses form a well structured and integrated whole. »

<sup>456</sup>

R. REIMER, *Richtet auf das Recht !*, p. 136 ; J. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas*, pp. 980-981.

<sup>457</sup>

J. J. M. ROBERTS, « Amos 6, 1-7 », dans: J. T. BUTLER — E.W. CONRAD B.C. — OLLENBURGER (eds.), *Understanding the Word. Essays in Honor of B.W. Anderson* (LHBOTS [JSOTS] 37), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1985, pp. 155-156.

## 2) Texte

- 1 Malheur à ceux qui sont tranquilles<sup>458</sup> à Sion,  
ceux qui mettent leur confiance dans la montagne de Samarie,  
et ceux qui sont nommés les notables de la première des nations,  
vers qui vient la maison d'Israël.
- 2 Passez à Calnéh et voyez,  
de là, allez à Hamath la grande,  
puis descendez à Gath des Philistins :  
Valez-vous mieux que ces royaumes ?  
votre territoire est-il plus grand que leur territoire ?
- 3 Vous croyez écarter<sup>459</sup> le jour du malheur  
et vous faites approcher le règne<sup>460</sup> de la violence !
- 4 Couchés sur des lits d'ivoire, vautreés sur leurs divans,  
ils mangent des agneaux gras du bétail et des veaux pris à l'étable.
- 5 Ils s'agitent<sup>461</sup> au son de la harpe,  
comme David<sup>462</sup>, ils inventent, pour eux, des instruments de musique;
- 6 ils boivent du vin dans des coupes,  
ils se oignent avec la meilleure des huiles,  
Mais ils ne s'affligent pas de la ruine de Joseph !
- 7 C'est pourquoi maintenant ils seront déportés,

---

<sup>458</sup> G traduit : οἷς ἔξουθενοῦσιν « ceux qui méprisent ». Cette lecture ne peut pas être retenue car le verbe שָׁנָה ne revêt jamais ce sens ; de plus elle supprime la particule de l'expression בְּצִיִּן. Il nous est préférable de suivre le M : « ceux qui sont tranquilles ».

<sup>459</sup> G lit autre chose : οἱ ἐρχόμενοι. M. DELCOR, *La Sainte Bible*, p. 218, la variante ἐρχόμενοι de certains manuscrits des G est probablement une déformation de εὐχόμενοι.

<sup>460</sup> G traduit σαββάτων. Il est dû probablement à une mauvaise ponctuation de שָׁבַת. Selon plusieurs auteurs, le mot fait difficulté car il signifierait le fait de s'asseoir sans rien faire, l'inactivité. J. REIDER, « Etymological Studies in Biblical Hebrew », *VT* (1952), p. 122 propose de traduire, à partir de l'arabe, « par attaque ». Cette suggestion reste isolée. V. MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Brill, Leiden, 1951, p. 38 : « une année de violence » qui ferait un beau parallélisme avec le jour mauvais, « rapine et violence ». W. RUDOLPH, *Joel-Amos*, p. 216 « une interruption violente », c'est-à-dire une « fin violente ». J. A. SOGGIN, *II profeta Amos*, pp. 137-138, hésite entre « fin » et « domination ». En fait, cet infinitif signifie aussi « résider », « demeurer », « habiter », « siéger » ; en suivant ce dernier sens, la traduction retenue rejoint celle de la Vulgate.

<sup>461</sup> TM rend par "improviser, brailler". G rend ce mot par : οἱ ἐπικροτοῦντες : "ils battent des mains ou des pieds", "ils s'agitent". Nous suivons la lecture de G.

<sup>462</sup> Ce mot est absent de G. Certains le considèrent comme secondaire. Mais sa pointe ironique convient à la description.

en tête des déportés et le cri de joie des vautés.

### 3) Structure

Am 6, 1-7 fait partie de la troisième section que l'on appelle habituellement « malheur à... » (cf. Am 5, 7, 18 ; 6, 13)<sup>463</sup>. L'exclamation הוי qui ouvre normalement un oracle marque le début de l'unité littéraire au v. 1 dont le v. 7 est la conclusion. Am 6, 1-7 constitue un oracle en הוי formellement et logiquement complet. La structure de ces versets est très rigoureuse. Am 6, 1-7 comprend un long exposé des motifs (1-6) et une annonce du malheur très courte (v. 7). Bien charpenté, l'exposé des motifs se développe en trois étapes. Le v. 1 constitue la première étape. Amos reproche aux notables leurs fausses sécurités. Les vv. 2-3, la deuxième étape, comparent le sort des notables à celui des trois villes. Les vv. 4-6 constituent la troisième étape de l'exposé des motifs. Après ce long exposé des motifs, l'oracle s'achève par une menace, courte mais terrible. Am 6, 1-7 est un oracle de malheur. Nous notons cependant que l'authenticité amosienne du v. 2 est largement contestée.

### 4) Critique littéraire

Plusieurs critiques considèrent de prime abord la mention « Sion » au v. 1a comme un indice d'une intervention rédactionnelle<sup>464</sup> ou encore qu'elle relève d'une erreur de copiste. Ainsi, à la place de בְּצִיּוֹן, elles proposent de lire בְּנֶאֱזָר « sur la hauteur », "en ville", ou encore בְּבִצְרוֹן "dans la forteresse". J. Vermeulen estime que le discours d'Amos parlait de « la citadelle » ou d'un autre terme équivalent, en parallèle avec la montagne de Samarie ; l'éditeur de l'époque exilique a interprété la phrase en fonction de l'actualité et a remplacé « citadelle » par Sion<sup>465</sup>. Dans le même ordre d'idées, H. W. Wolff a fait remarquer que la mention « Sion » répondait aux préoccupations de l'éditeur deutéronomiste du livre<sup>466</sup>. Mais cette option ne nous semble pas imposante. Il est vrai que l'expression ne se trouve pas de façon certaine dans les oracles amosiens. Elle n'est attestée nulle part en dehors d'Am 6, 2, mais ce passage reste incertain. Il n'est pas exclu qu'Amos ait envisagé ici les deux royaumes à la fois, bien qu'il ait porté

<sup>463</sup> K. MÖLLER, *A Prophet in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*, LHBOTS [JSOTS 372], Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003, p. 97.

<sup>464</sup> H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, pp. 270-271; J. LÖSSEL, « Amos 6, 1. Notes on its Text and Ancient Translations », *JNSL* 28/2 (2002), pp. 43-61, aux pp. 43-44 ; T. S. HADJIEV, *The Composition*, pp. 173-174.

<sup>465</sup> J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, p. 561.

<sup>466</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 315-316.

essentiellement son attention vers le royaume du Nord<sup>467</sup>. Nous souscrivons à l'opinion de ceux qui pensent qu'Amos semble faire référence à sa propre région pendant sa prédication<sup>468</sup>. Amos étant du royaume du Sud, il est normal de mentionner Sion à côté de Samarie, ne serait-ce qu'à titre exceptionnel.

Beaucoup de commentateurs regardent le v. 2 comme une glose<sup>469</sup>. Le v. 2 semble interrompre le fil de l'accusation. Ils font remarquer que le v. 2 est rédigé en prose alors que les vv. 1.3-6a.7 sont bâtis sur un rythme régulier (la première partie du verset est un tristique à la différence du distique environnant). La même critique estime que si on enlève le v. 2 du passage d'Am 6, 1-7, le v. 3 suivrait sans faille le v. 1 car les trois impératifs sont suivis par deux questions rhétoriques qui interrompent les séries de participes caractérisant l'oracle de malheur. En effet, ces critiques n'ont pas tort de constater des interruptions peut-être un peu brusques dans le développement de la pensée. Cependant, nous ne sommes pas persuadé que le v. 2 rompt l'idée. Au contraire, le changement syntaxique du début du v. 2 marque un tournant dans le discours, à savoir le début de la menace. Les impératifs et les questions rhétoriques reprennent d'une autre manière l'idée de menace évoquée au v. 1. Nous ne voyons donc pas de raisons contraignantes contre l'authenticité du v. 2<sup>470</sup>. En revanche, les références aux trois villes font difficulté et nous conduisent au problème historique.

## 5) Critique historique

Les références aux trois villes Hamath, Calnéh et Gath font difficulté. La majorité des commentateurs voient en ces trois villes une description des événements survenus après le VIII<sup>ème</sup> siècle av. J.C. Ils les lient à la campagne de Tiglath III en 745-727 av. JC (pour les conquêtes de Hamath et Calnéh) et Sargon II en 711 av. JC<sup>471</sup>. Si le texte d'Am 6, 2 fait allusion à ces conquêtes, il ne peut être d'Amos qui exerce son ministère à une époque où les Assyriens ne sont pas encore intervenus en Palestine, à une époque où Samarie est encore dans l'opulence et la

---

<sup>467</sup> R. S. CRIPPS, *A Critical and Exegetical*, p. 202 ; E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos*, p. 96 ; J. J. M. ROBERTS, *op. cit.*, p. 154 ; T. J. FINLEY, *Joel, Amos, Obadiah*, Moody, Chicago, 1990, pp. 259-260 ; F. I. ANDERSEN – N. FREEDMAN, *Amos*, pp. 550-554 et 559.

<sup>468</sup> C. F. KEIL and F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, p. 199.

<sup>469</sup> J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 561 ; F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, pp. 558-559 ; T. S. HADJIEV, *op. cit.*, 2009, p. 172.

<sup>470</sup> M. DELCOR, *op. cit.*, p. 218 ; F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN *op. cit.*, p. 559.

<sup>471</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 260-261 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 114.

sécurité. L'euphorie et l'inconscience des Samaritains, dénoncées en Am 6, 1ss ne se justifieraient pas à cette époque. Cette explication ne serait-elle pas une projection postérieure des événements sur le texte lui-même ? C'est objectivement trop tardif pour le ministère d'Amos que l'on date généralement entre 760 et 750 avant J.-C.<sup>472</sup>. A notre avis, la déchéance des trois villes remonte à plus haut. D'autres affirment avec raison qu'Am 6, 2 fait référence aux campagnes de Shalmaneser III contre Calnéh et Hamath au milieu du IX<sup>ème</sup> siècle<sup>473</sup>. L'antique Calnéh avait perdu depuis longtemps sa splendeur ; Gath était réduite à l'impuissance depuis les guerres d'Hazaël (2 R 12, 17)<sup>474</sup>. Hamath la grande avait été conquise par Jéroboam II lui-même (2 R 14, 25. 28). Récemment, A. M. Maeir a affirmé que Am 6, 2 préserve le souvenir de la destruction de Gath par Hazeal à la suite de laquelle Gath, la plus grande et la plus importante des villes de la région est devenue un village insignifiant<sup>475</sup>. Cette suggestion a pour mérite de fournir une explication à la mention de Gath en Am 6, 2. En effet, c'est dans l'humiliation infligée à ces villes fameuses, et non pas dans leur conquête par les Assyriens, qu'Amos tire une leçon pour Israël<sup>476</sup>.

## 6) Critique de rédaction

Notre analyse littéraire et historique nous conduit à remarquer que le noyau essentiel du passage d'Am 6, 1-7 est, à quelques exceptions près, attribué presque unanimement à Amos lui-même mais que quelques versets suscitent une critique rédactionnelle<sup>477</sup>. En effet, H. W. Wolff a distingué, aux vv. 2 et 6b, des additions venant des disciples d'Amos entre 738 et 733 avant J.-C et aux vv. 1aα et 1bβ des additions deutéronomistes<sup>478</sup>. J. Vermeulen affirme que la révision évidente aux vv. 1aα, 2, 6b et 7 était le résultat d'une rédaction deutéronomiste exilique<sup>479</sup>. T. S. Hadjiev, quant à lui, trouve logique que le v. 1bβ ait pu être ajouté par la même personne qui a

<sup>472</sup> L. ALONSO-SCHÖKEL-J. L. SICRE, *op. cit.*, 1980, p. 953 ; S. HADJIEV, *The Composition*, pp. 170-172.

<sup>473</sup> A. M. MAEIR, « The Historical Background and Dating of Amos VI, 2 : An Archaeological Perspective from Tell Es-SÂFI/ GATH », *VT* 54 (2004), pp. 319-331, aux pp. 326-328 ; F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, pp. 558-559 ; M. A. SWEENEY, *op. cit.*, p. 244 ; pp. 243-244.

<sup>474</sup> E. HAMMERSHAIMB, *op. cit.*, p. 99 ; T. J. FINLEY, *op. cit.*, pp. 261-264 ; S. M. PAUL, *Amos*, pp. 201-204.

<sup>475</sup> A.M. MAEIR, *op. cit.*, pp. 319-334.

<sup>476</sup> F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN *op. cit.*, pp. 558 ; M. A. SWEENEY, *op. cit.*, p. 244.

<sup>477</sup> A ce sujet, nous pouvons nous référer à l'étude intéressante de S. HADJIEV, *op. cit.*, pp. 169-173.

<sup>478</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 314-318.

<sup>479</sup> J. VERMEULEN, *op. cit.*, pp. 559-564.

introduit le v. 2 pendant une révision judéenne de l'oracle d'Amos à la fin du VIII<sup>ème</sup> siècle. Tous ces arguments ne sont pas sans intérêt mais il reste toujours difficile de distinguer ce qui relève de possibles éditeurs successifs et d'Amos lui-même. Nous estimons, pour notre part, avec de nombreux commentateurs, que ce passage (6, 1-7) peut être attribué à Amos lui-même<sup>480</sup>.

## 7) Analyse exégétique d'Am 6, 1-7

### 7.1 Les fausses sécurités des notables (v. 1)

Le v. 1 s'ouvre par le הוֹי qui n'est pas une simple exclamation destinée à attirer l'attention,<sup>481</sup> mais le cri de deuil dont les prophètes ont fait l'introduction d'un type d'oracles largement attesté chez Isaïe<sup>482</sup>. Cet oracle en הוֹי est prononcé sur des personnes difficiles à identifier désignées par נִקְבִּי. Ce mot est un hapax<sup>483</sup>. Étymologiquement, נִקְבִּי sont ceux qui portent des marques, des points qui les distinguent. Nous rendons par "notables"<sup>484</sup>. D'après l'usage courant du verbe נִקְבָּה, il s'agit de ceux qui sont nommés par opposition à la masse (cf. Nb 1, 17). Ce qui met davantage en relief la qualité de ces notables, c'est qu'ils occupent une place de choix. En revanche, selon P. Bovati, les notables se comparent à David (Am 6, 5) et entendent, comme lui être « à la tête des nations » (2 S 22, 44)<sup>485</sup>. Dans le même ordre d'idées, J. Steinmann parle de la folie de se croire « le premier des peuples »<sup>486</sup>. A notre avis, l'expression traduit une amère ironie<sup>487</sup>. Amos l'emploie pour souligner le sort qui sera réservé aux élites (Am 6, 7b).

<sup>480</sup>

R. B. COOTE, *Amos*, pp. 20-22 ; J. J. M. ROBERTS, *op. cit.*, 1985, pp. 158-159 ; R. WOOD, *Amos in Song*, pp. 49-50 ; J. A. SOGGIN, *Il profeta Amos.*, p. 140 ; W. J. DOORLY, *Prophet of Justice. Understanding the Book of Amos*, Paulist Press, New York, NY, 1990, pp. 18-22 ; S. M. PAUL, *op. cit.*, 1991, p. 325.

<sup>481</sup>

G. WANKE, « 'ôy und hôy », *ZAW* 78 (1966), pp. 603-652 ; R. J. CLIFFORD, « The Use of Hôy in the prophets », *CBQ* 28 (1966), pp. 458-464 ; B. W. ANDERSON, *The Eighth Century Prophets. Amos, Hosea, Isaiah, Micah*, Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 14 ; J. J. M. ROBERTS, « Amos 6, 1-7 », dans: J. T. BUTLER et alii, *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*, LHBOTS [JSOTS] 37, 1985, p. 156.

<sup>482</sup>

Au sujet des oracles en הוֹי, cf. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe.*, pp. 603-652.

<sup>483</sup>

I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, NY, 1971, pp. 39-40.

<sup>484</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 314 ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 83 ; F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 550 ; G. J. BOTTERWECK, *Theological Dictionary*, pp. 551-552.

<sup>485</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 205.

<sup>486</sup>

J. STEINMAN, *Le prophétisme biblique. Des origines à Osée*, Cerf, Paris, 1959, p. 162.

<sup>487</sup>

E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos*, p. 96 ; R. MARTIN ACHARD, *Amos*, p. 48.

Bien que le reproche vise directement les dirigeants de Samarie, il peut concerner aussi ceux de Sion<sup>488</sup>. Il est probable que l'oracle s'adresse aux dirigeants de deux royaumes : c'est vers eux en effet que se tourne la maison d'Israël<sup>489</sup>. Il n'y a aucune raison de suspecter la mention de « Sion » à côté de celle de Samarie, contrairement à la formule du v. 2 où il est question de « ces royaumes ». Elle plaide au contraire positivement, pour autant que nécessaire, en faveur de l'association de Sion à Samarie dans l'apostrophe du v. 1<sup>490</sup>. Les mots forment une *crux interpretum*.

Amos invective le comportement des autorités politiques qui se croient en sécurité derrière les murs de la cité (v. 1). Que reproche-t-il exactement à ces notables ? Le v. 1 n'est pas clair. En effet, le verbe בָּטַח signifie "se confier", "compter sur", "se fier à", "s'en remettre à", "mettre confiance en". Employé de façon absolue, le verbe בָּטַח a plutôt le sens de "se sentir en sécurité", "être tranquille", "serein", "sans souci", "insouciant"<sup>491</sup>. Le verbe peut viser une confiance mal placée (cf. Pr 14, 26)<sup>492</sup>. Le sujet du verbe se croit, à tort ou à raison, à l'abri du danger<sup>493</sup>.

En parallélisme avec שְׁאֲנַנּוּת, le participe בָּטְחוּ sert à évoquer le comportement insouciant des notables de Samarie qui se croient, à tort, en toute sécurité. Les nuances de sécurité au sens objectif ou d'assurance au sens subjectif sont de loin prédominantes parmi les formules nominales de la racine<sup>494</sup>. Ainsi sauf en Is 32, 17, (בָּטַח ; ou le plus souvent לְבָטַח) a toujours le sens adverbial de « en sécurité ». Ces nuances sont également représentées par l'hapax בָּטָח<sup>495</sup>, par בָּטְחוּ<sup>496</sup>, et par certains emplois de מִבָּטָח<sup>497</sup>. En l'absence de la mention d'une

<sup>488</sup> R. MARTIN ACHARD, *op. cit.*, p. 48 ; F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 560 ; M. A. SWEENEY, *op. cit.*, pp. 242-243 ; J.R. WOOD, *Amos in Song*, p. 99.

<sup>489</sup> Contrairement à l'opinion de J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 559, pense qu'Amos ne s'en prend jamais ailleurs aux dirigeants de Juda chacun des oracles est adressé à un auditoire bien particulier, et ne vise jamais comme ici deux groupes éloignés.

<sup>490</sup> J. J. M. ROBERTS, *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>491</sup> G. J. BOTTERWECK H. RINGGREN, *op. cit.*, pp. 89-90 ; J. LÖSSEL, *op. cit.*, p. 49.

<sup>492</sup> Is 31, 1 ; 32, 9-11 ; Jr 5, 17 ; 9, 3

<sup>493</sup> Jg 18, 7.10.27 ; Is 12, 2 ; 32, 9.10.11 ; Jr 12, 5 ; Ps 27, 3 ; Jb 6, 20 ; 11, 18 ; 40, 23 ; Pr 11, 15 ; 14, 16 ; 28, 1.

<sup>494</sup> G. J. BOTTERWECK — H. RINGGREN, *op. cit.*, p. 89.

<sup>495</sup> Jb 12, 6.

réalité qui serait l'objet de la confiance, nous voyons en בִּטָּח, l'assurance de ceux qui se croient en sécurité, et partant sont tranquilles et sans souci<sup>498</sup>.

Ce couple (הַשְׂאֲנִיִּים et הַבְּטָחִים) évoque toujours la situation d'un peuple ou d'une ville qui mènent une vie paisible, sans se soucier de ses défenses<sup>499</sup>. Par là, on souligne soit la vulnérabilité de ce peuple ou de cette ville, qui, ne se méfiant pas du danger, ne font rien pour y parer, et sont donc une proie facile pour un agresseur éventuel (Jg 18, 7.27-28 ; Ez 38, 11), soit la grande paix dont ils jouissent, que rien ne peut troubler (Is 32, 17).

A la lumière de ce qui précède, nous voyons dans les expressions הַשְׂאֲנִיִּים et הַבְּטָחִים une vie de tranquillité et de sérénité qui exclut tout souci des notables au sujet de leur sécurité<sup>500</sup>. Ces élites mettent leur confiance béate dans leur fortune. Elle garantirait leur assurance<sup>501</sup>. Nous retrouvons une idée analogue dans le livre des Proverbes qui dénonce la fausse sécurité des richesses, l'illusion qu'elle produit : « la fortune du riche, voilà sa place forte : c'est une haute muraille, pense-t-il » (Pr 18, 10). Les puissants se montrent arrogants et sûrs d'eux-mêmes ; ils sont également indifférents au malheur des pauvres. Cette indifférence s'explique surtout par le fait que le pauvre inspire de l'horreur au riche. Ce dernier n'a de regards que pour le luxe, le confort, le plaisir, toutes choses étrangères à la vie du pauvre (cf. Si 13, 20).

On pourrait penser qu'Amos s'en prend au luxe ; pourtant, il ne prêche pas l'ascétisme et ne rêve pas d'un retour aux conditions de vie de l'époque du désert. Sa critique est à la fois précise et impitoyable. Il s'adresse à ceux dont la richesse s'accroît sans scrupule au détriment des milieux moins favorisés. Ils sont sans scrupule, ceux qui ne ménagent personne quand il s'agit d'agrandir leurs possessions. De plus, il critique la tranquillité et la confiance de ces notables, placée non pas dans le Seigneur, mais dans la montagne vue comme une citadelle riche et bien défendue<sup>502</sup>. En ce sens Amos est l'initiateur de la tradition prophétique qui, critiquant

---

<sup>496</sup> 2 R 18, 19b ; Is 36, 4b ; Qo 9, 4, la nuance n'est pas claire.

<sup>497</sup> Cf. Is 32, 18 ; Jb 18, 14 ; Pr 14, 26.

<sup>498</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 205, pense qu'il s'agit de ceux qui, résidant dans la capitale, peuvent mettre leur confiance dans des dispositifs économiques et militaires propres à garantir leur sécurité, pour obtenir la tranquillité et peut-être la satisfaction de leurs requêtes économiques et juridiques.

<sup>499</sup> E. HAMMERSHAIMB, *op. cit.*, p. 96.

<sup>500</sup> G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN, *op. cit.*, p. 90.

<sup>501</sup> Ps 49, 7.

<sup>502</sup> Am 3, 9-10. Cf. Os 10, 13-17.

une fausse conception de la paix, invite à mettre sa confiance uniquement dans le Seigneur<sup>503</sup> .

## 7.2 L'orgueil des notables conduit à la ruine (v. 2)

Le v. 2 présente une comparaison entre les dirigeants de Samarie et les trois villes Calnéh, Hamat et Gath. Certains critiques pensent à une citation implicite des propos que tiennent les chefs à ceux qui viennent vers eux (v. 1b), propos qui révèlent leur belle assurance<sup>504</sup> . L'hypothèse nous semble moins satisfaisante. Amos pose une question d'autant plus énigmatique que l'on ne sait pas trop ce que représentaient ces villes à l'époque. Certains pensent qu'elles étaient puissantes et grandes mais, puisqu'elles ont maintenant péri, Israël doit s'attendre au même sort. D'autres encore puisque ces villes sont citées comme exemple de bonne fortune et de prospérité, les Israélites pensent qu'ils sont eux-mêmes privilégiés de Dieu<sup>505</sup> . Cet argument ne nous paraît pas convaincant.

Amos ne dit pas explicitement ce que les Israélites doivent « aller voir » dans les trois villes. En effet, « aller voir chez les voisins » est une manière de parler qui veut simplement établir une confrontation entre Israël et quelques localités typiques (cf. Jr 2, 10). Il est probable que la comparaison de Samarie avec les royaumes de Calnéh, Hamath et Gath (villes jadis prospères et maintenant ruinées) laisse entrevoir le destin futur de Samarie : cela semble cohérent avec la critique d'Amos contre ceux qui se sentent tranquilles (Am 6, 1), probablement parce qu'ils comptent sur une enviable situation territoriale et sur une richesse abondante (Am 6, 4-6). De plus, la question d'Amos démasquerait alors la prétendue sécurité (בטח) des gouvernants. Ainsi leur prospérité n'offre aucune garantie pour l'avenir. En Am 6, 13, Amos reproche vivement aux dirigeants de Samarie de se vanter de leurs succès militaires. Ainsi leur orgueil et leur arrogance seront-ils humiliés<sup>506</sup> : ils ne doivent pas se croire meilleurs que les autres (cf. Am 9, 7). Tout paraît donc indiquer qu'Amos montrerait à Israël qu'elle n'est pas

<sup>503</sup>

Is 26, 4 : « Mettez votre confiance dans le Seigneur pour toujours ». Cf Is 31, 1 ; 50, 10 ; Jr 17, 5-8 ; 39, 17-18 ; So 3, 1-2.

<sup>504</sup>

R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, p. 49.

<sup>505</sup>

S. M. PAUL, *Amos*, p. 116 ; D. BARTHELEMY, *Critique textuelle*, pp. 668-669, comprend le v. 2 comme une argumentation par laquelle ces aristocrates veulent rendre confiance à la « maison d'Israël » lorsque celle-ci leur manifeste ses craintes d'une invasion assyrienne [...] Ils veulent donc dire : si ces villes vivent dans la sécurité et la prospérité, malgré leur faiblesse militaire (que l'on peut estimer à la petitesse de leur territoire), Israël et Juda ont au moins autant de chances de pouvoir préserver leur prospérité.

<sup>506</sup>

Cf. Is 2, 11-17.

différente des autres nations<sup>507</sup>

### 7. 3 Vous croyez écartez le jour du malheur et vous faites approcher le règne de la violence (v. 3)

Ce verset reste difficile à saisir. Toutefois il accentue l'arrogance et l'orgueil des notables qui prétendent être les maîtres du temps et de l'histoire. L'expression יום רע est unique dans l'AT, contrairement à יום יהוה (jour de Yahvé) que l'on rencontre habituellement partout. יום רע convient à la description du jour de Yahvé en Am 5, 18-20<sup>508</sup>. Il peut donc y avoir un parallélisme synonymique étroit entre יום רע (jour du malheur) et יום יהוה (jour de Yahvé) dans le livre d'Amos. יום יהוה a été probablement considéré comme un jour de salut pour Israël et un jour de désastre total pour les nations. Ainsi, les destinataires de la prophétie précédente (Am 5, 18-20) se trompent en l'attendant comme triomphe. Amos interprète plutôt ce jour comme un jour de châtement pour Israël contrairement à la pensée populaire<sup>509</sup>.

Amos est direct et clair dans son invective : les notables ne doivent pas se bercer d'illusions. Il s'agit véritablement du jour de malheur (יום רע) prêt à surgir (l'invasion, l'occupation et la déportation)<sup>510</sup>. Mais ses auditeurs vivent dans l'indifférence relativement à ce jour<sup>511</sup>. Cette indifférence est marquée par le participe piel הַמְנִירִים. Ce participe implique que, soit ils s'imaginent conjurer la catastrophe, soit ils vivent sans s'en soucier, comme si pareil jour ne devait jamais venir. Les deux interprétations sont possibles mais, que ce soit l'une ou l'autre, ces notables vivent dans une illusion funeste. Leur orgueil optimiste et leur fausse assurance les aveuglent et précipitent la catastrophe. Leur « grandeur » ou leur « bien-être » actuels ne sont pas du tout une garantie contre le désastre. C'est le même sort que celui de Calnéh, Hamath et Gath, villes conquises malgré leur éminence, qui attend Israël, bien que les chefs du peuple se sentent supérieurs aux cités voisines et ne ressentent aucun tourment pour la ruine de Joseph (vv. 2-3).

<sup>507</sup>

D. STUART, *Hosea-Jonah*, (WBC 31), Waco, TX, 1987, p. 359 ; J. R. LINVILLE, *Amos and the Cosmic Imagination*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 120.

<sup>508</sup>

H. W. WOLF, *op. cit.*, p. 275 ; F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos*, p. 561 ; S. M. PAUL, *Amos*, pp. 199 et 204.

<sup>509</sup>

Nous nous référons à l'article récent de D. E. FLEMING qui fournit une bibliographie abondante à ce sujet. D. E. FLEMING, *The Day of Yahweh*, pp. 20-38.

<sup>510</sup>

E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos*, p. 99 ; J. H. HAYES, *Amos*, p. 184.

<sup>511</sup>

H. REIMER, *Richet auf das Recht !*, p. 138.

Ainsi l'on voit souvent en Am 6, 3 une allusion au châtement annoncé (v. 7) introduit par לָכֵן ; mais le v. 3 n'est pas l'anticipation de l'annonce du châtement au v. 7 - ce qui serait étranger à l'usage de l'oracle du malheur. Il renvoie plutôt aux circonstances intérieures et présentes d'Israël<sup>512</sup>.

רַע וַתִּגְשֹׁן שְׁבַת הָמָס "et vous faites approcher le règne de violence". La signification précise de שְׁבַת הָמָס reste difficile à comprendre<sup>513</sup>. Si שְׁבַת est un substantif dérivé du verbe שָׁבַת, il signifie "cessation", mais cette interprétation ne convient pas bien au contexte. En revanche, J. Rieder dérive ce mot de l'arabe *watbat*<sup>514</sup> mais il n'a pas son parallèle dans l'AT<sup>515</sup>. Beaucoup de corrections ont été proposées<sup>516</sup>. Mais aucun support textuel ni aucune version ne l'atteste. Cependant, V lit *solio iniquitatis* (trône d'iniquité). Cette traduction suggère que שְׁבַת est en fait l'infinitif construit à partir de יָשַׁב "s'asseoir", "habiter", et par extension, "gouverner", "régner"<sup>517</sup>. Le second mot הָמָס se réfère principalement à la violence physique<sup>518</sup> mais peut également désigner des actes répréhensibles en général commis par les puissants contre le pauvre et le faible<sup>519</sup>. Lié avec שְׁבַת (dérivé de יָשַׁב), הָמָס peut se référer soit à l'injustice, soit à l'effet de cette injustice. Il est le mal social par excellence<sup>520</sup> et décrit des relations interpersonnelles entre les êtres humains<sup>521</sup>. D'ailleurs, le terme הָמָס en Am 3, 9-11 et 6, 1-7 est utilisé pour désigner l'attitude et la pratique de ceux qui, égoïstement, acquièrent des richesses. J. L. Mays note que la

<sup>512</sup> S. D. SNYMAN, *Violence*, p. 46.

<sup>513</sup> J. R. LINVILLE, *op. cit.*, pp. 121-123 ; S. D. SNYMAN, *op. cit.*, p. 44-46.

<sup>514</sup> J. REIDER, « Etymological Studies in Biblical Hebrew », *VT* 25 (1952), pp. 22.

<sup>515</sup> H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 272 ; S. M. PAUL, *Amos*, p. 205.

<sup>516</sup> W. RUDOLPH, *op. cit.*, pp. 215-216, propose « destruction et violence » ; J. A. SOGGIN, *op. cit.*, pp. 137-138, hésite entre « fin » et « domination » ; H. W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 269-273 ; S. M. PAUL, *op. cit.*, pp. 199-212 ; D. BARTHELEMY, *Critique Textuelle*, p. 668.

<sup>517</sup> W. R. HARPER, *Critical and Exegetical*, p. 146 ; H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 272 ; J. H. HAYES, *Amos*, p. 185 ; F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 562 ; P. BOVATI, *op. cit.*, p. 206 ; S. D. SNYMAN, *op. cit.*, p. 46.

<sup>518</sup> F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 562.

<sup>519</sup> H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 194.

<sup>520</sup> J. PONS, *L'oppression*, pp. 46-49.

<sup>521</sup> S. D. SNYMAN, *op. cit.*, p. 47.

base économique d'un tel luxe est la violence contre les pauvres<sup>522</sup>. Mais peut-être faut-il ajouter qu'Amos vise aussi la violence d'État, avec en particulier le recours plus ou moins systématique à la corvée ou à l'arbitraire de l'administration<sup>523</sup>. Ce ne sont pas seulement les individus qui se montrent durs : le système politique et économique peut lui aussi être qualifié d'injuste et inhumain. La violence est donc institutionnelle<sup>524</sup>. Ainsi disons-nous qu'Amos est un analyste de la situation économique et politique tout en dénonçant les structures sociales injustes de son temps.

#### 7. 4 Le luxe et les banquets (vv. 4-7)

Amos poursuit son attaque contre les notables, cette fois à propos des réjouissances auxquelles ils se livrent. Les vv. 4-6 décrivent minutieusement ce qui se passe au banquet. Le terme מְרִיחִים du v. 7 résume en un mot les diverses attitudes et activités dépeintes et critiquées aux vv. 4-6 : ils sont couchés sur des lits d'ivoire. L'attitude des notables est mise littéralement en évidence par le verbe סָרַח. Ce verbe décrit l'attitude selon laquelle ils s'allongent sur un lit. Ce verbe סָרַח est appliqué ici uniquement aux êtres humains alors qu'il est utilisé généralement pour les choses. Amos prend le soin de décrire la nature de ce lit : « lit d'ivoire », (v. 4) révèle non seulement du luxe mais aussi le fruit de l'exploitation rendue possible par l'impunité des riches devant une justice entièrement soumise à leur service. C'est cela « installer l'injustice » (v. 3), à la place du droit (מִשְׁפָּט) et de la justice (יִצְדִּיקָה)<sup>525</sup>. Ils « mangent des agneaux gras du bétail et des veaux gras » (v. 4). Le caractère intempestif des fêtes est exposé lorsque Amos dit que les animaux proviennent de l'étable (מִרְבֵּק), un terme technique spécial. Ce nom qui dérive de רִבֵּק, désigne un enclos où les animaux ne peuvent pas se déplacer librement, ce qui est censé accélérer le processus d'engraissement. La chair des agneaux et des veaux de מִרְבֵּק marque la délicatesse, donc pour Amos, symbolise le luxe. Un autre symbole de richesse est la musique qui accompagne la fête. « Ils s'agitent au son de la harpe » ; la mention כְּדָוִיד (comme David) est ironique. « Ils s'oignent (מִשָּׁח) avec la meilleure des huiles<sup>526</sup> ». Selon plusieurs

<sup>522</sup> J. L. MAYS, *op. cit.*, p. 117.

<sup>523</sup> H. REIMER, *op. cit.*, p. 138.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>525</sup> Am 5, 24.

<sup>526</sup> מִשָּׁח renvoie à la qualité ou l'importance d'huile. Cf. L. E. STAGER, *The finest Olive Oil in Samaria*, dans JSS

auteurs, <sup>527</sup> **שֶׁמֶן רֵחַן** renvoie à l'huile comme **רֵאשִׁית שְׁמָנִים**. Il serait difficile de résoudre lequel des deux types d'huile est entendu dans l'expression **רֵאשִׁית שְׁמָנִים**. Notons que la musique, les onctions et la mention de David (qui s'accorde avec Sion). Nous relevons dans cette description des coïncidences étranges. Pour leurs onctions parfumées, ils utilisent l'huile que l'on consacrait à Dieu (Dt, 18, 5), les chants et la musique, avec la mention ironique du roi psalmiste David, suggérerait une atmosphère religieuse. Les festivités auxquelles se livrent les notables ne seraient-elles pas les manifestations d'un culte impie ? Ils seraient dans l'ambiance du culte mais une inversion du culte ; dans la cité sainte, ils font une mascarade du culte.

"Ils boivent du vin" (vv. 5-6) dans des larges coupes cérémoniales stylisées, en métaux précieux. Le mot **מִזְרָק** traduit par "coupe" est toujours employé dans un contexte cultuel où il désigne les « coupes d'aspersion » <sup>528</sup>. C'est pour cette raison que certains commentaires voient dans ce passage la description d'un banquet sacré <sup>529</sup>. Mais cette raison nous paraît insuffisante. Nous sommes en présence d'autres mots qui évoquent plutôt un contexte profane. Par exemple, l'emploi du verbe **מָשַׁח** en Am 6, 6. Ce verbe est rare dans les livres prophétiques <sup>530</sup> ; mais dans tout l'AT, seuls Amos et Jérémie l'utilisent dans un contexte profane (Am 6, 6 ; Jr 22, 14) <sup>531</sup>. Le terme « larges coupes » reflète une grande consommation du vin. La conséquence de cette grande consommation est soulignée par le mot **סָרְחִים** au v. 4b et 7b. L'abus de la boisson est associé à l'arrogance, à la suffisance, à la vanité (cf. Is 28, 7-13, Pr 31, 4-5). La seule autre attestation biblique de cette expression en rapport avec la boisson et la métaphore correspondante se trouve en Pr 20, 1 :

Arrogant est le vin, tumultueuse la boisson enivrante !

Qui en eux s'égare ne deviendra pas sage.

La boisson rend l'être humain arrogant et, du coup, incapable de devenir sage (Pr 20, 1),

28 (1983) 241-245 ; P. J. KING, *Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary*, Westminster Press Philadelphia, PA, 1988, pp. 159-161.

<sup>527</sup> S. M. PAUL, *op. cit.*, p. 209.

<sup>528</sup> Cf. Ex 27, 3 ; 38, 3 ; Nb 7, 13-85.

<sup>529</sup> U. DAHMEN, « Zur Text- und Literakritik von Amos 6, 6a », *BN* 31 (1986), pp. 7-10, propose de corriger le TM selon G ; la lecture suggérée (ils boivent un vin purifié [...] avec la meilleure huile ils se consacrent) l'amène à conclure que le verset 6a est une adjonction de la rédaction sacerdotale post-exilique.

<sup>530</sup> 3x en Is 21, 5 ; 45, 1 ; 61, 1 ; 1x en Jr 22, 14 ; 1x en Am ; 1x en Ha 3, 13.

<sup>531</sup> F. J. GONÇALVES, « O messianismo no Antigo Testamento », *Cadernos ISTA*, 14 (2002)-Ano VII, pp. 49-51.

de prêter attention à l'œuvre de Yahvé et de la discerner (Is 5, 12)<sup>532</sup>.

En fin de compte, tous ces éléments concrets (Am 6, 4-6) détaillent clairement les composantes d'un banquet. Ils manifestent un cœur assuré, sans préoccupations. Dans ce passage, le terme מִרְיָה reflète assurément un banquet somptueux sans qu'on y décèle une quelconque allusion funéraire<sup>533</sup> ou religieuse<sup>534</sup>. En effet, d'autres commentateurs insistent sur la polémique religieuse de la critique d'Amos. Selon cette dernière interprétation, le banquet décrit devient le repas sacré de Samarie, condamné pour ses connections avec des divinités non yahwistes plutôt que pour son immoralité<sup>535</sup>. Mais nous pensons que le passage en question ne comporte aucune allusion clairement idolâtrique et que les quelques mentions à des objets cultuels soulignent un comportement globalement dépravé, vraisemblablement aussi dans la conduite religieuse. Le mot מִרְיָה pourrait évoquer une institution profane chargée de resserrer et de cimenter les liens sociaux entre ses membres<sup>536</sup>. Ceux-ci sont en usage dans les milieux aristocratiques qui exercent le pouvoir. Et c'est précisément les excès, la luxure et la soif du pouvoir de cette oligarchie qu'Amos dénonce (cf. Is 5, 11-13)<sup>537</sup>.

Amos ne condamne pas le מִרְיָה en tant qu'institution ; les blâmes qu'il émet à propos de celui-ci s'inscrivent parfaitement dans sa critique générale de l'exploitation économique des petites gens par les riches propriétaires. On peut voir en « Joseph » un nom collectif représentant le petit peuple, les simples paysans, la masse de ceux qui sont victimes des structures sociales<sup>538</sup>. A notre avis, si Amos emploie le mot « Joseph » pour désigner le peuple, c'est délibéré. Comme le mot « Joseph » fait plus penser à une personne que le mot « Israël », le recours au nom « Joseph » a pour effet d'individualiser les victimes de l'injustice, donc de réduire ce qui est

---

<sup>532</sup> Certes, le vin est défendu aux prêtres dans l'exercice de leurs fonctions en Ez 44, 21 et Lv 10, 9-11. Cette prohibition ne concerne cependant qu'une classe particulière, les prêtres, et dans des circonstances précises, l'exercice de leurs fonctions.

<sup>533</sup> V. ALAVOINE, « Le MZRH est-il un banquet funéraire ? Etude des sources épigraphiques et bibliques (AM. 6, 7 ET IER. 16, 5) », *Le Muséon*, pp. 1-19.

<sup>534</sup> Cf. P. J. KING, *op. cit.*, p. 104

<sup>535</sup> H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics*, p. 141.

<sup>536</sup> J. C. GREENFIELD, « The Marzeah as a Social Institution » dans : J. HARMATTA – G. KOMOROCZY (eds), *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Akademiai Kiado, Budapest, 1976, pp. 451-455.

<sup>537</sup> J. C. GREENFIELD, *op. cit.*, p. 453 : « It is clear that membership in the marzeah was limited to those who could afford its luxuries, those who were the property owners of Samaria ».

<sup>538</sup> E. M. BALANCIN – I. STORNILOLO, *Como ler o livro de Amos. A denuncia da injustiça social*. Paulus, Sao Paulo, 1991, p. 38.

multitude à un individu, encore plus désarmé face aux injustices. Employer le mot « Joseph » pour signifier le peuple a ainsi pour effet de personnaliser les victimes, de retirer son anonymat à la masse, de donner à la multitude le visage d'une personne connue. Ainsi, l'expression « ils ne s'affligent pas de la ruine de Joseph » peut désigner la non-assistance aux pauvres<sup>539</sup> ; elle pourrait se référer à la situation misérable du peuple. Sa quête de justice sociale pousse Amos à dénoncer l'exploitation économique des masses populaires par les propriétaires fonciers minoritaires qui s'enrichissent au détriment des plus démunis. Pour Amos, le מְרִיחַ est antisocial et viole les préceptes yahwistes établis en faveur des pauvres. Ce n'est donc pas le critère religieux qui est déterminant, mais le déséquilibre social et économique.

D'autres estiment que l'expression « ruine de Joseph » renvoie à la catastrophe militaire et politique qui frappera Israël<sup>540</sup>, donc la fin imminente du royaume d'Israël. Les grands sont si occupés aux plaisirs qu'ils ne souffrent pas du malheur imminent qui va frapper la maison de Joseph, c'est-à-dire le royaume du Nord. Nous pensons que ces deux lignes d'interprétation, au lieu de s'opposer, semblent plutôt complémentaires : la première résulte du contexte général d'Amos, qui, à plusieurs reprises, souligne le rapport entre la jouissance de la richesse et l'oppression des pauvres<sup>541</sup> ; la seconde est plus directement liée au contexte proche (Am 6, 1-7) : la célébration du banquet exprime le sentiment de sécurité – dénoncé par Amos – de celui qui, de manière coupable, refuse de penser au malheur qui va s'abattre sur tout le peuple. Ainsi l'adverbe לָכֵן (maintenant) au v. 7 annonce la condamnation des notables qui vont se retrouver « en tête des déportés ». L'expression בְּרֹאשׁ גִּלִּים utilisé en Am 6, 7 est en rapport avec רִאשֵׁית שְׂמָנִים et רִאשֵׁית הַגִּוִּיִּם. Ceux qui se voient les meilleurs, et utilisent la meilleure huile pour se oindre, seront les premiers à subir le châtement en marchant en tête des déportés<sup>542</sup>. Cette expression souligne intentionnellement et ironiquement un renversement de la situation dénoncée aux vv. 1, 3-6<sup>543</sup>. L'accent est mis sur le rang qu'auront les princes de Samarie lors de la déportation, eux qui sont des notables et qui appartiennent à la « première des nations ».

<sup>539</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, pp. 209-210.

<sup>540</sup> Cf. Is 30, 26.

<sup>541</sup> Am 2, 6-8 ; 3, 9-10, 4, 1 ; 5, 11-12

<sup>542</sup> H.W. WOLFF, *op. cit.*, pp. 277.

<sup>543</sup> J. NIEHAUS, *Amos*, dans : T. E. McCOMISKEY, *An Exegetical*, p. 441.

Au terme de notre analyse, nous notons donc qu'Am 6, 1-7 associe dans la même dénonciation l'arrogance des dirigeants de Samarie, leur luxe (des meubles décorés d'ivoires, l'utilisation de la meilleure huile), leurs banquets fastueux accompagnés de musique, la manière de boire du vin sans modération dans d'énormes coupes et leur indifférence devant la ruine de Joseph. Amos annonce sans pitié la ruine de ceux qui, « couchés sur des lits d'ivoire, étendus sur leurs divans, nourris d'agneaux choisis dans le troupeau de veaux mis à l'engrais », fredonnent, insouciant, au son du luth (Am 6, 4-5). Cette insouciance est visible chez les commerçants qui ne pensent qu'à leurs propres intérêts.

## CHAPITRE 8 -Les fraudes des commerçants (Am 8, 4-7)

Ce chapitre présentera les commerçants qui diminuent les proportions, falsifient les balances au détriment des indigents. De plus, ils se plaignent de la fréquence des fêtes qui interrompent leurs activités commerciales.

### 1) Texte

4 Écoutez ceci, vous qui écrasez<sup>544</sup> le pauvre  
et qui supprimer<sup>545</sup> les humbles du pays,  
5 vous qui dites : " Quand sera-t-elle passée la nouvelle lune  
pour que nous vendions le blé,  
et le sabbat, que nous ouvrions les [ sacs] du blé ?  
Nous diminuerons l'épha, nous augmenterons le prix,  
et nous fausserons les balances pour tromper.  
6 Nous achèterons le faible pour de l'argent  
et le pauvre pour une paire de sandales;  
et nous vendrons les déchets du blé. "  
7 Yahvé l'a juré par l'orgueil de Jacob :  
jamais je n'oublierai jamais aucune de leurs actions.

### 2) Structure littéraire

L'on sait généralement que le livre d'Amos comporte trois parties : les oracles contre les nations (1-2), les oracles contre Israël (3-6) et les cinq visions (7-9). Notre oracle (Am 8, 4-7) se rattache à la dernière partie du livre. Certaines critiques proposent de le lire immédiatement à la suite d'Am 4, 1-3. Nous pensons que l'oracle a été placé entre la quatrième et la cinquième vision probablement pour préciser, justifier et développer l'annonce de la fin contenue dans la quatrième vision.

Le v. 4 introduit un changement de thème et indique le début de la nouvelle péricope marquée par שְׁמַעְנָהּ " écoutez ceci". Certains voient la fin de la péricope au v. 8<sup>546</sup>, d'autres au

<sup>544</sup>

Une expression semblable apparaissait déjà en Am 2, 7 ; le sens retenu pour le verbe est celui de piétiner. Avec J. L. SICRE, *Con Los Probes*, 1984, p. 137 ; D. BARTHELEMY, *Critique textuelle*, pp. 681-684, préfère le sens de « désirer » et traduit : « vous qui êtes avides des pauvres et que disparaissent les humbles du pays ».

<sup>545</sup>

J. PONS, *L'oppression*, p. 72

<sup>546</sup>

E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos* ; S. AMSLER, *Amos*, pp. 233-235 ; B. REINHOLD, « Zur

v. 7<sup>547</sup>. Les arguments en faveur de cette dernière hypothèse nous semblent l'emporter. D'une part, du point de vue grammatical, le v. 8 est assez isolé du v. 7, d'autre part, si la formule renfermée dans le v. 8a, הָעַל זֶה "à cause de cela" trouve bien une explication générale après les vv. 4-7, il est assez difficile d'en préciser la portée et de dire si elle vise les iniquités décrites aux vv. 4-6, ou la colère divine manifestée au v. 7. A la lumière de ces observations, le v. 8 peut difficilement être la suite du v. 7. Ainsi donc, nous pouvons séparer le v. 8 du v. 7.

Nous sommes en présence d'un oracle de malheur de composition très classique avec les deux éléments habituels : accusation (vv. 4-6) et annonce de châtement (vv. 4-7). Donc Am 8, 4-7 suit le schéma classique de l'oracle de malheur, mais avec une innovation propre à Amos. L'exposé des motifs commence, comme souvent, par un appel à écouter formulé par Amos (v. 4). Il se poursuit par une citation des paroles destinataires (vv. 5-6) et une citation de la parole de Yahvé (v. 7) directement opposée. L'oracle a ainsi une structure identique à celle d'Am 6, 1-7 et d'Am 4, 1-3<sup>548</sup>.

### 3) Critique littéraire

Les exégètes s'accordent pour voir en Am 8, 4-7 un oracle de malheur, mais le problème réside essentiellement dans la détermination de la fonction du v. 5. T. Veijola suggère que la mention du sabbat en Am 8, 5 date de la période post-exilique. Selon lui le verset suppose un changement de rythme de la célébration : le passage de la célébration mensuelle à la célébration hebdomadaire implique que le marché a dû être fermé cinq fois par mois plutôt que seulement deux fois par mois le jour de la néoménie et du sabbat. Cela expliquerait la frustration des marchands. En outre, il estime que l'ordre de s'abstenir du commerce le jour du sabbat, présupposé en Am 8, 5 n'est attesté que dans des sources tardives (Ne 13, 15-22)<sup>549</sup>. Aucun de ces arguments ne semble convaincant. Notre verset ne fournit aucune indication sur la fréquence de la célébration. De plus, le v. 5 ne précise rien sur l'interdiction du commerce le jour de la nouvelle lune ou du sabbat ; mais il évoque seulement l'impatience des commerçants ce jour-là ;

---

Socialkritik des Propheten Amos », *TTZ* 95 (1986), pp. 282- 301.

<sup>547</sup>

J. JEREMIAS, « Amos 8, 4-7-ein Kommentar zu 2, 6f », dans : W. GROSS (ed), *Text, Methode und Grammatik*, St. Ottilien, 1991, pp. 205-230 ; R. KESSLER, « Die angeblicher Kornhändler von Amos 8, 4-7 », *VT* 39 ( 1989), pp. 13-22.

<sup>548</sup>

T. S. HADJIEV, *The Composition*, p. 103.

<sup>549</sup>

T. VEIJOLA, « Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots », dans : V. FRITZ et alii (eds) *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser), (BZAW 185), 1989, pp. 252-255 ; Cf. D. U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion*, pp. 260-261 ; T. LESCOW, « Das nach exilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte », *BN* 99 (1999), p. 93.

ils étaient probablement aussi impliqués dans ces fêtes religieuses. Il est moins vraisemblable que ce v. 5 daterait de l'époque exilique.

De plus, nous constatons que, l'ordre de l'expression **הַחֹדֶשׁ וְהַשַּׁבָּת** "la nouvelle lune et le sabbat" en Am 8, 5 et dans les textes préexiliques, est inversé dans les textes postexiliques : **הַשַּׁבָּת וְהַחֹדֶשׁ** "le sabbat et la nouvelle lune"<sup>550</sup>. Il est possible que l'ordre des mots ait été modifié pour donner l'importance au jour du sabbat<sup>551</sup>. Si notre suggestion est correcte, Am 8, 5 serait de l'époque préexilique. H. G. M Williamson estime que les vv. 4-6 seraient une relecture d'Am 2, 6-7 ; les deutéronomistes ont spiritualisé le sens en ajoutant l'idée du sabbat et de la néoménie à celle du crime de fausses mesures et de poids (Dt 25, 13-15)<sup>552</sup>. Son argument ne nous paraît pas persuasif. A notre avis, il n'y a aucune raison de tenir ces versets pour secondaires. Bien au contraire, en effet, les vv. 4-5 sont proches des vv. 6-7<sup>553</sup> et dateraient de la même période. Toutes ces raisons nous incitent à les tenir pour paroles authentiques d'Amos.

#### 4) Analyse exégétique d'Am 8, 4-7

##### 4.1 Les fraudes commerciales (vv. 4-5a )

Le v. 4 reprend l'accusation plusieurs fois développée en Am 2, 6-8. Il est dirigé contre ceux qui écrasent les pauvres (cf. Am 2, 7) et voudraient faire disparaître les humbles. Mais l'accusation vise ici particulièrement tous ceux qui sont sans scrupule et pour qui rien ne compte sinon acheter et vendre pour s'enrichir. Les destinataires restent difficilement identifiables avec précision. Selon A. Lemaire, la scène se situe probablement dans le temple de Béthel et Amos interpelle les pèlerins<sup>554</sup>. Car **חֹדֶשׁ** "nouvelle lune" et **שַׁבָּת** "sabbat" sont clairement mis en parallèles, ces deux fêtes se caractérisent par un rassemblement dans le temple et l'absence de transaction commerciale<sup>555</sup>. J. H. Houston, au contraire, estime qu'il s'agit de marchands de blé ou

<sup>550</sup> Cf. 1 Chr. 23, 31; 2 Chr. 2, 3 [4] ; 8, 13 ; 31, 3 ; Ne 10, 34 [33] ; Jdth, 8, 6.

<sup>551</sup> A. LEMAIRE, « Le sabbat à l'époque royale israélite », *RB* 80 (1973), p. 163.

<sup>552</sup> H. G. M WILLIAMSON, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27. Vol. 1: Commentary on Isaiah 1-5*, T&T Clark, London, 2006, p. 94.

<sup>553</sup> J. JEREMIAS *The Book of Amos*, p. 146 ; F. I. ANDERSEN - D. N. FREEDMAN, *Amos*, pp. 804 -805 ; J. H. HAYES, *Amos*, p. 208.

<sup>554</sup> A. LEMAIRE, *op. cit.*, p. 163.

<sup>555</sup> *Ibidem.*, pp. 162-163 ; J. BRIEND, « Sabbat », *DBS* 10 (1985), col. 1132.

plus vaguement de marchands<sup>556</sup>. Il est suivi par P. Bovati qui parle d'une catégorie d'entrepreneurs spécialisés dans le commerce<sup>557</sup>. J. L. Sicre semble hésiter entre les grands commerçants<sup>558</sup> et le « citoyen moyen » distinct par conséquent des riches et des puissants dont parle Am 3, 10<sup>559</sup>. Il est clair qu'il s'agit d'une catégorie opposée dans tous les sens du terme à celles de אֲבִיּוֹן "pauvre", de עֲנִי "misérable", de הֲלָלִים "humble"<sup>560</sup>. Nous pensons à des commerçants riches<sup>561</sup>. Ces derniers monopolisent le marché et contrôlent toute l'économie, souhaitent que les fêtes passent afin de se livrer à un trafic malhonnête. Leur question insinue bien qu'ils sont dérangés par les jours du sabbat et de la nouvelle lune. Certains commentateurs qualifient leur attitude hypocrite religieuse<sup>562</sup> en ce sens qu'ils observent à la fois la loi de leur religion et ils ressentent surtout le sabbat comme entrave au développement de leurs entreprises commerciales<sup>563</sup>. Ces marchands n'y voient qu'une restriction insupportable. Amos dénonce-t-il le respect formel de la règle religieuse qui interdisait le commerce le jour de la nouvelle lune et du sabbat ? Nous sommes loin de penser que, au VIII<sup>ème</sup> siècle, le sabbat soit lié à la théologie de l'exode. L'institution du sabbat y était assez différente du sabbat de l'époque exilique<sup>564</sup> et postexilique. Néanmoins, il est impressionnant de constater que ce jour de fête a été scrupuleusement observé.

Amos condamne les marchands de blé qui ne peuvent attendre la fin du sabbat parce qu'ils ont hâte d'acheter le nouveau grain et de tromper les clients par une marchandise avariée, des poids truqués et des prix surfaits. En réalité, il dénonce une perversion de l'ordre économique. De leurs stocks, les marchands tirent des marchandises qu'ils vendent aux paysans sans terre à un prix élevé. Ils vendent du grain de qualité inférieure, vraisemblablement celui qui,

<sup>556</sup> J.W. HOUSTON, *Contending for Justice*, p. 65.

<sup>557</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 324.

<sup>558</sup> J. L. SICRE, *Con Los Probes*, p. 79.

<sup>559</sup> J. L. SICRE, *op. cit.*, pp. 138-139.

<sup>560</sup> Dans le livre d'Amos, ces termes sont utilisés comme des synonymes, pour désigner la classe socialement défavorisée ( 2, 6-7 ; 5, 11-12).

<sup>561</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 324 ; J.-L. SICRE, *op. cit.*, p. 138.

<sup>562</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 326.

<sup>563</sup> R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, pp. 58-59.

<sup>564</sup> Cf. A. LEMAIRE, *Le sabbat*, pp. 161-185 ; J. BRIEND, *Sabbat*, 1132-1170 ; Sur la *nouvelle lune*, cf. A. CAQUOT, « Remarques sur la fête de la "néoménie" dans l'ancien Israël », *RHR* 158 (1960), pp. 1-18.

étant tombé sur le sol, a été piétiné et souillé<sup>565</sup>, ou celui qui reste sur l'aire après le vannage, mélange de paille et de grain<sup>566</sup>. Amos décrit un tel comportement probablement pour marquer et souligner leur désir ardent de profit. Nous osons supposer que ces commerçants veulent faire de ce jour un sabbat de violence. L'association entre le verbe שָׁבַת "détruire" au v. 4 et le « jour du marché » de l'oppression (v. 6ab) évoque le « sabbat de violence » (cf. Am 6, 3).

#### 4.2 La dénonciation des balances et des fausses mesures (v. 5b)

Le v. 5b souligne trois mauvais procédés des commerçants. D'abord, ils diminuent l'epha<sup>567</sup>. Or « diminuer les parties de la mesure » signifie sans doute « ne pas remplir la mesure jusqu'à la marque indiquant les fractions. Ainsi on donnait moins que ce à quoi le client avait droit. Ensuite, ils augmentent le shekel (שֶׁקֶל). Le nom de שֶׁקֶל signifie en général "une mesure de poids" ; le même nom désigne "un poids", puis "une monnaie d'une valeur déterminée"<sup>568</sup>. Les vendeurs en augmentant les poids s'attribuaient plus que le prix convenu ; ils exigent un prix supérieur à la valeur réelle des denrées. Enfin, ils faussent les balances (מִרְכָּה) (לַעֲוֹת בַּמִּזְנֵי). Il importe de noter qu'Amos ne considère pas les balances comme trompeuses de leur nature, antérieurement à la manœuvre malhonnête, de sorte qu'il faudrait interpréter le blâme comme visant les transactions commerciales en général ; les balances sont appelées « trompeuses » conséquemment à leur falsification. Ils employaient pour la mesure du prix à payer un poids supérieur à sa valeur nominale ou ils faussaient les balances à leur avantage<sup>569</sup>. Tandis qu'Am 5, 11 reprochait aux riches le fait d'exiger du pauvre un tribut en nature, alors que celui ne possédait que très peu de blé, le même Amos accuse les marchands riches de faire payer trop cher le blé vendu au pauvre, en faussant les mesures et les balances. . Am 8, 5b s'explique au mieux à la lumière du livre des Proverbes. Pr 16, 11 déclare :

La balance et les plateaux justes sont à Yahvé,  
tout le poids du sac son œuvre.

<sup>565</sup> H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 327.

<sup>566</sup> J.-L. VESCO, *Amos de Téqoa*, pp. 502.

<sup>567</sup> Selon BJ, Mesure de capacité d'une contenance de peu supérieure à 39 litres ; P. BOVATI, *op. cit.*, p. 320, équivalent à 45 litres.

<sup>568</sup> Auparavant, le métal précieux qui servait aux échanges commerciaux était seulement pesé. Le shekel pesait 11, 4 grammes selon P. BOVATI. Ce terme est actuellement utilisé pour désigner la monnaie israélienne.

<sup>569</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 325.

La droiture dans les transactions commerciales, représentée par les balances et les poids justes, est l'œuvre de Yahvé<sup>570</sup>. Elle fait partie de la création ou de l'ordre du monde tel que Yahvé l'a établi. Aussi Yahvé a-t-il en abomination les fausses balances et mesures<sup>571</sup>. Ce dernier procédé est encore aussi sévèrement condamné par Pr 11, 1 :

La balance fausse est une abomination pour Yahvé  
mais le poids juste a sa faveur.

Pr 20, 10.23 exprime la même pensée :

Poids et poids, mesure et mesure :

deux choses en horreur à Yahvé.

Abomination pour Yahvé :

poids et poids ; une balance fausse,  
ce n'est pas bien.

Ces deux textes (Pr 11, 1 ; 20, 10.23) poursuivent les mises en garde contre la fraude et précisément la fraude dans les mesures évoquées plus haut. Il s'agit ici des boisseaux et des mesures de capacité<sup>572</sup>. Ils rappellent que Yahvé déteste la tricherie des poids et des mesures<sup>573</sup>. Nous retrouvons des idées proches en Michée :

Puis-je supporter un faux bat  
et un épha diminué, abominable ?  
Puis-je tenir pour qui se sert de balances fausses,  
une bourse de poids truqués ?

---

<sup>570</sup> M. V. FOX, *Proverbs 10-31. A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible, 18 B), Yale University Press, London, 2009, p. 615.

<sup>571</sup> R. N. WHYBRAY, *The Composition of the Book of Proverbs*, (LHBOTS [JSOTS] 168), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, pp. 175-176. L'idée que Yahvé hait et punit l'emploi des fausses balances et mesures, est aussi exprimée d'ailleurs, dans la confession négative du Livre des Morts égyptien : « je n'ai pas trompé avec la mesure du blé...je n'ai pas poussé la languette de la balance », cf. K. BUDGE, dans la série *šurpu* accadienne: « s'il a pesé avec des fausses balances ou usé de monnaies fausses, le pécheur a irrité les dieux... ». Cf. J. KLIMA, *La base religieuse et éthique de l'ordre social dans l'Orient ancien*, *ArOr* 16 (1948), p. 341

<sup>572</sup> R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 292.

<sup>573</sup> M. V. FOX, *op. cit.*, p. 530.

Elle dont les riches sont pleins de violence  
et dont les habitants profèrent le mensonge ! (Mi 6, 10-11)

Michée dépeint avec force la situation de décadence où la violence et le mensonge croissent avec vigueur et où les injustices prennent une ampleur effrayante dans les échanges commerciaux. Les unités de mesure, le *bat* est une mesure de même capacité que l'*épha*, mentionné juste après ; il sert pour les solides tandis que l'*épha* sert pour les liquides<sup>574</sup>. L'expression *בֵּית רָשָׁע* " faux bat " correspond à *מֵאֲזֵנֵי רָשָׁע* " balance fausse " du v. 11a. Ils font usage de mesures réduites pour tromper le client sur la marchandise. La balance à deux bras (d'où le duel *מֵאֲזֵנִים*) est soumise à des manipulations frauduleuses, tout comme les poids truqués conservés dans des sacs<sup>575</sup>. Comme Amos, Michée condamne la malhonnêteté qui sévissait sur la place du marché.

Les mesures et les faux poids font certes l'objet d'une interdiction en Dt 25, 13-15 et Lv 19, 35-36. Ces textes sont cependant bien postérieurs à Am 8, 5b. En outre, ils fondent l'interdiction sur des considérations qui sont étrangères à Amos.

#### 4.3 L'oppression des pauvres (v. 6)

Le v. 6 reprend l'accusation d'Am 2, 6. Nous retrouvons le terme *אֶבְיֹן* mais cette fois-ci en parallèle avec *יָדְלִים* ; le message est semblable à celui d'Am 2, 6b, sauf qu'en Am 8, 6 le terme *צָדִיק* est absent. En Am 8, 6, cependant *יָדְלִים* remplace *צָדִיק* en parallèle avec *אֶבְיֹן*. Ces deux termes désignent le pauvre. En outre, le verbe *קָנָה* est utilisé dans ce verset à la différence d'Am 2, 6 qui emploie le verbe *מָכַר*.

Il est à noter que *בַּבֶּסֶךָ* et *נַעֲלִים בַּעֲבוּר* ne sont pas du même ordre. La première expression exprime le prix, la seconde, le motif insignifiant du trafic dont les pauvres font l'objet. Il pourrait sembler à première vue que cette distinction ne s'applique pas au cas présent du chapitre 8 où, ce sont les acheteurs qui sont mis en scène et sont déterminés par le pronom « nous ». Le langage employé par les acheteurs exprime leur mépris pour les pauvres, plutôt que les conditions avantageuses de l'achat. Ce n'est pas précisément le « bas pris » qui est mentionné au v. 6a, mais *בַּבֶּסֶךָ* "pour de l'argent". Les pauvres sont traités comme une marchandise

<sup>574</sup> R. VAUX (de), *Les institutions*, p. 308.

<sup>575</sup> B. RENAUD, *Michée*, p. 135.

quelconque ; on les acquiert pour de l'argent<sup>576</sup> .

Au v. 6b, בַּעֲבוּר נַעֲלִים "pour une paire de sandales" ne doit pas être mentionné comme spécimen du bas prix auquel on acquiert les pauvres ; en conformité avec l'idée exprimée au v. 6a, l'expression sert à indiquer le mépris dont le pauvre fait l'objet. Elle révèle l'attitude brutale des commerçants envers le pauvre. Or, l'expression בַּעֲבוּר נַעֲלִים remplit cette fonction : le pauvre pour la moindre dette qu'il est incapable de payer, est sacrifié par le créancier<sup>577</sup> et les commerçants profitent de cet abus pour l'acheter. Ils se montrent impatients d'acheter le pauvre qui n'a plus d'autre solution que celle de se vendre à cause d'une dette dérisoire. Cependant, A. Wenin estime que :

L'expression בַּעֲבוּר נַעֲלִים n'évoque pas forcément une somme dérisoire. Elle pourrait se référer plutôt à une coutume juridique ancienne, attestée par le livre de Ruth (Rt 4, 7), selon laquelle celui qui conclut un marché donne symboliquement sa sandale à celui avec qui il a conclu l'affaire. Il s'agirait donc ici de tromper des gens honnêtes et des pauvres, en donnant à la fraude les apparences du droit ou pire en usant de procédures légales de façon à rendre l'injustice juridiquement licite<sup>578</sup> .

Son explication nous paraît intéressante même si, à première vue, Amos semble s'opposer ici à la législation israélite, qui réglementait l'esclavage pour dettes plutôt que de le bannir. Cependant, la réalité est plus subtile car affirme F. Gonçalves : « Il n'est pas aisé de comparer les oracles d'Amos aux lois dont on ne connaît avec certitude ni l'âge ni le statut. Le "Code de l'Alliance" (Ex 20, 22 - 23, 33) que l'on tient pour le recueil de lois le plus ancien, a été constitué en Juda, au plus tôt, plusieurs décennies après Amos<sup>603</sup> ». Selon R. Martin-Achard, « Amos semble admettre la validité universelle de certaines règles qui sont traditionnelles en Israël. Il faut distinguer, selon Amos, le cas de l'indigent de celui du juste<sup>579</sup> ». Am 8, 6 montre suffisamment que l'esclavage pour dettes représente une pratique sociale habituelle du royaume

<sup>576</sup>

J. PONS, *L'oppression*, p. 72, interprète que ce contexte semble vouloir dire que le marchand prête de l'argent au fermier pour qu'il puisse racheter, au moment de la soudure, la criblure même (v. 6b) de ce blé qu'il a fourni gratuitement comme fermage. Le fermier a ainsi perdu sa liberté sans qu'il soit question à proprement parler d'esclavage.

<sup>577</sup>

M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Fortress Press - Magnes Press, Minneapolis - Jerusalem, 1995, p. 37.

<sup>578</sup>

A. WENIN, *Le sabbat dans la Bible*, Lumen vitae, Bruxelles, 2005, p. 51.

<sup>579</sup>

R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, p. 92.

d'Israël au VIII<sup>ème</sup> siècle, comme aussi d'ailleurs dans le royaume de Juda.

בֵּר נִשְׁבֵּיר וּמִכָּל בֵּר (v. 5) est une expression fréquemment considérée comme "et nous vendrons les déchets du blé" un ajout. R. Kessler pense qu'il ne s'agit pas des commerçants (de blé) qui vendent, étant donné qu'Amos ne parle pas d'argent, mais plutôt des possédants qui faisaient des prêts (de denrées) en faussant les poids et les mesures, réduisant ainsi en esclavage les débiteurs insolubles<sup>580</sup>. Sa suggestion ne nous semble pas satisfaisante. En revanche, P.-E. Dion pense que cette expression visant des marchandises sans valeur demeure sans parallèle dans l'AT. Elle est de l'ordre de ce qu'Amos a vu en son temps contre lequel la conscience n'a pas besoin d'une norme officielle pour apprendre à se rebeller<sup>581</sup>. Il importe de mentionner que les choses sans valeur qu'ils vendent sont mises de façon frappante en regard des êtres humains qu'ils achètent à prix d'argent. C'est cette antithèse qu'Amos avait en vue d'établir, après le blâme touchant des pratiques frauduleuses dans le commerce (v. 5)<sup>582</sup>. Encore une fois, Amos énumère les moyens malhonnêtes utilisés par ces commerçants.

Le parallèle des deux passages Am 2, 6b et 8, 6b implique qu'il arrive aux pauvres d'être vendus et achetés par les riches alors que ce sont d'honnêtes gens n'ayant rien fait pour mériter ce traitement

#### 4.4 Yahvé n'oubliera pas toutes leurs actions (v. 7)

Le passage de l'accusation (Am 8, 4-6) au châtement s'opère de façon inhabituelle (v. 7a) : au lieu du traditionnel לָכֵן "c'est pourquoi", l'expression נִשְׁבַּע יְהוָה בְּגִאוֹן יַעֲקֹב "Yahvé l'a juré par l'orgueil de Jacob" souligne d'emblée l'intervention directe de Yahvé. L'expression laisse transparaître le courroux divin. Ses auditeurs devraient savoir que Yahvé lui-même se trouve concerné par de telles pratiques, qu'il y a une incompatibilité totale entre un tel comportement (vv. 4-6) et le partage de son intimité. Des injustices de cette nature lui sont intolérables, d'autant qu'elles conduisent inmanquablement à la violence et à l'oppression. Elles ne peuvent rester impunies. C'est pour cette raison que Yahvé lui-même entre en scène ; il s'engage par un serment solennel (v. 7a). Mais sa déclaration n'est pas sans lien avec l'accusation elle-même. Elle a bien l'allure de châtements. Le texte ne précise pas de quelle façon, mais la suite (v. 8) laisse entendre

<sup>580</sup> R. KESSLER, *op. cit.*, pp. 13-22.

<sup>581</sup> P.-E. DION, *Le message moral*, p. 27.

<sup>582</sup> W. J. HOUSTON, *op. cit.*, p. 66.

qu'un tremblement s'est abattu sur le pays.

<sup>583</sup> "par l'orgueil de Jacob". Quel est le sens précis de cette formule ? Les uns se reportant à Am 4, 2 (le Seigneur l'a juré par sa sainteté) ou à Am 6, 8 (Yahvé jure par lui-même), croient que Yahvé se proclame ici, le seul légitime objet d'orgueil de Jacob (cf. 1 S 15, 29). Yahvé, en conséquence, jurerait par son nom dans lequel Jacob-Israël met sa fierté. D'autres interprètent « orgueil » comme une épithète de Yahvé <sup>584</sup>. D'autres <sup>585</sup> avec plus de raison, pensent que l'expression "par l'orgueil de Jacob" a le même sens qu'Am 6, 8 <sup>586</sup>. Yahvé jure par cette réalité d'autant plus inaltérable qu'elle est haïssable : l'arrogance hautaine d'Israël lui-même <sup>587</sup>. En effet, la formule dénonce implicitement le caractère obstiné, immuable, de cet orgueil <sup>588</sup>. Ainsi donc Yahvé n'oubliera jamais leurs crimes et les poursuivrait avec la plus sévère justice.

Il ressort de cette analyse d'Am 8, 4-7 qu'Amos exprime clairement la corruption de ceux qui ont le pouvoir économique. Non seulement ils ne rêvent que lucre et commerce, mais ils sont disposés à ne reculer devant aucune injustice pour s'enrichir au détriment des pauvres. Amos dénonce la fraude commerciale consistant à truquer les mesures, les poids et les balances de sorte que la transaction économique se fasse à l'avantage substantiel du vendeur. Si Amos exige la justice économique, c'est parce qu'il est le premier à la pratiquer car, affirme S. Amsler : « on verrait mal un Amos dénoncer les malversations des marchands de blé s'il ne menait pas lui-même son élevage de bétail en toute honnêteté <sup>589</sup> ». Le mensonge, la tromperie, le commerce frauduleux et immoral, même la vente des déchets, tous les moyens sont utilisés pour s'enrichir.

<sup>583</sup>

F. I. ANDERSEN — D. N. FREEDMAN, *op. cit.*, p. 808 ; J. S. BURNETT, « The Pride of Jacob », dans : B.F. BATOO - K. L. ROBERTS (eds), *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts*, Winona Lake, Eisenbrauns, Lake, 2004, pp. 319-350, aux pp. 349-350, l'expression désigne la présence divine pour marquer sa manifestation concrète.

<sup>584</sup>

E. HAMMERSHAIMB, *op.cit.*, p. 125 ; J. L. MAYES, *op. cit.*, p.145 ; J. H. HAYES, *op. cit.*, p. 209 interprète comme une référence à la cité de Samarie ; D. STUART, *Hosea-Jonah*, pp. 385 à la terre d'Israël ; RUDOLPH, *Joel-Amos*, p. 264, voit ici une ambiguïté ironique, « l'orgueil de Jacob » devrait être Yahvé lui-même mais en fait (à la lumière de 6, 8), il s'agit de l'arrogance du peuple.

<sup>585</sup>

S. AMSLER, *op. cit.*, p. 234.

<sup>586</sup>

Am 8, 7 est l'inverse d'Am 7, 4-6 (Amos intercède pour Jacob en invoquant sa vulnérabilité).

<sup>587</sup>

J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 148 ; K. MOLLER, *A Prophet in Debate*, p. 138.

<sup>588</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 328 ; P. BOVATI, *op. cit.*, pp. 321 ; J. R. LINVILLE, *op. cit.*, p. 153 ; C. A. STARTTERLEE, « Am 8, 1-12 », *Interpretation* 61 (2007), p 203.

<sup>589</sup>

S. AMSLER, *Les actes des Prophètes*, Labor et Fides, Genève, 1985, p. 53.

La raison d'un tel comportement réside dans un désir assoiffé de gain. Mais le gain de la tromperie ne profite pas (cf. Am 5, 1).

S'agit-il d'un comportement assumé dans des circonstances spéciales, comme celles qui viennent d'être indiquées, ou est-il question d'une conduite habituelle envers le pauvre en constante difficulté économique ? Il est impossible d'en décider avec certitude. Toutefois le contexte invite à y voir comme un sommet de l'injustice, c'est-à-dire un crime perpétré. On trouve une succession des verbes au participe (שָׁחַת, שָׁבַת, קָטַן, גָּדַל) qui évoquent une multiplication de méfaits contre la justice sociale. Probablement la corruption des pratiques économiques était présente dans la société israélite au VIII<sup>ème</sup> siècle<sup>590</sup>.

Pour conclure, en analysant nos différents péripécies sur le culte (Am 4, 4-5, 5, 4-5 et 5, 21-27) et la justice (Am 2, 6-16 ; 4, 1-4 ; 6, 1-7 ; 8, 1-4), nous découvrons qu'Amos n'invective nullement le culte en soi, ni même les institutions cultuelles. Amos, dans son réquisitoire, vitupère contre les pratiques concrètes celles qu'il avait eues sous les yeux à son époque. Ce n'est pas par hasard que, dans sa critique passionnée, Amos répète les suffixes à l'intention de ses auditeurs. Amos ne condamne pas *les fêtes, les assemblées, les holocaustes, les sacrifices des animaux gras, les chants*, mais dit-il, en interpellant directement ses auditeurs, *vos fêtes, vos assemblées, vos sacrifices...* Ce qui veut dire nettement dans l'esprit d'Amos, fêtes, assemblées, sacrifices sont parfaitement déterminés. Il s'agit de rites pratiqués par ses contemporains dans les sanctuaires qu'il connaît bien : Béthel, le Guilgal, Bersabée. Amos sait fort bien ce qu'il y a dans ce sanctuaire dont il annonce la ruine : des injustices de toutes sortes associées au culte. En effet, les actes cultuels pratiqués à Béthel et à Guilgal, qui étaient surtout sous forme sacrificielle, ne pouvaient être qu'un formalisme rituel vidé de toute piété d'une situation concrète. Les somptueux agréments que l'on y ajoutait les rendaient encore plus abominables aux yeux de Yahvé (Am 5, 21-23), non pas à cause du culte comme tel, mais à cause de son adultération et de la dépravation du peuple. Au zèle que les Israélites gaspillent à courir de sanctuaire en sanctuaire, Amos oppose un principe essentiel : la religion ne consiste pas à fréquenter des lieux, même vénérables et saints, mais à chercher Dieu lui-même source de toute justice.

<sup>590</sup>

H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 328 ; H GOSSAI, *op. cit.*, pp. 275-283 ; J. L. SICRE, *op. cit.*, pp. 136-139.

## CHAPITRE 9 -Enjeu théologique du message amosien

Ce chapitre est une reprise de la trame de fond des chapitres précédents qui traitaient la thématique du culte et de la justice. Dans cette partie, il sera question de dégager la signification théologique du message amosien car ce dernier comporte un enjeu théologique d'une importance capitale. Il importe de mesurer la dimension théologique de la critique sociale et la critique du culte. Autrement dit, il est temps d'écouter ce que dit Amos non seulement au niveau de la protestation sociale et culturelle mais au niveau de sa conception théologique. Pour Amos, le « théologal » se laisse voir dans le « social », ce qui concerne le rapport à Dieu dans ce qui concerne le rapport aux frères<sup>591</sup>.

### 1) Un culte qui voile l'injustice

Au vu de notre analyse du texte, nous comprenons qu'Amos combat le culte sans justice. Amos explicite le lien entre le culte et la pratique de la justice, ce lien est perpétuellement sous-jacent à son message. Il ne nie pas l'efficacité ni même la nécessité du culte<sup>592</sup>. Car dans un contexte socio-religieux où la prière et les sacrifices font partie intégrante de la vie culturelle, Amos pourrait-il radicalement condamner les sacrifices pour eux-mêmes ? Tous ces gestes sont normalement ordonnés à l'expression symbolique festive de la foi d'un peuple croyant. Ce sont là des signes censés exprimer l'amour d'Israël pour son Dieu (4, 4-5)<sup>593</sup>. Les fêtes qu'ils célèbrent et les rites qu'ils suivent sont anciens et bien établis. H. M. Barstad le dit explicitement que « les participants ont suivi des règles pour la célébration du culte, mais ils ne suivent pas la règle établie par Yahvé pour la conduite morale [...] et sont en même temps incapables de rendre justice aux plus faibles d'entre eux<sup>594</sup> ».

Si Yahvé ne donne pas de réponse positive aux actes du culte, c'est à cause des actes d'injustices perpétrés par des membres du peuple d'Israël qui sont bien explicités en Am 2, 6-8b et qui sont rythmés par la conjonction « parce que ». Ce mensonge se perçoit bien dans ces vv. 6-8 où les participants du culte aggravent leurs crimes sociaux. P.-E Dion écrit « le culte hypocrite rendu à Yahweh par les Israélites est ainsi présenté comme un obstacle insurmontable au *mispat* et à la *sedaqa*<sup>595</sup> ». Un culte, au lieu de faciliter la rencontre avec Yahvé, l'entrave, il est devenu purement ritualiste chez ceux qui le célèbrent avec zèle tout en se dispensant d'obéir aux

<sup>591</sup> P. BONY, *L'église et les pauvres*, Editions de l'Atelier, Paris, 2001, p. 18.

<sup>592</sup> J. BARTON, « The Prophets and the Cult », dans : J. Day (ed), *Temple and Worship in Biblical Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, T & T Clark, London, 2007, p. 113.

<sup>593</sup> *Ibid.*

<sup>594</sup> H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics*, p. 115.

<sup>595</sup> P.-E. DION, *Le message moral*, pp. 22.

exigences de la justice. Ils observent le culte pour s'assurer de la faveur de Yahvé sans avoir à changer leur comportement à l'égard d'autrui. Yahvé refuse un tel culte, qui se substitue à une conduite droite. Comme l'écrit J. Asurmendi :

La pratique de la religion dans le temple ne peut pas se substituer à la justice dans les rapports entre les hommes. Le Dieu d'Israël est présent au milieu de son peuple à condition que celui-ci ait des rapports de fraternité et de justice authentiques. Le culte n'est que l'expression des relations entre l'homme et Dieu. Mais la rencontre se réalise dans la vie de tous les jours et non pas dans le culte<sup>596</sup>.

Amos ne tolère pas l'hypocrisie d'un culte démenti quotidiennement dans la pratique. Il ne se prive pas de rappeler à temps et à contre temps cette vérité que le culte sans justice fait injure au Dieu de la vie. Le culte qui ne s'accompagne pas d'un comportement équitable est un blasphème induisant les Israélites en erreur. En effet, il ne suffit pas de témoigner de sa reconnaissance à Yahvé au moyen d'une offrande prélevée sur ses biens. Encore faut-il entrer dans le mouvement qu'il amorce et associer les pauvres au don reçu. En réalité, ce second geste constitue même la vérification éthique de l'acte symbolique de l'offrande dans le sanctuaire. Le culte et la justice sont corrélés intimement au point de ne pouvoir être compris l'un sans l'autre. Amos voit dans toutes célébrations de fêtes cultuelles une façon de provoquer Yahvé<sup>597</sup>. Il importe de souligner qu'Amos ne dénonce pas l'idolâtrie du peuple (cf. Am 5, 26) contrairement à l'hypothèse d'A. Wénin<sup>598</sup>. Pour Amos, la foi exprimée dans les prières, les chants, bref la vie cultuelle ne doit pas se dissocier de la vie quotidienne (cf. Dt 15-18). Or, comme le note T. Grimsrud, «la fidélité rituelle du peuple (d'Israël) masque une infidélité éthique»<sup>599</sup>. Dans ce sens Amos serait le premier témoin de la tradition prophétique condamnant les gestes de culte qui se veulent séparés de toute dimension éthique<sup>600</sup>. L. Epsztein le souligne en ces termes : «Amos se révolte contre le culte limité à des formes purement extérieures comme on ne l'a probablement jamais fait avant<sup>601</sup> ».

De ce fait, nous osons dire qu'Amos définit le vrai culte que le Seigneur demande, c'est

---

<sup>596</sup> J. ASURMENDI, *Le prophétisme, Des origines à l'époque moderne*, Nouvelle Cité, Paris, 1985, pp. 65-67.

<sup>597</sup> G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament, Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, II, Labor et Fides, Genève, 1967, p. 117.

<sup>598</sup> A. WENIN, *L'homme biblique*, Cerf, Paris, 2009 p. 210, n. 1, pense qu'Amos dénonce l'idolâtrie du peuple immédiatement après l'avoir appelé à la pratique sociale.

<sup>599</sup> T. GRIMSRUD, *Peace and Justice Shall Embrace. Power and Theopolitics in the Bible*, Essays in Honor of Millard Lind, Pandora Press U.S., Telford, 1999, p. 71.

<sup>600</sup> A. WENIN, *op. cit.*, p. 209 n.

<sup>601</sup> L. EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*, Cerf, Paris, 1983, p. 159.

une vie de justice, de compassion pour les petits, de générosité, d'amour du prochain. Amos lui donne le devoir de se soucier d'éthique et de bien-être social, de l'amélioration des conditions d'existence, de la protection et de l'approvisionnement des pauvres, des faibles et des exploités. La pratique de la justice sociale est donc un élément constitutif de la connaissance de Yahvé. Est-elle ignorée ou rejetée, c'est la connaissance du Seigneur elle-même qui est amputée ou compromise. Osée le dit explicitement: « s'il y a injustice, c'est parce qu'il n'y a ni sincérité ni amour du prochain ni connaissance de Dieu dans le pays » (Os 4, 2). Osée souligne à son tour que s'il n'y a pas de justice interhumaine, il ne peut y avoir de connaissance de Dieu. Osée met en relation le fait de pas avoir une connaissance amoureuse de Dieu et les péchés contre le prochain (cf. Os 4, 1-11a). Osée entend, par cette connaissance, la synonymie entre la connaissance de Yahvé et la justice interhumaine. Cette connaissance de Dieu n'est pas une simple opération de l'intelligence, ni une réalité qui pourrait s'acquérir dans un rapport immédiat entre l'homme et Dieu. Elle passe nécessairement par la justesse du rapport à autrui. La connaissance de Dieu se construit dans la pratique de la justice<sup>602</sup>. Connaître Dieu et pratiquer la justice sont co-impliqués l'un dans l'autre puisque la pratique de la justice est une participation à l'œuvre de Dieu, à la charité de Dieu pour l'homme (cf. Jr 22, 16a). D. Barthélémy affirme avec raison que « Dieu est juste, et ne pas faire droit à la veuve, à l'orphelin et au pauvre, c'est ne pas avoir la connaissance de Dieu. On lui rend un culte qui est un alibi par rapport à cette justice, et par là même on montre qu'on ne connaît pas Dieu<sup>603</sup> ». La connaissance de Dieu se mesure à l'attention portée à ce qui est humble, écrasé, menacé : découvrir dans le pauvre et le méprisé l'étincelle de beauté et de grandeur qui scintille encore, c'est le reconnaître comme créature et image de Dieu. Comme le note E. Beaucamp, « la connaissance de Dieu et la droiture morale sont en corrélation nécessaire<sup>604</sup> ». Aussi longtemps qu'Israël ne pratique pas le droit et la justice, son culte n'est pas acceptable car « les crimes sociaux de nature grave ne peuvent pas être compensés par une grande cérémonie cultuelle<sup>605</sup> ». La même critique retentit puissamment avec Isaïe, dans son oracle inaugural : Is 1, 10-17 est en lien étroit avec Am 5, 21-24<sup>606</sup>. Nous y trouvons la même polémique exprimée en des termes voisins contre le culte hypocrite שָׁבַעְתִּי "je suis rassasié", הִפְצַּתִּי "je ne prends pas plaisir" (v. 11), : לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת-שָׁוְא "cessez d'apporter de

<sup>602</sup> D. BARTHELEMY, *Dieu et son image, Ebauche d'une théologie biblique*, Cerf, Paris, 2013, pp. 120-125.

<sup>603</sup> D. BARTHELEMY, *Pauvre choisi comme Seigneur*, p. 68.

<sup>604</sup> *Ibid.*

<sup>605</sup> S. ROOY, « Righteousness and Justice », *ERT* 6 (1982), p. 272.

<sup>606</sup> T. V. LAFFERTY a fait une étude comparative entre Am 5, 21-24 et Is 1, 10-17. Cf. T. V. LAFFERTY, *The Prophetic Critique of the Priority of The Cult. A study of Amos 5:21- 24 and Isaiah 1, 10-17*, Pickwick Publications, Eugene, 2012 ; à propos d'Is 1, 10-17, on peut se référer à B. HROBON, *Ethical dimension of the Cult in the Book of Isaiah*, (BZAW 418), De Gruyter, 2010, surtout pp.75-113.

vaines offrandes" (v. 13); אֵעָלִים עֵינַי "je détourne mes yeux" (v. 15), suivie de l'exhortation à observer le droit et la justice : שְׁפֹטוּ יְתוֹם רִיבוֹ אֶלְמָנָה "Faites droit à l'orphelin, défendez la veuve" (v. 17). Yahvé se désintéresse du culte qui lui est rendu, car ce culte sert d'alibi à l'injustice. Tout comme Amos, Isaïe ne s'en prend pas à la légitimité du culte mais il suppose que l'essentiel se joue dans la vie ordinaire, et non dans l'action cultuelle. Si Israël s'imaginerait faciliter ses rapports avec son Dieu par des sacrifices d'animaux, il se trompe. Yahvé ne se laisse pas amadouer de la sorte. Car il n'a nullement besoin de ces animaux. Le problème n'est pas celui des sacrifices, mais celui de l'accomplissement du droit et la justice. C'est pourquoi, le prophète Isaïe va exhorter ses auditeurs à la pratique de la justice en faveur d'une catégorie sociale bien déterminée : la veuve et l'orphelin (vv. 16-17). Dans le même ordre d'idées, Is 58 soulignera que la pratique du jeûne ne sera significative que si elle s'accompagne de la justice et de la solidarité avec le pauvre : « Le jeûne que je préfère : "défaire les chaînes injustes, délier les liens...renvoyer libres les opprimés [...] N'est-ce pas partager ton pain avec l'affamé, héberger chez toi les pauvres sans abri, si tu vois un homme nu, le vêtir, ne pas te dérober devant celui qui est ta propre chair ?" » (vv. 6-7).

En somme, Amos lutte contre une foi étriquée, limitée aux seuls rites culturels, compris à tort comme un moyen de s'attirer à bon marché les faveurs de Yahvé pour couvrir les infidélités et les manquements perpétrés dans la vie de tous les jours. Il n'y a aucune vérité dans le culte rendu à Dieu si celui-ci prend place sur un terrain grevé par l'injustice. Autrement dit, un culte rendu à Dieu n'a de sens que s'il germe sur une terre travaillée par la justice. Pour Amos, « la verticalité » du sacrifice doit impérativement s'accompagner d'une « horizontalité » dans les relations sociales où les valeurs de צְדָקָה et מִשְׁפָּט constituent les critères d'évaluation du comportement d'Israël. En d'autres termes, pour Amos, le souci du pauvre rejoint la « verticalité » du culte rendu à Dieu. Nous osons dire avec Wénin que :

Amos définit une vraie religion, laquelle « n'est pas une relation à deux termes : Dieu et le peuple. Il existe un *troisième terme* qu'Israël tend à oublier ou même mépriser, mais dont Yahvé se fait solidaire : la victime de l'injustice. Et ce *troisième terme* est le lieu où se révèle la vérité de la foi que le peuple proclame ou exprime<sup>607</sup>.

Pour les prophètes, la pratique religieuse est détestable quand elle est le fait des personnes qui ne respectent pas les exigences élémentaires de la justice. Lorsqu'il en est ainsi, Dieu les a en

<sup>607</sup> A. WENIN, *op. cit.*, p. 209.

horreur (Am 5, 21-23). Non pas que les prophètes n'attachent pas l'importance qu'elles méritent aux pratiques religieuses ! On l'a cru parfois mais c'est une erreur profonde. Ce qu'ils dénoncent, c'est le formalisme, l'insincérité et l'hypocrisie flagrantes dans le sanctuaire.

## **2) Le sanctuaire devient un lieu d'injustice sociale**

### **2.1 Le sanctuaire, lieu de scandale**

Am 2, 8 souligne fortement comment l'injustice apparaît dans le sanctuaire de façon scandaleuse. Le v. 8 indique une transgression envers les faibles de la société qui doivent prêter leurs vêtements et même payer une amende en nature (vin), alors que leur existence est déjà si misérable. D'après l'Exode, on doit remettre, le soir, le manteau pris en gage au pauvre (Ex 22, 25-26). Le prophète Ézéchiël va plus loin : « l'homme juste ne prend rien en gage, absolument rien » (Ez 18, 16 ; cf Ex 22, 25-26 ; Dt 24, 6.10-13). Pour le prophète, « prendre en gage » équivaut à voler ou à opprimer ceux qui sont dans le besoin. Après avoir piétiné les indigents en les réduisant à la poussière, les puissants s'approprient ce qui reste d'eux en se couchant dessus : le vêtement. Or le vêtement constitue l'ultime protection de l'être humain (Si 4, 31 ; Ez 18, 16). Le vêtement est comme l'unique agnelle du voisin du riche dans la parabole que Natân raconte au roi David. En lui prenant son seul bien, le riche confisque ce qui réchauffe le pauvre, alors que lui est déjà pourvu de bétail en très grande abondance. Lorsqu'ils retiennent les vêtements des pauvres, les prêtres exposent la vie de ceux-ci au danger. Amos qualifie un tel geste de crime ; ce dernier se commet jusque dans l'espace réservé au culte. Ils n'ont pas la « crainte de Yahvé » c'est-à-dire respect profond de la souveraineté divine et reconnaissance de la misère de l'autre. Or celui « qui marche dans la droiture craint Yahvé » (Pr 14, 2). Par la crainte de Yahvé on s'écarte du mal (Pr 16, 6b). L'expression « s'écarter du mal » apparaît douze fois dans la Bible, presque exclusivement dans la littérature sapientiale en Proverbes, en Job et dans les Psaumes sapientiaux<sup>608</sup>. Elle exprime presque à chaque fois un double comportement, une attitude de retrait par rapport à un principe de mal (s'écarter du mal), et une attitude positive envers un principe de bien (« craindre Dieu » ou « faire le bien »). Comme l'affirme le psalmiste, l'homme qui craint Dieu fait largesse, il donne au pauvre (cf. 112, 1.5.9). C'est pourquoi les sages louent la crainte de Yahvé :

Dans la crainte de Yahvé, puissante sécurité,  
pour ses enfants, il est un refuge,

---

<sup>608</sup> Is 59, 15 ; Ps 34, 15 ; 37, 27 ; Jb 1,1 ; 1, 8 ; 2,3 ; 28, 28 ; Pr 3,7 ; 13 19 ; 14, 16 ; 16, 16, 16, 17.

La crainte de Yahvé est source de vie  
pour éviter les pièges de la mort (Pr 14, 26-27).

Dans les deux textes, la crainte du Seigneur est associée à la sécurité et à la vie. Assurément il y aura du bonheur pour les « craignant Dieu » dont le comportement est marqué par le sens de justice (cf. Qo 8, 12-13). Cette crainte de Dieu n'a rien d'un repli frileux et apeuré. Elle n'exprime pas un sentiment mais un certain comportement, une certaine manière de vivre qui est souvent mis en parallèle avec la justice<sup>609</sup>. Le lien entre la crainte du Seigneur et l'action bonne est de fait indiqué par l'un ou l'autre proverbe (Pr. 15, 33 ; 22, 4). C'est la crainte du Seigneur qui pousse à éviter le mal (Pr 16, 6) et à cheminer dans la droiture (Pr 14, 2). Elle est le principe d'une conduite morale droite.

Il est vrai que, comme note G. von Rad, « il n'existait aucun commandement interdisant de s'étendre sur des lits artistement ouvragés ou de s'oindre d'huile précieuse<sup>610</sup> ». Mais est-elle « morale » cette façon de vivre des dirigeants qui les plonge dans l'indolence ? Même si la loi ne condamne pas les banquets ni la richesse, le luxe de ces classes dirigeantes semble reposer sur l'exploitation des pauvres (cf. Am 3, 9s ; 4,1 ; 5, 11)<sup>611</sup>. C'est pourquoi P. Bovati souligne avec force que le luxe des riches « ne peut être que le fruit de l'exploitation des plus faibles<sup>612</sup> ». Amos voit dans le luxe des riches l'accaparement sans mesure de l'égoïsme humain.<sup>613</sup> L'injustice envers les pauvres est une autre face de l'orgueil humain qui se manifeste dans la volonté de puissance de ces riches. Ces comportements dénotent une inattention mortelle à l'œuvre de Yahvé car une attention aux pauvres revient à une attention à l'œuvre de Dieu<sup>614</sup>. Le luxe des riches est non seulement générateur de corruption mais aussi la marque d'une suffisance orgueilleuse. Il traduit le manque de vergogne et l'impunité d'une classe indifférente aux malheurs du commun (cf. Am 6, 1.4-6.8). Comme le fait remarquer P. Coulange, « Les puissants se montrent arrogants et sûrs d'eux-mêmes ; ils sont également indifférents au malheur d'autrui<sup>615</sup> ». Leur indifférence fait que les pauvres ne comptent pas à leurs yeux. Ils n'ont aucun souci des pauvres qui ont faim

<sup>609</sup> L. DEROSSE, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris, 1970, p. 320.

<sup>610</sup> G. VON RAD, *op. cit.*, p. 118.

<sup>611</sup> P.-E. DION, *op. cit.*, p. 27.

<sup>612</sup> P. BOVATI, *Le livre du prophète Amos*, p. 140.

<sup>613</sup> W. ZIMMERLI, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, Les éditions Fides, Paris, 1990, p. 220.

<sup>614</sup> P. BONY, « Élection des pauvres et peuple de Dieu : une relecture du dossier biblique », dans : C. ROYON et R. PHILIBERT, *Les pauvres, un défi pour l'Église, Séminaire de recherche de la Faculté de Théologie*, Institut Catholique de Lyon, Lyon, p. 193.

<sup>615</sup> P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, (OBO 223), Fribourg, 2007, p. 158.

et soif. S'ils vivent dans l'abondance c'est que ces mêmes pauvres ont peiné pour eux, c'est ce qu'ils « mangent le pain du crime et boivent le vin de la violence » (Ps 4, 17). « Cette indifférence s'explique surtout parce que le pauvre inspire l'horreur au riche. Ce dernier n'a de regard que pour le luxe, le confort, le plaisir, toutes choses étrangères à la vie du pauvre<sup>616</sup> ». La fortune des riches est en fait l'occasion d'un mépris du droit des plus pauvres alors que les biens de ce monde : richesses, propriétés, appartiennent au Créateur, essentiellement et réellement. S'il a confié la terre et ses produits aux hommes c'est afin qu'ils en soient économes, les gérants et c'est à Lui qu'ils doivent en rendre compte (cf. Jr 2, 7 ; Ez 33, 23.26).

Amos montre qu'un crime contre les faibles n'entre pas seulement dans le domaine des relations humaines, mais qu'il y va de la réputation de Yahvé. L'oppression des pauvres, qui sont sous sa protection particulière, est une profanation du saint nom de Yahvé. Cette sainteté a une répercussion dans le domaine social. Yahvé n'est pas seulement saint (cf. Is 6, 3) dans la vie religieuse et dans le culte, mais il est aussi le Dieu éloigné des injustices sociales dans le monde. Nous dirions avec A. Durand : « Dieu n'est pas seulement rejoint dans le culte, mais dans la cause du pauvre. Davantage il est plus sûrement rejoint dans la défense du pauvre que dans l'accomplissement des actes cultuels (cf. Is 1, 12-17)<sup>617</sup> ». Am 2, 8 souligne ainsi l'association sacrilège des actes incriminés avec la célébration du culte (et non pas de l'idolâtrie), qui est présentée comme circonstance aggravante. Que vaut un culte coexistant avec l'exploitation des pauvres ? Quelle valeur avait aux yeux de Yahvé les offrandes de ceux qui méprisaient sa volonté de justice ? G. Von Rad perçoit bien ce paradoxe : « La corruption était quotidienne (Am 5, 7.12), et la tromperie sévissait dans la vie économique (Am 8, 5b) mais en même temps, le peuple faisait preuve d'un grand zèle religieux<sup>618</sup> ». Ceux qui commettent des injustices continuent à fréquenter assidûment les sanctuaires : ils veulent rendre ainsi Dieu complice de leurs forfaits. Ils pensent que leur culte permet d'entretenir une solidarité entre le Dieu de la justice et eux. « Si Dieu acceptait les offrandes et mettait un terme à son action juridique, avant le rétablissement de la justice dans la société, il perpétuerait le *statu quo* d'iniquité et favoriserait donc l'opresseur aux dépens de l'opprimé (cf. Si 35, 11-15) »<sup>619</sup>. Mais Dieu, sensible à la cause des plus démunis, s'oppose aux injustices et aux inégalités commises dans le sanctuaire.

<sup>616</sup> P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres*, p. 158.

<sup>617</sup> A. DURAND, *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Cerf, Paris, 1991, p. 101

<sup>618</sup> *Ibid.*

<sup>619</sup> P. BOVATI, *Ristabilire.*, pp. 180-181.

## 2.2 Le sanctuaire, lieu où est le pauvre exclu

Le sanctuaire devient un lieu réservé au cercle des riches. Ils s'y rencontrent entre eux pour célébrer leurs injustices. Il n'est pas invraisemblable que le comportement des riches ait favorisé l'exclusion sociale des individus qui n'ont pas de moyens. L'exclusion des pauvres dans une société, écrit A. Durand, contredit l'inclusion de tous par Dieu<sup>620</sup>. Il s'agit là d'une non-ouverture aux pauvres. Ces riches vivent centrés sur eux-mêmes, sans respect pour les pauvres, sans justice, ne peuvent pas faire un geste qui signifie précisément le don de soi. Amos dénonce l'égoïsme et la fermeture sur soi car ces dirigeants se coupent et se désolidarisent des pauvres. Le prophète Ézéchiél souligne ces traits fondamentaux par la mauvaise image des bergers (Ez 34, 1-31). Ce qui constitue la faute des bergers, c'est le manque de compassion et de soin, la négligence quant au rôle que l'on attribue d'habitude au pasteur. Ce reproche du prophète éclaire l'attitude paternelle et attentive requise pour correspondre aux attentes du Seigneur. Devant la faiblesse, la maladie, l'égarement, l'attitude requise est celle du pasteur qui a le souci de faire paître le troupeau. Au contraire, le mauvais berger se nourrit du troupeau ; il pratique donc une exploitation à son profit, sans se soucier des brebis chétives. Les pauvres n'intéressent les riches et les puissants que dans la mesure où ils peuvent servir leur propre bonheur. Les pauvres deviennent ainsi des moyens, et donc des objets (cf. Am 2, 6, 8, 6), ce qui est le pire crime contre l'amour. Les riches tendent à masquer ce crime, à le justifier et même à le célébrer sans pour autant savoir que le crime social est un crime religieux. L'emploi du verbe *pasha* n'est pas neutre chez Amos, il désigne à la fois le comportement d'Israël dans la société et dans la célébration cultuelle (cf. Am 2, 6 ; 4, 4).

De surcroît, les riches sont persuadés que Yahvé est de leur côté, en l'enfermant dans le sanctuaire, ils espèrent mettre la main sur lui. Ils semblent vouloir un Dieu qui corresponde à leur idéal, un Dieu qui cautionne leur injustice, donc un Dieu à l'image de l'homme. Un tel Dieu risque, pour reprendre la terminologie des auteurs bibliques, de devenir une idole qui ne fait rien d'autre que de légitimer les aspirations humaines<sup>621</sup>. Une telle tentative laisse entrevoir un comportement idolâtrique<sup>622</sup>. Dieu ne se lie ni au lieu du sanctuaire ni à l'action transformatrice de l'humain. C'est une illusion de penser que Yahvé est avec eux. G. Von Rad fait d'ailleurs remarquer que « chaque fois qu'Amos considérait ses contemporains, il les voyait en train de

---

<sup>620</sup> A. DURAND, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>621</sup> T. RÖMER, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament, Labor et Fides*, Genève, 2009, p. 63.

<sup>622</sup> D. BARTHELEMY, *Dieu et son image*, p. 112 ; A. GESCHE, *Dieu pour penser*. III. Dieu, Paris, 1994, p. 58 ; P. LEFEBVRE – V. MONTALEMBERT (de), *Voir*, p. 80.

s'illusionner eux-mêmes cruellement<sup>623</sup> ». Dans le même ordre d'idées, D. Barthélémy affirme qu'« ils sont convaincus d'être en bonne relation avec Dieu. Mais ils ne sont en bonne relation qu'avec l'ombre de Dieu. On peut même dire qu'ils ne connaissent pas Dieu<sup>624</sup> ». Ces riches ne sont pas en Dieu mais dans la mascarade, dans une image de Dieu inversée<sup>625</sup>. Or Dieu lui-même se manifeste comme Dieu de tous les hommes. C'est pourquoi l'exclusion du pauvre est une atteinte portée au visage de Dieu car ce dernier se manifeste comme quelqu'un qui ne fait pas acception des personnes. Job l'a bien compris quand il n'a pas méconnu le droit de son serviteur, et de sa servante, parce que tous deux, comme Job, ont été créés de la même main. « Ne les a-t-il pas créés comme moi dans le ventre ? Un même Dieu nous forma dans le sein<sup>626</sup> ». Donc ce dernier n'est pas partial avec les puissants ni leur complice ; bien plus, il est particulièrement attaché aux pauvres. Il est évident que pour Dieu tous les hommes sont au même niveau et qu'il a préférence pour celui qui est le plus abandonné<sup>627</sup>. C'est en vertu de cet acte créateur que Dieu est impartial (Jb 34, 18).

Le sanctuaire n'est plus la maison de Dieu mais la maison des riches, acteurs des crimes sociaux. Il y a lieu de reprendre la parole métaphorique de Jérémie, le sanctuaire est comparé à une « caverne des voleurs »<sup>628</sup> où se réfugient les brigands après avoir effectué leurs crimes sociaux (Jr 7, 9-11). Amos reproche à ses contemporains d'adorer Dieu dans le sanctuaire tout en continuant d'agir contre la volonté divine. Il leur reproche de se servir du sanctuaire de la même façon que les brigands se servent de leur caverne. Ils s'y réfugient après avoir commis leurs méfaits et s'y croient en sûreté, à l'abri du châtement divin que mérite leur conduite. Il s'agit d'un faux sentiment de sécurité (Am 5, 18-20). Désormais ce sanctuaire remplit mal son rôle : il devrait être une maison de Dieu pour le peuple mais il est devenu une caverne des criminels sociaux. P. Lefebvre affirme avec raison « le culte du temple devient une mise en scène extérieure et non plus une mise en présence de Dieu<sup>629</sup> ». C'est dans ce sens que Yahvé reprochera aux habitués du temple par la voix de Jérémie : « Que vient faire en ma Maison ma bien aimée ? Elle a accompli ses mauvais desseins. Est-ce que les vœux et la viande sacrée te

<sup>623</sup> G. VON RAD, *Théologie*, pp. 118-119.

<sup>624</sup> D. BARTHELEMY, *op. cit.*, p. 184.

<sup>625</sup> P. LEFEBVRE — V. MONTALEMBERT (de), *op. cit.*, p. 49.

<sup>626</sup> Jb : 31, 15 ; cf. Mt 2, 10 : N'avons-nous pas tous un seul père ? Un seul Dieu ne nous a-t-il pas créés. Pourquoi sommes-nous traîtres l'un envers l'autre, profanant ainsi l'alliance avec nos pères ? ».

<sup>627</sup> D. BARTHELEMY, *Le pauvre choisi*, p. 38.

<sup>628</sup> ID., *Dieu et son image*, p. 200, l'expression « cavernes de brigands » désigne un refuge où l'on se sent en sécurité contre la justice. Est-ce que de ce fait ce rituel, cette possibilité économique de se réconcilier avec le Seigneur au prix d'un veau, sans changer sa conduite pour autant, est-ce que ces gestes peuvent assurer aux hommes la sécurité ?

<sup>629</sup> P. LEFEBVRE, article inédit.

débarrasseront de ton mal ? » (Jr 11, 15). Les puissants adoptent l'attitude fautive de l'infidélité envers le Seigneur et le prochain, qui elle se manifeste dans la méchanceté religieuse et éthique. Leur relation avec Dieu est corrompue et pervertie (cf. Jr 9, 1-7). Il n'y a plus un lieu saint protégé par Dieu et promis à la stabilité éternelle ; c'est dans la vie ordinaire que YHWH rencontre les hommes<sup>630</sup>.

En définitive, Amos perçoit les gémissements et les grondements sourds des masses opprimées par une poignée de riches aussi implacables qu'insatiables, auxquels tous les moyens sont bons pour accumuler toutes les richesses et toutes les joies de la vie et qui passent d'un œil indifférent devant le pauvre qui meurt de faim (Am 3, 4-5). A l'injustice commise dans le sanctuaire s'ajoute le refus d'écouter la Parole de Dieu.

### 3) Le sanctuaire, lieu de refus de la Parole de Dieu (Am 7, 10-17)

Nous n'allons pas procéder à une étude systématique d'Am 7, 10-17<sup>631</sup> ; notre analyse va porter principalement sur les vv. 12-13 où l'idée du prophète rejeté est clairement exprimée.

12 וַיֹּאמֶר אִמְצִיָּה אֶל-עֲמוּס חֹזֶה לֵךְ בְּרַח-לֶךְ אֶל-אֲדָרִין  
יְהוּדָה וְאָכַל-שֶׁם לֶחֶם וְשָׁם תִּנְבֵּא:  
13 וּבֵית-אֵל לֹא-תוֹסִיף עוֹד לְהִנָּבֵא כִּי מִקֶּדֶשׁ-מֶלֶךְ הוּא וּבֵית מֶמְלָכָה הוּא

v. 12 Et Amasias dit à Amos :

Visionnaire, va-t-en; fuis au pays de Juda ;  
mange ton pain là-bas, et là-bas prophétise.

v. 13 Mais à Béthel, cesse désormais de prophétiser,  
car c'est un sanctuaire du roi, et une maison royale.

Les v. 12.13 font partie de l'annonce de malheur que l'on trouve aux vv. 10-17. Les opinions s'accordent à reconnaître le texte d'Am 7, 10-17 comme de rédaction deutéronomiste<sup>632</sup>. Du reste le fait que ce morceau sur l'expulsion d'Amos n'est pas de la main du prophète n'enlève rien à la valeur de ce petit récit d'une sobriété parfaite et d'une historicité très vraisemblable. Au v. 12, Amasias s'adresse au début à Amos avec une série d'impératifs qui donnent à son discours

<sup>630</sup> J. VERMEYLEN, *Le marché, le temple et l'Évangile. Itinéraires catholiques*, Cerf, Paris, 2010, p. 129.

<sup>631</sup> Pour une étude plus détaillée, Nous pouvons nous référer aux études intéressantes de R. MARTIN-ACHARD, *Amos, L'homme*, pp. 23-37 ; Aussi à l'article récent de J. B. COUEY, « Amos 7, 10-17 and Royal Attitudes Toward Prophecy in the Ancient Near East », *VT* 58 (2008), pp. 300-314.

<sup>632</sup> Cf. M. GILBERT, *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Lessius, Bruxelles, 1998, p. 172 ; T. S. HADJIEV, *The Composition*, pp. 78-95.

un aspect péremptoire et menaçant. Positivement, nous retrouvons une répétition synonymique : au v. 12b « là bas, nourris-toi/ là-bas, prophétise ». Puis gagne ta vie par un ministère prophétique là-bas (en territoire judéen). Négativement, Amos ne doit pas prophétiser à Béthel (v. 13a). Remarquons qu'Amasias ne traite pas Amos de faux prophète, il ne nie pas la vérité de ce qu'il dit. Il le traite de חֹזֶה (visionnaire), terme qui n'a pas un sens péjoratif<sup>633</sup>. F. J. Gonçalves met en valeur deux éléments surprenants dans cette appellation. Le premier réside dans le fait qu'Amasias appelle Amos חֹזֶה mais il exprime son activité avec נִבֵּא niph'al. Il qualifie d'abord l'action d'Amos de « conspiration »<sup>634</sup>, terme politique habituellement employé dans des circonstances où des prophètes sont mêlés à des complots (2 R 9, 14 ; 10, 9 ; 11, 14). Le deuxième c'est qu'Amos ne semble pas relever le nom qu'Amasias lui donne. C'est pourquoi au lieu de se prononcer sur le nom visionnaire, Amos parle de prophète et בֶּן-נְבִיאָה (fils de prophète)<sup>635</sup>. Amos rappelle que Yahvé lui enjoint soit d'aller prophétiser soit d'exercer une activité que même son adversaire Amasias lui reconnaît puisqu'il lui ordonne, aux vv. 12-13, d'aller prophétiser<sup>636</sup>. Dans la trame des livres prophétiques, le premier personnage est la Parole de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même. De cette parole dépend le destin des peuples. Elle sauve ou elle sanctionne. C'est une parole dynamique. Elle s'empare avec une telle force du prophète qu'à partir de cet instant elle définit toute son existence. Qu'est ce qu'un prophète ? La réponse ressort rapidement, sans hésitation : le prophète est l'homme de la parole<sup>637</sup>. Amos se présente toujours comme le messager de Dieu, il parle en son nom et transmet ce que le Seigneur lui dit ou fait voir. De ce fait, l'enjeu ici n'est pas même la parole d'Amos, mais la Parole de Dieu. La parole de Dieu et les paroles d'Amos sont la même chose<sup>638</sup>. Cependant, ces dirigeants refusent catégoriquement de l'entendre et de l'écouter. Ils méprisent cette parole de Yahvé, une parole sans cesse proclamée par Yahvé, par le ministère des envoyés. Dès lors, c'est Yahvé lui-même qui est méprisé dans sa parole. (cf. Pr 13, 13). Or, rejeter l'envoyé c'est rejeter celui qui envoie, et celui qui envoie, c'est Dieu lui-même. Le renvoi est l'expression, d'un rejet du prophète, et par voie de conséquence le rejet de Dieu lui-même. Le sanctuaire devient lieu d'humiliation, où Dieu n'est pas connu voire reconnu, il est donc exclu, où l'on n'entend plus sa voix, où nul ne sait sa présence<sup>639</sup>.

<sup>633</sup> Z. ZEVIT, « A Misunderstanding at Bethel Amos 7, 12-17 », VT 24 (1974), pp. 784-787.

<sup>634</sup> F. J. GONÇALVES, *Les prophètes écrivains*, p. 161.

<sup>635</sup> *Ibid.*

<sup>636</sup> R. F. ROSSIER, *L'intercession*, p. 309.

<sup>637</sup> W. VOGELS, *Les prophètes*, pp. 85-93.

<sup>638</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 400.

<sup>639</sup> P. LEFEBVRE – V. MONTALEMBERT (de), *op. cit.*, p. 33

Amasias défend à Amos de prophétiser à Béthel car, dit-il, c'est un sanctuaire royal, un temple du royaume. Le vocabulaire d'Amasias, affirme A. Neher, illustre la substitution du pouvoir royal à la souveraineté de Dieu : « Beth-El, qui est étymologiquement « une maison de Dieu », devient dans la bouche d'Amasias une « maison du domaine royal ». L'expression *midqas-melek* (sanctuaire du roi) subordonne l'élément sacré de Bethel à l'autorité du roi. « La maison de Dieu est vassale de la maison de Jéroboam<sup>640</sup> ». En effet, le sanctuaire devient, un patrimoine privé du roi, un domaine réservé. La répétition quasi tautologique (c'est un sanctuaire, un temple du royaume) souligne la solidarité entre le chef du clergé de Béthel et le roi d'Israël<sup>641</sup>. Les uns et les autres récupèrent le sanctuaire à leur profit et surtout ils semblent réduire le culte à un système social, à un régime politique. Dans le temple, ils désirent entendre des paroles de bonheur plus que de malheur (cf. Mi 3, 12). Le prophète, donc Dieu devient un flatteur, un courtisan. Comme note R. Martin-Achard, « le grand prêtre de Béthel ne peut, ni ne veut admettre que Yahvé parle à travers cet homme qui vient du Sud, il nie, consciemment ou non, ce qu'on peut appeler la dimension verticale de sa rencontre avec Amos et son attitude est révélatrice de la position que les autorités prendront généralement à l'égard de ceux qui les interpellent au nom du Dieu vivant<sup>642</sup> ». En effet, Amos avait stigmatisé le formalisme et l'hypocrisie du culte officiel, en même temps que le luxe des grands, la rapacité des marchands et l'oppression du peuple par le pouvoir et ses agents (Am 6, 1-7). Il annonce la ruine de ce sanctuaire : Béthel sera anéanti (Am 5, 4-5). De même, dans une vision terrifiante, Amos a vu Yahvé debout s'apprêtant à raser les sanctuaires et à passer à tabac la nation coupable (Am 7, 7-9). La maison royale sera détruite, le roi tué, le grand prêtre déshonoré, les grands emmenés captifs dans un lointain exil (Am 2, 16). Un tel message ne peut pas plaire aux classes dirigeantes. Car ces dernières veulent plutôt entendre les paroles de bonheur comme celles des faux prophètes asservis au pouvoir, qui vaticinaient, soi-disant au nom de Yahvé. Ces prophètes stipendiés se placent du côté des riches. Ils acceptent d'être corrompus. Ils ne font, par conséquent, pas droit aux pauvres qui ne peuvent pas leur offrir de l'argent (cf. Mi 3, 12). Amos est cependant un vrai prophète<sup>643</sup> même s'il n'est pas reconnu en son temps. Il affirme même que

<sup>640</sup> A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, 1950, 74.

<sup>641</sup> P. R. NOBLE, « Amos and Amaziah in Context : Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7-8 », dans *CBQ* 60 (1998), p. 429 ; P. BOVATI, *op. cit.*, pp. 297-311.

<sup>642</sup> R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme*, p. 33.

<sup>643</sup> Toute l'histoire du prophétisme biblique nous enseigne que le vrai prophète est celui qui est choisi par Dieu pour transmettre au peuple d'Israël et, à travers lui, à toute l'humanité, un message de la part de Dieu ; souvent contre son gré, signe de l'authenticité même de sa vocation. Cf. W. VOGELS, *Les Prophètes*, pp. 43-97 et 145-159 ; J. ASURMENDI, et alii, *Guide de lecture des prophètes*, Bayard, Paris, 2010, pp. 11-20.

s'il est prophète, il ne l'est que sur injonction de Yahvé<sup>644</sup>. Il se dresse contre les courtisans, de toute la force d'un engagement total au service de Yahvé. Il proclame et revendique les droits prioritaires de Dieu en toutes circonstances et sous tous les régimes. C'est vraisemblablement le mobile principal d'une certaine méfiance qui peut aller jusqu'à l'hostilité en face de la royauté (cf. Jr 26, 7-15). Un homme en colère, qui dénonce au nom de YHWH les abus de pouvoir perpétrés par les puissants et les riches, c'est-à-dire surtout la cour royale et ceux qui lui sont proches<sup>645</sup>. L'origine de la parole d'Amos est dans la parole de Yahvé. Il n'est donc lié à aucun pouvoir ni à un autre conditionnement quelconque. Le prêtre et le roi durcissent leur cœur pour saisir ce Yahvé qu'ils croient adorer dans ce sanctuaire ; or c'est ce même Yahvé qui a envoyé Amos pour leur reprocher leurs comportements injustes. P. Bovati précise :

L'expulsion du prophète hors du sanctuaire central du royaume d'Israël est interprétée comme l'acte symbolique qui décrète, sur Israël, la fin. Parce que la parole d'accusation cessant, cesse en même temps la possibilité de faire la vérité, d'espérer la justice ; quand cesse la parole de celui qui parle avec droiture pour réprover le mal, Dieu ne peut plus patienter pour supporter le péché<sup>646</sup>.

Car la Parole de Dieu est incorruptible. Les prophètes jouent ce rôle de messagers du Seigneur dans une multitude de circonstances, mais particulièrement lorsque ce dernier est outragé par l'oppression des pauvres<sup>647</sup>. L'expulsion d'Amos est la révélation du refus définitif de Dieu lui-même et son œuvre de justice.

Par ailleurs, l'attitude d'Amasias montre que les pauvres sont en marge du culte officiel. Amos peut représenter une figure des pauvres<sup>648</sup> car il est d'origine paysanne, il ne peut pas parler devant les « grands » de ce royaume ni ne peut être écouté, de la même manière que ce pauvre qu'on ne veut même pas entendre (cf. Si 3, 17-23). Le pauvre est réduit au silence. Il n'a pas droit à la parole. Comme l'écrit le Siracide : qu'un riche parle, tous se taisent et portent aux nues son discours. Qu'un pauvre parle, et on dit : « Qui est-ce ? » (13, 17-23). C'est ce qu'Amasias voulait faire avec Amos. Mais ce dernier ne peut pas se taire devant cette menace. Il exprime une ferme conviction dont la force lui vient de la Parole de Dieu qui rugit en lui (Am 3, 8 ; 7, 15) et lui a fait quitter ses frontières<sup>649</sup> au risque que ses propos soient mal accueillis, ce qui

---

<sup>644</sup> F. ROSSIER, *op. cit.*, p. 310.

<sup>645</sup> J. VERMEYLEN, *Le marché*, p. 128.

<sup>646</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 317.

<sup>647</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 183.

<sup>648</sup> A. FOURNIER BIDOZ, « Amos : Les pauvres exploités la parole de Dieu étouffée », dans : C. ROYON - R. PHILIBERT, *Les pauvres un défi pour l'Église*, p. 45.

<sup>649</sup> A. FOURNIER BIDOZ, *op. cit.*, p. 52.

lui vaut d'être expulsé. Mais il ne désarme pas. Il continue à dénoncer l'oppression, en particulier dans la quatrième vision (Am 8, 4-6)<sup>650</sup>.

#### 4) Yahvé s'identifie au pauvre

Yahvé est atteint en personne dans tout ce qui porte atteinte à la dignité et à la liberté de l'être humain. Le pauvre, le moindre des sociétés devient le miroir de la découverte du visage de Dieu. Un texte fondamental du livre des Proverbes nous le montre avec clarté :

Opprimer le faible, c'est outrager son Créateur

c'est l'honorer que d'être bon pour les malheureux (Pr 14, 31).

Offenser quelqu'un, c'est le blesser, le heurter, le choquer par des gestes, des paroles, des actes qui lui causent un tort soit physique, soit moral. Selon le sens du mot, il n'est pas possible que l'homme offense Dieu car personne ne peut causer du tort à l'Être éternel et immuable, infini dans sa bonté et dans sa perfection. Mais dans le fait de causer un tort, il y a l'idée centrale de l'injustice. On ne porte pas d'abord atteinte à Dieu parce qu'on lui manquerait de déférence, attitude souvent assez formelle d'ailleurs, mais lorsqu'en en manquant le prochain, nous portons atteinte à Dieu. Plus profondément encore, en tant que créateur, que Dieu est comme touché, concerné par le sort du petit. En effet, c'est à l'image de Dieu, donc la vie de l'homme revêt un prix sacré.

Dans le récit de la Genèse, l'interdiction de verser le sang est fondée explicitement sur ce rapport à Dieu : « qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé, car l'image de Dieu l'homme a été fait » (Gn 9, 6). Le sang versé d'un innocent est précieux aux yeux de Dieu. Le meurtre est stigmatisé et puni à cause de cette « image » de Dieu qui est en tout homme. Cela peut nous sembler assez curieux de voir ce thème de l'image de Dieu rappelé dans ce contexte concret : l'homme concret existant avec sa chair et son sang est image de Dieu puisque Dieu ne veut pas qu'on ne verse son sang. Le respect de Dieu doit coïncider avec le respect du prochain. Le Créateur se tient pour offensé chaque fois que l'on manque de respect à un pauvre, qu'il soit exploité ou méprisé. Déprécier l'œuvre rejaillit sur son auteur<sup>651</sup>. Quand un pauvre est opprimé, le nom saint du Seigneur est opprimé ; c'est Dieu lui-même qui se trouve atteint, en sa qualité de Créateur. Cela veut dire concrètement qu'il est impossible de porter atteinte aux droits de l'homme

---

<sup>650</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 156.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 179.

sans s'attaquer à Dieu lui-même, sans commettre un véritable blasphème. « Dieu est comme mis en cause, affecté par le moindre des événements touchant la plus infime de ses créatures. Et c'est jusque dans le détail que Dieu est concerné<sup>652</sup> ». Le Créateur « s'identifie au pauvre parce qu'il est sa créature<sup>653</sup> ». Le pauvre est l'œuvre de Dieu qui ne permet pas de la voir outragée. Il prend à son compte la dérision qui atteint le petit. (Pr 14, 31 ; 17, 5).

Attenter aux pauvres c'est outrager le Créateur ; c'est méconnaître une part de l'humanité dans une attitude d'orgueil et dans une méconnaissance de la vraie richesse qui est sagesse<sup>654</sup>. Les Psalmistes chantent les liens qui les unissent au Dieu d'Israël<sup>655</sup>. Toute la parole biblique les considère comme les amis du Seigneur à qui la joie est promise<sup>656</sup>. Par conséquent l'oppression d'une créature faible est une offense à celui qui l'a créée. P. Lefebvre donne un exemple de « deux méchants prêtres, fils d'Eli, y voient les femmes qui s'activent au sanctuaire (1 S 2, 22) ; ils dérobent aussi au Seigneur le meilleur des sacrifices (1 S 2, 12-17)<sup>657</sup>. Ainsi P. Lefebvre arrive à cette conclusion : « comme on traite Dieu, on traite une femme et réciproquement<sup>658</sup> ». Nous pouvons ressortir deux éléments importants dans son exemple, d'un part, il situe Dieu et la femme sur le même pied d'égalité et d'autre part, il souligne ce divorce entre les sacrifices et la violence sexuelle (cf. Am 2,7) exercée sur les femmes. Yahvé fait cause commune avec les pauvres et se sent personnellement atteint par les injustices dont ils sont victimes. Il y a une sorte d'égalité de condition : le riche ne saurait exploiter le pauvre ni se moquer de son malheur sans outrager le Créateur. Le riche se reconnaissant créature de Dieu, à l'égal du pauvre, honore le Créateur en ayant pitié du faible. Prendre en considération le faible, c'est reconnaître la suprématie de Dieu sur tout le monde créé<sup>659</sup>.

A l'inverse, « la bonté dont on doit faire preuve à l'égard des pauvres se fonde donc sur l'œuvre créatrice de Dieu<sup>660</sup> ». Partager avec un pauvre n'est pas moins qu'un sacrifice pour louer Dieu (Si 35, 4). La charité envers le pauvre n'est pas seulement une œuvre sociale. Elle revêt une signification religieuse, elle est hommage rendu à Dieu, elle constitue un sacrifice de louange. La référence au Créateur devient cruciale. Le pauvre est l'œuvre de Dieu, et celui-ci conserve, en tant qu'auteur, un droit sur l'œuvre de ses mains. Non seulement Dieu revendique le pauvre

<sup>652</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 94.

<sup>653</sup> F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 604.

<sup>654</sup> P. BONY, « Élection des pauvres et Peuple de Dieu », dans : C. ROYON – R. PHILIBERT, *op. cit.*, p. 201.

<sup>655</sup> Ps 9.10.13.19 ; 10, 17

<sup>656</sup> Is 29, 19 ; 41, 17 ; 61, 1

<sup>657</sup> P. LEFEBVRE, « Les temps - de - la chair- avec Dieu », *FZPT* 54 (2007)1/2, p. 11.

<sup>658</sup> *Ibid.*

<sup>659</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 182.

<sup>660</sup> *Ibid.*

comme son œuvre, à laquelle il tient, mais il prend pour lui ce qui est fait au faible, et il affirme sa présence, en tiers, dans toute rencontre entre le pauvre et « l'homme d'oppression » (Si 22, 2 ; 29,13). Ainsi, chaque fois qu'un homme entre en contact avec un pauvre, il y a contact avec le Dieu qui vient à l'homme parce que ce contact avec le pauvre transforme le cœur de l'homme par la voie de la compassion. On ne peut pas prétendre aimer Dieu et exclure les pauvres. L'amour de Dieu et l'amour du pauvre sont concomitants. Comme l'affirme A. Durand :

L'amour de Dieu et l'amour de tout homme s'enracine dans le fait que tout homme est image de Dieu. La création permanente de l'homme à la ressemblance de Dieu fait l'unité des deux commandements. Or c'est précisément cette notion même de ressemblance qui peut nous permettre de saisir pourquoi il y a un lien particulier entre l'amour de Dieu et l'amour du pauvre. Lorsque l'autre homme n'est pas seulement n'importe quel homme mais un être démuné, pauvre petit, exclu, c'est sa condition même qui lui confère une ressemblance particulière avec Dieu<sup>661</sup>.

## **5) Yahvé est présent dans le pauvre.**

### **5.1 Yahvé est proche des pauvres**

Le Dieu d'Israël s'était révélé comme le Dieu proche des pauvres et des petits. Quand un pauvre crie, Dieu écoute et sauve (Ps 12). « Les « pauvres » sont devenus des clients conscients de Yahvé. Leur cri personnel porte leur pauvreté au langage, à l'appel. Une relation personnelle se noue entre chacun et son Dieu<sup>662</sup> ». Le psalmiste est persuadé que, dans une situation d'oppression où tout semble perdu, Dieu viendra à son secours. Il a expérimenté l'aide de Yahvé. Ce dernier se tient à la droite de l'indigent (Ps 109). La prière des Psaumes est portée par la certitude de son intervention<sup>663</sup>. Ainsi, il aura comme premier souci de « faire la justice au petit peuple (*ani-am*), de délivrer le pauvre (*ebyon*) qui appelle et le petit (*ani*) qui sans aide, compatissant au faible (*dal*) et au pauvre (*ebyon*), il sauve la vie des pauvres (*ebyonim*)<sup>664</sup> ». Yahvé porte un intérêt tout particulier aux pauvres à tel point qu'il existe une sorte de pacte ou de complicité entre Dieu et les pauvres. Le cri lancé par le pauvre a comme une autorité particulière, une force qui implique Dieu pour rendre sa plainte efficace ; son cri est sanctionné (cf. Dt 15, 9 ; 24, 15), ce qui exige par conséquent un comportement favorable, attentif,

---

<sup>661</sup> A. DURAND, *Option prioritaire et réflexion théologique*, dans : C. ROYON – R. PHILIBERT, *op. cit.*, p. 487.

<sup>662</sup> P. BONY, *op. cit.*, p. 14.

<sup>663</sup> Ps 9.13.19 ; 12, 6 ; 19, 13.

<sup>664</sup> P. BONY, *L'église et les pauvres*, p. 78.

charitable<sup>665</sup>.

Yahvé reste particulièrement attaché aux pauvres non par compassion, mais par justice<sup>666</sup>. Siracide souligne souvent cette préférence du Seigneur (Si 33, 21-22). Dès lors, il va de soi que les croyants doivent agir de la sorte. Les sages les y invitent avec insistance, et leur promettent en retour la bénédiction divine. « Béni sera l'homme bienveillant car il donne de son pain au pauvre » (Pr 22, 9), ou encore « Heureux qui a pitié des pauvres » (Pr 14, 21). La prise en charge du destin des pauvres est l'objet d'une béatitude dont il convient sans cesse de prendre conscience dans la vie quotidienne. Par ailleurs, l'auteur du livre de Tobie ajoute plus tard : « Tous ceux qui pratiquent la justice, fais leur aumône sur tes biens. Que ton regard soit sans regret quand tu fais l'aumône. Ne détourne jamais ta face d'un pauvre et la face de Dieu ne détournera pas de toi » (Tb 4, 7). Le moindre geste posé en faveur du pauvre est un geste envers Dieu lui-même. Ainsi le secours donné à celui ou celle qui est dans le besoin est donné à Dieu.

Le premier défenseur des pauvres n'est autre que Yahvé lui-même. L'auteur du Ps 82, 3 en appelle à Dieu pour défendre les pauvres et l'orphelin. Dieu est de fait leur protecteur. Le pauvre est placé sous la justice de Dieu qui dénonce la violence de la justice des hommes<sup>667</sup>. Comme le rappelle le prophète Isaïe : « De quel droit écraser mon peuple et broyer le visage des malheureux ? » (Is 3, 5). Défigurer les pauvres par le mépris par l'injustice, par l'oppression revient à écraser le peuple de Yahvé. Les pauvres sont déjà plus qu'une partie de ce peuple ; ils sont la part la plus significative. Dieu demeure défenseur des pauvres et avocat des petits<sup>668</sup>. Ainsi, le pauvre, qui est socialement marginalisé, trouve néanmoins un soutien en Dieu. Trop faible pour pouvoir agir par lui-même, il attend du Seigneur une intervention énergique. Ainsi Yahvé interviendra-t-il en sa faveur et il défendra sa cause (cf. Ps 35, 1-4 ; 76, 9). Dieu joue le rôle d'avocat en faveur de son peuple opprimé<sup>669</sup>. Il défend lui-même sa propre cause (Ps 74, 22). Yahvé n'est pas un Dieu indifférent à la condition humaine. Il est le défenseur qui écoute et qui sauve. La vie des pauvres a un grand prix à ses yeux<sup>670</sup>. Il veillera à ce que leur sang ne soit pas injustement répandu. La défense des plus pauvres est un don divin accordé au roi (Ps 45 ; 101).

Ainsi, la justice du souverain n'est pas vraiment distincte de la justice de Dieu. Le roi se la voit accorder comme une participation à la justice divine. Cette dernière demeure l'origine et la norme de la justice du roi. Celui-ci avait pour mission de rétablir la justice trop souvent

---

<sup>665</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 188.

<sup>666</sup> D. BARTHELEMY, *Le pauvre choisi*, p. 29.

<sup>667</sup> D. BARTHELEMY, *op. cit.*, pp. 28-30.

<sup>668</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, pp. 112-114.

<sup>669</sup> Is 49, 25 ; Jr 50, 34.

<sup>670</sup> Cf. Ps 116, 15 ; cf. 2 S 26 21 ; 1R 1 13-14.

compromise, en assistant la veuve et l'orphelin (Jr 22, 3). La justice royale idéale consistait à prendre délibérément le parti des pauvres, à les venger contre leurs oppresseurs. Is 11, 5 présente l'activité gouvernementale du roi idéal en disant de lui : « qu'il jugera avec justice les faibles (*dalim*) et qu'il se prononcera avec équité au sujet des pauvres du pays (*anawim*) ; car il aura « la justice » et la « vérité » comme ceinture autour des reins. « Car la des pauvres a du prix aux yeux du roi, et c'est le critère de jugement de son action royale [...] la fonction royale trouve un critère de vérité- d'adéquation au réel-dans la pratique du roi en faveur des pauvres et des opprimés <sup>671</sup> ». La conduite de Dieu à l'égard des opprimés sert de modèle à celle du roi. Si le roi gouverne en Israël, c'est parce que Dieu gouverne par son intermédiaire et le fait au bénéfice des plus pauvres. En écrasant ceux qui les oppriment, le roi assure aux pauvres leur bon droit. Accorder la justice à tous les sujets c'est-à-dire, en pratique, établir le droit des faibles incapables de se défendre contre les forts et les oppresseurs, tel est l'idéal de la fonction royale dans l'ancien Orient<sup>672</sup>. Comme l'écrit P. Bony « Le Dieu d'Israël manifeste son règne en établissant ou rétablissant la justice à commencer par les plus pauvres [...] il prend plaisir à renverser les situations acquises pour promouvoir les plus humbles au détriment des hauts placés<sup>673</sup> ». Il est le défenseur attiré des « sans-droit », leur cause est la sienne<sup>674</sup>. Le Dieu d'Amos est un Dieu engagé dans le monde, dans l'histoire, un Dieu qui souffre à cause des offenses faites au plus petit de son peuple. Il est le Dieu de toute justice ; il met son point d'honneur à défendre les petits et les faibles contre les exactions des puissants. De bien des manières le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu des pauvres<sup>675</sup>. Mais, ce Dieu n'est pas seulement proche du pauvre, il fait sa demeure dans le pauvre qui l'accueille et c'est là qu'il est présent de façon privilégiée.

## 5.2 Le pauvre, lieu d'habitation de Dieu

Dieu est non seulement proche du pauvre mais il habite aussi avec le pauvre et dans le pauvre<sup>676</sup>. Car Dieu se donne à connaître au sein même de sa relation aux pauvres opprimés. Comme l'écrit P. Lefebvre, Dieu se donne à voir dans la condition d'homme et de femme [...] C'est là qu'il faut chercher<sup>677</sup>. Découvrir ce Dieu, le rencontrer, vivre avec lui, n'est possible que dans la mesure où nous nous situons nous-mêmes sur cette trajectoire de la relation aux pauvres.

<sup>671</sup> J. M. CARRIERE, *Foi et Justice*, p. 792.

<sup>672</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 114-119.

<sup>673</sup> P. BONY, *L'Église et les pauvres*, pp. 77-78.

<sup>674</sup> P. BONY, *op. cit.*, p. 14.

<sup>675</sup> C. WIENER, *Le Dieu des pauvres*, les éditions de l'Atelier/ Editions ouvrières, Paris, 2000, p. 67.

<sup>676</sup> D. BARTHELEMY, *op. cit.*, p. 225.

<sup>677</sup> P. LEFEBVRE – V. MONTALEMBERT (de), *Un homme*, pp. 136-139.

Le visage de Dieu est dans ce rapport paradoxal par lequel il s'est lié aux pauvres dans leur faiblesse comme dans leur force. Si Dieu en tant que transcendant en se faisant homme s'identifie au pauvre au laissé-pour-compte, cela inclut de soi le fait que Dieu choisit, comme lieu privilégié pour lui parmi les hommes, l'identification à la condition du pauvre. Dieu est dans le pauvre dans lequel il s'incarne. Là, il attend, il désire que l'homme accepte ce témoignage et le choisisse comme prochain sous l'aspect du pauvre, sous les espèces du pauvre<sup>678</sup>. Si Dieu se fait homme, ce n'est pas pour faire une expérience de ce que cela fait de devenir créature, c'est par nécessité, c'est pour être présent là où les hommes sont absents. Les hommes sont absents de la destinée du pauvre, des laissés-pour-compte, et là Dieu est présent<sup>679</sup>. Ainsi le pauvre est le « lieu » où se reconnaît la présence du Seigneur ; en d'autres termes, le pauvre est « le sacrement » de la présence divine. Ce lieu est le temple de Dieu<sup>680</sup>. Le pauvre représente la plus grande valeur authentique dans la mesure où il est le lieu choisi par Dieu, le temple de Dieu<sup>681</sup>. La demeure de Dieu est dans le pauvre. On trouve C'est la même idée qu'exprime Is 57, 15 : « Je suis haut et saint dans ma demeure (dit Yahvé) mais je suis avec l'homme contrit et humilié<sup>682</sup> ». Sa présence discrète se révèle soucieuse de la personne créée à son image, comme le note A. Durand, Dieu est humble, discret, proche de celui qui souffre. Le pauvre est ainsi icône de Dieu<sup>683</sup>. A cet égard, le faible et l'opprimé demeurent les privilégiés de sa sollicitude. Accueillir le pauvre c'est accueillir Dieu (Za 2, 12). Il s'agit non seulement d'accueillir le pauvre mais de l'aimer, car « c'est la certitude que c'est le lieu choisi par Dieu, le temple de Dieu. C'est ainsi que P. Lefebvre souligne avec force : « Le sacré ne résulte pas d'un apprêt qui permettrait d'entrer en contact avec Dieu. Le sacré, c'est là où Dieu est présent ; or Dieu est totalement présent quand un être est totalement démuné de tout appui humain<sup>684</sup> ». Une manière de positiver le langage d'Amos qui liait la perte du sens de Dieu à la perte de l'accueil du pauvre. Amos qui déclarait « la porte » de la ville comme le lieu où le droit est piétiné, parce que c'est à la porte que l'on retrouve le Dieu de la justice (Is 60, 18 ; Ps 118, 20). C'est donc par eux que le croyant peut rejoindre Dieu. Ce dernier disparaît discrètement dans le surgissement de l'opprimé et c'est ainsi qu'il révèle son véritable visage<sup>685</sup>.

<sup>678</sup> D. BARTHELEMY, *Le pauvre choisi*, p. 150.

<sup>679</sup> D. BARTHELEMY, *op. cit.*, p. 34.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>682</sup> J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*, Paris, p. 305 ; A ce sujet, on peut lire une étude fouillée de P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres*, pp. 87-105.

<sup>683</sup> A. DURAND, *Option prioritaire*, p. 486.

<sup>684</sup> P. LEFEBVRE, *Les temps de la chair-avec-Dieu*, p. 10.

<sup>685</sup> A. DURAND, *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Cerf, Paris, 1991, p. 76.

Les pauvres demeurent une catégorie névralgique et privilégiée. L'attitude vis à vis d'elle joue un rôle décisif pour apprécier la véracité des rapports avec Dieu<sup>686</sup>. L'injustice envers les petits et les pauvres est un grave péché qui brise la communion avec Yahvé. La relation aux pauvres engage la relation à Dieu au sens où elle est le lieu non seulement de vérification de la fidélité de l'homme à la volonté de Dieu mais aussi du respect envers Yahvé. Or ce respect manque souvent à l'endroit de Yahvé. Ainsi donc lui-même est pauvre.

### 5.3 Yahvé est lui-même pauvre

Amos souligne le comportement des commerçants de son temps. On peut qualifier leur attitude comme une insulte à l'endroit de Yahvé, insulte qui se manifeste par l'arrogance de leur parole : « Quand donc sera passée la néoménie pour que nous vendions du grain, et le sabbat, que nous écoulions le froment ? » (Am 8, 4ss). Cette parole traduit le souci qu'ont les commerçants de leurs propres intérêts. Yahvé est mis de côté, alors que le sabbat<sup>687</sup> est entièrement tourné vers Dieu. Il s'agit d'une profanation du jour réservé à Dieu<sup>688</sup>. Ces commerçants oublient Dieu même pendant les jours qui lui sont officiellement réservés, ils le mettent de côté, ne le prennent plus en considération. Dieu est mis dans la même situation que les pauvres qui disparaissent du champ de la vision et de la pensée des riches assoiffés de gain, de pouvoir, d'influence sociale. Leur entreprise est plutôt intéressée, motivée par l'avidité et l'égoïsme. Ils croient s'enrichir eux-mêmes, oubliant que c'est Yahvé qui donne tout à Israël : de quoi manger, de quoi se vêtir et des richesses (cf. Os 2, 10s).

Et pourtant, la vie leur est donnée gratuitement par un Créateur. « Le jour réservé à Dieu leur semble un jour de trop qui les empêche de se livrer à leurs magouilles financières et commerciales<sup>689</sup> ». Ils sont avides de richesse et ordonnent leur vie à la poursuite des biens matériels. Une telle attitude implique une volonté d'ignorer la majesté et l'absolu divin. L'argent et le luxe, au préjudice des petits et des démunis, ont fait perdre à Israël le sens du service de Dieu et du culte, qui doivent exprimer sa foi et entretenir sa gratitude à l'endroit du Dieu présent à son histoire. Il a oublié son Maître, il a oublié que la volonté de Dieu est une nourriture succulente (Jr 15, 16). Yahvé se plaint car il n'est pas écouté (Jr 7, 21 ; cf Ps 80, 12ss). Au lieu de

---

<sup>686</sup> F. DUMORTIER, « Le livre d'Isaïe : Les pauvres, une catégorie névralgique et privilégiée », dans : C. ROYON – R. PHILIBERT, *op. cit.*, p. 61.

<sup>687</sup> J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse*, p. 62.

<sup>688</sup> G. VON RAD, *op. cit.*, p. 153.

<sup>689</sup> P. LEFEBVRE, l'article inédit.

prendre la place qui leur revient dans la création, les riches veulent occuper cette place comme maîtres, dominateurs et exploiters. Amos démasque ainsi une tendance profonde de ses contemporains à s'opposer à Yahvé<sup>690</sup>. Dans la même perspective, L. Wisser affirme qu'« un individu [...] qui agit dans la vie sociale selon ses critères propres (recherche de profit, appétit de puissance) ne commet pas seulement de graves atteintes au respect du prochain, mais atteste en même temps son refus de se laisser guider par la volonté de Yahvé, dénie toute autorité et toute compétence à Dieu dans ce domaine et s'oppose ainsi, (même en affichant extérieurement une attitude pieuse) à la révélation de Yahvé<sup>691</sup> ».

En outre, ils veulent que le sabbat finisse vite pour pouvoir à nouveau s'enrichir et faire des transactions malhonnêtes. En effet, ces commerçants veulent tout falsifier pour gagner plus. Cela entraîne des injustices à l'égard d'autrui. Le respect du sabbat a partie liée avec cette justice de partage et d'attention portée aux défavorisés. Comme le remarque J. M. Berthoud, « l'observation du sabbat ordonnait ainsi toute la vie économique et conduisait l'homme à se soumettre à un ordre divin qui le dépassait. Cet ordre créationnel ne lui permettait pas le développement sans frein de sa convoitise et de l'esprit de lucre, d'avarice et du mépris du prochain...l'enrichissement sans limite des puissants aux dépens des faibles n'est guère possible<sup>692</sup> ». Ces commerçants attendent cependant d'exploiter les pauvres ; ils ne reconnaissent pas les pauvres comme l'empreinte du Créateur, mais ils les traitent comme pure marchandise ; c'est comme s'ils cherchaient à « éliminer les pauvres du pays » (Am 8, 4)<sup>693</sup>. De cette manière, ils manquent non seulement de charité envers les pauvres mais de l'humilité essentielle qui leur permettent de reconnaître la créature comme un don de Dieu. Pire encore, ils développent des moyens malhonnêtes pour gagner encore plus en trichant, en faussant les comptes et les mesures. Cette fausseté trahit l'agir des commerçants car « la justesse des poids peut évoquer la droiture de l'agir humain<sup>694</sup>. Or les balances et les plateaux sont l'œuvre de Dieu. Fausser les balances, c'est porter atteinte à Dieu lui-même.

En somme, le monde des affaires est régi par le souci d'acquérir rapidement, et par tous les moyens, les plus grands profits possibles. Balances et mesures fausses, marchandises avariés

---

<sup>690</sup> G. VON RAD, *op. cit.*, p. 153.

<sup>691</sup> L. WISSER, *Jérémie, critique de la vie sociale*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 248.

<sup>692</sup> J. M. BERTHOUD, *Création, Bible et science : les fondements de la métaphysique, l'œuvre*, Lausanne, Thoemmes Press, 2011, pp. 79-80.

<sup>693</sup> P. BONY, *L'église et les pauvres*, p. 20.

<sup>694</sup> Cf. L. BOSTRÖM *The God of the Sages : The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, Almqist&Wiksell International, Stockholm 1990, p. 47.

écoulées aux clients, tous les moyens sont bons aux commerçants avides et malhonnêtes pour accumuler leurs gains sordides (Am 8, 5-6). Toutes ces fausses manœuvres portent atteinte à Dieu lui-même. Les commerçants entre eux se préoccupent de leurs affaires et non de Dieu, ils attendent impatiemment le moment d'abuser les clients. D'une part, Dieu n'a pas sa place dans leur vie et d'autre part, s'il le faut, les pauvres doivent être vendus. Ils n'ont aucun sens de l'altérité et de la dignité des plus humbles. La valeur du pauvre et la place de Dieu sont occultés par la convoitise.

## **6) Les riches, acteurs de l'injustice à l'égard de Dieu**

En pratiquant l'injustice sociale, les riches bouleversent l'ordre créé par Dieu. Les strophes hymniques ou « doxologies » du livre d'Amos, que la plupart des exégètes<sup>695</sup> tiennent pour additions, s'accordent bien avec l'idée de Yahvé, créateur qui « forme les montagnes et qui crée le vent, qui révèle à l'homme ses pensées, qui change l'aurore en ténèbres, et qui marche sur les hauteurs de la terre » (Am 4, 13) ; il est le Dieu organisateur de la stabilité et de la cohérence du monde. D'où la société - concrètement la société d'Israël et de Juda - telle qu'il l'a créée est hiérarchisée, stable et harmonieuse<sup>696</sup>. Yahvé a mis de l'ordre dans l'univers créé par lui. Telle est la justice divine. Selon la pensée biblique, cette justice divine est loin de se réduire à ce que l'on nomme aujourd'hui la justice, qu'elle soit sociale ou judiciaire. Elle est dans l'ordre vital régissant l'univers, un ordre qui englobe toutes les réalités, tant physique qu'humaine. Mais le peuple ne s'en rend pas compte (Jr 5, 21) ou l'a oublié. Yahvé a fixé un ordre à l'univers entier, cet ordre doit régir les éléments du monde, il doit régler la bonne marche de la société.

Le grand péché de ces dirigeants, c'est qu'ils veulent s'égaliser à Yahvé le créateur. Selon le livre de Genèse, Yahvé modela l'homme avec la poussière prise du sol (Gn 2, 7). Ensuite il lui insuffla son haleine et l'homme devint « un être vivant », c'est-à-dire une personne<sup>697</sup> respectée dans sa dignité. Or, d'après Amos, les puissants « écrasent » la tête des faibles sur la poussière de la terre. Ce verbe « écraser » implique que les faibles sont réduits en miettes au point que l'on ne peut plus reconnaître leur visage. Ils sont défigurés, meurtris alors qu'ils sont créés à l'image de Dieu. En réduisant le pauvre à la poussière ils le rabaissent à l'état pré-humain, de telle sorte qu'il retourne à l'état terreneux, à l'état de non personne. Tout comportement humain qui ne respecte pas la destination universelle de la création défigure l'homme dans sa réalité d'image de Dieu<sup>698</sup>. Par

---

<sup>695</sup> Cf. R. MARTIN ACHARD, *Amos. L'homme*, p. 59.

<sup>696</sup> F. J. GONÇALVES, *Fondements du message social*, p. 611 ; J. M. BERTHOUD, *op. cit.*, p. 66.

<sup>697</sup> J.-M. MALDAME, *Création et Providence. Bible, science et philosophie*, Cerf, Paris, 2006, pp. 160-162.

<sup>698</sup> A. DURAND, *op. cit.*, p. 96.

conséquent, souligne C. Tresmontant : « n'importe quoi n'est pas permis en ce qui concerne l'homme ; l'homme ne saurait être traité comme objet qu'on brise ni comme un animal qu'on asservit ni comme une bête qu'on égorge et qu'on consomme<sup>699</sup> ». Cette manœuvre des dirigeants est contraire à l'œuvre créatrice de Yahvé. Ce comportement peccamineux provoque inéluctablement des dérèglements dans l'équilibre des réalités et perturbe l'ordre établi par Yahvé. En effet, « cet ordre voulu par Yahvé est un donné de fait que rien ni personne ne peut modifier. Il est donc vital pour l'homme de connaître cet ordre et de s'y conformer strictement : tout écart toute violation des limites qui sont imparties peut avoir pour lui des conséquences dramatiques<sup>700</sup> ». Un comportement insensé provoque le déséquilibre de l'ordre créé et entraîne des conséquences néfastes pour son auteur<sup>701</sup>. Un passage du livre de Jérémie mérite encore d'être cité car il explicite le lien existant entre l'inconduite du peuple et les altérations du milieu naturel :

Moi, ne me craignez-vous pas? Oracle de Yahvé ne tremblerez-vous pas devant moi qui ai posé le sable pour limite à la mer, barrière éternelle qu'elle ne franchira point ses flots s'agitent, mais sont impuissants, ils mugissent, mais ne la franchissent pas.

Mais ce peuple possède un cœur dévoyé et rebelle; ils se sont dévoyés et ils s'en sont allés!

Ils n'ont pas dit en leur cœur : "Craignons donc Yahvé notre Dieu, qui donne la pluie, celle de l'automne et celle du printemps, selon son temps, et qui nous réserve des semaines fixes pour la moisson."

Ce sont vos crimes qui perturbent cet ordre, vos fautes qui font obstacle à ces bienfaits (Jr 5, 22-25).

C'est Yahvé qui parle. Il a établi l'univers dès les origines (v. 22). Et il poursuit en rappelant que c'est lui qui continue d'organiser le monde et ses rythmes périodiques, lui « qui donne la pluie, celle de l'automne et celle du printemps, selon son temps, et qui nous réserve des semaines fixes pour la moisson » (vv. 22-23). Mais il constate que son peuple n'en a cure et se dévoie (v. 24). Alors tombe la sentence explicative, parce que ce sont vos fautes qui ont dérangé cet ordre, vos péchés qui ont fait obstacle à ces bienfaits (v. 25). L'auteur du psaume 82 ira

---

<sup>699</sup> C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Seuil, Paris, 1958, p. 81.

<sup>700</sup> J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse*, p. 60.

<sup>701</sup> T. RÖMER, *Dieu obscur*, p. 127.

encore plus loin, à propos de ces errements non du peuple mais des responsables : « ils se meuvent dans les ténèbres et toutes les assises de la terre sont ébranlées » (cf. Ps 82, 5). Par sa faute, l'être humain met en péril l'harmonie même de la création. Or le manque d'équilibre dans les relations sociales crée ainsi l'instabilité dans l'ensemble de la création<sup>702</sup>.

La manœuvre des puissants montre bien qu'ils ne craignent pas Yahvé. Car craindre Dieu, dit P. Coulange, c'est prendre conscience du fait que l'être humain n'est pas souverain, mais qu'il est soumis au Créateur de tout l'univers<sup>703</sup>. Ils n'ont pas le cœur intelligent pour reconnaître en Yahvé ce pouvoir sur le cosmos. Ils ne comprennent pas que c'est Yahvé qui ordonne et gouverne le cosmos. L'homme ne doit pas se mettre en tête de pouvoir, par sa propre activité, modifier l'œuvre de Dieu. Il doit avant tout accepter les réalités comme données et prédestinées par la volonté de Dieu. En créant l'homme, c'est-à-dire une liberté, Dieu s'est interdit d'être le simple Moteur d'une dictée toute faite et réglée d'avance. L'homme n'est pas créé comme un robot ou une marionnette mais comme un être autonome et libre, même à l'égard de Dieu. Cette liberté admet la possibilité de transgresser les commandements divins<sup>704</sup>. Dans le même ordre d'idées, A. Durand affirme que le pouvoir donné à l'homme est comme de tout pouvoir, l'homme peut en user en bien ou en mal, d'une façon conforme au dessein de Dieu ou à l'encontre de la finalité originellement assignée<sup>705</sup> ». J. Vermeulen parle d'une « liberté illusoire car nanti de ce pouvoir, l'homme s'imagine que tout lui est permis, qu'il est libre d'organiser le monde et la société à sa guise, qu'il peut devenir comme Dieu (Gn 3, 5). Funeste illusion!<sup>706</sup> ». L'homme agit comme s'il en savait davantage que Dieu sur le gouvernement du monde et sa justice. L'homme ne peut rien faire devant Dieu car ce dernier est créateur et transcendant. L'homme devant Dieu reste créature. Même si l'homme est à la fois libre et responsable de ses actes et des conséquences qu'ils provoquent, c'est néanmoins Dieu qui reste le maître de l'histoire des hommes, établi au-dessus même du plus puissant des hommes. Il est fils, mais dans la reconnaissance de sa dépendance et de sa précarité. Il ne saurait envisager une quelconque main mise sur Dieu. D'où l'affirmation de D. Barthélemy : « l'argile cherche à remplacer son potier<sup>707</sup> ». C'est la tentation immédiate, quand l'homme se croit maître de la création, de s'imaginer qu'il peut étendre son pouvoir jusqu'à maîtriser tout. Alors les hommes veulent être

---

<sup>702</sup> S. GILLINGHAM, « *Who makes the morning darkness : God and Creation in the Book of Amos* », *SJT* 45/2 (1992), p. 175, crimes against humanity, whether they are the particular war-crimes of other nations or the social and economic abuses in Israel, are all violations against the order and harmony intended for created order.

<sup>703</sup> P. COULANGE, *op. cit.*, p. 188.

<sup>704</sup> T. RÖMER, *op. cit.*, p. 99.

<sup>705</sup> A. DURAND, *La cause des pauvres*, p. 93.

<sup>706</sup> J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 59.

<sup>707</sup> D. BARTHELEMY, *Dieu et son image*, p. 113.

comme des dieux. Pour Amos, le péché est rébellion, inversion ou perversion d'un ordre<sup>708</sup>. Ainsi ces oppresseurs deviennent-ils anti créateurs. Is 29, 15-16 nous éclaire davantage :

Malheur! Ceux qui cachent profondément à Yahvé leurs desseins,  
Tandis qu'ils font leurs œuvres dans les ténèbres  
ils disent : « Qui nous voit ? Qui nous connaît ? »  
Quel renversement des rôles ! Prendra-t-on le potier pour de l'argile,  
Lorsque l'œuvre dit de celui qui l'a faite : « Il ne m'a pas faite »,  
et le pot dit de son potier : « Il n'est pas intelligent ?

Ce texte exprime l'idée du renversement de l'ordre du monde avec le radical הפך<sup>709</sup>. Pour Isaïe comme pour Amos, ne pas se conformer à ces normes équivaut à rejeter l'œuvre de Yahvé et à prétendre la remplacer par une autre. C'est ce qui ressort d'Am 6, 12a :

Les chevaux courent-ils sur le roc, laboure-t-on la mer avec des bœufs,  
que vous changiez le droit en poison et le fruit de la justice en absinthe ?

Am 6, 12a « contient deux questions rhétoriques portant sur des actions absurdes<sup>710</sup> ». Les exégètes s'accordent pour y reconnaître des traits de style sapientiel<sup>711</sup>. Formulées positivement, les questions exigent des réponses négatives. Il n'est évidemment pas dans la nature des choses que les chevaux courent sur le roc et que l'on laboure la mer (ou le rocher) avec les bœufs<sup>712</sup> ». Pour l'heure, même l'impossible est possible. La perversion de la justice et sa destruction étaient présumées impossible, mais Israël s'est arrangé à faire l'impossible (ou est parvenu à l'impossible). La préoccupation d'Amos est de montrer le comble de la perversion qui se traduit de façon poignante par les deux termes ראש (poison) et לַעֲנָה (absinthe). F. Gonçalves affirme qu'« il est contre nature que les Israélites changent le droit et la justice en poison et en absinthe (Am 6, 12b). Ce faisant, les Israélites renversent l'ordre du monde établi par Yahvé<sup>713</sup> ».

En pratiquant l'injustice, Israël a renversé l'ordre des relations entre les hommes, ordre

<sup>708</sup> F. DUMORTIER, *Le livre d'Isaïe*, p. 51.

<sup>709</sup> F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 606.

<sup>710</sup> *Ibid.*

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> *Ibid.*

qui devait servir la vie, la défendre, la protéger. Si la justice concerne la vie des hommes, elle englobe donc une compréhension beaucoup plus large. « La justice divine est une catégorie religieuse archaïque qui a d'abord une portée cosmique : c'est l'ordre du monde qui est voulu et réalisé par Dieu<sup>714</sup> ». La justice, pour Israël comme d'ailleurs pour tout le Proche Orient ancien, est en premier lieu une qualité inhérente à l'univers. Elle est l'ordre interne adéquat qui tient le cosmos ensemble et qui donne à tout ce qui existe sa consistance, sa position et sa raison d'être (Ps 119, 40). Le *tsadik*, l'homme juste, est celui qui entretient avec les choses, les êtres et Dieu des relations exactement conformes à la place qui lui est attribuée dans l'ordonnement du monde<sup>715</sup>. « En d'autres termes le *tsadik* est celui qui veut vivre en harmonie avec l'ordre du monde et de la société et avec le Dieu qui garantit cet ordre<sup>716</sup> ». Car la justice de Dieu assigne précisément à chaque être et à chaque chose la place qui lui revient. Toutes les créatures participent au tout de la création et toutes y ont un sens. Elles ont leurs racines dans le sol créateur de la vie divine, dont elles sont sorties<sup>717</sup>. Les créatures, hommes, bêtes et toutes les autres, ont en commun cette orientation vers le Créateur. Donc la vie sociale des humains, la vie de la nature et la vie du monde, tout est unifié dans un unique et indestructible ordre universel. Créer, c'est passer du chaos à l'ordre. Yahvé ne crée pas de façon hasardeuse. L'univers n'est pas le champ de bataille du hasard : au contraire, il est l'œuvre d'un Dieu créateur, il y règne un ordre cosmique établi par Dieu<sup>718</sup>. Pour un observateur superficiel, tout dans l'univers peut paraître anarchique et désordonné. Pourtant, au-delà des apparences, on y discerne un ordre rigoureux et englobant. Tout n'est pas chaos et désordre dans le monde ; celui-ci se maintient par une cohérence un ordre<sup>719</sup>. En créant le cosmos et l'humanité, Dieu a laissé son empreinte. Le livre de Génèse souligne le passage du « tohu-bohu » originel à l'ordre où chaque élément a sa place. Dieu n'élève pas l'existence sans établir un plan ou un projet détaillé. Si rien n'est laissé au hasard, cela veut dire qu'il a voulu les grandes œuvres éclatantes et prestigieuses ; mais il a voulu aussi les petites, jusque dans le détail. Les petites créatures ne sont pas des créations manquées ; elles ne viennent pas à l'existence comme par inadvertance. Elles sont désirées et sont le fruit d'une pensée.

En définitive, le contraste entre les riches et les pauvres n'est pas essentiellement celui de

<sup>714</sup> J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse*, p. 98.

<sup>715</sup> G. VON RAD, *op. cit.*, p. 320.

<sup>716</sup> T. RÖMER, *Dieu obscur*, p. 127.

<sup>717</sup> J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Cerf, Paris, 1988, p. 113.

<sup>718</sup> T. RÖMER, *op. cit.*, p. 127.

<sup>719</sup> M. GILBERT, « *Le livre des Proverbes* », *Esprit et Vie* 39 (2001) p. 13.

l'opulence et de l'indigence, mais de l'égoïsme, la suffisance, l'orgueil face à l'indifférence et l'humilité devant Dieu. Surtout, l'arrogance des dirigeants fait qu'ils vivent comme si Dieu n'existait plus pour eux. Ils « oublient » Yahvé (Ps 9, 18), ils ne veulent pas le connaître (Jb 21, 14). Amos condamne une religion qui n'a plus de rapport avec la vie quotidienne, politique, sociale, professionnelle. Aussi dénonce-t-il les pièges de la bonne conscience et refuse de cantonner aux sanctuaires le domaine dans lequel Dieu dirige l'activité des hommes. Amos enlève à Israël une illusion confortable : celle de se savoir protégé automatiquement comme peuple de Yahvé. Puisqu'il dépend du choix de ses dirigeants, le sort de la nation est incertain. Il arrache donc au peuple sa sécurité psychologique : on comprend donc la réaction violente des autorités qui l'expulsent de Béthel (7, 12-13). C'est une illusion dangereuse de penser que Dieu se satisfait des gestes cultuels alors que, dès que le culte prend fin, on recommence à exploiter les pauvres. L'exploitation des pauvres confine à l'idolâtrie, quand elle prétend coexister avec le culte et les pèlerinages. Le vrai Dieu se rencontre non pas dans la « maison de leur Dieu » (Am 2, 8) mais à la porte, en ce lieu public où justice devrait être rendue aux pauvres c'est là qu'il faut chercher Yahvé (Am 5, 4-6) et le trouver<sup>720</sup>. C'est ainsi que les Sages condamnent eux aussi, un culte qui ne s'accompagne pas de justice (Pr 15, 8-9 ; 21, 3.27). Le message d'Amos situe la vraie religion dans la perspective des pauvres (Is 58, 6-8) lesquels sont exclus, oubliés. La parole d'Amos est d'une force extrême et c'est dans cette même ligne que se situe Jésus lorsqu'il dénonce cet écart entre le devoir religieux et l'injustice dans le NT. Nous trouverons ce fil conducteur de son message dans les paroles et les gestes de Jésus, qui sera relayé par les Pères de l'Eglise jusqu'à l'Eglise de Centrafrique.

---

<sup>720</sup> P. BONY, *Élection des pauvres*, p. 193.

## **Deuxième partie : Mission prophétique de l'Eglise de Centrafrique**

### **CHAPITRE 1 –La réception néotestamentaire du rapport entre culte et justice chez Amos et dans la tradition prophétique**

Notre recherche sur le culte et la justice chez Amos sera incomplète si nous ne prenons pas en considération la personne, la parole et les gestes prophétiques de Jésus dans le Nouveau Testament. Il importe de noter que deux seuls passages d'Amos sont cités explicitement dans le Nouveau Testament : Am 5, 25-27 LXX mentionné en Ac 7, 42-43. Nous allons le développer plus loin. La deuxième citation (Am 9, 11-12) se lit en Ac 15, 16-17, toujours selon la version grecque. Dans ce discours présenté par Jacques devant l'Assemblée de Jérusalem, l'orateur veut montrer que la conversion des païens avait été déjà annoncée et préparée d'avance par Dieu.

En somme, l'influence du prophète Amos au niveau du Nouveau Testament est mineure. En revanche, le noyau de son message est au cœur du message évangélique, nous dirions même son message traverse tout le Nouveau Testament. Ainsi donc, cette partie nous amènera à montrer comment Jésus aborde la question du rapport entre culte et justice dans le NT. A ce propos, nous allons aborder deux textes marciens, Mc 12, 38-40 et Mc 12, 41-44 qui semblent les plus susceptibles d'éclairer notre sujet. Nous nous gardons de nous inspirer du récit parallèle de Luc et de Matthieu. Nous tenterons une interprétation cohérente du récit marcien dans son état actuel en vue de dégager le rapport entre le culte et la justice. Bien avant cela, nous tenterons de montrer un parallélisme entre Jésus et Amos.

#### **1) Jésus et Amos**

Jésus est originaire de Nazareth, issu d'un milieu ni sacerdotal ni aristocratique, mais d'un milieu modeste<sup>721</sup>. De même Amos est né dans ce petit village de Tekoa du royaume de Juda, à la différence de Jérémie, Ezéchiel, Isaïe, issus d'un milieu aristocratique, sacerdotal. Ce village de Nazareth est méconnu même méprisé si on en croit à la parole de Nathanaël : « De Nazareth, peut-il sortir quelque chose de bon » (Jn 1, 45s). Comme le note J. A. Pagola, « Nazareth n'est qu'un hameau ignoré, comptant deux cents à quatre cents habitants tout au plus. Il n'a jamais été mentionné par les livres sacrés des juifs, ni même dans la liste des villages de la

---

<sup>721</sup> Même si Jésus est issu d'un petit milieu, il fait partie de cette dynastie davidique. Il est appelé « fils de David ».

tribu de Zebulon<sup>722</sup> ». En plus dans les villes, poursuit-il, on désignait les gens des hameaux du nom de 'am ha- 'arets, expression qui signifie littéralement "gens de la campagne" mais qui était employée dans un sens péjoratif pour qualifier des gens frustrés et ignorants<sup>723</sup>. La normalité de Jésus ne semble déceler aucun mystère. Sa provenance le révèle comme un homme égal à tous les autres.

Amos lui non plus n'est pas un homme de ville. Il est un paysan. Il connaît bien la nature, observe la montée du regain (Am 7, 1), craint les sauterelles et le lion (Am 4, 8 ; 3, 4), redoute la sécheresse (Am 4, 7 ; 8, 11), examine les fruits mûrs d'été (Am 8, 1), l'oiseau pris au piège (Am 3, 5) et le serpent caché dans la maison (Am 5, 19). Il n'ignore pas les travaux agricoles, les bons pâturages où broutent les vaches du Bashân. De la même façon qu'Amos, Jésus provient du milieu paysan. Les paraboles évangéliques en témoignent. Jésus proclame la Bonne nouvelle du Règne de Dieu en Galilée en Samarie et en Judée. Au bord du lac de Galilée, Jésus a proclamé les paraboles du « semeur » (Mc 4, 3-9), de mauvaise herbe (Mt 13, 24-30), du « grain d'acacia » (Mc 4, 30-32) etc.

La plupart des livres prophétiques commencent par un récit de vocation ou évoquent un appel divin qui est venu bousculer une vie professionnelle ou familiale, prendre à revers un tempérament. Amos était un berger et il explique : « Je n'étais ni prophète ni fils de prophète ; j'étais un bouvier ; mais le Seigneur m'a pris derrière le bétail et m'a dit : Va, prophétise à Israël mon peuple » (Am 7, 15). Amos ne tient pas sa mission de lui-même. De même, Jésus, fils d'un charpentier, affirme dans Jean : « καὶ μὲ οἶδατε καὶ οἶδατε πόθεν εἰμί καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε » "vous me connaissez, et vous savez d'où je suis ! Je ne suis pas venu de moi-même mais celui qui m'a envoyé est vrai, et vous ne le connaissez pas" (Jn 6, 28). καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. "Je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé" (Jn 6, 38). Ainsi souligne, L. Devillers :

Plusieurs thèmes de ce passage sont déjà apparus au ch. 5 [...] Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé (Jn 5, 30) ; ainsi encore, l'association de ce Fils au Père : Le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne le voie faire au Père [...] Je ne peux rien faire de moi-même (Jn 5, 19. 30)<sup>724</sup>.

<sup>722</sup> J. A. PAGOLA, *Jésus approche historique*, Cerf, Paris, 2012, p. 52.

<sup>723</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>724</sup> L. DEVILLERS, *La saga de Siloé. Jésus et la fête des tentes (Jean 7,1-10, 21)*, Cerf, Paris, 2005, pp. 105-106.

Jésus ne tient pas sa mission de lui-même (Jn 13, 16)<sup>725</sup> ». Comme le souligne S. Barnay, « on ne devient pas prophète parce qu'on le décide, mais parce qu'on y est appelé<sup>726</sup> ». En outre, Amos n'est pas compris par le prêtre Amasias qui lui « conseille » de retourner d'où il vient, en Juda, et d'exercer là-bas son activité prophétique. Ainsi Amos pourra-t-il gagner sa vie et « manger son pain ». Autant Amos est incompris par le prêtre Amasias autant Jésus n'a pas été compris par ses compatriotes et ses proches : « lorsqu'ils entendirent cela, tous dans la synagogue, furent remplis de fureur, ils se levèrent, le chassèrent hors de la ville et le menèrent jusqu'à un escarpement de la montagne... » (Lc 4, 29-30). Mais lui, il est resté fidèlement attaché à son statut de prophète. Comme le note P. Lefebvre, « soumis à ses parents, Jésus ne prend pas le parti de leur obéir par une sorte de condescendance envers ces pauvres mortels qui n'ont pas compris tout de suite ses paroles ; il ne s'écroule pas devant eux, tout en rongant son frein jusqu'à ce que l'heure arrive où il leur montrera lequel est le plus avisé<sup>727</sup> ».

Tout comme Amos expulsé par le clergé, Jésus est chassé hors de sa ville parce qu'il s'est présenté comme le prophète d'abord envoyé à d'autres qu'aux siens (Lc 4, 24-28). Cet affrontement entre Amos et le clergé de Béthel porte en germe les nombreuses oppositions que rencontreront les prophètes de la part du clergé établi. Osée fera le procès des prêtres (Os 4, 4-10) et Jérémie se retrouvera en situation délicate avec le personnel cultuel du temple de Jérusalem, dès lors qu'il en aura annoncé la destruction (Jr 26). Comme le note L. Devillers :

L'exemple de Jérémie est particulièrement marquant, car ce prophète a été injustement soupçonné et inquiété (Jr 26, 15[grec Jr 33, 15]). Le risque de mort qui pesait sur lui semble sous-jacent à la présentation johannique de Jésus, spécialement dans la section de la fête des Tentés : « Mais sachez bien que si vous me faites mourir, c'est du sang innocent que vous mettrez sur vous, sur cette ville et ses habitants. Car le Seigneur m'a bel et bien envoyé vers vous, pour prononcer à vos oreilles toutes ces paroles<sup>728</sup> ».

Ces épisodes prophétiques préparent l'ultime confrontation entre Jésus et le clergé de Jérusalem, au cours du procès qui aboutira à sa condamnation à mort<sup>729</sup>. Jésus subira un sort comparable puisqu'il sera arrêté et mis à mort. Comme l'écrit D. Marguerat : « Jésus sans

<sup>725</sup> *Ibid*, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des tentes (Jn 7, 1-10, 21) et la christologie*, Etudes Bibliques, Nouvelle série n°49), J. Gabalda, Paris, 2002, p. 512

<sup>726</sup> S. BARNAY, *La parole habitée. Les grandes voix du prophétisme*, Editions points, Paris, 2012, p. 20.

<sup>727</sup> P. LEFEBVRE, *Joseph; l'éloquence d'un taciturne. Enquête sur l'époux de Marie à la lumière de l'Ancien Testament*, Salvator, Paris, p. 143.

<sup>728</sup> L. DEVILLERS, *La saga*, p. 62.

<sup>729</sup> P. LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, Cerf, Paris, 2004, pp. 294-298.

s'autodésigner comme prophète [...] s'inscrit dans la lignée des prophètes rejetés. Il assimile son destin à celui des envoyés divins refusés par Israël endurci<sup>730</sup> ».

En définitive, comme Amos, Jésus n'est pas issu d'un milieu aristocratique ni sacerdotal, mais il est né d'un petit village ; surtout son message est d'une force extrême. Jésus ne parle ni n'agit nécessairement de la même manière qu'Amos, avec les mêmes termes ou expressions. Mais il est sur le terrain d'Amos à travers sa parole et son geste prophétique.

## 2) La parole prophétique de Jésus dans le temple (Mc 12, 38-40)

**38.** Et dans son enseignement il disait : Gardez-vous des scribes (τῶν γραμματέων), qui aiment se promener en longues robes, et les salutations sur les places publiques. **39.** Et les premiers sièges dans les synagogues, et les premières places dans les festins. **40.** eux qui dévorent les biens des veuves (τῶν χηρῶν), et par apparence disent de longues prières. Ils subiront, ceux-là, une condamnation plus sévère. "

### 2.1 Situation de péricope

La péricope de Mc soumise à notre étude se situe après la discussion autour de l'identité de Jésus comme fils et Seigneur de David (12, 35-37) et avant l'épisode de l'obole de la veuve (12, 41-44). De l'avis des exégètes qui se sont penché sur ce texte, Marc ne se distingue pas des autres synoptiques car tous rapportent le même récit dans des contextes semblables (cf. Mt 23, 6-7 ; Lc 20, 45-47). Nos vv. 38-40 font partie des vv. 35-40. Isoler ces 3 versets des péricopes qui les encadrent ne va pas sans poser des questions : d'une part, faut-il considérer le v. 37c comme la chute de la péricope précédente, ou comme étant l'introduction des vv. 38-40 ? Ou s'agit-il d'un verset de transition programmatique ou les versets 38-40 sont à lire en lien étroit avec la péricope qui précède ? D'autre part, le v. 38a introduit-il une nouvelle péricope ou développe-t-il simplement un autre aspect de l'enseignement de Jésus dont il est question au ch. 12 ? Nous pouvons toutefois affirmer avec nombre d'exégètes que notre péricope est étroitement liée à celles qui la précèdent et qui la suivent. Elle assure une transition entre la mise en cause des scribes (vv. 35-37) et la problématique de la péricope suivante (vv. 41-44). En effet, après

---

<sup>730</sup> D. MARGUERAT, « Jésus le prophète » dans ACFEB, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*. XXIII<sup>ème</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009), Cerf, Paris, 2010, p. 282.

l'aimable dialogue didactique des vv. 28-34, et l'enseignement plus polémique des vv. 35-37b, Jésus met directement les scribes en accusation et prononce contre eux une condamnation.

## 2.2 L'enseignement de Jésus dans le temple

Le point de départ a montré que le temple était un lieu structurant pour Mc 11<sup>731</sup>. La situation par rapport au Temple structure, de fait, l'ensemble des chapitres 11 à 13. En effet, le mot *ἱερόν* " temple " qui apparaît 9 fois en Marc est présent 8 fois dans les chapitres 11 à 13 (11, 11, 15 (2 fois). 16.27 ; 12, 35 ; 13, 1.3). Et la dernière occurrence, en 14, 49a, dans le récit de l'arrestation de Jésus, fait précisément allusion à l'enseignement de Jésus.

Si l'on examine les occurrences des mots *διδάσκων*<sup>732</sup> et *διδάχῃ*<sup>733</sup>, qui se réfèrent presque exclusivement en Marc à l'enseignement de Jésus (sauf en 6, 30 et 7, 7), on constate que la plupart du temps on ne sait rien ou presque sur le contenu de cet enseignement de Jésus. Celui-ci est mis en opposition à l'enseignement des scribes (1, 21-22). Parmi les rares cas où un contenu explicite est donné à l'enseignement de Jésus, hormis la première et la seconde annonce de la Passion (8, 31s. et 9, 31s.) et les paroles après l'intervention au Temple (11, 17-18), on trouve en 12, 35s une attaque contre les scribes au sujet de la filialité davidique du Messie, et enfin en 12, 38s, une mise en garde contre ces mêmes scribes.

## 2.3 Les scribes

L'hébreu סֹפֵר traduit en français par scribe, correspond au grec γραμματεὺς, qui est employé le plus fréquemment dans le NT pour désigner le scribe<sup>734</sup>. Les scribes font partie du groupe de tous ceux qui, prétendant défendre la Loi, la religion pure et l'ordre social, sont entrés dans une opposition ou dans une agressivité déclarée et constante contre Jésus et ses disciples. A l'époque de Jésus, ils jouissaient d'une autorité et d'un prestige incontestés. Ce fait s'explique par l'évolution même de la religion juive après l'Exil, par les faillites successives des institutions anciennes (royauté, sacerdoce) ou les attitudes nouvelles à leur égard : piété et dynamisme religieux se concentrèrent de plus en plus sur la connaissance et la pratique de la Torah. Ils sont chargés de garder la tradition, d'expliquer et d'appliquer l'Ecriture. Puisque la loi de Dieu commandait tous les secteurs de la vie, ils n'avaient pas seulement à trancher des questions

<sup>731</sup> C. FOCANT, « Vers une maison de prière pour toutes les nations (Mc 11-15) » dans C. FOCANT (dir), *Quelle maison pour Dieu*, Cerf, Paris 2003, pp. 255-281.

<sup>732</sup> Mc 1, 21-22 ; 2, 13 ; 4, 1.2 ; 6, 2.6.30.34 ; 7, 7 ; 8, 31, 9, 31 ; 10, 1 ; 11, 17 ; 12, 14.35 ; 14, 49.

<sup>733</sup> Mc 1, 22.27 ; 4, 2 ; 11, 18 ; 12, 38.

<sup>734</sup> J. P. MEIER, *Un certain juif. Les données de l'histoire, III, Attachements, affrontements, ruptures*, Cerf, Paris, 2005, pp. 380-391.

théologiques, mais aussi des questions juridiques, par exemple, jusqu'où s'étend, dans le détail, l'interdiction de travailler le jour du sabbat.

De surcroît, les scribes ont le souci et la volonté de protéger la Torah. Cette tâche est noble, mais elle n'est pas sans danger. Ils sont visés dans le chapitre 3 (et peut-être 4) et ainsi que dans les dernières péripécies du chapitre 12. Ils sont les premiers à qui l'enseignement de Jésus est opposé (1, 21-22), les premiers qui portent l'accusation de blasphème (2, 6-7), laquelle sera reprise comme argument par le grand prêtre pour prononcer la condamnation de Jésus (14, 63). En 3, 22, ils accusent Jésus d'avoir Bézéboul en lui, et nous avons vu qu'ils se trouvent souvent aux côtés des grands prêtres, des anciens, ou des pharisiens s'opposant à Jésus<sup>735</sup>. Les scribes sont les adversaires par excellence de Jésus dans Marc (2, 6.16 ; 9, 14). Ils sont en particulier mentionnés dans la première et la troisième annonce de la Passion (8, 31 et 10, 33), dans la controverse sur l'autorité de Jésus (11, 27), dans toutes les phases de la Passion et jusqu'au pied de la croix se moquant de Jésus (15, 31). On peut donc affirmer avec C. Focant que pour Marc, ils représentent la figure la plus opposée à Jésus<sup>736</sup>, et pourtant il y a le « bon scribe » de Marc. Ce dernier met en scène un scribe à qui Jésus dit : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » parce qu'il a compris le sens et la portée du commandement de l'amour (cf Mc 12, 28-34). Il ne faudrait pas croire pour autant que tous les scribes et les Pharisiens fussent coupables des fautes qui leur sont reprochées. C'est ainsi que M.-J. Lagrange affirme que « les reproches de Jésus ne portent évidemment pas sur tous les individus de la classe des scribes [...] le Maître s'attaque aux vices les plus notoires de la corporation, et met la foule en garde contre leur principal moyen d'influence<sup>737</sup> ». Dans le même ordre d'idées, J. Delorme estime que l'avertissement de Jésus ne vise pas nécessairement l'ensemble des scribes mais ceux qui correspondent au portrait qu'il en fait<sup>738</sup>.

---

<sup>735</sup> Cf. Mc 2, 6 ; 7, 1.5 ; 8, 31 ; 10, 33 ; 11, 27 ; 14, 1.43-53 ; 15, 1 ; 15, 31.

<sup>736</sup> C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Cerf, Paris, 2004, pp. 471-472 ; E. S. MALBON, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc* (traduit de l'anglais par Marie-Raphaël de Hemptinne, o.s.b., Lessius, Bruxelles, 2009, pp. 156-180.

<sup>737</sup> M.-J., LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1942, (6<sup>ème</sup> éd), p. 329.

<sup>738</sup> J. DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2<sup>e</sup> évangile, II*, Cerf, Paris, 2008, p. 340.

## 2.4 Le comportement ostentatoire des scribes<sup>739</sup>

Jésus s'adresse à la foule et dépeint les scribes comme des personnages vaniteux non parce qu'ils sont des faux scribes ; il dénonce leur l'injustice. Mais bien avant cela, Jésus démasque leur appétit de préséance.

### 2.4.1 « *Ils aiment se promener avec de longues robes* »

« Ce qu'ils aiment » est de l'ordre du visible, du spectacle, de l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes aux autres. Dans trois espaces (places, synagogues, banquets) qui mettent en figure l'essentiel de la vie publique tant civile que religieuse, les scribes cherchent à se faire voir et à se faire valoir dans leur position supérieure. C'est le triomphe des apparences, le culte de l'extériorité, la primauté du paraître. Yahvé, par la voix d'Amos, dénonce un tel comportement chez les enfants d'Israël : « Criez vos offrandes volontaires, annoncez-les, car c'est cela que vous aimez, enfants d'Israël ! » (Am 4, 5).

Pourquoi Marc insiste-t-il tant sur la tenue vestimentaire et bien que pour autant cette accusation ne se réfère à aucune coutume particulière connue ? Nous pensons que cette insistance insinue probablement une recherche exagérée d'honneur et de prestige. Leur vanité ne se déploie pas seulement à l'extérieur, mais aussi dans les synagogues et les banquets. Mais le parallèle avec la recherche des places d'honneur dans les banquets laisse plutôt entendre une critique de la recherche effrénée des marques de considération.

### 2.4.2 « *Ils aiment être salués sur les places publiques* »

Jésus n'a pas l'habitude de se prononcer sur la manière de salutation même s'il émet des reproches à l'encontre de ses disciples en ces termes : καὶ ἐὰν ἀσπάσῃσθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε "si vous saluez seulement ceux qui vous saluent, que faites-vous d'extraordinaire ? " (Mt 5, 47). Or les scribes aiment que la salutation des gens soit centrée sur eux-mêmes. Leur fierté est particulièrement odieuse en ce lieu où l'on se fait petit pour adorer la grandeur de Dieu. Ces attitudes des scribes décrites dans ce passage constituent l'exact inverse de ce que Jésus attend de ses disciples. En Mc 9, 35, Jésus demande à celui qui veut être son disciple d'être le dernier de tous et le serviteur de tous (πάντων ἕσχατος καὶ πάντων διάκονος). Jésus enseigne même : ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος "si celui qui veut devenir grand parmi vous

<sup>739</sup> Pour Jeremias, ces scribes formaient « une nouvelle aristocratie intellectuelle et souvent sociale ». Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Bayard, Paris, 1980, pp. 315-329.

sera votre serviteur, celui qui veut être (le) premier parmi vous sera l'esclave de tous" (Mc 10, 43-44). Nous trouvons déjà ce genre de reproche chez Amos qui s'attaque aux « chefs de la première des nations vers qui va la maison d'Israël » (Am 6, 1). Le portrait fait des scribes dans cette péricope est exactement l'inverse. Il faut toutefois souligner que même les disciples de Jésus n'étaient pas à l'abri de ce type d'ambition. En Mc 9, 35, ils se disputaient la première place c'est-à-dire lequel d'entre eux devait avoir la préséance sur les autres. Nous retrouvons la même intention chez la mère de deux disciples. Comme Bethsabée qui s'agenouille et se prosterne devant David, la mère des fils de Zébédée « se prosterne » devant Jésus (Mt 20, 20). Les deux mères présentent une requête semblable. En effet, Bethsabée implore le roi pour qu'il désigne son Fils Salomon comme son successeur sur le trône d'Israël, au lieu d'un autre fils du roi, Adonai, fils de Haggit (2 S 3, 4), qui brigait la royauté et la mère des deux disciples avait sollicité Jésus le droit de siéger respectivement à sa droite et à sa gauche quand il viendrait dans sa gloire.

#### **2.4.3 Ils disent de longues prières**

On ne doit pas perdre de vue que les scribes sont les gérants de l'institution religieuse, en même temps qu'ils en sont les gardiens. Ils ne font pas semblant de prier ; ils font ce qui doit être fait, et en priant longuement ils montrent qu'ils y sont les plus appliqués, et qu'ils méritent la position magistrale qui est la leur. Comme le note S. Legasse, « quant aux longues prières, ce ne sont pas elles, comme telles, qui sont condamnées, mais la raison qui les anime, raison autre que l'honneur de Dieu et l'intérêt d'autrui<sup>740</sup> ». M.-J. Lagrange a fait remarquer que « la prière ayant toujours en Orient une certaine solennité extérieure, cela est encore de la vanité, mais une vanité qui touche à l'hypocrisie, puisque, en réalité, les scribes ne sont pas, pendant ces longs temps, adonnés à la prière intérieure<sup>741</sup> ». Ainsi, la prière des scribes se trouve être complètement pervertie : elle n'est plus faite pour Dieu, mais pour celui qui prie. Amos a d'ailleurs critiqué le comportement d'Israël qui cherche plutôt sa propre gloire que celle du Seigneur dans les offrandes (Am 4, 4-5). Une telle pratique, affirme J.-M Babut, apparemment remplie de piété, cache en réalité une idée de Dieu bien étrangère à l'évangile<sup>742</sup>. Une telle piété est vide de sens, selon Amos, car elle camouffle l'injustice sociale (Am 5, 21-24). Car ce Dieu est un Dieu qui soutient la veuve et l'orphelin (Ps 145, 9b).

---

<sup>740</sup> S. LEGASSE, *Commentaire de l'Evangile de Marc*, II, Cerf, Paris, 1997, p. 767.

<sup>741</sup> M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 329.

<sup>742</sup> J.-M BABUT, *Actualité de Marc*, Cerf, Paris, 2002, p. 178.

Somme toute, dans les Evangiles, les scribes s'attaquent habituellement à Jésus et cherchent même à le tuer. Mais ici, Jésus exerce une grande autorité en dénonçant leur hypocrisie religieuse à l'exemple d'Amos.

## **2.5 Le contraste entre la prière des scribes et l'injustice à l'égard des veuves**

Jésus part de ces reproches évoqués (vv. 38-39) pour arriver à l'essentiel : οἱ κατεσθίουτες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν "eux qui dévorent les biens des veuves" (v. 40). Ce verbe « dévorer » (κατεσθίω) est fort, Amos dans sa vision montre que le Seigneur intentait procès par un feu qui avait dévoré le grand abîme et dévorait le territoire » (Am 7, 4). Le v. 40 abandonne le ton de l'ironie pour lancer des accusations bien plus brutales. Les scribes se montrent justes aux yeux des hommes par leurs longues prières alors qu'ils exploitent les veuves. Dieu rejette une telle attitude par la bouche du prophète Isaïe : « vous avez beau multiplier vos prières, moi je n'écoute pas, vos mains sont pleines de sang » (Is 1, 15b). Ce verset souligne l'attitude des priants avec des mains levées vers le Seigneur alors que celles-ci sont entachées de l'injustice. Le même reproche aux scribes qui s'évertuent à soigner leurs relations avec Dieu alors qu'ils exploitent les veuves. Une telle pratique est explicitement condamnée par le livre du Deutéronome : « Tu ne prendras pas en gage le vêtement d'une veuve » (Dt 24, 17). Ces dispositions concernant la veuve ne se contentent pas d'une simple interdiction d'exploiter la veuve, mais de manière positive, elles dépassent les mesures légales par des prescriptions culturelles et sociales qui concernent souvent le lévite, l'étranger, la veuve et l'orphelin (Dt 14, 29). La véritable justice, dit W. Vogels, concerne davantage la qualité de relation avec Dieu et avec les autres<sup>743</sup>. En effet, la Loi divine exige qu'on accorde protection et secours à tous ceux et celles qui risquent d'être manipulés comme de simples objets (Am 2, 6 ; 8, 6). Les sages rappellent qu'ils sont les créatures de Dieu<sup>744</sup>. Ce dernier, dit Siracide, ne néglige pas la supplication de l'orphelin ni de la veuve qui épanche ses plaintes (Si 35,14). Les scribes ne semblent pas connaître leur Dieu ou ils se font une autre image de Dieu. Car s'ils connaissaient leur Dieu ils n'auraient pas exploité la pauvre veuve puisque Dieu est défenseur de l'orphelin et de la veuve (Ps 149) et aussi justicier des veuves (Ps 68, 6). Ils croyaient attirer la faveur de Dieu alors qu'ils dévorent les biens des veuves tout en affectant de longues prières. Amos dénonce ce comportement illusoire de ses contemporains qui croyaient attirer la faveur de Dieu par leur piété et leurs offrandes alors qu'ils maltraièrent les pauvres. C'est pourquoi, par la voix de Jérémie,

---

<sup>743</sup> W. VOGELS, *Les Prophètes*, p. 119.

<sup>744</sup> Cf. Pr 14, 31 ; 19, 17 ; 22, 22.

Yahvé dit : « Il pratiquait la justice et le droit, alors tout allait bien pour lui ! Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux. Alors tout allait bien. Me connaître, n'est-ce pas cela ? Oracle de Yahvé » (Jr 22, 13-16). Alors pratiquer la justice est vraiment « connaître Dieu »<sup>745</sup>. Dans les écrits prophétiques, on trouve des plaintes nombreuses contre une élite qui ne prend pas en compte la cause de la veuve et de l'orphelin<sup>746</sup>. Ce fait est également reflété dans une autre partie du livre d'Isaïe notamment en 10, 1-2 :

Malheur à ceux qui mettent par écrit des lois malfaisantes  
Et quand ils rédigent, mettent par écrit la misère...  
Font des veuves leur proie et dépouillent les orphelins.

Ce petit fragment pourrait être classé dans le genre littéraire procès où les destinataires premiers sont les législateurs dépourvus d'intégrité morale. Les attaques du prophète remettent tout d'abord en question les lois écrites par les législateurs malfaisants. L'abus dénoncé, c'est le fossé qui sépare l'ordre légal de l'ordre moral.

Ainsi la défense de la veuve (et de l'orphelin) comme image du pauvre et du faible est un thème récurrent dans l'AT<sup>747</sup>. Et c'est souvent le critère d'un culte valide<sup>748</sup>. Les longues prières des scribes cachent leur véritable injustice envers les veuves (Mc 12, 40). Tout comme Amos, Jésus prononce un réquisitoire prophétique contre l'hypocrisie des « scribes ». On y retrouve l'essentiel des apostrophes prophétiques contre le culte hypocrite<sup>749</sup>.

Faisons observer la manière saisissante dont J. Delorme décrit le comportement des scribes :

Ils mangent les biens en tenant un double discours ; celui qu'ils tiennent comme prétexte pour dévorer les veuves (ils disent qu'ils font de longues prières) et celui qu'ils tiennent en priant. Ils articulent à leur profit deux fonctions de la bouche : ils « mangent » le bien des veuves en se justifiant de ce qu'ils mangent parce qu'ils disent faire prier, qui est aussi pour eux un acte oral.<sup>750</sup>

En effet, ils pervertissent leur rôle, en s'en servant pour eux-mêmes au lieu de se mettre au service des petits. Bien plus ils utilisent leur statut pour opprimer et exploiter ceux-là

<sup>745</sup> Cf. Jr 4, 22 ; 5, 4-5 ; 9, 1-9 ; 22, 13-17 ; Os 4, 2.

<sup>746</sup> Cf. Is 1, 17 ; 17, 23 ; 10, 2 ; Jr 7, 6 ; 22, 3.

<sup>747</sup> Cf. Ex 22, 21-22 ; Dt 10, 18 ; 24, 17 ; 27, 19 ; Is 10, 2 ; Jr 22, 3 ; Ps 68, 6 ; Ps 146, 9.

<sup>748</sup> Cf. Is 1, 10-20 (v. 17) ; Jr 7, 1-15 (v. 6) ; Ez 22, 7-8 ; Mt 2, 17-3, 5.

<sup>749</sup> Cf. Am 5, 21-6, 7 ; Mi 6, 5-8 ; Is 1, 10s ; Jr 7, 1-11.21-28

<sup>750</sup> J. DELORME, *op. cit.*, p. 342.

justement qu'ils sont chargés de défendre (v. 47a). Ezéchiel l'a vivement exprimé : « Qui opprime le pauvre et les malheureux, commet des rapines, ne rend pas le gage [...] commet l'abomination » (Ez 18, 12). Les prophètes ont dénoncé un tel comportement chez les riches qui accumulent des terres et confisquent la propriété des pauvres. En Is 3, 14.15, nous retrouvons le réquisitoire de Yahvé contre les chefs qui détiennent l'autorité politique et en fait, ont abusé de leur autorité. Ces versets soulignent le rapt de la vigne des pauvres (vv.14a et b), les effets qui leur ont été volés et gardés dans les maisons des dirigeants (v. 14c). Autant Isaïe dénonce le rapt de la vigne des pauvres autant Michée, abordant dans le même sens, dénonce la convoitise du champ et le vol des maisons, la prise par les plus forts de ce qui ne leur appartient pas (Mi 1, 1-2 ; 2, 2). En 1R 21, Elie accuse le roi Achab de s'être approprié la vigne de Nabot (1 R 21, 1-16).

De surcroît, les scribes, de par leurs positions et leurs fonctions, auraient dû défendre les catégories sociales les plus défavorisées en l'occurrence les veuves qui n'ont aucun soutien et restent sans défense. Tel est aussi le comportement des juges dénoncé par Amos car au lieu de protéger le droit des pauvres et des faibles, ils se laissent corrompre par le cadeau des riches, ils prennent le parti des riches et laissent les pauvres sans défense. C'est ainsi que Dt 16, 18-20 met en garde le juge contre la partialité : « tu ne feras pas dévier le jugement, tu ne regarderas pas aux personnes, tu n'accepteras pas de cadeau ». Dans son commentaire, J.-M. Carrière note :

Le citoyen a aussi la charge d'assurer le bon exercice de la justice par le juge. Il veille à ce que l'énoncé d'un jugement ne puisse être influencé par des personnes extérieures, ne puisse être dévié de sa finalité propre : rendre justice. Pas d'acceptation de personnes, pas de cadeau<sup>751</sup>.

Amos n'a guère d'indulgence pour qui persécute le juste et se laisse corrompre pour détourner le droit des pauvres (Am 5, 10). Ce comportement se répètera au temps de Jérémie qui exhorte ses contemporains : « amendez sérieusement votre conduite, votre manière d'agir, en défendant activement le droit dans la vie sociale ; n'exploitez pas l'immigré, l'orphelin et la veuve » (Jr 5.6a).

Enfin, il n'est pas aisé de voir dans l'expression οἱ κατεσθίουτες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν "eux qui dévorent les biens des veuves" à quelles pratiques précises la critique pouvait faire référence. S'agit-il, comme le dit J. Jeremias, simplement des « scribes pique-assiette exploitant l'hospitalité de personnes peu fortunées<sup>752</sup> ou de leur art de se faire entretenir ou de solliciter des dons ? ». Pour S. Legasse « on n'oublierait pas qu'il s'agit ici d'hommes de loi, de juristes, qui

<sup>751</sup> J.-M. CARRIERE, *op. cit.*, p. 348.

<sup>752</sup> J. JEREMIAS, *op. cit.*, p.166.

pouvaient abuser de leur fonction. On peut imaginer que, sous prétexte de défendre les droits des veuves, certains se faisaient remettre des honoraires qui, en réalité, dépouillaient celles-ci de leur avoir<sup>753</sup> ». J. D. M. Derrett évoque, quant à lui, une pratique juridique plus précise, à savoir la tutelle confiée à des scribes qui pouvaient abuser de la situation en détournant des fortunes à leur profit<sup>754</sup>.

Quelle qu'en soit la forme, la cupidité des scribes est d'autant plus odieuse qu'elle va de pair avec de longues prières. Cette dernière critique rejoint l'envie de paraître qui leur était reprochée dès le départ. En outre, il apparaît que leur exploitation des veuves donne une coloration nouvelle à leurs prières camouflées sous des apparences de piété. Une telle prière sans sincérité est une mascarade ; elle offense Dieu plutôt que de l'honorer. Dans ces conditions, elles constituent une injure à Dieu. Voilà pourquoi Dieu rejette les pèlerinages, les rassemblements, les holocaustes et les offrandes d'Israël (Am 5, 21-25 ; Is 1, 10-17). Ce Dieu est même en colère, il va plus loin : « J'interviendrai contre Israël à cause de ses forfaits, j'interviendrai contre les autels de Béthel, on cassera les cornes de l'autel et elles tomberont » (Am 3, 14a). Le Dieu d'Amos n'est pas ce Dieu de culte qui se laisse corrompre par la procession des offrandes et des sacrifices. C'est pourquoi Jésus déclare : τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν "aimer son prochain comme soi-même, cela vaut mieux que tous les holocaustes et sacrifices " (Mc 12, 33). Ainsi donc « en échouant à aimer leur prochain par le dépouillement des veuves et en échouant à aimer Dieu par une prière sans sincérité, les scribes échouent dans la pratique du double commandement qui est le plus grand que tous les holocaustes et les sacrifices du temple<sup>755</sup> ». Ils subiront une condamnation plus sévère (οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα).

Plus tard, Le prophète Malachie annoncera : « Lorsqu'il rendra visite à son temple, le Seigneur portera un jugement notamment contre ceux qui oppriment les veuves » (Ml 3, 1-5). Car toucher à l'homme sans défense, c'est toucher à Dieu ! Dans les oracles d'Amos, il y a le plus souvent correspondance entre le péché et le châtiment, comme par exemple en Am 3, 9-15 ; 4, 1-3. Cela signifie que Dieu agit d'une manière morale : il n'a pas, lui, la conduite des juges qui se laissent corrompre ou des riches qui écrasent les pauvres. C'est pourquoi Siracide écrit : « N'essaie pas de le corrompre par des présents, il refuse » (Si 35,11). Si Dieu exige la justice, c'est parce qu'il est le premier à la pratiquer. Surtout, la menace que le prophète ne cesse de brandir révèle une grande exigence de la part de Dieu, non sur le plan religieux au sens strict

<sup>753</sup> S. LEGASSE, *op. cit.*, p. 767.

<sup>754</sup> J. D.M. DERRETT, « Eating up the Houses of Widows: Jesus comment on Lawyers », *NT* 14 (1972), pp. 1-9.

<sup>755</sup> C. FOCANT, *Vers une maison de prière*, p. 267.

(culte et observances), mais sur celui de la vie profane (vie sociale). Aussi Jésus s'inscrit-il dans la vision de son Père quand il s'en prend aux Pharisiens : ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πῆγανον καὶ πᾶν λάχανον καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ· ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι "Mais malheureux êtes-vous, Pharisiens, vous qui payez la dîme de la menthe, de la rue et de toute plante potagère, et qui négligez la justice et l'amour de Dieu. C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans négliger cela" (Lc 11, 42b).

Tout comme Amos, Jésus souligne ce lien intrinsèque entre le culte et la justice. L'un ne peut pas aller sans l'autre. Comme le souligne B. Chenu, « le geste extérieur ne doit jamais tromper sur la démarche intérieure. Le rituel ne peut tenir lieu d'éthique<sup>756</sup> ». La Lettre de Jacques relève le thème d'une pratique religieuse extérieure liée à l'oubli de la justice et de l'amour car la religion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci : ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν "visiter les orphelins et les veuves dans leurs détresses" (Jc 1, 27). Le culte d'une communauté de Yahvé qui ne pratique plus sa volonté dans les rapports sociaux devient inacceptable. La validité du culte offert se mesure aux dispositions intérieures du fidèle dont le droit et la justice définissent les composantes essentielles<sup>757</sup>.

Si Jésus s'attaque aux scribes, c'est parce qu'ils pratiquent l'injustice envers les veuves. Ces scribes croyaient que leurs longues prières garantissaient leur sécurité sans effort de l'amélioration de la conduite. Ils cherchent « une fausse sécurité dans les sanctuaires, dans les lieux de pèlerinage, au Temple lui-même<sup>758</sup> ». Pour Amos « le jour de Yahvé » pour lequel soupirent ceux qui se bercent d'illusions sera un jour de deuil (Am 5, 1-3). Le prophète de Teqoa balaie toutes les fausses espérances. A des auditeurs plongés dans une sécurité trompeuse, il révèle que leur situation devant Dieu est désespérée<sup>759</sup>. Aussi, Jérémie prononcera un oracle percutant contre cette fausse assurance (Jr 7, 4-11). Confiants dans l'avenir, béats de quiétude, fiers de leur pouvoir, les gens fortunés créent par leurs abus un régime de violence et de terreur (Am 6, 1-7). Ils ont beau offrir des sacrifices et apporter la dîme, se réunir pour des célébrations et chanter des cantiques (Am 4, 4-5, 5, 21-23), Dieu ne supporte pas un culte qui va de pair avec l'injustice de la même façon que Jésus critique les prières des scribes. Jésus ne peut jamais tolérer un tel comportement. Comme l'exprime vivement M.-J. Lagrange :

---

<sup>756</sup> B. CHENU, *L'urgence prophétique. Dieu au défi de l'histoire*, Bayard, Paris, 1997, p. 35.

<sup>757</sup> J.-L VESCO, *Amos de Teqoa*, p. 499.

<sup>758</sup> B. CHENU, *op. cit.*, p. 35.

<sup>759</sup> J.-L VESCO, *op. cit.*, pp. 511-512.

Jésus attaque deux défauts, la cupidité et l'hypocrisie, qui d'ailleurs peuvent très bien se combiner. Les scribes mangent les biens des veuves non pas en acceptant des aumônes, mais plutôt en profitant de leurs connaissances du droit pour les dépouiller. Dans les sociétés où les droits de la femme dépendent en grande partie de la protection des hommes de la famille, les veuves sont naturellement le point de mire de la cupidité<sup>760</sup>.

Jésus est un véritable prophète car il ne s'intéresse pas seulement au culte mais aussi il a droit de regard dans la société à l'exemple d'Amos. Il veut que la justice soit effective dans le temple. Comme l'écrit J. A. Pagola, « Jésus est le grand défenseur des victimes, il combat l'injustice, condamne les grands propriétaires et menace même, la religion du Temple<sup>761</sup> ». Tout comme Amos et les autres prophètes, Jésus rejette un culte purement extérieur, triomphaliste et hypocrite, qui n'exprime nullement les sentiments du cœur, où ce qui est célébré est constamment contredit par la vie quotidienne. Dieu l'a d'ailleurs exprimé vivement à travers la voix d'Amos (5, 23-24) :

Éloigne de moi le vacarme de tes chants,  
que je n'entende plus la mélodie de tes harpes.  
Mais que le droit coule en cascade comme l'eau  
et la justice comme un intarissable torrent.

Dieu déclare à Israël qu'il préfère la pratique de la justice sociale à un culte extérieur et hypocrite. Respecter le droit de chacun, juger avec impartialité, voilà ce que demande Dieu plutôt qu'un culte formaliste qui, en aucun cas, ne pourrait servir de garantie à Israël au temps du malheur. Au lieu de se livrer à une liturgie que Dieu ne supporte plus, qu'Israël pratique l'équité, et respecte le droit. Tout comme son Père, Jésus ne se laisse pas abuser par le devoir religieux des scribes mais il dénonce toute cette injustice à l'égard des veuves qui ne demeurent pas sans importance à ses yeux.

### **3) Jésus met une veuve pauvre au centre du culte (Mc 12, 41-44).**

**41.** Et s'étant assis face au tronc, il regardait comment la foule met de l'argent dans le tronc, et beaucoup de riches mettent beaucoup. **42. Et** vint une veuve pauvre (χήρα πτωχή) qui mit deux piécettes (μία χήρα πτωχή), ce qui fait un

---

<sup>760</sup> M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 329.

<sup>761</sup> J. A. PAGOLA, *op. cit.*, p. 317.

quart d'as. **43.** Et ayant appelé ses disciples et leur dit : " Amen, je vous dis que cette veuve pauvre, a mis plus que tous ceux qui mettent dans le tronc. **44.** Car tous ces gens ont mis de leur superflu, mais elle, de son indigence, a mis tout ce qu'elle avait, sa vie toute entière (ὅλον τὸν βίον αὐτῆς).

### 3.1 Situation de la péricope

La péricope (Mc 12, 41-44) fait suite immédiatement au texte que nous venons d'étudier. Il s'agit de la mise en garde contre les scribes qui dévorent les biens des veuves. La structure du récit est très simple : la description d'une scène qui se déroule au Trésor du temple (vv. 41-42) est suivie d'une prise de parole de Jésus (v. 43a) qui donne une interprétation originale de la scène à ses disciples (vv. 43b-44). Marc nous donne des détails concernant chaque catégorie de personnes. La foule met la petite monnaie, les riches leur superflu et une veuve a mis deux piécettes (μία χήρα πτωχή). Marc nous décrit que cette veuve est pauvre (χήρα πτωχή). En plus il décrit ses biens. Au lieu de s'attarder sur les riches qui donnaient beaucoup, le regard de Jésus isole une veuve pauvre qui donne deux piécettes (v. 42), une somme infime.

### 3.2 L'action de la veuve pauvre

L'action de la femme contraste avec les attitudes ostentatoires des scribes (vv. 38-39) : la veuve ne cherche pas à se faire voir. Elle est un jugement satirique contre l'hypocrisie et la suffisance des riches et des autorités religieuses juives : « ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς "de son indigence, elle a jeté tout ce qu'elle avait, sa vie tout entière" » (v. 44). Cette phrase surchargée insiste sur la très grande pauvreté de la veuve et par deux fois sur la totalité de son don. Marc nous parle de la veuve et nous connaissons la situation sociale de la veuve dans l'histoire d'Israël, la veuve est par nature pauvre et Marc ajoute « pauvre » insinue qu'elle est doublement pauvre parce que, socialement, elle n'est rien ; seule, sans ressources, elle n'a pas de place dans la société, personne ne l'attend<sup>762</sup>. Et, alors qu'elle est dans le temple, son offrande n'est pas prise en considération. Dans son commentaire de cette péricope, P. Lefebvre écrit :

La veuve donnant son tout par ses deux pièces éclaire rétrospectivement la première page de l'évangile et s'en trouve éclairée : lors du baptême de Jésus, le Père s'adresse à lui comme à son Fils et l'Esprit descend sur lui, comme une colombe, pour le désigner (Marc 1, 9-11). Dans l'histoire politique et religieuse de l'époque, ce jeune homme inconnu descendu dans le Jourdain et cette

---

<sup>762</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible*, Cerf, Paris, 2015, p. 242.

apparence d'oiseau sur lui ne sont rien : deux piécettes inaperçues que le Père donne et qui constituent "toute sa vie", deux piécettes qui rachètent tout<sup>763</sup>.

Cette veuve n'a rien donné de son superflu, elle a donné une offrande puisée dans sa misère et dans sa pauvreté. Elle a donné tout ce qu'elle avait et l'expression grecque utilisée ὅλον τὸν βίον αὐτῆς semble bien indiquer que son offrande représentait le strict nécessaire, dont elle avait besoin pour subsister ce jour-là. Comme elle avait deux piécettes (λεπτὰ δύο), on voit qu'elle aurait pu garder l'une au moins pour elle, mais elle a vraiment tout donné, elle s'est donnée elle-même. P. Lefebvre estime que « ses ressources se confondent avec sa survie physique de la journée<sup>764</sup> ». C. Focant pense que si elle a donné tout, c'est à cause de la comparaison entre sa situation économique et celle des riches. Bien que leur offrande soit grande en quantité, tous ceux-ci n'ont pourtant donné que de leur superflu. Cette caractérisation ὅλον τὸν βίον αὐτῆς. rappelle les mots ἐξ ὅλης τῆς répétés 7 fois pour exprimer le don total de Dieu en Mc 12, 30.33. P. Lefebvre estime que : « la veuve qui avec ses deux piécettes donne toute sa vie ressemble au Père qui, donnant son Fils et l'Esprit saint, donne toute sa vie<sup>765</sup> ». Anodin selon les vues humaines, dit C. Focant, le don de la veuve est un exemple de cet amour total de Dieu qui unit à l'amour du prochain, vaut que tous les sacrifices et holocaustes (Mc 12, 33)<sup>766</sup> rendues possibles par de nombreux riches au trésor du temple.

La situation de cette veuve semble encore plus dramatique que celle dont il est question dans le livre des Rois. Elle est vraiment à bout de ressources, il ne lui reste de provisions que pour un seul repas pour elle et son fils (v. 12) et Élie s'invite chez elle. Nous comprenons ses réticences à partager avec cet étranger. Mais cette rencontre fait partie du plan de Dieu qui a envoyé le prophète à Sarepta (1 R17, 9). Le grand mérite de cette femme fut de faire confiance à la promesse divine transmise par Élie (v. 14). Malgré toutes les apparences contraires elle croit que le Dieu d'Israël peut subvenir à ses besoins ; elle accepte de partager ce qui, autrement, aurait été son dernier repas. Tout comme la veuve met toute sa confiance dans son Dieu. Le sou d'une veuve est mille fois plus précieux à la face de Dieu que l'offrande du riche. St Paul dans sa première épître à Timothée dit : Χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας "Honore les veuves, celles qui

---

<sup>763</sup> P. LEFEBVRE, *La veuve du temple, une enseignante en théologie trinitaire, Mc 12-41-42*, <www.Lacourdieu.com>, consultation le 22 novembre 2013 : P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, pp. 241-251.

<sup>764</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 243.

<sup>765</sup> *Ibid.*

<sup>766</sup> C. FOCANT, *op. cit.*, p. 268.

sont réellement" (1 Tim 5, 3), c'est-à-dire une femme qui est restée seule, a mis son espérance en Dieu et persévère nuit et jour dans la prière (1 Tim 5, 5). Comme le note V. de Montalembert :

La pauvre veuve remarquée par Jésus, faisant l'aumône, ne donne pas de son superflu mais « tout ce qu'elle avait pour vivre » (Lc 21, 4). Son amour n'est pas désintéressé et il le sait. Non pas qu'elle marchande les faveurs de Dieu- comme le ferait l'impie, pour en tirer davantage-mais, en faisant le bien, c'est surtout lui-même qu'il tente désespérément de sauver<sup>767</sup>.

### 3.3 Jésus rend justice à la veuve pauvre dans le temple

Jésus demande à ses disciples de fixer leur regard sur cette veuve pauvre. Le récit de Marc montre Jésus commençant par « tout regarder », mais dans un premier temps le texte reste fort discret sur le résultat de cette inspection. Ce résultat, on ne le découvre qu'après coup, dans l'épisode du figuier stérile (Mc 11, 12-14). Sous une forme imagée le récit révèle alors qu'elle a été la déception de Jésus : derrière le feuillage il n'y a rien de consistant. De même ce qui se passe au temple n'est qu'une apparence trompeuse. Cet écart entre apparence et réalité est, dans le domaine cultuel, le pendant de l'*hupokrisis* que Jésus a relevée dans la piété des Pharisiens (Mc 7, 6-7), plus préoccupés des formes que du fond, du paraître que de l'être. Comme le souligne P. Lefebvre « le regard de Jésus n'envisage pas des banalités : il est en conformité avec tout ce qui ressemble à la réalité divine à laquelle il appartient lui-même<sup>768</sup> ». Cette pauvre veuve, dépouillée par les scribes (Lc 20, 47) et jetant pourtant dans le Trésor ce qui leur serait nécessaire pour vivre (Lc 21, 4). Personne ne prend garde à elle tandis que les scribes et les riches sont honorés de tous (Lc 20, 46bc). Cette pauvre veuve méprisée, oubliée, personne ne la regarde, on voit le « culte parfait » c'est-à-dire les riches qui donnent leur surplus. Les classes les plus puissantes et les couches les plus humiliées semblent appartenir à la même société, mais elles sont séparées par les barrières à peine visible<sup>769</sup>. Cependant c'est plutôt la pauvre veuve avec sa modique somme qui attire l'attention de Jésus. Ainsi affirme P. Lefebvre :

Le regard de ceux qui vivent avec Dieu sur un pied d'égalité, qui ont avec lui, comme la veuve du temple, un compte commun. On ne se fait pas seulement une idée de qui est Dieu en regardant ces "petits" qui sont sa parenté, sa race choisie. On voit Dieu en eux, avec eux, par eux<sup>770</sup>

<sup>767</sup> V. MONTALEMBERT (de), *Voir*, p. 85.

<sup>768</sup> P. LEFEBVRE, *La veuve du temple*,

<sup>769</sup> J. A. PAGOLA, *op. cit.*, p. 193.

<sup>770</sup> *Ibid.*

Nombreux commentateurs pensent que Jésus veut présenter cette veuve comme un modèle à imiter<sup>771</sup>. J. Cazeaux qualifie le geste de la veuve de prophétique car la veuve doit mourir de faim pour une cause fausse, comme Jésus mourra au nom d'une loi faussement lue par des lecteurs patentés<sup>772</sup>. Nous pensons que Jésus dénonce cette injustice dans le temple qui consiste à ignorer voire même exclure la pauvre veuve. Ce regard pénétrant de Jésus démasque la terrible injustice<sup>773</sup>. Il met cette dernière au cœur de son message comme Amos ; tout le livre d'Amos est traversé par ce souci des pauvres.

Ce récit vient de nous montrer avec force que Jésus ne passe pas à côté des pauvres sans les voir, sans les regarder. Jésus voit et dévoile ce qui passe inaperçu habituellement<sup>774</sup>. Nous retrouvons déjà cette même attitude chez Amos, un homme à regard pénétrant. Il voit ces pauvres exploités, humiliés, (Am 2, 6-8). Le regard du Christ est un regard qui va au-delà des apparences pour atteindre la vérité de la personne. Jésus ne s'arrête pas à la matérialité des faits, de grosses sommes versées dans le tronc du Temple ou seulement deux piécettes, mais son regard perce les cœurs et rejoint les situations profondes des uns et des autres ! En tout cas, Jésus porte sur les personnes un regard de confiance, d'estime, de profond respect. Lorsque Jésus rencontre l'homme riche, « il fixa son regard sur lui et se met à l'aimer » (Mc 10, 21). En revanche, ses disciples ne regardent pas cette veuve pauvre. « Du regard pénétrant de Jésus qui considérait le Trésor, Marc nous va conduire au regard divertie du disciple séduit par les pierres magnifiques du Temple<sup>775</sup> ». Jésus les amène à s'intéresser à elle dans sa solitude, la modestie de son offrande. Comme personne ne la remarque, dit P. Lefebvre, il faut que Jésus batte le rappel de ses disciples pour qu'ils voient cette femme et comprennent ce qui se joue par elle. Pour Jésus, cette veuve pauvre doit être revalorisée dans la maison de son Père<sup>776</sup> et même placée au centre. Il ne fait pas de discrimination. Dans l'évangile de Luc par exemple, nous rencontrons souvent l'attention particulière de Jésus à une veuve en présence de ses disciples. Au moment où Jésus, accompagné de ses disciples, arrive dans la localité de Naïm, un cortège funèbre en sort, qui porte en terre le fils unique d'une veuve. En la voyant, le Seigneur fut pris de pitié pour elle et il lui dit : μὴ κλαῖε "Ne pleure pas". Il ressuscite le mort : Jeune homme, je te l'ordonne, réveille-toi (Lc 7, 11-17). Comme l'exprime fortement P. Lefebvre « Quand Jésus donne un enseignement sur la prière, il cite en exemple une veuve dans quelque patelin ou

<sup>771</sup> On peut se référer à E. STRUTHERS MALBON, *En compagnie de Jésus*, pp. 181-202.

<sup>772</sup> J. CAZEAUX, *Marc. Le lion du désert. Essai*, Cerf, Paris, 2012, p. 242.

<sup>773</sup> J. A. PAGOLA, *op. cit.*, p. 193.

<sup>774</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 243

<sup>775</sup> J. CAZEAUX, *op. cit.*, p. 243.

<sup>776</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p.242.

village ? [...] Elle donne lieu à une vision apocalyptique du Dieu "qui fait justice à ses élus qui clament vers lui jour et nuit" (Luc 18, 7)<sup>777</sup> ». Le présent épisode de l'obole de la veuve se situe dans cet ensemble des textes où Luc montre l'intérêt qu'il porte à cette catégorie des déshérités, que le monde avait tendance à mépriser ou à négliger.

Tout comme Amos, Jésus porte toujours l'attention sur les pauvres méprisés, négligés même ignorés auxquels on n'accorde aucune considération. Cet aspect se reflète dans sa parabole du pharisien et publicain en Lc 18, 9-14 : le pharisien pratique la Loi et même davantage : il ne ment pas, il affirme jeûner deux fois la semaine, selon la pratique commune à l'époque chez les gens pieux, et il paie la dîme de tous ses revenus selon la stricte observance du commandement. Certes, il accomplit sincèrement son devoir religieux et ce dernier ne justifie pas, selon Jésus, qu'il est un homme juste, au contraire Jésus le caractérise d'un homme injuste. Son injustice, tient à ce qu'il méprise et juge le reste des hommes (v. 11c), et particulièrement ce publicain (v. 11e) monté au Temple avec lui pour prier (v. 10). Il blasphème, puisqu'il se met à la place de Dieu pour rendre la justice, se l'accordant à lui-même et la refusant aux autres. Ainsi donc le pharisien, en jugeant à la place de Dieu et en refusant à Dieu comme aux hommes la miséricorde, méprise à la fois Dieu et les hommes. En rejetant son frère, il rejette son Père. Disons même que ce pharisien est arrogant. Or Amos n'est pas insensible à l'arrogance des riches de son temps. Comme le souligne D. Barthelemy :

Jésus a su rendre l'espérance aux pécheurs. Élément très important dans la destinée et le ministère de Jésus. On lui reprochait régulièrement de manger avec les pécheurs et les publicains. Lorsque Jésus les fréquentait, c'était pour leur démontrer qu'ils existaient pour Dieu, pour lui d'abord<sup>778</sup>.

A travers le regard de Jésus, ce dernier dénonce tout comportement religieux dans le temple qui consiste à ignorer même à mépriser l'autre. Ce pharisien croit pouvoir trouver la satisfaction auprès de Dieu en méprisant son prochain le publicain dans le Temple. C'est la même attitude que Jésus dénonce chez les gens qui accordent plutôt de l'importance aux riches parce qu'ils ont donné beaucoup alors qu'ils méprisent et ignorent la veuve pauvre. Cette dernière est de moindre importance à leurs yeux, elle n'est ni vue ni connue, elle demeure sans valeur comme le pauvres du temps d'Amos que les riches ne veulent même pas regarder, ils les piétinent (cf. Am 2, 6). Comme l'a écrit J.-L. Vesco, « l'argent peut permettre à quelqu'un d'obtenir estime et considération, et il peut donner une image apparente droiture dans la

<sup>777</sup> P. LEFEBVRE, *La veuve du temple*,

<sup>778</sup> D. BARTHELEMY, *le pauvre choisi*, p. 46.

société, mais ce n'est pas cela qui compte réellement aux yeux de Dieu qui connaît les profondeurs du cœur de l'homme<sup>779</sup> ». Même si les riches ont donné beaucoup, l'injustice règne dans ce temple de Dieu où la veuve pauvre n'est pas vue ni regardée ni écoutée. Le livre de Siracide l'exprime vivement : « Qu'un riche parle, tous se taisent et portent aux nues son discours. Qu'un pauvre parle, et on dit : Qui est-ce ? » Et s'il trébuche, on le pousse pour le faire culbuter (Si 13, 17-23)<sup>780</sup>. N'est-ce pas le langage d'Amos quand les riches n'attachent aucune considération aux pauvres. Ils vivent centrés sur eux-mêmes, sans respect pour les autres (Cf. Am 4, 1-3 ; 8, 5-6) pire ils traitent même les pauvres en objets ; ils les vendent comme des objets (cf. Am 2, 6 ; 8, 6). Quand ils veulent parler devant le tribunal, on les empêche et Amos le dit bien : « Ils haïssent celui qui les reproche, ils ont horreur de celui parle avec droiture (Am 5, 10) ». Lv 19, 15 le mentionne : « Vous ne commettrez point d'injustice en jugeant. Tu ne feras pas acception de personnes avec le pauvre ni ne te laisseras éblouir par le grand ; c'est selon la justice que tu jugeras ton compatriote ». Amos lui-même est prototype de ce pauvre exclu, empêché de parler dans le temple (cf Am 7, 10-17).

La parole prophétique de Jésus est dans la personne de la veuve. Pour Jésus, si on est dans le temple, on ne peut pas voir la veuve pauvre, alors comment peut-on voir Dieu ? Am 9, 1 est éclairant si on voit le pauvre, on peut voir aussi Dieu debout près de l'autel. L'inverse est vrai, P. Lefebvre le dit de manière saisissante : « si l'on veut voir Dieu en son temple, il faut regarder cette veuve : en donnant sa vie, elle dévoile l'essentiel de ce qu'il faut connaître de Dieu <sup>781</sup> ». Si Dieu casse et fait tomber les cornes de l'autel (cf. Am 3, 14c), c'est parce que cet autel devient lieu de l'injustice. Toutes les offrandes, les holocaustes déposés sur l'autel ne sont que le fruit de la violence sociale des riches. Plus tard Jean explicitera davantage : ἑάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ ψεύστης "si quelqu'un dit : j'aime Dieu et qui n'aime pas son frère c'est un menteur" (1 Jn 4, 20). Si Jésus dénonce une injustice dans le temple c'est parce qu'il veut que la justice soit faite et que tout être humain soit respecté et considéré. Car dans la maison de son Père chacun a une considération à ses yeux et à ceux de son Père. Le livre du Deutéronome parle de l'impartialité de Dieu : « Le Seigneur votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, vaillant et redoutable, qui ne fait pas acception de personnes et ne reçoit pas de présents » (Dt 10, 17). Comme l'écrit T. Kot :

<sup>779</sup> J.-L. VESCO, *Jérusalem et son prophète*, Cerf, Paris, 1988, p. 61.

<sup>780</sup> On peut se référer à une étude intéressante de M. Gilbert sur les riches et pauvres des sages de la Bible. Cf. M. GILBERT, S. J., *L'antique sagesse d'Israël. Etudes sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements*, J. Gabalda, Paris, 2015, pp. 88-115

<sup>781</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 245.

L'affirmation insistante de la supériorité de Dieu sur tous les êtres laisse entendre que l'impartialité et le refus des cadeaux ne doivent pas être compris seulement comme une caractéristique de sa rectitude morale. Etant l'unique Seigneur, rien ne saurait permettre de l'acheter et il n'est aucune faveur qu'il pourrait solliciter grâce à un jugement impartial. L'impartialité qui caractérise Dieu est donc le signe de sa seigneurie absolue. Le commandement de Dieu qui requiert de l'homme l'impartialité dans les jugements est au fond celui qui exige la reconnaissance de cette seigneurie. C'est elle que nie le juge qui accepte un cadeau ou se conduit de manière partiale. Quand il s'agit d'un jugement arbitraire fondé sur l'intérêt du juge, la négation de la seigneurie de Dieu. Quand le jugement partial a pour but le gain matériel ou l'avantage de la personne jugée, le juge reconnaît sa dépendance par rapport à celui qu'il juge et, paradoxalement, tout en exerçant son pouvoir, il fait un acte de soumission en le reconnaissant comme son seigneur. Ce qui équivaut à nier la seigneurie de Dieu <sup>782</sup>.

Les sages le disent mieux : « Dieu ne considère pas les personnes pour faire tort au pauvre » (cf. Si 35,13). Nous pouvons toutefois donner une autre interprétation. L'estime de Jésus pour la veuve montre aussi que les riches sont probablement valorisés par les prêtres car ils donnent une somme importante pour le temple alors que cette pauvre n'est ni vue ni connue à cause de sa modique somme. La lettre de Jacques nous apporte un élément important au sujet des pauvres. Ce qu'y est dit des pauvres se situe bien dans un monde de division sociale très tranchée. Deux passages nous parlent des pauvres et des riches. Le premier se réfère aux assemblées liturgiques :

Supposez ceci : un homme riche portant un anneau d'or et des vêtements magnifiques entre dans votre assemblée ; un pauvre homme aux vêtements usés y entre aussi, vous manifestez alors un respect particulier pour l'homme magnifiquement vêtu et vous lui dites : " Toi, assieds-toi ici à la place d'honneur. " Quant au pauvre, vous lui dites : " Toi, tiens-toi là debout ", ou bien : " Assieds-toi au bas de mon escabeau. " Ne portez-vous pas en vous-mêmes un jugement, ne devenez-vous pas des juges aux pensées perverses ? (2, 1-4).

Le second texte continue :

---

<sup>782</sup> T. KOT, *La Lettre des Jacques, La foi, chemin de la vie*, Lethielleux, Paris, 2006, p. 89.

Ecoutez mes chers frères : Dieu a choisi ceux qui sont pauvres aux yeux du monde pour qu'ils deviennent riches dans la foi et reçoivent le Royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment. Mais vous, vous méprisez le pauvre ! Ceux qui vous oppriment et vous traînent devant les tribunaux, ce sont des riches, n'est-ce pas ? (2, 5-6).

L'exhortation encourage à ne pas faire de « favoritisme »<sup>783</sup>. Les Psaumes chantent les liens qui les unissent au Dieu d'Israël<sup>784</sup>. En d'autres termes, il dénonce les riches comme malfaisants et oppresseurs. Les lettres de Paul sont, elles aussi, très éloignées de l'esprit du Temple. L'apôtre des nations proclame l'égalité foncière dans la communauté chrétienne entre Juifs et Grecs, entre esclaves et hommes libres, entre l'homme et la femme (Ga 3, 28), réfutant toute discrimination.

Pour conclure, notre récit présente (Mc 12, 41-44) un contraste bien adapté par rapport à la section précédente (Mc 12, 38) mais l'épisode de la veuve est en connexion étroite avec ce qui suit (Mc 13, 1-2) et dans son contexte large avec le discours apocalyptique de Jésus (13, 24-27). En Mc 12, 38-40, Jésus s'attaque à des scribes qui dévorent les biens des veuves. Vient ensuite cette veuve pauvre (Mc 12, 41-44), dans l'indifférence générale, complètement ignorée, méconnue dans le temple alors que les riches sont considérés à cause de leur somme importante. Mais Jésus la place au centre de l'histoire. Comme l'écrit M. Vidal : « Si les riches ne donnent pas aux pauvres [...] s'ils ne donnent pas de leur richesse, de leur abondance, ils risquent une flamme irréversible<sup>785</sup> ». Au disciple qui incite Jésus admirer l'architecture du temple, dit P. Lefebvre, Jésus réplique que ce sanctuaire sera détruit complètement<sup>786</sup> c'est ce que dévoile le contexte immédiat (Mc 13, 1-2) de notre péricope. Nous trouvons un lien étroit avec la veuve pauvre négligée dans le temple. Ce dernier qui devrait être un lieu d'égalité entre les enfants de Dieu devient le lieu où la pauvre veuve est ignorée, oubliée ; par conséquent ce temple sera détruit (Mc 13, 1-2). Amos l'a d'ailleurs annoncé en son temps quand le sanctuaire devient lieu d'injustice, « Bethel sera réduit à rien » (Am 5, 5), « il ne restera presque rien du temple, les cornes de l'autel seront brisées et tomberont à terre » (Am 3, 14).

De plus, Amos a annoncé aux autorités d'Israël du Nord le « jour de Yahvé » précédé de la mise en cause de leurs pratiques cultuelles (Am 5, 18-20). Le « jour de Yahvé » viendra et les

---

<sup>783</sup> T. KOT, *op. cit.*, p. 89.

<sup>784</sup> Cf. Ps 9, 10.13.19 ; 10, 17 etc.

<sup>785</sup> M. VIDAL, « Riches et pauvres dans les Evangiles », dans : Sh. TRIGANO, *La cité biblique. Une lecture politique de la Bible*, In press, 2006 p.251-263.

<sup>786</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 247.

riches ne pourront pas y échapper (cf. So 1, 14-18)<sup>787</sup>. A sa manière, Jésus annonce ce jour de tribulations : « Le soleil s'obscurcira [...] les étoiles se mettront à tomber du ciel » (Mc 13, 24-25). Tout va tomber mais le geste de la pauvre veuve reste. Comme l'affirme P. Lefebvre : « Seul le mouvement de donner sa vie toute entière résiste à tout [...], le monde s'écroule, mais le plus infime geste qui exprime une vie donnée demeure à jamais<sup>788</sup> ». A travers son discours apocalyptique (Mc 13, 24-27), Jésus invite à ouvrir les yeux sur la situation sociale, la situation des pauvres. Le Dieu qui nous offre « sa vie toute entière », notre veuve le donne à contempler dans sa chair fragile<sup>789</sup>. Pour Jésus, si l'on ne voit pas cette pauvre, on ne peut pas voir Dieu. L'invisibilité de Dieu n'est autre que l'invisibilité du pauvre. Jésus se situe dans la droite ligne d'Amos, il dénonce le comportement hypocrite de ses interlocuteurs. Mais ce n'est pas seulement en paroles que Jésus dénonce l'hypocrisie religieuse mais aussi en actes.

#### 4) Le geste prophétique de Jésus (Mt 21,12-17)

L'épisode que l'on appelle habituellement « les vendeurs chassés du temple » est rapporté de façon différente par quatre évangélistes (Mt 1, 21, 12-17 ; Mc 11, 15-17 ; Lc 19, 45-46 ; Jn 2, 13-17). Entre ceux-ci il existe bien de mentions différentes. En observant ce récit chez les quatre évangélistes, nous nous apercevons que seul Matthieu mentionne les « aveugles et boiteux » (τυφλοὶ καὶ χωλοὶ) et les enfants (παῖδας). Ces catégories de personnes font partie des pauvres dans la société d'Israël. C'est pourquoi notre choix porte sur le récit matthéen. Cette particularité met en exergue la préoccupation de Jésus relative au rapport entre culte et justice évoqué par Amos que nous avons traité jusque là. Nous n'allons pas procéder à une étude systématique du récit matthéen mais nous nous contenterons de donner une autre interprétation susceptible de dégager le rapport entre culte et justice.

##### 4.1 Les aveugles, les boiteux dans l'Ancien Testament

Les aveugles et les boiteux (τυφλοὶ καὶ χωλοὶ) vont souvent de pair dans l'Ancien Testament (Lv 21,18 ; 2 S 5, 6-8). Les deux handicaps sont liés : incapable de voir le chemin, l'aveugle ne peut marcher sans aide. La maladie, avec son cortège de souffrances, pose un problème aux hommes de tous les temps. Leur réponse dépend de l'idée qu'ils se font du monde

<sup>787</sup> A propos du « Jour de Yahvé » chez les petits prophètes, on se reporte à l'article de J.-D. MACHHI, « Le thème du « jour de YHWH » dans les XII petits prophètes », dans : ACFEB, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII<sup>e</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24-27 août 2009), Cerf, Paris, 2010, pp. 147- 181.

<sup>788</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 248.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 246.

où ils vivent et des forces qui les dominent. Dans un monde où tout dépend de la causalité divine, la maladie ne fait pas exception ; il est impossible de ne pas y voir un coup de Dieu qui frappe l'homme<sup>790</sup>. Ceci fait apparaître le lien entre maladie et péché, la maladie est le signe de la colère de Dieu contre un monde pécheur (Ex 9,1-12). Le sens de la maladie se révèle surtout dans la doctrine de l'Alliance (Dt 28, 21). D'où la série de mesures recueillies par le code lévitique (Lv 13-14) pour préserver l'intégrité religieuse du groupe. Ainsi les aveugles et les boiteux ne peuvent offrir de sacrifice (Lv 21, 18), ni ne peuvent entrer dans le Temple (2 S 5, 8). Leur maladie les écarte du culte. Ils ne peuvent pas s'approcher de Dieu. Même les animaux aveugles ou boiteux ne peuvent être offerts en victimes au Seigneur (Dt 1, 21 ; Mt 1, 8). Jésus va agir contre cette mentalité religieuse qui exclut les pauvres en l'occurrence les aveugles et boiteux.

#### **4.2 Aveugles et boiteux guéris par Jésus dans le temple (Mt 21, 14)**

**14.** Et des aveugles et des boiteux (τυφλοὶ καὶ χωλοὶ) s'approchèrent de lui dans le Temple, et il les guérit.

Nous venons de mentionner plus haut que les aveugles et boiteux (τυφλοὶ καὶ χωλοὶ) sont d'office exclus du culte. Cependant la scène décrite en Matthieu 21, 14 prend le contre-pied de cette affirmation, puisqu'elle présente les aveugles et les boiteux dans le temple, guéris par Jésus, et donc pleinement intégrés au peuple et au culte<sup>791</sup>. Ainsi s'accomplit l'illustre parole de Jésus. En réponse à la question de Jean, Jésus dit à ses envoyés après avoir opéré devant eux des miracles : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient (τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν), les boiteux marchent (χωλοὶ περιπατοῦσιν) » (Lc 7, 22-23). La mission messianique de Jésus se manifeste dans le don de la vie, la manifestation du règne de Dieu parmi les hommes. Et tous ceux qui bénéficient de ces bienfaits sont les nécessiteux, les marginalisés. Ces signes ne disent-ils pas la justice de Dieu est pour tous les hommes, que cette justice est descendue jusqu'aux hommes, les petits, les pauvres, les nécessiteux.

A première vue, cette guérison peut paraître normale, en rapport avec l'activité thérapeutique de Jésus<sup>792</sup>. Mais il y a beaucoup plus qu'un acte de guérison : une intervention de nature et de style prophétiques. Les exégètes ont beaucoup discuté sur la portée du geste de Jésus. S'agit-il

---

<sup>790</sup> Ex 4,6 ; Jb 16,12 ; Ps 39,11.

<sup>791</sup> Cf. J. NIEUVIARTS, *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 1-17). Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu*, Cerf, Paris, 1999, pp. 190-194 ; P. LEFEBVRE, *L'entrée du Christ à Jérusalem*, Lumières de l'Ancien Testament, *Communio*, XXXIV (janvier-février 2009), pp. 53-69.

<sup>792</sup> On trouvera un commentaire passionnant de C. PRIETO dans son livre, *Jésus thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique*, Labor et Fides, Genève, 2015, surtout aux pp. 83-590.

d'un geste insurrectionnel dans la ligne zélotée ou plutôt un geste prophétique, soit de purification du temple et de son culte, soit d'annonce de sa fin prochaine, de sa destruction ? Pour C. Focant, en situant ce texte dans son contexte narratif, « par ce geste prophétique, Jésus symbolise sans doute le constat de l'échec de la mission d'Israël comme peuple élu et la confirmation qu'il perd son rôle. De même, le temple a échoué à être une maison de prière [...] Le temple perd du coup son rôle de maison de prière<sup>793</sup> ». C'est pourquoi chez Amos, ce sanctuaire qui est désormais le lieu d'injustice, ce lieu où le pauvre est exclu, marginalisé sera réduit à rien (Am 5, 5) et toutes les cornes de l'autel seront brisées et tomberont à terre (Am 3, 14). Il est bien vrai que la guérison n'est pas la fonction déterminante des prophètes car ces derniers par nature ne sont pas des « faiseurs de miracles ». Mais par ce geste Jésus veut dénoncer, d'une part, cette mentalité religieuse injuste qui consiste à exclure les pauvres en l'occurrence les aveugles, les boiteux et d'autre part, il veut rétablir la justice c'est à dire les réintégrer dans le Temple. La guérison des lépreux est un exemple probant : Jésus avait guéri des lépreux, ce qui revenait à les intégrer dans la communauté cultuelle dont leur tare les excluait. Comme le dit J. A. Pagola :

Jésus introduit ainsi une véritable révolution. Le « code de sainteté » générant une société discriminatoire, fondée sur l'exclusion. Le « code de compassion » qu'il propose fonde une société de miséricorde, d'accueil et d'ouverture, même en direction des milieux sans honneur ni respectabilité. L'expérience de Dieu ressentie par Jésus ne conduit pas à la séparation, à l'exclusion, mais à l'accueil, aux bras ouverts<sup>794</sup>.

Les contemporains de Jésus l'ont compris car selon le témoignage de Mt :

Jésus vint au bord du lac de Galilée.  
Il gravit la montagne, et là il s'assit...  
Et des foules nombreuses s'approchèrent de lui  
ayant avec elles des boiteux, des estropiés, des aveugles  
et il les guérit (Mt 9, 29-31).

Si Jésus renverse les tables des vendeurs du Temple, ce n'est pas d'abord pour dénoncer une injustice qui ne serait qu'économique, mais bien pour affirmer que Dieu est le Dieu de tous, que désormais plus aucun obstacle ne sera mis entre Dieu et les hommes par un temple de

---

<sup>793</sup> C. FOCANT, *Quelle maison pour Dieu ?* Cerf, Paris, 2003, p. 262.

<sup>794</sup> J. A. PAGOLA, *Jésus Approche historique*, p. 203.

pierres. Déjà 2 S 5, 8 rapporte une tradition sur l'exclusion des boiteux et des aveugles, en lien avec les propos de David après la prise de Jérusalem contre les Jébusites : « l'aveugle et le boiteux n'entreront pas dans la maison [du Seigneur, c'est-à-dire dans le Temple]. Ceux-ci ne devraient même pas mettre les pieds dans l'enceinte sacrée. En revanche, des textes de Mi 4, 6-7 et Sophonie, 18-19 annoncent leur réintégration et leur rassemblement par Dieu, et les textes évangéliques évoquant la guérison des boiteux semblent voir sans doute dans les actes de Jésus l'accomplissement de ces prophéties. Ainsi, Jésus est le lieu où tous les hommes ont accès, sans exception à la vie divine qui est le salut pour l'homme. Il y a vraiment en ce sens « quelque chose de plus grand que le Temple », parce qu'il y a la miséricorde [justice], qui vaut plus que le Temple<sup>795</sup> ».

Tel est le sens de la mission du Christ dans sa totalité et son universalité. Jésus est envoyé pour la liberté, la justice, la droiture et donc pour la vie de tous. Il veut, avec l'aide de l'Esprit Saint, attirer l'attention sur tous les marginaux avec leurs besoins respectifs – les pauvres, les prisonniers, les aveugles, les opprimés (Lc 4, 18-19), les boiteux, les lépreux, les sourds, les muets (Lc 7, 22-23). Comme les autres handicapés, tels que les aveugles et les boiteux, l'eunuque est exclu du sacerdoce et du culte (Lv 21, 16-24) alors que le Seigneur dit : « ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples (Is 56,7c). Ainsi, l'eunuque est désormais accueilli dans la maison du Seigneur. Ce dernier lui promet même le bonheur s'il accomplit fidèlement son devoir religieux : « Ainsi parle Yahvé aux eunuques qui observent et mes sabbats et choisissent de faire de ce qui m'est agréable, fermement attachés à mon alliance : Je leur donnerai dans ma maison et dans mes remparts un monument et un nom meilleur que des fils et des filles » (Is 56, 4-5). Le prophète Isaïe commence avec la proclamation suivante qui annonce la venue du temps du salut pour tous les hommes, y compris les exclus, les étrangers les marginaux du peuple d'Israël, symbolisés par les eunuques (Is 56, 1-2.3c-5).

Dans le même ordre d'idées, en Lc 14, 12-14, Jésus recommande à son hôte d'inviter à sa table des pauvres (πτωχούς), des estropiés (ἀναπήρους), des boiteux (χωλούς), des aveugles (τυφλούς) plutôt que ses amis (φίλους) et ses frères (ἀδελφούς), ses parents (συγγενείς), des voisins riches (γείτονας πλουσίους) afin d'en recevoir la récompense au jour de la résurrection. En effet, Déjà Is 25, 6 parle d'un festin préparé par Yahvé pour tous les peuples : c'est un festin de viandes grasses, de vins pris sur la lie, de viandes grasses et pleines de moëlle, de vins pris sur

<sup>795</sup> A. MELLO, *Évangile selon Matthieu. Commentaire midrashique et narrative*, Cerf, Paris, 1999, p. 375

la lie et clarifiés. Yahvé paraît ici sous les traits d'un roi qui célèbre son joyeux avènement. Non seulement les Israélites, mais tous les peuples sont invités, car nul n'est exclu de la participation aux biens de la nation choisie. Ceux qui avaient été personnellement invités par le maître, ses amis, ceux de la même condition sociale que lui, les riches, seraient la métaphore de la classe dirigeante. La seconde catégorie d'invités est la métaphore des petits, des humbles, des pauvres qui répondent mieux que les premiers à l'invitation divine.

Jésus donne à comprendre une autre réalité à ses compagnons de table. C'est un usage fréquent de n'établir des relations qu'avec des personnes de son rang. Les membres d'un groupe déterminé se reconnaissent une égale dignité et instaurent entre elles la communion et l'échange. Cela se traduit par des invitations réciproques et des banquets communs dénoncés en Am 6, 1-7. Le cercle est limité et une certaine exclusion est de rigueur, cette exclusion concerne les pauvres et les miséreux. Alors que selon la parabole : « il s'agit d'un repas, une fête. Et nous sommes invités, gratuitement [...] Invités, nous sommes également appelés à inviter, gratuitement et justement ceux qui ne peuvent rendre<sup>796</sup> ». C'est pourquoi Jésus recommande à son hôte d'inviter à sa table « des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles » plutôt que ses parents et ses amis, afin d'en recevoir la récompense au jour de la résurrection (Lc 14, 12-14). Le fait d'inviter les pauvres et les infirmes, et donc de mettre fin à leur exclusion, est ainsi récompensé par Dieu. Aux quatre groupes des « amis, frères, parents et voisins fortunés » répondent les quatre groupes des « pauvres, estropiés, boiteux et aveugles ». Selon les critères humains, les relations avec ces deniers ne rapportent rien, n'accroissent pas le prestige social. Mais c'est justement ceux là qu'il faut inviter. Jésus n'entend pas empêcher de festoyer avec ses proches, mais il s'oppose à l'exclusion des pauvres. Cette parabole (Lc 14, 12-14) est le contre pied ou le renversement de la sagesse des dirigeants de Samarie qui n'invitent que les leurs pour festoyer sans agir charitablement envers les pauvres (cf. Am 6, 17). Même si Jésus n'emploie pas le même langage, la même parole qu'Amos, sa parabole est d'une intuition amosienne.

Par ailleurs Mt comme les autres évangélistes mentionnent : καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς, "et il renversa les tables des changeurs, et les sièges des marchands de colombes" (Mt 21 12). Ce qui est étonnant, Jésus ne s'en prend pas aux grands prêtres, mais des personnages subalternes dans le service du temple : les changeurs, les marchands de colombes combien utiles. La présence de ces derniers s'explique aisément, puisque ces oiseaux, les seuls qu'on puisse offrir, étaient destinés aux

---

<sup>796</sup> R. MEYNET, *L'Evangile de Luc. Rhétorique sémitique*, VIII, Lethielleux, Paris, 2011, p. 613.

sacrifices de purification pour le péché du pauvre (Lv 5, 7 : 14, 22), de la femme accouchée (Lv 15, 29) ou celle qui a un écoulement du sang prolongé (Lv 15, 29), du lépreux (Lv 14, 22), de l'homme frappé d'impureté sexuelle (Lv 15, 14), du nazir qui s'est approché d'un mort (Nb 16, 10). Donc ces colombes sont utiles pour les sacrifices, mais si Jésus se met à renverser la table de ces marchands, c'est parce qu'implicitement il refuse catégoriquement tout sacrifice (cf. Am 5, 22). Jésus conteste le culte sacrificiel du Temple. Jn 2, 15 est plus explicite car Jésus chasse du Temple même les brebis et les bœufs destinés aux sacrifices. Le geste de Jésus revêt une valeur prophétique car comme Amos, Jésus se réfère à la volonté de son Père : « Quand vous m'offrez des holocaustes, dit Yahvé, Vos oblations, je ne les agrée pas, le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne les regarde pas » (Am 5, 22).

De même, les changeurs étaient indispensables pour l'achat de ce qu'il fallait pour les sacrifices. Leur présence permet aux pèlerins venant de loin avec des monnaies étrangères de changer pour pouvoir acheter les animaux pour les sacrifices au Temple. Jésus s'insurge contre le profit que les vendeurs tirent des animaux destinés au culte. Jésus y justifie son action par un mélange de plusieurs allusions scripturaires, opposant le temple comme lieu de prière (οἶκος προσευχῆς) au commerce qui y est pratiqué. Dans cette optique, le geste de Jésus revêt une portée essentiellement sociale comme Amos qui s'attaque aux commerçants de son temps à cause de fraudes et de l'humiliation des pauvres. Le Seigneur l'a juré : « je n'oublierai jamais aucune de leurs actions » (Am 8, 7). Mais probablement ils faussent le taux d'échanges, ils augmentent le prix (cf. Am 8, 4-5), ils exploitent les pauvres de Yahvé (les petites gens selon le langage amosien) qui viennent au pèlerinage. Jésus « chasse les vendeurs du temple choque les autorités mais fait la joie des petits (Lc 19, 45-48)<sup>797</sup> ».

Enfin, de même Amos annonce la ruine du sanctuaire (Am 5, 5), les cornes de l'autel seront brisées et tomberont à terre (Am 3, 14), les hauts lieux d'Isaac seront dévastés et les sanctuaires d'Israël détruits (Am 7, 9), de même Jésus annonce la destruction et la fin du Temple<sup>798</sup>. Même dans son discours apocalyptique (Mc 13, 1-8), Jésus annonce la disparition du Temple dont il ne restera pas pierre sur pierre. Désormais ce temple devient un lieu où tous sont accueillis mais est devenu lieu d'exclusion pour les pauvres ; si donc le temple reste en marge de cette justice, il se transformera en une véritable caverne de voleurs et de brigands (Jr 7, 8-11). Par ailleurs en Jn 2, 13s, par ce geste, Jésus annonce sa propre mort, en s'identifiant aux plus

<sup>797</sup> L. DEVILLERS, *Eclats de joie, Luc évangéliste du salut*, p. 79.

<sup>798</sup> Cf. Mc 13, 2 ; Mt 24, 1-2 ; Lc 21, 5-6.

pauvres et en le faisant jusqu'à la mort en croix, il devient le seul Temple où tous les hommes, pauvres et nantis, accèdent à l'amour. Il renverse la barrière de l'argent que les hommes de pouvoir ont construite pour empêcher les pauvres d'accéder au Dieu des pauvres. Jésus, à travers son geste prophétique révèle que le Temple est le lieu où Dieu accueille affectivement chaque être humain. Jésus est réaliste. Il n'a ni pouvoir politique, ni pouvoir religieux pour transformer la situation [...] Il est prophète de la miséricorde de Dieu et ne fait qu'un avec les exclus<sup>799</sup>. Tout homme appartient à Dieu et, comme tel, doit être respecté dans ce qu'il est. Dieu dans sa justice prend soin de tous les infirmes. La royauté de Dieu se traduit par cette protection gratuite. Dieu invite toute royauté humaine à imiter sa royauté : la protection du pauvre et du faible. Car la morale d'Israël est une imitation de la justice de Yahvé. Être fidèle à Yahvé-Juste, être juste pour Israël et pour chaque israélite, c'est avoir une attention particulière envers le pauvre (Dt 15, 7-8). Amos a montré l'importance des étrangers parmi le peuple d'Israël (cf. Am 9, 7 ; cf. Is 56). C'est pourquoi le Lévitique rappelle l'attention que doit avoir Israël envers les étrangers (Lv 19, 33-34)<sup>800</sup>. Cela instaure une fraternité entre tous les membres de la Communauté israélite. L'Alliance a donc deux mouvements, deux liens : lien vertical (Yahvé-Israël) et lien horizontal (les membres du Peuple élu entre eux). En fait, Jésus conçoit la véritable « communauté des sœurs et des frères » sans exclusion dans la maison de son Père. Cette communauté sera au centre de la vie sociale et apportera la bonne nouvelle libératrice à tous ceux que les fonctionnaires du Temple avaient marginalisés. Tout est renversé, affirme R. Meynet, les pauvres, eux les derniers d'entre tous, qui n'étaient même pas admis à servir dans la maison du Seigneur à cause de leurs physiques, les voici en invités attablés dans le règne de Dieu<sup>801</sup> même les enfants.

#### 4.3 Jésus et les enfants (Mt 21, 15-17)

15. Voyant les prodiges qu'il venait de faire et ces enfants (παῖδες) qui criaient dans le Temple : " Hosanna au fils de David ! ", les grands prêtres et les scribes furent indignés. 16. et ils lui dirent : " Tu entends ce qu'ils disent, ceux-là ? Jésus leur répond : Oui. N'avez-vous jamais lu ce texte : De la bouche des tout-petits et des nourrissons, tu t'es préparé une louange ? ". 17. Et les ayant laissés, il sortit de la ville pour aller à Béthanie, où il passa la nuit.

<sup>799</sup> J. A. PAGOLA, *op. cit.*, p. 196.

<sup>800</sup> Pour prolonger l'étude, on peut se référer à J. RIAUD (dir), *l'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007.

<sup>801</sup> R. MEYNET, *L'Evangile de Luc*, p. 618.

Les grands prêtres et les scribes sont exaspérés par des enfants (παῖδας) qui crient dans le Temple : ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ "Hosanna au Fils de David". Dans leur indignation, ils lui disent : « Tu entends ce qu'ils disent ». Pourquoi tant d'indignation ? Sont-ils indignés parce que les cris des enfants les dérangent ou bien par le fait qu'ils appellent Jésus « Fils de David ». Les enfants font partie de la catégorie des marginalisés, des exclus. Le comportement des scribes et grands prêtres traduit leur mépris à l'endroit de ces enfants, voire même l'esprit d'exclusion. Nous trouvons un exemple parallèle en Mt 20, 29ss, les deux aveugles (δύο τυφλοί) de Jéricho : même si la scène ne se déroule pas dans le temple, il importe de mentionner l'existence. La réaction de ces scribes et grands prêtres est semblable à celle de la foule qui menace les deux aveugles de Jéricho de les faire taire (21, 31a). Elle entend les marginaliser complètement. Jésus prend appui sur le désir qu'ils ont exprimé quand ils ont utilisé ce qui restait de sain en eux : l'ouïe quand il les appelle (v. 32a), la parole quand il les invite à exprimer de manière précise leur requête (v. 32b). Et pourtant nous avons des textes qui prescrivent le soin et l'amour des petits<sup>802</sup>. De même, les scribes et les grands prêtres empêchent les enfants de crier dans le temple, de même Amasias empêchait Amos de prophétiser dans le temple, « ne continue pas, dit Amasias, à parler en prophète ici, car c'est un sanctuaire du roi et une maison royale » (Am 7, 10-17). Non seulement Amos est empêché par Amasias mais aussi rejeté, méprisé par comme ces enfants : « va-t-en », visionnaire, dit, Amasias, va te réfugier au pays de Juda ; là-bas, tu pourras manger ton pain et parler en prophète » (Am 7, 12-13). Jésus s'oppose à un tel comportement injuste à l'endroit des enfants que les scribes et grands prêtres ont tendance à mépriser, du moins à négliger comme pour la pauvre veuve avec son sou modique. Mt 18, 10 concerne la même préoccupation à l'égard des « petits » (μικρῶν) : Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων. "Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits". Dans la même optique, Paul défend les droits des petits en proclamant la puissance du règne universel du Christ ressuscité. Sur cette base, tous, même les plus misérables, ont les mêmes droits et les mêmes devoirs : dans le mariage (le mari comme la femme), dans la famille (le maître comme les enfants et les esclaves<sup>803</sup> dans la société (entre maîtres et esclaves)<sup>804</sup>. En Christ, tous deviennent unis et égaux.

En fait, l'attitude de Jésus dans le temple est une restauration des liens d'appartenance contre l'exclusion. A l'exclu Jésus ouvre à nouveau le cercle de la société ; au marginalisé est

<sup>802</sup> Mt 18, 6-9 ; Mc 9, 42-48 ; Lc 17, 1-2.

<sup>803</sup> Eph 5, 22-33 ; 6, 1-9.

<sup>804</sup> Col 3, 18 ; Ga 3, 26-28

rendue une place. Jésus rétablit des liens à l'intérieur et à l'extérieur de la personne<sup>805</sup>. Créant la relation avec les marginalisés, il brise les chaînes de la culpabilisation. Ce faisant, il fait justice aux exclus. Sa présence, ses gestes, son regard et ses paroles sont prophétiques, car ils disent la tendresse de Dieu pour les pauvres et les marginaux. Là encore, la pédagogie de Jésus s'applique modestement à des cas concrets. Il est attentif aux pauvres, aux petites gens même aux étrangers.

#### **4.4 Jésus et les étrangers<sup>806</sup> : le cas de Syrophénicienne Mc 7, 24-30**

Devant l'attitude de refus des Juifs, Jésus s'est tourné vers les païens. Des exemples nous sont donnés dans le Nouveau Testament entre autres, le centurion de Capharnaüm (Mt 8,10), le lépreux samaritain (Lc 17, 17-19)<sup>807</sup>, et la syrophénicienne (Mc 7, 24-30). Ce dernier récit joue un rôle important à bien des égards dans la question de l'accueil des étrangers. Jésus accueille les étrangers en l'occurrence cette syrophénicienne. La rencontre avec la femme syro-phénicienne est une nouvelle occasion de constater que le monde nouveau de Dieu est incompatible avec les barrières que les groupes humains ont dressées entre eux. En effet, la réaction d'Amasias trahit son esprit régionaliste. Comme Amos est judéen venant du Sud donc étranger à ses yeux, il ne veut pas laisser Amos prophétiser dans le temple du Nord. Amasias crée véritablement une barrière ; Il rejette Amos, le méprise : « va-t-en », visionnaire, va te réfugier au pays de Juda ; là-bas, tu pourras manger ton pain et parler en prophète » (Am 7, 12-13). Tout comme Amos Jésus a été méprisé, rejeté par les siens. Comme l'écrit P. Haudebert :

Le non-accueil des Samaritains s'inscrit au nombre de divers rejets que Jésus connaît par son ministère, rejet des compatriotes au tout début de son ministère galiléen, lors de son passage à Nazareth : *se levant, ils le poussèrent hors de la ville et le menèrent jusqu'à un escarpement de la colline pour l'en précipiter* '(Lc 4, 29). Et le texte continue : « *Mais lui passant au milieu d'eux, allait son chemin...* » (Lc 4, 30), rejet de Jérusalem qui n'a pas voulu entendre son message de paix (Lc 19, 41-44), rejet signalé dans une ville mais annoncée bien avant (Lc 13,34-35). Ainsi donc, les Samaritains,- rappelons ici leur statut

---

<sup>805</sup> R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, Cerf, Paris, 2007, pp. 88-89.

<sup>806</sup> Cf. J. RIAUD, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007.

<sup>807</sup> On peut se référer à l'article intéressant de P. HAUDEBERT, « Le Samaritain étranger (Lc 17, 18), dans l'œuvre de Luc », dans : J. RIAUD, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007, pp 185-194.

aux yeux des juifs : des étrangers - participent aux aussi au refus<sup>808</sup>

Contrairement à Amasias, Jésus exprime en actes l'abolition des barrières religieuses qui séparent les Juifs et les « païens ». « Jésus maricien, en vient en réponse à la foi et à la persévérance d'une femme païenne, à faire éclater les frontières ethniques, sociales et rituelles<sup>809</sup> ». Il en est de même pour le lépreux samaritain (Lc 17, 17-19), Jésus abolit cette barrière sociale. Son souci est la restauration du corps social mutilé par l'exclusion de beaucoup. Le déshonneur et l'indignité de ces gens sont encore aggravés par le système en vigueur sur la pureté, qui accentuait les discriminations entre les différents secteurs de la société<sup>810</sup> mais Dieu montre sa compassion et son amour fondamental pour tous, et même pour les impurs, ceux qui sont privés d'honneur, qui sont exclus de son Temple<sup>811</sup>.

La parabole de Lc 14, 15-24 : l'illustre bien. Les riches dans son palais et célèbrent des fêtes magnifiques. Les pauvres restent dehors et meurent de faim. Pareillement au temps d'Amos, les riches ont creusé un fossé entre eux et les pauvres : les riches festoyaient entre eux (cf. Am 6, 4-6) ainsi que les femmes de Samarie et leurs maris (4, 1) ; à travers la parabole du grand repas, Jésus brise la barrière sociale entre ceux du dedans (le cercle d'amis) et ceux du dehors (les pauvres, les aveugles et les infirmes). Pour Jésus, il faut dépasser cette exclusive qui ramène, une fois de plus à soi et à ceux auxquels on reconnaît une valeur égale à la sienne. Le cercle doit être ouvert à ceux que leur festin a marginalisés. Jésus manifeste un amour extraordinaire pour tout être humain. Il exprime dans l'épaisseur de son humanité l'universalité de la tendresse de Dieu pour les hommes. Jésus veut graver profondément dans le cœur de ses auditeurs : ceux qui n'intéressent personne intéressent Dieu. Dieu est le Dieu de tous même des païens comme le montre Amos : « N'êtes-vous pas pour moi comme les Koushites, Israélites [...] N'ai-je pas fait sortir Israël d'Égypte comme les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qir ? (Am 9, 7). Dieu n'est pas seulement le Dieu d'Israël mais le Dieu de tous les peuples. Comme Amos, Jésus sait voir la dignité des personnes même là où la société a déjà porté un jugement d'exclusion.

---

<sup>808</sup> P. HAUDEBERT, « Le Samaritain étranger (Lc 17, 18), dans l'œuvre de Luc », dans : J. RIAUD, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007, p. 190.

<sup>809</sup> C. GRAPPE, « Jésus et la femme syrophénicienne (Mc 7, 2'-40). Un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à l'étranger », dans : J. RIAUD, *op. cit.*, p. 179.

<sup>810</sup> J. A. PAGOLA, *op. cit.*, p. 302.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 205.

Au total, Jésus venait d'entrer triomphant à Jérusalem comme un roi pacifique (Mt 21, 1-11). Il avait, ensuite, chassé les vendeurs du Temple (Mt 21, 12-13), puis guéri des aveugles et des boiteux, qui s'étaient avancés vers lui dans le Temple même (v. 14). Il pose un geste prophétique très significatif. Surtout il invite ses adversaires à voir les pauvres de façon différente car ces adversaires portaient un regard de mépris, de réprobation sur les malades, les pécheurs, les enfants et les étrangers. Jésus se situe bel et bien dans la tradition amosienne par ses paroles, ses actes, parfois étranges et insolites qui piquent l'attention. Jésus, comme les autres prophètes d'Israël, se présente comme le défenseur du refus de l'injustice en dénonciation de toutes les pratiques qui méprisent, excluent les pauvres et « créent une dignité indestructible pour toutes les victimes des abus et des violences. Tous doivent savoir que ce sont eux les enfants préférés de Dieu, ce qui leur confère à une dignité authentique absolue. Leur vie est sacrée<sup>812</sup>. Jésus comme Amos avait une conscience aigüe du devoir de la protection du faible. Ecraser un petit, c'est porter atteinte à l'honneur et même à la personne de Yahvé son créateur et protecteur. Comme Amos, Jésus s'oppose à tout culte corrompu d'injustice (cf. Am 5, 21-27).

### **5) Am 5, 25-27 LXX cité en Ac 7, 35-43**

Dans la prédication d'Etienne se dessine le rapport entre le culte et la justice. Etienne s'attaque à ses auditeurs dont les pères s'adonnaient à l'idolâtrie. Pendant le désert, Israël a un culte pour Yahvé et un autre pour le dieu étranger. Et pourtant Malachie a souligné que l'honneur doit être dû à Dieu seul (Ml 1, 6). Hélas, les Israélites se rebellent et ignorent Dieu. Le prophète Ezéchiel le dit explicitement : « ceux qui ont des yeux vers les idoles exploitent le pauvre » (cf. Ez 18, 12). Ainsi, ces Israélites s'adonnant à l'idolâtrie ne peuvent pas pratiquer la justice. Dans la même ligne, Jérémie s'en prend à ses contemporains qui vivaient de toutes sortes d'injustices parce qu'ils suivaient d'autres dieux (cf. Jr 7, 8-10). Pour Etienne, ces Israélites sont idolâtres donc injustes car non seulement « ils ont changé la vérité de Dieu en mensonge, et ils ont adoré la création, en lui rendant un culte au lieu du Créateur » (cf. Rm 1, 25) mais aussi ils bafouent le culte. Or l'homme qui est juste, dit le prophète Ezéchiel, pratique la droiture et la justice (Ez 18, 5). Aussi, leur idolâtrie est outrage à Dieu qui a accompli ses bienfaits à l'endroit de leurs pères. De même Amos dénonce l'ingratitude d'Israël (Am 2, 9-12), Etienne dénonce vivement l'ingratitude de ses auditeurs qui se conduisent comme leurs pères qui n'ont cessé de persécuter les prophètes en commençant par Moïse qu'ils ont rejeté dans le désert.

---

<sup>812</sup> J. A. PAGOLA, *op. cit.*, p. 196.

Comme Amos rejeté par Amasias (Am 7 ; 10-17) dans le temple, les auditeurs ont refusé Etienne et perpétueront le péché originel de leurs pères qui ont adoré le veau d'or et maltraité les prophètes. Etienne sera mis à mort injustement. Mais sans s'autodésigner comme prophète, Etienne s'inscrit dans une longue tradition de persécution de prophètes.

En somme, le rapport entre le culte et la justice apparaît dans la prédication d'Etienne contre le divorce : refuser Dieu c'est le méconnaître, or la méconnaissance de Dieu entraîne toutes sortes d'injustices (Jr 9, 1-2). Jérémie ne sépare pas cet aspect de la connaissance de Dieu des exigences de la fidélité cultuelle. Car adorer d'autres dieux est une trahison à l'égard de Celui qui les a créés. Cette trahison fait obstacle à la justice. Ainsi disons-nous avec D. Marguerat que ce texte d'Amos 5, 25-27 LXX cité par l'auteur des Actes est extrait d'une polémique contre la priorité accordée aux actes cultuels, sacrifices et processions, au détriment de la pratique de la justice (Am 5, 21-27)<sup>813</sup>. Le culte rendu à Yahvé et la justice vont de pair. L'un ne doit pas se séparer de l'autre. Ce souci est aussi partagé par le Dt 23, 16-22 qui souligne le lien intrinsèque entre les lois cultuelles et les lois sociales. Les deux lois vont ensemble, les unes ne peuvent pas séparer des autres. De même cette préoccupation résonnera dans les sermons des Pères du christianisme naissant.

---

<sup>813</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Labor et Fides, Genève, 2007, p. 257.

## CHAPITRE 2 - Culte et justice chez les Pères dans la tradition amosienne

Nous voudrions, dans ce chapitre, donner l'écho des Pères de l'Eglise concernant la question du culte et de la justice chez Amos. Nous ne saurions pas faire une étude exhaustive des Pères de l'Eglise et de leurs œuvres concernant ladite question. En revanche, nous voudrions montrer comment les Pères de l'Eglise du IV<sup>ème</sup> siècle s'inscrivent dans la tradition amosienne. Car à regarder de près sans nous tromper, leur période ressemble à celle d'Amos marquée par des inégalités sociales<sup>814</sup>. Ainsi retiendrons-nous quelques Pères comme Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jérôme et Augustin. Nous ne saurions terminer ce chapitre sans pour autant faire allusion aux Pères synodaux de notre temps.

### 1) Basile de Césarée (+379)

Basile est l'évêque de Césarée, le successeur d'Eusèbe. Il est sans cesse préoccupé de dégager l'aspect pratique du message chrétien. Il livre la bataille aux vices individuels et sociaux. Comme en témoigne M. Fedou : « Cet homme se dépouilla personnellement de ses biens en faveur des pauvres, mais il intervint auprès des pouvoirs publics dans un certain nombre de situation : il attira l'attention des magistrats sur telle ou telle injustice<sup>815</sup> » à l'exemple d'Amos (Am 5, 7.10.12). L'évêque de Césarée a l'expérience des hommes. Il sait que les riches sont souvent pieux mais rarement charitables. Tout comme Amos, Basile va s'élever contre une injustice sociale de son époque. Ainsi, dans son homélie, Basile dénonce la mauvaise conduite des riches :

Tels sont les riches : les biens communs qu'ils ont accaparés, ils s'en décrètent les maîtres (τοιοῦτοι εἰσι καὶ οἱ πλούσιοι. Τὰ γὰρ κοινὰ προκατασχόντες, ἴδια ποιοῦνται), parce qu'ils en sont les premiers occupants. Si chacun ne gardait que ce qui est requis pour ses besoins courants, et que le superflu, il le laissât aux indigents, la richesse et la pauvreté seraient abolies [...] Pourquoi es-tu riche et celui-là pauvre ? [...] Et tu n'es pas un avare, toi ? Tu n'es pas un voleur ? Les biens dont on t'a confié la gestion, tu les as accaparés. Celui qui dépouille un homme de ses vêtements (τοῦ γυμνητέοντος

<sup>814</sup> Nous pouvons trouver une bonne présentation de la période du IV<sup>ème</sup> siècle dans *Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne* (textes recueillis par A. HAMMAN, Bernard Grasset Editeur), Paris, 1961, pp. 59-62.

<sup>815</sup> M. FEDOU, *Les Pères de l'Eglise et la théologie chrétienne*, Editions Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2013, p. 241.

τό μᾶτιον) aura un nom de pillard. Et celui qui ne vêtit point la nudité des gueux, alors qu'il peut le faire, mérite-t-il un autre nom. A l'affamé appartient le pain que tu gardes. A l'homme nu, le manteau que recèlent tes coffres. Au va-nu-pieds, la chaussure qui pourrit chez toi. Au miséreux, l'argent que tu retiens enfoui. Ainsi opprimes-tu autant de gens que tu en pouvais aider (Ὡστε τοσοῦτους ἀδικεῖς, ὅσοις παρέχειν ἐδύνασο)<sup>816</sup>.

Trois éléments importants méritent d'être soulignés dans l'homélie de Basile. Ce dernier s'adresse à des gens responsables des gestions des biens communs. En principe, ils sont censés répartir les biens communs de manière équitable mais ils font le contraire. En premier lieu, comme Amos qui dénonce l'accaparement des riches, Basile s'indigne contre « les biens communs qu'ils ont accaparés ». Pendant qu'ils sont dans l'abondance, les autres accroupissent dans la misère. Les sages des Proverbes déplorent cette cruelle différence entre le pauvre et le riche : « la fortune du riche est une ville forte ; la ruine des petites gens, c'est leur pauvreté » (Pr 10, 4). Pour Basile, si le riche n'arrive pas à partager parce que « chaque année il accroissait son opulence, il sombra dans un embarras inextricable ; il ne consentait pas à se défaire de ses vieilles provisions tant il était cupide et il n'arrivait pas à emmagasiner les nouvelles, tant elles étaient abondantes <sup>817</sup> ». En deuxième lieu, Basile lance un violent réquisitoire contre l'égoïsme et l'avarice des riches (cf. Am 4,1 ; 6, 5-7 ; 8, 5-6) ; même de leur superflu, ils n'arrivent pas à partager avec les pauvres, ils n'ont aucune pitié des pauvres (cf. Am 2, 6-8 ; 4, 1-4). Le prophète Ezéchiel a formulé un tel propos en son temps : « Par l'étendue de ta sagesse, par ton trafic, tu as multiplié les richesses, et ton cœur s'est gonflé d'orgueil à force de richesses » (Ez 28, 5). Nous comprenons l'attaque de Jésus à l'endroit des riches : au lieu de distribuer leur superflu aux pauvres, ils pensent venir « acheter » Dieu (cf. Mc, 12, 41-44). En troisième lieu, Basile s'indigne contre « celui qui dépouille un homme de ses vêtements ». Dans cette accusation, nous reconnaissons une allusion à la législation d'Ex 22, 25-26 (cf. Dt 24, 11-13) qui oblige à rendre les vêtements avant le coucher du soleil. Amos condamne en quelque sorte la violation de cette loi : « Ils s'étendent sur des vêtements pris en gage près de l'autel » (Am 2, 8). Pire encore, dit Basile : « Ainsi opprimes-tu autant de gens que tu en pouvais aider ». Basile dénonce une violence créée et entretenue par ces riches qui n'ont aucun souci des droits de l'indigent. Encore

<sup>816</sup> *Homélie 6 Contre la richesse (Lc 12, 16)* dans : *Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne*, (traduit de A. HAMMAN), Bernard Gasset Editeur, Paris, 1962, p. 76.

<sup>817</sup> *Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne*, (nouvelle édition revue et augmentée), Edition J-P. Migne, Paris, 2011, p. 106.

poursuit Basile :

Ces biens actuels, d'où te viennent-ils ? Si tu me réponds : « du hasard », tu es un mécréant, car tu ne reconnais pas ton créateur, plein d'ingratitude envers celui qui t'a pourvu (*Μὴ γνωρίζων τὸν κτισάντα. μηδὲ χάριν ἔχων τῷ δεδοκότι*). Et si tu avoues que ce sont les dons de Dieu, explique-nous la raison de ta fortune. La dois-tu à « l'injustice » de ce Dieu qui répartit inégalement les biens de la vie ? Pourquoi es-tu riche et celui-là un pauvre<sup>818</sup>.

De même, Amos souligne l'ingratitude d'Israël à l'égard de son Dieu : « Et moi, j'ai exterminé les Amorites [...] Et moi, je vous ai fait monter du pays d'Égypte. Mais vous avez fait boire du vin aux nazirs, et aux prophètes, vous avez donné cet ordre : " Ne prophétisez pas" (Am 2, 9-12), de même, Basile décrie l'ingratitude des riches de son temps et rappelle l'origine de leurs biens. Pour lui, la générosité du Dieu créateur est destinée à tous. Elle ne doit pas être accaparée par les uns, refusée à d'autres. Le Pape François souligne avec force : « La terre est essentiellement un héritage commun à tous dont les fruits doivent bénéficier à tous. Pour les croyants, cela devient une question de fidélité au créateur, puisque Dieu a créé le monde pour tous <sup>819</sup> ». Les prophètes vilipendent, au nom de Yahvé, l'oppression du pauvre par le nanti, qui le dépossède de la terre que Dieu a donnée à tous en héritage. Ils oublient qu'ils ont été sauvés de l'Égypte comme des pauvres (cf. Am 3, 2 ; Am 2, 10). Pr 22, 2 et 29, 3 soulignent une sorte d'égalité de condition : « Le riche ne saurait exploiter le pauvre sans outrager le Créateur », car tous les êtres humains sont créés par Dieu, aucun d'eux ne doit être méprisé, ni rejeté. C'est précisément cela qui échappe au riche que Basile interroge :

Quel office si important, dis-le-moi, remplissent tes divans et des tables  
d'argent, tes lits et tes sièges d'ivoire, pour empêcher la richesse de passer chez  
les pauvres.<sup>820</sup>

Cette question rhétorique rejoint la parole d'Isaïe : « Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison et joignent champ à champ, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de place et vous habitiez seuls au milieu du pays ! (Is 5, 8). Basile observe le comportement abusif de ces riches qui accaparent les biens communs (cf. Mi 2, 1-2). « Ils s'en décrètent les maîtres, parce qu'ils en sont les

---

<sup>818</sup> *Homélie 6 Contre la richesse (Lc 12, 16)*, dans : *Riches et Pauvres*, p. 76.

<sup>819</sup> PAPE FRANÇOIS, *Lettre encyclique, Laudatio SI' du Saint Père François sur la sauvegarde la maison commune*, n. 93.

<sup>820</sup> *Homélie 7 contre les riches (Mt 16, 16-26)*, dans : *Riches et Pauvres*, p. 84.

premiers occupants » alors que le prophète Ezéchiel défend : « n'opprime personne, ne prend pas de gages, ne commet pas de rapine, donne son pain à qui a faim, couvre d'un vêtement celui est nu, détourne sa main de l'injustice » (Ez 18, 21).

« Quel office si important, remplissent tes divans et des tables d'argent, tes lits et tes sièges d'ivoire ». Basile décrit le luxe des riches, fruit de l'injustice. Nous trouverons un parfait parallèle avec un passage d'Amos 6, 4-6 : ces dirigeants « couchés sur des lits d'ivoire, vautrés sur leurs divans ». Aussi voyons-nous en Am 3, 9 et 6, 4-6, que les palais et la grande vie qui s'y déploie ne sont pas le fruit de la faveur divine mais ils sont construits par l'oppression quotidienne contre ceux qui ne savent pas se défendre. Basile est scandalisé par toutes ces richesses concentrées entre les mains privilégiées. Pour lui, toutes ces richesses manifestent l'ingratitude foncière à l'égard de Dieu qui a tout donné et a permis « à certains d'accumuler des richesses, c'est afin, que, rassasiés, ils puissent en faire bénéficier leur prochain, mais le riche nourrit son égoïsme et oublie de qui viennent tous ces biens<sup>821</sup> ». Posséder plus que nécessaire, c'est frustrer les pauvres, c'est voler. Ces riches oublient que tout vient de Dieu (Ps 145, 15-16). Ils « frustrer » Dieu et faussent sa magnificence comme les contemporains d'Amos : « Quand sera-t-elle la nouvelle lune pour que nous vendions le blé, et le sabbat, que nous ouvrons [les sacs du] blé ? » (Am 8, 5). Ces commerçants oublient Yahvé, source de leurs biens, et ne pensent qu'à leurs profits. Basile met en garde les riches fort peu soucieux de pratiquer la charité envers leurs frères.

De même qu'Amos stigmatise avec véhémence l'excès d'un luxe qui fait injure aux pauvres (Am 6,1-7), Basile décrit avec une verve indignée leur train de vie fastueux et envié. Il vaut la peine de donner le texte intégral :

J'en viens à admirer leur imagination en matière d'inutilité ! Des milliers de chars pour traîner les bagages et les personnes, couverts d'airain et d'argent. Une multitude de chevaux pur sang dont on tient la noble généalogie comme chez les hommes ! Les uns promènent nos grands seigneurs par la ville, d'autres sont gardés pour la chasse, les derniers sont dressés pour les longs parcours. Mors, harnais, colliers, tout est argent, tout est brodé d'or, couvertures de pourpre qui parent les chevaux comme des fiancés. Foules de mulets, classés par les couleurs. Files de cochets, devant et derrière. Nuées d'esclaves pour soutenir tant d'éclat : intendants, économes, cultivateurs, et tous les métiers aussi bien fondamentaux qu'inventés pour le confort et la volupté. Cuisiniers, pâtisseries, échansons, chasseurs, sculpteurs, peintres, artisans de mille plaisirs.

---

<sup>821</sup> P. HENNE, *Basile le Grand*, Cerf, Paris, 2012, p. 295.

Troupeaux de chameaux dont les uns portent les fardeaux et les autres restent au pâturage ; troupeaux de chevaux, bœufs, moutons, porcs, avec leurs bergers. Terres assez vastes pour nourrir tout ce bétail et augmenter encore les revenus. Bains à la ville (*λουτρά ἐν πολει*), bains à la campagne (*λουτρά κατ' ἀγρούς*). Maisons étincelant des marbres les plus variés. L'une est en pierre de Phrygie, l'autre en dalles de Laconie ou de Thessalie. Les uns réchauffent la maison en hiver (*καὶ τούτων οἱ μὲν ἐν χειμῶνι θαλποιντες*) tandis que d'autres la rafraîchissent en été (*οἶδε ἀναψύχοντες ἐν τῷ θερεί*). Pavés fleuris de mosaïques. Plafonds lambrissés d'or. Tous les murs qui ne sont pas revêtus de marbre sont enrichis de fresques richement colorées<sup>822</sup>.

Basile décrit comment ces riches mènent une vie luxueuse : « Bains à la ville, bains à la campagne [...] Les uns réchauffent la maison en hiver tandis que d'autres la rafraîchissent en été » comme les riches du temps d'Amos avec des maisons d'hiver et d'été (cf. Am 3, 15). Pour Amos, les riches de son temps vivaient dans un vice si profond et s'entouraient de tant de fastes qu'ils auraient leur châtiment : Le Seigneur démolira « la maison d'hiver sur la maison d'été, les maisons d'été disparaîtront » (Am 3, 15) et même leurs palais où ils entassaient seraient détruits : « un ennemi tout autre pays de ta force et tes palais seront pillés » (Am 3, 11). Pareillement, Basile annonce le malheur qui va frapper aussi les riches :

Ne vois-tu pas ces vieux murs qui s'écroulent, dont les ruines, comme des écueils, émergent par toute la ville ? Lorsqu'on les construisait, combien la cité comptait-elle des pauvres que négligeaient les riches de cette époque, trop affairés à leurs travaux ? Où sont-ils, ces superbes édifices ? Où est-il, celui que leur magnificence faisait envier. Ne sont-ils pas effondrés, anéantis, ces murs, comme les châteaux que les enfants élèvent dans le sable ?<sup>823</sup>.

Pour Basile, toutes les maisons construites sur le dos des pauvres seront détruites, « effondrées », « anéanties ». Comme le dit Amos : « Vous avez bâti des maisons en pierres de taille, mais vous ne les habiterez pas ; vous avez planté d'excellentes vignes, mais vous n'en boirez pas le vin. » (Am 5,11). Dans le même ordre d'idées, la lettre de Jacques l'affirme : « Vos richesses sont pourries, et vos vêtements sont mités. Votre or et votre argent sont rouillés ; et leur rouille sera pour vous un témoignage, elle dévorera vos chairs comme un feu. Vous avez amassé des trésors ! » (Jc 5, 3-5).

<sup>822</sup> *Homélie 7, Contre les riches* (Mt 19, 16-26), dans : *Riches et pauvres*, pp. 81-82.

<sup>823</sup> *Ibid.*, p. 84.

Dans son homélie, Basile écrit :

N'exploite pas la détresse en élevant tes prix : n'attends pas la disette pour ouvrir tes greniers. "*Le peuple maudit celui qui vend son blé au poids de l'or*" (Pr 11, 26). Ne te souhaite pas la famine pour t'y enrichir, ni la misère publique pour tes intérêts particuliers. Ne deviens pas le trafiquant des catastrophes humaines, ne fais pas de la colère de Dieu une occasion d'arrondir ta fortune. N'envenime pas les blessures des malheureux que les fouets ont lacérés. Tu contemples ton or, et tu n'as pas un regard pour tes frères! (*Σὺ δὲ πρὸς μὲν τὸν χρυσὸν ἀποβλέπεις, τὸν δὲ ἀδελφὸν οὐ προσβλέπεις*) ! Tu connais toutes les espèces de monnaies et tu sais distinguer la fausse pièce de la vraie, mais ton frère, dans le besoin, tu l'ignores totalement (*τὸν δὲ ἀδελφὸν παρὰ τὴν χρεῖαν παντελῶς ἀγνοεῖς*)<sup>824</sup>.

Il importe de nous arrêter sur deux aspects importants dans l'homélie de Basile. Le premier, avec une dureté exceptionnelle, Basile dénonce l'attitude frauduleuse des commerçants. Ils attendent le moment de la famine, la disette pour augmenter les prix afin de tirer plus de profit comme les commerçants du temps d'Amos qui font tourner à leur profit les solennités de Dieu : « Nous diminuerons l'épha, nous augmenterons le prix, et nous fausserons les balances pour tromper » (Am 8, 4-6). Le deuxième aspect, Basile décrie l'indifférence totale et le mépris de ces marchands qui ne regardent que leurs richesses tout en méprisant, rejetant et ignorant leurs frères. Basile décrit jusqu'à quel point ces riches accordent plus d'importance à leur richesse qu'à leurs frères : « Tu contemples ton or, et tu n'as pas un regard pour tes frères [...] ton frère est dans le besoin, tu l'ignores totalement ! ». Ces derniers n'existent pas pour eux. A leurs yeux, rien ni personne ne compte sinon leurs propres profits, leurs propres intérêts. Ils ne pensent qu'à eux (cf. Ez 34, 1-16), ils n'ont aucun souci des pauvres. C'est « l'idolâtrie de l'entre nous ». Comme le note la Lettre de Jacques : « Si quelqu'un possède les richesses du monde, qu'il voie son frère dans le besoin et qu'il ferme son cœur, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ? » (Jc 3, 17-18).

A cette réprobation s'ajoute une pique contre l'influence pernicieuse des femmes que dénonce Amos : « vous dites à vos maris: « Apporte et buvons » (Am 4, 1-3). Basile s'exclame avec horreur : « Pauvre mari! Si ta femme aussi aime l'argent, le mal alors est double : elle attise le goût du luxe [...] excite de folles extravagances, rêvant de pierreries, de perles, d'émeraudes

---

<sup>824</sup> Homélie 6, *Contre la richesse*, dans : *Riches et pauvres*, p. 71.

[...] Point de richesses capables d'assouvir les désirs d'une femme<sup>825</sup> ». Comme le dit P. Henne : « Avec une certaine complaisance, le prédicateur décrit de telles femmes qui harcèlent sans cesse leurs mari<sup>826</sup> ». Comme Basile, Grégoire de Nazianze va interpeller ses fidèles.

## 2) Grégoire de Nazianze (+389/390)

Il vaut la peine de dire quelques mots sur Grégoire qui cite explicitement Amos. Dans son homélie, Grégoire reprend le même proche vif de Basile concernant l'avarice et la cupidité en faisant explicitement allusion à Amos :

Nos frères et bien-aimés, ne soyons pas les mauvais économes des biens que l'on nous a confiés, si nous ne voulons pas entendre gronder la voix de Pierre : "Rougissez, vous qui retenez le bien d'autrui. Imitiez l'équité de Dieu et il n'y aura plus de pauvres" (1P 3, 10). Ne nous tuons pas à amasser de l'argent quand nos frères meurent de faim, pour ne point nous exposer à des sévères remontrances, comme aux paroles du divin Amos : *"Prenez garde, vous qui dites : Quand le mois sera-t-il passé afin que nous vendions, et le sabbat écoulé, pour que nous ouvrions nos dépôts ?"* (Am 8, 5)<sup>827</sup>.

A la suite d'Amos et de Basile, Grégoire menace de la colère de Dieu les marchands qui truquent les balances. Il met déjà en garde ses fidèles qui confisquent les biens d'autrui et ne font qu'amasser alors que leurs frères meurent de faim. Aussi montre-t-il la gravité de leurs mauvaises conduites : *"Vautrés sur des lits d'ivoire, ces riches se frottaient d'huiles exquises, s'engraissaient avec de tendres veaux pris à l'étable et des chevreaux du petit bétail, ils applaudissent au son des instruments"* (Am 6, 4-6)<sup>828</sup>.

Bref, Amos est présent dans la mémoire de Grégoire. Ce dernier dénonce avec énergie l'opulence et l'insatiable appétit de jouissance de ces riches qui ne pensent qu'à eux. Grégoire sera rejoint par Grégoire de Nysse qui va dénoncer le comportement hypocrite de ses fidèles dans leur manière de prier.

## 3) Grégoire de Nysse (+ vers 394)

---

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>826</sup> P. HENNE, *Basile le Grand*, Cerf, Paris, 2012, p. 298.

<sup>827</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *De l'amour des Pauvres* dans : *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne* (nouvelle édition revue et corrigée), p.152.

<sup>828</sup> *Ibid.*

Grégoire de Nysse, frère cadet de Basile était l'évêque de Nysse. Il fut un évêque zélé, dévoué à sa communauté. « Grégoire demande aux chrétiens de Nysse de passer outre au dérangement provoqué par ce gens ; les exilés, les étrangers, des gens qui n'ont ni toit ni foyer et de les inviter chez eux et à leur table, de leur offrir le gîte et, si nécessaire, de leur fournir de l'argent<sup>829</sup> ». Grégoire de Nysse va dénoncer la dichotomie entre la prière de « Notre Père » et les injustices. Écoutons sa prédication poignante dans son traité sur le Notre Père « *Donne-nous le pain* »<sup>830</sup> :

Toi (Dieu) donne le pain ; cela signifie : que je reçois la nourriture comme produit de peines justes. Si Dieu est justice, celui en effet qui gagne la nourriture au moyen de la cupidité, ne reçoit pas le pain de la part de Dieu. Tu es toi-même, maître de la prière : Si (ton) abondance ne vient pas d'autrui, si (ton) revenu ne vient pas de larmes, si personne n'a eu faim à cause de ta satiété, si personne n'a soupiré ton opulence (alors tu reçois le pain de la part de Dieu). Le pain de Dieu est en premier lieu le fruit de la justice<sup>831</sup>.

Comme Jésus s'étant assis regarder les gens dans le temple (Mc 12, 41), Grégoire de Nysse observe ses fidèles qui se présentent devant Dieu pour demander le pain quotidien (τόν ἐπιούσιον ἄρτον). C'est un acte religieux louable car ils reconnaissent que tout vient de Dieu. Mais Grégoire met en garde ses fidèles qui demandent le pain quotidien à Dieu alors qu'ils pratiquent l'injustice. Comme Amos, Grégoire dénonce la cupidité de ces gens et lance des invectives contre leur abondance qui est le fruit des injustices graves. Pour lui, les riches ne gagnent pas leurs biens par leurs propres efforts mais ils s'enrichissent au détriment des pauvres. En effet, Grégoire reprend le même reproche dans son homélie contre l'usure en citant explicitement Amos : « *Ecoutez vous qui pressurez le pauvre au matin et oppressez les pauvres sur la terre en disant : "Quand donc sera passée la nouvelle lune, que nous vendions ?"* » (Am 8, 4-5)<sup>832</sup> ». Dieu n'accepte pas l'offrande faite avec le salaire de la prostitution (Pr 13, 8) et comme le dit la Lettre de Jacques : « Dans les derniers jours, vous amassez des trésors ! Il crie, le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont moissonné vos champs et les clameurs des moissonneurs sont parvenues jusqu'aux oreilles du Seigneur Sabaot (Jc 5, 4). En revanche, dit le livre des Proverbes : « honorer Dieu de tes biens, des prémices de tes revenus, » (Pr 3, 9).

---

<sup>829</sup> J. LEEMANS, « *Les pauvres ont revêtu le visage de notre sauveur* ». Analyse historico-théologique du premier sermon de Grégoire de Nysse. De l'amour des pauvres dans : P.-G. DELAGE (dir), *Les Pères de l'Eglise et la voix des pauvres. Actes du II<sup>ème</sup> colloque de la Rochelle, 2, 3, et 4 septembre 2005*, p. 81.

<sup>830</sup> Nous tenons à signaler que ce texte est cité par W. RORDORF dans son livre *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens : études patristiques*, (Théologie historique 75), Beauschene, Paris, 1986, pp. 224-225.

<sup>831</sup> W. RORDORF, *op. cit.*, p. 96.

<sup>832</sup> *Contre ceux qui pratiquent l'usure* dans : *Riches et pauvres* (nouvelle édition), p. 206.

Grégoire poursuit vivement le reproche :

Si tu cultives des terres qui sont à un autre, et si tu n'as que l'injustice en tête et prends possession de cette propriété injustement, par un acte d'achat (γραμματεῖος) et si ensuite tu veux dire à Dieu : 'Donne le pain', alors c'est un autre qui exauce ta prière, pas Dieu. En effet, c'est l'être adverse qui récolte le fruit de l'injustice. Ce n'est que celui qui s'attache à la justice qui reçoit le pain de la part de Dieu; mais celui qui cultive l'injustice reçoit sa nourriture de la part de celui qui récompense l'injustice<sup>833</sup>.

Grégoire s'attaque à tous ceux qui s'emparent, par tous les moyens, des propriétés d'autrui et adressent leurs prières à Dieu en bonne conscience. Ils s'approprient les terres des autres et pourtant comme le dit J. Leemans, « la terre n'est pas notre propriété, mais la propriété de Dieu. Tous les hommes peuvent en user dans une égale mesure et y ont droit<sup>834</sup> ». Le prophète Michée a vigoureusement dénoncé la mauvaise conduite de ceux qui abusent de leurs pouvoirs : « Ils convoitent des champs et ils s'en emparent, des maisons, et ils s'en saisissent ; ils oppriment le citoyen et sa maison, l'homme et son patrimoine » (Mi 2, 2). « Il n'est donc pas acceptable, dit J. Leemans, que quelques-uns saccagent la terre et s'en approprient pour eux-mêmes une part illégitimement grande ».

En outre, Grégoire souligne leur caractère illusoire. Ils pensent se cacher devant Dieu en disant « qui nous voit, nous connaît » (Is 29, 15-16) et Dieu va exaucer leurs prières. Or pour Grégoire, ils se font des illusions comme les contemporains d'Amos (5, 18-20). Dieu est Dieu de justice, il ne peut pas exaucer une prière qui n'est pas accompagnée de la justice, c'est « un autre qui exauce ta prière, pas Dieu » dit Grégoire. « Celui qui cultive l'injustice reçoit sa nourriture de la part de celui qui récompense l'injustice ». Dieu ne se laisse pas tromper : « Je hais, je rejette vos fêtes et je ne prends pas plaisir à vos assemblées. Que si vous me présentez vos holocaustes et vos offrandes, je n'agrée pas, et vos sacrifices de paix et des bêtes grasses, je ne regarde pas » (Am 5, 21-22). Dans la même perspective, Jésus dénonce la prière hypocrite des scribes alors qu'ils dévorent les biens des veuves (Mc 12, 38-40). Grégoire encore quant à lui, fait référence au prophète Isaïe :

Or si tu fais une offrande de produit de l'injustice, l'offrande est un prix de chien, un salaire de prostituée ; même si tu veux donner de l'éclat à tes largesses par leur valeur, écoute le prophète dégoûté par telles offrandes : "Que

<sup>833</sup> W. RORDORF, *op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>834</sup> J. LEEMANS, *op. cit.*, p. 86.

m'importe le nombre de sacrifices ? dit le Seigneur ; je suis rassasié de bœufs  
et de la graisse des veaux ; je ne veux pas du sang des taureaux et des boucs ;  
l'encens m'est en horreur" (Is1, 11.13) <sup>835</sup>.

Le livre du Lévitique recommande que le croyant présente ses offrandes devant le Seigneur pour qu'il soit agréé (Lv 23, 10-11). C'est un acte de reconnaissance envers Dieu le donateur de tout, avec toutes richesses. Mais au travers de cette reconnaissance se joue l'hypocrisie car cette offrande au lieu d'être le fruit du travail dur pour gagner son pain est plutôt fruit de l'injustice, c'est pourquoi W. Rordorf commente Grégoire de manière intéressante : « celui qui vit de l'injustice qu'il commet à l'égard de son prochain, est nourri par le diable. Toute l'exploitation du prochain [...] est l'œuvre du diable, le gain qui nous en revient est le pain du diable<sup>836</sup> ». Il poursuit : « Et c'est le comble de l'hypocrisie, dit Grégoire, si l'exploiteur veut afficher sa charité chrétienne en offrant à l'Eglise une partie de son salaire du péché. La colère du prophète Isaïe, à l'endroit de ses contemporains, l'atteint à son tour<sup>837</sup> ».

Si Yahvé rejette les offrandes d'Israël, ce n'est pas parce qu'elles sont mauvaises mais parce qu'elles sont le fruit de l'injustice (Am 5, 22. 24). Les protestations d'Amos s'élèvent contre des sacrifices que contredit le comportement social et moral du peuple (cf. Am 2, 6-8 ; Am, 4, 1-4 ; 6, 1-7). Dieu ne se laisse pas corrompre par des cadeaux. Le livre du Deutéronome le souligne avec force : « Le Dieu des dieux, le Seigneur des Seigneurs, le Dieu grand, vaillant et redoutable ne fait pas de favoritisme, et qu'il n'accepte pas de pot de vin, qu'il défend le droit de l'orphelin et de la veuve » (Dt 10, 17-18). Il n'y a que le pain que l'on a gagné honnêtement par son propre travail qui peut être considéré comme pain donné par Dieu. C'est pourquoi Grégoire exhorte sa communauté à vivre le partage et la fraternité :

Ne gardez pas tout pour vous mais partagez avec les pauvres qui sont les préférés de Dieu. Tout appartient à Dieu, notre commun Père. Et nous sommes tous les frères d'une famille unique, tous nous aurions dû recueillir la part égale d'héritage c'était justice<sup>838</sup>.

Selon Grégoire, il suffit d'ouvrir les mains et le cœur pour pouvoir partager avec les pauvres car « la prospérité d'une seule maison peut sauver une foule de pauvres, pourvu que n'y

---

<sup>835</sup> W. RORDORF *op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>836</sup> *Ibidem.*, p. 97.

<sup>837</sup> *Ibid.*

<sup>838</sup> *De l'amour des pauvres (1)*, dans : *Riches et pauvres*, p. 144.

fassent obstacle l'avarice et l'égoïsme du maître<sup>839</sup>». Cette question de justice préoccupera de même Jean Chrysostome.

#### 4) Jean Chrysostome (+407)

Devenu prêtre, il prêche à temps et à contre temps. Il défend les pauvres et dénonce les injustices sociales. « Comme Basile, Jean Bouche d'or s'attaque aux fléaux sociaux de son temps. A Antioche comme à Constantinople, il est l'ami et l'avocat des petits et des pauvres [...] Il a su trouver les accents évangéliques pour défendre l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise<sup>840</sup> ». Comme évêque de Constantinople, il dénonça avec tant d'énergie les graves abus et injustices auxquels donnaient lieu certains usages de la richesse<sup>841</sup>.

Dans son Sermon sur la première lettre au Thessaloniens 11, 3<sup>842</sup>, Jean Chrysostome inculque à son auditoire la nécessité de lier la prière à la solidarité avec les pauvres :

Si vous vous lassez de prier et que vous ne recevez rien, rappelez-vous le nombre de fois que vous avez entendu un pauvre vous appeler sans que vous lui ayez répondu. Ce n'est pas parce que vous avez étendu les mains [...] N'étendez pas les mains vers le Ciel, mais vers les pauvres.

Nous retrouvons le même style chez Amos : « Que si vous me présentez vos holocaustes et vos offrandes, je n'agréerai pas [...] mais il faut le droit et la justice (cf. Am 5, 21-24). Aussi chez Isaïe : « Quand vous étendez les mains, quand vous multipliez les prières, Yahvé ne veut ni voir ni entendre « cf. 1, 15) mais il faut défendre la veuve et le droit des orphelins (cf. Is 1, 17). Jean Chrysostome reproche à ses fidèles qui tendent les mains vers Dieu mais ils refusent de les tendre vers les pauvres. Comme le dira Jérôme : « Le riche ne tendait pas la main à l'indigent et au pauvre Lazare, et il était tellement oublieux de sa propre condition qu'il ne donnait même pas au malheureux ce qui devait être jeté<sup>843</sup> ». Pour Jean Chrysostome, Dieu ne peut exaucer leurs prières que s'ils viennent au secours des pauvres. Car si les pauvres ne sont pas négligés, Dieu agréer ces présents<sup>844</sup>.

---

<sup>839</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

<sup>840</sup> *Riches et pauvres*, (nouvelle édition), p. 211.

<sup>841</sup> J. QUEREJAZU, « L'usage et l'abus des biens matériels dans la pensée de saint Jean Chrysostome », *CPE* 70 (juin 98), pp. 35-44.

<sup>842</sup> R. BRÄNDLE, *Jean Chrysostome, « saint Jean bouche d'or » (349-407). Christianisme et politique au IV<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2003, p. 67

<sup>843</sup> JÉRÔME, *Commentaire sur le prophète Ezéchiel V, 16*, 48-56, dans : *Œuvres complètes de Saint Jérôme* (traduites en français et annotées par l'Abbé Bareille), Tome VIII, Louis Vivès, Librairie-Editeur, Paris, 1879, pp. 48-56.

<sup>844</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur saint Matthieu, Homélie L*, dans : *Œuvres complètes de Saint Jean*

Il vaut la peine de donner un autre sermon de Jean Chrysostome qui dénonce cet écart entre le devoir religieux et le manque d'assistance aux pauvres :

L'Eglise n'est pas plus une boutique où l'on fondrait l'or qu'un atelier de monnayeur, c'est une assemblée d'anges ! Voulez-vous honorer le corps du Christ ? Ne le méprisez pas quand il est nu. Ne lui témoignez pas de l'honneur (en lui offrant) seulement des ornements de soie, mais encore ne le méprisez pas en dehors (de l'église) quand il est transi de froid à cause de sa nudité. Celui qui a dit : « Ceci est mon corps » - et qui nous garantit cette réalité par sa parole, - a dit aussi : « Vous m'avez vu souffrir de la faim et vous ne m'avez pas donné à manger », et encore : « Ce que vous avez refusé à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'avez refusé », (...) Quelle utilité d'avoir une table garnie de coupes d'or en l'honneur du Christ quand lui-même est dévoré par la faim ? Secourez-le d'abord dans sa pauvreté et puis vous ornerez sa table avec ce qui vous restera [...] A la vue d'une personne couverte de haillons et grelottant de froid, vous négligez de lui donner un manteau, mais vous lui offrez des colonnes en or, en précisant que votre désir est de l'honorer de cette manière ! Ne dira-t-elle pas que vous vous moquez d'elle et que vous l'accablez de la plus grave des injures<sup>845</sup>.

Jean Chrysostome a un regard pénétrant et voit ce qui se passe. Les fidèles dépensent leurs énergies et leurs fortunes à décorer l'Eglise avec des objets précieux mais délaissent les pauvres. Selon lui, Il faut honorer aussi le pauvre qui est le Christ lui-même en dehors de l'Eglise et comme il le montre :

Je suppose qu'un malheureux sans pain se présente ; si un malheureux sans pain se présente, si, ne vous occupant en aucune façon de calmer sa faim, vous vous contentiez de lui dresser une table d'or, compteriez-vous sur sa reconnaissance ou bien sur son indignation ? [...] Pensez de même du Christ<sup>846</sup>.

Pour Jean Chrysostome, si on prend soin des pauvres on peut rencontrer le Christ lui-même car « le service du pauvre est service du Christ, dit F. Thelamon, c'est le Christ que l'on sert en servant le pauvre car les pauvres ont revêtu le visage de notre Seigneur<sup>847</sup> ». Pour Jean, cette

---

*Chrysostome* (nouvelle traduction par l'Abbé J. Bareille), Tome XII, Librairie de Louis vivès, Editeur, Paris, 1868, p. 353.

<sup>845</sup> M. SPANNEUT, *Les Pères de l'Eglise, Volume II, Du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Desclée, Paris, 1990, p. 109.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>847</sup> F. THELAMON, *Voix des pauvres, voix des Pères. Voix qui s'élèvent au nom des pauvres*, dans : P.-G., *op. cit.*, p.

décoration peut faire l'objet de la propre fierté du riche et non de Yahvé. Ce comportement a été dénoncé par Amos quand il s'adresse à Israël en ces termes : "vos assemblées [...] vos holocaustes [...] vos offrandes" (Am 5, 21-22). « Ils encombrant les églises de leur or et de leurs pierreries pour étaler aux yeux de tous leur générosité tapageuse, mais négligent les pauvres<sup>848</sup> ». Jean Paul II dira plus tard :

On ne peut donner la préférence à l'ornementation superflue des églises et aux objets de culte précieux ; au contraire, il pourrait être obligatoire d'aliéner ces biens pour donner du pain, de la boisson, des vêtements et une maison à ceux qui en sont privés (IV, 31)<sup>849</sup>.

Jean Chrysostome va encore plus loin, tous ces ornements en or, une table garnies de coupes d'or laisse supposer être le fruit de l'injustice. Et il rappelle : « *Οὐ γάρ χρυσοχοεῖον, οὐδὲ ἀργυροκοπεῖον ἐστὶν ἡ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πανήγυρις ἀγγέλων* », "L'Eglise n'est pas un musée d'or et d'argent ; c'est une assemblée d'anges ". C'est pourquoi Jean Chrysostome défend en ces termes : « *μηδὲ νομίζωμεν ἀρκεῖν ἡμῖν εἰς σωτηρίαν εἰ χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἀποδύσαντες ποτήριον χρυσοῦν, καὶ λιθοκόλλητον προσενέγκωμεν τῇ τραπέζῃ* », "N'estimons pas suffisant, pour l'accomplissement de notre salut, de présenter à la table sacrée un vase d'or enrichi de pierres, après avoir dépouillé les veuves et les orphelins"<sup>850</sup> mais il exhorte ainsi : « *Μὴ τóινυν τοῦτο σκοπῶμεν, ὅπως χρυσᾷ σκεύη προσφέρωμεν μόνον, ἀλλ' ὅπως καὶ ἐκ δικαίων πόνων. Ταῦτα γάρ ἐστι τὰ καὶ χρυσῶν τιμιώτερα, τὰ χωρὶς πλεονεξίας* » "N'ayons donc pas pour unique souci d'offrir des calices en or, mais d'offrir des calices justement acquis. Ceux là sont plus précieux que les calices d'or qui ne sont pas le fruit de l'injustice"<sup>851</sup>. Il n'interdit pas de faire des présents à l'église, mais pour qu'ils soient agréés de Dieu, ils doivent être inspirés par la charité divine<sup>852</sup>.

De surcroît, Jean Chrysostome dénonce le mépris de ces riches : « Vous négligez de lui donner un manteau » et « si, le voyant couvert de baillons et grelottant de froid, au lieu de lui donner des vêtements, vous lui dressiez des colonnes d'or [...] ne vous accuserait-il pas de moquerie<sup>853</sup> ». Pareillement Amos reproche aux riches : « Ils s'étendent sur des vêtements pris en

---

351.

<sup>848</sup> A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, p. 283.

<sup>849</sup> JEAN PAUL II, *Sollicitudo rei socialis* (20 décembre 1987), n. 31.

<sup>850</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie L*, p. 352.

<sup>851</sup> *Ibid.*

<sup>852</sup> *Ibid.*

<sup>853</sup> *Ibid.*, col. 352.

gage ». Ambroise reprendra à sa manière : « Ils tirent de la misère des pauvres de la matière de leurs plaisirs, se moquent de la pauvreté, font insulte à l'indigent<sup>854</sup> ». Non seulement ces riches ont un comportement injurieux de riches, mais ils sont animés d'une cruauté qui s'apparente pour eux à une absence totale d'humanité, et qui réduit l'homme à un rang inférieur à celui de la bête ou de chose comme en témoigne R. Brändle, « Jean accuse de grands propriétaires terriens d'employer leur personnel comme des ânes ou des animaux sauvages<sup>855</sup> ». C'est ainsi que dans un autre sermon, Jean Chrysostome exhorte en ces termes : « Γενοῦ τοίνυν φιλόανθρωπος καὶ ἡμερος τῷ συνδούλῳ » "sois donc humain et charitable envers celui est esclave avec toi<sup>856</sup>".

Jean Chrysostome veut donc souligner le lien intrinsèque entre le devoir religieux et le devoir social. L'un ne va pas sans l'autre, on ne peut pas honorer le Christ tout en méprisant le prochain.

Jean Chrysostome va encore plus loin :

Vous qui honorez l'autel sur lequel le Corps du Christ repose, vous outragez, vous méprisez dans sa ruine celui qui est corps même du Christ. Cet autel, vous le rencontrez partout dans les rues et sur les places. Vous pouvez à chaque heure sacrifier sur cet autel, car c'est un véritable sacrifice qu'on offre [...] Donc toutes les fois que vous verrez un pauvre ayant la foi, songez que vous avez un autel sous les yeux, et loin de mépriser, respectez-le.<sup>857</sup>

Jean Chrysostome identifie l'autel (τό θυσιαστήριον) au pauvre, qui est le corps même du Christ (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ). Il observe le comportement de ses fidèles qui s'activent pour le soin de l'autel du Christ alors qu'ils ne respectent pas les pauvres. Pour lui, les fidèles ne doivent pas se contenter d'embellir l'autel mais ils s'efforcent de prendre soin du pauvre qui est lui-même le Christ. Nous estimons qu'un service liturgique sans le service des frères ferait penser au prêtre, au lévite de la parabole, qui passent sans exercer la charité. Ainsi dit Jean Chrysostome : « Voulez-vous maintenant voir l'autel du Christ [...] cet autel est composé des membres du Christ ; cet autel, c'est le corps même du Christ...cet autel, vous le rencontrez partout, dans les rues et sur les places ; vous pouvez à chaque heure sacrifier sur cet autel <sup>858</sup>». Si le Christ est pauvre, dit C. Broc-Schmezer, alors non seulement il faut nourrir le pauvre, mais encore il faut

<sup>854</sup> Sur l'Evangile de Luc VIII, 14.

<sup>855</sup> R. BRÄNDLE, *op. cit.*, p. 66.

<sup>856</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *sur l'aumône*, p. 417.

<sup>857</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la II<sup>ème</sup> épître aux Corinthiens XX* dans : *Œuvres complètes de St Jean Chrysostome*, *op. cit.*, Tome XVII, 1872, pp. 562.

<sup>858</sup> *Ibid.*

passer par le pauvre pour accéder au Christ<sup>859</sup>. Pour Jean Chrysostome, si on respecte le pauvre, on prend soin de lui alors on peut voir le Christ dans le pauvre comme en témoigne Amos : « Je vis le Seigneur debout sur l'autel » (Am 9, 1). Pour Chrysostome, cet autel sur lequel on croyait voir Jésus se reposer, le Christ se donne à voir dans le pauvre. C'est véritablement dans le pauvre qu'on peut voir le Christ, on peut voir Dieu. P. Lefebvre le dit de manière saisissante : « Plus profondément, Dieu semble dire : Apprenez plutôt à reconnaître ceux qui me ressemblent et qui, comme moi, passent dans l'indifférence générale. Ma présence, vous l'avez sous les yeux parmi ceux qui vont et viennent au milieu vous<sup>860</sup> ». Le Seigneur se voit dans le pauvre. L'autel où s'opère le sacrifice du Christ et l'autel où s'accomplit la charité ont égale dignité<sup>861</sup>. Jean Chrysostome s'exprime avec vigueur : « N'estimons pas suffisant, pour l'accomplissement de notre salut, de présenter à la table sacrée un vase d'or enrichi de pierres, après avoir dépouillé les veuves et les pauvres<sup>862</sup> ». Comme l'écrit R. Brändle, Jean exhorte ses fidèles à s'abstenir d'y participer de façon indigne; il souligne la réalité eucharistique avec des paroles fortes : « Qui a consommé le corps et le sang du Christ a une langue rougie par le sang. Avec cette langue, on ne peut pas prononcer les paroles de méchanceté contre ses semblables<sup>863</sup> ».

Dans une autre homélie, Jean Chrysostome s'en prend à la cupidité des riches :

La vue de ces bâtiments ne laisse pas inhumer avec la chair le souvenir de la cupidité : chaque passant, en observant la hauteur et les dimensions de cette maison splendide et vaste, se dira en lui ou dira à son voisin : Combien de larmes pour la construction de cette demeure ! Combien d'orphelins dépouillés, combien de veuves lésées ! Combien de salaires non versés<sup>864</sup>.

Jean Chrysostome dénonce avec beaucoup d'énergies, les riches qui construisent leurs bâtiments, fruits des injustices. « Combien de larmes pour la construction de cette demeure ! Combien d'orphelins dépouillés, combien de veuves lésées ! Combien de salaires non versés ». Et il décrit comment ces riches se comportent à l'égard de ces pauvres dans les rues : ils « guettent le long des voies battues, ils dépouillent les passants, ils enfouissent dans leurs appartements comme dans des cavernes ou des fosses souterraines la fortune d'autrui<sup>865</sup> ». C'est

<sup>859</sup> C. BROC-SCHMEZER, *De l'aumône faite au pauvre à l'aumône du pauvre : Pauvreté et spiritualité chez Jan Chrysostome*, dans : P.-G DELAGE, *Les Pères de l'Eglise*, p. 139.

<sup>860</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 246.

<sup>861</sup> M. SPANNEUT, *Pères de l'Eglise*, p. 105.

<sup>862</sup> *Sur Matthieu L.*, p. 352.

<sup>863</sup> R. BRÄNDLE, *op. cit.*, p. 71.

<sup>864</sup> *Homélie 2 Sur la parole de David : Ne crains pas quand l'homme s'enrichit (Ps 48, 17)* dans : *Riches et pauvres* (nouvelle édition), p. 248.

<sup>865</sup> *Homélie sur Lazare*, dans : *Riches et pauvres*, p. 185.

ainsi qu'il s'en prend violemment à eux : « tu renfermes la subsistance de milliers des pauvres, et souvent des subsistances de plusieurs milliers dans une seule et même maison<sup>866</sup> », et comme le dénonce Amos : « dans les palais d'Ashdod et dans les palais d'Egypte [...] ils entassent dans leurs palais la violence et le ravage » (Am 3, 9-10). Tout comme Amos, Jean dénonce l'exploitation des riches dont la maison est remplie de biens mal acquis.

Vont-ils bénéficier de toutes richesses mal acquises ? Assurément pas ! affirme Jean : « Personne n'échappera à sa sentence et absolument tous ceux qui vivent dans la cupidité et le vol, attireront son châtement, immortel et sans fin<sup>867</sup> », c'est ce que faisait savoir Amos aux riches de son temps : « un ennemi va te dépouiller de ta force, et tes palais seront pillés » (Am 3, 11), « vous avez bâti des maisons en pierres de taille, mais vous ne les habitez pas ; vous avez planté d'excellentes vignes, mais vous n'en boirez pas le vin » (Am 5, 11).

Par ailleurs, Jean Chrysostome dénonce le manque de respect et l'égoïsme du riche. En effet, ce riche manque de respect à l'égard du pauvre (cf. Am 2, 6-8). Ce dernier n'existe que dans son monde, il n'existe que pour lui. Et pourtant les biens de ce monde sont l'œuvre du Créateur et ils sont bons par leur origine et leur but. Mais la convoitise et l'égoïsme humains peuvent les rendre mauvais. C'est justement ce qui arrive lorsque ces biens sont accaparés par quelques-uns. Pour Jean Chrysostome, « la richesse est liée à l'injustice car l'homme est créé par Dieu en vue de la communauté. Il nous a donné la possession commune de la terre, de l'air et de l'eau. Ce sont seulement les mots glacés du « Mien » et du Tien » qui conduisent à la contestation<sup>868</sup> ». L'argent et le luxe, au préjudice des petits et des démunis ont fait perdre la signification du service de Dieu et du culte, qui doivent exprimer sa foi et entretenir sa gratitude à l'endroit de Dieu. Comme le note Grégoire de Nazianze : « Pourquoi nous abandonner tandis que pleurent nos frères ?<sup>869</sup> ». Amos ne manque pas de souligner cette « idolâtrie de l'entre nous » chez les femmes de Samarie (Am 4, 1-4), les hommes de loi (Am 5, 7.10.12), les commerçants (Am 8, 4-8), les dirigeants (Am 6, 1-7) et le prêtre local (Am 7, 10-17). Dans son homélie I sur Lazare, Jean Chrysostome évoque l'homme riche qui festoyait chaque jour et qui reste indifférent devant le pauvre. C'est ainsi que Jean Chrysostome cite explicitement Amos pour décrire les comportements du riche de ton temps : « *ceux qui dorment sur des lits d'ivoire et qui se vautrent sur leurs divans, ceux qui mangent des chevreaux du troupeau et des veaux*

---

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>867</sup> *Ibid.*

<sup>868</sup> R. BRÄNDLE, *Jean Chrysostome (349-407), Christianisme et politique au IV<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2003, p. 66.

<sup>869</sup> *De l'amour des pauvres*, p. 116.

*encore nourris à l'étable, ceux qui boivent le vin coupé et qui se frottent des huiles les meilleures*" (Am 6, 4-6)<sup>870</sup> ». Nous retrouvons dans un autre sermon comment Jean Chrysostome décrit le luxe frauduleux des riches : « des lits rechaussés d'argent, brillants d'or, des sièges, des bassins forgés avec de l'or<sup>871</sup> ». De même, Jean décrit l'insouciance de cet homme riche qui vit quotidiennement dans la débauche, sans aucune crainte : « Comme donc les juifs dégagés de leurs occupations quotidiennes, se s'appliquaient pas aux choses spirituelles [...] et à l'écoute des textes divins, mais comme ils faisaient le contraire, se remplissaient l'estomac, s'enivrant, à s'en faire éclater le ventre<sup>872</sup> ». Il fait ainsi écouter la voix du prophète Amos : « *Malheur à ceux qui soupirent après le mauvais jour* (Am 6, 3)<sup>873</sup> ».

Somme toute, Jean souligne l'indifférence totale et le mépris que les riches ont marqués pour le pauvre. Comme Amos et Basile, Jean Chrysostome s'en prend aux spéculateurs qui exploitent la misère de leurs semblables, ils provoquent la famine afin d'augmenter leur fortune, « "ils stockent leurs récoltes afin de faire grimper les prix ; ils laissent corrompre les céréales et le vin à la faveur d'un mauvais stockage" (cf. Am 8, 4-8)<sup>874</sup> ». Ils vivent enfermés dans leur propre monde sans se soucier des autres, ils ne pensent qu'à leurs profits et beaucoup pensent que les riches vivent en paix. En revanche, Grégoire de Nysse fait observer leur misère jour et nuit :

Au lit et à table, au dehors et chez lui, de jour et de nuit, jusque dans ses songes il aperçoit les fantômes de son iniquité, il mène la vie de Caïn gémissant et tremblant sur la terre ; nul ne sait ce qui se passe au-dedans de lui, mais il n'en porte pas moins dans le cœur un incendie qui grandit toujours davantage<sup>875</sup>.

Ainsi donc, Jean Chrysostome exhorte vivement ses fidèles en ces termes :

« Estimez heureux non pas ceux qui possèdent l'opulence, mais ceux qui pratiquent la vertu ; à proclamer malheureux, non pas ceux qui vivent dans la pauvreté, mais ceux qui se livrent à l'iniquité<sup>876</sup> ».

---

<sup>870</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>871</sup> *Homélie sur David*, dans : *Riches et pauvres*, p. 192.

<sup>872</sup> *Ibid.*

<sup>873</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>874</sup> R. BRÄNDLE, *op. cit.*, p. 66.

<sup>875</sup> *Homélie sur Lazare*, dans : *Riches et pauvres*, pp. 182-183.

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 185.

Tout comme Amos, Jean est la voix des sans voix :

Je viens remplir auprès de vous, mes frères, une mission auguste, une mission aussi importante que légitime. Je viens au nom des pauvres, qui comme vous habitent cette grande ville. Ce sont eux qui m'ont député vers vous. Pour me charger de cet office, ils n'ont point employé de discours ; il n'y a point eu de leur part d'assemblée, ni de délibération ; le seul aspect de leurs misères a engagé la démarche que je fais. En traversant les rues de la place publique pour me rendre dans cette enceinte, mes yeux rencontraient à chaque pas de ces infortunés gisant étendus par terre, les uns les mains mutilés, les autres privés de la vue, d'autres couverts d'ulcères, sans espoir de guérison, exposant à tous les regards des plaies dégoûtantes qu'ils ne pouvaient dissimuler. Me taire en semblable circonstance, ne pas intéresser en leur faveur votre charité serait de ma part la plus cruelle insensibilité<sup>877</sup>.

De même qu'Amos annonce un châtement terrible<sup>878</sup>, Jean Chrysostome annonce le châtement : « Leur injustice ne restera pas impunie. Les hommes, dont la vie se passe dans l'iniquité et dans la fraude, sont châtiés ici et là-bas. Désormais, je ne passerai plus par-dessus les fautes de mon peuple Israël » signifie que le Seigneur ne pardonnera plus les péchés de son peuple, il ne les oubliera plus, il ne permettra pas que ses crimes échappent à la punition. Pire encore dit Jean Chrysostome : « Le riche vivait dans un vice si profond et dans une débauche quotidienne, et s'entourait de tous les fastes ; il se dirigeait ainsi tout droit vers un châtement plus pénible, se préparait un feu plus ardent et prédisposait contre lui une justice implacable, un châtement impitoyable<sup>879</sup> ».

Nous sommes frappé par la prédication de Jean Chrysostome et ses prédécesseurs qui s'opposent de façon résolue au fossé social et s'attaquent vivement au luxe raffiné des riches au détriment de leurs frères pauvres comme Amos auquel va s'intéresser Jérôme.

---

<sup>877</sup> B. H. VANDENBERGHE, *St Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, Cerf, Paris, 1961, p. 104.

<sup>878</sup> Cf. Am 2, 13-16 ; 3, 11 ; 4, 2-3 ; 5, 1-3 ; 6, 7.

<sup>879</sup> *Homélie I sur Lazare*, dans : *Riches et pauvres* (nouvelle édition), p. 230.

## 5) Jérôme (+ 420)

Jérôme est parmi les rares Pères qui ont commenté le livre d'Amos. Il vaut la peine de nous arrêter sur Am 5, 21-24<sup>880</sup>LXX, texte qui parle explicitement du culte et de la justice. Nous allons ressortir seulement quelques aspects de son commentaire.

21. Odio habui et repuli festivitates [*al.solemnitates*] vestras, nec odorabor in conventionibus vestris. 22 Et si obtuleritis mihi holocausta et sacrificia, non suscipiam, et salutare praesentiae vestrae non respiciam. 23 Aufer a me tumultum carminum tuorum, et cantica lyrae tuae non audiam ». 24. Et voltetur sicut aqua iudicium, et iustitia sicut torrens invius.

21. Je hais vos fêtes et je les reprouve, et l'encens de vos réunions ne m'est point agréable. 22 Si vous m'offrez des holocaustes et des sacrifices, je ne les accepterai point, et je ne daignerai point regarder vos présents pour votre salut. 23. Portez loin de moi le bruit de vos chants, je n'écouterai pas les psalmodies de vos instruments de musique. 24. Votre jugement roulera comme une eau qui déborde, et votre justice comme un torrent infranchissable.

Jérôme est loin de soupçonner que Yahvé rejette les fêtes d'Israël parce qu'il s'adonne à l'idolâtrie. « *Nunquam enim reor quod de oblationibus vitulorum, quas offerebant in Dan et Bethel*, " Ce n'est point assurément des sacrifices faits aux veaux d'or de Dan et de Bethel" que le Seigneur n'agrée point mais ajoute Jérôme : « *sed et projecit festivitates eorum, qui fugiunt leonem* », "mais il abhorre les fêtes de ceux qui fuient le lion".

Arrêtons-nous un instant sur l'expression: *qui fugiunt leonem* "ceux qui fuient le lion". A quoi fait-il allusion ? Amos utilise trois fois le mot « lion » et le verbe « rugir ». (Am 1, 2 ; 3, 4.8). En Am 3, 4, « le lion rugit-il dans les broussailles sans avoir une proie, le jeune lion pousse-t-il des cris du fond de sa tanière sans avoir fait une capture ? » (Am 3, 4). A quoi renvoie cette métaphore ? Le « lion » renvoie à « Dieu » d'ailleurs Am 1, 2 le dit : « De Sion, le Seigneur rugit », et le « jeune lion » à ses serviteurs, les prophètes. En mettant en parallèle Am 3, 4 et 3, 7, ce dernier verset explicite d'avantage : « Ainsi, le Seigneur Dieu ne fait rien sans avoir révélé ses secrets à ses serviteurs les prophètes » (Am 3, 7). Ainsi pourrions-nous penser que pour Jérôme, s'ils « fuient le lion », par analogie ils fuient Dieu lui même. Ils le rejettent, s'éloignent de lui pour faire leur propre volonté. Ainsi l'atteste Jérôme, toutes ces fêtes qu'ils célèbrent ne sont plus pour Yahvé mais pour accomplir leurs vœux (*pinguissima vota non*

<sup>880</sup> JÉRÔME, *Commentaire sur Amos*, dans : *Œuvres complètes de Jérôme* (traduites en français et annotées par l'Abbé Bareille, Louis Vives, Librairie-Editeur, Paris, 1879, Tome VIII, col. 438-439.

*respicit*). Nous estimons que, selon Jérôme, Israël refuse d'accueillir la parole de Dieu annoncée par les prophètes, parole de vérité et de justice. Am 3, 4 semble trahir le comportement d'Israël et celui d'Amasias. En Am 2, 10, Israël refuse d'écouter la parole de Dieu annoncée par les prophètes : « Aux prophètes, vous avez donné cet ordre : " Ne prophétisez pas ! " ». En Am 7, 10-17, Amasias empêche Amos de prophétiser : « Ne continue pas à parler en prophète à Bethel car c'est un sanctuaire du roi, et une maison royale » (Am 7, 13).

Par ailleurs, pour Jérôme, si Yahvé refuse les fêtes, parce qu'ils offrent à Dieu le produit de leurs rapines (*rapinis*), de leurs parjures (*perjuriis*) et de leurs crimes (*sceleribus*)<sup>881</sup>. En revanche, « les offrandes dont certes bienvenues ; pas moyen de faire tourner un sanctuaire, de l'antiquité à nos jours, sans la participation normale des fidèles mais il y a donner et donner<sup>882</sup> ». Dans le même ordre d'idées Jérôme dit : « *Non enim sacrificiorum magnitudinem, sed offerentium merita causasque dijudicat*, "ce n'est pas la grandeur des sacrifices, ce sont les mérites et les intentions de ceux qui offrent qu'il apprécie". C'est ainsi qu'il évoque l'histoire de Zachée :

Lorsque nous lisons que "Zachée restitua le quadruple de ce qu'il avait pris, et offrit la moitié de tout ses autres biens" (Luc. XIX). Il ne lui était pas, en effet, permis de faire des dons à Dieu avec des richesses mal acquises, avant d'avoir restitué aux possesseurs dépouillés, pour accomplir ce qui est écrit : "Honorez dieu du fruit de vos justes travaux" (Prov. III, 9) [...] « "Les richesses qui lui appartiennent sont la rançon de l'âme" (Prov. III, 8) ». Dieu n'accepte pas l'offrande faite avec le salaire de la prostitution" (Deut. XXIII).

Ainsi souligne-t-il :

Dieu ne dédaigne pas regarder leurs hosties les plus grasses. Ce n'est pas la grandeur des sacrifices, ce sont les mérites et les intentions de ceux qui offrent qu'il apprécie. Aussi la veuve de l'Evangile (*unde et vidua, quae in Evangelico*) (Luc, XXI), qui avait déposé deux minimes pièces de monnaie (*duo minuta miserat*) dans le tronc du temple, est-elle par le Sauveur préférée à tous ceux qui croyaient offrir de grasses hosties en donnant peu de beaucoup, mais tandis qu'elle offrait tout ce qu'elle avait (*cum illa totum quod habuit, obtulisset*).

En un mot, pour Jérôme même si les riches veulent donner l'éclat à leurs sacrifices et offrandes par leur valeur et leur grandeur, Dieu ne les agrée pas car ils sont le produit de l'injustice. En revanche, Dieu regarde le cœur et les intentions de ceux qui offrent.

---

<sup>881</sup> JÉRÔME, *op. cit.*, p. 439.

<sup>882</sup> P. LEFEBVRE, *Brèves rencontres*, p. 243.

## 6) Augustin (+430)

Quelques mots de l'évêque d'Hyppone sont d'une inspiration amosienne. Tout comme Amos, Augustin s'en prend aux riches qui amassent les biens sans pour autant penser aux autres (cf. Am 6, 1-7 ; 8, 4-7). Dans son sermon, il évoque : « Combien ont regretté d'avoir possédé ce qu'ils pouvaient posséder toujours ! Combien se sont repentis de n'avoir pas suivi le conseil de leur Seigneur :

Ne cherchez pas à vous amasser des trésors sur la terre là où rongent les vers et la rouille, là où les voleurs fouillent et dérobent, mais amassez-vous des trésors dans le ciel (Mt 6, 19-20) ! Je ne vous le dis pas de les jeter, mais de les placer ailleurs (*Non dico vobis ut perdati, sed ut migretis*)<sup>883</sup>.

Nous pouvons considérer la prédication d'Augustin non seulement comme une exhortation mais aussi comme une mise en garde contre tous ceux qui recherchent à amasser des biens comme il le décrit dans un autre sermon : « L'homme prend, accumule domaine sur domaine (*terram rapientem et exaggerantem*)<sup>884</sup> », comme l'écrit le prophète Isaïe : « Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison et domaine à domaine » (Is 5, 8). Augustin s'en prend à la cupidité et non à la richesse, car dit-il : « Ceux qui veulent devenir riches tombent dans une épreuve, dans une masse des convoitises insensées et funestes<sup>885</sup> ». De telles convoitises sont présentes chez les femmes de Samarie et leurs maris (Am 4, 1-4). Trompé par cette fausseté de la vie, dit Augustin, le riche vêtu de pourpre et de lin fin méprisait le pauvre<sup>886</sup>, ce mépris a un écho fort chez Amos : "Ils ont vendu le pauvre pour une paire de sandales (Am 2, 6.8), ils ont foulé aux pieds les pauvres" (Am 5, 11). Et ce mépris, dit Augustin, provient de l'orgueil du riche :

Une âme est grande lorsqu'au sein de l'opulence, elle ne reçoit aucune atteinte de l'orgueil ; elle s'élève au-dessus de ses richesses lorsqu'elle triomphe non par désir mais par le mépris. Le riche est donc grand lorsqu'il ne s'estime pas tel, sous prétexte de ses biens : il se croit grand parce qu'on est riche, c'est faire preuve d'orgueil et d'indigence<sup>887</sup>.

---

<sup>883</sup> Sermon 36, *Deux sortes de richesses*, dans : *Riches et pauvres*, p. 284

<sup>884</sup> Sermon XLI, *Oeuvres complètes de Saint Augustin, Evêque d'Hyppone*, Tome XVI, Librairie de Louis Vives, Editeur, Paris, 1871, col. 223.

<sup>885</sup> CYPRIEN, AUGUSTIN, *op. cit.*, p.112.

<sup>886</sup> Sermon 36, *Deux sortes de richesses*, p. 285.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 281.

En effet, Augustin dénonce encore cette confiance illusoire en des biens éphémères, confiance qui les conduit au mépris, voire même à l'oubli de Dieu. D'où il demande au riche *Non infletur, non extollatur : attendat pauperem fratrem, non dedignetur frater pauperis appellari* "qu'il ne s'enfle pas ; qu'il ne s'élève pas, qu'il fasse attention à son frère qui est pauvre, qu'il ne dédaigne pas d'être appelé le frère du pauvre".

Dans le même sermon, Augustin demande à ses fidèles de ne pas jeter leurs richesses mais de « les placer ailleurs » (*ut migretis*). Nous pensons que l'expression « les placer ailleurs », selon Augustin, semble désigner le terrain où ses fidèles doivent exercer la justice. Augustin les invite plutôt à sortir de leur suffisance, de leur « circuit fermé » pour s'ouvrir aux pauvres et à chercher une vraie vie : « Que le riche de ce monde ne s'enflent pas d'orgueil [...] qu'ils partagent, qu'ils amassent un trésor en bonne ressource pour l'avenir [...] afin d'acquérir la vraie vie<sup>888</sup> ». Comme Amos, la quête de la vie ne passe par les sanctuaires (cf. Am 4, 4-5) mais par la recherche du bien et non du mal (Am 5, 14-15), et ce bien n'est autre chose que la pratique de la justice.

A l'exemple d'Amos, les Pères de l'Eglise en l'occurrence Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Jérôme et Augustin d'Hippone, dénoncent tour à tour la cupidité, l'indifférence, le mépris et l'insouciance des riches de leurs temps, qui sont le signe de leur insouciance à la sagesse de Dieu. En un mot, comme Amos, les Pères dénoncent « l'idolâtrie de l'entre nous » des riches qui oublient les pauvres, et même Dieu, dans leur manière de vivre et de faire. Comme au temps d'Amos, ces riches croyaient gagner la faveur de Dieu en lui apportant des présents et prenant soin de la maison de Dieu. Mais ce dernier n'est pas là, il est plutôt dans celui qui est délaissé, oublié, méprisé. Nos Pères sont emplis des appels véhéments que lancent les prophètes en l'occurrence le prophète Amos. Ils s'inscrivent bel et bien dans la tradition prophétique. Ainsi donc nos Pères synodaux vont suivre leurs pas.

## **7) Les Pères synodaux**

Les Pères synodaux, à leur tour, ne cessent d'interpeller l'Eglise d'Afrique et ses fidèles à s'engager pour la justice. Ainsi l'Eglise doit-elle continuer à jouer son rôle prophétique et être la voix des sans voix comme Amos et les Pères de l'Eglise afin que partout la dignité humaine soit reconnue à toute personne et que l'homme soit toujours au centre de tous les programmes

---

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 285.

gouvernementaux<sup>889</sup>. Nous parcourons tout à tour les exhortations de Jean Paul II, Benoît XVI et François.

Dans son Exhortation, le Pape Jean Paul II encourage l'Eglise à témoigner de la justice dans le monde :

L'Eglise Famille de Dieu en Afrique doit aussi témoigner du Christ par la promotion de la justice et de la paix sur le continent et dans le monde entier. [...] Le témoignage de l'Eglise doit aller de pair avec l'engagement déterminé de chacun des membres de ce Peuple de Dieu pour la justice et la solidarité<sup>890</sup>.

Le Pape souligne l'universalité de la mission prophétique. Comme Amos venant du Sud pour prêcher au Nord, l'Eglise doit témoigner de la justice « sur le continent et le monde entier ». Le service que l'Eglise doit rendre au monde n'est pas d'ordre social mais prophétique. Ce service révèle aux hommes les motivations de la justice et de la solidarité. Ce témoignage concerne tous les membres de l'Eglise. C'est pourquoi, les Pères demandent que :

Chacun selon son état apprendra ses droits et ses devoirs, le sens et le service du bien commun, la gestion honnête de la chose publique, sa manière propre d'être présent à la vie politique, de façon à intervenir de manière crédible face aux injustices sociales<sup>891</sup>.

Les Pères synodaux attirent l'attention de l'Eglise, en tant que communauté de foi, doit être un témoin énergique de justice et de paix dans ses structures et dans les relations entre ses membres. Ailleurs, les Eglises d'Afrique ont aussi reconnu qu'en leur propre sein la justice n'est pas toujours respectée à l'égard de ceux et de celles qui sont à leur service. Si l'Eglise doit témoigner de la justice, elle reconnaît que quiconque ose parler aux hommes de justice doit aussi s'efforcer d'être juste à leurs yeux. C'est pourquoi, Jean-Paul II souligne la nécessité pour l'Eglise « d'examiner avec soin ses procédures, ses biens et son propre style de vie<sup>892</sup> ». En effet, la nécessité d'appliquer l'Evangile à la vie concrète est fortement ressentie. D'où les Pères synodaux précisent :

Il faut être de "ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique" (Lc 8, 21). Écouter authentiquement, c'est obéir et œuvrer ; faire naître dans la vie la justice et l'amour ; offrir dans l'existence et dans la société,

---

<sup>889</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 106.

<sup>890</sup> *Ibid.*, n. 105.

<sup>891</sup> *Ibid.*, n. 107.

<sup>892</sup> *Ibid.*, n. 105-106.

un témoignage conforme à l'appel des prophètes – qui unissait sans cesse Parole de Dieu et vie, foi et rectitude, culte et engagement social<sup>893</sup>

Selon le propos des Pères synodaux, les chrétiens doivent vivre la parole de Dieu dans leur quotidien. Ils partagent quasiment la préoccupation des prophètes en l'occurrence d'Amos qui dénonce sans cesse l'hypocrisie religieuse (Am 5, 21-27). Sinon les chrétiens sont comme Israël qui refuse d'écouter la parole de Dieu (Am 2, 12 ; 7, 10-17). Ainsi le Pape Benoît XVI n'hésite-t-il pas à montrer l'importance de la Parole au service de l'engagement dans la société en faveur de la justice comme les Pères qui « ont pris au sérieux l'enseignement biblique sur l'égalité des êtres humains, créés à l'image de Dieu, ainsi que la parole du Christ sur l'amour du prochain et l'attitude envers les démunis<sup>894</sup> » :

La Parole de Dieu pousse l'homme à des relations animées par la droiture et par la justice ; elle atteste la valeur précieuse, face à Dieu, de tous les efforts de l'homme pour rendre le monde plus juste et plus habitable. C'est la Parole de Dieu elle-même qui dénonce sans ambiguïté les injustices et qui promeut la solidarité et l'égalité. À la lumière des paroles du Seigneur, reconnaissons donc « les signes des temps » présents dans l'histoire, ne refusons pas de nous engager en faveur de ceux qui souffrent et sont victimes de l'égoïsme<sup>895</sup>.

Dans son exhortation, le Pape souligne la portée prophétique de la Parole de Dieu. Amos, un homme en colère qui parle au nom la parole de Yahvé pour condamner son propre peuple. Dans presque chacun de ses oracles, il annonce un terrible malheur, une catastrophe nationale. Animé par la Parole de Dieu, Amos dénonce toutes les formes d'injustices : l'égoïsme de ces gens qui s'enferment sur eux-mêmes, c'est le langage du « nous » (Am 4, 1 ; 8, 5-6) sans s'ouvrir aux pauvres. Ils se considèrent comme des « être humains » et chosifient les autres (Am 2, 6 ; 5, 11 ; 8, 6). Benoît XVI encourage les chrétiens à imiter les Pères qui ont puisé dans la Parole de Dieu « la force de dénoncer avec une remarque libérée, les manifestations individuelles et sociales de l'avarice, de l'égoïsme, et de l'oppression infligée aux pauvres<sup>896</sup>. »

Amos reconnaît « les signes de son temps », il voit la somme de souffrances et d'humiliations que les pauvres doivent subir quotidiennement (Am 2, 6-8 ; 4, 1 ; 5, 11). Ce regard réaliste l'amène à désigner les responsables du gâchis : les riches dirigeants de Samarie. Il

---

<sup>893</sup> XII<sup>e</sup> Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques, *Message final* (24 octobre 2008).

<sup>894</sup> M. FEDOU, *op. cit.*, p. 246.

<sup>895</sup> BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, n. 100.

<sup>896</sup> M. FEDOU, *op. cit.*, p. 246.

s'adresse aux riches pour dénoncer leur rapacité et tenter d'obtenir d'eux plus de respect pour le petit peuple. A l'instar d'Amos, le Pape demande aux chrétiens de faire de même pour qu'il y ait la justice, la solidarité et l'égalité.

Enfin dans son encyclique « Deus Caritas est » Benoît XVI souligne avec force :

L'Eglise ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart de la lutte pour la justice. Elle doit s'insérer en elle par la voie de l'argumentation rationnelle et elle doit réveiller les forces spirituelles, sans lesquelles la justice, qui requiert aussi des renoncements, ne peut s'affirmer ni se développer [...] L'engagement pour la justice, travaillant à l'ouverture de l'intelligence et de la volonté aux exigences du bien, intéresse profondément l'Eglise<sup>897</sup>.

Le Pape rappelle à l'Eglise son rôle prépondérant dans la société comme le sel de la terre et la lumière du monde. Elle ne doit pas être en marge de la société même si l'écart social ne fait que grandir et accepte cette vision du monde comme Amos qui est resté connecté de la société de son temps car « un prophète n'est jamais un inspiré déconnecté de l'actualité<sup>898</sup> ».

Dans son *Evangelii Gaudium*, le Pape François exhorte :

Chaque chrétien et chaque communauté sont appelés à être instruments de Dieu pour la libération et la promotion des pauvres, de manière à ce qu'ils puissent s'intégrer pleinement dans la société ; ceci suppose que nous soyons dociles et attentifs à écouter le cri du pauvre et à le secourir [...] Faire la sourde oreille à ce cri, alors que nous sommes les instruments de Dieu pour écouter le pauvre, nous met en dehors de la volonté du Père et de son projet, parce que ce pauvre « en appellerait au Seigneur contre toi, et tu serais chargé d'un péché » (Dt 15, 9)<sup>899</sup>.

Comme Amos, le pape François rappelle à chaque chrétien et communauté d'être attentifs aux besoins de tous les pauvres. Il les met en garde contre toute l'« idolâtrie de l'entre nous » afin de s'ouvrir aux pauvres sinon ils subiront le châtement de Dieu.

---

<sup>897</sup> BENOÎT XVI, *Deus Caritas est*, n. 28.

<sup>898</sup> P. LEFEBVRE, *La langue de bois et des retournements : lectures de l'Ancien Testament* : dans : S. BARNAY. (dir), *Langue de bois et paroles en or*, (coll. La chair et le Souffle), Labor et Fides, Genève, 2012, p. 59

<sup>899</sup> PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, n. 187.

Au total, nous ne pouvons pas sous-estimer la portée des propos de Basile de Césarée, de Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin et des Pères synodaux et d'autres encore. Devant ce grand écart entre le luxe des riches et la misère des pauvres, les prophètes se lèvent. Sur les pas des prophètes en l'occurrence Amos, les Pères de l'Eglise ont dénoncé leur société marquée par toutes sortes d'inégalités sociales<sup>900</sup>. Comme l'a écrit M. Fédou :

Les Pères de l'Eglise prennent parti sur les situations de leur temps que ce soit des rapports avec le pouvoir politique, des inégalités sociales et des relations entre riches et pauvres. Si leurs écrits ne donnent pas de réponse à tous les problèmes actuels, ils n'en éclairent pas moins le discernement des chrétiens d'aujourd'hui comme d'hier. Ils ont à reconnaître les incidences du message biblique sur les questions de la vie humaine et de l'existence en société. Ils soulignent avec la plus grande force l'exigence du respect qui doit être rendu à toute personne, du commencement à la fin de sa destinée. Ils soulignent autant l'exigence des comportements sociaux qui, puissent incarner dans les cités de ce monde, l'amour du prochain et en particulier des plus nécessiteux<sup>901</sup>.

En définitive, nous sommes frappé de voir dans le sermon des Pères à quel point sont indissociables culte et justice. Tout comme Amos, à chaque fois que le culte est déconnecté de la justice, les Pères élèvent leurs voix. Ils sont des hommes du présent, ils voient, ils regardent comme les prophètes car un prophète « tient des propos signés, informés par le réel du moment. Le prophète n'est jamais un inspiré déconnecté de l'actualité. Il reçoit au contraire la parole de Dieu dans le champ des forces politiques et sociales de son temps, dont il est partie prenante<sup>902</sup> ». C'est pourquoi, les Pères dénoncent et interpellent tous ceux qui créent le fossé social, leur « circuit fermé » tout en délaissant les pauvres. Toutes les paroles d'Amos et celles des Pères de l'Eglise résonnent encore dans notre société et Eglise de Centrafrique d'aujourd'hui.

---

<sup>900</sup> A. HAMMAN, *Riches et pauvres*, pp. 59-62.

<sup>901</sup> M. FEDOU, *op. cit.*, p. 247.

<sup>902</sup> P. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 59.

## CHAPITRE 3 - Le contexte socio-politique de Centrafrique

Comme Amos confronté aux problèmes de son temps, nous voudrions, dans ce chapitre, parler de différents problèmes que connaît la Centrafrique ; problèmes qui interpellent l'Église de Centrafrique dans sa mission prophétique. De nos jours, le Continent africain est traversé par de nombreux fléaux qui ne favorisent pas la paix et l'harmonie au sein de la société. Comme a remarqué Paul Bitjick Likeng : « Le continent africain est marqué par la pauvreté et les souffrances de toutes sortes : la guerre (hélas !). Le berceau de l'humanité est devenu un grand foyer de tensions meurtrières, raciales ou tribales<sup>903</sup> ». La Centrafrique n'est pas exempte d'une telle situation. Comme plusieurs pays africains, la Centrafrique est malade dans toutes ses structures<sup>904</sup>. Ce qui l'empêche de se développer, de se hisser au rang des grandes nations du monde. L'observation que faisait Paul VI dans son encyclique *Populorum Progressio* est toujours vraie pour la Centrafrique aujourd'hui. Comme écrivait ce pape, « Il faut se hâter : trop d'hommes souffrent, et la distance s'accroît qui sépare les progrès des uns et la stagnation, voire la régression des autres<sup>905</sup> ». Loin de vouloir dresser un tableau sombre de la Centrafrique, ce chapitre se veut évocateur des principaux facteurs qui constituent encore aujourd'hui un défi pour la mission prophétique de l'Église en Centrafrique.

### 1) La misère et l'injustice sociale

La misère occupe une grande place en Centrafrique et constitue un véritable frein au « développement intégral de l'homme et de tout homme<sup>906</sup>. A en croire L. Santedi : « L'Afrique est devenue de nos jours le musée de la pauvreté endémique et de la misère sociale<sup>907</sup> ». Cette dernière est due au fossé qui existe entre les riches et les pauvres car une grande majorité de la population centrafricaine vit dans une extrême pauvreté alors que la minorité vit dans une opulence et un luxe insolents. Cette réalité est vraie aussi au temps d'Amos marqué par le clivage social : une classe opulente s'impose où des puissants partagent la nouvelle richesse du royaume avec les nobles (Am 3, 9 ; 6, 1-7). Amos dénonce une société profondément

---

<sup>903</sup> P. BITJICK LIKENG, « La Bible face au défi de la foi en Afrique », dans : COLL, *Conférences théologiques* n. 17, *la foi en Afrique. 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis, 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis*, Yaoundé, UCAC, 2014, p. 51.

<sup>904</sup> L'Afrique est un continent malade comme l'a attesté Jean-Paul II dans *Ecclesia in Africa* et confirmé par Benoît XVI dans son image de l'homme de la piscine de Bethesda, *Africa Munus*, n. 147-149, Cf. T. DIAKITE aborde cette question dans son livre *L'Afrique malade d'elle-même*, Karthala, Paris 1986

<sup>905</sup> PAUL VI, *Populorum Progressio*, n. 17.

<sup>906</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 69.

<sup>907</sup> L. SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2005, p. 104.

inégalitaire, au sein de laquelle une poignée de notables vit au détriment d'une population modeste, systématiquement et outrageusement dénoncée. J.-L. Vesco l'a si bien dit : « La nation prospère mais la structure sociale d'Israël n'est plus aussi homogène maintenant que jadis. Des distinctions de classes, de richesses, de privilèges se sont constituées<sup>908</sup> ». Les inégalités sociales et les injustices sont à leur comble.

La grande métropole de la Centrafrique qu'est Bangui nous offre clairement le spectacle de cette déchirure qui existe entre les riches et les pauvres (cf. Am 2, 6-8). La plus grande partie de notre société connaît une situation de pauvreté. Et pourtant ce ne sont pas « les richesses qui manquent, loin de là ! Mais c'est la répartition qui n'est pas équitable ni transparente<sup>909</sup> ». Ces richesses de Centrafrique constituent la source de conflits militaires et politiques ; les dirigeants politiques et militaires s'entredéchirent pour s'enrichir. Ils font une coalition<sup>910</sup> avec d'autres puissances extérieures pour exploiter les richesses du pays à leur profit pendant que la population est opprimée, écrasée, tuée<sup>911</sup>. Les prophètes Osée, Isaïe et Jérémie ont toujours été violemment opposés à ce que les rois d'Israël concluent des alliances avec les peuples environnants<sup>912</sup>. Par exemple, Isaïe décrit une telle coalition en ces termes : « Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour y chercher du secours » (31, 1a).

Les Centrafricains sont touchés au plus profond de leur être. Ils sont atteints dans leur dignité. Cette déchirure, est à situer au plan sociopolitique, avec ses incidences économiques et structurelles. Car une politique qui perd le sens du Bien commun de la nation en ethnicisant la *res publica* (la chose publique) ou en privilégiant une catégorie de personnes et de classe sociale donnée, ne peut que creuser une déchirure économique et sociale. C'est ainsi que des quartiers dits résidentiels de la ville de Bangui offrent le spectacle désolant de la fracture nette qui existe entre les riches et les pauvres. De même Amos fait remarquer que ces puissants qui retiennent la richesse et le pouvoir vivent sur la montagne, bien loin de petites gens qui, eux, vivent dans le bas de la ville (Am 4, 1 ; 6, 1). Ils ont de grandes maisons luxueuses en pierre de taille (Am 5, 11), qui contrastent énormément avec les petites demeures en terre battue et insalubres des gens du peuple. Ils possèdent aussi des résidences d'hiver et d'été (Am 3, 12-15) entourées de jardins, de vignes, de figuiers, d'oliviers (Am 4, 9), l'ivoire décore leurs meubles (Am 6, 4). A Bangui on observe également de grandes et jolies maisons qui côtoient des habitations précaires et

<sup>908</sup> J.-L. VESCO, *Amos de Téqoa*, p. 482.

<sup>909</sup> CECA, *Message aux responsables de la nation et aux hommes politiques*, Bangui, juin 2008, p. 1.

<sup>910</sup> ID., *Reconstruisons ensemble notre pays dans la paix*, Bangui, 23 juin 2014 : « Cette coalition composée pour la plupart de mercenaires tchadiens et soudanais a enserré la Centrafrique par les liens de la violence et de la mort, offrant ainsi un spectacle "du jamais vu" ».

<sup>911</sup> Rapport du Secrétaire général des Nations Unis, 5 août 2013, p. 7.

<sup>912</sup> Os 5, 13-14 ; 7, 8-12 ; 8, 8-10 ; Is 7, 1-9 ; 28, 1-15.18-22 ; 30, 1-7 ; Jr 2, 18-25. 36-37, etc.

quelconques ou des quartiers pauvres tels que Miskine, Km5, Boeing, Combattant, Sara. Ces quartiers précaires ont des maisons irrégulières, entassées et souvent mal construites. En dehors du quartier résidentiel où logent principalement les riches, dans bien des quartiers, riches et pauvres cohabitent. On peut trouver côte à côte, le logement d'une classe pauvre et celui de la classe riche qui révèle visiblement cette inégalité sociale. Comme l'écrit J-L Vesco :

Alors que jusqu'au X<sup>ème</sup> s, les maisons de la ville sont toutes de même type, à partir du VIII<sup>ème</sup> s le quartier résidentiel aux maisons avec les murs extérieurs à deux parements, angles d'équerre et bien liés, se distingue très nettement d'un sordide quartier où s'entassent des petites maisons irrégulières (Strate II). Le luxe des riches se dresse à côté de la misère des pauvres. Un long mur sépare les deux comme un désir hautain d'être séparé des bicoques voisines. C'est le reflet de la transformation sociale qui, au VIII<sup>ème</sup> s., oppose les classes possédantes au prolétariat, et cela illustre la prédication des prophètes stigmatisant précisément l'orgueil d'Éphraïm, qui bâtit en pierres de taille (Am., v, 11; Is., IX, 8-9). Les résultats des fouilles sont venus confirmer les observations qu'Amos a laissées sur la société de son temps<sup>913</sup>.

Par ailleurs, cette inégalité est présente chez les enfants des riches et ceux des pauvres. En effet, les premiers fréquentent les meilleures écoles du pays et souvent ils sont expatriés pour continuer leurs études dans les grandes écoles et universités occidentales. Une fois les études terminées, ils sont assurés, pour la plupart, de trouver un emploi alors que les seconds qui ont de la peine à trouver une place dans un établissement digne, par manque de moyens financiers, s'entassent dans les lycées où le suivi des élèves est très douteux. La situation de Bangui ne doit pas faire digression, quand « la jeunesse est abandonnée, hypothéquant l'avenir, quand tout le pays vit dans un marasme notoire et que des régions entières sont en totale déshérence, abandonnées par l'Etat, sans écoles [...]. N'eussent été les rares structures de l'Eglise<sup>914</sup> ». Ce sont encore eux qui souffrent dans nos universités pour obtenir un diplôme ou pour passer en classe supérieure car ils sont victimes du courroux de certains professeurs, surtout pour ce qui est des garçons. Quant aux filles, leur progression académique est en partie due au fait qu'elles acceptent « les avances » que leur font les professeurs. Cette pratique récurrente dans nos universités d'État est plus connue sous l'expression « droit de cuissage » c'est-à-dire des notes sexuellement attribuées, ou encore les notes que reçoivent les filles sont le fruit de l'activité

<sup>913</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.* p. 483 ; Cf. J. ASURMENDI, *Guide de lecture des prophètes*, pp. 462-463.

<sup>914</sup> Les Évêques reviennent dans leur message du 03-09 janvier 2012 adressé aux chrétiens, aux hommes et aux femmes de bonne volonté.

sexuelle menée avec les professeurs ou non. A ce propos, les évêques de la province du Nord-Cameroun (Garoua, Maroua-Mokolo, Yagoua) ont interpellé les professeurs en ces termes : « N'êtes-vous pas opposés au règne de Justice de Jésus, vous les enseignants, les professeurs qui exercent un chantage auprès des filles, les menaçant de mauvaises notes ou de renvoi si elles n'acceptent pas de leur offrir leurs corps ?<sup>915</sup> ». Amos, en son temps, dénonce vigoureusement le comportement d'un homme et de son père qui abusent sexuellement la même fille (Am 2, 7). La jeunesse centrafricaine est de plus en plus convaincue que la réussite est moins dans l'effort et la recherche de l'excellence que dans la capacité d'user de son pouvoir et de son avoir pour corrompre. C'est ainsi que dans son message du temps de l'Avent de 2011, son excellence Mgr Dieudonné Nzapalainga, administrateur apostolique de Bangui, s'interrogeait : « Comment peut-on qualifier autrement la corruption, la tricherie, le népotisme, le favoritisme, la valorisation du diplôme et non la compétence [...] dans nos écoles, le marchandage des notes contre l'argent ou le sexe ?<sup>916</sup> ».

Au vu et au su de tout le monde la population s'enfonce inexorablement dans une misère jamais égalée. Finalement, rien ne contredit la conviction que la prospérité ne profite qu'à une minorité. Alors se pose la question de la fraternité entre les hommes. « Que signifie la fraternité entre les hommes et les peuples, la solidarité et l'amitié dans un contexte où prolifèrent la misère et l'oppression ?<sup>917</sup> ». C'est ainsi qu'un groupe de musiciens centrafricains dénommé JMC (Jeunesse musicien centrafricain) le révèle dans sa chanson :

*Mbeni nga ala a baba so,  
ala a yékè tè na popo ti ala,  
ala kiri ala tè,  
pémbé ti ala a bè da*

Littéralement : "vous aussi vous les pères là,  
il n'y a que vous qui mangez « entre vous »  
et encore vous mangez,  
vos dents en sont devenues rougeâtres".

<sup>915</sup> G. HOUSSENI, *L'éternité promise. Conversations avec son Eminence le Cardinal Christian Tumi*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 139.

<sup>916</sup> Message de son Excellence Mgr Dieudonné Nzapalainga, administrateur apostolique de Bangui, à la communauté chrétienne, Bangui, 4 décembre 2011 ; Cf. T. DIAKITE, *L'Afrique malade d'elle-même*, Karthala, Paris, 1986, p. 118.

<sup>917</sup> J. M. ELA, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1980, p. 79.

Les « *pères* » désignent toutes les catégories de personnes qui mènent la vie aisée sans pour autant se préoccuper des autres. Ils utilisent ce mot « *pères* » pour se moquer de toutes ces catégories de personnes qui ne jouent pas dignement un rôle de père précisément qui ne se soucient pas des autres comme ces dirigeants au temps d'Amos (cf. Am 6, 1-7). Les « *entre vous* » font allusion aux gens de même cercle. Ils n'ont aucun souci des autres, des pauvres qui ont faim et soif : « Quand la nouvelle lune sera-t-elle passée. Quand le sabbat finira-t-il, que nous ouvrons les sacs de blé ? Nous diminuerons l'épha, nous augmenterons le prix, nous fausserons les balances pour tromper, nous achèterons les pauvres de l'argent, le pauvre pour une paire de sandales » (cf. Am 8, 4-7). Cette jeunesse musicienne s'inscrit dans l'optique amosienne. Nous assistons à un égocentrisme de ceux qui exercent des pouvoirs à quelque niveau que ce soit, égocentrisme doublé d'ailleurs d'un esprit de possession immodéré qui tire inéluctablement l'homme vers le bas, et dans lequel son moi se voit englué dans un moi propriétaire qui se fait le centre de tout et qui cherche à tout accaparer (cf. Am 2, 6-8 : 4, 1 ; 8, 4-6). Ce moi sans scrupule, est prêt à brader le pays au profit de biens personnels au mépris du bon sens et, en tout cas, au détriment de la prospérité de la majorité.

En outre, les affectations du personnel administratif et l'accès aux postes de responsabilité se négocient souvent selon des taux convenus ou sur la base de l'appartenance au « réseau » des dirigeants en charge<sup>918</sup>. Ceux qui ne sont pas de *kodoro oko* (même région), *mara oko* (même ethnie), sont souvent exclus. Comme le note Mgr Dieudonné Nzapalainga : « On appelle volontiers « *Cousin* » ou « *Tante* » quelqu'un qui nous sert de paravent dans nos ennuis avec la justice. Il nous facilite l'obtention d'un diplôme, d'une bourse, l'intégration dans la fonction publique ou dans un organisme international<sup>919</sup> ».

En définitive, la politique devient un lieu de rivalités, de luttes sans fin, au lieu qu'elle soit le moyen d'instaurer l'ordre et l'harmonie au sein des populations. Pendant qu'une minorité s'enrichit la majorité de la population sombre dans la misère et l'injustice. L'appareil politique qui est censé être au service des individus connaît une tentation permanente de se couper d'eux. Comme l'a remarqué. T. Diakité : « En Afrique noire, faire de la politique a généralement un sens bien précis et signifie avant tout s'enrichir et parfois à tout prix<sup>920</sup> ». D'où le fait que la corruption bat son plein.

<sup>918</sup> JEUNE AFRIQUE, n° 2770, du 9 au 15 février 2014, p. 9.

<sup>919</sup> Message du temps de l'Avent de son Excellence Monseigneur Dieudonné Nzapalainga, administrateur apostolique de Bangui, à la communauté chrétienne, p. 3.

<sup>920</sup> T. DIAKITE, *op. cit.*, p. 135.

## 2) La corruption

La corruption a atteint un niveau assez élevé en Centrafrique, elle est devenue un mode normal de vie. C'est ainsi que l'on n'éprouve aucune honte à proposer ou à demander le *goro* (un pot-de-vin) pour le service rendu. Tout est monnayé comme le dit Amos : « Vous opprimez le juste, vous acceptez le pot de vin » (Am 5, 12 ; cf. Is 1, 23 ; Mi 3, 11). Comme l'a remarqué T. Diakité, « La corruption constitue la plaie la plus criante de l'administration africaine : on la retrouve partout, dans tous les pays d'Afrique et dans tous les services, au point qu'elle apparaît parfois comme une pratique institutionnalisée ancrée dans les mœurs et dans les consciences<sup>921</sup> ». La corruption est le véritable fléau de l'exclusion c'est-à-dire que ceux qui n'ont pas d'argent sont d'office exclus.<sup>922</sup> Nous vivons dans une société où l'on n'examine pas l'être, mais l'avoir, c'est-à-dire la classe, la position qu'on occupe dans la dynamique des rapports sociaux. Dans les hôpitaux par exemple, les malades sont ainsi devenus la proie de certains professionnels véreux de la santé, qui ont évacué de leur conscience l'esprit de sacrifice et d'abnégation au service de la cause humaine pour le remplacer par la course effrénée au gain facile. Les évêques de Centrafrique s'interrogent déjà à ce propos : « Devant les services de santé délabrés, ou presque, nous disons : comment demander à un peuple qui ne peut se soigner de travailler normalement et de contribuer à la construction de son pays ?<sup>923</sup> ». C'est ainsi qu'ils interpellent les chrétiens de Centrafrique : « Vous chrétiens, qui travaillez dans le domaine de la santé, apportez votre pierre à la construction de notre pays. Soignez, consolez, accompagnez, vos parents, vos frères et sœurs, qui viennent à vous avec leurs souffrances<sup>924</sup> ». Dans le même ordre d'idées, les Évêques de la province du Nord-Cameroun s'adressaient à ses fidèles en ces termes : « N'êtes-vous pas opposés au Règne de la justice de Jésus, vous, médecins, infirmiers, matrones, quand vous retenez pour vous les remèdes ou que vous les vendez pour un bénéfice personnel au lieu de les donner aux malades qui y ont droit<sup>925</sup> ». Tout comme Amos, ces Évêques s'en prennent aux personnels de santé qui ne cherchent que leurs propres intérêts (cf. Am 8, 4-7).

La forme la plus alarmante de la corruption se situe au niveau du système judiciaire où l'équité est un délit de la part de nos juges. La corruption judiciaire désigne toute influence induite sur l'impartialité du processus, par tout acteur du système judiciaire. P. Bovati l'a souligné : « L'acte judiciaire, qui a pour fonction de défendre le faible, est malheureusement subordonné à

---

<sup>921</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>922</sup> KÄ MANA, *Christ d'Afrique : Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Karthala, Paris, 1994, p. 142.

<sup>923</sup> CECA, *Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre*, Bangui, janvier 2007, p. 1.

<sup>924</sup> ID., *Vous êtes le sel de la terre*, Bangui, janvier 2006, p. 2.

<sup>925</sup> Lettre des évêques de Garoua, Maroua-Mokolo, Yagoua à tous les catholiques de la province du Nord-Cameroun, citée par G. HOUSSENI, *L'éternité promise*, p. 140.

l'intérêt économique et à l'abus du pouvoir<sup>926</sup>». Les évêques de la province du Nord Cameroun affirment : « nous savons qu'il y a des catholiques qui profitent de la place qu'ils occupent, de la parcelle du pouvoir qu'ils détiennent, qui exploitent leurs frères en pratiquant la corruption et l'injustice, qui vivent sur le dos des pauvres et conduisent le pays à la ruine<sup>927</sup> » (cf. Amos 2, 6-8 ; 4, 1-4 ; 5, 7.10.12 ; 6, 1-7). Cette corruption concerne les policiers, les gendarmes, les avocats, les procureurs, les juges, les gardiens de prison et tous ceux qui participent à la chaîne de prise de décision judiciaire<sup>928</sup>. Ainsi que le souligne Mgr Xavier Yomgadi :

La justice, vous savez, ce n'est pas à la portée de tout le monde. Vous avez des relations, vous avez de l'argent, vous êtes au-dessus de la loi [...] Les innocents sont emprisonnés sur un coup de fil et une entente dans la nuit et le coupable se pavane en narguant tout le monde. Il y en a pour lesquels la balance de la justice se penche beaucoup plus que pour les autres<sup>929</sup>.

Le témoignage de Mgr Xavier Yomgadi montre que les lois anti-vols, dans certains pays, ne frappent que les catégories sociales sans protecteur en haut lieu et dépourvus de moyens financiers, comme le dit Amos : « vous opprimez le juste, vous qui acceptez le pot de vin et à la porte de la ville vous écartez les pauvres » (Am 5, 12)<sup>930</sup>. En effet, la justice est devenue hypocrite, corrompue et elle est le marchepied de tous les puissants. L'expression amosienne « dévier la voie des humbles » (Am 2, 7b) exprime l'influence pernicieuse des puissants dans les actes judiciaires intentés contre les pauvres. Comme dit le prophète Michée : « le juge juge pour un cadeau » (Mi 7, 3c). Les haut placés détournent la voie de la justice pour défendre leurs propres intérêts. C'est une conspiration contre les faibles, les plus petits et les lésés. « Il n'y a de justice que pour quelques-uns, mais pas la justice pour tous<sup>931</sup> » il faudrait attendre longtemps, car c'est une situation désespérée à cause du goût de l'argent, de l'honneur et des postes succulents, qui faussent toutes les données. C'est pourquoi Mgr Dieudonné Nzapalainga, l'Archevêque de Bangui déclare :

Il ne peut exister de paix sans justice. La république centrafricaine ne doit pas être la terre de l'impunité. La nécessité aujourd'hui est de bâtir un Etat de droit pour que notre pays retrouve sa place dans le concert des nations. Pour

---

<sup>926</sup> P. BOVATI, *op. cit.*, p. 88.

<sup>927</sup> G. HOUSSENI, *op. cit.*, p. 139.

<sup>928</sup> T. DIAKITE, *op. cit.*, pp. 70-85.

<sup>929</sup> F.-X. YOMBANDJE, *Propositions pour sortir de la crise centrafricaine*, L'Harmattan, Abidjan, 2011, p. 111.

<sup>930</sup> Cf. Is 1, 23 ; Mi 3, 9 ; Pr 17, 23.

<sup>931</sup> F.-X. YOMBANDJE, *op. cit.*, 2011, p. 113.

cela, nous demandons aux institutions judiciaires de ne ménager aucun effort pour ramener notre pays sur le chemin du droit et de la justice<sup>932</sup>.

En somme, nos palais de justice deviennent de plus en plus des épouvantails pour les justiciables pauvres et sans relation. Parce qu'ils sont exclus du réseau de la corruption ils se trouvent exposés à toutes les injustices comme le dit Amos : « Ils detestent celui qui les accuse à la porte de la ville et ils ont en abomination celui parle sincèrement » (Am 5, 10). C'est en ces termes que l'archevêque demande : « Nos tribunaux doivent devenir un espace privilégié où les citoyens viennent régler leurs différends. Les coupables d'exactions doivent répondre de leurs crimes et être aidés à grandir en humanité<sup>933</sup> ». La situation est angoissante pour les innocents de ce dont on les accuse et surtout par rapport à leurs statuts tribaux ou ethniques s'ils n'appartiennent pas au cercle des « ayants droits ». A ce problème judiciaire, s'ajoute le tribalisme.

### 3) Le tribalisme

Le tribalisme peut-être compris comme l'attachement excessif et passionné à sa tribu au point d'exclure les autres en les persécutant ou en les privant de leurs droits. C'est l'idolâtrie de sa tribu. Cette réalité est déjà implicite en Am 9, 7 : « N'êtes-vous pas pour moi comme des Kushites, enfants d'Israël ? Oracle de Yahvé : N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Egypte, et les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qir ? ». Cette question rhétorique trahit la mentalité « tribaliste » des enfants d'Israël. Car pour eux, ils sont le peuple choisi, privilégié de Dieu et les autres peuples n'existent pas. Une telle mentalité est très développée dans notre pays. Il n'y a de famille que pour les personnes originaires d'une même région. Ce phénomène se manifeste à travers plusieurs expressions en sango : *Ita ti kodro* évoque les relations de fraternité fondées sur le voisinage villageois ou régional : il désigne celui d'à côté, sous-entendu du village d'à côté ou de l'ethnie d'à côté, mais pas forcément du même village. Les gens de même dialecte se retrouvent très souvent ensemble pour partager leur quotidien. C'est ainsi que les autres personnes n'appartenant pas à ce cercle ethnique, régional ou religieux sont souvent marginalisées, exclues de tout système et considérées comme des « *wandé* » qui désigne, à l'origine, les étrangers, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas Centrafricains. Mais aujourd'hui, ce terme est employé par les Centrafricains eux-mêmes pour catégoriser tous ceux qui ne sont

---

<sup>932</sup> Message de son S. E. Mgr Dieudonné Nzapalainga, Archevêque de Bangui, à la communauté chrétienne et aux hommes et femmes de bonne volonté pour le cycle de Noël 2013-2014, Bangui, 2013, p. 26

<sup>933</sup> *Ibid.*

pas de leur tribu, région ou ethnie. Ils sont même parfois chosifiés, rétrogradés au rang de sous-hommes (Am 2, 6 ; 8, 6).

Pour faire face à ce tribalisme, les Evêques de Centrafrique écrivent : « Il dépend de nous de rejeter le tribalisme [...] Chacun peut se remettre en cause au nom de sa foi en Jésus Christ, de sa croyance ou de sa conscience<sup>934</sup> ». Mais leur message n'est pas toujours entendu. Encore de nos jours, dans la capitale centrafricaine, nous retrouvons ce phénomène du « *entre nous* » qui se traduit en sango : « *na popo ti i* » et cet « *entre nous* » s'exprime par plusieurs expressions en sango : *Ita ti mene oko*, littéralement *frère* ou *sœur* du même sang. Ce terme s'applique aux frères ou sœurs de même père et de même mère. *Ita ti mene oko mama ndé ndé* littéralement *frère ou sœur de même sang mais de mère différente*. Selon la traduction française, on les appelle demi-frères ou demi-sœurs. Par contre : *Ita oko, baba ndé ndé* : s'entend ici pour les frères ou sœurs nés du même ventre que le locuteur mais de pères différents. *Ita ti mara* désigne ce qu'on peut appeler la fraternité ethnique. L'ethnie est le principal creuset de la fraternité, elle est sous-entendue par la langue (dialecte). Toutes ces appellations ne sont pas sans importance, elles impliquent une fraternité et une solidarité au point d'exclure tous ceux qui ne font pas partie du cercle. Tout se résume « *na popo ti i* » c'est-à-dire « *entre nous* ». C'est la culture de « *l'entre nous* » au détriment des autres. L'altérité n'existe pas, tel est le cas d'Amos chassé à Bethel car le prêtre et le roi veulent rester « *entre eux* » sans être inquiétés par le prophète (Am 7, 10-17). Mais ce dernier dénonce cette culture de « *l'entre-nous* » quand il s'en prend aussi aux femmes de Samarie (Am 4, 1-3), au clergé local (Am 7, 10-17), aux commerçants (8, 4-8).

La gestion de Centrafrique est faite à base de « *na popo ti i* » c'est-à-dire sur des appartenances ethniques ou tribales. Il suffit de faire le tour des bureaux administratifs et ministériels pour se rendre compte que la majorité des fonctionnaires sont originaires de la même région ethnique. Cette réalité se vérifie même dans le gouvernement. L'équilibre géographique au sein du Gouvernement est loin d'être atteint<sup>935</sup>. La discrimination à l'embauche fait partie des injustices et de fautes humaines. Comme l'observent les évêques :

C'est vrai qu'il n'y a pas assez de travail pour tout le monde, mais on embauche par connaissance, par « *appartenance* » et non pas par compétence – en particulier pour les hautes fonctions, celles qui donnent accès à l'argent de l'Etat, celles qui donnent un pouvoir administratif ou judiciaire dont on peut se servir pour soi-même et ceux de la même appartenance ethnique, ou, parfois,

<sup>934</sup> CECA, *Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre*, Bangui, janvier 2007, p. 2.

<sup>935</sup> JEUNE AFRIQUE, n° 2770, du 9 au 15 février 2014, p. 9.

religieuse<sup>936</sup>.

La solidarité banguissoise se fonde malheureusement sur le fait d'avoir un même père ou une même mère ou encore sur une même communauté ethnique ou régionale ou religieuse. On entend régulièrement, « *i tè yi gui na popo ti i* » (nous mangeons entre nous), « *i sala gui ndoyé na popo ti i* » (nous ne faisons que nous entraider entre nous), *I yé téré gui na popo ti é* (nous nous n'aimons qu'entre nous) « *i sala sewa gui na popo ti i* » (littéralement nous ne faisons la famille qu'entre nous). Les banguissois préfèrent des liens intra-ethniques voire intra-religieux. Les justifications avancées se ramènent à quelques propositions : « *yanga ti kodro ti i a yékè oko* » (nous avons la même langue), « *sarango yé ti kodro ti i a yékè oko* » (nous sommes de même coutume). Nous arrivons à toutes formes d'exclusion, à savoir, l'exclusion à caractère tribal, ethnique, régional, visible chez Amasias qui expulse Amos : « va t-en, visionnaire, va te réfugier au pays de Juda ; là-bas, tu pourras manger ton pain et parle en prophète » (cf. Am 7, 13a), voire l'exclusion à caractère politique : « ne continue pas à parler en prophète à Béthel, car c'est le sanctuaire du roi et la maison royale (Am 7, 13b). Les jeux politiques et la sauvegarde des intérêts égoïstes et particuliers ont vidé notre société des valeurs humanistes et du respect de la personne, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26).

Il y a lieu de se demander le pourquoi du phénomène de l'« *entre-nous* » dans la capitale banguissoise. Le sango<sup>937</sup>, qui est l'une des langues nationales et qui est parlé sur toute l'étendue du territoire, contribue fortement à faire l'unité du peuple. Le « sango », la langue commune malgré une centaine d'ethnies différentes ayant chacune leur dialecte propre. Le sango et les mariages inter-ethniques sont de puissants facteurs d'unité<sup>938</sup> ». Malheureusement, les mutineries, les rébellions et les guerres que connaît le pays ces dernières années entraînent une autre conception de la fraternité banguissoise. La tendance tribaliste ou régionaliste ou religieuse devient très forte (cf. Am 3, 2 ; 7, 13 ; 9, 7). Les Banguissois ont maintenant tendance à se regrouper suivant l'origine ethnique ou religieuse. Chaque bloc renferme une multitude d'autres ethnies. Des familles "se disloquent", forcées de se séparer sous la pression et les menaces

---

<sup>936</sup> CECA, *Que faisons-nous de notre pays ?* Bangui, 20 Juin 1991, p. 5.

<sup>937</sup> « La langue privilégiée de communication parlée sur toute l'étendue du territoire et dans les frontières des pays limitrophes. Celle-ci est née au 19<sup>e</sup> siècle du Ngbandi (Yakoma et Sango), parlée dans la région de Mobaye et surtout utilisée pour les échanges commerciaux. Cette langue des riverains de l'Oubangui s'est développée parce que les gens d'eau ont été associés plus que d'autres à l'expansion coloniale. ». Cf. C. DOYARI DONGOMBE, *L'Oubangui-Chari et son évangélisation dans le contexte de la politique coloniale française en Afrique Centrale (1889-1960)*, Torino, 2012, p. 41

<sup>938</sup> GCBFC, *La République Centrafricaine. Un pays blessé. A la recherche de la paix et de la réconciliation*, Saint Paul, Bangui, 1997, p. 11.

tribales ; les voisins, les amis d'hier n'osent plus se regarder ni se parler. Et pourtant les évêques ont déjà évoqué ce danger dans leur lettre pastorale de 1996 :

Les deux maladies socioculturelles qui pourraient, en contaminant la famille, nuire gravement à la société : le népotisme et le tribalisme. « Le tribalisme : l'expérience amère d'autres pays nous prouve qu'il faut rejeter cette tentation du tribalisme comme la peste ! A l'intérieur même de votre famille et dans votre quartier qui est souvent un regroupement de familles de la même ethnie, arrachez cette ivraie, renoncez aux paroles et aux comportements irresponsables qui exaltent un esprit de clan<sup>939</sup>.

L'Eglise poursuit toujours sa mission prophétique car elle ne se décourage pas ni n'est en marge de cette crise sociale, au contraire elle s'interroge sur le risque de guerre civile que porte cette mutinerie et cette rébellion avec ses exactions perpétrées de tous côtés. Les évêques s'expriment en ces termes :

Nous ne pouvons admettre ni les incitations à la violence ni les actes tribalistes. Nous croyons en l'homme et en la fraternité universelle. Cela demande une grande attention pour chaque personne, sans distinction d'origine ni géographique ni ethnique. Non à la guerre fratricide ! Ne tuons pas notre jeune démocratie, n'oublions pas la richesse que représente l'unité de notre peuple par le sango<sup>940</sup>.

Les évêques de Centrafrique ont déjà dénoncé ce virus qui, malheureusement, persiste aujourd'hui dans la société centrafricaine alors que tout ce monde se dit chrétien ou musulman et on le voit chaque dimanche ou vendredi à l'Eglise ou à la mosquée. La vie chrétienne ou religieuse en Centrafrique demande un effort d'articulation entre ce qui est confessé dans le culte religieux et la pratique concrète dans la vie sociale (cf. Am 5, 21-25). Cette configuration plonge les chrétiens de Centrafrique dans une situation ambiguë et paradoxale où, d'un côté, on voit un réel effort de pratique ou de témoignage et de l'autre, des limites et des points d'ombres. Nous sommes comme dans un clair-obscur, car au dire de Kā Mana, « la vie religieuse se vit les strates d'ombres et de lumières, de demi-clartés et de moitié

---

<sup>939</sup> CECA, *Famille sois lumière. La Bonne nouvelle sur la famille et le mariage*, Bangui, Juillet 1996, p. 28.

<sup>940</sup> CECA, *Ne laissons pas mourir notre pays, entrons dans la réconciliation entrons dans la réconciliation*, Bangui, janvier 1997, p. 1.

d'obscurité<sup>941</sup> », avec pour conséquence fatale la croissance de la misère des plus faibles et des plus petits, surtout quand ils veulent rester des serviteurs fidèles de Dieu, quand ils veulent mener une vie sociale en correspondance parfaite avec l'identité chrétienne. Ainsi, comprenons-nous que le message amosien dénonçant la dichotomie entre le culte et la vie sociale (Am 5, 21-27) tient toujours sa place dans la société centrafricaine. Tout se joue dans cette relation *ita oko, mara oko*.... une solidarité basée désormais sur les affinités ethniques, tribales, régionales. Et ceux qui ne font pas partie du cercle se voient d'office exclus dans tout. Ces exclus sont appelés « *wandé* », « *mara ndé* », « *zo ti kodro ndé* », « *zo ti yanga ti kodro ndé* ». Ces quatre termes désignent habituellement les étrangers par rapport aux Centrafricains. Mais aujourd'hui, ils désignent ceux qui ne font pas partie du cercle ethnique, régional, tribal ou religieux. Tels sont les pauvres de notre société centrafricaine. Ainsi on entend par « pauvre » dans la capitale centrafricaine, celui ou celle qu'on ne considère pas comme quelqu'un de son village, de son ethnie, de sa tribu, de sa religion qu'on ne veut pas écouter, qu'on tue même, dont on ne veut pas reconnaître la compétence et qu'on refuse de nommer à tel ou tel poste. La solidarité, la protection des personnes faibles demeurent un rêve. Leur insertion dans la société est évacuée au profit de l'égoïsme, du tribalisme et du régionalisme.

A ce titre, le message d'Amos doit être un questionnement pour l'Eglise de Centrafrique sur son être et sa mission prophétiques. Le message d'Amos ne devrait jamais laisser l'Eglise de Centrafrique indifférente. Au contraire, il l'interpelle à s'ouvrir aux réalités concrètes. Il ne serait pas du tout anachronique d'appliquer son jugement à notre temps. Comme le signifie J.M. Ela : « L'émergence d'une théologie prophétique qui ne craint pas de remettre en question aussi bien le prince que le prêtre ou le lévite de la parabole [...] c'est la théologie des prophètes qui ont toujours assumé des risques pour défendre les pauvres et les opprimés<sup>942</sup> ». Bref, la marginalisation croissante d'immenses couches de population centrafricaine apparaît comme le lieu où se trouve et doit se préciser la mission prophétique de l'Eglise de Centrafrique. C'est ainsi que la situation d'injustice en l'occurrence la politique de « l'entre-nous » et l'exclusion des « autres » interpellent l'Eglise de Centrafrique à prendre conscience de sa mission prophétique

---

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>942</sup> J.M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris, 2003 p.112.

## CHAPITRE 4 – La mission prophétique de l’Église de Centrafrique.

Nous venons de brosser brièvement le tableau de la société centrafricaine qui n’est pas loin de celui de la société amosienne. Il faut toutefois souligner que ce tableau n’est pas tout à fait sombre. Par ailleurs, l’Église de Centrafrique a beaucoup de richesses : un grand dynamisme, des initiatives pastorales et liturgiques, des lettres pastorales, des engagements socio-politiques quoique souvent timides. Les Evêques de Centrafrique le reconnaissent en ces termes : « l’Église de Centrafrique est vivante, qu’elle grandit dans la foi et dans ses engagements. Mais avons-nous pleinement assumé nos devoirs ? [...] À chacun de sa part de responsabilité dans tous les maux dont souffrent aussi bien l’Église que la Nation toute entière<sup>943</sup> ». Ainsi la mission prophétique de l’Église s’avère-t-elle urgente et nécessaire dans la société centrafricaine d’aujourd’hui. Cette mission consiste à dénoncer, annoncer et renoncer. Aussi cette triple mission exige-t-elle un témoignage de l’Église elle-même.

### 1) Une Église qui dénonce

Nous avons souligné dans le chapitre précédent que la tendance ethnique et tribale gagne la société centrafricaine et cause l’exclusion de certaines personnes. Face à ces maux, L’Église ne peut pas être indifférente. Car elle « fait partie de cette société civile qui regroupe la majorité des citoyens : elle ne peut donc pas rester indifférente à ce virus social<sup>944</sup> ». C’est pourquoi l’Église a le devoir de dénoncer cette mentalité partielle qui crée des cercles ethniques, tribaux et religieux. Car cette mentalité, qui malheureusement est promue par les hommes politiques, les dirigeants et les responsables de notre pays, traduit l’incohérence de l’existence chrétienne et la non-conformité de l’agir politique de ceux-ci avec leur conviction de foi. Cette incohérence de l’existence chrétienne se vérifie par le fait que ces acteurs politiques sont des chrétiens fervents qui viennent à la messe tous les dimanches, qui se nourrissent de la parole de Dieu, parole de justice, mais qui pourtant, agissent inconsidérément dans la cité alors que le devoir des chefs politiques est d’assurer la justice dans la nation. Le prophète Michée ne ménage pas davantage la cour royale de Juda, qu’il qualifie de bête féroce devant le peuple. Il prend soin de bien spécifier pourquoi il doit apostropher aussi vertement ces grands du royaume : le droit a disparu de leur gouvernement.

---

<sup>943</sup> CECA, *Laissez-vous réconcilier...2 Co 5, 20*, Bangui, janvier 2008, p. 2.

<sup>944</sup> ID., *Message aux catholiques et à tous les hommes de bonne volonté au sujet du dialogue politique inclusif*, Bangui, novembre 2008, p. 2.

On va même jusqu'à l'infléchir pour qu'il tombe en leur faveur et bien souvent les pots-de-vin infestent l'administration (Mi 3, 9 ; 7, 3c). Jérémie condamnera Joiaqim avec la même vigueur, parce qu'il se taille une vie confortable en écrasant la justice et en retenant le salaire équitable de ses ouvriers (Jr 22, 13-19) ! Ezéchiel racontera cette longue et triste histoire dans son allégorie des faux bergers qui n'ont d'intérêt dans le troupeau que dans la mesure où ils en tirent profit (Ez 34). L'Eglise doit jouer son rôle prophétique, c'est-à-dire dénoncer ce phénomène social destructeur qui consiste à exclure un individu ou à marginaliser un groupe social. Le Cardinal Hyacinthe, l'archevêque de Dakar le soulignait fortement : « L'Eglise [...] ne peut manquer à son rôle prophétique de dénoncer, voire condamner, en termes clairs, les vices sociaux de la nation, et particulièrement ses responsables, en cas de besoin<sup>945</sup> ». Cette dénonciation doit se faire un devoir de pointer du doigt les situations d'injustice qui bafouent la dignité de l'homme centrafricain et empoisonnent la société en la rendant invivable, car dans la société centrafricaine, nous assistons à une tendance forte et délibérée d'exclure l'autre parce qu'il n'est pas de la même tribu, de la même ethnie. De même, qu'Amos cible des catégories de personnes telles que les femmes de Samarie (Am 4, 1-4), les hommes de loi (Am 5, 7.10-12), les dirigeants (Am 6, 1-7), les commerçants (Am 8, 4-6), de même aussi, l'Eglise de Centrafrique doit pointer du doigt toutes les personnes qui s'emploient à favoriser les gens de leur cercle ethnique ou tribal au détriment des autres. Les Evêques de Centrafrique s'inscrivent bien dans cette perspective amosienne quand ils s'en prennent au chef de l'Etat<sup>946</sup>, aux gouvernants, aux politiciens et aux hommes de Séleka et anti-balaka<sup>947</sup>.

La nouvelle évangélisation s'avère nécessaire. Car elle visera à édifier l'Eglise Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Eglises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique<sup>948</sup>. Elle « doit donc s'investir pleinement dans l'annonce du message de la vérité et de la vie du Christ. Ce faisant, elle proteste, car elle dénonce en même temps tout ce qui, en elle et autour d'elle, est trahison, souvent mortelle, de la vérité<sup>949</sup> ». Si l'Eglise-Famille de Dieu<sup>950</sup> en Afrique veut être servante de la vie, elle doit

<sup>945</sup> Rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar pour le synode des évêques, DC 2094 (1994), p.482.

<sup>946</sup> CECA, *Message au Chef de l'Etat*, Bangui, 20 juin 2013.

<sup>947</sup> ID., *Reconstruisons ensemble notre pays dans la paix*, Bangui, janvier 2014.

<sup>948</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 63.

<sup>949</sup> P. POUCOUTA, « Jésus, prophète de la vérité et de la vie » (Jn 18, 33-38A), *RUCAO* 23 (2005), pp. 55-67, p. 66.

<sup>950</sup> L'Eglise-famille-de-Dieu est le nouveau modèle assigné à l'évangélisation de l'Afrique par le Synode

d'abord dénoncer tout ce qui aujourd'hui tue cette vie. C'est pourquoi, l'Eglise n'a le droit d'être ni absente, ni muette, ni hésitante là où il n'y a personne pour défendre les intérêts des pauvres, des exclus, des marginalisés de la société centrafricaine. Elle doit s'interroger, interroger, dénoncer l'égoïsme des puissants (cf. Am 6, 1-7).

De nos jours, la vie de l'Eglise en Centrafrique est davantage tournée vers les dévotions, les sacrements, or l'optique de la mission n'est plus de faire le plus grand nombre des baptisés possible, d'assurer la comptabilité des communions pascales; la nécessité d'apporter un message prophétique est bien plus urgente parce que la communauté chrétienne est faite non seulement pour prier et chanter, mais aussi pour se montrer solidaire, se protéger et ainsi défendre la justice. D'où, affirme Cl. Geffré : « La véritable Eglise ne se trouve pas seulement là où la communauté est rassemblée pour l'écoute de la Parole de Dieu et le mémorial du Corps du Seigneur, elle est aussi présente dans la fraternité avec les plus petits<sup>951</sup> ». Ainsi donc l'Eglise de Centrafrique doit interpeller les chrétiens qui se contentent de grands exercices spirituels (dévotion aux saints, dévotion mariale...). Elle doit dénoncer avec force toutes ces spiritualités enthousiastes, sans commune mesure avec les exigences de transformation fondamentale de nos sociétés<sup>952</sup>, car le « lieu » de la mission doit être loin des sphères mystico-religieuses ; et elle a pour mission de les aider à prendre conscience de leur rôle prophétique. « Plus les chrétiens s'engagent pour la vie des affamés, les droits des opprimés et la communauté des délaissés, plus profondément ils sont menés à la prière incessante<sup>953</sup> ». Amos dénonce ces pèlerins qui fréquentent les sanctuaires, y offrent des sacrifices (Am 4, 4-5 ; 5, 4-5) et y organisent des banquets (Am 6, 1-7). Ce sont les mêmes qui, hors du sanctuaire, oppriment les pauvres et font dévier le droit. Cette dissociation entre vie sociale et vie religieuse est vivement dénoncée par Amos, comme une forme de crime particulièrement abominable (Am 5, 21-24 ; cf. Is 1, 10-17). De ce fait, face au défi socio-économique et politique, la nouvelle évangélisation ne peut qu'être prophétique, car l'Eglise doit dénoncer les causes profondes de toute injustice, le péché des hommes et les mauvais comportements sociaux. Il faut donc accepter la confrontation de la foi avec les questions journalières. Car combattre l'injustice relève bien du domaine spirituel et religieux comme l'a reconnu le Synode des Evêques de 1974. Il y a urgence à élever la voix pour dénoncer toutes

---

africain réuni à Rome en 1994, comme terrain d'application de l'inculturation. Cf. JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, 1995, p. 67.

<sup>951</sup> Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1997, p. 316.

<sup>952</sup> L. SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2005, p. 106.

<sup>953</sup> J. MOLTSMANN, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Cerf, Paris, 1980, p. 372.

formes d'exclusion qui sévissent actuellement dans la société centrafricaine. L'Eglise doit dénoncer toute discrimination basée sur une origine ethnique ou tribale, elle doit lutter contre tout esprit de secte. C'est ainsi que les Pères synodaux pour l'Afrique le recommandaient fortement en ces termes : « L'Eglise doit continuer à jouer son rôle prophétique et à être la voix des sans-voix<sup>954</sup> ». Comme Amos, l'Eglise doit redevenir la voix de ceux qui n'ont pas de voix ; il lui faut parler au nom de la personne humaine, au nom des hommes marginalisés, exclus. A cause du Christ et par fidélité à sa leçon de vie, elle se sent poussée à être présente là où l'humanité connaît la souffrance et à se faire l'écho du cri silencieux des innocents persécutés, ou des peuples dont des gouvernants hypothèquent le présent et l'avenir au nom des intérêts personnels<sup>955</sup>. M. Briba le dit en d'autres termes : « Une évangélisation prophétique où l'Eglise dénonce tout ce qui avilit l'homme et le met à genou. L'Eglise est la voix des sans voix, [...] reprend le combat de Jésus pour la dignité de l'homme<sup>956</sup> ». Car ce n'est pas seulement dans les sanctuaires que Dieu est insulté, mais aussi, et surtout dans les hommes qui sont la demeure de Dieu dans l'histoire. L'Eglise ne peut plus se taire. Les problèmes des hommes de notre temps sont ceux du chrétien et de l'Eglise. Cette dernière doit donc participer au combat pour la justice de tous les hommes de bonne volonté. Comme l'affirme Benoît XVI dans son encyclique *Deus Caritas est* :

L'Eglise ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart de la lutte pour la justice. Elle doit s'insérer en elle par la voie de l'argumentation rationnelle et elle doit réveiller les forces spirituelles, sans lesquelles la justice, qui requiert aussi des renoncements, ne peut s'affirmer ni se développer [...]. L'engagement pour la justice, travaillant à l'ouverture de l'intelligence et de la volonté aux exigences du bien, intéresse profondément l'Eglise<sup>957</sup>.

Les situations d'injustice obligent l'Eglise à prendre conscience du rôle social d'une foi et d'une théologie qui ne s'articulent pas avec les risques et les obscurités des luttes quotidiennes en solidarité avec les opprimés et les exclus de la société africaine. Il serait bon de rappeler aussi le message du Synode des évêques de 1971 qui affirmait :

Notre mission exige de nous que nous ayons le courage de dénoncer

<sup>954</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 106, §1, p. 67.

<sup>955</sup> M. CHEZA, *Le deuxième synode africain*, Karthala, Paris, 2013, pp. 282-283.

<sup>956</sup> M. BRIBA, « Foi et évangélisation en Afrique depuis Vatican II : approche socio-politique », dans : COLL, *Conférences théologiques* n. 17, *La foi en Afrique. 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis*, UCAC, Yaoundé, pp. 25-37, p. 36.

<sup>957</sup> BENOÎT XVI, *Deus Caritas est*, n° 28.

les situations d'injustice avec charité, prudence et fermeté, dans un dialogue franc avec toutes les parties intéressées. Nous savons enfin que nos dénonciations ne peuvent emporter l'adhésion que dans la mesure où elles seront cohérentes avec notre vie et s'inscriront dans une action continue <sup>958</sup>.

Mais au préalable chacun ne devra-t-il pas se demander s'il ne participe pas, par ses affirmations ou ses actions, par sa parole ou son silence, au maintien des inégalités et des formes de tribalisme et d'injustices dont sont victimes les masses déshéritées ? C'est dans ce sens que J. M. Ela exhorte l'Eglise à sortir des sentiers battus d'une praxis qui l'enferme dans une sorte de sommeil dogmatique à l'égard des violations des droits de l'homme, et de la prospérité insolente et scandaleuse d'une mince couche de privilégiés entraîne la clochardisation du plus grand nombre de jeunes et d'adultes<sup>959</sup>.

Le monde des pauvres et des exclus rappelle aux chrétiens de Centrafrique qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans notre société. Le souci des pauvres fait découvrir aux chrétiens que le sens du religieux est historiquement capital dans la mesure où, en Jésus Christ, il se traduit en termes de prise de parole risquée (Ac 4, 20), de témoignage et d'engagement pour la justice et la lutte contre l'exploitation de l'homme par l'homme. La mission prophétique du chrétien exige audace et modestie, provocation et respect. Elle se vit en Eglise et elle est au service du monde. Comme le signifie P. Poucouta : « La mission prophétique des chrétiens est douce et amère, c'est-à-dire exaltante, mais aussi terriblement exigeante<sup>960</sup> ». Pour être capable de dénoncer le mal de la société, les chrétiens centrafricains doivent se présenter comme des hommes libres, courageux à l'instar des prophètes Amos et Jérémie. Les Pères synodaux le rappellent « L'évangélisation doit dénoncer et combattre tout ce qui avilit et détruit l'homme. L'accomplissement du *ministère de l'évangélisation* dans le domaine social, qui fait partie de la fonction prophétique de l'Eglise, comprend aussi la dénonciation des maux et des injustices<sup>961</sup> ». C'est dans cette optique qu'au cours de son entretien avec le journaliste Christian Boisbouvier, le Cardinal Tumi invite les laïcs à avoir le courage de dénoncer les injustices et autres abus dont est victime le « Peuple de Dieu », et ce, quel que soit le prix à payer<sup>962</sup>. En effet, les fidèles laïcs devront être capables de remplir une telle vocation jusqu'au martyre, s'ils veulent vraiment donner leur vie pour le Christ, là où

---

<sup>958</sup> Les documents du synode épiscopal, DC 1600 (1972), p. 16.

<sup>959</sup> J. M. ELA, *op. cit.*, p. 190.

<sup>960</sup> P. POUCOUTA, *op. cit.*, p. 66.

<sup>961</sup> JEAN PAUL II, *op. cit.*, n° 132.

<sup>962</sup> Radio France International, le 30 janvier 2012.

son Nom est rejeté et bafoué de nos jours. Ce témoignage du chrétien rendu au Christ et à l'Évangile peut aussi conduire jusqu'au sacrifice suprême, le martyre (cf. Mc 8, 35). Car l'Église et le chrétien annoncent Celui qui est un « signe en butte à la contradiction (Lc 2, 34)<sup>963</sup> ». Jean Paul II précisait dans l'encyclique *Evangelium Vitæ* : « Dans l'annonce de cet Evangile, nous ne devons pas craindre l'hostilité ou l'impopularité, refusant tout compromis et toute ambiguïté qui nous conformeraient à la mentalité de ce monde (cf. Rm 12, 2) » (n. 82). Ainsi à la suite du Témoin fidèle, ils doivent prendre des options audacieuses qui mettent en jeu leur propre existence. Comme l'écrit P. Poucota : « Les chrétiens ont pour mission de prolonger l'œuvre du Christ ; quitte à y laisser leur vie [...] de même que Jésus a été fidèle jusqu'au bout, l'Eglise est, elle aussi, appelée à être fidèle à son témoignage jusqu'au bout<sup>964</sup> ». Parmi les prophètes plusieurs payaient de menaces directes sur leur vie, la vigueur de leur message et la virulence de leurs propos à l'égard des institutions aussi bien politiques et religieuses.

La contestation prophétique engage le prophète dans sa chair elle-même. Ainsi, « l'Eglise en tant que peuple de Dieu doit assumer lucidement et courageusement, au risque même des pires persécutions, une responsabilité spécifique, de type prophétique et diaconal, concernant toutes les dimensions sociales<sup>965</sup> ». Mais le chrétien doit avoir conscience que Dieu se doit de l'assister, sans défaillance, comme il le fait depuis le temps de Moïse et des prophètes : « N'aie aucune frayeur devant eux : car je suis avec toi pour te protéger [...] Moi, voici que j'établis aujourd'hui comme une ville forte, une colonne de fer et une muraille de bronze [...] ils vont lutter contre toi, mais sans pouvoir te vaincre, car je suis avec toi pour te délivrer » (Jr 1, 8.18). Cette parole nous assure que Dieu se doit d'être présent, d'une manière toute personnelle et efficace, au sein même de l'action de ses chargés de mission. Comme le rappelle E. Messi Metogo : « En Lc 22, 36, Jésus prépare le disciple à affronter les difficultés de la prédication et du témoignage. Ce n'est pas un appel à la guerre sainte, mais un renvoi au danger auquel la prédication de l'évangile peut exposer le disciple<sup>966</sup> ». Dans le même ordre d'idées, Jésus invite ses disciples à se réjouir : « Quand vous serez rejetés comme les prophètes l'ont été, haïs, insultés, proscrits, réjouissez-vous et bondissez de joie » (Lc 6, 22). « A cause de la consolation que Jésus offrira aux disciples qui suivront ses traces, même le temps de la persécution devient un temps de joie. Se réjouir jusque dans les épreuves est

<sup>963</sup> JEAN PAUL II, *Ecclésia in Africa*, n° 70.

<sup>964</sup> P. POUCOTA, *Lettres aux Eglises d'Afrique, Apocalypse 1-3*, Karthala - Presses de l'UCAC, Paris - Yaoundé, 997, p. 241.

<sup>965</sup> R. COSTE, *op. cit.*, p. 237.

<sup>966</sup> E. MESSI METOGO, « Evangile et violence révolutionnaire », *Conférences théologiques*, p. 91.

une joie spécifiquement chrétienne<sup>967</sup> ». Ainsi L'Eglise est-elle invitée au courage d'annoncer ce Dieu qui ne « se tait » pas devant l'injustice (cf. Am 3, 8), ni ne se laisse « corrompre » par les devoirs religieux (cf Am 5, 21-23) ; car il veut être servi d'abord dans le respect rendu aux hommes avant de l'être à travers l'appareil culturel. Ainsi l'Eglise doit suivre les pas des prophètes qui vivent ce qu'ils annoncent.

## **2) Une Eglise qui annonce**

Dans la tradition biblique, les prophètes surgissent dès que les pauvres sont opprimés, que l'injustice s'étend et que le goût de l'argent et le pouvoir deviennent des idoles. A ce titre, le prophète Michée, exhortant le peuple de Dieu à « pratiquer la justice et à marcher humblement avec son Dieu », s'adresse aussi de façon claire aux nations et à leurs dirigeants (cf. Mi 6, 8). Amos exhorte ses contemporains à pratiquer le droit et la justice (Am 5, 24). Isaïe fait ressortir la vraie volonté de Dieu sur Israël : « Apprenez à faire le bien, recherchez le droit, secourez l'opprimé, soyez justes pour l'orphelin, plaidez pour la veuve » (Is 1, 16b-17). Il n'est pas exagéré de croire que l'œuvre principale et nécessaire des prophètes a été de proclamer en toute lumière que Dieu veut être connu et aimé dans tous nos rapports avec les hommes. Jésus lui-même à travers son geste dans le temple, annonce le jugement de Dieu, non pas contre l'édifice mais contre le système économique, politique et religieux qui ne peut avoir l'agrément de Dieu. Comme le rappelle B. Sombel Sarr, « la dimension prophétique de l'Eglise est fondée sur le témoignage de vie de Jésus <sup>968</sup> ». Aussi, l'Eglise, disséminée parmi les nations, vivant au sein de la société, ne doit pas en faire moins ! Si l'Eglise doit dénoncer toute l'injustice, c'est en vue d'annoncer le vrai Dieu qui croit en l'homme, qui attache du prix à chaque personne humaine. Car Dieu ne fait pas acception des personnes. Le Christ a présenté, dans son existence concrète, un Dieu qui n'accepte pas la discrimination entre les hommes. Il a dit non à toute forme d'exclusion sociale et religieuse (cf. Mc 1, 40-45 ; 2, 15-17 etc). Il combattait par son enseignement et son comportement toute forme d'exclusion et il a été lui-même victime de l'exclusion (cf. Mc 8, 31).

L'Eglise annonce que chacune de nos tribus, de nos ethnies est voulue par le Créateur du monde et toute valeur culturelle qui est en accord avec la volonté du Créateur, est

---

<sup>967</sup> J.-L VESCO, *Jérusalem et son prophète*, p. 67

<sup>968</sup> B. SOMBEL SARR, *Théologie des Pères de l'église et questions d'inculturation*, L'Harmattan, Paris, 2013, p. 81.

une grande richesse pour l'humanité. De telles valeurs doivent être respectées par tous ; elles ont pour cause Dieu qui a créé tout homme à son image. « Il faut une Eglise prophétique qui annonce le prix que Dieu accorde à l'homme. Tout homme est une histoire sacrée. L'Eglise devient prophétique en reprenant ce combat de Jésus, quand elle dit à tout homme « lève toi et marche<sup>969</sup> ». Ainsi toute tribu, toute ethnie qui travaille pour le bien commun de la nation, travaille-t-elle pour le bien de toutes les tribus. Il se trouve dans chaque tribu des hommes et des femmes capables de travailler pour le bien commun. « Il importe de reconnaître la diversité ethnique et la complémentarité des richesses culturelles et des qualités morales des uns des autres<sup>970</sup> ». La première richesse de notre pays, c'est d'abord la richesse humaine que l'on trouve dans toutes les tribus. Ainsi, aucune tribu ne doit se targuer d'avoir le monopole des gens de « valeur ». Amos a dénoncé une telle mentalité et un tel comportement chez les enfants d'Israël : (cf. Am 9, 7). Il a montré qu'Israël perd toute raison de se réclamer de certaines qualités, mérites ou privilèges, et que tous les peuples sont égaux aux yeux de Dieu. Israël est une nation parmi les nations. De surcroît, Amos annonce que le Dieu d'Israël n'est pas seulement le Dieu d'une nation particulière mais de toutes les nations et que ce Dieu intervient et juge toutes les nations (cf. Am 1-2). Nous oserions dire que le prophète Amos est antitribaliste (Am 9, 7) car pour lui, les autres peuples n'existent pas pour eux-mêmes, mais que Dieu élargit le monde, renoue-avec l'altérité. Cette vision universaliste est présente dans le livre d'Amos. Le Dieu d'Israël n'est pas que le Dieu particulier d'une nation particulière. Le fait qu'Amos prêche dans un royaume dont il n'est pas originaire montre que la parole de Dieu dépasse les frontières. Aussi le fait qu'Israël soit situé à la fin des oracles contre les nations montre aussi que le statut de peuple élu doit être sérieusement révisé. Israël est une nation parmi tant d'autres.

Ainsi donc l'Eglise appelle tous les dirigeants politiques et tous les responsables à tenir compte de cette riche réalité nationale. Il convient de souligner que la vocation de l'Eglise n'est pas de faire directement de la politique, ni de s'engager dans des combats partisans : son rôle est plutôt d'aider le politique à réaliser sa tâche, à savoir, le bien du peuple en stimulant la justice et la recherche du bien commun. En effet l'Eglise fait partie de cette société civile qui regroupe la majorité des citoyens : elle ne peut donc pas rester indifférente à ce mal social. C'est ainsi que les Pères synodaux s'interrogent :

Comment quelqu'un pourrait-il annoncer le Christ sur cet immense

---

<sup>969</sup> M. BRIBA, *op. cit.*, p. 36

<sup>970</sup> F. APPIAH KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu*, Karthala, Paris, 2008, p. 296.

continent s'il oublie qu'il est une des régions les plus pauvres du monde ? Comment quelqu'un pourrait-il manquer de prendre en considération l'histoire chargée de souffrances d'une terre où de nombreuses nations sont encore aux prises avec la faim, la guerre, les tensions raciales et tribales, les violations des droits de l'homme ?<sup>971</sup>

L'Eglise a cette mission impérative d'éduquer les consciences de tous ces acteurs d'injustices. Cl. Geffré a bien souligné que « la tâche propre des Eglises du Tiers-Monde est d'interpeller la conscience des dirigeants politiques et de les inciter à agir sur les mécanismes économiques et politiques qui ont pour conséquence la violation des droits de l'homme pour des millions d'hommes<sup>972</sup> ». Le Pape Benoît XVI le confirme en ces termes : « une des tâches de l'Eglise en Afrique consiste à former des consciences droites et réceptives aux exigences de la justice pour que grandissent des hommes et des femmes soucieux et capables de réaliser cet ordre social juste par leur conduite responsable<sup>973</sup> ». Plus profondément l'Eglise doit être un prophète guetteur car « la mission du prophète comme guetteur est d'interpeller au nom de Yahvé. S'il ne fait pas, il en porte la responsabilité (Ez 33, 7-8)<sup>974</sup>. Compte tenu des enjeux humains et sociaux qui sont aujourd'hui au centre de l'interrogation chrétienne en Afrique, le Dieu que l'Eglise annonce est le Dieu qui s'est approché de tout être humain en Jésus Christ (Jn 1, 14). Pour L. Santedi Kinkupu, il s'agit pour l'Eglise-Famille de Dieu d'annoncer haut et fort le vrai visage du Dieu de Jésus Christ qui est un Dieu d'Amour, c'est s'engager en même temps aux côtés de ce Dieu pour bâtir une humanité d'amour. C'est au nom de son amour que Dieu prend la défense du pauvre, du marginalisé, qu'il se fait solidaire des vaincus<sup>975</sup>.

La place primordiale de l'annonce de l'Evangile dans la mission de l'Eglise ne sera jamais assez soulignée. Evangéliser est la grâce et la vocation propre de l'Eglise, son identité profonde<sup>976</sup>. Ainsi donc, l'Eglise existe pour évangéliser et porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité<sup>977</sup>. En effet, elle naît de l'action évangélisatrice de Jésus et des Douze<sup>978</sup>. En portant l'Evangile ou la Bonne Nouvelle aux pauvres et aux exclus, Jésus proclame la venue du Royaume pour eux, en particulier, pour ceux que nos sociétés ont

---

<sup>971</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 51.

<sup>972</sup> Cl. GEFFRE, *op. cit.*, p. 315.

<sup>973</sup> BENOÎT XVI, *Africa Munus*, n. 22.

<sup>974</sup> P. POUCOUTA, *Lettres aux Eglises d'Afrique*, 1997, p. 140.

<sup>975</sup> L. SANTEDI KINKUPU, *op. cit.*, p. 107.

<sup>976</sup> JEAN PAUL II, *op. cit.*, n. 55.

<sup>977</sup> PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 14.

<sup>978</sup> JEAN PAUL II, *op. cit.*, n. 59.

marginalisés, ceux qui vivent dans un état permanent de détresse et de souffrance, de la discrimination pour motif tribal et ethnique. Elle est, à son tour, envoyée pour annoncer la Bonne Nouvelle. Et comme l'Apôtre des Nations, l'Eglise peut dire : « Annoncer l'Evangile c'est une nécessité qui m'incombe » (1 Co 9, 16). Notre Eglise qui veut « dire » quelque chose au Centrafricain d'aujourd'hui ne peut se contenter d'une liturgie pompeuse ou d'une participation active des fidèles dans la mesure où les modes d'expression de la foi n'ont de sens qu'à partir d'une insertion de l'Eglise dans les combats où les hommes agissent contre les conditions qui restreignent leurs libertés d'hommes.

Face aux dirigeants politiques, l'Eglise annonce le Royaume de Dieu, qui ne peut être lié à aucun régime terrestre. Jésus dénonce courageusement l'injustice et l'abus du pouvoir. Il est très dur envers les riches et traite Hérode, représentant de l'autorité romaine, de « renard »<sup>979</sup>. Jésus dit devant Pilate : "Oui, je suis roi, mais mon royaume n'est pas de ce monde" (cf. Jn 18, 36.37). Cette parole du Christ retentit ici comme un avertissement éternel. Cette parole révèle que Jésus et ses disciples sont dans ce monde sans être du monde (cf. Jn 15, 18-19), c'est-à-dire sans souscrire aux « valeurs », aux critères du monde symbolisés par la triple concupiscence : l'argent, le plaisir et le pouvoir. St Paul l'exprime vivement dans sa lettre aux Romains : « Le Règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson, il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (Rm 14, 17). C'est pourquoi l'Eglise ne soutient et ne défend aucun régime politique injuste. En revanche, elle soutient et défend la justice, la vérité et la dignité humaine et essaie d'interpeller les régimes qui pratiquent l'injustice et violent la dignité de la personne humaine. Cl. Geffré l'a bien dit : « La tâche propre des Eglises du Tiers-Monde est d'interpeller la conscience des dirigeants politiques et de les inciter à agir sur les mécanismes économiques et politiques qui ont pour conséquence la violation des droits de l'homme pour des millions d'hommes<sup>980</sup> ». Cette tâche est bel et bien accomplie par les évêques de Centrafrique à travers leur lettre pastorale :

Fidèle à sa vocation de « sel de la terre et de lumière du monde » (Mt 5, 13a.14a), l'Eglise de Dieu en Centrafrique, par la voix de ses Pasteurs que nous sommes, n'a cessé d'attirer l'attention des dirigeants politiques, notamment à travers les différentes lettres pastorales, sur la dégradation des conditions de vie de nos concitoyennes et concitoyens. Nous avons stigmatisé les maux qui freinent notre développement, affectent notre vivre-ensemble et font le lit des rebellions, à savoir le népotisme, le régionalisme,

---

<sup>979</sup>E. MESSI METOGO, *op. cit.*, p. 88.

<sup>980</sup>Cl. GEFFRE, *op. cit.*, p. 315.

la corruption, le clientélisme, l'affairisme au niveau des hommes d'Etat, l'impunité, le détournement, l'accaparement ou la destruction des biens publics...Il s'agit donc de l'institutionnalisation de la mauvaise gouvernance. Ces maux d'hier demeurent encore aujourd'hui d'actualité d'autant plus que les effets sont amplifiés par les hostilités initiées par la coalition SELEKA<sup>981</sup>

Le Royaume de Dieu ne peut être lié à aucun système politique, car il est plus grand, plus universel que tout système politique en particulier. La parole du prophète comme le rappelle avec force R. De Haes, est l'annonce de l'aujourd'hui de Dieu dans l'aujourd'hui du monde, provoquant les mentalités et les institutions humaines qui ont tendance à se fermer sur elles-mêmes et à éteindre l'Esprit qui veut renouveler la face de la terre en vue du Royaume<sup>982</sup>. L'Eglise ne doit pas se lasser, dans son annonce, d'insister sur les conditions quotidiennes et concrètes de la vie de l'homme, de cette vie que Dieu veut pour l'homme (cf. Mt 25, 35-36). « Dans son rôle prophétique, chaque fois que les peuples crient vers elle: « "Veilleur, où en est la nuit ?" (Is 21, 11), l'Église désire être prête à rendre raison de l'espérance qu'elle porte en elle (cf. 1 P 3, 15)<sup>983</sup> ». Car « la vie de l'homme que Dieu veut est la vie dans sa matérialité concrète faite de nourriture, boisson, logement, santé, reconnaissance humaine<sup>984</sup> ». Ainsi donc elle doit éviter tout piège tendu par les puissants de ce monde.

### 3) Une Eglise qui renonce

L'Eglise ne doit viser aucune ambition terrestre et ne doit chercher aucun privilège. Elle entend simplement continuer, sous l'impulsion de l'Esprit, l'œuvre du Christ venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver l'humanité, pour servir et non pour être servi. Il est important de rappeler dans notre contexte africain que l'Eglise n'existe pas pour elle-même, mais pour servir les hommes en vue du Royaume<sup>985</sup>. Amos en est le modèle patent car celui-ci renonce au titre de prophète et se reconnaît bouvier (cf Am 7, 14). Aussi Jésus renonce-t-il à tout son titre et évite d'être ami des puissants et des rois plutôt qu'amis

---

<sup>981</sup> CECA, *Message au Chef de l'Etat*, Bangui, juin 2013, p. 2.

<sup>982</sup> R. De HAES, *Pour une théologie du prophétique. Lecture thématique de la théologie de Karl Rahner*, coll. Recherches africaines de théologie, Louvain Nauwelerts, 1972, p. 187.

<sup>983</sup> BENOÎT XVI, *Africa Munus*, n. 30

<sup>984</sup> Jung Mo Sung, cité par A. DURAND, *op. cit.*, p. 458.

<sup>985</sup> P. POUCOUTA, *Lectures africaines de la Bible*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2002 p. 98.

des pauvres, des malades et des exclus de la société. De même, l'Eglise évite d'être l'alliée des riches et des puissants, mais elle doit exercer à leur égard la responsabilité pastorale qui lui incombe, en leur rappelant l'enseignement des évangiles à leur sujet et en réfléchissant avec eux sur les modalités pratiques d'y conformer leur vie. L'Eglise ne doit pas non plus se laisser acheter par les puissants, elle doit imiter Jésus qui rejette toute compromission avec les sollicitations des hommes, même du démon (cf. Mt 4, 1-11). Comme le note S. Barnay, « Pas de compromis avec le pouvoir ni avec la corruption sous quelque forme que ce soit : dénoncer sans relâche le mal à l'œuvre, ce qui détruit l'âme et le corps, défait les hommes et les peuples, les devoirs et les droits<sup>986</sup> ». Il aurait été tentant pour « Jésus de soigner son image, son prestige, sa gloriole, et même de développer le goût du risque, des choix dangereux (même politiques), de succomber à cette voix intérieure séduisante qui le mène, en pensée sur les remparts de la vie et qui murmure doucement<sup>987</sup> ». Comme le souligne Cl. Geffré :

La proclamation du Royaume de Dieu coïncide avec le refus de tout absolutisation d'un pouvoir humain, qu'il s'agisse du pouvoir politique, d'une race privilégiée, d'un peuple particulier ou d'une classe sociale. L'Eglise doit refuser toute compromission avec le pouvoir politique ou les puissances d'argent pour être totalement libre d'accomplir sa mission<sup>988</sup>.

A ce titre, l'Eglise doit renoncer à tout comme le prophète afin d'exercer librement son rôle prophétique. En outre, L'Eglise ne doit pas se laisser influencer dans l'exercice de sa mission parmi les hommes, ni par les comportements adoptés par les sociétés ni par les courants de l'opinion publique. Avec courage, fermeté, humilité, elle doit déclarer au monde sa foi dans le monde et sa confiance en l'œuvre de Dieu en chaque homme : œuvre d'amour dont le premier est la vie. Encore moins, elle ne doit pas être au service d'un quelconque régime. C'est d'ailleurs ce qu'Amos reprochait à Amasias qui se mettait au service du pouvoir royal. Ce dernier ne réagit pas comme prêtre responsable de la vie religieuse d'un peuple, mais comme fonctionnaire qui tient aux bonnes grâces du chef politique et qui protège son emploi qui lui rapporte (Am 7, 10-17). Nous trouvons également la critique de Jésus à l'égard des dirigeants du temple. Jésus prononce une lamentation prophétique sur Jérusalem, dans le style de celles qu'avaient prononcées Amos et d'autres prophètes<sup>989</sup>. Il ne songe pas à tous les

<sup>986</sup> S. BARNAY, *La parole habitée*, p. 21

<sup>987</sup> M. GIRARD, *De Moïse à Jésus. L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Mediaspaul, Paris, 2001, p. 179.

<sup>988</sup> Cl. GEFFRÉ, *op. cit.*, p. 315.

<sup>989</sup> M. GIRARD, *op. cit.*, p. 110-138.

habitants de la capitale, mais essentiellement aux chefs religieux qui la gouvernent. En effet, l'indépendance de l'Eglise lui donne une parole très libre pour dénoncer sans complaisance les mauvais agissements des dirigeants, les responsables politiques<sup>990</sup>.

L'Eglise est appelée à la vigilance car dans une Afrique matériellement pauvre, les riches et les politiciens ont tendance à offrir une plus-value aux dirigeants de l'Eglise pour obtenir leur silence et leur complicité. Parfois ce sont ces mêmes riches et politiciens qui bafouent les droits fondamentaux et qui pourvoient aux besoins essentiels de l'Eglise et permettent de réaliser les grands projets. Cette dissociation entre vie sociale et vie religieuse est vivement dénoncée par Amos, comme une forme de crime particulièrement abominable. Comment accepter l'argent de ces donateurs pour l'édification de l'Eglise en sauvegardant son indépendance ? Ni les intérêts politiques, régionaux, ethniques ou matériels ne peuvent aliéner le porte-parole de Dieu. Comme le souligne Mgr Gabriel Leke, évêque de Osogbo « La voix prophétique de l'Eglise en faveur des pauvres et des opprimés ne doit jamais être compromise ou sacrifiée sur l'autel de l'amitié impie ou du gain matériel<sup>991</sup> ». La seule référence reste la Parole dont il est le messager. L'Eglise tout entière gagnera dans sa fonction prophétique si elle reste libre vis-à-vis des acteurs politiques. A l'exemple d'Amos et de Jérémie, on apprend à éviter le piège, parfois subtil d'utiliser la religion au service d'un projet social ou politique fragile. Comme le note M. Girard : « En principe, les Eglises gagnent à sauvegarder leur neutralité, leur liberté par rapport aux partis, de manière à utiliser courageusement [...] chaque que besoin est, leur force d'interprétation prophétique<sup>992</sup> ». A la manière des prophètes de l'Ancien Testament et de Jésus, elle doit interpeller les peuples, les tancer. C'est bien cela l'amertume de la mission du prophète. Cette dernière exige cette liberté d'esprit. Le prophète est libre et plus tard, les apôtres, il préfère « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 5, 29). Amos illustre bien cette liberté, quand il se permet d'intervenir dans l'aire de l'influence d'un sanctuaire royal et de son clergé pour y annoncer la ruine du pays (Am 7, 10-17). En cela, Jésus est son successeur, en enseignant dans le temple, il annonce la ruine du temple (Mc 12, 35-13, 27 ; cf. Jn 2, 13-25). L'Eglise est appelée à imiter l'exemple de son Maître. Ce dernier ne se tient pas à distance, insensible au drame humain, spécialement de ceux qui sont sans défense. Il entre dans le conflit aux côtés de ceux qui souffrent de la

---

<sup>990</sup> S. ANTHONIOZ, *Le prophétisme biblique. De l'idéal à la réalité*, (Lectio divina 261), Cerf, Paris, 2013. p. 106.

<sup>991</sup> Intervention de Mgr Gabriel LEKE ABEGUNRIN, évêque de Osogbo (Nigéria), *la voix de l'Eglise pour les pauvres*, DC 2434 (2009), p. 1058.

<sup>992</sup> M. GIRARD, *op. cit.*, p. 137.

coercition religieuse et de la domination sociale. C'est ainsi que Mgr Dieudonné Nzapalainga exprime en ces termes :

L'Eglise est appelée à être aujourd'hui de manière nouvelle le sacrement du Christ, c'est-à-dire signe et Présence du Christ dans les réalités sociopolitiques centrafricaines. La crise militaro-politique doit être pour nous aujourd'hui un véritable tournant. Il y a un avant, un pendant et un après seleva. On ne peut plus vivre et prêcher l'Evangile comme nous le faisons avant cette crise. Il nous faut rompre avec la grisaille de nos méthodes classiques. Le prophétisme ecclésial doit épouser une nouvelle forme. Nous ne pouvons plus rester tout simplement aux stades des paroles. Il faut aussi mener des actions concrètes<sup>993</sup>.

Comme Amos, la mission prophétique de l'Eglise consiste essentiellement à se rendre solidaire des souffrances des peuples centrafricains exclus ou marginalisés, à faire entendre leurs voix qui n'ont pas de voix<sup>994</sup>. Les Evêques de Centrafrique décrivent cette situation : « Le peuple meurtri qui crie en silence et dont la voix est étouffée n'en peut plus<sup>995</sup> ». C'est ainsi que Cl. Geffré l'affirme : « l'Eglise doit toujours faire « mémoire » de l'identification de Jésus avec les faibles, les pauvres, les sans-voix de ce monde. Les pauvres sont les interlocuteurs privilégiés de Dieu et ils adressent une Parole de Dieu à toutes les églises<sup>996</sup> ». L'Eglise est appelée à devenir une sentinelle de la réalité africaine<sup>997</sup>. Son intelligence de la foi doit aboutir à l'intelligence de la réalité et l'investir de manière critique. Comme l'exprime Benoît XVI :

À cause du Christ et par fidélité à sa leçon de vie, L'Eglise en Afrique se sent poussée à être présente là où l'humanité connaît la souffrance et à se faire l'écho du cri silencieux des innocents persécutés, ou des peuples dont des gouvernants hypothèquent le présent et l'avenir au nom d'intérêts personnels. Ainsi donc pour un christianisme crédible, la solidarité avec les « petits » exige-t-elle d'autres modes de présence et d'action. A cet égard, la communauté apparaît comme le lieu par excellence où la Parole de Dieu se fait entendre à travers les questions qui nous engagent à construire une

---

<sup>993</sup> D. NZAPALAINGA (Mgr), *Message adressé à la communauté chrétienne et aux hommes et aux femmes de bonne volonté pour le Cycle de Noël 2013-2014*, Bangui, décembre 2013, p. 24.

<sup>994</sup> BENOÎT XVI, *Africa Munus*, n. 30.

<sup>995</sup> CECA, *Sauver le peuple de l'asphyxie*, Bangui, Février 2014, p. 1.

<sup>996</sup> Cl. GEFFRE, *op. cit.*, p. 314.

<sup>997</sup> BENOÎT XVI, *op.cit.*, n. 29.

société où la nourriture, le travail et la santé, l'éducation et la participation à la joie de vivre ne sont plus un luxe réservé à une élite<sup>998</sup>.

Face à la situation tragique que traverse la société centrafricaine, l'annonce de l'Evangile doit être nécessairement une annonce prophétique. Ainsi, cette dernière s'adresse-t-elle non seulement aux autres dans le monde mais aussi à l'Eglise elle-même.

#### **4) Une Eglise prophétique au témoignage prophétique**

##### **4.1 Nécessité de lien entre la vie ecclésiale et la vie sociale**

Le message amosien laisse entrevoir la vie de foi des chrétiens centrafricains. Les problèmes de l'hypocrisie du culte et de l'injustice sociale restent plus que jamais d'actualité, car il ne se passe un moment dans notre société centrafricaine sans qu'on ne porte jugement sur les chrétiens que nous sommes. Nombre de chrétiens s'engagent dans diverses activités paroissiales : célébrations liturgiques, engagement pastoral, groupes de prière. Mais chez la plupart de ceux qui s'engagent dans ces manifestations ecclésiales, il n'y a pas de signe de vraie conversion car leurs comportements ne correspondent pas aux engagements de leur baptême. Amos a d'ailleurs dénoncé la violence d'une liturgie qui ne débouche pas sur le don de la vie (Am 5, 24). Force est de constater qu'il y a chez les chrétiens de Centrafrique une dichotomie entre la vie de foi et la vie professionnelle et sociale. La religion ne semble être que du domaine privé. Dernièrement au Cameroun par exemple, « l'opération Epervier » a été lancée, consistant à traquer et à mettre en prison tous les hommes politiques, détourneurs de fonds publics. Malheureusement on s'aperçoit que la plupart de ces hommes sont des chrétiens pratiquants, participant à la messe tous les matins. Nous nous interrogeons avec M. Ndogmo : Quel type de chrétiens, quel type d'hommes avons-nous formé ? Comment expliquer ce fossé abyssal entre la foi proclamée et le vécu quotidien. Beaucoup de chrétiens ne perçoivent pas encore le lien intrinsèque qui existe entre la foi proclamée et la vie concrète de tous les jours. « La foi chrétienne s'apparente encore à ce costume que l'on revêt le dimanche pour aller à la messe et que l'on range soigneusement dès que la messe est finie pour attendre les prochaines circonstances<sup>999</sup> ». Entre temps la vie que l'on mène n'a rien à voir avec le christianisme ou la foi. Pourtant la foi en Jésus Christ, bien comprise et bien

---

<sup>998</sup> BENOÎT XVI, *Africae Munus*, n. 16.

<sup>999</sup> Cf. M. NDONGMO, *A la quête d'une laïcité à l'africaine. Rapports Etats-Eglises-Sociétés à la lumière de l'encyclique « Deus Caritas » est et de l'exhortation apostolique « Africae Munus » du pape Benoît XVI sur l'Afrique*, Editions Taf & Melson, Yaoundé, 2012, p. 69.

assumée, doit pousser les fidèles laïcs à se lancer, avec un engagement renouvelé, dans la construction d'une culture sociale et politique inspirée de l'Évangile.

Déjà le Pape Pie XI déplorait :

Le comportement de beaucoup de chrétiens en contradiction flagrante avec le grand nombre de personnes ne sont pour ainsi dire que des catholiques de nom. Tout en observant plus ou moins fidèlement les pratiques les plus essentielles de la religion qu'ils se vantent de professer, un trop grand nombre n'ont pas le souci de perfectionner leurs connaissances religieuses, d'acquérir des convictions plus intimes et plus profondes ; ils s'appliquent encore moins à vivre de telle sorte qu'à l'apparence extérieure corresponde vraiment la beauté intérieure d'une conscience droite et pure comprenant et accomplissant tous ses devoirs sous le regard de Dieu. Cette religion façade, vaine et trompeuse apparence, déplaît souverainement au Divin Sauveur, car il veut que tous adorent le Père « en esprit et en vérité (Jn 4, 23)<sup>1000</sup>.

La foi du chrétien ne doit pas être une foi désincarnée. Ce qui fait dire à J.M. Ela que la foi est exigence d'une incarnation de l'Évangile dans une société en quête d'elle-même et affectée par les transformations radicales. Elle reste une foi désincarnée si elle ne prend pas en compte la question de l'injustice. Il nous faut donc vivre la foi dans le vrai de la vie quotidienne, dans ces lieux où, en Jésus Christ, s'accomplit la libération du péché du monde et de toutes ses conséquences, c'est-à-dire l'injustice et l'oppression. Il est demandé avec insistance aux Laïcs de « remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile » (GS n°43, §1). Ils sont sévèrement mis en garde contre un divorce entre la foi et leur comportement quotidien. La foi véritable est celle qui s'appuie avant tout, dont on fait l'expérience salvifique dans la vie quotidienne. Michée a rappelé cette même foi dans une formule admirable que tout croyant devrait inscrire au fond de son être : « on t'a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame de toi » rien d'autre d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse et de marcher humblement avec ton Dieu » (Mi 6, 8). Dans la crise actuelle, les chrétiens ne doivent pas avoir une conscience tranquille quand ils accomplissent seulement leurs devoirs religieux. D'ailleurs Amos dénonce la bonne conscience satisfaite des participants aux grandes manifestations cultuelles (Am 5, 21-27). Et

---

<sup>1000</sup> Pie XI, *Divini Redemptoris*, n. 43.

pourtant les Pères conciliaires du Vatican II ont déjà fait observer chez les chrétiens : « ce divorce entre la foi dont ils se réclament et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps. En manquant à ses obligations terrestres, le chrétien manque à ses obligations envers le prochain, bien plus envers Dieu lui-même, et il met en danger son salut éternel<sup>1001</sup>. Par exemple, Mgr Germano Grachane, évêque de Nacala, Mozambique fait remarquer :

Cette incohérence ou la divergence profonde entre la foi et le témoignage de la vie, entre la foi des chrétiens et leur culture, entre la foi et l'engagement moral, entre la foi chrétienne des parlementaires africains et leur engagement politique selon l'Evangile. C'est enfin la divergence ou le hiatus existant entre la foi proclamée du bout des lèvres dans la formule du Credo de la messe dominicale et le style de vie et de culture quotidienne dans le monde du travail, de la politique, de l'économie, de la culture, de la famille et de la société en dehors des cathédrales, des églises paroissiales, des chapelles et des communautés africaines comme dans tout le monde moderne et contemporain<sup>1002</sup>.

Les Pères synodaux sont revenus, à plusieurs reprises, sur la dichotomie qui caractérise les rapports entre la foi catholique et la vie quotidienne des baptisés africains et malgaches. C'est ainsi qu'ils exhortent les chrétiens à offrir dans l'existence et dans la société, un témoignage conforme à l'appel des prophètes – qui unissait sans cesse Parole de Dieu et vie, foi et rectitude, culte et engagement social. Ils s'inscrivent bel et bien dans le message amosien. Dans le même ordre d'idées, un artiste centrafricain dénonce le comportement des chrétiens et des croyants dans la société:

*Mo wa ma bé mo gonda nzapa na yanga*

*bé ti mo a vouko,*

*sala ngo yé ti mo a yéké ndé na guigui*

Littéralement : "toi homme ou femme de foi en Dieu

tu loues ton Seigneur avec la bouche,

ton cœur est noir.

---

<sup>1001</sup> *Gaudium Spes*, n. 43.

<sup>1002</sup> Intervention de Mgr Germano Grachane lors du Synode dans : M. CHEZA, *Le deuxième synode africain*, p.

Ta manière de faire, d'agir est autre dehors".

Cet artiste déplore le comportement des chrétiens centrafricains. Le *vouko* exprime le mal ou en d'autres termes le cœur rongé par le mal. Mais surtout leur quotidien ne reflète pas ce qu'il proclame. Nous pensons que cet artiste s'inscrit bel et bien dans la vision isaïenne : « Ce peuple est près de moi en paroles et me glorifie de ses lèvres, mais son cœur est loin de moi » (Is 29, 13). Il est vrai que les chrétiens centrafricains ont une ferveur religieuse extérieure, ils remplissent ou mieux ils font semblant de remplir leurs devoirs spirituels en participant à toutes les messes, en donnant toutes sortes d'offrandes. Mais au-dedans d'eux réside l'esprit d'exclusion, de tribalisme et de régionalisme. Mgr Dominic Sangu, évêque de Mbeya en Tanzanie, illustre cette dichotomie par deux belles images. Selon l'évêque de Mbeya il y a des chrétiens africains « qui cheminent [...] avec deux bâtons : un païen et un chrétien ou, comme l'on dit, avec le chapelet le matin et la sorcellerie l'après-midi<sup>1003</sup> ». Telle est la perspective amosienne qui dénonce ces pèlerins qui fréquentent les sanctuaires, y offrent des sacrifices et y organisent des banquets. Ce sont les mêmes qui hors du sanctuaire, oppriment les pauvres et font dévier le droit (Am 5, 21-27). Comme Amos qui s'en prend à des catégories de personnes ciblées, un autre artiste centrafricain s'attaque à trois couches religieuses précises : un mouvement chrétien protestant des jeunes appelé « Jeunesse évangélique », un mouvement chrétien catholique appelé la « Légion de Marie » et « les Musulmans ».

D'abord, il dit ceci : *ti ala a Jeunesse évangélique,*

*ala tènè ti ala a yékè sala yé ti ala*

*a lingbi na tènè ti évangile*

*ba sala ngo yé ti ala, a yékè ndé na ya ti kodro*

vous, jeunesse évangélique,

vous avez prêté serment à vivre rien

que l'évangile du Christ dans votre vie,

Mais votre manière de vivre est en contradiction avec l'Évangile"

dans le pays (société) ".

Ensuite, aux légionnaires :

*Ala a légionnaire na chapelet na maboko*

---

<sup>1003</sup> *Synodus Episcoporum-Bulletin*, n° 14-16.04 (1994), p. 7.

*bé so ala yékè bata na ténè ti nzapa,*

*gui bé zo a la yékè kè na zo, sala yé ti ala a yékè ndé.*

"vous les légionnaires, le chapelet aux mains tous les jours

mais votre cœur qui médite la parole de Dieu, c'est le même cœur qui déteste votre frère, qui entretient la rancune, l'injustice".

Enfin aux musulmans :

*ala téné ala yékè a musulman,*

*Na nda péléélé, na kozo bité nga na lakwi*

*ala yékè gonda na Nzapa Allah kuba,*

*yanga so ala yékè zonga zo, a la toukou yanga ti ala na  
ndo ti zo, ala fa zo.*

"vous musulmans, le matin, à midi et au soir

Vous louez le Seigneur avec votre bouche "allah kouba"

alors qu'avec la même bouche, vous insultez, vous injuriez, vous crachez sur vos frères, vous tuez".

Cet artiste centrafricain veut dénoncer, à la suite du prophète Amos, cette dichotomie entre la foi professée et la foi vécue. Cette dichotomie ou duplicité s'explique facilement, Mgr Gregory Kpiebaya, évêque de Wa au Ghana, estime que

Il y a des sphères ou des zones de la vie des africains qui échappent à l'Evangile de Jésus Christ. En ce sens, ces zones ou sphères n'ont pas été correctement pénétrées par l'Evangile. Parmi ces sphères ou zones de la vie des Africains, il y a lieu de mentionner, à titre d'exemple, la famille, le social, la vie publique, la politique, la vie professionnelle, etc<sup>1004</sup>.

Alors que les Linéanmenta soulignent que tout chrétien est appelé à témoigner avant tout, non pas tant par ce qu'il dit et fait, mais par ce qu'il est et vit : sa relation au Christ détermine alors ce qu'il dit et fait. Ce qu'il dit et fait doit être l'expression de sa gratitude à l'égard du Père qui nous comble de tout bien en Jésus-Christ. (n. 87). C'est ainsi que les Evêques de Centrafrique ne cessent d'interpeller les chrétiens à refléter la lumière de Dieu dans leurs engagements politiques, économiques et sociaux. Pourtant, la foi en Jésus-Christ, bien comprise et assumée, doit pousser les fidèles laïcs à se lancer, avec un engagement toujours renouvelé, dans la construction d'une culture sociale et politique inspirée de

---

<sup>1004</sup> *Ibid.*, p. 6.

l'Evangile. Ainsi donc la vie chrétienne n'est pas un costume porté seulement en quelques circonstances de la vie, notamment le dimanche quand on va à la messe. Elle doit irradier toute la vie humaine et cultiver une authentique spiritualité laïque pour sanctifier du dedans les réalités terrestres et temporelles. Amos dénonce cette violence subtile, accomplie dans le chant et la musique, tissée de valeurs sacrées, qui tend à transformer l'injustice en une nourriture désirable et à rendre amer et répugnant l'acte de justice (Am 6, 12). Comme le disait le pape Jean-Paul II :

Dans l'expérience du croyant, il ne peut y avoir deux vies parallèles : d'un côté, la vie qu'on nomme « spirituelle », avec ses valeurs et ses exigences ; et de l'autre, la vie dite « séculière », c'est-à-dire la vie de famille, de travail, des rapports sociaux, d'engagement politique, d'activités culturelles. Le sarment greffé sur la vigne qui est le Christ donne ses fruits en tout secteur de l'activité et de l'existence<sup>1005</sup>.

#### 4.2 Le témoignage prophétique de l'Eglise de Centrafrique

L'Eglise exerce sa fonction prophétique à travers le témoignage qu'elle peut donner dans la vie de ses communautés et institutions. C'est la communauté chrétienne dans son ensemble, dans la communion de toutes ses composantes communautaires, qui doit assumer cette fonction prophétique à la fois collectivement et par le comportement personnel de tous ses membres<sup>1006</sup>. Les évêques d'Afrique ont reconnu qu'en leur propre sein, la justice n'est pas toujours respectée à l'égard de ceux et celles qui sont à leur service. L'Eglise doit témoigner de la justice, elle reconnaît que quiconque ose parler aux hommes de justice doit aussi s'efforcer d'être juste à leurs yeux<sup>1007</sup>. Ainsi, « l'Eglise s'efforce de devenir ce qu'elle proclame. Elle témoigne, quoique imparfaite de ce qu'elle expérimente<sup>1008</sup> ». Dans le même ordre d'idées, Jean-Paul II le rappelle : « En réalité l'Eglise ne peut témoigner de justice elle-même ; d'où la nécessité pour elle d'examiner avec soin ses procédures, ses biens et son propre style de vie<sup>1009</sup> ». La vérité d'une parole est appréciée, aujourd'hui plus que jamais, en fonction de l'authenticité de la vie qu'elle inspire et qu'elle exprime. L'Eglise d'Afrique est confrontée à une exigence de radicalité et de cohérence : sa parole envers la société sera

---

<sup>1005</sup> JEAN PAUL II, *Exhortation Apostolique post-synodale christifideles laici*, (30 décembre 1988), n° 59.

<sup>1006</sup> R. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Cerf, Paris, 2000, p. 237.

<sup>1007</sup> « "Christ est vivant, nous vivrons !" ». Message du final du synode des évêques d'Afrique », *DC* 2095 (5 juin 1994), p. 531.

<sup>1008</sup> L. SANTEDI KINKUPU, *op. cit.*, p. 110.

<sup>1009</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 105-106.

crédible dans la mesure où elle se l'appliquera à elle-même « ad intra » et « ad extra » se rejoignent. Comme l'écrit le Pape Benoît XVI :

La Parole est nécessaire pour communiquer ce que le Seigneur lui-même nous a dit ; d'autre part, il nous est indispensable de donner crédibilité à cette Parole par le témoignage afin qu'elle n'apparaisse pas comme une belle philosophie ou une utopie mais plutôt comme une réalité que l'on peut vivre et qui fait vivre<sup>1010</sup>.

Il est bon de nous souvenir ici d'une heureuse parole de Paul VI aux membres du Conseil des Laïcs : « L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres<sup>1011</sup> ». Or il y a toujours en nous, personnes ou communautés, risque de dissociation entre la parole et l'action. La parole de l'Eglise sur Dieu et sur l'homme aura davantage de chances d'être crédible si chacun de nous et chacune de nos communautés s'efforcent d'en vivre. Témoigner de l'Evangile, en paroles et en actes, c'est la consigne que l'Assemblée spéciale des évêques pour l'Afrique a reçue et qu'elle transmet à l'Eglise du continent : « Vous serez mes témoins (Ac 1, 8) ». Tel est l'enjeu, tels devront être en Afrique les fruits du synode dans tous les domaines de la vie des hommes<sup>1012</sup>. Le témoignage est ainsi l'élément essentiel de la mission de l'Eglise d'Afrique. Ainsi souligne Cl. Geffré : « Le témoignage chrétien rendu à l'Evangile est toujours une parole exigeante, interpellante, une parole qui met l'homme en question, qui le juge, mais qui doit toujours être libératrice et non pas un fardeau supplémentaire<sup>1013</sup> ». L'Eglise-Famille de Dieu a le devoir de rayonner et d'illuminer le continent et le monde, non pas seulement par des paroles, mais surtout par des gestes concrets. Comme le montre P. Poucota : « L'Eglise en Afrique doit être aussi la torche qui brille, éclaire, et embrase le continent. Elle témoignera ainsi de la présence lumineuse et victorieuse du Christ<sup>1014</sup> ». Autrement dit les chrétiens sont autant destinataires de la bonne nouvelle que les autres. En effet, l'Eglise doit s'embraser si elle veut embraser le monde. La mission, qui est celle de Jésus, dépasse l'Eglise. Elle s'adresse autant à elle qu'aux autres. Comme le dit le pape Jean-Paul II : « Elle est indissociablement proclamation de la parole et témoignage de vie. Une évangélisation qui ne tiendrait pas suffisamment compte du deuxième élément constitutif priverait le message de sa force de conviction<sup>1015</sup> ». Les chrétiens sont

---

<sup>1010</sup> BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, p. 169

<sup>1011</sup> « Allocution aux membres du Conseil des Laïcs » (2 octobre 1974), *AAS* 66 (1974), p. 568.

<sup>1012</sup> JEAN PAUL II, *Ecclésia in Africa*, n. 56.

<sup>1013</sup> C. GEFFRÉ, *Le christianisme*, pp. 233-234.

<sup>1014</sup> P. POUCOTA, *Lettres aux Eglises d'Afrique*, p. 263.

<sup>1015</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 56-58.

appelés à témoigner de l'absolu du Royaume dans les actions pour l'homme, dans un contexte décisif où tout semble permis, tandis que la corruption prospère, le tribalisme gagne la société. Ils ne sont donc pas hors du monde, rétrécis dans une sorte de micro-société, une société-ghetto. Lors de la messe de ce 6 mai 2014 à Sainte-Marthe, le Pape François les a mis en garde : « Un chrétien qui ne donne pas de témoignage, reste stérile [...] l'Eglise n'est pas une « université de la religion mais un peuple qui suit Jésus Christ et lui rend témoignage<sup>1016</sup> ». Ajoute le Pape : « Les évêques, les prêtres, les religieux et les religieuses ne doivent plus être des pasteurs des bureaux et de la sacristie, des religieux du couvent. Il nous faut trouver une nouvelle façon de mettre en œuvre notre prophétisme ecclésial qui prenne davantage en compte les réalités sociopolitiques sans porter préjudice à notre identité et charisme ».

En conséquence, leur mission n'est pas celle de s'admirer en eux-mêmes, de caresser leurs problèmes intérieurs. P. Lefebvre écrit : « la place des chrétiens, le lieu où ils vivent leur foi, c'est réellement la pleine vie des hommes, le monde où lutte l'humanité en quête de son bonheur [...] La foi, c'est de nous engager dans l'histoire de l'Afrique pour la servir<sup>1017</sup> ». Les chrétiens doivent être au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, non seulement par « leur dire », mais surtout par « leur faire », se souvenant de cette parole de Jésus : « Ce n'est pas en me disant : Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 7, 21) ; surtout dans notre contexte socio-culturel et politique marqué par une dichotomie flagrante entre le dire et le faire, entre la théorie et la praxis. « Le témoignage chrétien tend à désigner aussi bien l'annonce explicite de l'Evangile que les bonnes œuvres faites au nom de l'Evangile<sup>1018</sup> ». C'est pourquoi, le Pape François insiste dans son homélie : « L'Evangile doit être annoncé et il doit être témoigné ». Nous ne pouvons pas prétendre combattre les injustices qui sévissent en Afrique alors qu'au-dedans de nous nous les entretenons. Le témoignage vivant et concret reste la forme la plus efficace de l'évangélisation. Ainsi, L. Santedi exhorte-t-il l'Eglise d'Afrique à développer une « spiritualité de la suite de Jésus ouvrant à une rencontre entre la foi et la vie, éclairant ainsi la question de justice, de paix, de solidarité<sup>1019</sup> ». Si le chrétien ne témoigne pas, son dynamisme risque de n'être qu'une apparence, un leurre. Il est appelé à exercer sa mission prophétique, qui découle directement de son baptême, et à témoigner de

---

<sup>1016</sup> Rome, 6 mai 2014, Zenit.org

<sup>1017</sup> P. LEFEBVRE, *Une Eglise pour le monde. Réflexion sur notre vie chrétienne à partir de la Constitution Lumen Gentium de Vatican II*, Kinshasa, Ed du Cep, 1968, pp. 27-28.

<sup>1018</sup> Cl. GEFFRE, *op. cit.*, p. 302.

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 135.

l'Évangile dans sa vie quotidienne partout où il se trouve<sup>1020</sup>. Les chrétiens en Afrique, à la suite des premières communautés chrétiennes des Actes des Apôtres, sont appelés à vivre un prophétisme de témoignage.

#### 4.3 Nécessité d'une nouvelle évangélisation

Il est urgent pour les chrétiens de Centrafrique de prophétiser en recherchant sans cesse l'unité de la vie c'est-à-dire la cohérence entre la foi et le vécu quotidien comme le relève Mossengwo : « Le nécessaire lien entre la foi et le témoignage est fort pertinent en Afrique où des situations de corruption et de crise, la présence de Jean-Baptiste et des « prophètes » devient de plus en plus nécessaire. Car témoigner n'est pas seulement confesser dans son cœur, mais aussi professer sa foi en « se déclarant pour le Christ devant les hommes » et même « en perdant sa vie à cause de Jésus<sup>1021</sup> ». La foi reste la source essentielle, la motivation la plus forte et la plus pure pour un engagement social. C'est ainsi que les évêques de Centrafrique clament en ces termes :

Chers et frères et sœurs dans le Christ, vous ne pouvez plus vivre votre foi aujourd'hui comme vous l'aviez fait par le passé dans la tiédeur et sans ferveur. Les problèmes nouveaux auxquels nous sommes confrontés, constituent autant de défis qui vous appellent à un plus grand attachement au Christ et à une plus forte affirmation des valeurs chrétiennes qui nous caractérisent. Nous vous exhortons, vous, en tant que témoins authentiques de l'ÉVANGILE, à investir, conformément à votre engagement chrétien, les champs politique, économique et social<sup>1022</sup>.

La foi doit pousser vers la création d'un monde dans lequel se réalise le projet de Dieu. Elle est la foi en un Dieu qui se révèle un Dieu « pour l'homme »<sup>1023</sup>. Cette foi doit amener à transformer non seulement la conscience personnelle, mais aussi les comportements des hommes en même temps que leur milieu social. Comme le disait Martin Luther King : « Une religion qui prétend avoir le souci des âmes mais qui se désintéresse d'une situation économique et sociale qui peut les blesser, est une religion spirituellement moribonde et condamnée à disparaître<sup>1024</sup>.

---

<sup>1020</sup> BENOIT XVI, *Verbum Domini*, p. 165.

<sup>1021</sup> L. MOSENGWO, *La foi dans les écrits johanniques* », dans Communautés johanniques/Johannine Communities, Kinshasa, Katholische Jungschar Oesterrichs/ Facultés Catholiques de Kinshasa, 1981, p. 24.

<sup>1022</sup> CECA, *Message au Chef de l'Etat*, p. 4.

<sup>1023</sup> J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 146.

<sup>1024</sup> Cité par Essolbo Chritian, *Aube Nouvelle* 66 (2006), p. 3.

En définitive, malgré l'éloignement d'Amos dans le temps et dans l'espace, son message a encore une résonnance dans la conscience des Africains d'aujourd'hui, dans leur vie de foi. Nous remarquons que les injustices que mettait à nu le prophète Amos en son temps sont les mêmes, sinon similaires, dans la pratique de la vie chrétienne en Afrique. Amos réagissait en son temps, il osait parler au nom de Dieu pour la pratique de la justice. Les chrétiens de Centrafrique peuvent s'en inspirer pour guider leur action, mais en se référant constamment à Jésus-Christ, Parole définitive de Dieu aux hommes. Les injustices constituent un défi quant à sa mission prophétique dans la société centrafricaine.

L'Eglise interpelle aussi ses membres à témoigner de cette justice au sein de l'Eglise elle-même et dans le quotidien. L'Eglise, consciente du « très grave devoir » qu'elle a de veiller à l'éducation morale et religieuse de tous ses enfants, s'acquitte de cette tâche en exigeant de ses fidèles éducateurs, outre la transmission des connaissances, leur témoignage de chrétien. Le Pape François le dit bien : « Qui nous écoute et nous voit doit pouvoir lire à travers nos actions ce qu'il écoute de notre bouche et rendre gloire à Dieu<sup>1025</sup> ». L'Eglise et ses pasteurs ne peuvent donc aider le continent que s'ils vivent eux-mêmes ce qu'ils annoncent. « On ne peut annoncer l'Évangile de Jésus sans le témoignage concret de la vie<sup>1026</sup> ». Tel est le réel défi pour la nouvelle évangélisation en Centrafrique.

---

<sup>1025</sup> PAPE FRANÇOIS, *Renconcer aux idoles qui empêchent d'adorer Dieu*, Homélie à Saint-Paul-hors-les-Murs le 14 avril 2013, <www. Zenit. Org>, consultation le 15 avril 2013.

<sup>1026</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE 5 – Vers une pratique de la nouvelle évangélisation en Centrafrique

La parole prophétique d'Amos reste alarmante pour chaque chrétien et croyant centrafricain afin de mettre ensemble les deux registres : culte et justice. Ainsi, ce chapitre se veut une prise de conscience de la mission prophétique dans le quotidien que ce soit dans l'Église ou dans la société. C'est pourquoi, nous nous proposons, dans ce chapitre, d'étudier les implications pratiques de la mission prophétique de l'Eglise comme un défi de la nouvelle évangélisation. Il ne s'agit pas d'une remise en cause de la première évangélisation. La nouvelle évangélisation consiste donc à interpeller tous les chrétiens de Centrafrique pour qu'ils unissent leur foi à la vie quotidienne. Amos s'inscrivait, en quelque sorte, dans cette nouvelle évangélisation quand il cherchait la synthèse entre le social et le religieux (Am 5, 21-27), entre le politique et l'éthique (Am 1, 2-2, 3). Pour lui, le social et le religieux sont intimement liés. Comme l'écrit si bien L. Boff : « Une évangélisation qui n'unit pas la foi à la vie réelle, ni ne sait insérer dans son discours sur Dieu les multiples formes des drames de l'existence [...] n'a presque rien à dire car elle ne prend pas au sérieux ce qui rend la vie sérieuse et importante<sup>1027</sup> ».

Qu'entendons-nous par la nouvelle évangélisation car il ne s'agit pas d'un nouvel évangile ? Pour lever tout quiproquo, le Pape Jean-Paul II a lui-même défini ce qu'il entendait par nouvelle évangélisation :

Nouvelle évangélisation, écrit-il, ne signifie pas « nouvel évangile » car « Jésus Christ est le même, hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (He 13, 8). Nouvelle évangélisation signifie : « une réponse adéquate aux signes des temps, aux besoins des hommes et des peuples d'aujourd'hui, à tous les scénarios qui dessinent la culture à travers laquelle nous révélons nos identités et nous cherchons le sens de nos existences<sup>1028</sup> ».

La nouvelle évangélisation est une tâche urgente pour les chrétiens en Afrique, car eux aussi doivent ranimer leur enthousiasme d'appartenir à l'Église<sup>1029</sup> qui doit être un lieu d'accueil, de fraternité et de solidarité.

---

<sup>1027</sup> L. BOFF, *La nouvelle évangélisation. Dans la perspective des opprimés*, Cerf, Paris, 1992, p. 112.

<sup>1028</sup> JEAN PAUL II, Audience générale du 21.10. 1992 : *L'Osservatore Romano*, EHLF, 2235 (1992), p. 12.

<sup>1029</sup> BENOÎT XVI, *Africa Munus*, n. 171.

## 1) L'Eglise, lieu d'accueil

Amos accueille tous ceux qui se heurtent aux barrières dressées par les riches. De même, l'Eglise de Centrafrique se donne le devoir d'accueillir et d'accepter tout le monde sans différence, même les exclus de la société. Elle a comme mission de recevoir et d'accueillir toutes personnes dites *wandé* fabriquées par les puissants. Dans cette perspective, nous ne pouvons pas concevoir une Eglise universelle, si celle-ci n'accueille pas les *wandé*. Nous trouvons déjà cette vision universaliste dans le livre d'Amos qui s'ouvre avec les étrangers (Am 1, 3-2, 3). Amos montre par là un universalisme de Dieu qui s'ouvre à tous les peuples. Par nature et par vocation, elle doit être comprise comme espace de communion, et de vie ouverte jusqu'aux choses quotidiennes du monde, entre les membres qui se nomment frères et sœurs, en dépit de leurs différences, de leurs origines, de leurs ethnies, de leurs tribus, de leurs classes sociales. Comme le souligne le Pape Benoît XVI : « La vocation de l'Eglise, communauté des personnes réconciliées avec Dieu et entre elles, est d'être prophète et ferment de réconciliation entre les différents groupes ethniques, linguistiques et aussi religieux, à l'intérieur de chaque nation et sur tout le continent<sup>1030</sup> ». Elle est aussi marquée par l'accueil inconditionnel, c'est-à-dire un lieu où tout le monde est accepté et reconnu indépendamment de ses statuts, de son appartenance. Am 7, 10-17 dénonce le comportement d'Amasias qui refuse d'accueillir Amos dans le sanctuaire royal car ce dernier n'est pas du Nord, donc il n'appartient pas à leur cercle. Dans cette perspective toute l'Eglise reste un lieu où l'on peut accepter l'autre et un lieu d'accueil pour les *wandé*. Elle est ainsi une communauté intégrative dans laquelle tous peuvent trouver leur place indépendamment de leur ethnie, de leur région, et de leur tribu. Aussi, comme le lieu d'accueil, elle devient dans ce monde en proie au problème de l'exclusion une vraie communauté de solidarité et de vérité dans laquelle chacun doit trouver sa place et où chacun doit se sentir bien et intégré à l'exemple de Jésus qui a insisté sur l'importance d'intégrer les marginaux et les pêcheurs<sup>1031</sup>.

L'Eglise est une communauté où il n'y a plus de *wandé*, car tous deviennent membres de la maison de Dieu. Les membres ne sont plus *wandé* les uns pour les autres, mais des membres de la famille de Dieu. Autrement dit l'Eglise est avant tout « famille » ou « la maison » de pierres vivantes (1 P 2, 4) devant accueillir, recevoir tous les êtres vivants. Dans l'Eglise, le *wandé* est le prochain, le frère ou la sœur. Même le plus étranger sur le plan humain devient en Jésus-Christ un frère, à l'exemple du Père parfait (Mt 5, 43-48). Ainsi, tous

---

<sup>1030</sup> ID., « L'Afrique, immense "poumon spirituel". Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la IIème spéciale pour l'Afrique du synode des évêques », DC 2433 (2009), p. 953.

<sup>1031</sup> A ce sujet, on peut se référer à une explication intéressante de. PAGOLA, *Jésus historique*, pp. 207-218.

les membres de l'Eglise sont membres d'une « même maison », d'une « famille » dont Dieu est le Père.

### ***1.1 Un seul Père pour les Centrafricains***

Les chrétiens centrafricains doivent se reconnaître enfants d'un même Père et se considérer comme des frères. Comme le souligne Am 9, 7, Dieu conduit Israël aussi bien que l'ensemble du peuple. Ainsi, Dieu n'est pas seulement le Père d'Israël mais aussi le Père de toutes les nations. Le DeutéroIsaïe a clairement redéfini cet universalisme de Yahvé. Ce dernier est Dieu unique, créateur et sauveur, premier et dernier, présent à Jérusalem comme aux confins les plus lointains des cieux et des îles (cf. Is 50-55).

De fait, les Centrafricains sont frères, parce qu'ils ont la même origine et ont entendu la même Parole du Dieu vivant. Le fait qu'ils se reconnaissent frères et qu'ils vivent en frères, est l'indice que la vie venant de Dieu s'est éveillée en eux. Le sentiment chrétien de la fraternité est établi, en définitive et au fond, sur la foi qui leur donne la certitude de leur filiation réelle à l'égard du Père céleste. Amos fait savoir à Israël que les autres nations sont aussi enfants de Dieu et tous les deux reçoivent le même traitement : « Le Seigneur prononce sur vous Israélites, sur tout le clan que j'ai fait monter d'Egypte (Am 3, 1). Ainsi le « Notre Père » peut encore être une chance pour l'unité des Centrafricains ; la prière de Jésus en faveur de l'unité peut devenir réalité :

Je ne prie pas seulement pour eux, je prie pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi : que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un. Moi en eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite. (Jn 17, 20-23).

Ainsi donc, les Centrafricains sont capables de vivre comme des frères et sœurs, qui se respectent dans leurs différences et s'accueillent mutuellement tels qu'ils sont, comme :

Des fils et des filles d'un même Père, parce que créés par Lui et à son image. Il faut s'en convaincre, parce que c'est une vérité fondamentale dont les conséquences sont importantes pour le chrétien, cette vérité brise les mythes cruels de la rigidité des barrières religieuses, nationales ou

Amos a bien montré que Dieu est Dieu pour le Nord et pour le Sud (Am 7, 14-15) et aussi qu'il conduit Israël comme les autres nations (Am 9, 7). Dieu parle de la même manière qu'il parle à Israël : « à cause de trois transgressions...à cause de quatre » (Am 1, 3.6.9.11.13 ; 2.1.4.6). Il décide de châtier Israël aussi bien que les étrangers. Pour Amos, ils ont Dieu le Père qui leur est commun. Israël doit se conduire fraternellement envers les autres peuples créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères sont tellement liées telle que l'Écriture dit : « Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu. » (1Jn 4, 8). Par conséquent, ils devaient s'accueillir les uns les autres.

### ***1.2 Jésus, le frère des Centrafricains***

Cette fraternité nouvelle n'est possible que marquée par le premier-né des frères, mort pour les Centrafricains. Parce que le Christ est devenu ainsi leur frère, ils sont devenus, à leur tour, les uns vis-à-vis des autres, frères et sœurs reliés au même Père. Amos dénonce cette relation fraternelle violée : « Parce qu'ils ont livré à Edom tout un peuple d'exilés et qu'ils ne sont pas souvenus de l'alliance fraternelle » (Am 1, 9) ; « parce qu'il a poursuivi son frère avec l'épée en étouffant sa compassion (Am 1, 11). Ce verset établit une difficulté pour des frères d'être confrontés à un mauvais traitement compris par Amos comme une injustice.

Les Centrafricains comprennent que le Christ n'est pas le frère du seul chrétien. S'il n'en était pas ainsi, il ne pourrait être considéré comme le Sauveur de tous. Chaque Centrafricain doit se laisser pénétrer et porter par cette vérité. Affirmer que le Christ est frère de tout homme ne diminue en rien la mission du chrétien, qui est précisément de le faire découvrir à tous les hommes comme Amos qui fait entendre la voix de Dieu à ses contemporains (Am 3, 3-8). De ce point de vue, le « Notre Père » est, en son contenu et en sa visée, une prière universelle majeure. Le Notre Père est tout simplement une humble confession de la solidarité fraternelle humaine et un poème de confiance filiale en l'honneur de la paternité de Dieu. Dans cette perspective, comme Amos, l'Eglise du Christ doit préserver cette fraternité

---

<sup>1032</sup> ID., *op. cit.*, pp. 38-39.

## 2) L'Eglise, lieu de fraternité « ita »

« Un seul maître, (le Christ), et vous êtes tous frères ! » (Mt 23, 8). Cette parole du Seigneur rapportée par Matthieu, fonde la fraternité chrétienne. La communauté de Jésus Christ ne peut vivre dans le monde qu'en tant que communauté fraternelle. Jésus ne construit pas la société de ses amis par les liens du sang. Son Eglise n'est pas une affaire de clan, de tribu ou de région. C'est ce qu'Amasias montre à Amos sa non appartenance au sanctuaire de Bethel : « Visionnaire, va te réfugier au pays de Juda ; là-bas, tu pourras manger ton pain et parler en prophète » (Am 7, 12). Et Amos lui fait ce vif reproche : « toi qui dis : "Ne parle pas en prophète sur Israël et ne vaticine pas sur la maison d'Isaac !" » (Am 7, 16) ». L'Eglise est cordialement offerte à toutes les bonnes volontés. Or, pour bien des chrétiens centrafricains, les liens du sang prévalent souvent sur les liens du baptême. En effet, la première notion qui définit la fraternité Centrafricaine est celle du sang ou de la région ou encore de l'ethnie. Ces différents liens sont très forts dans la mentalité centrafricaine. Quand il faut choisir, ils choisissent en fonction de leurs intérêts et de leur famille de sang, de leur région, de leur groupe ethnique. Nous retrouvons cette même attitude chez le contemporains d'Amos qui se traduisent par « l'entre nous ». Amos dénonce « l'entre nous » des femmes de Samarie (Am 4, 1), des commerçants (Am 8, 5) et des dirigeants (Am 6, 1-7). Face à cette tendance ségrégationniste persistante, les Pères synodaux rappellent que :

Le Christ est venu restaurer un monde unifié, une famille humaine à l'image de la famille trinitaire. Nous sommes de la famille de Dieu : voilà la Bonne Nouvelle. Un même sang circule dans nos artères, et c'est le sang de Jésus Christ ; un même Esprit nous anime, et c'est l'Esprit Saint, fécondité infinie de l'amour de Dieu. (Message 25).

Nous le savons déjà, la famille est une valeur fondamentale de toute société africaine. Le lien de sang qui lie les hommes les uns aux autres par des relations multiformes d'alliance ou de contrat doit être le tremplin sur lequel la nouvelle évangélisation de l'Afrique doit s'appuyer pour atteindre en profondeur nos cultures traditionnelles. Le lien qui doit désormais unir la famille chrétienne, doit être aussi fort que le lien de sang. Il doit même être plus fort que ce dernier parce qu'il est de nature divine. La chair et le sang ne sont pas plus les critères d'identification entre les parents. La nouvelle parenté est celle qui fait référence à Dieu<sup>1033</sup>.

---

<sup>1033</sup> F. KOUAME APPOH, *De « Frères de sang » A « frères en Christ »*. Appel des premiers disciples. Prolegomènes à l'herméneutique de la fraternité spirituelle, (Thèse présentée à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg-Suisse), Août 2013, p. 167

Par la foi, les chrétiens reçoivent une filiation nouvelle, ils entrent et font partie de la famille de Dieu par le baptême (Rm 6, 1-14 ; 8, 14-17) qui les fait entrer dans l'Eglise et les fait naître à la vie du Fils de Dieu. Ils se découvrent ainsi dans une nouvelle famille, celle de Dieu où « les hommes quels que soient leur origine, leur appartenance ethnique, raciale [...] sont appelés à vivre l'unité dans un rapport de fraternité aux dimensions universelles<sup>1034</sup> ». Ce sacrement de baptême scelle un lien nouveau qu'ils tiennent de leur engendrement en une vie nouvelle avec tous ceux et toutes celles qui partagent la même condition qu'eux au-delà des différences raciales, tribales ou autres. Comme les frères selon la chair se reconnaissent et sentent le même sang circuler dans leurs veines, les chrétiens, saisis par le Christ, sentent le même courant mystérieux de vie circuler en eux. Plus profondément, le repas eucharistique pourrait être vu comme appartenance à la même chair et au même sang que Jésus Christ, fonde une nouvelle fraternité de sang. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, dit Jésus, demeure en moi, et moi je demeure en lui » (Jn 6, 56). L'acte de consommer le pain et le vin, devenant le corps et le sang du Christ fait entrer en communion avec Lui<sup>1035</sup>.

Sacrements de l'amour, l'Eucharistie permet aux chrétiens de goûter à l'amour du Christ pour les hommes et de s'unir à lui. Ils sont aussi alliés par le même pain et la même coupe<sup>1036</sup>. Ils découvrent une parenté spirituelle. Comme le dit M. Dujarier, si les baptisés sont frères et sœurs entre eux, c'est parce qu'ils sont devenus réellement frères et sœurs du Christ<sup>1037</sup>. De plus, les Centrafricains convertis doivent se comporter les uns envers les autres comme des frères. C'est ainsi que M. Briba parle « de l'évangélisation dialogale, où les parents dialoguent avec les enfants et leur montrent que tout homme est leur frère. Ne pas se limiter à un amour familial, ethnique ou clanique. Cette évangélisation dialogale commence dans la valeur qu'on attache à tout être de la famille<sup>1038</sup> ».

Le statut fondamental de la communauté humaine exige que des frères, fils d'un même père et d'une même mère, garantissent la paix du foyer, qu'ils se supportent et qu'ils s'assistent mutuellement. Si ce statut fondamental est piétiné, si un frère se refuse à être le gardien de son frère, si le frère se détourne de son frère ou s'oppose à lui, plein de haine, toute communion parmi les hommes est menacée et détruite. L'histoire de Caïn et d'Abel (Gn 4, 1-16) dévoile, avec une insistance tragique, le danger mortel qui menace, dès le commencement,

<sup>1034</sup> R. HOUNGBEDI, R. HOUNGBEDJI, *L'Eglise-Famille en Afrique selon Luc 8, 19-21. Problèmes de fondements* (Thèse de doctorat en théologie biblique sous la direction du Fr. Adrian SHENKER), Fribourg, mars 2006., p. 233.

<sup>1035</sup> B. RENAUD, *L'Eucharistie, sacrement de l'Alliance*, Cerf, Paris, 2013, p. 173.

<sup>1036</sup> F. KOUAME APPOH, *op. cit.*, p. 232.

<sup>1037</sup> M. DUJARIER, *Eglise-Fraternité. L'Ecclésiologie du Christ-Frère aux-huit premiers siècles. L'Eglise s'appelle Fraternité Ie - IIIe siècle*, Paris, 2013, p. 151.

<sup>1038</sup> M. BRIBA, *op. cit.*, p. 36

toute communauté fraternelle humaine. L'Écriture Sainte raconte l'histoire réelle de l'homme réel, elle ne nous épargne pas ce fait pénible et troublant à savoir que sa première « histoire » rend compte d'un fratricide<sup>1039</sup>. À côté de bien des disputes entre frères, où des frères se trompent, se combattent, se trahissent l'un l'autre. Am 1, 9 est éclairant pour nous, Dieu en colère contre les Philistins parce « qu'ils ne sont pas souvenus de l'alliance fraternelle ». Le même reproche à Edom : « il a poursuivi son frère avec l'épée en étouffant sa compassion parce que sa colère déchire sans cesse et qu'il garde continuellement sa fureur » (Am 1, 11). Il ne s'agit pas de transférer textuellement, ce qui se vit au niveau de la famille naturelle dans l'Eglise mais plutôt de le transfigurer en lui donnant un sens nouveau. La famille naturelle est de par sa nature restrictive. Elle se limite à une descendance, à une tribu, à un clan identifiable par consanguinité, la culture, les traits physiques et des coutumes sociales. Les valeurs positives qui unissent les hommes doivent, tout en gardant la force de leur option unificatrice, s'enrichir de l'enseignement de l'Évangile qui ouvre cette relation à tous nos semblables, sans distinction, ni restriction. Dieu l'a voulu ainsi parce qu'il est Amour. Il a fait le monde et voudrait le garder en son Amour.

La fraternité du Christ est donc la condition et le prototype de toute communauté fraternelle. Dans la communauté fraternelle, ce ne sont pas des hommes égaux et entretenant entre eux une parenté de sang, qui font l'expérience de leur appartenance naturelle réciproque, mais des gens qui étaient des « étrangers » les uns aux autres et qui deviennent des frères malgré les différences résultant de l'âge et du sexe, de la profession, de la région. L'exemple du roi Hiram est frappant. Ce roi étranger appelle roi Salomon, son frère. Le roi Hiram dit à Salomon : « qu'est-ce que ces villes que tu m'as données, mon frère (1 R 9, 10-14). C'est la toute première fois dans l'AT où un étranger appelle un Israélite « frère ». Cela implique la fraternité universelle est possible. La communauté ne veut pas supprimer ou niveler les oppositions et les différences, mais elle veut les surmonter dans l'amour du Christ.

Le Christ, selon la révélation biblique, désigne aussi son *adelphos*, celui qui fait la volonté de son Père (Mc 3, 35)<sup>1040</sup>. Cependant, Jésus reconnaît sa mère, ses frères et ses sœurs, comme des parents non pas selon le sang, d'autant plus qu'il affirme qu'il n'est pas seulement l'*adelphos* de Douze et des autres disciples mais de tous les exclus de la société juive : les pécheurs, les malades et les étrangers. Bref, il est l'*adelphos* de toutes les catégories de personnes, sans distinction aucune.

---

<sup>1039</sup> A.-L. ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2010, pp. 22-46.

<sup>1040</sup> M. DUJARIER, *op. cit.*, p. 147.

Tout comme Amos venu du Sud pour parler au Nord, brise cette barrière régionale (Am 7, 10-17), Jésus brise les barrières claniques, régionales, ethniques. Sa mission est ouverte à tous les hommes sans exception. Pour Jésus, les liens de parenté ne sont pas absolus. Comme le souligne B. Sarr, « Jésus appelle à une sorte d'assomption des fraternités naturelles dans une nouvelle fraternité fondée non sur des liens humains, mais en Dieu lui-même<sup>1041</sup> ». Ceux qui font la volonté du Père sont pour lui mères, frères, sœurs. Le Christ est donc l'*adelphos*, non pas d'un groupe restreint, mais de tout groupe humain. Sa fraternité s'étend sur tous les hommes de tout temps, de tout lieu et de toute culture. Comme le dit B. Sarr, « Les frères de Jésus sont non seulement tous ceux qui écoutent la parole, mais aussi tous les petits qui sont l'objet de l'attention de Dieu, mieux qui sont les visages de Dieu. En effet, si Dieu a pris visage humain en Christ, le Christ a pris le visage des petits qui sont ses frères<sup>1042</sup> » Voilà pourquoi Jésus exige de ses disciples la rupture des liens les plus profonds de la parenté naturelle (Mt 10, 37). Amos laisse percevoir quand il a rompu avec sa région, sa famille pour se faire frère des « petites gens » du Nord. Jésus parle de « haïr » non seulement ses parents, mais encore femmes et enfants, frères et sœurs. Le verbe « haïr » dans le langage biblique<sup>1043</sup> ne signifie pas toujours opposition ou agressivité mais relativisation radicale par rapport à une valeur essentielle qui fait fonction d'absolu. Comme l'écrit P. Lefebvre :

Quand un psalmiste affirme qu'il « hait d'une haine complète », les ennemis de Dieu, il manifeste qu'il ne prend pas leur parti, n'entre pas dans leurs raisonnements, qu'il se désolidarise de leur style de vie (Psaume 139, 22). C'est ce registre de sens que nous retrouvons dans le verset où Jésus enjoint de haïr les siens. Dans cette exhortation atypique pour le monde ancien, il s'en prend à ce que les appartenances familiales peuvent avoir d'automatique, de contraignant : on fait corps avec son clan quelles que soient les options prises par ses chefs. Jésus appelle au contraire à la décision personnelle : on ne vient pas à sa suite pour obéir au mot d'ordre que le clan a lancé, on devient disciple par choix, pour répondre à un appel personnel. Haïr ses proches signifie que l'on ne laisse pas le clan décider pour soi de son appartenance au Christ ; on se détermine au nom de son autorité propre<sup>1044</sup>.

Luc met ainsi l'accent sur la séparation du disciple d'avec tous les siens. Toutes les

<sup>1041</sup> B. SOMBEL SARR, *op. cit.*, p. 103.

<sup>1042</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>1043</sup> Cf. Gn 29, 31-33 ; Dt 21, 15.17 ; Is 40, 15 ; Pr 30, 23.

<sup>1044</sup> P. LEFEBVRE, *Ce que dit la Bible sur... La famille*, Nouvelle cité, Bruyères-le-Châtel, 2014, pp. 114-115.

relations humaines, personnelles et familiales, du disciple doivent être subordonnées à celle qui l'unit à Jésus. Désormais les Centrafricains font partie d'une communauté de frères, dont le fondement est l'engagement commun dans la réalisation de la volonté du Père, révélée et enseignée par le Christ. Cela signifie une rupture avec les liens du sang, qui constituent le fondement "naturel" de la société. Ainsi, le Centrafricain, disciple de Jésus, quitte son père terrestre pour suivre le Maître (Mt 4, 22). Cette rupture avec la famille, parfois douloureuse, est une exigence primordiale pour former l'assemblée des frères. « Le caractère universel de la fraternité à laquelle appelle Jésus ne détruit pas les règles des normes sociales. Il les ouvre et les radicalise en les universalisant<sup>1045</sup> ». Ainsi des frères et des sœurs selon le sang peuvent se retrouver dans une relation nouvelle à l'intérieur de cette nouvelle famille, en devenant des frères et des sœurs dans le Christ, en vue de surmonter les rivalités d'autrefois dans une solidarité "construite" sur le roc (Mt 7, 24). D'où « les frères et sœurs mentionnés dans les différents récits sont invités à dépasser les relations naturelles pour entrer dans une manière nouvelle d'être frère, qui désigne une réalité spirituelle et non charnelle<sup>1046</sup> ».

Par ailleurs, l'enseignement de la parabole « le bon samaritain » bouleverse la conception africaine de la communion fraternelle et propose une nouvelle ligne de conduite en ce qui concerne le sens de famille. Le Christ nous enseigne que tout homme est notre prochain, bien plus, que tout homme est un autre lui-même. La fraternité chrétienne va au-delà de la fraternité de sang, de religion, de patrie, d'ethnie. Elle se situe au niveau du salut, en ce sens que tout homme est sauvé dans la passion, la mort et la résurrection de Jésus. Elle dévoile que tout homme attend de participer à la gloire des enfants de Dieu car, le sang nouveau de vie éternelle qui coule dans les disciples de Jésus est le sang du Christ, répandu sur la croix. S'il est possible de « se faire le prochain de tout homme » selon le message de la parabole « le bon samaritain », c'est que le Christ a détruit dans sa mort et la résurrection toutes les barrières ethniques, politiques et religieuses qui divisent les hommes et les empêchent de s'aimer comme des frères. St Paul le confirme dans sa lettre adressée aux chrétiens d'Ephèse (Eph 2, 13-16)<sup>1047</sup>. Cette parabole révèle aussi que « la reconnaissance de la fraternité ne suffit pas. Il s'agit d'aller jusqu'à la solidarité effective entre tous, en particulier entre les différentes ethnies, races, entre personnes, entre les riches et les pauvres ».

Certes, il n'est pas facile de comprendre la voie que propose Jésus et de le suivre sans

<sup>1045</sup> B. SOMBEL SARR, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1046</sup> L. DEVILLERS, « Frère et ami : la vocation du disciple de Jésus », *La vie spirituelle*, 739 (2001), p. 219.

<sup>1047</sup> F. APPIAH KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique*, Karthala, Paris, 2008, p. 297.

détour. Car, un tel chemin ne correspond pas toujours aux attentes et aux aspirations de ses disciples. Et pourtant, ce chemin est le seul qui conduit à la gloire dans la communion avec Dieu. Jésus invite ses disciples à faire le même parcours. Ce faisant, le disciple ne peut pas renvoyer la communion avec son maître dans l'au-delà. De même, il ne peut suivre le Christ maintenant sans se renier et porter sa propre croix (Mt 8, 34). De même, Amos est attentif aux petites gens écrasées par les puissants (Am 2, 6-8), sensible à leur situation et s'en préoccupe, de même, les Centrafricains chrétiens sont sollicités, dans leur vie de relations quotidiennes, à être attentifs à tous leurs frères et sœurs, car la rencontre avec le Christ, qui s'est identifié à tous les hommes les oblige à ne plus classer les gens, avant tout, selon les affinités familiales ou tribales, mais à dépasser le quotidien et le familial, à proscrire tout comportement de repli sur soi et d'exclusion des autres. De ce point de vue, « la fraternité apparaît comme un antipode contre le mal, l'égoïsme, l'individualisme, la discrimination, l'exploitation en un mot un remède contre tout ce qui rabaisse l'homme et dévalue sa dignité<sup>1048</sup> ». Amos nous fait observer quand il s'en prend aux riches qui ont creusé un fossé entre eux et les pauvres, ils sont centrés sur eux-mêmes, sans respect pour les autres, sans justice, ne peuvent pas faire un geste qui signifie précisément le don de soi (cf. Am 4,1 ; 6, 1-7 ; 8, 5). Les évêques de Centrafrique l'expriment ainsi :

Nous nous inscrivons dans la dimension pratique de la fraternité en tant que fondement et route pour la paix. Au-delà des obstacles qui s'opposent à la réalisation de la fraternité et à la découverte des chemins de leur dépassement, il est fondamental de se laisser guider par la connaissance du dessein de Dieu, tel qu'il est présenté de manière éminente dans la Sainte Ecriture. Nous allons ainsi à la reconnaissance de l'autre comme un frère ou une sœur en dépit des différences qui le/la caractérisent. Loin d'être un obstacle au vivre-ensemble, les différences constituent bien au contraire des richesses<sup>1049</sup>.

Dès lors, tout Centrafricain qui veut être disciple du Christ est appelé à partager sa vie et sa parole. « Car en tant que Parole de Dieu faite chair, le Christ rejoint tout homme et toute culture pour porter à l'achèvement les aspirations profondes des hommes<sup>1050</sup>. Le vrai disciple ne peut pas suivre une direction opposée à celle de son Maître. Cette marche à la suite du

<sup>1048</sup> N. D. NONGO AZIAGBIA, *La fraternité en Christ : Fondements de l'être ecclésial et son incidence africaine*, (thèse soutenue en vue de l'obtention du Doctorat en théologie catholique), Strasbourg, 2012.p. 228.

<sup>1049</sup> CECA, *Reconstruisons ensemble notre pays en paix*, Bangui, janvier 2014, p. 5.

<sup>1050</sup> R. HOUNGBEDJI, *L'Eglise-Famille en Afrique selon Luc 8, 19-21. Problèmes de fondements* (Thèse de doctorat en théologie biblique sous la direction du Fr. Adrian SHENKER), Fribourg, mars 2006, p. 231.

Christ suppose une conversion constante de pensée, de volonté, de position et d'action<sup>1051</sup>. Les Centrafricains doivent accepter de se convertir ou se reconverter continuellement (cf. Am 4, 6.9.10) ; ils ne doivent pas se laisser envahir par les particularismes de leurs cultures régionalistes, ethniques et vengeresses. Ils doivent se laisser interroger par l'esprit de l'Evangile pour en vivre intensément dans un esprit fraternel qui peut s'exercer dans le cadre de la paroisse.

### ***2.1 La paroisse, lieu de la fraternité***

La fraternité du Christ peut et doit se réaliser d'abord dans la communauté locale, concrètement, dans chaque paroisse, car il est difficile de vivre la fraternité si on ne se fait pas proche. La notion de fraternité, dans les paroisses, comprise et vécue dans des organisations particulières, nécessite sans cesse des rencontres générales où se réalise efficacement la concorde dans une unité plus vaste de la paroisse. La fraternité vécue dans la communauté paroissiale devient d'autant plus urgent qu'il faut inciter tous les fidèles d'une communauté paroissiale à tenter l'expérience de la fraternité. Ce serait en tout cas une expérience d'universalité (Am 9, 7), de dépassement des frontières (Am 7, 10-17), car toute paroisse comprend des hommes d'ethnies différentes, de langues différentes, de régions différentes. Cette vision universaliste est présente dans le livre d'Amos (Am 9, 7). La paroisse apparaît davantage comme un lieu où les fidèles font l'expérience de la communion à la vie de Dieu et à la vie des hommes entre eux.

Les communautés paroissiales elles-mêmes devraient apprendre à se connaître les unes les autres, selon les termes de la deuxième épître de saint Jean « comme des sœurs »<sup>1052</sup> (v. 13), qui édifient ensemble, dans la communauté de leur foi et de leur amour, l'unité suprême de la Mère-Eglise, le corps du Seigneur. Ainsi, cette communauté nouvelle doit se situer au-dessus de toute nation, de toute ethnie, et de toute tribu. Elle sera une communauté constituée par tous ceux et toutes celles qui accueillent la Parole de Dieu, rendue authentique en Jésus Christ comme Amos qui s'indigne contre tous ceux qui refusent d'accueillir la Parole de Dieu (Am 2, 11-12). Comment doit se réaliser concrètement l'idéal fraternel des chrétiens dans une paroisse ? La communauté locale elle-même se réalise en tant qu'Eglise dans l'assemblée cultuelle, c'est-à-dire avant tout dans la célébration de l'Eucharistie.

---

<sup>1051</sup> Les Centrafricains doivent accepter de se convertir ou de se reconverter continuellement ; ils ne doivent pas se laisser envahir par les particularismes des cultures régionalistes, ethniques et vengeresses ; ils doivent se laisser interroger par l'esprit de l'Evangile pour en vivre intensément.

<sup>1052</sup> L'Eglise, probablement Ephèse, où se trouvait l'Apôtre au moment où il écrivait (note de la Bible de Jérusalem).

## 2.2 L'Eucharistie, source de la fraternité

Le sentiment de la fraternité vécue trouve sa source première et son principal lieu d'application dans la célébration du mystère eucharistique. De ce point de vue, toute célébration eucharistique doit être reconnue et accomplie comme le sacrement par excellence de la fraternité et elle doit aussi paraître telle dans ses formes extérieures. Le sacrement de l'autel, au cœur du mystère de l'Eglise et le sacrement du frère ne sont pas séparables, car une eucharistie, pleinement vécue doit déboucher sur diverses formes de témoignages. Même si Amos ne parle pas de l'Eucharistie comme telle nous pensons que l'idée est la même c'est-à-dire le culte doit déboucher sur le bon comportement social. Le culte ne peut pas séparer de la justice. Amos réclame le respect du droit plutôt qu'une multiplication de cérémonies religieuses, la justice plutôt que des hymnes et des sacrifices rituels (cf. Am 5, 21-27). Ainsi, « l'Eucharistie construit l'unité entre les chrétiens, à divers niveaux : familial, communautaire, social et national. Car il est difficile de vivre une union intime avec le Christ et de rester divisé, c'est une anomalie foncière<sup>1053</sup> ». Chaque Eucharistie détruit en nous, par la puissance de l'Esprit du Christ, mort et ressuscité, le vieil homme (tribalisme, régionalisme). En effet, souligne le Pape Benoît XVI :

Autour de la table du Seigneur sont réunis des hommes et des femmes d'origines de cultures, de races, de langues, et d'ethnies différentes. Ils forment une seule et même unité grâce au Corps et au Sang du Christ. À travers le Christ-Eucharistie, ils deviennent consanguins, et donc authentiquement frères et sœurs, grâce à la Parole, au Corps et au Sang de Jésus-Christ lui-même. Ce lien de fraternité est plus fort que celui de nos familles humaines, celui de nos tribus<sup>1054</sup>.

Ainsi donc, l'Eglise, qui s'accomplit dans la célébration cultuelle, est essentiellement une communauté fraternelle ; d'où la nécessité d'exhorter les fidèles à ce que l'Eucharistie soit célébrée ensemble de façon concrète comme un culte fraternel. Ainsi Benoît XVI voit-t-il dans l'Eucharistie le moyen le plus efficace pour bâtir « une société réconciliée, juste et pacifique. Elle aide au dépassement des barrières de la division, du tribalisme, du racisme, de l'ethnocentrisme [...] pour créer une nouvelle fraternité<sup>1055</sup> ». Aussi, l'Eucharistie ne vise rien d'autre que le renforcement des liens de communion et de fraternité avec le Christ d'une part, et d'autre part, avec les autres membres de la communauté. Ainsi donc l'Eucharistie redevient

---

<sup>1053</sup> A. QUENUM, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1054</sup> BENOÎT XVI, *Africa Munus*, n. 152.

<sup>1055</sup> *Ibid.*

visiblement le sacrement fraternel, pour que puisse se déployer toute sa force d'édification communautaire à la base.

### **2.3 Communauté Ecclésiale de Base**

Les différents documents ecclésiaux<sup>1056</sup> nous renseignent sur ce que sont les communautés de base : elles sont d'abord des lieux d'évangélisation des communautés elles-mêmes. Là, la Bonne Nouvelle est apportée aux autres, on prie, on écoute la parole de Dieu, on doit avoir la faim et soif de la parole de Dieu (cf. Am 8, 11) afin de vivre comme une église et de traiter les problèmes réels à la lumière de l'Evangile. C'est dans de telles communautés que Jésus est connu, aimé et servi d'une façon personnelle et commune. La communauté ecclésiale de Base est une nouvelle forme de paroisse, une nouvelle forme d'Eglise, une nouvelle fraternité. C'est pourquoi les évêques de Centrafrique définissent la CEB comme une Communauté de frères<sup>1057</sup>. Dans une CEB, les membres sont appelés à se connaître et à fraterniser mutuellement. Elle est attrayante au plan social. Dans le milieu urbain où règne l'anonymat, elle offrira un réconfort aux isolés ; l'ambiance fraternelle qui s'y développe aidera les Centrafricains à se considérer les uns les autres comme les membres de la même famille, d'où l'appellation de « *ita* », entre personnes qui parfois n'ont aucune relation de parenté naturelle : les membres seront invités à sympathiser et à se soutenir. Une communauté qui lit les signes des temps et qui agit sur le milieu. Déjà le message des évêques à la suite du synode sur l'Afrique insiste davantage sur la mission et les caractéristiques de la communauté de base :

Dans les Communautés Ecclésiales de Base<sup>1058</sup>, l'on est formé à vivre concrètement et authentiquement l'expérience de la fraternité. En elles, règnent la gratuité, la solidarité, un sort commun ; chacun y est motivé à construire la Famille de Dieu, famille entièrement ouverte au monde, et qui n'exclut absolument personne<sup>1059</sup>.

L'objectif suprême est que les Centrafricains vivent dans l'Eglise non plus comme « un étranger, un hôte de passage (Eph 2, 19), mais réellement comme un membre de la famille de Dieu, dans l'attention à l'autre. Ce témoignage de la fraternité doit être visible chez

---

<sup>1056</sup> CECA, *Manuel des communautés ecclésiales de Base*, avril 2004.

<sup>1057</sup> Cf. Lettre Pastorale des Evêques de Centrafrique de 2007. Ils ont défini la nature, l'objectif de la Communauté ecclésiale de Base

<sup>1058</sup> Les Pères synodaux ont repris la Communauté Ecclésiale de Base (CEB) sous le nom de Communauté Ecclésiale Vivante (CEV). Proposition 35, p. 1047.

<sup>1059</sup> Synode des Evêques, Assemblée spéciale pour l'Afrique, *Message du synode* (6 mai 1994), n° 28.

les agents pastoraux.

## **2.4 Des attitudes pastorales pour une Eglise fraternelle**

### **2.4.1 De la part des prêtres**

Les prêtres doivent être dans la communauté à la fois signes et agents d'unité. La fonction pastorale exige une conscience d'unité fondée sur le mandat reçu de l'Eglise. La communion personnelle et vivante du prêtre doit rejaillir et se répercuter sur son entourage. « Les prêtres se doivent d'être porteurs de la fraternité, non seulement dans leurs discours, mais aussi et surtout dans leur témoignage de vie. C'est certainement ce dernier aspect qui a le plus d'impact sur nos communautés chrétiennes<sup>1060</sup> ». De fait, le décalage entre les discours et la vie concrète est très dommageable pour toute l'Eglise. Ainsi les évêques exhortent-ils les prêtres en ces termes : « ne laissons pas s'installer des ambiguïtés qui troublent les communautés, blessent l'Eglise et ternissent le témoignage de ceux qui vivent avec sérieux leurs engagements<sup>1061</sup> ».

Entre prêtres, et ceux-ci vis-à-vis des fidèles laïcs, il faut qu'il y ait un respect mutuel tant personnel que communautaire. Le respect doit se manifester davantage à travers des attitudes et des comportements. Ainsi les prêtres doivent-ils être capables de dépasser leur appartenance ethnique ou tribale (Cf. Am 7, 16-17). C'est ainsi que le Pape Benoît XVI rappelle aux prêtres : « Souvenez-vous que votre témoignage de vie pacifique, par delà les frontières tribales et raciales, peut toucher les cœurs<sup>1062</sup> ». Leur vie doit constituer un exemple pratique visible de telle manière que les valeurs de l'Evangile soient démontrées dans la vie des individus et de la communauté entière. Ils doivent prier pour l'unité du peuple qui leur est confié (1 Jn 3,16) et plus spécialement pour ceux qui sont engagés dans la vie politique de la cité. Enfin, ils sont prophètes d'unité, de justice et de paix.

Il est important que les membres du clergé soient perçus comme des saints hommes dans l'Eglise : « Leur vie communautaire au presbytère est une richesse et une chance pour les prêtres. C'est ainsi que les Evêques envisagent d'une part de relancer des sessions ou de mettre sur pied des structures de formation pour les jeunes prêtres dans les paroisses où ils puissent mener une vie de communauté<sup>1063</sup> ».

---

<sup>1060</sup> CECA, *Ensemble, laïcs et prêtres en Centrafrique, pour un renouvellement de la Mission : notre défi de l'an 2000 !* Bangui, Janvier 1998, p. 15.

<sup>1061</sup> *Ibid.*

<sup>1062</sup> Deuxième Assemblée Spéciale du Synode des Evêques pour l'Afrique, Message final (23 octobre 2009), n. 20

<sup>1063</sup> CECA, *Et tu seras Lumière des Nations*, Bangui, Mai 1994, p. 5.

Le phénomène du tribalisme fait tant de mal aux sociétés centrafricaines qu'il traverse et même à l'Eglise, car malheureusement, l'Eglise n'y échappe pas quoique de par sa nature et sa mission, elle s'oppose à une vision tribaliste du monde comme Amos qui s'oppose à la vision régionaliste d'Amasias (Am 7, 12-13). Mais dans la pratique quotidienne, le tribalisme apparaît dans l'attitude ou dans la culture de beaucoup de chrétiens et - osons le reconnaître et le dire - de beaucoup de consacrés (évêques, prêtres, religieux et religieuses) africains. Malgré leur niveau d'instruction, et leur lecture de l'Évangile, ils vivent repliés ou renfermés sur leurs tribus, leurs ethnies ou leurs familles (cf. Am 6, 1-7), et interprètent tout dans l'Eglise à partir de leur vision ethnique ou tribale, au point qu'on ne peut pas parler véritablement d'Eglise Famille réconciliée qui dépasse les clivages ethniques et sociologiques. L'exemple du Rwanda, où l'appartenance aux mêmes communautés ecclésiales et où la « participation à un même pain et à une même coupe », n'ont pas suffi à éviter les affrontements meurtriers, est un indice de l'effort qui reste à faire dans l'Eglise et dans la société. L'appartenance à l'ethnie où à la tribu semble plus forte que l'appartenance au Christ et à une même communauté de foi. Le prêtre Amasias montre plus son appartenance au roi et à sa région qu'à Dieu (Am 7, 12-13). Hélas souvent, les pasteurs sont jugés selon leur origine ethnique et il n'est pas rare de voir les nominations d'évêques accueillies avec indifférence sinon désapprobation, sous le prétexte que l'élu n'est pas « issu du terroir mais qu'il vient d'ailleurs »<sup>1064</sup>. C'est ainsi que le pape Benoît XVI invite les prêtres à édifier les communautés chrétiennes par leur exemple, en vivant dans la vérité et la joie leurs engagements sacerdotaux (nn.108-112). Les prêtres, devront, par-delà des frontières tribales et raciales, et par-delà les aspirations politiques et sociales, avoir des paroles et des gestes prophétiques pour l'édification de la société. Les religieux et les religieuses ne sont pas non plus épargnés de cette vie de témoignage.

#### **2.4.2 De la part des Religieux et Religieuses**

La vie religieuse, qui se caractérise, entre autres par la vie fraternelle<sup>1065</sup>, rend visible le mystère d'amour et de communion de la Trinité ; elle est un signe expressif de la communion ecclésiale. Comme l'indique le Pape Benoît : « Par des vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, la vie des personnes consacrées est devenue un témoignage prophétique <sup>1066</sup> ». A la suite d'Amos et de Jésus, les personnes consacrées peuvent être ainsi des modèles en

<sup>1064</sup> Le cas de l'Archidiocèse de Yaoundé au Cameroun en 1999; le cas de l'Archidiocèse de Douala en 2009 au Cameroun ; le cas de l'Archidiocèse de Bangui en RCA en 2013.

<sup>1065</sup> J. C. LAVIGNE, *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse*, Cerf, Paris, 2010, pp.184-189.

<sup>1066</sup> BENOÎT XVI, *Africa Munus*, n°. 117 ; J. C. Lavigne a développé cette dimension prophétique de la fraternité dans son livre. Cf. J. C. LAVIGNE, *Pour qu'ils aient la vie*, pp. 184-185.

matière de justice et de paix, même dans des circonstances de fortes tensions. Leur témoignage de vie pacifique, par delà les frontières tribales et raciales, peut toucher le cœur des autres. Amos venant du Sud pour prophétiser au Nord (Am 7, 10-17). Il va delà ses frontières, rompre avec son milieu pour porter la Parole de Dieu. Nous trouvons en lui cette capacité de transcender des barrières régionales et sociales pour aller vers une ouverture absolue à Dieu Père : « Je ne suis ni prophète ni fils du prophète, je suis éleveur [...] le Seigneur m'a pris derrière le troupeau ; le Seigneur m'a dit : Va, parle en prophète en Israël mon peuple » (Am 7, 14°). A notre humble avis, Amos nous semble être un véritable « religieux missionnaire ».

La vie communautaire montre qu'il est possible de vivre fraternellement et d'être unis, même là où les origines ethniques ou raciales sont différentes (cf. Ps 133, 1) ». Si la communauté religieuse cultive la vie fraternelle, elle maintient présent, sous une forme permanente et visible, ce signe dont l'Eglise a surtout besoin dans sa tâche de nouvelle évangélisation. D'où J. C. Lavigne exhorte les religieux et les religieuses en ces termes : « Il est nécessaire de vivre d'abord chez soi ce lien fraternel et d'en expérimenter les joies et les difficultés pour pouvoir s'en faire un promoteur pour le changement social<sup>1067</sup> ». En outre, en Afrique, les Religieux et les Religieuses, venant souvent de différents pays et d'ethnies différentes, doivent rester éveillés, pour que la famille ecclésiale africaine s'efforce de dépasser tout particularisme ethniciste ou régionaliste. J. C. Lavigne l'a si bien dit : « Des hommes et des femmes vivent ensemble dans la vie religieuse de manière souvent agréable tout en étant différents<sup>1068</sup> ». C'est à ce niveau, à savoir dans l'action contre tout ethnicisme ou régionalisme (cf. Am 7, 10-17), qu'on les attend. Ils sont chargés de vivre et de diffuser une spiritualité de communion fraternelle, un témoignage d'avant-garde, soit au sein de leurs Instituts respectifs, soit dans les milieux ecclésiastiques, en vue de consolider la famille africaine. J C Lavigne attire notre attention sur un fait : « La vie religieuse atteste qu'on peut faire autrement que la plupart de nos contemporains, pas seulement en discours utopiques, mais à partir de ce qu'elle est et de ses pratiques<sup>1069</sup> » même chez les Laïcs.

#### **2.4.3 De la part des Laïcs**

Les laïcs ont une dignité qui leur est commune avec les clercs, les religieux et religieuses. Tous forment un peuple uni, à l'image de l'unité du Père, du Fils et du Saint-

---

<sup>1067</sup> *Ibid.*, n. 188.

<sup>1068</sup> J. C. LAVIGNE, *op. cit.*, p. 186.

<sup>1069</sup> *Ibid.*

Esprit. Les laïcs doivent prendre conscience que l'unité entre eux va plus loin que la communion dans la foi. Cette unité doit être fondée sur une fraternité vécue, un effort de compréhension mutuelle, un esprit de famille qui transcende les différences, notamment ethnique, tribale et régionale. C'est ainsi que le Pape Benoît XVI exhorte les fidèles laïcs à diffuser le parfum de la sainteté dans la famille, sur les lieux de travail, à l'école et dans tout autre milieu social et politique<sup>1070</sup>.

Les laïcs doivent faire de leur foyer une « petite Eglise fraternelle », car la famille chrétienne est l'espace où une vie nouvelle peut être accueillie, consacrée à Dieu par le baptême, elle devrait s'enraciner profondément de manière à croître dans l'amour et le service du prochain. Les fidèles s'emploieront à rendre le Christ présent dans le monde et à chercher le Royaume de Dieu. Comme le disent les Pères synodaux :

Vous êtes l'Eglise de Dieu dans les lieux publics de notre société. Grâce à vous, la vie et le témoignage de l'Eglise sont rendus visibles au monde. Vous participez donc au mandat que l'Eglise a reçu d'être « ambassadeurs du Christ » travaillant pour la réconciliation entre Dieu et les hommes et les hommes entre eux. Ceci demande que vous permettiez à la foi chrétienne d'imprégner tous les aspects et toutes les dimensions de votre vie, que ce soit en famille, au travail, dans l'exercice de diverses professions, dans la politique et dans la vie publique<sup>1071</sup>.

Tout baptisé trouve dans le Christ l'accomplissement du modèle des prophètes dont la société a besoin. Le témoignage de vie par lequel il attire à lui les autres montre que la perspective chrétienne du développement humain invite tous les hommes à devenir des acteurs de l'avènement du Royaume de justice comme Amos. C'est dans ce sens que les évêques appellent « chacun, prêtres et laïcs, à s'interroger et au besoin à se ressaisir sur leur façon de vivre et de témoigner<sup>1072</sup> ». Cet effort d'évangélisation s'appuie avant tout sur le témoignage de vie personnel et communautaire. Le baptisé qui reçoit du Christ ressuscité le mandat d'aller jusqu'au bout de l'évangélisation et qui y répond devient à sa suite témoin. Il évangélise les racines culturelles de sa personne comme de sa communauté, et relève les défis économiques et politiques pour pouvoir reprendre le message dans ses propres mots et dans une dynamique nouvelle de vie qui change la culture et la société.

---

<sup>1070</sup> BENOÎT XVI, *l'Afrique, immense*, pp. 952-953.

<sup>1071</sup> Message au Peuple de Dieu de la II<sup>ème</sup> Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des Évêques, octobre 2009, n. 22.

<sup>1072</sup> CECA, *Ensemble, laïcs et prêtres en Centrafrique pour un renouvellement de la mission : notre défi de l'an 2000*, Bangui, janvier 1998, p. 1.

En définitive, Prêtres, Religieux et Religieuses n'auront plus grand chose à dire à leurs frères s'ils sont incapables de dépasser leur appartenance clanique, ethnique, tribale. A la suite d'Amos, les évêques de Centrafrique le rappellent: « Nous avons tous la lourde et sacrée responsabilité de contribuer à la construction du pays. Tout ce qui unit, construit est plus fort que ce qui divise et détruit<sup>1073</sup> ». Et justement, saint Jacques nous conseille la sagesse, la tolérance, la tempérance et le dépassement de nous-mêmes (Jc 3, 13-4, 1-4). Voilà pourquoi la formation dans les séminaires et dans les noviciats doit sensibiliser les candidats en mettant davantage l'accent sur les mœurs et les exigences chrétiennes de la fraternité universelle. L'enjeu est d'importance capitale pour la fécondité future de la mission prophétique en Afrique. C'est ainsi que les évêques de Centrafrique s'expriment en ces termes : « Prêtres, religieux, religieuses et laïcs [...] Nous croyons en l'homme et en la fraternité universelle. Cela demande une grande attention pour chaque personne, sans distinction d'origine ni géographique ni ethnique, à la manière du Christ<sup>1074</sup> ». Le synode africain insiste avec raison sur la collaboration de tous dans l'œuvre d'évangélisation et l'exigence du témoignage de tous les agents, de tous les ministres de l'évangélisation, de tout le peuple de Dieu. Ainsi, les chrétiens africains doivent prendre conscience qu'ils sont tous appelés à jouer un rôle de premier plan en parole et en action malgré la diversité des appartenances culturelles<sup>1075</sup>. Ainsi donc, que les paroisses, les mouvements, les communautés religieuses fassent un effort particulier en ce domaine aussi bien qu'ils se montrent solidaires les uns avec les autres. Nous pensons qu'Amos touche la manière dont les chrétiens africains et les communautés ecclésiales africaines s'engagent dans le témoignage contre la tendance à l'exclusion et à l'indifférence des autres. En un mot, la fraternité favorise et renforce les liens fraternels et la solidarité.

### 3) L'Eglise, lieu de solidarité

Amos était solidaire de toutes ces petites gens qui sont méprisées, ignorées au point que leur dignité est bafouée. Amos est présent concrètement comme celui qui partage la situation misérable de ses frères. Or dans la mentalité centrafricaine, le *ndoyé* (la solidarité) apparaît comme l'une des notions fondamentales sous-jacentes à la fraternité (*ita*). Les règles de la solidarité sont comprises dans le concept de « *ita* ». Pour un Centrafricain les liens familiaux sont une garantie de vie pour l'homme. Le lien de consanguinité implique une

<sup>1073</sup> Message des évêques au peuple centrafricain, en la fête du Cœur Immaculé de Marie, Bangui, Juin 2001, § 7.

<sup>1074</sup> *Ibid.*

<sup>1075</sup> F. APPIAH KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu.*, p. 296.

« conscience » ou un sentiment d'unité, d'être proche et similaire, et d'appartenir à la même réalité, ce qui se traduit par un comportement et un devoir de solidarité permettant et unissant les divers emplois métaphoriques du terme « *ita* ». Dans cette perspective, le terme « frères » (*aita*) signifie aussi : ceux qui s'entraident pour vivre et se protègent mutuellement contre la mort. Le mot « *ita* » se rapporte au concept de solidarité pour la vie. La solidarité entre les membres du même clan et de la même tribu est un sentiment extrêmement vivace. Une solidarité entre les gens de même cercle. Cette solidarité centrafricaine s'exprime en particulier par le devoir qui s'impose au « *yaya ti koli ou yaya ti wali* » (grand frère ou grande sœur) de protéger son « *ngambé* » (petit frère ou sœur), aussi bien qu'à celui qui a les moyens de secourir les gens de sa parenté. Amos tout comme Jésus invite le chrétien centrafricain à transcender cette solidarité de « *na popo ti é* » (de l'entre nous) pour une solidarité avec les autres. Comme le dit N. D. Nongo Azagbia :

La fraternité n'est pas une pure question théorique. Elle concerne l'homme dans ses conditions existentielles. Elle se préoccupe du bien de l'autre. C'est pourquoi la première communauté chrétienne avait le souci des pauvres, veillait sur les veuves et les orphelins, en un mot les faibles de la société<sup>1076</sup>.

Cette notion de solidarité est aussi sous-jacente à l'œuvre du Christ. Cette dernière consiste principalement à permettre aux hommes d'accéder à la vie de Dieu, s'inscrit dans l'accomplissement de la volonté du Père par le Fils : « Je suis descendu du ciel pour faire, non ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. Or la volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés » (Jn 6, 38-39). C'est au cœur de l'accomplissement de la volonté du Père que Jésus lie sa mission à la solidarité entre les hommes. Par sa vie, sa Passion et sa Résurrection, il montre la grandeur de l'homme, image et enfant de Dieu. Un peu partout, on avait du mépris pour les pécheurs, les malades, les étrangers. Comme au temps d'Amos, les riches ont du mépris pour les pauvres (Am 2, 6-8 ; 4, 1 ; 5, 12 ; 8, 5-6). Mais Amos est proche d'eux car il se montre particulièrement préoccupé par le sort des pauvres et il est donc très sévère à l'égard de toutes les formes d'exploitation. Tout comme Amos, Jésus est proche des exclus de son temps, il ne les marginalise pas. Il va même jusqu'à prendre des repas avec eux, chez eux. A cause de cela, certains l'accusent d'être « un ivrogne et un glouton » (Mt 11, 19). A ceux qui lui reprochent ses mauvaises fréquentations, Jésus répond, au risque de les scandaliser davantage : « Je suis venu appeler non pas les justes mais les pécheurs » (Mc 2, 17c). Ces attitudes de Jésus aident à comprendre

---

<sup>1076</sup> N. D. NONGO AZIAGBIA, *op. cit.*, pp. 240-241.

comment Dieu considère l'homme ; Dieu est proche et solidaire de l'homme. Pour Dieu, tous les hommes sont ses enfants. En Am 9, 7, ce que Dieu a fait pour Israël, il l'a également fait pour d'autres peuples (les Kushites, les Philistins, les Araméens). Israël ne possède aucun privilège dont il pourrait faire état. Dieu s'intéresse à chacun d'eux sans distinction. Tous les hommes sont frères, ont la même dignité à ses yeux : les étrangers, les pécheurs, les malades.

Tout comme Amos, Jésus se tourne vers les exclus de la société de son temps, c'est en raison de la connaissance intime qu'il a des pensées et des intentions de Dieu, c'est pour cela qu'il n'hésite pas à « manger avec eux » ; ce qui est pour les Orientaux l'image même de la communauté paisible et joyeuse. Mais ce comportement témoigne aussi de l'humanité de Jésus. Il se sent d'autant plus proche des hommes qu'il mange et boit et parle avec eux. Il ne cherche aucune société particulière. L'attitude de Jésus envers les pécheurs (Mc 2, 13-17) témoigne de façon certaine de ce qu'il veut apporter aux hommes notamment, le pardon de Dieu et la révélation de son amour qui sauve le monde. Il sait que les hommes qui n'ont pas été comblés par la vie de ce monde, sont réceptifs à l'égard de l'appel de Dieu. De même Amos est conscient de sa mission prophétique au Nord, de même Jésus sait également qu'il a été envoyé à tous les hommes et c'est de tous les hommes qu'il exige une conversion (Mc 1, 15). La mission du Christ consiste essentiellement à faire la volonté de Dieu, c'est-à-dire à se consacrer entièrement au salut des hommes. Contrairement aux Centrafricains de sang qui tendent à satisfaire d'abord et avant tout les besoins et les désirs de ses propres frères, la fraternité du Christ vise à faire du bien à ceux auxquels il s'est consacré à savoir tous les hommes. A la suite d'Amos qui se fait solidaire avec les pauvres humiliés, écrasés, exclus, Jésus se fait solidaire du monde des marginalisés.

« Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades » (Mc 2, 17) Jésus est sensible avant tout aux besoins des personnes et des foules qu'il rencontre (Mc 1, 29-34.35-40), leur donne à manger (Mc 6, 30-44 ; 8, 1-9), les libère des esprits impurs (Mc 5, 1-17). Cette sensibilité « viscérale » de Jésus traduit l'attitude fondamentale du Père envers les hommes. Ainsi, l'œuvre rédemptrice du Christ en direction de tous ceux qui croient en lui est le lieu de solidarité universelle. Les Centrafricains doivent éviter de vivre la solidarité exclusivement avec un frère ou une sœur du sang, de même région ou de même ethnie. Cette fraternité est partisane, parce qu'elle est porteuse d'un esprit régionaliste, ethnique. C'est ce que dénonçait Amos, cette solidarité de « l'entre nous » (Am 4, 1 ; 8, 5 ; 6, 1-7). Or, la solidarité fraternelle instaurée par le Christ est élargie à tous les hommes sans distinction. Ainsi la solidarité centrafricaine est-elle appelée à s'intégrer dans une solidarité plus large. Ceci relativise en même temps les rapports de sang, de région ou d'ethnie. Le

terme *ita* n'est plus seulement un terme de parenté biologique. Ce qui constitue désormais le Centrafricains, ce ne sont plus ses liens de parenté, c'est d'abord avant tout la Parole de Dieu. L'écoute de la Parole de Dieu devient un fondement de la famille de Dieu en Afrique<sup>1077</sup>. Cependant, la solidarité centrafricaine se transforme souvent en un « dard » mortel, alimenté par la volonté de vengeance, de sauvegarde des intérêts propres lorsqu'un membre de la famille est attaqué ; cela provoque des inimitiés mortifères. D'où Mgr Dieudonné Nzapalainga, archevêque de Bangui souligne l'urgence d'une nouvelle évangélisation en profondeur :

La nouvelle évangélisation est orientée vers ceux qui sont chrétiens, donc de l'Eglise et qui se sont éloignés de la vie de foi et de l'Eglise. La crise que nous traversons doit être pour nous chrétiens et surtout pasteurs de l'Eglise un moment critique pour mesurer en profondeur la réception du Christ et de son message. Les éléments de la seleta ont bénéficié de la complicité de certains chrétiens dans les pillages des biens des particuliers voire ceux de l'Eglise. D'autres leur ont servi d'indices. Ne serions-nous que des chrétiens de circonstances ? Il est plus que temps de prêcher une nouvelle forme de conversion (*metanoia*) dans l'Eglise. Il nous faut revoir nos méthodes d'enseignements et de proclamation de la parole de Dieu. Il est important de trouver de nouvelles médiations fortes entre l'Evangile et les réalités existentielles pour que la vie des personnes ne soit pas étrangère à l'Evangile et réciproquement. Nous invitons les pasteurs de l'Eglise et les catéchistes à entrer dans cette dynamique avec une acuité nouvelle<sup>1078</sup>.

En définitive, le message de Jésus tout comme celui d'Amos est un message de fraternité universelle. Il est impressionnant de voir qu'Amos est animé par cet esprit de fraternité universelle. En effet, dès le début du livre d'Amos, Amos s'inquiète déjà de la relation fraternelle brisée et à la fin de son livre, il invite Israël à considérer les autres peuples comme ses frères car de la même manière que le seigneur l'a conduit, il a conduit les autres peuples, L'exclusion, le mépris, l'humiliation, le tribalisme et le régionalisme, la marginalisation sont incompatibles avec l'amour de Dieu et du prochain. Jésus l'a affirmé vigoureusement en ces termes : « L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont un seul et

---

<sup>1077</sup> R. HOUNGBEDJI, *op. cit.*, pp. 144-235.

<sup>1078</sup> D. NZAPALAINGA (Mgr), *Message adressé à la communauté chrétienne et aux hommes et aux femmes de bonne volonté pour le Cycle de Noël 2013-2014*, Bangui, décembre 2013, p. 23.

même amour » (Mt 22, 37-38). L'un ne va pas sans l'autre<sup>1079</sup>. Cela rejoint véritablement l'intuition amosienne. Amos proclame la sollicitude de Dieu pour tout individu que la société a tendance à marginaliser et à opprimer. Dieu est non seulement solidaire de l'exploité, mais il s'identifie nettement avec lui, si bien que l'exploitation du pauvre s'amplifie en outrage contre sa personne. Pour les chrétiens comme pour Jésus, l'amour du prochain ne connaît aucune frontière : ni géographique, ni raciale, ni régionale. Comme le dit Amos : « Le Seigneur m'a pris derrière le troupeau ; le Seigneur m'a dit : va, parle en prophète en Israël, mon peuple » (Am 7, 15) donc cette parole de Dieu n'a pas de frontières. Amos en témoigne par sa vie et sa parole, lui qui va au delà pour de ses frontières régionales pour rendre témoignage à la Parole de Dieu et malgré la réaction violente d'Amasias, Amos affiche une attitude de non-violence, de paix (Am 7, 10-17). Pareillement, les chrétiens centrafricains se sentent appelés à s'approprier la Parole de Dieu et en vivre<sup>1080</sup>. Alors, la connaissance de l'Amour de Dieu dans la vie chrétienne a pour conséquence de la tourner vers les hommes, ses frères. De ce fait, l'Eglise est une famille. Elle est l'œuvre de Dieu, elle réunit les hommes et les femmes de toute culture, de toute race dans une assemblée nouvelle où le lien de la fraternité qu'elle leur donne, trouve sa source et son modèle dans la communion d'amour qu'il y a en elle.

---

<sup>1079</sup> BENOÎT XVI, *Deus Caritas est*, n° 16.

<sup>1080</sup> F. MALUNDU MASAMBA, *Lire la Bible en milieu populaire*, Karthala, Paris, 2003, pp. 272-280.

## CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre parcours, il nous faut conclure. Mais cette conclusion ne se présente pas comme une récapitulation de l'ensemble de ce qui a été exposé. Nous nous limiterons à focaliser l'attention sur quelques points qui méritent d'être soulignés.

Amos a certes délivré son message dans l'un des sanctuaires importants du Royaume du Nord où de nombreuses cérémonies se déroulaient. Tout le peuple a manifesté sa dévotion religieuse en déployant une imposante activité liturgique. Amos ne s'en prend ni au culte ni à des pratiques sacrificielles qu'il estimerait sacrilèges. Il ne met pas en cause non plus la légitimité du culte sacrificiel rendu à Yahvé dans les sanctuaires de Béthel. Le culte en vérité, dit J. Blenkinsopp, était le moyen de garder vivante la mémoire historique et de soutenir les valeurs morales qui les constituaient comme communauté avec certaines caractéristiques et visées définies. Amos était convaincu que le culte ne servait plus cette fin<sup>1081</sup>. Notre étude nous a permis de conclure qu'Amos ne paraît pas avoir œuvré pour la suppression du culte mais pour un changement de son rôle théologique. Dans sa perspective, le culte devient l'expression d'une relation, d'une rencontre qui se noue ailleurs dans la vie<sup>1082</sup>.

### Triple illusion des contemporains d'Amos

D'abord, les riches vivent dans l'indifférence totale, ils n'ont aucun souci des pauvres, ils dévorent les biens des pauvres et viennent « en bonne conscience » offrir au Seigneur leurs sacrifices, leurs offrandes. Ils croyaient attirer la faveur Dieu par leurs cadeaux qui, bien qu'ils soient précieux, ne sont que le fruit de l'oppression des pauvres. Or ils sacrifient le droit et la justice à un ritualisme par lequel ils se justifieraient à bon compte d'une conduite sans vérité. Le culte est devenu pour eux un moyen de valider leurs propres crimes. « Le culte est le paravent pour cacher le crime originel sur lequel est fondé le culte<sup>1083</sup> ». Ils imaginent qu'en accordant les prestations d'un culte extérieur à Dieu, celui-ci sera satisfait. En fait, ces sacrifices sont animés d'intentions utilitaires, une espèce de « sacrifices pour moi ». Il y a une perversion religieuse dans la mesure où le culte, bon en soi, est instrumentalisé. Il s'agit d'une mascarade du culte. Dieu n'agrée pas de tels présents, fruit de l'injustice. Les riches ignorent même qu'eux et les pauvres ont une égale dignité parce que le Seigneur les a faits tous les deux (Pr 22, 2), « petits et grands », c'est lui qui les a faits (Sg 6, 7) ». Amos attaque la

---

<sup>1081</sup> J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*, p. 114.

<sup>1082</sup> J. ASURMENDI, « Amos », *CE* 64 (1988), pp. 20-21.

<sup>1083</sup> R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978, pp. 177-181.

confiance superstitieuse de ses contemporains mises dans les actes cultuels et l'ostension de leur piété. Ils ne pratiquent pas un culte authentique à Yahvé, mais leur propre culte ; ils célèbrent "leurs fêtes", offrent "leurs offrandes", chantent "leurs chants" Amos dissipe l'illusion pernicieuse du culte purement extérieur, surtout sous sa forme sacrificielle. « Le prophète est celui qui révèle au grand jour que le culte a trop souvent pour ciment le sang des innocents<sup>1084</sup>

Ensuite, le temple qui devrait être lieu de justice devient lieu d'injustice où les pauvres sont exclus, ignorés, méprisés, même la parole de Dieu y est rejetée. Ils vivent dans un « cercle fermé ». Ils pensaient rencontrer Yahvé à chaque fois qu'ils viendraient au temple. « Aller aux sanctuaires », pour Amos, a cessé d'être une véritable rencontre avec Yahvé mais devient une occasion de péché (*peshah*). Le Temple devient une caverne de bandits (cf. Jr 7, 1-15). En définitive, par la voix d'Amos, Yahvé invite les Israélites à le rechercher en dehors des sanctuaires menacés de destruction. « Bethel sera réduit à rien » (Am 5, 5), « il ne restera presque rien du temple, les cornes de l'autel seront brisées et tomberont à terre » (Am 3, 14 ; 9). Pour Amos, il ne suffit pas d'aller à tel ou tel lieu du culte et d'y accomplir les sacrifices. C'est Yahvé qu'il faut chercher (Am 5, 4). Par conséquent, la vie ne se trouve pas dans la fréquentation des sanctuaires, mais dans la pratique du bien (Am 5, 14s), dans le respect de la justice (Am 5, 24). En d'autres termes, la rencontre décisive de Yahvé se fait sur le terrain des relations sociales et ne se concentre plus dans le culte. Mais ce dernier devient mensonge dans la mesure où Israël refuse de vivre selon la justice. Selon Amos, un culte bien compris prend très au sérieux les exigences de la justice et du droit.

Enfin, leur injustice rend aveugles les riches à tel point qu'ils ne font plus attention au « jour de Yahvé ». Ils attendaient « le jour de Yahvé » comme celui de la grande victoire (5, 18-20). Yahvé serait leur Protecteur. Par conséquent, ils ne s'inquiètent pas du malheur qui les frappera, ils se réjouissent de la ruine des pauvres (cf. Am 6, 1-7). Mais Amos s'inscrit en faux contre cet avis général. Il éprouve et manifeste une méfiance profonde à l'égard de la fausse assurance que peuvent donner l'appareil cultuel et la régularité formelle de l'observance.

A notre sens ces riches ne semblent pas vivre avec Dieu car s'ils vivaient avec Dieu, ils devraient être dans la lumière et savoir lire les signes des temps. Ils ne lisent pas les signes des temps à la lumière de la Parole de Dieu.

---

<sup>1084</sup>. R. GIRARD, *op. cit.*, pp. 177-181.

Nous osons penser qu'Amos formule pour ses contemporains la question religieuse fondamentale dans le but de montrer comment la parole prophétique en donne la réponse. La question n'est pas d'ordre philosophique ou théologique mais elle est de l'ordre du *faire*. Que dois-je faire pour m'approcher de Dieu ? D'où la question rhétorique : est-ce que j'offrirai des offrandes et des sacrifices pour combler le vide ? La réponse est dans le message prophétique. Ce que Dieu demande de pratiquer c'est la justice et cette dernière chez Amos se définit comme l'attention, l'ouverture à l'autre, le souci de l'autre. Ainsi Dieu peut-il agréer toutes les offrandes car « Dieu est accueilli aux deux extrémités. D'un côté parce qu'il s'identifie au pauvre, de l'autre parce qu'il désire et attend de notre cœur la possibilité d'aller vers le pauvre<sup>1085</sup> ». Cette réponse soulève la question cruciale du rapport entre le culte et la justice. Chaque génération était soucieuse de reprendre et d'actualiser le message amosien. C'est une constance de la parole prophétique qui se dessine aussi dans les paroles et gestes de Jésus quand il s'attaque à la prière des scribes complètement pervertie ; elle n'est plus faite pour Dieu, mais pour eux-mêmes alors qu'ils dévorent les biens des veuves. Jésus ne se laisse pas corrompre par les offrandes abondantes des riches mais il s'intéresse à la pauvre veuve qui n'intéresse personne à cause de sa modique somme. Jésus a plutôt de l'admiration pour la veuve méprisée, méconnue, ignorée, qui n'est pas prise en compte dans le temple. A elle, Jésus redonne toute sa dignité humaine. Tout comme Amos, Jésus souligne, tout en le dénonçant, ce lien intrinsèque entre le culte et la justice. L'un ne peut pas aller sans l'autre. Nous retrouvons cette parenté chez les Pères de l'Eglise qui réagissent vivement à l'endroit de leurs contemporains qui vivent dans une indifférence totale et cherchent à plaire au Seigneur en accomplissant leurs devoirs religieux. Leurs accusations et leurs reproches renferment les propos d'Amos.

### **L'Eglise de Centrafrique s'inscrit dans la tradition amosienne.**

Le rôle de l'Eglise ne consiste pas seulement à dénoncer toutes les formes d'injustices mais aussi à annoncer le Dieu de justice qui prend le parti de tous les pauvres, des exclus (wandé) de notre société centrafricaine. L'injustice dans ce pays se caractérise par cette culture de *na popo ti i* "entre nous" au détriment des autres. Les membres d'un groupe déterminé se reconnaissent une égale dignité et instaurent seulement entre eux la communion et l'échange. L'altérité n'existe pas. Amos dénonce une illusion, le divorce entre le culte et la

---

<sup>1085</sup> D. BARTHELEMY, *Le pauvre choisi comme Seigneur*, p. 152.

vie quotidienne. Les pratiques culturelles ne doivent pas être déconnectées de la vie sociale. La communauté chrétienne ne peut pas célébrer le culte de façon authentique tant qu'elle ne met pas concrètement en pratique l'amour du prochain dans la sphère sociale, économique etc. L'Eglise de Centrafrique a la mission d'annoncer que tout Centrafricain est créé à l'image de Dieu ; ainsi donc toute distinction de tribu, d'ethnie, de région n'est que secondaire. Chaque être humain, chaque Centrafricain doit être respecté dans sa dignité. Comme le dit F. Saragba, un journaliste centrafricain : « *Zo kwé zo* autrement dit, tout être humain est un homme. Cet idéal fondateur qui voudrait que "tout homme soit considéré comme un homme" dans toute son humanité et autour duquel se bâtirait la nation centrafricaine, une et indivisible<sup>1086</sup> ». Tout le monde est sur le même pied d'égalité, chacun et chacune doivent se reconnaître comme frères et soeurs en vivant l'amour, l'accueil et la solidarité fraternels.

**Pour rester fidèle à sa mission prophétique, l'Eglise de Centrafrique doit éviter tout piège des puissants de ce monde.**

Amos en est le modèle patent car celui-ci renonce au titre de prophète et se reconnaît bouvier (cf Am 7, 14). Aussi Jésus renonce-t-il à tout son titre et évite d'être ami des puissants et des rois, mais il est plutôt qu'ami des pauvres, des malades et des exclus de la société. De même, que l'Eglise évite d'être l'alliée des riches et des puissants, qu'elle ne soit pas dans la complaisance, ne se laisse pas corrompre par les cadeaux "empoisonnés" des puissants de ce monde qui veulent se montrer justes aux yeux des hommes alors qu'ils viennent donner à l'église les "grosses enveloppes", fruit de leur injustice. Souvent faisant partie des membres du Conseil pastoral et économique à cause de leurs moyens financiers, ils s'imposent dans la maison de Dieu. Comme le chante un artiste centrafricain : *Tongana mo yékè na nginza, a zo kwe a yinga iri ti mo na vaga ti mo, a ba sioni ti mo pè, mais ala negligé azo ti mawa* », "si tu as de l'argent, tout le monde connaît ton nom, ton quartier, ne regarde pas ton mal mais tout le monde ignore complètement celui qui n'a rien". Cette chanson souligne combien le monde s'intéresse aux riches et les pauvres sont méconnus, ignorés comme la veuve du temple (Mc 12, 41-44). Pire encore, ils influencent parfois les pasteurs dans l'exercice de leur mission prophétique par exemple, « en fermant leur bouche » par des grosses enveloppes, ils n'osent plus dénoncer leurs injustices. L'Eglise ne doit pas se laisser acheter par les puissants, elle doit imiter Jésus qui rejette toute compromission avec les

---

<sup>1086</sup> F. SARAGBA, « *Zo kwé zo et si zo kwé là a yéké zo apè* », *Afrique News-Info-Actualité en continu. Actualité en Afrique et avec le monde*, 18 mai 2014.

sollicitations des hommes, même du démon (cf. Mt 4, 1-11). L'attitude de Jésus dans le temple est une vive interpellation pour tous les agents pastoraux.

Dans notre recherche, nous avons mis en relief la dichotomie entre la foi en Dieu et la vie sociale chez les chrétiens d'Afrique en l'occurrence ceux de Centrafrique. Or la foi ne se limite pas à la pratique religieuse, c'est un chemin qui enveloppe tous les aspects de notre vie. Toute la mission de l'Eglise est d'interpeller les chrétiens à prendre conscience de leur mission prophétique. Cette dernière exige courage et martyr. D'ailleurs, Jésus prévient ses disciples sur les conditions de leur mission prophétique : les vrais prophètes sont nécessairement rejetés ! Rejetés par les puissants, ceux qui exercent un pouvoir sur leurs contemporains, les décideurs de la vie publique, ceux auxquels les médias donnent une audience, où accordent une importance.

A toutes les époques, la voix prophétique se fait entendre, mais elle n'est pas toujours perçue, écoutée. Ainsi donc l'Eglise d'Afrique ne doit pas se laisser à faire entendre la parole prophétique à chaque fois qu'il y a une incompatibilité entre la foi ou la liturgie et la vie quotidienne des chrétiens africains.

# BIBLIOGRAPHIE

## 1) Sources et Textes anciens

### a) Sources Bibliques

Ancien Testament Interlinéaire hébreu-français. Avec le texte de la Traduction œcuménique de la Bible en français courant, Alliance Biblique Universelle, Paris, 2007.

Bible de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée, Cerf, Paris, 2009.

Bible-La Pléiade. L'Ancien Testament - Tome II (édité par Édouard Dhorme Traducteur : Édouard Dhorme, Antoine Guillaumont, Jean Hadot, Jean Koenig), De la Pléiade, Paris, 1959.

Biblia Hebraïca Stuttgartensia édités par K. ELLIGER et W. RUDOLPH, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987.

BIBLIA HEBRAICA, quinta editione cum apparatu critico novis cursis elaborato. The Twelve Minor Prophets, n. 13, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

La Bible, Bayard, Paris, 2001.

La Nouvelle Bible Segond, Edition d'étude, Alliance Biblique Universelle, Paris, 2002.

La Traduction Œcuménique de la Bible, Une version révisée et augmentée, Cerf, Paris, 2010.

The African Bible. Biblical Text of the New American Bible, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2000.

The Greek New Testament édités par ALAND, K. et al., Third Edition, United Bible Societies, Biblia-Druck GmbH Stuttgart.

### b) Textes anciens

AUGUSTIN, *Sermon XLI* dans : *Oeuvres complètes de Saint Augustin, Evêque d'Hyppone*, Tome XVI, Librairie de Louis Vives, Editeur, Paris, 1871.pp. 210-226.

JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'aumône*, dans : *Œuvres complètes*, nouvelle traduction par l'Abbé J. Bareille Tome V, Paris, 1866.pp. 401-418.

JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur saint Matthieu, Homélie L*, dans : *Œuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, nouvelle traduction par l'Abbé J. Bareille, Tome XII, Librairie de Louis vivès, Editeur, Paris, 1868.pp. 345-362.

JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la II<sup>ème</sup> épître aux Corinthiens XX* dans : *Œuvres complètes de St Jean Chrysostome, op. cit*, nouvelle traduction par l'Abbé J. Bareille, Tome XVII, 1872.pp. 556-562.

JÉRÔME, *Commentaire sur Amos*, dans : *Œuvres complètes de Jérôme*, traduites en français

et annotées par l'Abbé J. Bareille, Tome VIII. , Louis Vives, Librairie-Editeur, Paris, 1879. 307-487.

JERÔME, *Commentaire sur le prophète Ezéchiel V, 16*, 48-56, dans : *Œuvres complètes de Saint Jérôme* (traduites en français et annotées par l'Abbé Bareille), Tome VIII, Louis Vivès, Librairie-Editeur, Paris, 1879, pp. 48-56

### **c) Sources ecclésiales**

BENOÎT XVI, Lettre Encyclique, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Cité de Vatican, 2005.

BENOÎT XVI, « L'Afrique, immense "poumon spirituel". Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la II<sup>ème</sup> spéciale pour l'Afrique du synode des évêques », *DC* 2433 (2009) 952-953.

BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale, *Verbum Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Cité de Vatican, 2010.

BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale, *Africae Munus*, Libreria Editrice Vaticana, Cité de Vatican, 2011.

CECA, *Et tu seras Lumière des Nations*, Bangui, Mai 1994.

CECA, *Christ est vivant, nous vivons !* Bangui, juin 1994.

CECA, *Famille sois lumière. La Bonne nouvelle sur la famille et le mariage*, Bangui, Juillet 1996.

CECA, *Ne laissons pas mourir notre pays, entrons dans la réconciliation*, Bangui, janvier 1997.

CECA, *Ensemble, laïcs et prêtres en Centrafrique pour un renouvellement de la mission : notre défi de l'an 2000*, Bangui, janvier 1998.

CECA, *Vous êtes le sel de la terre*, Bangui, janvier 2006.

CECA, *Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre*, Bangui, janvier 2007.

CECA, *Laissez-vous réconcilier...2 Co 5, 20*, Bangui, janvier 2008.

CECA, *Message aux catholiques et à tous les hommes de bonne volonté au sujet du dialogue politique inclusif*, Bangui, novembre 2008.

CECA, *Message aux responsables de la nation et aux hommes politiques*, Bangui, juin 2008.

CECA, *Message au Chef de l'Etat*, Bangui, juin 2013.

CECA, *Reconstruisons ensemble notre pays dans la paix*, Bangui, janvier 2014.

CECA, *Sauver le peuple de l'asphyxie*, Bangui, février 2014.

JEAN PAUL II, Lettre Encyclique, *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du

Vatican, 1987.

JEAN PAUL II, Exhortation Apostolique, *Ecclesia in Africa*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1995.

JEAN PAUL II, Exhortation Apostolique, *Christifideles laici*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1998.

PAPE FRANÇOIS, Exhortation Apostolique, *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2013.

PAPE FRANÇOIS, Lettre Encyclique, *Lumen Fidei*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2013.

PAPE FRANÇOIS, Lettre encyclique, *Laudatio SI' sur la sauvegarde la maison commune*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2015.

PAUL VI, Lettre Encyclique, *Populorum Progressio*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1967.

PAUL VI, Exhortation Apostolique, *Evangelii nuntiandi*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1975.

PIE XI, Lettre Encyclique, *Divini Redemptoris*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1967.

VATICAN II, *Constitution Pastorale, Gaudium et Spes*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1965.

## **2) Etudes spécifiques sur Amos**

### **❖ Commentaires d'Amos**

ALDINA DA, S., *Amos. Un prophète "politiquement incorrect"*, Médiaspaul, Montréal, 1997.

AMSLER, S., *Amos*, (CAT XIa), Labor et Fides, Genève, 1982.

ANDERSEN, F.I. – FREEDMAN, D.N., *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 24A), Doubleday, New York, NY, 1989.

BALANCIN, E.M. – STORNIOLO, I., *Como ler o livro de Amos. A denuncia da injustiça social*. Paulus, Sao Paulo, 1991.

BARRIOCANAL, G.J.L., *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*, (serie theologia 58), Pontificia Universita gregoriana/ Pontifical gregorian university Press Roma, 2000.

BARSTAD, H.M., *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos 2, 7b-8 ; 4, 1-13 ; 5, 1-27 ; 6, 4-7 ; 8, 14*, (VTS 34), Brill, Leiden, 1984.

BOVATI, P. – MEYNET R., *La fin d'Israël. Paroles d'Amos*, Cerf, Paris, 1994.

- CARROL, R.M.D., *Amos. The Prophet and His Oracles. Research on the Book of Amos*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2002.
- CARROLL, R.M.D., *Contexts for Amos. Prophetic Poetics in Latin American Perspective*, LHBOTS [JSOT] 132, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.
- COOTE, R.B., *Amos among the Prophets. Composition and Theology*, Fortress Press Philadelphia, 1981.
- CRIPPS, R.S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1929.
- HADJIEV, T.S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, BZAW 393, W. de Gruyter, Berlin- New York, NY, 2009.
- HAMMERSHAIMB, E., *The Book of Amos. A Commentary*, Basil Blackwell, London, 1970.
- HASEL, G.F., *Understanding the Book of Amos. Basic Issues in Current Interpretations*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 1991.
- HAURET, C., *Amos et Osée*, (Verbum salutis, Ancien Testament 5), Beauchesne, 1970.
- HAYES, J.H., *Amos, The Eighth-Century Prophet: His Times & His Preaching*, Abingdon Press, Nashville, TENN, 1988.
- JEREMIAS, J., *The Book of Amos*, Louisville, Westminster John Knox Press, KY, 1998.
- KAPELRUD, A.S., *Central ideas in Amos*, Oslo, Aschehoug, 1956.
- LAFFERTY T. V., *The Prophetic Critique of the Priority of The Cult. A study of Amos 5:21- 24 and Isaiah 1, 10-17*, Pickwick Publications, Eugene, 2012.
- LINVILLE, J.R., *Amos and the Cosmic Imagination*, Ashgate, Aldershot, 2008.
- MARTIN-ACHARD, R., *Amos. L'homme, le message, l'influence*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- MARTIN-ACHARD, R. – RE'EMI, S.P., *God's People in Crisis: A Commentary on the Book of Amos and on the Book of Lamentations*, Handsel, Edinburg, 1984.
- MAYS, J.L., *Amos. A commentary*, Westminster Press, Philadelphia, PA, 1969.
- McCOMISKEY, T.E., « Amos », dans : GAEBELEIN, F. E. (ed), *The expositor's Bible commentary*, vol. 7, Baker Book House, Grand Rapids, 1992.
- MÖLLER, K., *A Prophet in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*, LHBOTS [JSOTS] 372, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003.
- MOTYER, J.A., *The Day of the Lion: The Message of Amos*, Inter Varsity Press, Leicester, 1974.
- NEHER, A., *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, J. Vrin, Paris, 1950.
- NEHER, A., *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, J. Vrin, Paris, 1981.

- PAUL, S.M., *Amos. A commentary on the Book of Amos*, Fortress Press, Minneapolis, MA, 1991.
- POLLEY, M.E., *Amos and The Davidic Empire. A Socio-Historical Approach*, Oxford University Press, London, 1989.
- REIMER, H., *Richtet auf das Recht. Studien zur Botschaft des Amos*, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, 1992.
- ROSENBAUM STANLEY, N., *Amos of Israel: A new interpretation*, Georgia Leuven, Macon, 1990.
- ROTTZOLL, D.U., *Studien Zur Redaktion Und Komposition des Amosbuchs*, (BZAW 243), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1996.
- SHOTTROFF, W., *The Prophet Amos: A Socio-Historical Assessment of His Ministry*, Orbis Books, Maryknoll, New York, NY, 1984.
- SOGGIN, J.A., *Il profeta Amos. Traduzione e commento*, (Studi Biblici ; 61), Paideia Editrice, Brescia, 1982.
- WAARD (de) JAN, W.A.S., *A handbook on the Book of Amos*, United Bible Societies, New York, NY, 1979.
- WOLFF, H.W., *L'enracinement spirituel d'Amos*, Labor et Fides, Genève, 1974.
- WOOD, J.R., *Amos in song and Book culture*, LHBOTS (JSOTS 337), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002.

#### ❖ Articles

- ADRI VAN DER WAL, J.O., « The structure of Amos », *LHBOTS [JSOT]* 26 (1983) 107-113.
- ALAVOINE, V., « Le mrzh est-il un banquet funéraire ? Étude des sources épigraphiques et bibliques (Am. 6,7 et Ier. 16,5) », *Le Muséon* 113 (2000) 1-23.
- ALGER, B., « The Theology and Social Ethic of Amos », *Scripture* 17 (1965) 109-116.
- ALLEN, S.L., « Understanding Amos 6, 12 in Light of his other Rhetorical Questions », *VT* 58 (2008) 437-448.
- AMSLER, S., « Amos, prophète de la onzième heure », *TZ* 21 (1965) 318-328.
- AMSLER, S., « Amos et les droits de l'homme », dans : H. CAZELLES (éd), *De la Torâh au Messie : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*, Desclée, Paris, 1981-187.

- ANDERSON, B.W., *The Eighth Century Prophets: Amos, Hosea, Isaiah, Micah. Proclamation Commentaries*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.
- ARANO, J., « La mujer y familia, victimas de la injusticia en Amos, 2 :7b », *ThX* 45 (1995) 341-356.
- ARANO, J.R., « Opresion y profanacion del santo nombre de Dios : Estudio del vocabulario de Amos 2, 7b », *RIBLA* 11 (1992) 49-63.
- BARTON, J., *Amos's Oracles Against the Nations: A study of Amos 1, 3-2, 5*, Cambridge University Press, New York, NY, 1980.
- BEEK, M.A., « The religious background of Amos 2, 6-8 », *OTS* 5 (1948) 132-141.
- BENTZEN, A., « The Ritual Background of Amos 1, 2-2, 16 », *OTS* 8 (1950) 85-99.
- BERQUIST, J., « Dangerous Waters of Justice and Rightheousness : Am 5, 18-27 », *BthB* 23 (1993) 54-63.
- BOHLEN, R., « Zur Sozialkritik des Propheten Amos », *TTZ* 95 (1986) 282-301.
- BONORA, A., « Amos Difensore del diritto e Della Duistizia », dans : COLL., *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Paideia editrice, Brescia, 1985, pp. 69-90.
- BRUEGGEMANN, W., « Amos 4, 4-13 and Israel's Covenant Worship », *VT* 15 (1965) 1-15.
- CASALIS, G., « Du texte au sermon, Amos 8 », *ETR* 46/2 (1971) 113-124.
- COHEN, S., « *The Political Background of the Words of Amos* », *HUCA* 36 (1965) 153-160.
- COULOT, C., « Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel », *RSR* 51 (1977) 169-186.
- CRENSHAW, J.L., « The Influence of the Wise upon Amos », *ZAW* 79 (1967) 42-52.
- DAHMEN, U., « Zur Text- und Literakritik von Amos 6, 6a », *BN* 31 (1986) 7-10.
- DEMPSTER, S., « The Lord is His Name: A Study of the Distribution of the Names and Titles of God in the Book of Amos », *RB* 98 (1991) 170-189.
- DESNOYER, L., « Le prophète Amos », *RB* 26/1-4 (1917) 218-246.
- DESROUSSEAUX, L., « Acheter le malheureux pour un peu d'argent », *Assemblées du Seigneur* 56 (1974) 56-61.
- DIJKEMA, F., « Le fond des prophéties d'Amos », *OTS* II (1943) 18-34.
- DION, P.-E., « Le message moral du prophète Amos », *ScEsp* 27 (1975) 5-34.
- ESLINGER, L., « The Education of Amos », *HAR* 11 (1987) 35-57.
- FARR, G., « The language of Amos, Popular or Cultics », *VT* (1966) 312-324.
- FLEMING, D.E., « The Day of Yahweh in the book of Amos. A rhetorical response to ritual expectation », *RB* 117 (2010) 20-38.

- GARCIA TRAPIELLO, J., « Situacion hitsorica del profeta Amos », *EstBib* 26 (1967) 249-274.
- GARCIA TRETO, F.O., « A Reader-Response Approach to Prophetic Conflict : The Case of Amos 7,10-17 », dans : J. Cheryl Exum-David J.A. Clines (ed), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, (JSOTS 143), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.
- GENE, M. T., « The social location(s) of Amos: Amos 1:3-2:16 », dans : AHN, J. J. – COOK, S.L., (eds), *Thus says the Lord: essays on the former and latter Prophets in honor of Robert R. Wilson*, (LHBOTS [JSOTS] 502), T & T Clark, New York ; Londres, 2009.
- GEVIRTZ, S., « A New Look at an Old Crux: Amos 5, 26 », *JBL* 87 (1968) 267-276.
- GILLINGHAM, S., *Who makes the morning darkness: God and Creation in the Book of Amos*, *SJT* 45/2 (1992), pp. 65–84.
- GORDIS, R., « The Composition and Struture of Amos », *HTR* 33 (1940) 239-251.
- GOSSE, B., « Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'histoire deutéronomique », *VT* 38 (1988) 22-40.
- GUYLAIN. P., « *Amos et la justice sociale* », *Scriptura* 23 (1996) 81-94.
- HADJIEV, T., « The context as means of redactional reinterpretation in the Book of Amos », *JTS* 59/1-2(2008) 655-668.
- HELBERG, J.L., « Disillusionment on the Day of Yahweh with Special Reference to the Land (Amos 5) », *OTE* 1/2 (1988) 31-45.
- HESSE, F., « Amos 5, 4-6.14f », *ZAW* 68/1 (1956) 1-17.
- HEYNS, D., « A social historical on Amos' prophecies against Israel », *OTE* 3 (1990) 303-316.
- HOBBS, T.R., « Am 3, 1b and 2, 10 », *ZAW* 81 (1969) 384-387.
- HYATT, J.P., « The Translation and Meaning of Amos 5, 23-24 », *ZAW* 68 (1956) 17-24.
- HUMBERT, P., « Un héraut de la justice, Amos », *RThP* 5 (1917), pp. 5-35.
- ISBELL, C.D., « Another Look at Amos 5, 56 », *JBL* 97 (1978) 97-99.
- JACOB, P.F., « Cow of Bashan. A Note on the Interpretation of Amos 4, 1 », *JBL* 104 (1985) 109-110.
- JARUZELSKA, I., « Social Structure in the Kingdom of Israel in the Eighth Century B.C. as Reflected in the Book of Amos », dans : COLL., *Studies in Memory of Andrzej Czapkiewicz*, 29/2 (1993) 91-117.
- JARUZELSKA, I., *Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel: The Socio-Economic*

- Position of the Officials in the Light of the Biblical, the Epigraphic and Archaeological Evidence*, Adam Mickiewicz University Press, Poznan 1998.
- JARZELSKA, I., « Amos et Osée face aux rois d'Israël » dans : LEMAIRE, A. (éd), *Prophètes et rois : Bible et Proche-Orient*, Cerf, Paris, 2001, pp. 145-176.
- JEREMIAS, J., *Jérusalem au temps de Jésus*, Bayard, Paris, 1967.
- JEREMIAS, J., « Amos 3-6: From the Oral Word to the Text », dans : TUCKER, G. M. – PETERSEN, D. L. – WILSON, R. R., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Essays in honor of Breward S. CHILDS*, Fortress, Philadelphia, PA, 1988, pp. 217-229.
- JEREMIAS, J., « Am 8, 4-7-ein Kommentar zu 2, 6f », dans : GROSS, W. (ed), *Text, Methode und Grammatik*, Fs. W. Richter, St. Ottilien 1991, pp. 205-220.
- KAPERLUD, A.S., « God as Destroyer in the Preaching of Amos and in the Ancien Near East », *JBL* 71 (1952) 33-38.
- KLEVEN, T., « The Cows of Bashan: A single Metaphor at Amos 4, 1-3 », *CBQ* 58 (1996) 218-219.
- KESSLER, R., « Die angeblichen Kornhändler von Amos VIII, 4-7 », *VT* 39 (1989) 13-22.
- KING, P. J., « The marzeah Amos Denounces. Using Archaeology to Interpret a Biblical Text », *BAR* 14/4 (1988) 34-44.
- KLINGBEIL, G. A. – KLINBEIL, M. G., « The prophetic voice of Amos as a paradigm for Christians in the public square », *Tyndale Bulletin*, 58/1-2 (2007) 161-182.
- KRECH, V., « Prophetische Kultkritik Am Beispiel Von Am 5, 21-27 », *DBAT* 23 (1987) 121-155.
- LESCOW, T., « Das nach exilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte », *BN* 99 (1999) 69-101.
- LÖSSEL, J., « Amos 6, 1. Notes on its Text and Ancient Translations », *JNSL* 28/2 (2002) 43-61
- LUST, J., « Remark on the Redaction of Amos 5, 4-6.14-15 », *OTS* XXI (1981) 129-154.
- MAAG, V., *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Brill Leiden, 1951.
- MAEIR AREN, M., « The Historical Background and Dating of Amos vi 2: An Archaeological Perspective from Tell es-Safi/Gath », *VT* 54 1/4 (2004) 319-334.
- MARTIN ACHARD R., « La prédication d'Amos : remarques exégétiques et homilétique », *ETR* 41 (1966) 12-19.
- MARY MILLS, « Divine violence in the Book of Amos », dans : O'BRIEN, J. M. - Chris FRANKE, C., (eds) *The aesthetics of violence in the Prophets*, T & T Clark, London, 2010, pp. 153-179.

- McGARRY, E.P., « A undersappreciation Am 6, 6 », *Biblica* 90 (2009) 559-563.
- MELUGIN, R.F., « The Formation of Amos: An Analysis of Exegetical Method », *SBL Seminar Papers* (1978) 369-392.
- NEUBAUER, K.W., « Erwägungen zu Amos 5, 4-15 », *ZAW* 78 (1966) 292-316.
- NOBLE, P.R., « The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis », *JBL* 144/2 (1995) 209-226.
- NOBLE, P. R., « Amos and Amaziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7-8 », *CBQ* 60 (1998) 423-439.
- NWAORU, E.O., « A Fresh Look at Amos 4, 1-3 and Its Imagery », *VT* 59 (2009) 460-474.
- O' CONNELL, R.H., « Telescoping N+1 Patterns in the Book of Amos », *VT* (1996) 56-73.
- PAUL, S.M., « Amos 1, 3 - 2, 3: A Concatenous Litterary Pattern », *JBL* 90 (1971) 397-403.
- PAUL, S.M., « Fishing Imagery in Amos 4, 2 », *JBL* 97 (1978) 183-190.
- PAUL, S.M., « Fishing Imagery in Amos 4, 2 », dans : S. Divrei (éd), *Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East 1967-2005*, Brill, Leiden, 2005, pp. 81-84.
- PINKER, A., « Observations on some cruxes in Amos: Part II », *JBQ* 29/2 (2001) 92-93.
- RAHTJEN, B.D., « A Critical Note on Amos 8, 1-2 », *JBL* 83 (1964) 416-417.
- RECTOR LARRY J., « Israel's Rejected Worship: An Exegesis of Amos 5 », *ResQ* 21, 3 (1978) 161-175.
- RICHARDSON H.N., *Amos 2:13-16: Its Structure and Function in the Book*, *SBL Seminar Papers* (1978), pp. 361-367.
- ROBERTS, J.J.M., « Amos 6, 1-7 », dans : BUTLER, J.T. et al., *Understanding the Word. Essays in Honor of B.W. Anderson* LHBTOS [JSOTS 37], Sheffield Academic Press, Sheffield, 1985, pp. 155-156.
- SCHANTES, M., « Profecia e Organização: Anotações à luz de um texto (Am 2, 6-16) », *EstBib* 5 (1985) 26-39.
- SCHMIDT, W.H., « Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler », *ZAW* 77 (1965) 168-193.
- SEGERT, S.A., « Controlling Device for Copying Stereotype Passages? (Amos I 3-II 8, VI 1-6) », *VT* 34 (1984) 481-482.
- SMEND, R., « Das Nein des Amos », *EvTh* 23 (1963) 404-423.
- SNYMAN, S.D., « A note on Ashdod and Egypt in Am 3, 9 », *VT* 44 (1994) 559-562.
- SNYMAN, S.D., « Violence in Amos 3, 10 and 6, 3 », *ETL* 71 (1995) 30-47.

- STARTTERLEE, C.A., « Am 8, 1-12 », *Interpretation* 61 (2007) 202-204.
- SPREAFICO, A., « Amos: Struttura formale e spunti per una interpretazione », *RivB* 29 (1981), pp. 147-176.
- STORY, C.I., « Amos, Prophet of Praise », *VT* 30 (1980) 68-80.
- SUPER, A.S., « Figures of Comparison in the Book of Amos », *Semitics* 3 (1973) 67-80.
- SZABO ANDOR. « Textual Problems in Amos and Hosea », *VT* 25 (1975) 500-524.
- TRAPIELLO GARCIA J., « Situación histórica del profeta Amós », *Est Bibl* 26 (1967) 249-274.
- TUCKER, G.M., « Prophetic Authenticity. A form-critical Study of Amos 7, 10-17 », *Interpretation* 27 (1973) 423-434.
- VAN DER WAL, J.O., « Structure of Amos », *LHBOTS [JSOT]* 26 (1983) 107-113.
- VAN HOONACKER, A., « Le sens de la protestation d'Amos, VII, 14-15 », *ETL* 18 (1941) 65-85.
- VESCO, J.-L., « Amos de Téqoa, Défenseur de l'homme », *RB* 87 (1980) 481-513.
- VINCENT, J.M., « Visionnaire, va-t-en. Interprétation d'Amos 7, 10-17 dans son contexte », *ETR* 75 (2000) 229-251.
- VISHER, W., « Amos, citoyen de Téqoa », *ETR* 50 (1975) 133-159.
- VOGELS, W., « Invitation à revenir à l'alliance et universalisme en Am 9, 9 », *VT* 22 (1972), 223-239.
- WATTS, J.D.W., « A Critical Analysis of Amos 4, 1ss », *SBL* 2/ (1972) 489-500.
- WEISS, M., « Concerning Amos' Repudiation of the Cult », dans : *Pomegranates Golden. Studies in Biblical Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1995, pp. 199-214.
- WITTENBERG, G.H., « Amos 1-7: They dismiss the day of disaster but you bring near the rule of violence », *JTSA* 58 (1987), 57-69.
- ZEVIT, Z., « A Misunderstanding at Bethel Amos 7, 12-17 », *VT* 24 (1974) 784-787.
- ZOLLI, I., « Note esegetiche (Am 2, 7a) », *RSO* 16 (1936) 178-183.

### 3) Ouvrages généraux

- ABADIE, P., *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*, Cerf, Paris, 2009.
- ACFEB, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24-27 août 2009), Cerf, Paris, 2010.
- ALFRED, M., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament : formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTS 105), Brill, Leiden, 2005.

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Doce Profetas Menores : Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías*, (Los Libros Sagrados 12), Cristiandad, Madrid, 1966.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Estudios de poética hebrea*, Juan Flors, Barcelona, 1963.
- AMSLER, S. et al., *Les prophètes et les livres prophétiques*, Desclée, Paris, 1985.
- AMSLER, S., « La parole visionnaire des prophètes », *VT* 31 (1981) 359-363.
- AMSLER, S., *Le dernier et l'avant dernier. Études sur l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- ANTHONIOZ, S., *Le prophétisme biblique. De l'idéal à la réalité*, (Lectio divina 261), Cerf, Paris, 2013.
- ASURMENDI, J., « Amos et Osée », *CE* 64 (1988) 5-54.
- ASURMENDI, J., *Le prophétisme. Des origines à l'époque moderne*, Nouvelle Cité, Paris, 1985.
- ASURMENDI, J., « Droit et justice chez Isaïe », dans E. BONS (ed), *Le jugement dans l'un l'autre testament I, Melanges Kuntzmann*, Cerf, Paris, 2004, pp.149-163.
- ASURMENDI, J., et al., *Guide de lecture des prophètes*, Bayard, Paris, 2010.
- AUVRAY, P., *Isaïe 1-39*, J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1972.
- BABUT, J.-M., *Actualité de Marc*, Cerf, Paris, 2002.
- BABUT, J.-M., *Un tout autre christianisme. Traduction nouvelle et commentaire de la source Q*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010
- BALENTINE, S.E., *The Hidden God. The hiding of the face of God in the Old Testament*, Oxford University Press, Londres, 1983.
- BARBAGLIO, G., *Dieu est-il violent ? Une lecture des Ecritures juives et chrétiennes*, Seuil, Paris, 1994.
- BARNAY, S., *La parole habitée. Les grandes voix du prophétisme*, Editions points, Paris, 2012.
- BARTHELEMY, D., « moi ou c'est moi ? », *VT* 10 (1963) 69-78.
- BARTHELEMY, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. T.3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO, 50/3), Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, Fribourg, 1992.
- BARTHELEMY, D., *Le pauvre choisi comme Seigneur. La Bonne nouvelle est annoncée aux pauvres*, Cerf, Paris, 2009.
- BARTHELEMY, D., *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique*, Cerf, Paris, 2013.
- BARTON, J., *Isaiah 1-39*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
- BARTON, J., *Ethics and the Old Testament*, Pennsylvania, Harrisburg, 1998.

- BARTON, J., *The Prophets and the Cult*, dans J. Day (ed), *Temple and Worship in Biblical Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, T & T Clark, London-New York, 2007, pp. 111-122.
- BARUCQ, A., *Le livre des Proverbes*, (sources bibliques), J. Gabalda, Paris, 1964.
- BASSET, L., *Sainte colère de, Jacob, Job, Jésus*, Labor et Fides, 2002.
- BATOO, B.F. – ROBERTS, K. L. (eds), *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004.
- BEAUCAMP, E., *Les prophètes d'Israël. Ou le drame d'une alliance*, Cerf, Paris, 1987.
- BEAUCHAMP, P., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris, 1976.
- BEGRICH, J., « Die priesterliche Tora, Werden und Wesen des Alten Testaments », *BZAW* 66 (1936) 63-68.
- BENOÎT XVI, *Les Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Maxime le confesseur*, Bayard, Paris, 2008.
- BERTEN, I., *Christ pour les pauvres. Dieu à l'image de l'histoire*, Cerf, Paris, 1989.
- BERTHOUD, J.M., *Création, Bible et science : les fondements de la métaphysique, l'œuvre*, Thoemmes Press, Lausanne, 2000.
- BESTERS, A., « "Israël" et "Fils d'Israël" dans les livres historiques (Genèse-II Rois) », *RB* 74 (1967) 5-23 et 321-355.
- BEYERLIN, W., *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959.
- BLAQUART, J.L., *Parole de Dieu et prophètes d'Amos à Ezéchiel*, Beauchesne, Paris, 1977.
- BLENKINSOPP, J., « The Prophetic Reproach », *JBL* 90 (1971) 267-278.
- BLENKINSOPP, J., *Une histoire de la prophétie. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, Cerf, Paris, 1993.
- BOFF, L., *La nouvelle évangélisation. Dans la perspective des opprimés*, Cerf, Paris, 1992.
- BOINNARD, Y., *Le repos du shabbat - Temps perdu*, Ed. Saint-Augustin, Fribourg, 2003.
- BONS, E., « Le vin filtré : quelques remarques concernant les textes hébreu et grec d'Amos 6,6a et le sens de la tournure οἱ πίνοντες τὸν διωλισμένον οἶνον », dans : LEMMELIJN, H.A.B. – VERVENN, M. (eds), *studies in Septuagint and textual criticism in honour of Florentino García Martínez*, Dudley (Mass.), Uitgeverij Peeters Leuven-Paris, 2008, pp. 71-83.
- BONS, E., *Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice.... Recherches sur Osée 6, 6 et son interprétation juive et chrétienne*, (SJSJ 88), Brill, Leiden, 2004.
- BONY, P., « Élection des pauvres et peuple de Dieu : une relecture du dossier biblique »,

- dans : ROYON, C. – PHILIBERT, R., *Les pauvres un défi pour l'Église. Séminaire de recherche de la Faculté de Théologie*, Institut Catholique de Lyon, Lyon, 1994.
- BONY, P., *L'église et les pauvres*, Editions de l'Atelier, Paris, 2001.
- BOSTRÖM, L., *The God of the Sages, The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1990.
- BOTTA, A.F., *Los Doce profetas Menores*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, MA, 2006.
- BOTTERWECK, J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MICH, 2006.
- BOVATI, P., *Ristabilire la Giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta Biblica 110), Pontificio Instituto Biblico/Biblical Institute Press, Roma, 1986.
- BOVATI, P., « Le langage juridique du prophète Isaïe », dans : VERMEYLEN, J., *The Book of Isaiah*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 177-196.
- BOVON, L., *Luc le théologien, Troisième édition augmentée*, Labor et Fides, Genève, 2006.
- BOYARI, D., *Le Christ juif. A la lecture des origines*, Cerf, Paris, 2013.
- BRÄNDLE, R., *Jean Chrysostome (349-407), Christianisme et politique au IV<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2003.
- BRIEND, J., *La Loi et les Prophètes. Introduction critique à l'Ancien Testament*, (Texte revu et préface nouvelle), édition-Desclée et Cie, Paris, 1973.
- BRIEND, J. D., *Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris, 1992.
- BRIEND, J., « Sabbat », *DBS X*, col. 1132-1170.
- BROC-SCHMEZER, C., *De l'aumône faite au pauvre à l'aumône du pauvre : Pauvreté et spiritualité chez Jan Chrysostome*, dans : DELAGE, P.-G., *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres. Actes du II<sup>e</sup> colloque de la Rochelle, 2, 3, et 4 septembre 2005*, pp. 131-148.
- BURNETT, S., « The Pride of Jacob », dans : BATOO, B.F. – ROBERTS, K.L (eds), *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2004, pp. 319-350.
- BURROWS, E., « Cuneiform O T: Three Notes. I. Sakkût in Amos/II. The Two ardat lili/III. Bakitu museniktu (C.T. 16, 10, 26) », *JthSt* 28 (1927) 184-185.
- BUTLER, J. T. et al., *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*, LHBOTS [JSOTS] 37, 1985.
- CAQUOT, A., « Remarques sur la fête de la "néoménie" dans l'ancien Israël », *RHR* 158 (1960) 1-18.
- CARRIERE, J. M., « Réflexions bibliques sur le lien entre la foi et la justice », *Études* juin

1991 (3746) 789-800.

CARRIERE, J.M., *Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyses des unités, des structures et des concepts de Dt 16, 18-22*, Peter Lang, (Österreichische Biblische Studien 18), Peter Lang GMBH, Frankfurt, 2001.

CARRILLO A.S., *Los profetas de Israel : 1. Profetas no-escritores 2. Amos, Oseas, Isaías, Miqueas*, Instituto de Sagrada Escritura, México, 1982.

CARROLL, R.M.D., *Rethinking Contexts Rereading Texts: Contribution for the Social Sciences to Biblical Interpretation*, ([LHBTOS] JSOTS 299), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.

CAUSSE, J.-D., et al, *Divine violence : approche exégétique et anthropologique*, Cerf, Paris, 2011.

CAZEAUX, J., *Marc. Le lion du désert. Essai*, Cerf, Paris, 2012.

CAZELLES, H., « A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice sociale dans l'Ancien Testament », *RB* 58 (1951) 169-188.

CHENU, B., *L'urgence prophétique. Dieu au défi de l'histoire*, Bayard, Paris, 1997,

CHRISTENSEN, D.L., « The prosodic Structure of Amos 1-2 », *HTR* 67 (1974) 427-436.

CLEMENTS, R.E., « The form and Character of Prophetic Woe Oracles », *Semitics* 8 (1982) 17-29.

COGAN, M., *Imperialism and Religion : Assyria, Juda and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E*, Scholars Press, Montana, 1974.

COGGINS, R.J., *Joel and Amos*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.

COLESON, J. E. – MATTHEWS, V. H., « *Go to the Land. I Will Show You* ». *Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996.

CONRAD, E.W., *Reading the Latter Prophets: Toward a New Canonical Criticism* [LHBTOS] JSOTS 376, 2003.

COSTE, R., *L'amitié avec Jésus*, Cerf, Paris, 2012.

COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, Cerf, Paris, 2000.

COSTE, R., *Les fondements théologiques de l'Evangile social*, Cerf, Paris, 2002.

COSTE, R., *Théologie de la paix*, Cerf, Paris, 1997.

COUTURIER, G., *En commençant par Moïse et les prophètes, Etudes vétérotestamentaires*, Fides, Montréal, 2008.

CRAS, A., *La symbolique du vêtement dans la Bible*, Cerf, Paris, 2011.

CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1970.

- CUVULLIER, *L'Évangile de Marc*, Bayard - Labor et Fides, Paris - Genève, 2002.
- DAHOOD, M.J., « To Pawn One's Cloak », *Bib* 42/3 (1961) 359-366.
- DAY, J., *In search of pre-exilic Israel: proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ([LHBTOS] JSOTS 406), T & T Clark, London, 2004.
- De HAES, R., *Pour une théologie du prophétique. Lecture thématique de la théologie de Karl Rahner*, Nauwelerts, Louvain, 1972.
- DEARMAN, J.A., *Property Rights in the Eight-Century Prophets*, SBL Diss 106, Scholars Press, Atlanta, 1988.
- DELAGE, P.-G., *les Pères de l'Eglise et la voix des pauvres*, (Actes du II<sup>e</sup> colloque de La Rochelle, 2, 3 et 4 septembre 2005), La Rochelle, 2006.
- DELCOR, M., *La Sainte Bible. Les Petits Prophètes*, t. 8, Letouzey & Ané, Paris, 1961.
- DELORME, J., *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2<sup>e</sup> évangile, II*, Cerf, Paris, 2008.
- DEROUSSEAU, L., *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris, 1970.
- DERRETT, J.D.M., « Eating up the Houses of Widows: Jesus comment on Lawyers », *NT* 14 (1972) 1-9.
- DEVILLERS, L., *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des tentes (Jn 7, 1-10, 21) et la christologie*, (Etudes Bibliques, Nouvelle série n°49), J. Gabalda, Paris, 2002.
- DEVILLERS, L., *La saga de Siloé. Jésus et la fête des tentes (Jean 7,1-10, 21)*, Cerf, Paris, 2005.
- DEVILLERS, L., *Eclats de joie. Luc, évangéliste du salut*, Gabedita, Bière, 2014.
- DHORME, E., *La Bible. L'Ancien Testament*, t.1 et 2, Gallimard, Paris, 1956.
- DOORLY, W.J., *Prophet of justice: Understanding the Book of Amos*, Paulist Press, New York/Mahwah NJ, 1990.
- DUQUOC, C., *Jésus homme libre. Esquisse d'une théologie*, Cerf, Paris, 2003.
- DURAND, A., *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Cerf, Paris, 1991.
- DURAND, A., *Pratiquer la justice. Fondements, orientations, questions*, Cerf, Paris, 2009.
- ELLUL, J., *Le fondement théologique du droit*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1946.
- EPSZTEIN, L., *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible*, Cerf, Paris, 1983.
- EVANG, C. A. – STINESPRING, W. F. (eds.), *Early Jewish and Christian Exegesis : Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Scholars Press Homage series 10, Atlanta, 1987, pp. 3-15.

- FABRE, J.-P., *le disciple selon Jésus. Le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc*, Lessius, Bruxelles, 2014.
- FEDOU, M., *Les Pères de l'Eglise et la théologie chrétienne*, Editions Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2013.
- FERREIRO, A (ed)., *Ancien Christian Commentary on Scripture. Old Testament, Volume XIV. The Twelve Prophets*, Intervarsity Press, Hardcover, 2003.
- FERRY, J., *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie*, (BZAW 269), Water de Gruyter, Berlin-New York, 1999.
- FERRY, J., « Y a t il une justice économique chez les prophètes ? », *Bible et Economie*, Lessius, Bruxelles, 2003, pp. 44-53 ;
- FERRY, J., *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé.... » (Is 29, 11)*, (Lectio divina 221), Cerf, Paris, 2008.
- FINLEY, T.J., *Joel, Amos, Obadiah*, Moody, Chicago, 1990.
- FLÖG, F., « Beobachtungen zur Struktur von Am 2, 6-12 », *BN* 132 (2007) 13-21.
- FOCANT, C., « Vers une maison de prière pour toutes les nations (Mc 11-15 » dans C.
- FOCANT (dir), *Quelle maison pour Dieu*, Cerf, Paris 2003, pp. 255-281.
- FOCANT, C., *L'évangile de selon Marc*, Cerf, Paris, 2004.
- FOCANT, C., *Marc, un évangile étonnant*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXIV), Univerity Press, Leuven, 2006.
- FOHRER, G., *Introduction to the Old Testament*, SPCK [Society for the Promotion of Christian Knowledge], Londres, 1970.
- FOURNIER-BIDOZ, *Prophètes et Apôtres dans le texte*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013.
- FOX, M. V., *Proverbs 10-31. A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible ,18 B), Yale University Press, London, 2009
- FRITZ, V. et al., *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser), (BZAW 185), 1989.
- GAIN B., « Richesse et pauvreté chez saint Basile », *CPE* 70 (1998) 27-33.
- GEORGE, A., *La pauvreté dans l'Ancien Testament*, dans : *La pauvreté évangélique*, Cerf, Paris, 1971.
- GERSTENBERGER, E., « The Woe-Oracles of the Prophets », *JBL* 81 (1962) 249-263.
- GESCHE, A., *Dieu pour penser, II : l'Homme*, Cerf, Paris, 1993.
- GILBERT, M., *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Lessius, Bruxelles, 1998.
- GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages. Proverbes- Job-Qohélet- Ben Sirac-Sagesse*, Cerf,

Paris, 2003.

GILBERT, M., *L'antique sagesse d'Israël. Etudes sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements*, J. Gabalda, Paris, 2015.

GILBERT, P. - MARGUERAT, D., *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Bayard, Paris, 2002.

GILLINGHAM, S., *The Image the Depths and the Surface. Multivalent Approaches to Biblical Study*, (LHBOTS [JSOTS] 354), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002.

GILMORE, A., « Minor Prophet with a Major Message », *ExpT* 119 (2007-8) 429-450.

GIRARD, M., *De Moïse à Jésus. L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Mediaspaul, Montréal, 2001.

GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978.

GOLDINGAY, J., *Isaiah. A New International Biblical Commentary*, Peabody, MA, Hendrickson, 2001.

GONÇALVES, F.J., *L'expédition de Sennachérub en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, J. Gabalda, Paris, 1986.

GONÇALVES, F.J., « Antigo Testamento e direitos humanos », *Cadernos* 6 (1998) 33-52.

GONÇALVES, F.J., « La conquête babylonienne de Juda (597-587 avant J.-C.), ses interprétations bibliques », *Annuaire* 109 (2000-2001) 241-243.

GONÇALVES, F.J., « Les prophètes écrivains étaient-ils des נביאים ? », dans : COLL., *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, LHBOTS [JSOT] 324 (2001) 145-185.

GONÇALVES, F.J., « O fim e o recomeço no profetismo bíblico », *RPCR* 1 (2002), Ano I, 33-42.

GONÇALVES, F.J., « Concepção deuteronomista dos Profetas e sua posteridad », *Didaskalia* 23 (2003) 73-96.

GONÇALVES, F.J., « Os estudos bíblicos hoje : pluralidade dos métodos, das abordagens e dos resultados », *Cadernos ISTA* 17 (2004), Ano IX, 31-80.

GONÇALVES, F.J., « Mundos Bíblicos », *Cadernos ISTA* 10 (2005) 7-34.

GONÇALVES, F.J., « Deux systèmes religieux dans l'Ancien Testament : de la concurrence à la convergence », *Annuaire* 115 (2006-2007) 117-122.

GONÇALVES, F.J., « Fundamentos da mensagem moral dos profetas bíblicos », *Cadernos ISTA* 18 (2008) 9-20.

GONÇALVES, F.J., « Fondements du message social des prophètes », *VTS* 133 (2010), 597-620.

GOOD, E., *Irony in the Old Testament* (BLS 3), Almond, Sheffield, 1981.

- GOSSAI, H., *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets. Justice and Righteousness in Context*, Peter Lang Publishing, Eugene, 1993.
- GOSSE B., « Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'histoire deutéronomique », *VT* 38 (1988) 22-40.
- GOSSE, B., *Isaïe 13, 1-14, 23*, (OBO 78), Universität Press, Fribourg, 1988.
- GRAPPE C. - MARX A., *Le sacrifice : vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Labor et Fides, Genève, 1998.
- GRAPPE, C., « Jésus et la femme syrophénicienne (Mc 7, 24-40). Un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à l'étranger », dans : J. RIAUD, dans : J. RIAUD, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007, pp. 167-183.
- GREENFIELD, J.C., « The Marzeah as a Social Institution », dans : HARMATTA, J. – KOMOROCZY, G. (eds), *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Akademiai Kiado, Budapest, 1976, pp. 451-455.
- GRELOT, P., « La pauvreté dans l'Ecriture sainte », *Christus* 31 (1961) 306-322.
- GRIMSRUD, T., *Peace and Justice Shall Embrace. Power and Theopolitics in the Bible*, Essays in Honor of Millard Lind, Pandora Press, Telford, PA, 1999.
- GROSS, W. (ed), *Text, Methode und Grammatik*, St. Ottilien, 1991.
- GUILLET, J. *Thèmes bibliques*, Aubier, Paris, 1950.
- HAES (de), R., *Pour une théologie du prophétique. Lecture thématique de la théologie de Karl Rahner*, coll. Recherches africaines de théologie, Louvain Nauwelerts, 1972.
- HAMMAN, A., *Augustin, Partage avec le pauvre, Introduction, traduction, annotations, guide thématique*, Cerf, Paris, 1998.
- HAMMAN, A., *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Bernard Grasset éditeur, Paris, 1962.
- HAMMAN, A., *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, Diaconie et Diaconat, Agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne*, Desclée, Paris, 1968.
- HARPER, W.R., *Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh, New York, NY, 1910.
- HARVEY, J., *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Etude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament*, (Studia 22), Desclee de Brower, Bruges-Paris-Montréal, 1967.
- HAUDEBERT, P., « Le Samaritain étranger (Lc 17, 18), dans l'œuvre de Luc », dans : J. RIAUD, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007, pp. 185-194.
- HAURET, C., *Amos et Osée*, Beauchesne, Paris, 1970.

- HENE, P., *Basile le Grand*, Cerf, Paris, 2012.
- HENGEL, M., *Jésus et la violence révolutionnaire*, Cerf, Paris, 1973.
- HIMBAZA, I. - SCHENKER, A., *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, Academic Press Fribourg, 2007.
- HOFFMANN, Y., « The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature », *ZAW* 93 (1981) 37-50.
- HORINE, S., « A Study of the Literary Genre of the Woe Oracle », *CBTJ* 5 (1989), 74-97.
- HOUSTON, W. J., *Contending for justice. Ideologies and Theologies of Social justice in the Old Testament* (LHBOTS [JSOTS] 428), T & T Clark, London, 2006.
- HROBON, H., *Ethical dimension of the Cult in the Book of Isaiah*, (BZAW 418), De Gruyter, 2010.
- HUMBERT, P., « Le mot biblique ébyon », *RHPH* 1 (1952) 1-6.
- HUNTER, A.V., *Seek the Lord ! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah : Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel*, St Mary's University, Baltimore, 1982.
- JACOB, E., « La femme et le prophète. A propos d'Osée 12, 13-14 », dans : W. VISHNER, *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 83-87.
- JACOB, E., *Commentaire sur Osée*, Labor et Fides, Genève, 1982.
- JACOB, E., *Esaïe 1-12*, Labor et Fides, Genève, 1987.
- JAN, C.G., *Military threat and the concept of exile in the Book of Amos* dans : BEN ZVI, E. – LEVIN, C. (eds), *The concept of exile in Ancient Israel and its historical*, De Gruyter, New York, NY, 2010, pp. 11-26.
- JANTHIAL, D., *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, BZAW 343, de Gruyter Berlin-New York, 2004.
- JARAMILLO RIVAS, P., *La injusticia y la opresion en el lenguaje figurado de los profetas*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1992.
- JEMIELITY, T., *Satire and the Hebrew Prophets*, Westminster, Louisville, KY, 1992.
- JEREMIAS, J., *The Prophetism Criticism of Isrealite Worship*, Hebrew union college Press Cincinnati, Ohio, 1963.
- JOÜON, P., *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Pontificio Instituto Biblico/Bilbical Institute Press, Roma, 1947.
- JUNCO GARZA, C., *La critica profética ante el templo : Teologia veterotestamentaria* (Biblioteca Mexicana 5), Universidad Pontifica de Mexico, Mexico, 1994.

- KAISER, O., *Isaiah 1-12. Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, PA, 1983.
- KEEL, O., *The symbolism of the Biblical World. Ancient near Eastern iconography and The Book of Psalms*, Seabury Book Service, New York, NY, 1978.
- KEIL C.F. - F. DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament. The Minor Prophets*. Vol. 10, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 2001.
- KELLEAND, B. E. – MOORE, M. B., *Israel's Prophets and Israel's Past*, (LHBOTS 446) T. & T. Clark, London, 2006.
- KIM, W., et al., (eds), *Readings the Hebrew Bible for a New Millennium. Form, Concept, and Theological Perspective*, vol. 2, Trinity, Harrisburg, 2000.
- KING, P.J., *Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary*, Westminster Press Philadelphia, PA, 1988.
- KLAINÉ, R., *Le destin de l'univers. Selon les écrits bibliques d'avant notre ère*, Cerf, Paris, 2000.
- KLIMA, J., « La base religieuse et éthique de l'ordre social dans l'Orient ancien », *ArOr* 16 (1948) 334-356.
- KNIERIM, R. P., « *Customs, Judges, and Legislators in Ancient Israel* » dans : EVANG C.A. – STINESPRING, W. F. (éds.), *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Georgia Scholars Press Atlanta, 1987, pp. 3-15.
- KOT, T., *La Lettre des Jacques, La foi, chemin de la vie*, Lethielleux, Paris, 2006.
- LACK, R., *La Symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, Pontificio Istituto Biblico / Biblical Institute Press, Rome, 1973.
- LAGRANGE, M.-J., *Evangile selon saint Marc*, (6<sup>e</sup> éd), J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1942,
- LANG, B., « The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel », LANG, B. (ed), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1985, pp. 83-99.
- LAVIGNE, J.C., *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse*, Cerf, Paris, 2010.
- LEEMANS, J., « Les pauvres ont revêtu le visage de notre sauveur ». *Analyse historico-théologique du premier sermon de Grégoire de Nysse*. dans : P.-G DELAGE (dir), *Les Pères de l'Eglise et la voix des pauvres. Actes du II<sup>e</sup> colloque de la Rochelle, 2, 3, et 4 septembre 2005*, La Rochelle, 2006, pp 75-87.
- LEFEBVRE, J.F., *Le jubilé biblique, Lv 25, exégèse et théologie*, (OBO 194), Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 2003.
- LEFEBVRE, P., *Livres de Samuel et récits de résurrection*, Cerf, Paris, 2004.

- LEFEBVRE, P. – MONTALEMBERT (de) V., *Un homme, une femme et Dieu*, Cerf, Paris, 2007.
- LEFEBVRE, P., « Les temps – de- la chair - avec Dieu », *FZPT*, 54 (2007) 5-15.
- LEFEBVRE, P., *L'entrée du Christ à Jérusalem, Lumières de l'Ancien Testament, Communion*, XXXIV (janvier-février 2009), pp. 53-69.
- LEFEBVRE, P., *L'éloquence d'un taciturne. Enquête sur l'époux de Marie à la lumière de l'Ancien Testament*, Salvator, Paris, 2012.
- LEFEBVRE, P., *La langue de bois et des retournements : lectures de l'Ancien Testament : dans : S. BARNAY, S (dir), Langue de bois et paroles en or, (coll. La chair et le Souffle), Labor et Fides, Genève, 2012, pp. 53-65.*
- LEFEBVRE, P., *Ce que dit la Bible sur...Le vin*, Nouvelle cité, Bruyères-le-Châtel, 2013.
- LEFEBVRE, P., *Ce que dit la Bible sur...La famille*, Nouvelle cité, Bruyères-le-Chatel, 2014.
- LEFEBVRE, P., *Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible*, Cerf, Paris, 2015.
- LEGASSE, S., *Commentaire de l'Evangile de Marc, I*, Cerf, Paris, 1997.
- LEGASSE, S., *L'Evangile de Marc, II*, Cerf, Paris, 1997.
- LEKE ABEGUNRIN, G., (Mgr), « La voix de l'Eglise pour les pauvres », *DC* 2434 (2009) 1021-1062.
- LELIEVRE, A., *Commentaires des Proverbes II : Chapitres 19-31*, Cerf, Paris, 1996.
- LEMAIRE, A., « Le Sabbat à l'époque royale israélite », *RB* 80 (1973) 161-185.
- LEMAIRE, A., *Prophètes et Rois. Bible et Proche-Orient*, Cerf, Paris, 2001.
- LEVINE, B. A., *An Essay on Prophetic Attitudes toward Temple and cult in Biblical and Other Studies Presented to Nahum Sarna in Honour*, (JSOT. Suppl. Ser 154), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.
- LIMBERG, J., « Sevenfold Structures in the Books of Amos », *JBL* 106 (1987) 217-222.
- MACHHI, J.-D., « Le thème du « jour de YHWH » dans les XII petits prophètes », dans : ACFEB, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII<sup>e</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, Cerf, Paris, pp. 147-181.
- MACCHI, J.-D. et ali., *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Labor et Fides, Genève, 2012.
- MALDAME, J.-M., *Création et Providence. Bible, science et philosophie*, Cerf, Paris, 2006.
- MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Labor et Fides, Genève, 2007.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*. (4<sup>ème</sup> édition revue et augmentée), Cerf, Paris, 2009.

- MARGUERAT, D. « Jésus le prophète » dans : ACFEB, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*. XXIII<sup>ème</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009), Cerf, Paris, 2010, pp. 273-297.
- MARRS, R. « Micah and a Theological Critique of Worship », dans : GRAHAM, M. P., *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honor of John T. Willis*, (LHBOTS [JSOTS] 284), 185-202.
- MARTIN (de) VIVIES (de), P., *Oracles du Seigneur... Amos-Osée-Isaïe*, Profac Théo, Lyon, 2012.
- MARTIN-ACHARD, R., « Yahvé et les 'Anawim », *T Z* 21 (1965) 349-357.
- MARX, A., *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, (VTS 57), Brill, Leiden, 1994.
- MARX, A., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et Fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTS 105), Leiden, Brill, 2005.
- Mc KENZIE, D.A., « Judicial Procedure at the Town Gate », *VT* 14 (1964) 100-104.
- McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets, Hosea, Joel, and Amos: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. 1, Michigan, Grand Rapids, 1992.
- McKEATING, H., *The Books of Amos, Hosea and Micah, Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*, University Press, Cambridge, 1971.
- McLAUGHLIN, J. L., « The marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence », *VTS* 36 (2001) 109-119.
- MEIER, J.P., *Un certain juif. Les données de l'histoire, II, La parole et les gestes*, (traduit de l'anglais par J. B. Degorce et alii), Cerf, Paris, 2005.
- MEIER, J.P., *Un certain juif. Les données de l'histoire, III, Attachements, affrontements, ruptures*, Cerf, Paris, 2005.
- MEIER, J.P., *Un certain juif. Les données de l'histoire, IV, La loi et l'amour*, (traduit de l'anglais par Dominique Barrios et alii), Cerf, Paris, 2009.
- MELLO, A., *Evangile selon Matthieu. Commentaire midrashique et narrative*, Cerf, Paris, 1999.
- MEYNET, R., *Traité de Rhétorique biblique*, Lethielleux, Paris, 2007.
- MEYNET, R., *Une nouvelle introduction aux évangiles synoptiques*, Lethielleux, Paris, 2009.
- MILGRON, J., « Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice », *ZAW* 89 (1977) 273-275.
- MOLTMANN, J., *Dieu dans création. Traité écologique de la création*, Cerf, Paris, 1988.
- MOLTMANN, J., *L'Eglise dans la force de l'Esprit, Une contribution à l'ecclésiologie*

*messianique*, Cerf, Paris, 1980.

MONTALEMBERT (de), V., *Voir comment Dieu voit*, Parole et silence, Paris, 2007.

MOWINCKEL, S., *He that cometh*, William B. Eerdmans Publishing Co Grand Rapids, 1959.

NIEUVIARTS, J., *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 1-17). Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu*, Cerf, Paris, 1999.

ODELL, M.S., « The Prophets and the End of Hosea », dans : WATTS, J.W. – HOUSE, P. R. (eds), *Forming Prophetic Literature. Essays in Isaiah and The Twelve in Honor of John D. W. Watts*, LHBOTS [JSOTS] 235, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

ODELL, S., « Who were the Prophets in Hosea? », *HBT* 18 (1996) 78-95.

PAGOLA, J.A., *Jésus approche historique*, Cerf, Paris, 2012.

PAOLO, P.-A., *Le problème ecclésial des Actes à la lumière de deux prophéties d'Amos*, Bellarmin, Montréal, 1985.

PARMENTIER, R. – CARDONNEL, J., *Actualisations de la Bible : Osée, Amos, Jonas, Habacuc, Cantique des Cantiques, Jacques, 1 Thessaloniens, Luc 15*, Karthala, Paris, 1982.

PARROT, A., *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955.

PAUL, S.M., « Two Cognate Semitic Terms for Mating and Copulation », *VT* 32 (1982) 492-493.

PELLETIER, A.-M., *Le livre d'Isaïe. L'histoire au prisme de la prophétie*, Cerf, Paris, 2008.

PFEIFFER, R.H., *Introduction to the Old Testament*, London, 1952.

PONS, J., *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Lethouzey & Ané, Paris, 1981.

PRIETO, C., *Jésus thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique*, Labor et Fides, 2015.

QUEREJAZU, J., « L'usage et l'abus des biens matériels dans la pensée de saint Jean Chrysostome », *CPE* 70 (1998) 35-44.

RAITT, T.M., « The prophetic Summons to Repentance », *ZAW* 83 (1971) 34-35.

RAMLOT, L., « Prophétisme », *DBS* VIII, Letouzey & Ané, Paris, 1971, coll. 811-1222.

RANDELLINI, L., « Ricchi e poverty nel libro del profeta Amos », *Liber Annus* 2 (1951-52) 5-86.

REIDER, J., « Etymological Studies in Biblical Hebrew », *VT* 2 (1952) 113-130.

REMAUD, M., *Evangile et tradition rabbinique*, Lessius, Bruxelles, 2003.

RENAUD, B., *La formation du livre de Michée. Traduction et actualisation*, (EB 64), J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1977.

RENAUD, B., *Le livre de Michée, Sophonie, Nahum*, J. Gabalda et Compagnie, Paris, 1987.

RENAUD, B., *L'Eucharistie, sacrement de l'Alliance*, Cerf, Paris, 2013.

- RENDTORFF, R., « Zu 2, 14-16 », *ZAW* 85 (1975) 226-227.
- REYMOND, P., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, (VTS 6), Brill, Leiden, 1958.
- RIAUD, J. (dir), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007.
- RICHARDSON, M.E.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill Leiden, 2002.
- RICOEUR, P., *L'herméneutique biblique*. Cerf, Paris, 2005.
- RÖMER, T., *Dieu obscur: Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2009.
- RORDORF, W., *Liturgie Foi et vie des premiers chrétiens* (Théologie historique 75), Beauchesne, Paris, 1986.
- ROSE, M., *Herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre - se comprendre - faire comprendre*, Labor et Fides, Genève, 2003.
- ROSSIER, R.F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, (OBO 152), Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1996.
- RRENAB, *Regards croisés sur la Bible. Etudes sur le point de vue. Actes III<sup>ème</sup> colloque international du Réseau de recherche en narrative biblique*, Cerf, Paris, 2007.
- RUDOLPH, W., *Joel, Amos, Obadia, Jona* (KAT, 13.2), Gerd Mohn, Gutersloh, 1971.
- SCHENKER, A., *Chemins bibliques de la non-violence*, C.L.D., Chambray, 1985.
- SCHIBLER, D., *Le livre de Michée*, Edifac, Vaux-sur Seine, 1989.
- SCHMIDT, W.H., *Old Testament. Introduction*, Crossroad Publishing Company, New York, NY, 1984.
- SHARP, C.J., *Irony and meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press Bloomington, 2009.
- SHEPERD, M. B., « Composition Analysis of the Twelve », *ZAW* 120 (2008) 184-193.
- SICRE, J.L., *Con Los Pobres De La Tierra. La justicia social en los profetas d'Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.
- SICRE, J.L., *Profetismo en Israel, El profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Navarra Avda. de Pamplona, Estella, 1992.
- SKA, J. L. – WENIN, A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, (CE 107), Cerf, Paris, 1999.
- SOULETIE, J.L. – GAGEY, H.J., *La Bible, parole, adressée*, Cerf, Paris, 2001.
- SPANNEUT, M., *Pères de l'Eglise. Vol II : du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Desclée, Paris, 1990.

- STANDAERT, B., *Evangile selon Marc. Commentaire Deuxième Partie, Mc 6, 14 à 10*, (Études bibliques : Nouvelle Série, n° 61), J. Gabalda, Paris, 2010.
- STANDAERT, B., *Evangile selon Marc. Commentaire Première Partie, Marc 1, 1 à Marc 6, 13*, (Études bibliques : Nouvelle Série, n° 61), J. Gabalda, Paris, 2010.
- STANDAERT, B., *Evangile selon Marc. Commentaire Troisième Partie, Mc 11,1 1 à 16, 20*, (Études bibliques : Nouvelle Série, n° 61), J. Gabalda, Paris, 2010.
- STEINMANN J., *Le prophétisme biblique des Origines à Osée*, Cerf, Paris, 1959.
- STOEBE, H.J., « Die Bedeutung des Wortes hāsād im Alten Testament », *VT* 2 (1952) 244-254.
- STOGER, A., *Évangile de Luc, II*, Seuil, Paris, 1963.
- TORRELL, J.P., O.P. *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La prophétie 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>. Questions 171-178*, Nouvelle édition avec traduction et annotations, Cerf, Paris, 2005.
- STRUTHERS MALBON, E., *En compagnie de Jésus. Les personnages dans la Bible* (traduit de l'anglais par Marie-Raphaël de Hemptinne, o.s.b.), Lessius, Bruxelles, 2009.
- STUART, D., *Hosea-Jonah*, (WBC 31), Word Books, Waco, TX, 1987.
- SUSAN, E.G., *The image, the Depths and the surface. Multivalent Approaches to Biblical Study*, LHBOTS [JSOTS] 354, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
- SWEENEY, M.A., *Is 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets, Volume One [Berit Olam]: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2000.
- THELAMON, F., *Voix des pauvres, voix des Pères. Voix qui s'élèvent au nom des pauvres*, dans : P.-G., dans : P.-G DELAGE (dir), *Les Pères de l'Eglise et la voix des pauvres. Actes du II<sup>e</sup> colloque de la Rochelle, 2, 3, et 4 septembre 2005*, pp. 347-355.
- TORCZYNER, H., « Presidential Address », *J.P.O.S.* 16 (1936) 1-8.
- TRESMONTANT, C., *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Seuil, Paris, 1958.
- TRIGANO, Sh., *La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible*, In Press, 2006.
- TUCKER, G. M. et al., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Essays in honor of Breward S. CHILDS*, Fortress, Philadelphia, PA, 1988.
- VAN HOONACKER, A., *Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés* (Études bibliques), J. Gabalda, Paris, 1908.
- VAN LEEWEN, C., *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Royal Van Gorcum, Assen, 1955.
- VANDENBERGHE, B.H., *St Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, Cerf, Paris, 1961.

- VANHOOMISSEN, G., *En commençant par Moïse. De l'Égypte à la Terre promise*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2013.
- VAUCHEZ, A. (dir.), *L'intuition prophétique. Enjeu pour Aujourd'hui*, les éditions de l'Atelier/ Les éditions ouvrières, Paris, 2011.
- VAUX (de) R., *Les institutions de l'Ancien Testament. I : Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, (5e édition revue), Cerf, Paris, 1989.
- VAUX (de) R., *Les institutions de l'Ancien Testament. II : Institutions militaires, institutions religieuses*, (5e édition revue), Cerf, Paris, 1990.
- VAUX (de), R., *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris, 1964.
- VEIJOLA, T., « Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots », dans : FRITZ, V., et al. (eds), *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser), BZAW 185, de Gruyter, Berlin, 1989, pp. 246-264.
- VERKINDERE, G., *La justice dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris, 1998.
- VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I (EB 65), Gabalda, Paris, 1977.
- VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, II, (EB 65), Gabalda, Paris, 1978.
- VERMEYLEN, J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, Cerf, Paris, 1986.
- VERMEYLEN, J., *Jérusalem, centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique*, Cerf, Paris, 2007.
- VERMEYLEN, J., *Le marché, le temple et l'Évangile. Itinéraires catholiques*, Cerf, Paris, 2010.
- VESCO, J.-L., *Jérusalem et son prophète*, Cerf, Paris, 1988.
- VIDAL, M. « Riches et pauvres dans les Évangiles », dans : TRIGANO, Sh., *La cité biblique. Une lecture politique de la Bible*, In press, 2006 pp. 251-263.
- VOGELS, W., *Les prophètes*, Lumen Vitae - Novalis, Bruxelles - Ottawa, 2008.
- VOGELS, W., *Elie et ses fioretti 1 R 16, 29- 2 R 2, 18*, Cerf, Paris, 2013.
- VOGELS, W., *Célébration et sainteté*, Cerf, Paris, 2015.
- VON RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1963.
- VON RAD, G., *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Labor et Fides, Genève, 1965.
- VOUGA, F., *Évangile et vie quotidienne*, Labor et Fides, Genève, 2006.
- VUILLEUMIER-BESSARD, J.R., *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, (Cahiers Théologiques 45), Delchaux & Nestle, Neuchâtel, 1960.
- WAGENAAR, J.A., « You eat the flesh of my people and break their bones. The reversal of

fortunes in the judgement oracle Micah 3, 1-4 », *OTE* 14/3 (2001) 525-532.

WARD J., M., *Amos and Isaiah: Prophets of the Word of God*, Abingdon Press, Nashville, TENN, 1969.

WEINFELD, M., *Justice and Righteousness*, dans : H. G. REVENTLOW and Y. HOFFMAN (ed.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, pp. 228-246.

WEINFELD, M., *Social Justice in Ancient Israel and in The Ancient Near East*, Fortress Press - Magnes Press, Minneapolis - Jerusalem, 1995.

WENIN, A., « Foi et justice sociale dans l'Ancien Testament », *Lumen Vitae* 46 (1991) 381-392.

WENIN, A., *L'homme biblique, Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Cerf, Paris, 1995.

WENIN, A., *Le sabbat dans la Bible* (connaître la Bible 38), Lumen vitae, Bruxelles, 2005.

WENIN, A., *L'homme biblique*, Cerf, Paris, 2009.

WESTERMANN, C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1985.

WESTERMANN, C. *Basic Forms of Prophetic Speech*, Westminster, Louisville KY, 1991.

WHYBRAY, R.N., *The Composition of the Book of Proverbs*, (LHBOTS [JSOTS] 168), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

WIDBIN, R.B., « Center Structure in the Center Oracles of Amos », dans : COLESON, J. E. – MATTHEWS, V.H. « "Go to the Land. I Will Show You". Studies in Honor of Dwight W. Young, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, pp. 177-192.

WIENER, C., *Le Dieu des pauvres*, les éditions de l'Atelier/ Editions ouvrières, Paris, 2000.

WIJNGAARDS, J., « הוציא and העלה a Twofold Approach to the Exodus », *VT* 15 (1965) 91-102.

WILBERS, H., » Etude sur trois textes relatifs à l'agriculture: Isaïe 28, 27-28 ; Amos 2, 13 et 9,9 », (MUSJ V), Beyrouth, 1911, 269-282.

WILLIAMS, A. J., « A Further Suggestion about Amos IV, 1-3 », *VT* 29 (1979) 206-211.

WILLIAMSON, H.G.M., *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27. Commentary on Isiah 1-5*, Vol. 1, T&T Clark, London, 2006.

WILLI-PLEIN, I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, NY, 1971.

WILLIS, J.T., « On the Interpretation of Isaiah 1, 18 », *JSOT* 25 (1983) 35-54.

WILLIS, J.T., « The First Pericope in the Book of Isaiah », *VT* 34 (1984). 63-77.

- WILSON, R. R., « An Interpretation of Ezekiel's Dumbness », *VT* 22 (1972) 91-104.
- WILSON, R.R., « Israel's judicial system in the preexilic period », *JQR* 74 2(1983) 229-248.
- WINLING, R., *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau testament. Essai de théologie biblique*, Cerf, Paris, 2007.
- WISSER, L., *Jérémie, critique de la vie sociale*, Labor et Fides, Genève, 1982.
- WITASZEK, G., *I Profeti Amos e Michea nella lotta per la giustizia sociale nell'VIII sec.a. C.*, Excerpta ex Diss. PUG, Roma 1986.
- WOLFF, H.W., *Joel and Amos: a commentary on the book of prophets Joel and Amos*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1977.
- WOLFF, W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1974.
- WÜRTHWEIN, E., *Wort und Existenz. Studien Zum Alten Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.
- YEE, G.A., *Composition and Tradition in The Book of Hosea. A redaction Critical Investigation*, (SBLDS 102), Scholars Press. Atlanta, 1987.
- ZIMMERLI, W., *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, Les éditions Fides, Paris, 1990.
- ZOBEL, K. *Prophetie und Deuteronomium*, (BZAW 199), de Gruyter, Berlin, 1992.
- ZWILLING A.-L., *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 2010.

;

#### **4) Perspectives africaines**

##### **❖ Ouvrages**

- ACTES DE LA XX<sup>ème</sup> SEMAINE THEOLOGIQUE DE KINSHASA, *Eglise-Famille ; Eglise Fraternité, Perspectives post-synodales*, Kinshasa, FCK, 1997.
- AGOUSSOU, J.M., *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Karthala, Paris, 1987.
- APPIAH KUBI, F., *L'Eglise, famille de Dieu, Un chemin pour les Eglises d'Afrique*, Karthala, Paris, 2008.
- BRUNET, L., *Les communautés ecclésiales de base. L'exemple de Bangui en Centrafrique*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- CHEZA, M., *Le Synode africain. Histoire et textes*, Karthala, Paris, 1996.
- CHEZA, M., *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, Karthala, Paris, 2013.
- DIAKITE, T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Karthala, Paris, 1986.

- DOYARI DONGOMBE, C., *L'Oubangui-Chari et son évangélisation dans le contexte de la politique coloniale française en Afrique Centrale (1889-1960)*, Torino, 2012.
- ELA, J.M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1980.
- ELA, J.M., *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 1982.
- ELA, J.M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris, 2003.
- HOUNGBEDI, R. *L'Eglise-Famille de Dieu en Afrique selon Luc 8, 19-21. Problèmes de Fondements*, Editions UCAO-l'Harmattan, Abidjan, 2009.
- HOUSSENI, G., *L'éternité promise. Conversations avec son Eminence le Cardinal Christian Tumi*, L'Harmattan, Paris, 2014.
- KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris, 1993.
- KÄ MANA, *Christ d'Afrique : Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Karthala Paris, 1994.
- KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala, Paris, 2000.
- KABASELE, F. Doré – LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine* (coll. « Jésus et Jésus Christ », n° 25, (Nouvelle édition, revue et complétée), Desclée de Brouwer, Paris, 1993.
- LENDO MAKUNGA, *Le combat de l'Eglise pour la justice sociale. Révisiter le message d'Amos*, L'Harmattan, Paris, 2013.
- MABUNDU MASAMBA., *Lire la Bible en milieu populaire*, Karthala, Paris, 2003.
- MATAND BULEMBAT (éd.), *Prophétie et prophètes dans la Bible. Exigences du prophétisme au sein de l'Eglise famille de Dieu en Afrique*, Actes du 11<sup>ème</sup> congrès, Kinshasa, 2004.
- MESSOMO, A.G., *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire, mémoire blessée et Eglise*, l'Harmattan, Paris, 2005.
- MOSENGWO, L., *La foi dans les écrits johanniques* », dans *Communautés johanniques/Johannine Communities*, Katholische Jungschar Oesterrichs/ Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1981.
- MPONGO, L., *Inculturation-Contextualisation face à la Théologie classique*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2004.
- NDI-OKALLA, J., *Le deuxième synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent*. Karthala, Paris, 2009.
- NDONGMO, M., *A la quête d'une laïcité à l'africaine. Rapports Etats-Eglises-Sociétés à la*

*lumière de l'encyclique « Deus Caritas est » et de l'exhortation apostolique « Africae Munus » du pape Benoît XVI sur l'Afrique*, Editions Taf& Melson, Yaoundé, 2012.

NGOUPANDE, J.P., *Les racines historiques et culturelles de la crise africaine*, UCAO, Abidjan, 2006.

NONGO AZIAGBIA, N. D., *La fraternité en Christ : Fondements de l'être ecclésial et son incidence africaine*, (thèse soutenue en vue de l'obtention du Doctorat en théologie catholique), Strasbourg, 2012.

POUCOUTA, P., *La dynamique missionnaire dans l'Apocalypse*, Cerf, Paris, 1992.

POUCOUTA, P., *Lettres aux Eglises d'Afrique, Apocalypse 1-3*, Karthala - Presses de l'UCAC, Paris - Yaoundé, 1997.

POUCOUTA, P., *La mission au quotidien. Les épîtres de Pierre*, Epiphanie, Kinshasa, 2000.

POUCOUTA, P., *La mission dans les lettres de Jean*, Epiphanie, Kinshasa, 2002.

POUCOUTA, P., *Lectures africaines de la Bible*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2002.

POUCOUTA, P., *Pour une église de veilleurs. Apocalypse johannique et théologie africaine*, CLE, Yaoundé, 2006.

POUCOUTA, P., *Vivre à contre-courant : La lettre de Jacques*, Médiaspaul, Kinshasa, 2009.

POUCOUTA, P., *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2009.

POUCOUTA, P., *Quand la Parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, Karthala, Paris, 2011.

QUENUM, A., *DIEU Père pour chacun, Père pour tous*, ICAO, Abidjan, 2001.

SANTEDI KINKUPU, L. – KABASELE MUNKENGUE A., *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée ATAL Sa ANGANG et René de HAES*, Kinshasa, Facultés Catholique de Kinshasa, 2004.

SANTEDI KINKUPU, L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2005.

SANTEDI KINKUPU, L., *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, Karthala, Paris, 2006.

SOMBEL SARR, B., *Théologie des Pères de l'église et questions d'inculturation*, L'Harmattan, Paris, 2013

YOMBANDJE, F.-X., *Propositions pour sortir de la crise centrafricaine*, l'Harmattan, Paris, 2011.

#### ❖ Articles

BALA, J-M., (Mgr) « Pastorale et nouvelle évangélisation en Afrique », dans : COLL.,

- Conférences théologiques n° 17, la foi en Afrique. 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis, 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2014, pp. 105-113.
- BENOÎT XVI, « L'Afrique, immense "poumon spirituel". Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la II<sup>ème</sup> spéciale pour l'Afrique du synode des évêques », *DC* 2433 (2009) 952-953.
- BITJICK LINKENG, P., « *La Bible face au défi de la foi en Afrique* », dans : COLL., *Conférences théologiques n° 17, la foi en Afrique. 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis, 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2014, pp. 39-53.
- BRIBA, M., « Foi et évangélisation en Afrique depuis Vatican II : approche socio-politique », dans : COLL., *Conférences théologiques n° 17, la foi en Afrique. 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis, 50 ans après Vatican II. Enjeux et défis*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2014, pp. 25-37.
- MESSI METOGO, E., « Evangile et violence révolutionnaire », dans : COLL., *Conférences théologiques n.7, Christianisme et violence*, Faculté de Théologie, Yaoundé, pp. 87-102.
- NONGO, N. (Mgr), « Défis missionnaires en Centrafrique. Questions et perspectives dans un contexte de crise », *Spiritus* 215 (juin 2014), pp. 135-151.
- POUCOUTA, P., *La mission prophétique de l'Eglise dans l'Apocalypse johannique*, NRT 110 (1988) 38-57.
- POUCOUTA, P., « Jésus, prophète de la vérité et de la vie (Jn 18, 33-38A) », *RUCAO* 23 (2005) 55-67.
- SOEDE YAOVI, « prophétisme et engagement social », *RUCAO* 23 (2005) 119-139.

## 5) Sites Internet

- HAHLING, *Le prophète Amos, justice et piété pour aujourd'hui*, [www. Larevuereformée. Net](http://www.larevuereformee.net), consultation le 30 avril 2014.
- LEFEBVRE, P., *La veuve du temple, une enseignante en théologie trinitaire, Mc 12,41-44* <[www. Lacourdieu.com](http://www.Lacourdieu.com)>, consultation le 22 novembre 2013.
- PAPE FRANÇOIS, *Homélie, renoncer aux idoles qui empêchent d'adorer Dieu*, <[www. Zenit. Org](http://www.Zenit.Org)>. Consultation le 15 avril 2013.
- YESHAYA DALSACE, *Amos et la critique sociale*, [www.akadem.org](http://www.akadem.org) consultation le 6 octobre 2015.

## INDEX DES REFERENCES BIBLIQUES

Notre index suit l'ordre de la Bible de Jérusalem

Gn 1, 26: 234  
Gn 2, 2-3: 57  
Gn 2, 7: 159  
Gn 3, 5: 161  
Gn 3: 91  
Gn 4, 1-16: 266  
Gn 4, 3-5: 33  
Gn 9, 6: 151  
Gn 20, 3: 92  
Gn 22, 3.5: 60  
Gn 25, 22: 20  
Gn 29, 31-33: 262  
Gn 38, 16: 60  
Gn 48, 22: 63

Ex 9, 1-12: 188  
Ex 20, 2: 64  
Ex 20, 22 - 23, 33: 134  
Ex 21, 1: 57  
Ex 21, 3-22: 92  
Ex 21, 7: 59  
Ex 21, 7-8: 54  
Ex 21, 7-11: 60, 61  
Ex 22, 1-3: 62  
Ex 22, 24: 106  
Ex 22, 25: 61  
Ex 22, 25-26: 142, 200  
Ex 23, 6: 59  
Ex 29, 18.25: 32  
Ex 31, 17: 57

Lv 1, 4: 34  
Lv 5, 7: 192  
Lv 5, 23: 85, 90  
Lv 7, 18: 34  
Lv 13-14: 188  
Lv 14, 22: 198  
Lv 15, 14: 192  
Lv 15, 29: 198  
Lv 18, 8: 59  
Lv 18, 15: 59  
Lv 19, 7: 34  
Lv 19, 13: 32  
Lv 19, 15: 56, 184  
Lv 19, 20: 60  
Lv 19, 33-34: 193  
Lv 19, 35-36: 133  
Lv 20, 11: 50

Lv 20, 3: 51  
Lv 20, 4: 146  
Lv 20, 12: 59  
Lv 21, 16-24: 187, 190  
Lv 21, 18: 88  
Lv 22, 2.32: 51  
Lv 22, 23.25.27: 34  
Lv 23, 10-11: 208  
Lv 25, 37: 106  
Lv 25, 39: 54  
Lv 26, 17: 76  
Lv 27, 20: 59  
Lv 36-37: 76

Nb 1, 17: 116  
Nb 6, 2b-8: 71  
Nb 6, 3-4: 72  
Nb 6, 5: 71  
Nb 16, 10: 198  
Nb 16, 15: 33  
Nb 34, 31-32: 107

Dt 1, 4: 64  
Dt 1, 7. 19. 20. 27: 63  
Dt 1, 19: 64  
Dt 1, 21: 188  
Dt 2, 14: 39.  
Dt 2, 21-22: 64.  
Dt 2, 24: 39  
Dt 2, 37: 39  
Dt 3, 2. 8: 64  
Dt 4, 37: 70  
Dt 4, 39: 65  
Dt 5, 6: 63  
Dt 7, 8.13: 69  
Dt 10, 15: 70  
Dt 10, 17: 185  
Dt 10, 17-18: 208  
Dt 10, 18: 182  
Dt 12, 5: 20, 25  
Dt 13, 16-22: 198  
Dt 14, 29: 175  
Dt 15, 9: 161, 223  
Dt 15, 7-8: 193  
Dt 15, 12: 54  
Dt 15-16: 61  
Dt 18, 5: 123  
Dt 22, 22: 92

Dt 22, 28-29: 61	1 S 12, 3: 86,107
Dt 23, 6: 69, 20: 105	1 S 13, 7-15: 14
Dt 23, 1: 59	1 S 14, 44: 95
Dt 23, 20: 106	1 S 15, 12-23: 14
Dt 24, 12-13: 61	1 S 15, 22: 43
Dt 24, 15: 161	1 S 19, 24: 96
Dt 24, 17: 182	1 S 26, 19: 33.
Dt 24, 11-13: 200	
Dt 24, 17.19.21: 173	
Dt 25, 13-15: 129, 133	2 S 3, 4: 179
Dt 28, 21: 188	2 S 4, 9-11: 95
Dt 28, 25: 65, 76	2 S 5, 8: 188
Dt 28, 29.33: 85	2 S 6, 5: 35
Dt 28, 33: 87	2S 12, 5: 95
Dt 32, 14: 85	2 S 15, 3: 107
Dt 33, 22: 85	2 S 15, 23: 39
	2 S 15, 32: 57
	2S 19, 16.41: 14
Jos 2, 11: 65	2S 19, 24: 96
Jos 4, 19, 14	2 S 21, 2: 63
Jos 12, 2: 39	2 S 22, 5-6: 39
Jos 13, 9: 39	2 S 22, 44: 116
Jg 1, 34, 36: 63	1 R 2, 37: 39.
Jg 2, 16-18: 71	1 R 8, 23: 65
Jg 3, 9.15: 71	1 R 9, 10-14: 261
Jg 4, 15, 17: 65, 76	1 R 10, 23: 205
Jg 6, 10: 63	1 R 13, 4: 72
Jg 9, 15: 64	1 R 12.19: 12
Jg 9, 53: 87	1 R 14, 14: 71
Jg 10, 8: 86	1 R 14, 18: 66
Jg 13, 5: 71	1 R 14, 5: 19
Jg 18, 7.10.27: 117	1 R 14, 9: 45
Jg 18, 7.27-28: 118	1 R 14, 17: 246
	1R 15, 29: 66
Rt 4, 7: 134	1R 16, 12.34: 66
	1 R 17, 9: 188
	1R 18, 4: 72
1 S 2, 12-17: 152	1 R 19, 2.10: 72
1 S 2, 17.29: 33	1 R 21: 92
1 S 2, 22: 152	1R 22, 26-27: 72
1 S 2, 31: 95	1R 22, 38: 66
1 S 2, 35: 71	2 R 1, 1: 12
1 S 3, 4:172	2 R 1, 9-11: 72
1 S 5, 6-8: 187	2 R 1, 17: 66
1 S 7, 1 6: 14	2 R 3, 5.7: 12
1 S 8, 3: 110	2 R 6. 31: 72
1 S 8, 15: 106	2 R 8, 22: 12
1 S 9, 9: 19	2 R 9, 14: 148
1 S 10, 5: 35	2 R 10, 9: 148
1 S 11, 15: 14	2 R 10, 17: 66

2 R 10, 33:39  
2 R 11, 14: 148  
2 R 14, 25:28: 115  
2 R 17, 29-31: 45  
2 R 17, 30: 45

1 Chr 5, 11:85  
2 Chr 36, 16-17: 73

Ne 13, 15-22: 128

Tb 4, 7: 154

Jb 21, 14: 164  
Jb 34, 18: 146

Ps 4, 17: 144  
Ps 9, 18: 164  
Ps 12:153  
Ps 35, 1-4: 154  
Ps 45, 101: 154  
Ps 51, 18-19: 44  
Ps 55, 4: 75  
Ps 58, 2-3:110  
Ps 66, 2: 75  
Ps 68, 173  
Ps 74, 22: 154  
Ps 76, 9: 154  
Ps 80, 12: 158  
Ps 82, 3: 105  
Ps 82, 3: 154  
Ps 82, 5: 161  
Ps 82, 3-4: 37  
Ps 109, 153  
Ps 113, 7: 57  
Ps118, 20: 156  
Ps 119, 40: 163  
Ps 122, 1: 60  
Ps 133, 1: 276  
Ps 145, 9: 172  
Ps 149: 173  
Pr 3, 9: 206  
Pr 6, 35: 107  
Pr 8, 9: 89  
Pr 8, 20: 102  
Pr 9, 1-9: 181  
Pr 10, 4: 200  
Pr 10, 15: 56, 62

Pr 11, 1: 132  
Pr 11, 15: 117  
Pr 11, 6: 204  
Pr 13, 8: 148, 206  
Pr 13, 13: 148  
Pr 13,19 : 149  
Pr 14, 2: 142, 150  
Pr 14, 16: 117,149  
Pr 14, 21: 154  
Pr 14, 26: 117,118  
Pr 14, 26-27: 143  
Pr 14, 31: 56, 62, 86, 151, 152  
Pr 15, 33: 143  
Pr 16, 6: 142  
Pr 16, 11: 131  
Pr 16, 18: 64  
Pr 17, 5: 152  
Pr 17, 23: 59  
Pr 18, 4: 39  
Pr 18, 5: 55  
Pr 18, 10: 118  
Pr 19, 17: 181  
Pr 19, 4, 17: 56, 62  
Pr 20, 1: 124  
Pr 20, 10.23: 132  
Pr 21, 13: 56, 62  
Pr 21, 3: 38, 103  
Pr 21, 3.27: 172  
Pr 21, 7: 92  
Pr 21, 27: 38  
Pr 22, 2: 283  
Pr 22, 9.16.22: 56, 62  
Pr 22, 22: 57, 105  
Pr 22, 23: 92, 94  
Pr 23, 8: 106  
Pr 24, 26: 89  
Pr 28, 1, 117  
Pr 28, 3: 86  
Pr 28, 15: 91  
Pr 28, 3.8.11.15: 56, 62  
Pr 29, 7.14: 56, 62  
Pr 29, 3: 200  
Pr 30, 14: 92  
Pr 30, 23: 262  
Pr 31, 4-5: 95  
Pr 31, 10-31: 93  
Pr 31, 16: 93

Qo 8, 12-13: 143  
Qo 9, 12: 97

Si 3, 17-23 : 150  
 Si 13, 17-23 : 150, 184  
 Si 22, 2: 153  
 Si 29,13: 153  
 Si 33, 21-22: 154  
 Si 35, 4: 152  
 Si 35, 11: 176  
 Si 35, 11-15: 144  
 Si 35, 13: 185  
 Si 35, 14: 173

Is 1, 1: 4  
 Is 1, 10: 182  
 Is 1, 10-17: 140, 176, 239  
 Is 1, 11.13: 208  
 Is 1, 12: 11  
 Is 1, 12-17: 144  
 Is 1, 15b: 155, 173, 209  
 Is 1, 16c-17a: 22  
 Is 1, 17: 24, 37, 181, 209  
 Is 1, 21-28: 18  
 Is 1, 23: 110  
 Is 1, 31: 64, 226  
 Is 2, 13: 64, 85  
 Is 3, 5: 154  
 Is 3, 12: 90.  
 Is 3, 12a-15: 89  
 Is 3, 14.15: 175  
 Is 3, 16 - 4, 1: 86  
 Is 5, 7: 103  
 Is 5, 8: 201, 219  
 Is 5, 11-13: 94, 124  
 Is 5, 12: 35.  
 Is 5, 22-23: 95  
 Is 5, 23: 108, 109  
 Is 6, 3: 144  
 Is 7, 1-9: 220  
 Is 7, 9b: 40  
 Is 8, 19: 20  
 Is 9, 9: 107  
 Is 9, 12: 20  
 Is 9, 19: 145  
 Is 10, 1-2: 174  
 Is 10, 1-4: 108  
 Is 10, 2: 109  
 Is 10, 7: 63  
 Is 11, 5: 162  
 Is 11, 10: 20  
 Is 12, 2: 117  
 Is 13, 9: 63  
 Is 14, 1-2: 50  
 Is 16, 5: 20

Is 19, 3: 20  
 Is 21, 11: 247  
 Is 23, 11: 63  
 Is 28, 1: 95  
 Is 28, 1-15.18-22: 220  
 Is 28, 14-18: 40  
 Is 28, 16: 40  
 Is 28, 16.17 40  
 Is 28, 17 28, 14-15.16.17.18: 40  
 Is 28, 17: 40  
 Is 28, 7: 73  
 Is 28, 7-13: 73, 123  
 Is 28, 9-10: 73  
 Is 29, 15-16: 162  
 Is 31, 1, 20: 119, 117  
 Is 32, 9.10.11: 117  
 Is 32, 9-11: 117  
 Is 32, 17: 117  
 Is 32, 18: 117  
 Is 34, 16: 20  
 Is 34, 9: 34  
 Is 35, 6: 39.  
 Is 36, 4b: 118  
 Is 39, 6: 95  
 Is 40, 15: 262  
 Is 41, 9: 32  
 Is 41, 17: 159  
 Is 43, 3: 107  
 Is 47, 2: 91  
 Is 49, 25: 162  
 Is 50, 1: 54  
 Is 50, 3: 34  
 Is 50, 10: 119  
 Is 51, 2.47.52: 34  
 Is 56, 4-5: 190  
 Is 56, 7: 190  
 Is 57, 15: 156  
 Is 57, 2: 89  
 Is 58, 6: 86, 94  
 Is 58, 6-8: 172  
 Is 59, 14: 89  
 Is 59, 15: 149  
 Is 60, 18: 90, 156  
 Is 61, 1: 159  
 Is 62, 12: 25

Jr 1, 8.18: 242  
 Jr 2, 7: 144  
 Jr 2, 10: 42  
 Jr 2, 22: 42  
 Jr 2, 29: 12  
 Jr 2, 37: 32  
 Jr 2. 30: 72

Jr 4, 6-10: 75  
 Jr 4, 22: 181  
 Jr 5, 6a: 175  
 Jr 5, 17: 117  
 Jr 5, 21: 159  
 Jr 5, 22-25: 160  
 Jr 6, 30: 32  
 Jr 7, 1-15: 284  
 Jr 7, 4-11: 177  
 Jr 7, 2: 158  
 Jr 7, 6: 37  
 Jr 7, 8-10: 197  
 Jr 7, 8-11: 193  
 Jr 7, 9-11: 146  
 Jr 7, 21-22: 42  
 Jr 7, 22: 42  
 Jr 7, 22.21-24: 42  
 Jr 7, 29: 32  
 Jr 9, 1-7: 147  
 Jr 11, 15: 147  
 Jr 14, 19: 32  
 Jr 15, 16: 158.  
 Jr 16-17: 42  
 Jr 20, 8: 90  
 Jr 20, 10: 72  
 Jr 21, 21-24: 42  
 Jr 22, 3: 159  
 Jr 22, 13-16: 174  
 Jr 22, 16: 140  
 Jr 26, 7-15: 150  
 Jr 26, 15: 107  
 Jr 26, 23: 72  
 Jr 30, 17: 25  
 Jr 31, 3: 32  
 Jr 31, 9: 39  
 Jr 33, 15: 167  
 Jr 51, 47, 52: 95

Ez 7, 20: 45  
 Ez 12, 19: 34  
 Ez 16, 17: 45  
 Ez 18, 5: 197  
 Ez 18, 7: 62, 90  
 Ez 18, 12: 62, 197, 204  
 Ez 18, 16: 142  
 Ez 18, 21: 202  
 Ez 18, 22: 175  
 Ez 20, 1: 20  
 Ez 20, 39: 52  
 Ez 20, 41: 34  
 Ez 28, 24-26: 50  
 Ez 28, 5: 200

Ez 3, 26: 102  
 Ez 33, 15: 90  
 Ez 34, 1-6: 204  
 Ez 34, 1-31: 145  
 Ez 34: 239  
 Ez 47, 9: 39

Dn 8, 7.10.12.18: 34  
 Dn 10, 9.15: 34

Os 1, 1: 4  
 Os 2, 10: 157  
 Os 2, 14: 68  
 Os 4, 1-11: 140  
 Os 4, 1-3: 18  
 Os 4, 2: 140  
 Os 4, 6: 32  
 Os 4, 4-10: 167  
 Os 4, 15: 11, 14  
 Os 5, 13-14: 220  
 Os 8, 1: 12  
 Os 8, 4-6: 45  
 Os 8, 5-6: 61  
 Os 9, 10: 42  
 Os 9, 16: 65  
 Os 9, 17: 32  
 Os 10, 5-6: 61  
 Os 10, 8: 63  
 Os 10, 12: 20, 21  
 Os 10, 13-17: 119.  
 Os 11, 1: 70  
 Os 12, 12: 14  
 Os 12, 14: 70  
 Os 13, 2: 50

Am 1, 2: 217  
 Am 1, 3 - 2, 3: 262  
 Am 1, 3.6.13: 21  
 Am 1, 9: 265, 268  
 Am 1, 11: 265, 267  
 Am 1-2: 16, 18, 245  
 Am 2, 1: 21  
 Am 2, 4: 32  
 Am 2, 4-5: 48  
 Am 2, 6: 6, 8, 55, 85, 92, 183, 184, 222, 233  
 Am 2, 6-16: 6, 7, 48,  
 Am 2, 6-7: 5,  
 Am 2, 6-8: 2, 53, 63, 72, 74, 78, 223, 270 279

Am 2, 6-8.13-16: 53, 63, 79, 129, 226, 229, 231  
 Am 2, 6-8b: 138  
 Am 2, 6-9: 49  
 Am 2, 7: 59, 63, 90, 152, 228, 231  
 Am 2, 8: 61, 62, 144, 200  
 Am 2, 9-12: 63, 74, 197, 201  
 Am 2, 10: 66, 70  
 Am 2, 11-12: 74, 80, 271  
 Am 2, 13-16: 54, 78, 79  
 Am 2, 14-16: 48, 76  
 Am 2, 16: 149  
 Am 3, 1: 47, 65, 85, 263  
 Am 3, 1-2: 67  
 Am 3, 2: 234  
 Am 3, 3-8: 78, 201  
 Am 3, 4: 166, 217  
 Am 3, 4-5: 147  
 Am 3, 5: 9, 189  
 Am 3, 8: 150, 243  
 Am 3, 9: 15, 16, 226  
 Am 3, 9-10: 87, 119  
 Am 3, 9-11: 121  
 Am 3, 9-15: 176  
 Am 3, 10: 90  
 Am 3, 11: 203, 214  
 Am 3, 12: 89  
 Am 3, 12-15: 226  
 Am 3, 13: 16  
 Am 3, 14: 2, 176, 184, 186, 189, 192  
 Am 4, 1: 66, 82, 86, 87, 88, 196, 200, 272, 275, 226  
 Am 4, 1: 91, 92, 111, 150, 220, 229, 264, 265, 270, 280  
 Am 4, 1-3: 12, 82, 86  
 Am 4, 1-3: 7, 8, 80, 81, 92, 127,  
 Am 4, 1-3: 9, 184, 233  
 Am 4, 1-4: 6, 137, 200, 208, 214, 219, 231, 238  
 Am 4, 1-13: 2, 13  
 Am 4, 2: 92  
 Am 4, 3: 9, 97  
 Am 4, 4: 14, 137, 145  
 Am 4, 4-5: 6, 48, 137, 138, 174, 177  
 Am 4, 4-5: 8, 10, 11, 12,  
 Am 4, 4-5: 185, 233, 239  
 Am 4, 6: 78  
 Am 4, 6-5, 2: 21  
 Am 4, 6-8: 39  
 Am 4, 7: 166  
 Am 4, 8: 39, 93, 166  
 Am 4, 9: 226  
 Am 4, 12: 21

Am 4, 13: 30, 159  
 Am 5, 1: 66, 84, 137  
 Am 5, 1-3: 177  
 Am 5, 1-17: 99  
 Am 5, 1-27: 2, 13  
 Am 5, 4: 20, 21, 254  
 Am 5, 4.5.6.14: 20  
 Am 5, 4-5: 6, 7, 8, 12, 17, 18, 19, 20, 48, 239  
 Am 5, 4-6: 14, 17,  
 Am 5, 5: 2, 11, 14, 16, 19, 186, 189, 192  
 Am 5, 6: 21  
 Am 5, 7.10: 59,  
 Am 5, 7.10-12: 101, 110, 214, 231, 238  
 Am 5, 7.10-13: 24  
 Am 5, 7.12: 144, 257  
 Am 5, 7.15: 38  
 Am 5, 8: 30  
 Am 5, 8.24: 39  
 Am 5, 10: 12, 184  
 Am 5, 10.15.21: 31  
 Am 5, 11: 72, 106, 131, 143, 214  
 Am 5, 11: 111, 203, 219, 222, 223, 226  
 Am 5, 12: 55, 58, 110  
 Am 5, 12: 230, 231  
 Am 5, 14: 21, 26, 284  
 Am 5, 14-15: 220  
 Am 5, 15: 24, 31  
 Am 5, 18: 28, 96, 98, 120, 153  
 Am 5, 18-20: 28, 68, 120, 146, 187, 207, 284  
 Am 5, 18-27: 36  
 Am 5, 19: 166  
 Am 5, 20: 27  
 Am 5, 21: 5, 27, 31, 35,  
 Am 5, 21-23: 1, 2, 3, 12, 34, 41, 46, 137, 142, 172, 177, 243  
 Am 5, 21-24:  
 Am 5, 21-24: 209  
 Am 5, 21-25: 170, 222, 235  
 Am 5, 21-27: 6, 7, 27, 28, 29, 36, 45  
 Am 5, 21-27: 197, 207, 236, 253, 255, 262, 273  
 Am 5, 21-6, 7:  
 Am 5, 22: 24, 33, 192, 239  
 Am 5, 23: 5, 36, 178  
 Am 5, 23-24: 178  
 Am 5, 24: 26, 36, 39, 243, 251  
 Am 5, 25: 41, 43  
 Am 5, 25-27: 46, 198  
 Am 5, 25-27LXX: 165, 197, 198  
 Am 5, 27: 111

Am 6, 1: 28,111, 119, 172, 226  
 Am 6, 1.4-6.8: 143  
 Am 6, 1-7: 6, 85, 111, 115, 116, 122,  
 Am 6, 1-7:  
 Am 6, 1-7: 208, 214, 219  
 Am 6, 1-7: 97, 115, 116, 121  
 Am 6, 1-7: 128, 137,149, 202, 226,  
 229, 231, 238, 239, 265, 270, 275, 281  
 285  
 Am 6, 1-11: 18, 111  
 Am 6, 1-14: 111  
 Am 6, 2: 69,113,115  
 Am 6, 3: 131, 215  
 Am 6, 3-6: 111  
 Am 6, 4: 226  
 Am 6, 4-5: 126  
 Am 6, 4-6: 92, 119, 124, 196, 202, 205,  
 215  
 Am 6, 4-7: 2, 13  
 Am 6, 4-7: 62  
 Am 6, 5: 116  
 Am 6, 5-7: 200  
 Am 6, 6: 71, 93, 123  
 Am 6, 8: 31, 32,111,136  
 Am 6, 12: 21, 37, 38, 40, 104,103, 162,  
 256  
 Am 6, 13: 98,120,113  
 Am 6, 14: 28, 71  
 Am 6, 27:156  
 Am 7, 1: 28, 166  
 Am 7, 4: 173  
 Am 7, 4-6: 136  
 Am 7, 7-9: 149  
 Am 7, 8: 21  
 Am 7, 9: 16, 199  
 Am 7, 1-9: 21  
 Am 7-9: 127  
 Am 7, 10-17: 73,147, 184, 194, 198,  
 214, 218, 222, 227, 233, 249, 262, 267,  
 271, 275 276  
 Am 7, 12-13: 72, 194, 195, 274, 275  
 Am 7, 13: 73, 218, 234  
 Am 7, 14:248, 276, 286  
 Am 7, 14-15: 264  
 Am 7, 15: 71, 150, 166, 282  
 Am 7, 16: 259, 266  
 Am 7, 16-17: 268, 275  
 Am 8, 1: 166  
 Am 8, 1-4: 6,137  
 Am 8, 1-12: 39,136  
 Am 8, 2: 35  
 Am 8, 3: 77, 98  
 Am 8, 4: 58, 157

Am 8, 4-5: 192, 206  
 Am 8, 4-6: 5,135,158, 204, 229, 238  
 Am 8, 4-7: 7, 127, 128, 136, 219, 229,  
 230  
 Am 8, 4-8: 214, 215, 233  
 Am 8, 5: 5, 128, 129, 202, 205  
 Am 8, 5-6: 132,184, 280  
 Am 8, 6: 56, 86, 133,135,173, 184,  
 222, 233  
 Am 8, 7: 192  
 Am 8, 11: 39, 95,166, 274  
 Am 8, 11-12: 39  
 Am 8, 14: 139  
 Am 9, 1: 213  
 Am 9, 5-6: 30  
 Am 9, 6: 39  
 Am 9, 7: 45, 65, 66, 67, 68, 119, 193,  
 196, 232, 234, 245, 280  
 Am 9, 8: 63  
 Am 9, 11:  
 Am 9, 11.13: 77  
 Am 9, 72, 165  
 Am 9, 13: 95  
 Am 9, 13-14: 72  
 Am 9, 13-15: 71  
 Am 9, 14: 106  
 Am 9, 17: 32

Mi 2, 1-2: 201  
 Mi 2, 1-3: 94  
 Mi 2, 2: 207  
 Mi 3, 1.8.9: 23  
 Mi 3, 1-8: 18  
 Mi 3, 3: 91  
 Mi 3, 9: 238  
 Mi 3, 11: 230  
 Mi 3, 12: 15, 149  
 Mi 4, 6-7: 190  
 Mi 6, 5-8: 182  
 Mi 6, 6: 24, 252  
 Mi 6, 8: 20, 22, 243  
 Mi 6, 15: 107  
 Mi 7, 3: 238  
 Mi 9-12: 18

Ha 3, 14: 91

So 1, 14-18: 187

Za 2, 12: 156

Ml 1, 6: 197

Ml 1, 8: 188

Ml 1, 10: 34.

Mt 4, 1-11: 248

Mt 5, 13-14: 246

Mt 5, 43-48: 262

Mt 5, 47: 171

Mt 7, 21: 259

Mt 7, 24: 270

Mt 8, 34: 271

Mt 9, 29-31: 189

Mt 10, 37: 269

Mt 11, 19: 280

Mt 13, 24-30: 166

Mt 18, 10: 194

Mt 18, 25: 63

Mt 20, 29: 194

Mt 21 12: 191

Mt 21, 1-11: 197

Mt 21, 12-13: 197

Mt 21, 12-17: 187

Mt 21, 14: 188

Mt 21, 15-17: 193

Mt 21, 31a: 194

Mt 22, 37-38: 281

Mt 23, 6-7: 168

Mt 23, 8: 265

Mt 25, 35-36: 248

Mc 1, 9-11: 179

Mc 1, 15: 281

Mc 1, 21-22: 169

Mc 1, 22-27: 170

Mc 1, 29-34.35-40: 281

Mc 1, 40-45: 243

Mc 2, 6: 170

Mc 2, 6-7: 170

Mc 2, 6.16: 281

Mc 2, 6-7: 170

Mc 2, 13-17: 281

Mc 2, 15-17: 243,

Mc 3, 22: 170

Mc 3, 35: 270

Mc 4, 22: 169

Mc 5, 1-17: 281.

Mc 6, 30: 169

Mc 6, 30-44: 281

Mc 7, 6-7: 181

Mc 7, 7: 169

Mc 7, 24-30: 195

Mc 8, 1-9: 281

Mc 8, 31: 169, 170

Mc 8, 31: 243

Mc 8, 35: 242

Mc 9, 31: 169

Mc 9, 35: 171, 172

Mc 10, 21: 182

Mc 10, 33: 170

Mc 10, 43-44: 170

Mc 11: 169

Mc 11, 12-14: 181

Mc 11, 15: 169

Mc 11, 15-17, 2: 187

Mc 11, 17-18: 169

Mc 11, 18: 169

Mc 11, 27: 170

Mc 12, 14.35: 169

Mc 12, 28-34: 170

Mc 12, 30.33: 180

Mc 12, 33: 84, 180

Mc 12, 35-37: 188, 250

Mc 12, 35s: 169

Mc 12, 38: 177

Mc 12, 38-40: 168, 186, 207

Mc 12, 38: 169

Mc 12, 40: 174

Mc 12, 41-44: 168, 178, 179, 186, 200, 286

Mc 12, 46: 206

Mc 13, 1-2: 180

Mc 13, 1-8: 192

Mc 13, 24-25: 13, 169, 186, 187

Mc 13, 24-27: 187

Mc 13, 27: 250

Mc 14, 63: 170

Mc 15, 31: 170

Mc 20, 46: 181.

Mc 20, 47: 181

Mc 21, 4: 181

Lc 2, 34: 242

Lc 4, 18-19: 190

Lc 4, 29-30: 167

Lc 4, 30: 195

Lc 6, 22: 243

Lc 7, 11-17: 182

Lc 7, 22-23: 188, 190

Lc 8, 21: 215

Lc 11, 42b: 177

Lc 13, 34-35: 195

Lc 14, 15-24: 196  
Lc 14, 12-14: 191  
Lc 17, 19-19: 196  
Lc 18, 7: 183  
Lc 18, 9-14: 183  
Lc 19, 45-46: 187, 192  
Lc 19, 41-44: 195  
Lc 20, 45-47: 168  
Lc 21, 4 : 181  
Lc 21, 5-6 : 199  
Lc 22, 36: 242

Jn 1, 14: 246  
Jn 1, 45:166  
Jn 2, 13-25: 251  
Jn 2, 15:192  
Jn 4, 23: 253  
Jn 5, 19. 30: 167  
Jn 5, 30: 175  
Jn 6, 38: 166  
Jn 6, 38-39: 279  
Jn 6, 56: 267  
Jn 7, 28: 166  
Jn 13, 16: 167  
Jn 15, 18-19: 246  
Jn 17, 20-23: 264  
Jn 18, 36.37: 247

Ac 1, 8: 257  
Ac 4, 20: 241  
Ac 5, 29: 249  
Ac 7, 42-43: 165  
Ac 7, 35-43: 197  
Ac 15, 16-17: 165.

Rm 1, 25: 197  
Rm 6, 1-14, 266  
Rm 8, 14-17: 266  
Rm 12, 2: 242  
Rm 14, 17: 247

1Co 9, 16: 247

Ga 3, 18:194  
Ga 3, 28: 186

Eph 2, 13-16: 270  
Eph 2, 19: 273  
Eph 5, 22-33: 194  
Eph 6, 1-9: 194

Col 3, 18: 194

1Tim 5, 3: 181  
1 Tim 5, 5: 181

Jc 1, 13: 279  
Jc 1, 27: 177  
Jc 2, 1-4: 185  
Jc 2, 5-6: 186  
Jc 3, 17-18: 204  
Jc 4, 1-4: 279  
Jc 5, 3-5: 203  
Jc 5, 4: 206

1 P 2, 4: 263  
1 P 3, 10: 205  
1 P 3, 15: 247

1 Jn 3, 16: 269  
1 Jn 4, 8: 265  
1 Jn 4, 20: 184

# TABLE DES MATIERES

## Avant-propos

## Abréviations et Sigles

<b>Introduction générale.....</b>	<b>1</b>
Intérêt du travail.....	1
Spécificité du travail.....	2
Etat de la question.....	3
Méthode et Plan.....	6
<b>Première partie : Culte et Justice.....</b>	<b>8</b>
<b>Chapitre 1 : Illusions dans le culte (Am 4, 4-5).....</b>	<b>9</b>
1) Délimitation.....	9
2) Texte .....	9
3) Structure du texte.....	10
4) Critique de la rédaction .....	10
5) Forme littéraire.....	11
6) Analyse exégétique (Am 4, 4-5).....	12
6.1 Invitation ironique à pécher (v. 4a).....	12
6.2 Invitation ironique à multiplier les sacrifices (v. 4b-5).13.....	14
6.3 Invitation ironique à « crier » les sacrifices et les offrandes (v.5).....	15
<b>Chapitre 2 : Yahvé n'est pas dans les sanctuaires (Am 5, 4-5).....</b>	<b>17</b>
1) Délimitation.....	17
2) Texte.....	17
3) Structure.....	18
4) Forme littéraire.....	18
5) Exégèse d'Am 5, 4-5.....	19
5.1 Cherchez-moi et vous vivrez (v. 4b).....	19
5.2 L'inutilité des lieux de culte (v. 5).....	25
<b>Chapitre 3 : La dénonciation du culte (Am 5, 21-27).....</b>	<b>27</b>

1) Délimitation.....	27
2) Texte.....	28
3) Contexte littéraire.....	28
4) Structure.....	29
5) Forme littéraire.....	29
6) Critique littéraire.....	30
7) Analyse exégétique d'Am 5, 21-27.....	31
7.1 Refus des fêtes et des assemblées (v. 21).....	31
7.2 Le refus des sacrifices (v. 22b).....	32
7.2.1 <i>Vos offrandes et le sacrifice des bêtes grasses</i> .....	32
7.2.2 <i>Les modalités des refus</i> .....	33
7.3 Les chants et la musique (v. 23).....	34
7.4 L'exigence de la justice et du droit (v. 24).....	35
7.4.1 <i>Exhortation à la justice et au droit (משפט et צדקה)</i> .....	35
7.4.2 <i>Élucidation de deux termes : משפט et צדקה</i> .....	37
7.4.3 <i>La justice comme de l'eau et le droit comme             le torrent intarissable</i> .....	39
7.5 Le rejet radical du culte (v. 25).....	41
7.6 La condamnation du culte idolâtrique et l'annonce du châtement (vv. 26-27).....	44
7.6.1 <i>La condamnation du culte idolâtrique (v. 26)</i> .....	44
7.6.2 <i>Annonce du châtement (v. 27)</i> .....	45
<b>Chapitre 4 : Les injustices sociales (Am 2, 6-12)</b> .....	<b>48</b>
1) Délimitation.....	48
2) Texte.....	48
3) Contexte littéraire.....	50
4) Structure.....	51
5) Critique littéraire.....	52
6) Analyse des différentes parties.....	54

6.1 La vente du juste en esclavage (v. 6b).....	55
6.2 L'oppression des faibles (v. 7a).....	57
6.3 Ils font dévier le chemin des humbles (Am 2, 7b).....	58
6.4 L'abus de la servante (Am 2, 7c).....	59
6.5 L'injustice dans le sanctuaire (Am 2, 8).....	61
6.6 Les bienfaits de Yahvé en faveur d'Israël (Am 2, 9-12).....	63
6.6.1. <i>Yahvé lui-même a exterminé l'Amorite</i> (Am 2, 9).....	63
6.6.2. <i>Yahvé a fait monter Israël d'Égypte</i> (Am 2, 10).....	66
6.6.3. <i>Yahvé suscite des prophètes et des nazirs</i> <i>mais les fils d'Israël refusent de les écouter</i> (Am 2, 11-12).....	70
6.7 Yahvé décide de châtier Israël (Am 2, 13-16).....	74
6.7.1 <i>L'action directe de Yahvé contre Israël</i> (v. 13).....	75
6.7.2 <i>Le résultat de l'action de Yahvé</i> (vv. 14-16).....	76
<b>Chapitre 5 : L'oppression des femmes de Samarie (Am 4, 1-3).....</b>	<b>81</b>
1) Délimitation.....	81
2) Texte.....	81
3) Structure.....	82
4) Critique littéraire.....	82
5) Analyse exégétique d'Am 4, 1-3.....	84
5.1. L'identité des vaches de Bashân (בָּשָׁן).....	84
5.1.1 <i>L'oppression des faibles</i> (Am 4, 1ca).....	86
5.1.2 <i>L'écrasement des pauvres</i> (v. 1cb).....	87
5.1.3 <i>L'influence néfaste des femmes de Samarie</i> (v. 1d).....	92
5.2 Yahvé va déporter les femmes de Samarie (vv. 2-3).....	95
<b>Chapitre 6 : La corruption des juges (Am 5, 7.10-12).....</b>	<b>99</b>
1) Délimitation.....	99
2) Texte.....	100
3) Critique littéraire.....	100
4) Contexte littéraire.....	101
5) Exégèse d'Am 5, 7.10-12.....	102
5.1 La perversion du droit et de la justice (Am 5, 7. 10).....	102
5.2 La menace du châtiment (v. 11).....	105
5.3 La corruption des juges (v. 12).....	107
<b>Chapitre 7 : Le luxe, le banquet et l'arrogance des dirigeants</b>	

<b>de Samarie (6, 1-7) .....</b>	<b>111</b>
1) Délimitation.....	111
2) Texte.....	112
3) Structure.....	113
4) Critique littéraire.....	113
5) Critique historique.....	114
6) Critique de rédaction.....	115
7) Analyse exégétique d'Am 6, 1-7.....	116
7.1 Les fausses sécurités des élites (v. 1).....	116
7.2 L'orgueil des élites conduit à la ruine (v. 2).....	119
7.3 Vous croyez reculer le jour du malheur et vous faites rapprocher le règne de la violence (v. 3).....	120
7.4 Le luxe et les banquets (vv. 4-7).....	122
<b>Chapitre 8 : Les fraudes des commerçants (Am 8, 4-7).....</b>	<b>127</b>
1) Texte.....	127
2) Structure littéraire.....	127
3) Critique littéraire.....	128
4) Analyse exégétique d'Am 8, 4-7.....	129
4.1 Les fraudes commerciales (vv. 4-5a ).....	129
4.2 La dénonciation des balances et des fausses mesures (v. 5b).....	131
4.3 L'oppression des pauvres (v. 6).....	133
4.4 Yahvé n'oubliera toutes leurs actions (v. 7).....	135
<b>Chapitre 9 : Enjeu théologique du message amosien .....</b>	<b>138</b>
1) Un culte qui voile l'injustice.....	138
2) Le sanctuaire devient un lieu d'injustice sociale.....	142
2.1 Le sanctuaire, lieu de scandale.....	142
2.2 Le sanctuaire, lieu où est le pauvre est exclu.....	145
3) Le sanctuaire, lieu de refus de la Parole de Dieu (Am 7, 10-17) .....	147
4) Yahvé s'identifie au pauvre.....	151
5) Yahvé est présent dans le pauvre.....	153
5.1 Yahvé est proche des pauvre.....	153
5.2 Le pauvre, lieu d'habitation de Dieu.....	155
5.3 Yahvé est lui-même pauvre.....	157

5.4 Les riches, acteurs des injustices sociales.....	159
--	-----

## **Deuxième Partie : La mission prophétique de l'Eglise de**

<b>Centrafrique.....</b>	<b>165</b>
--------------------------	------------

### **Chapitre 1 : La réception néotestamentaire du rapport entre culte et justice chez Amos**

<b>et dans la tradition prophétique.....</b>	<b>165</b>
1) Jésus et Amos.....	165
2) La parole prophétique de Jésus dans le temple (Mc 12, 38-40).....	168
2.1 Situation de la péricope.....	168
2.2 L'enseignement de Jésus dans le temple.....	169
2.3 Les scribes.....	169
2.4 Le comportement ostentatoire des scribes.....	171
2.4.1 <i>Ils aiment se promener avec de longues robes.....</i>	<i>171</i>
2.4.2 <i>Ils aiment être salués sur les places publiques.....</i>	<i>171</i>
2.4.3 <i>Ils disent de longues prières.....</i>	<i>172</i>
2.5 Le contraste entre la prière des scribes	
et l'injustice à l'égard des veuves.....	173
3) Jésus met la pauvre veuve au centre du culte (Mc 12, 41-44).....	178
3.1 Situation de la péricope.....	179
3.2 L'action de la pauvre veuve.....	179
3.3 Jésus rend justice à la veuve pauvre dans le temple.....	181
4) Le geste prophétique de Jésus (Mt 21,12-13).....	187
4.1 Les aveugles, les boiteux dans l'Ancien Testament.....	187
4.2 Aveugles et boiteux guéris par Jésus dans le temple (Mt 21, 14).....	188
4.3 Jésus et les enfants.....	193
4.4 Jésus et les étrangers.....	195
5) Am 5, 21-27 LXX cité en Ac 7, 35- 43 .....	197
<b>Chapitre 2 : Culte et Justice chez les Pères dans la tradition amosienne</b>	<b>199</b>
1) Basile (+ 379).....	199
2) Grégoire de Nazianze (+ 389/390).....	205
3) Grégoire de Nysse (+ vers 394).....	206
4) Jean Chrysostome (+ 407).....	209
5) Jérôme (+ 420).....	217
6) Augustin (+ 430).....	219

7) Pères synodaux.....	220
<b>Chapitre 3 : Le contexte socio-politique de Centrafrique.....</b>	<b>225</b>
1) La misère et l'injustice sociale.....	225
2) La corruption.....	230
3) Le tribalisme.....	232
<b>Chapitre 4 : La mission prophétique de Centrafrique.....</b>	<b>237</b>
1) Une Eglise qui dénonce.....	237
2) Une Eglise qui annonce.....	244
3) Une Eglise qui renonce.....	248
4) Une Eglise prophétique au témoignage prophétique.....	252
4.1 Nécessité de lien entre la vie ecclésiale et la vie sociale.....	252
4.2 Le témoignage prophétique de l'Eglise de Centrafrique.....	257
4.3 Nécessité d'une nouvelle évangélisation.....	260
<b>Chapitre 5 : Vers une pratique de la nouvelle évangélisation .....</b>	<b>262</b>
1) L'Eglise, lieu d'accueil.....	263
1.1 Un seul Père pour les Centrafricains.....	264
1.2 Jésus, le frère des Centrafricains.....	265
2) L'Eglise, lieu de fraternité « ita ».....	265
2.1 La paroisse, lieu de la fraternité.....	271
2.2 L'Eucharistie, source de la fraternité.....	273
2.3 Communauté Ecclésiale de Base.....	274
2.4 Des attitudes pastorales pour une Eglise fraternelle.....	275
2.4.1 De la part des Prêtres.....	275
2.4.2 De la part des Religieux et Religieuses .....	276
2.4.3 De la part des Laïcs .....	277
3) L'Eglise, lieu de solidarité.....	279
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>283</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>289</b>
<b>Index des références bibliques.....</b>	<b>320</b>
<b>Tables de matières.....</b>	<b>329</b>