

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Le prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Alagbada, Ibiladé Nicodème
DOI	10.58863/20.500.12424/222296
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-04-18 19:45:26
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222296

Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes

Ibiladé Nicodème Alagbada

Royaume de Juda | Justice sociale
Droit divin | Théologie prophétique sociale
Lutte contre la corruption | Exégèse | Oracles
Eglises africaine | Livre de Michée | Ex



Le Prophète Michée
face à la corruption des classes dirigeantes

Le Prophète Michée
face à la corruption des classes dirigeantes

Ibiladé Nicodème Alagbada

Globethics.net Theses No. 5

Globethics.net Theses 5

Editeur de la série : Christoph Stückelberger. Fondateur et Directeur de Globethics.net et Professeur d'Éthique, Université de Bâle

Globethics.net Theses 5

Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*

Genève : Globethics.net, 2013

DOI: 10.58863/20.500.12424/222296

ISBN 978-2-940428-88-5 (version on-line)

ISBN 978-2-940428-89-2 (version imprimée)

© 2013 Globethics.net

Couverture : Juan Pablo Cisneros

Editeur : Sibilla La Spina

Globethics.net Secrétariat International

150 route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site Internet : www.globethics.net

E-mail : info@globethics.net

Ce livre peut être téléchargé gratuitement de la bibliothèque de Globethics.net, la première bibliothèque numérique globale en éthique: www.globethics.net.

© *Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons 2.5 :*

Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gratuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'utilisateur doit toujours clairement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bibliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'utilisateur n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'utilisateur ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre.

L'utilisateur peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

Table des matières

Introduction générale.....	11
1 Notes d'introduction au livre de Michée.....	21
1.1 <i>Présentation du livre de Michée.....</i>	22
1.2 <i>Etat de la recherche sur la structure du livre de Michée</i>	25
1.3 <i>Conclusion partielle</i>	49
2 Exégèse de Michée 3 : 1-12	53
2.1 <i>Authenticité de Mi 3 : 1-12.....</i>	53
2.2 <i>Remarques littéraires</i>	77
2.3 <i>Explication de Michée 3 : 1-12.....</i>	104
2.4 <i>Conclusion partielle</i>	166
3 Repères théologiques et éthiques des Oracles de Michée : une contribution à la lutte contre la corruption	169
3.1 <i>Les différentes formes de corruption dans Michée 3 : 1-12</i>	169
3.2 <i>Perception théologique des conséquences de la corruption.....</i>	184
3.3 <i>Fondement théologique et éthique du refus de la corruption</i>	192
3.4 <i>Individualité, intégrité et personnalité de Michée comme paradigmes des valeurs anti-corruption</i>	196
3.5 <i>Conclusion partielle</i>	221
4 Défi prophétique de l'Eglise face à la corruption en Afrique	223
4.1 <i>La corruption en Afrique : définitions et état des lieux</i>	224
4.2 <i>Le rôle de l'Eglise dans la lutte contre la corruption en Afrique</i>	237
4.3 <i>Conclusion partielle</i>	259
5 Conclusion générale.....	261
Notes bibliographiques.....	269
A. <i>Textes bibliques.....</i>	269
B. <i>Concordances, dictionnaires, grammaires et vocabulaires.....</i>	270
C. <i>Introductions, monographies et commentaires.....</i>	272
D. <i>Ouvrages généraux.....</i>	275
E. <i>Articles, Revues, Lettres et Rapports</i>	284
F. <i>Thèses et Mémoires.....</i>	296
G. <i>Quelques sites web et logiciels</i>	297

Sigles et acronymes

1-Livres bibliques

Am	Amos
1 Chr	1 Chroniques
2 Chr	2 Chroniques
Dn	Daniel
Dt	Deutéronome
Ec	Ecclésiaste
Es	Esaïe
Esd	Esdras
Ex	Exode
Ez	Ezéchiël
Gn	Genèse
Ha	Habacuc
Is	Isaïe
Jb	Job
Jg	Juges
Jl	Joël
Jos	Josué
Jr	Jérémie
Lm	Lamentations
Lv	Lévitique
Mi	Michée
Nb	Nombres
Ne	Néhémie
Os	Osée
Pr	Proverbes
Ps	Psaumes
1R	Rois

8 *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*

2R	Rois
Rt	Ruth
1S	1 Samuel
2S	2 Samuel
Si	Siracide
Za	Zacharie

2-Autres abréviations et sigles divers

ABU	Alliance Biblique Universelle
av.	Avant
BJ	La Bible de Jérusalem
BHK	Biblia Hebraïca Kittel
BHS	Biblia Hebraïca Stuttgartensia
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
cf.	Comparer, voir
Chap.	Chapitre
Cevaa	Communauté d'Églises en Mission
COE	Conseil Œcuménique des Églises
coll.	collection
cols	Colonnes
DEFAP	Service Protestant de Mission
(éd.)	Editeur(s) ou Editor(s)
E.P.M.B.	Église Protestante Méthodiste du Bénin
EncJud	Encyclopaedia Judaica (1971)
ETR	Étude Théologique Religieuse
FTPY	Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé
IB	Interpreter's Bible
ibid.	Même ouvrage même citation
ICC	International Critical Commentary, Edinburgh 1895ss

IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. G. A. Buttrick et al. Nashville : Abingdon Press, 1962
IDBS	Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary, Vol. II, Nashville : Abingdon Press, 10th1991.
IPT/FLTP	Institut Protestant de Théologie/ Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris.
JBL	Journal of Biblical Literature
J-C	Jésus-Christ
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSOT	Journal for the Study of Old Testament
K(Kethibh)	Texte hébreu écrit
LXX	Version grecque de l'Ancien Testament (Septante)
Mss	Manuscrits
Mur 88	Manuscrits hébreux découverts dans Wadi Murabba'at (2e siècle après Jésus-Christ)
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OTS	Oudtestamentische Studiën
op. cit.	Ouvrage cité
p.	Page
pp.	Pages
PPP	Pain Pour le Prochain
Ppte	Pays pauvres très endettés
Q (Qéré)	Texte, tel qu'il doit être lu
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie.
SBL	Society of Biblical Literature
SBLSup	Society of Biblical Literature Supplement
S D	Sans Date
Syr	Version syriaque
t	tome

10 Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes

TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament, ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. Grand Rapids : Erdmann, 1974-86
Tg(targ)	Targum
TM	Texte Massorétique
T.O.B.	Traduction Œcuménique de la Bible
UBS	Universal Biblical Society
U.C.A.C	Université Catholique d'Afrique Centrale
Vol.	Volume
v.	Verset
VB	Vocabulaire Biblique
Vg (Vulg.)	Vulgate (Version latine)
VT	Vetus Testamentum
VTB	Vocabulaire de Théologie Biblique
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
Yhwh	Tétragramme divin
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

INTRODUCTION GENERALE

Pour l'ancien Israël en temps de crise et en perte de repères Dieu suscite des messagers tel le prophète Michée dont les oracles nous interpellent encore aujourd'hui. Une analyse approfondie du livre de Michée nous permet de relever de ses oracles un contexte de crise sociale marqué par la culture de violence. Et, d'ores et déjà sans risque de nous tromper, nous osons qualifier l'époque qui a vu naître ces oracles de Michée d'une époque de violence généralisée. Elle se traduit par l'expropriation, le vol, l'oppression et la corruption. C'est dans ce contexte de désordre social que Michée a pris le risque de se présenter publiquement comme visionnaire et porteur de la parole de Dieu, parole qu'il a vue et qui s'oppose à toutes formes de violence faite aux faibles, (aux pauvres) et à l'abus de pouvoir et d'autorité. Comment lire, comprendre et traduire cette parole dans l'actualité de la mission prophétique et sociale de l'Eglise ?

La relecture que nous proposons aux Eglises n'est pas celle qui débouche à la théologie de la libération élaborée en Amérique Latine mais plutôt à une théologie prophétique sociale d'accompagnement. Car il n'est toujours pas évident que l'opresseur ou le corrompeur et le corrompu soient conscients du mal qu'ils font subir à autrui et à eux-mêmes et qu'ils mesurent la gravité de leurs actes. Dans ce cas, pensons-nous, la mission prophétique doit consister à éveiller la conscience des incriminés afin de prendre conscience du mal dans lequel ils s'installent et ses conséquences généralisées.

12 *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*

S'il est facile de stigmatiser le mal que fait l'autre, de critiquer, de moraliser et condamner les classes dirigeantes civiles et religieuses, politiques et administratives à cause du mal qu'ils commettent, c'est un art de les amener à prendre conscience de ce mal dans lequel ils vivent en vue d'une véritable conversion (surtout quand ce qui est mal devient bien et ce qui est bien est appelé mal ou comme le dit le prophète Amos, quand *le droit est changé en absinthe, et la justice est jetée à terre*¹).

Optant pour une méthode de lecture diachronique dans le cadre de notre recherche exégétique sur les oracles de Michée 3 : 1 – 12, il va sans dire que nous nous servirons des outils de l'éthique sociale pour proposer quelques pistes d'une théologie prophétique sociale.

Notre choix méthodologique se justifie par le fait que les oracles de Michée ne sont pas à confondre avec une réflexion sur les normes et les finalités de l'existence humaine, mais sont plutôt une vision sur la présence de l'homme devant Dieu et dans la société, une réponse divine à une situation sociale dégradante causée par le non-respect du droit, le mishpâth dont les élites et les classes dirigeantes se sont rendues responsables. De fait ne peut-on pas alors traiter ces oracles de Michée d'une critique sociale fondée sur la pensée de Dieu et comme une contribution à la lutte contre la corruption ?

En effet, « *au cours du 8^{ème} siècle, en accord avec certaines tendances du prophétisme préexilique, Michée (ch.1-3) critique vivement les élites tant politiques que religieuses de son temps* »².

Le discours prophétique de ce prophète contemporain d'Esaié est d'une tonalité particulière à cause de la pertinence de ses oracles de jugement contre Samarie et Jérusalem. Selon ses oracles dont la thématique est la problématique de la justice sociale, l'abus de pouvoir qui consiste entre autres à voler le patrimoine d'autrui, à opprimer ou à égarer le peuple, ce sont des actes contraires aux exigences de justice et

¹ Amos 5 :7

² Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, Ch. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève : Labor et Fides, 2004, p. 432.

de droit et, par conséquent, exposent le pays à la dégradation et au déchirement du tissu social.

Depuis le 19^{ème} siècle jusqu'à nos jours, plusieurs modèles d'études et de recherches scientifiques ont été consacrés aux oracles de Michée. Au nombre de ces modèles d'analyse se trouvent les modèles littéraire, rédactionnel, d'intertextualité, éthique, sociologique, eschatologique et le modèle de la critique sociale.

Notre recherche se place sous le modèle sociologique qui, en réalité, prend en compte tous les autres modèles. La démarche exégétique que nous appliquons est celle de l'historico-critique dans une approche sociologique. Cette démarche consiste à interroger l'histoire dans le texte et l'histoire du texte.

Le texte nous servant de fenêtre au travers de laquelle nous pouvons percevoir une période historique. Aussi, de la lecture critique de ce que le texte dit, pouvons-nous tirer des conclusions au sujet des conditions politique, sociale et religieuse de la période durant laquelle le texte a été produit.

Quant à l'histoire du texte nous aurons à répertorier les différentes réponses aux comment, pourquoi, quand, où et dans quelles circonstances ce texte a-t-il pris naissance, par qui et pour qui a-t-il été écrit, composé, édité, produit et conservé. Pourquoi a-t-il été produit et quelles sont les diverses influences qui ont affecté sa naissance, sa formation, son développement, sa conservation et sa transmission?

L'intérêt n'est pas ici bien entendu de rechercher à travers ces oracles de jugement, ni un Michée révolutionnaire, dont les oracles sont une littérature d'opposition, ni un Michée leader ou modèle d'un certain mouvement millénariste ³ ou nativiste, ni un paysan, ancien du village,

³ cf. D. R. HILLERS, *Micah*. Philadelphia: Hermeneia, 1984. L'hypothèse nativiste de cet auteur s'appuie sur deux facteurs principaux :

1. La détérioration des conditions économiques d'un pays avec l'humiliation des forces vives d'une population (cf. Mi 2,1s ; 2,9 ; 6,9-11.16).
2. La perte d'autorité des responsables de l'ordre social. Dans ce cas, il souligne « the supposed defection of authority traditionally responsible for regulating

14 *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*

encore moins un dissident intellectuel⁴ en opposition aux riches et classes dirigeantes de son pays, mais un discours, une parole de Dieu en temps de crise qui peut être vue et saisie comme urgence de conversion ou imminence d'une catastrophe dont la finalité est le rétablissement de la justice sociale par le respect du mišpâṭ. D'où l'hypothèse que nous formulons pour notre recherche : les oracles de Michée 3 :1-12, une double injonction divine à l'encontre des classes dirigeantes civiles et religieuses de l'ancien Israël, urgence de conversion ou menace d'une catastrophe inévitable. A cette hypothèse s'accroche la formulation de notre sujet intitulé : ***Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes.***

La thèse qui en découle et oriente nos recherches peut être formulée comme suit : le troisième chapitre du livre de Michée alimente le débat sur les conséquences des faits ou des actes de corruption et infractions assimilées des classes dirigeantes sur la société, et de ce fait, des repères théologiques et éthiques peuvent y être dégagés pour la lutte contre ce fléau en Afrique.

La crise socio-politique, morale et religieuse, aggravée par la conjoncture économique, met en vive lumière les correspondances

relations between society and the powers governing the cosmos » p. 5). Cette situation est résumée en Mi 3,11 (juges, prêtres, prophètes). Les thèmes du discours millénariste ou nativiste sur le livre de Michée se résument en cinq points :

1. La destruction des éléments étrangers qui ont perverti l'ordre social originaire de La société (cf. Mi 5, 10-15).
2. Les événements catastrophiques qui précèdent le temps de la délivrance et de libération (cf. Mi 4,9s et 5,2) avec l'image de la parturiente qui doit souffrir avant la venue du Roi de paix. Mais déjà l'annonce de la destruction de Samarie puis de Jérusalem avec celle de la montagne du Temple.
3. Le renversement des couches sociales et la prise de pouvoir par ceux qui ont été opprimés (cf. Mi 1,6 ; 3,12 ; 2,5 ; 4,7).
- 4 L'attente d'un souverain d'origine ancestrale qui apportera une paix définitive (cf. Mi 5, 1-4a).
5. Le triomphe sur les ennemis (cf. 4,13 et 5,4b-5).

⁴ cf. R. KESSLER « Micha », in : *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*. Freiburg im Breisgau / Basel / Wien : Herder, 1999.

existant entre la prédication de certains prophètes de l'ancien Israël dont Amos, Osée, Esaïe, Michée et Jérémie, pour ne citer que ceux-là, et les mœurs de notre temps.

Un exemple de ces correspondances apparaît dans les cris de ces prophètes qui stigmatisent les injustices sociales manifestes dans les comportements des riches vis-à-vis des pauvres, et dans la gestion des pouvoirs par les responsables civils (chefs et juges) et religieux (prophètes et prêtres) de leur époque.

Le troisième chapitre du livre de Michée, bien évidemment nous a fort intéressé à cause de sa critique de la justice sociale, telle qu'elle est vécue par les différentes autorités administratives, judiciaires et religieuses de l'ancien Israël. Une critique sociale, prophétique dirions-nous, comme réponse de Dieu au mépris du droit et une réaction divine contre l'oppression et contre une corruption à la fois systémique et endémique. Comme l'a si bien souligné J. M. Vincent : « *Le prophète Michée ne met pas directement en cause la légitimité des autorités civiles et religieuses. Ce qui est mis en cause est l'abus de pouvoir et la recherche de l'intérêt personnel dans l'exercice du ministère. Les autorités participent à la désintégration de la société au lieu d'entrer dans le projet de Dieu pour la justice*⁵. »

Tenant compte des thèmes et enjeux du discours de Michée, force est de constater que, loin d'être un texte purement et simplement d'archives, le troisième chapitre du livre de Michée est d'une actualité incontestable, dans un contexte africain où règnent aujourd'hui le mépris du droit ou de la justice sociale, le culte de l'argent conduisant aux crimes contre l'humanité et entretenu par l'abus de pouvoir et la recherche de l'intérêt personnel des classes dirigeantes.

⁵ J. M. VINCENT, « La cohérence du livre de Michée et de son discours sur l'autorité et les autorités » in : *Hokhma* n° 85/2004, p.46.

L'incontestabilité de l'actualité du message prophétique de Michée⁶ contre l'abus de pouvoir est aussi établie dans notre contexte de lutte contre la pauvreté et les maladies sexuellement transmissibles telles que le VIH/SIDA où certains entretiennent la confusion entre cette lutte et l'enrichissement illicite et rapide par tous les moyens.

Notre approche méthodologique, s'appuie sur deux sources : écrite et orale. Outre la Bible Hébraïque, et d'autres éditions et versions Bibliques, nous avons consulté plusieurs autres documents, des commentaires et ouvrages (généraux et spécifiques) ayant trait à notre préoccupation et orientation. Notre source écrite est donc d'origines diverses : biblique, théologique, historique, géographique, éthique, sociologique, pastorale. La liste de quelques ouvrages et articles consultés et lus mais non cités figure dans la Bibliographie.

Nos citations bibliques sont tirées de plusieurs versions notamment de la Traduction œcuménique de la Bible, la Bible de Jérusalem et la Parole de Vie. Ce choix est motivé par le souci de comparaison des diverses variantes. Pour le chapitre concernant l'étude exégétique du texte choisi, nous nous sommes beaucoup inspiré des ouvrages des auteurs tels que B. Renaud⁷, A. Maillot et A. Lelièvre⁸, R. Vuilleumier⁹, D. Schibler¹⁰ et de l'article de J. M. Vincent consacré au livre de Michée¹¹, sans oublier la thèse de Doctorat de Ph. Mbele¹².

⁶ La pensée de Michée, comme d'ailleurs la plupart des exégètes l'ont si bien fait remarquer, est une synthèse des grands reproches faits au peuple d'Israël et aux rois par les prophètes Amos, Osée et Isaïe.

⁷B. RENAUD, *La Formation du livre de Michée, tradition et actualisation*. Paris : Etudes Bibliques, J. Gabalda et Cie, (éd.), 1977. Idem, *Michée, Sophonie, Nahum*. Paris : Librairie Lecoffre et J. Gabalda et C^{ie} (éd), Sources Bibliques, 1987.

⁸A. MAILLOT et A. LELIEVRE, *Actualité de Michée, Un grand « petit Prophète »*. Genève/ Paris : Labor et Fides, Librairie Protestante, 1976.

⁹R. VUILLEUMIER, « Michée », in : *Commentaire de l'Ancien Testament XIIb*. Sous la direction de R. MARTIN- ACHARD, S. AMSLER, A. CAQUOT, E. JACOB, (al.), Paris : Delachaux et Niestlé, 1971.

¹⁰ D. SCHIBLER, *Le livre de Michée*. Vaux sur Seine : Edifac, 1989.

¹¹ J. M. VINCENT, op.cit., p. 35.

Des séminaires, entretiens et discussions que nous avons eus avec différents responsables politiques et administratifs, des chefs d'Eglise des enseignants et étudiants de différents âges tant en Europe qu'en Afrique entre 1997 et 2007 ont enrichi notre réflexion à propos des thèmes et enjeux des oracles de Michée 3 dans le contexte de la lutte contre la corruption des classes dirigeantes. La masse des données recueillies nous a conduits à concevoir notre plan de rédaction en quatre chapitres répartis inégalement outre l'introduction et les conclusions générales.

En effet, le premier chapitre subdivisé en trois sections est consacré à une brève introduction au livre de Michée. Nous présentons le livre de Michée tout en nous référant à l'état de la recherche sur sa structure. Cette recherche préliminaire à l'étude exégétique de Michée 3 :1-12 a pour objectif de nous rendre compte des résultats de nombreuses et variées études qui ont été faites sur la cohérence et la pertinence du livre de Michée dans l'histoire de l'exégèse biblique.

Le deuxième chapitre, consacré à l'exégèse de Mi 3 :1-12, est subdivisé en trois sections. Nous examinerons trois aspects : l'authenticité du texte, les remarques littéraires et l'explication du texte.

Les problèmes que présente ce texte suscitent des questions sur son authenticité, c'est-à-dire sur sa forme proche de l'original. Ainsi, dans la première section et partant de la critique textuelle, nous essayons de reconstruire autant que possible le texte le plus proche de l'original en étudiant ces problèmes verset par verset. A ce niveau nous relevons une remarque de forme entre le texte massorétique (TM) et la Septante (LXX) avant de proposer une traduction du TM en français. La découverte est ici très enrichissante car, nous constatons que le texte de la Septante est beaucoup plus une interprétation ou une relecture qu'une traduction du TM.

¹² Ph. MBELE, *La justice sociale ou l'ultime possibilité de salut pour Israël selon le prophète Amos*. Thèse de Doctorat en Théologie, Faculté de Théologie de Montpellier, Montpellier : 1988.

Dans la deuxième section, au niveau des remarques littéraires de Mi : 3-12, nous nous intéressons à la délimitation du texte ou sa forme rédactionnelle, ses contextes, son unité, sa structure, son genre littéraire, son style, son vocabulaire et sa critique des sources.

Dans la troisième section concernant l'explication du texte, nous dégageons ce que dit le texte en nous basant sur le résultat de la critique textuelle et l'analyse littéraire.

Si ce deuxième chapitre est d'un caractère purement technique et s'intéresse aux lecteurs familiers à la recherche biblique et scientifique, le troisième chapitre par contre se veut être un effort de relecture ou d'une théologie et d'une herméneutique contextuelle des oracles de Mi 3 :1-12.

En effet, de l'étude exégétique faite se dégagent des thèmes et enjeux théologiques et éthiques que nous proposons comme repères pour l'implication des Eglises africaines dans la lutte contre la corruption. Après l'état des lieux qui justifie notre choix théologique et herméneutique, nous avons analysé les différentes formes de corruption que stigmatise Michée dans son invective contre les classes dirigeantes de son pays pour dégager les fondements théologiques et éthiques du refus de la corruption.

En définissant la corruption comme détournement du droit de sa vocation dans ce travail nous prenons en compte les différentes approches de définitions que propose la Convention de l'Union Africaine sur la prévention et la lutte contre la corruption¹³. Pour cette institution continentale, la corruption est :

1-la sollicitation ou l'acceptation, de manière directe ou indirecte, par un agent public ou par toute autre personne, de tout bien ayant une valeur monétaire, ou de tout autre avantage, tel qu'un don, une faveur, une promesse ou un profit pour lui-même ou pour une autre personne ou

¹³ Union Africaine, Convention de l'Union Africaine sur la Prévention et la lutte contre la corruption adoptée par les chefs d'État et de gouvernement de l'Union africaine le 12 juillet 2003.

entité, en échange de l'accomplissement ou de l'omission d'un acte dans l'exercice de ses fonctions.

2-l'offre ou l'octroi à un agent public ou à toute autre personne, de manière directe ou indirecte, de tout bien ayant une valeur monétaire, ou de tout autre avantage, tel qu'un don, une faveur, une promesse ou un profit pour lui-même ou pour une autre personne ou entité, en échange de l'accomplissement ou de l'omission d'un acte dans l'exercice de ses fonctions.

3-l'accomplissement ou l'omission, par un agent public ou toute autre personne, d'un acte dans l'exercice de ses fonctions, aux fins d'obtenir des avantages illicites pour lui-même ou pour un tiers.

4-le détournement par un agent public ou toute autre personne, de biens appartenant à l'Etat ou à ses démembrements qu'il a reçus dans le cadre de ses fonctions, à des fins n'ayant aucun rapport avec celles auxquelles ils sont destinés, à son propre avantage, à celui d'une institution ou encore à celui d'un tiers.

5-l'offre ou le don, la promesse, la sollicitation ou l'acceptation, de manière directe ou indirecte, de tout avantage non justifié accordé à une personne ou proposé par une personne occupant un poste de responsabilité ou tout autre poste dans une entité du secteur privé, pour son propre compte ou celui d'une autre personne, en échange de l'accomplissement ou de l'omission d'un acte, contrairement aux exigences de ses fonctions.

6-l'offre, le don, la sollicitation ou l'acceptation, de manière directe ou indirecte, ou la promesse d'un avantage non justifié à une personne ou par une personne affirmant ou confirmant qu'elle est en mesure d'influencer irrégulièrement la décision d'une personne exerçant des fonctions dans le secteur public ou privé, en contrepartie de cet avantage, que celui-ci soit destiné à elle-même ou à une autre personne, ainsi que la demande, la réception ou l'acceptation de l'offre ou de la promesse d'un tel avantage, en contrepartie d'une telle influence, que

20 Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes

celle-ci ait été oui ou non effectivement exercée ou qu'elle ait été oui ou non déterminante pour obtenir le résultat escompté.

Ces différentes définitions traduisent les mécanismes et les différents champs de manifestation de la corruption et démontrent ses multiples visages. Poussant ses tentacules, la corruption est présente dans les services publics et privés, dans les entreprises et dans les institutions. D'où la complexité de sa perception objective. Il n'est pas facile de tracer une frontière claire entre le favoritisme, le clientélisme ou le trafic d'influence d'un côté, le pistonnage généralisé, et les « arrangements » faisant intervenir des contreparties monétaires de l'autre. Il est également possible aujourd'hui de confondre les commissions et gratifications légitimes et les pots-de-vin illégitimes.

Au quatrième chapitre, pour orienter et stimuler la participation active et effective des Eglises africaines à la lutte anti-corruption, nous avons relevé quelques défis que nous présentons sous forme de suggestions. Il s'agit de la formation à la responsabilité prophétique et à une éthique des prophètes, la création d'un comité éthique contre la corruption au sein des Eglises africaines et la participation active des Eglises africaines à la création d'un Comité National d'Ethique dans chaque pays africain.

NOTES D'INTRODUCTION AU LIVRE DE MICHEE

Dans ce premier chapitre, notre intention est de donner une courte indication pour nous rappeler les débats qu'ont suscités jusqu'à ce jour les recherches sur le livre de Michée. Il s'agit de poser les balises de l'orientation que nous donnons à nos recherches sur le chapitre 3 de ce livre.

Nous prenons en compte quelques travaux d'introduction et d'exégèse réalisés sur le livre de Michée dont le plus récent se trouve dans un collectif intitulé « *Introduction à l'Ancien Testament* »¹⁴. Il faut aussi retenir que, de tous les travaux de recherches réalisés sur le livre de Michée, ceux de B. Renaud et de D.G. Hagstrom traitant respectivement de la formation¹⁵ et de la cohérence¹⁶ de ce livre sont à notre avis des outils incontournables.¹⁷

¹⁴ J.-D. MACCHI, « Michée », in : Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, Ch. NIHAN (éd.), op.cit., pp.427-433.

¹⁵ B. RENAUD, *La Formation du livre de Michée, tradition et actualisation*, op.cit.

¹⁶ D. G. HAGSTROM, *The Coherence of the Book of Micah, A Literary Analysis*. SBLD 89, 1988.

¹⁷ Nous recommandons à nos lecteurs pour une profonde connaissance de la formation du livre de Michée, l'important ouvrage de B. RENAUD, op.cit. On peut aussi ajouter celui de J. L. MAYS, *Micah*. Londres : Coll. Old Testament, Library SCM Press, LTD, 1980. Outre ces auteurs, nous avons également les apports non négligeables de certains commentaires récents auxquels J. M. VINCENT renvoie dans son article op.cit., p. 35. Il s'agit de : D. G. HAGSTROM, op. cit., W. MCKANE, *The Book of Micah, Introduction and Commentary*. Edinburgh: Clark, 1998, R. KESSLER, *Micah*. HThK. AT. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1999 et F. I. ANDERSEN et D. N.

1.1 Présentation du livre de Michée

Présenté comme, « (-÷Il'(v'Wr)ywI !Arßm.vo-l[; hz'ix'-rv,a])=), ,yTiêv.r;Moâh; 'hk'yimi-la, hy"©h' rv<âa] hw'âhy>-rb;D> »¹⁸, le Livre de Michée doit être évidemment lu et relu comme le livre de la « théophanie » ou le livre de la « transmission du regard de Dieu sur son peuple, voire sur tous les êtres humains »¹⁹.

D'un genre classique, le livre de Michée apparaît aux yeux de certains chercheurs comme étant l'« un des plus agressifs, des plus contestataires, des plus sociaux et des plus... prophétiques²⁰. » Il est classé au sixième rang dans la Collection prophétique (le livre des Douze) selon le Texte Massorétique (TM), mais au troisième dans la Septante (LXX). Depuis Ewald²¹ jusqu'à nos jours, plusieurs spécialistes de l'Ancien Testament ont consacré leur temps et leur capacité intellectuelle aux critiques textuelle, littéraire et rédactionnelle

FREEDMAN, *Micah, A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 24E, New York : Doubleday, 2000.

¹⁸ Mi 1: 1 « Parole d'Adonaï qui parvient à Michée de Moréchet, (Parole) qu'il a vue contre Samarie et Jérusalem. »

¹⁹ Nous partageons ce point de vue avec Jean Marcel VINCENT. Bien que se présentant dans sa forme aussi bien que dans son fond comme une littérature de crise, il n'est pas question d'analyser ou d'interpréter le livre de Michée comme une simple poésie, une instruction sacerdotale ou une parole sapientiale ou comme un traité de « principes éthiques » de tendance révolutionnaire. Au contraire nous y découvrons une voix qui se fait entendre et un visage qui se révèle à Israël et ses dirigeants leur faisant comprendre la profondeur du mal dans lequel ils sont tombés.

²⁰ A. MAILLOT et A. LELIEVRE, *Actualité de Michée, Un grand « petit Prophète »*. Genève/ Paris : Labor et Fides, Librairie Protestante, 1976, p. 8.

²¹ C'est EWALD qui inaugure en 1867 la phase analytique de la recherche sur le livre de Michée concernant les différentes sections qui le composent et leur interprétation contre leur background historique fixé par l'éditeur au verset 1 : 1. Il reconnaît que le livre de Michée consiste en deux parties distinctes : chapitres 1 – 5 et 6 – 7. Selon lui, les chapitres 1 – 5 sont du prophète Michée tandis les oracles de 6 – 7 sont d'un auteur inconnu qui aurait vécu pendant le règne de Manassé (687 – 642 av. J -C). Pour BURKITT (1926) les chapitres 6 – 7 sont des oracles concernant le royaume du Nord. Van DER WOUDE (1971/1985) va dans le même sens en concluant que la référence à Omri et Achab au chapitre 6 montre la même région.

de ce livre. De leurs travaux se dégagent de différentes hypothèses au sujet de son unité littéraire et de sa cohérence. J. L. Mays écrit à la préface de son ouvrage consacré à l'étude de ce livre :

« In some parts of the book the text is in bad condition. There is not much homogeneity in the style and content. It reflects a variety of circumstances and was formed over a rather long period for such a short book. In many respects it is a miniature of the book of Isaiah, but without sufficiently large blocks of materials to provide the same amount of data to bring to bear on particular problems²². »

En effet, une lecture comparée permet de se rendre compte des similitudes entre le livre de Michée et celui d'Esaië²³. Et à cause de ces similitudes, J. L. Mays n'a pas hésité d'affirmer que « Micah is a miniature of the book of Isaiah »²⁴. Mais pour C. Westermann : « Michée le Judéen est plus proche d'Amos dont l'activité s'exerce en Israël que du Judéen Esaië »²⁵. Quant à son rapprochement avec le livre d'Amos, le livre de Michée se fait en effet remarquer dans l'interpellation de la situation de la société judéenne dont la détérioration, voire la désintégration sociale et économique appelle à une nouvelle vision des valeurs traditionnelles d'Israël.

²² J. L. MAYS, op.cit., p. 1.

²³ Par exemple les versets sur la conversion des nations ou le salut universel : Mi 4 : 1-4 (5) se trouvent en Es 2 : 2-4 (5) à quelques modifications près. Ces versets renversent la condamnation prononcée dans Michée 3 : 12 contre Jérusalem. Nous pouvons aussi citer Mi 1 : 8 dont le parallèle se trouve dans Es 20 : 3. Dans Mi 1 : 2 et Es 1 : 2, nous avons presque dans les mêmes termes l'annonce de la proximité de Dieu et de son jugement imminent. Autres liens textuels se font remarquer entre Mi 4 : 13 et Es 41 : 15. Voir aussi Mi 5 : 9-14 et Es 2 : 6-9.

²⁴ J. L. MAYS, op.cit., p. 1, « Michée est une miniature du livre d'Esaië ». Mais à notre sens, Il n'est pas question de voir en Michée ni de faire de lui un « épigone » d'Esaië malgré une lecture comparée des deux livres qui nous permet de découvrir de remarquables similitudes.

²⁵ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 1985. p. 162.

24 *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*

En dehors de ces deux rapprochements littéraire et théologique du livre de Michée avec les livres d'Amos et d'Ésaïe, il y a un autre d'ordre herméneutique que nous pouvons établir entre le discours prophétique de Michée et celui de Jérémie. Nous allons y revenir dans notre analyse exégétique de Mi 3 :1-12.

En nous appuyant sur cette citation textuelle de Mi 3 :12 dans le livre de Jérémie²⁶, nous pouvons supposer que le discours prophétique de Michée était reçu et interprété dès les premiers siècles après lui. Sur ce point avec Th. Römer, nous pouvons dire dans le cadre de l'Ancien Testament que : « *Le processus d'interprétation et d'actualisation de la parole de Dieu commence donc à l'intérieur même de la Bible...* »²⁷.

De ses rapprochements nous pouvons retenir que le livre de Michée n'est pas une nouvelle création littéraire indépendante de la littérature prophétique de son époque et de celle après lui. Ainsi nous pouvons partager le point de vue de B. Renaud qui, dans son analyse, montre que le compte rendu de la cohérence du contenu du livre de Michée est une tâche très ardue.

Et, comme le souligne J. M. Vincent²⁸ le livre de Michée est marqué par une très grande variété des thèmes et des changements de perspectives temporelles. On découvre un enchevêtrement des temps dans un même chapitre. Par exemple, au chapitre 4, les expressions telles que, « à la suite des jours²⁹ », ou « à la fin des jours », « en ce jour-là³⁰ », et « maintenant³¹ », semblent brouiller les paramètres à partir desquels le discours michéen serait audible, compréhensible.

²⁶ Jr 26 : 17-19. C'est l'un de rares cas de citations d'un texte de l'Ancien Testament que l'on retrouve dans l'Ancien Testament.

²⁷ Th. RÖMER, *Jérémie, du prophète au livre*. Poliez-le-Grand (Suisse) : Moulin SA, 2003, p. 16.

²⁸ J. M. VINCENT, op.cit., p. 36.

²⁹ Cf. Mi 4 : 1.

³⁰ Cf. Mi 4:6.

³¹ Cf. Mi 4 :11.

De tout ce qui précède il ressort clairement que le livre de Michée est un champ de recherches et d'analyses littéraires et théologiques dont la particularité ne laisserait indifférent aucun chercheur.

1.2 Etat de la recherche sur la structure du livre de Michée

Parler de la structure du livre de Michée et de son contenu, c'est chercher à décrire la manière dont le livre est composé ou formé en rassemblant plusieurs parties ou des éléments relativement distincts. Dans cette deuxième section, nous allons d'abord présenter les différentes solutions proposées concernant la question du découpage du livre de Michée.

1.2.1 Différentes solutions de structure du livre de Michée

Le souci de rendre compte de la formation, de la structure et la cohérence du livre de Michée dans sa forme actuelle, a conduit les chercheurs à poser plusieurs présupposés exégétiques. Pour la plupart des recherches faites, le livre de Michée, composé de sept chapitres, serait le résumé de la prédication orale du prophète Michée de Morésheth³². Par contre, plusieurs critiques y relèvent un manque apparent d'unité littéraire des diverses parties dont il est composé, en l'occurrence, leurs tendances divergentes³³ et la modalité de leur ton.

³² Selon certains chercheurs, Michée de Morésheth serait originaire de Gat dans le Bas-pays non loin de la Philistie. Cette précision n'est pas évidemment partagée par d'autres qui reconnaissent tout simplement que Michée est de Morésheth au sud de Jérusalem.

³³ Ces tendances divergentes se font bien remarquer dans la diversité des contenus des oracles, la variété des formes littéraires, les fluctuations de mode et des points de vue théologiques contrastants. Retenons que la formation, la structure et la cohérence du livre de Michée ne cessent de poser encore aujourd'hui des problèmes auxquels les chercheurs de différentes tendances tant théologiques qu'exégétiques essaient de proposer diverses solutions.

Aussi, fondant leurs arguments sur ces remarques plus où moins pertinentes pour récuser la paternité de certains chapitres et versets à Michée, ces critiques font-ils remarquer que le livre de Michée couvre une longue période de l'histoire de la prise de Samarie et de la chute de Jérusalem sous les menaces assyriennes et babyloniennes³⁴.

En effet, la chute de Samarie en 722/1 et celle de Jérusalem en 586 av. J.-C., confirment le bien fondé des oracles de malheur que Michée a vus et prononcés contre Samarie, Juda et Jérusalem dans la dernière moitié du 8^{ème} siècle³⁵.

Ce désastre, qui peut être considéré, en fait, comme un déclin dramatique de la royauté théocratique en Israël, est sans ambages interprété par la communauté jérusalémitte à la lumière de tous les oracles de malheur préexiliques, comme un jugement de Yhwh³⁶ contre son peuple et ceux qui le dirigent.

1.2.1.1 Les modèles d'analyse

Force est de constater que la recherche exégétique a longtemps tourné autour de l'unité du livre de Michée et de la diversité de son contenu. Et les positions sont divergentes au sujet des tensions observables entre le cadre historique présupposé des sept chapitres et le contenu de certains passages.

³⁴ Par rapport à l'indication introductive de Mi 1 :1 le rédacteur ou l'éditeur final suppose que le livre de Michée relate les événements qui ont eu lieu à la dernière moitié du 8^{ème} siècle avant J.C.

³⁵ Ne pourrait-on pas aussi lire la destruction du temple de Jérusalem en l'an 70 puis celle de la ville de Jérusalem en 132 après Jésus-Christ comme une confirmation du message prophétique de Michée contre la corruption et l'oppression dans l'ancien Israël ?

³⁶ Ces quatre lettres appelées tétragramme divin sont lues et prononcées « Adonaï » par l'Israélite. Ainsi le lecteur est prié de lire et prononcer en lieu et place de ces quatre lettres partout où elles se rencontrent dans ce document le mot « Adonaï » une appellation juive rendue en Français par « Seigneur ».

Trois modèles d'analyse empruntés par les chercheurs pour rendre compte de l'unité ou de la cohérence de ce livre dans sa forme actuelle retiennent notre attention :

1- Le modèle littéraire ayant pour critère l'unité de l'auteur.

2- Le modèle rédactionnel s'appuie sur l'hypothèse de deux écrits séparés et sur le critère d'un processus rédactionnel dont l'unité réelle du livre serait l'aboutissement³⁷.

3- Le modèle d'intertextualité cherche à souligner les liens textuels existant, entre le livre de Michée et certains livres prophétiques³⁸ et entre Michée et quelques passages du livre des douze appelés « petits prophètes³⁹ ».

Si les deux premiers modèles ont peut-être tendance à lier étroitement le message du livre de Michée à l'histoire⁴⁰, le modèle

³⁷ Pour ce modèle rédactionnel, les chap. 1-5 sont d'origine judéenne tandis que les chap. 6-7 viennent du royaume du Nord donc israélite. Notons que l'hypothèse du devenir progressif voit dans le livre de Michée une succession de relectures du discours prophétique de Michée dont le noyau serait Chap. 1-3. Dans ce cas la cohérence structurelle apparente des textes est de l'intention du rédacteur final qui oriente la compréhension du livre de Michée vers l'histoire de l'ancien Israël. D'où la question du rapport entre l'histoire et la prophétie qui pourrait se poser aux exégètes attachés à la littérature prophétique biblique.

³⁸ cf. M. B. CROOK, « Did Amos and Micah know Isaiah 9, 2-7 and 11, 1-9? », in : *JBL* 73, 1954, pp.144-151.

³⁹ cf. K. H. CUFFEY, « Remnant, Redactor and Biblical Theologian. A Comparative Study of Coherence in Micah and the Twelve », in : J. D. NOGALSKI, et al (ed.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*. Atlanta: SBL, Symposium Series 15, 2000, p. 185-208. Il oriente ses recherches vers plusieurs types de cohérence à propos de la forme finale du livre de Michée. Son approche analytique est d'un important outil pour les recherches exégétiques sur la cohérence du livre de Michée qui peut bien évidemment être observée tant sur le plan interne qu'externe d'une part et d'autre part sur le plan thématique que sur les perspectives théologiques.

⁴⁰ En effet le modèle de l'unité d'auteur tout comme le modèle rédactionnel cherchent soit à prouver que le livre de Michée se situe bien dans l'histoire de la fin du 8^{ème} siècle av. J.-C. soit à reconstruire les étapes rédactionnelles d'après les événements historiques qui se succèdent à partir de la deuxième moitié du 8^{ème} siècle.

d'intertextualité par contre permet de comprendre la manière dont les livres reconnus par le peuple d'Israël ont été liés les uns aux autres.

La critique rédactionnelle montre que le livre de Michée est composé de diverses couches littéraires. Les chapitres 1-3 et 6,1-7,6 sont presque unanimement attribués à Michée de Moréchetth vivant dans la deuxième moitié du 8^{ème} siècle av. J.-C.

Nous saluons l'effort fourni par B. Renaud pour recenser les différentes positions dans ce domaine depuis Ewald en 1867, en passant par Wellhausen en 1878, jusqu'à Archer qui soutient que le livre entier est de la main du prophète de Moréchetth⁴¹. En effet selon G. L. Archer : « *Quelques critiques ont mis en doute l'authenticité de certaines parties des chapitres 6 et 7, considérant qu'elles contiennent des pensées et des motifs qu'on ne trouve que dans des passages tardifs dans l'histoire d'Israël. H. Ewald attribue les chapitres 6 et 7 à un auteur inconnu vivant sous le règne de Manassé (-697-642). Julien Wellhausen considérerait même que 7 : 7-20 était d'origine exilique et contemporain du Deutéro-Esaïe... Par contre tous les critiques refusant le surnaturel s'unissent pour nier l'authenticité de 4: 10 "Tu iras jusqu'à Babylone, là tu seras délivrée, c'est là que l'Eternel te rachètera de la main de tes ennemis". Une telle prédiction de la part d'un auteur du huitième siècle serait en effet une anticipation de l'avenir dépassant les facultés humaines : il ne pourrait s'agir que d'une révélation surnaturelle*⁴². »

L'argument d'une révélation surnaturelle qu'évoque Archer en faveur de l'intégrité du texte de Michée à l'opposé des autres critiques nous semble moins convaincant. Bien qu'aujourd'hui une grande majorité des commentateurs admettent une structure tripartite pour le livre de Michée il n'en demeure pas inutile de rappeler d'autres tendances qui se font remarquer à ce sujet.

⁴¹ G.L. ARCHER, « Micah », in : *New Bible commentary revised*. London : 1970, pp. 753-761 cité par B. RENAUD, op. cit., p. IX.

⁴² G. L. ARCHER, *Introduction à l'Ancien Testament*. Suisse : Emmaüs, 1991, p. 363.

En dehors d'une minorité de chercheurs historico-critiques modernes qui plaident pour l'unité fondamentale de ce livre⁴³ et soutiennent son intégrité cohérente⁴⁴ en attribuant l'authenticité à Michée le Morechetite⁴⁵, certains exégètes y voient soit deux sections, soit trois, voire quatre⁴⁶ selon d'autres.

Pour le premier groupe, le livre de Michée est composé de deux sections qui sont : Chap. 1-5 et chap. 6-7⁴⁷. Et selon Van der Woude⁴⁸, l'un de ceux qui soutiennent la composition du livre de Michée en deux sections, les chap. 1-5 constituent les arguments de Michée contre les

⁴³Pour ces commentateurs, les différences de ton et de thèmes apparentes dans le livre de Michée traduisent l'évolution du discours prophétique au cours de la vie du prophète. C'est en effet dans cette perspective qu'il faut comprendre la recherche américaine, dont l'approche est plus synchronique et holistique que diachronique, qui affirme l'unité foncière du livre de Michée. cf. le Commentaire de D. H. HILLERS recensé par D. LYS, in : *ETR* 60, 1985, p. 611. Mais d'après B. M. ZAPFF cette unité finale et réelle est le produit d'un processus extrêmement complexe. cf. B. M. ZAPFF, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten* (BZAW 256). Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1977, Cf. *ETR* 75, 2000, p. 129.

⁴⁴J. T. WILLIS, « The Structure of the Book of Micah », in : *SEÁ* 34, 1969, pp. 5-42.

⁴⁵Pour R. VUILLEUMIER, op.cit., p.160, les 7 chapitres du livre de Michée peuvent être attribués à Michée de Morésheth sauf quelques passages qu'il qualifie de « nettement inauthentiques » tels que Mi 2 : 12-13 ; 7 : 8ss ; 5 : 4b, 5a ; 5 : 8, 14. En fait, Les divergences s'observent comme nous l'avons déjà souligné plus haut, selon que l'on se préoccupe plutôt de la forme littéraire ou du fond (les différents thèmes) du livre.

⁴⁶Cf. G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*. New York/Nashville: 1968, p.235.

⁴⁷Cette division du livre de Michée en deux sections est en fonction de l'emploi du verbe *shim'û* en 1 : 2 et en 6 : 1. Selon P. HAUPT, «The Book of Micah» in: *AJSL*, 26, p. 201-252 ; et 27, 1910 p. 1-62 et K. BUDDE, « Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs », in : *ZAW* 39. 1921 p. 218-229 appuyés par d'autres critiques, le livre de Michée est structuré en deux parties qui sont chap. 1 – 3 considéré comme le noyau de la prédication de Michée et chap. 4 – 7.

⁴⁸Van DER WOUDE, « Three classical prophets » in : *Israel's prophetic Tradition*. 1982, p. 48-53, (VT 19, 1969, p. 244-260) cité par R. P. CARROL, « Micah », in : *A Dictionary of Biblical Interpretation*. R. J. COGGINS, et J. L. HOULDEN (ed.), London/Philadelphie : SCM Press/Trinity International Press, 1990. p. 452.

pseudo-prophètes. Par conséquent, les oracles du chapitre 3 sont une réponse de Michée contre la prophétie d'espérance contenue dans 2 :12-13. Cette théorie qui n'est pas partagée par tous les chercheurs n'est pourtant pas sans importance lorsqu'on s'écarte de la théorie rédactionnelle. Toutefois, il n'y a rien dans le chapitre 3 qui indique que ses oracles sont intentionnellement en contradiction avec les versets 2 :12-13⁴⁹, même si l'on considérait que le verset 3:1aa *ârm,ªaow*⁵⁰ (et je dis) servirait à lier les versets suivants aux précédents.

Pour le second groupe, la section regroupant les chapitres 1-5 considérée comme une unité littéraire peut être subdivisée en deux à savoir : chap. 1-3 appelé « noyau michéen⁵⁰ » et chap. 4-5 parallèles aux aspirations messianiques d'Ésaïe. Au sujet des chapitres 1-3, A. Clamer soutient que ces chapitres « *constituent l'élément essentiel du livre dont les caractéristiques une fois bien établies pourront servir de pierres de touche pour admettre ou rejeter l'authenticité des autres parties du recueil*⁵¹ ». Cette piste fut explorée par plusieurs critiques modernes à la suite de B. Stade qui, déjà en 1881 soutient que le livre original de

⁴⁹ F. I. ANDERSEN and D. N. FREEDMAN, *MICAH, A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland : The Anchor Bible, Doubleday, 2000, p.348. Plusieurs critiques reconnaissent que les versets 2 : 12-13 ne datent pas de l'époque de Michée. Par contre pour Jean Marcel Vincent il faut situer ces versets dans le contexte général de l'agir de Dieu qui souffre de voir son peuple dans le malheur. Ainsi, conclut-il, « *dans ce contexte général, les paroles d'espérance de 2,12-13 ne sont pas incongrues : le rassemblement d'un reste (2,12) et la sortie de ce reste en dehors de la ville avec Yhwh à sa tête (2,13) n'est pas sans rappeler la sortie de la maison de la servitude guidée par Yhwh. Dieu ne se réjouit pas du malheur de son peuple ni du mal dans lequel il se retrouve, au contraire Il s'en lamente (Mi 1, 8).* » Notons que cette position de J. M. Vincent relance le débat sur la position exacte des versets 2 : 12-13 dans l'ensemble du livre de Michée et en particulier dans les chapitres 1-3.

⁵⁰ Selon W. MCKANE, Michée 1-3 jouait dans la communauté Jérusalémitte une fonction liturgique pendant le culte marquant les jours de lamentation à propos de la chute de Jérusalem. Cf. W. MCKANE, *The Book of Micah, Introduction and Commentary*. Edinburgh: T&T CLARK, 1998, p.19.

⁵¹ A. CLAMER, « Michée », in : *Dictionnaire de Théologie Catholique*. X, 1929, p. 1655.

Michée était composé des chapitres 1 : 2-2 : 11 et 3⁵². Alors, pour expliquer les apparents préceptes contradictoires dans les péricopes 4-5, B. Stade avance l'hypothèse de deux épigones. Ainsi selon lui, pour que le livre de Michée qui n'était composé que des oracles de malheur ne soit condamné à être éliminé de la tradition juive, les chapitres 4 : 1 – 4 ; 4 : 11 – 5 : 3, 5, 6 – 8 et 9 – 14 ont été ajoutés aux chapitres précédents après l'époque de Jérémie où le livre avait reçu un échos favorable. Ensuite, considérant que cet ajout serait de Michée, les péricopes 4 : 5 – 10 et 5 : 4- 5 furent ajoutés pour nourrir la foi d'Israël au sujet d'une éventuelle défaite de ses ennemis. D'autres propositions sont faites et diffèrent légèrement de l'hypothèse de Stade. Le livre est découpé en de sections nucléaires déconnectées les unes des autres⁵³. Avec l'emploi répété de שמ'ו (shim'û)⁵⁴ dans le livre, il est aussi possible d'envisager une répartition dont les limites peuvent être fixées comme suit : 1 : 2 ; 3 : 1 ; 6 : 1⁵⁵.

Au regard de toutes ces tendances le livre de Michée pourrait être découpé, soit en deux parties (Chap. 1-5 et Chap. 6-7)⁵⁶, soit en trois

⁵² B. STADE, « Bemerkungen über das Buch Micha », in : ZAW 1. 1881, p. 162.

⁵³ Comme textes originels, certains critiques proposent les versets : 1 : 5b, 6, 8, 9, 16 ; 2 : 1 – 3, 4 (?), 6 – 11 ; 3 : 1, 2a, 4, 5a, 2b, 5b – 8, 9 – 12. Concernant les chapitres 4 – 7, il affirme qu'ils ont été groupés autour de deux pôles. Les versets 4 : 1 – 4 sont ajoutés au premier corpus michéen vers l'an 500 av. J –C. pour modifier le pessimisme ou l'impact négatif du chapitre 3 : 9- 12. Les versets 6 : 6-8 sont connectés à 4 : 1 – 4 par 4 : 5. Entre le 5^{ème} et le 2^{ème} siècle d'autres passages furent ajoutés à 4 – 7 à des époques différentes suivant les diverses circonstances que connaît le peuple. Pour d'autres encore les éléments originels dont le livre de Miché fut composé sont : 1 : 2 – 2 : 11 ; 3 : 4 : 14 ; 5 : 9-13 ; 6 : 1 – 7 : 6.

⁵⁴ Ce verbe apparaît 6 fois sous la forme impérative dans le livre de Michée dont une fois au chapitre 1 (verset 2) deux fois au chapitre 3 (versets 1 et 9) et trois fois au chapitre 6 (versets 1, 2, et 9). En effet il apparaît dans ces textes que shim'û marque le discours d'une façon particulière en introduisant trois grandes unités de discours. Dans 3 : 9 ; 6 : 2 et 6 : 9, il marque le début d'un segment de ces unités.

⁵⁵ J. L. MAYS, s'appuie sur le verbe shim'û dans la forme finale du livre pour y voir plutôt une répartition en deux sections : Chap. 1-5 et Chap. 6-7

⁵⁶ Partageant le point de vue de J.L. Mays concernant la répartition du livre de Michée en deux parties distinctes (Chap. 1-5 et Chap. 6-7) suivant l'emploi de

sections⁵⁷ (Chap. 1-3, Chap.4-5 et Chap.6-7), soit en quatre⁵⁸. Ainsi certains critiques présentent le livre de Michée dans le schéma suivant :

shim'û en 1 :2 et 6 :1, HAGSTROM admet que la signification de la sommation ou de l'appel « écoutez », comme « un indicateur structurel » du livre de Michée doit être pris avec attention.

⁵⁷ J-D. MACCHI, op.cit., p. 429, reprenant les résultats des auteurs tels que RENAUD, MAYS, WOLFF et MCKANE, consent à affirmer que « le livre de Michée est le fruit d'un long processus littéraire », Selon J. M. VINCENT, le livre de Michée se déploie comme « une grande symphonie en trois mouvements avec des tonalités différentes et des variations sensibles du thème, mais aussi avec des harmoniques entre les trois parties. » Dans son article op.cit., p. 35-56, il présente les trois mouvements en terme musical. Les chap. 1 – 3 constituent le premier mouvement qui se présente sous forme d'une « facture classique : un allegro furioso en mineur. Avec, comme il se doit, exposition, développement coda », le deuxième mouvement, les chap. 4-5 constituent « un andante maestoso avec des thèmes déployés en alternance et en miroir », pour le troisième mouvement les chap. 6-7 il constate qu'il est difficile de le caractériser en termes musicaux. Toutefois conclut-il, ce troisième mouvement pourrait faire penser à la finale si originale de la Neuvième de Beethoven dans la mesure où ses auditeurs deviennent des « participants actifs de l'événement musical et entonnent le fameux hymne de la joie ». Par ailleurs au bout d'une approche analytique, J. M. VINCENT établit clairement la cohérence littéraire et thématique du livre de Michée en soulignant les différentes attaches qui lient d'une part un chapitre à un autre et d'autre part une partie à une autre. Cette cohérence qui met en exergue l'unité du livre ne peut qu'être en réalité une œuvre rédactionnelle. De leurs recherches sur le livre de Michée, ANDERSEN F. I. ANDERSEN and D. N. FREEDMAN, *MICAH*, op.cit, p.16, aboutissent à la composition de trois livres : « Book of Doom (1: 2-3: 12) », « Book of Visions (4: 1-5: 14) » et « Book of consolation and conciliation (6: 1-7: 20) ». Cet arrangement selon ses auteurs est conforme à celui du livre d'Amos commencé avec le Jugement et terminé par une note d'Espérance après une série de visions. Certes ! Un tel découpage serait bienvenu si les auteurs ne semblaient pas ignorer que tout le livre de Michée fut une Vision de la Parole de Dieu sur l'état de la société et de l'agir de ses élites et dirigeants de Samarie et de Jérusalem. Pour ces auteurs, les sept chapitres du livre de Michée dateraient de l'époque de Michée. Ils ont tenté d'élargir la possibilité de l'enracinement ou background historique des chapitres 4-7 à la dernière moitié du 8^{ème} siècle av. J.-C. Dans leur commentaire très détaillé, le lecteur est informé sur les différentes hypothèses littéraires et rédactionnelles concernant la formation du livre de Michée. De leur analyse il résulte qu'il y a une interruption du discours du chapitre 3 au chapitre 6 par les chapitres 3-5. Alors ils reconnaissent que le livre des visions (chap. 4-5) a pu connaître une forme finale au début de l'exil. Et, dans le souci de situer le discours prophétique de Michée dans l'histoire, ils avancent l'idée que les chap. 1-3 (et pas seulement 1,6s) ont été prononcés avant la chute de Samarie probablement à

- Chapitre 1 à 2 : Le châtement est à la porte et le péché en est la cause.
- Chapitre 3 à 5 : Au jugement succèdera le salut, le bonheur messianique.
- Chapitre 6 à 7 : Dans un contexte de dialogue entre Yhwh et son peuple, cette section présente les appels à la confession, les reproches et les promesses de salut qui sont annoncés et reçus par le peuple dans une attitude liturgique faite de prière et d'action de grâces.

Mais le constat est que les limites des trois parties sont diversement fixées et que cette structure tripartite (acceptée par la plupart des chercheurs) permet de mettre en évidence trois sections de taille semblable comme nous venons de le constater dans le schéma ci-dessus.

l'époque d'Achaz (vers 730). De fait, ces chapitres concernent autant Samarie que Jérusalem. Dans ce cas, la lamentation de 1,8-16 ne devrait pas être attribuée à la montée de Sennachérib contre Jérusalem en 701 selon l'hypothèse généralement admise. Une autre remarque qui ressort de la position de ces auteurs est que les versets 2,1-4 sont à comprendre mieux dans le contexte d'un conflit de frontières entre Israël et Juda que comme un désordre social concernant la transformation de parcelles individuelles en latifundia. Reconnaisant la délicatesse que revêt la datation des autres chapitres, les auteurs ont préféré faire valoir les données du texte qui, à leur avis, sont trop aléatoires pour faciliter la datation de tel chapitre ou tel autre à une période historique précise. A cet effet ils se limitent à la forme finale du texte pour produire leur commentaire.

⁵⁸ Chap. 1-3, Chap. 4-5, Chap. 6 : 1-7: 6 et Chap. 7 : 7-20 (ou 8-20), selon I. WILLI-PLEIN, « Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments », in : *BZWA*, 123. 1971, les différentes sections peuvent être fixées suivant l'emploi répété de « Ecoutez » en 1 : 2, 3 : 1, 3 : 9 et 6 : 2. Mais deux ans avant lui J.T. WILLIS, dans son article : « The Structure of Micah 3-5 and The Function of Micah 5. 9-14 », in : *ZAW*, 81. 1969 p. 191-214, va partir de la même analyse pour soutenir le découpage du livre d'abord en trois parties commencées chacune par « Ecoutez » en 1 : 2, 3 : 1 et 6 : 1, soit Chap. 1 : 2-2, Chap. 3-5 et Chap. 6-7. Mais nous pouvons remarquer à ce niveau que le verset 5,14 se termine par la condamnation des nations qui n'ont pas écouté (W[me(v' al{t})), alors que 6,1 s'ouvre par l'ordre écoutez (W[m.vi]). Dans ce cas on peut tirer la conclusion selon laquelle le texte présente deux homographes servant à relier deux grandes unités du livre.

34 *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*

En outre, cette organisation est basée sur les césures les plus importantes figurant dans l'ouvrage⁵⁹. J. R. Wood⁶⁰ qui reprend et développe la thèse de Ewald pense que le livre de Michée est composé au 7^{ème} siècle de discours dramatiques qui ont été développés et perfectionnés durant le siècle suivant. Il découpe le livre donc en trois parties dont chacune subdivisée en deux épisodes :

1 - Mi 1 : 1-16 (Description de l'invasion de Juda Mi 1 : 10-16 et référence à la faute de Juda : Mi 1 : 2 – 9).

2 - Mi 2: 1-3: 12 (Discussion entre Michée et les habitants de Jérusalem: Mi 2: 1-11; invectives de Michée contre les responsables et dirigeants du peuple (Cf. Mi 3: 1-12.)

3 – Mi 6: 1 -7: 9 (le procès de Dieu contre le peuple : Mi 6 : 1-8 ; la remise en cause de Jérusalem par Dieu : Mi 6 : 9-16 ; 7 : 1-9).

Les défenseurs⁶¹ de l'hypothèse de quatre sections adoptent quant à eux la structure suivante :

Chap. 1-3 : Oracles de Jugement⁶²

Chap. 4-5 : Oracles de Salut

Chap. 6 : 1-7 : 6 : Oracles de Jugement

Chap. 7 : 7 (8)- 20⁶³ : Oracles de Salut

⁵⁹ Notons aussi l'emploi d'autres marqueurs tels que *weattâ* (et toi) en 4 : 8 et 5 : 1 en assonance avec *'attâ* (maintenant) en 4 : 9, 11, 14 que certains critiquent prennent pour des crochets ou des mots repères pour délimiter les parties constitutives du livre de Michée.

⁶⁰ J. R. WOOD, « Speech and Action in Micah's Prophecy » in : *The Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 62 N°4, October 2000, p. 645 – 662.

⁶¹ Cf. J. T. WILLIS, « The Structure of The Book of Micah », op. cit., p. 5-42.

⁶² La cohérence interne entre le chapitre 3 et le chapitre 4 peut s'appuyer sur le fait qu'en 3,12 la « montagne du temple » devient broussaille, alors qu'en 4,1 la même « montagne du temple » est établie à la tête des montagnes.

⁶³ Tous les critiques s'accordent pour diviser le chapitre 7 en deux sections : 1 – 7 et 8 – 20. Mais il y a une discussion au sujet du verset 7. Ce verset de transition entre les deux sections est considéré par les uns comme verset final de la première section et par les autres comme verset initial de la seconde section. Nous pensons qu'il faut donner raison à ceux qui considèrent ce verset comme le verset final de la première section car il correspond à une conclusion de la lamentation du prophète qui se retrouve devant un portrait sombre de la société : La désolation dans le pays, la corruption partout répandue, la méfiance au sein

Suivant ce schéma, nous pouvons relever un contraste apparent entre les chap. 4-5 qui sont des oracles de promesse de bonheur et les chap. 1-3 considérés comme les oracles de malheur ou de jugement. En effet les chap. 4-5, tentent de modifier le caractère lugubre des oracles des chap. 1-3. Ce constat permet à un lecteur averti de voir comment le livre de Michée est composé sous une forme d'alternance. Les oracles de jugement ou de malheur alternent avec les oracles dits de salut, d'espérance (promesse) ou de bonheur.

Dans son approche synthétique, en partant du schéma ci-dessus, B. Renaud⁶⁴ aboutit à un regroupement des oracles de jugement qui alternent avec ceux du salut :

Jugement	Salut
1 :2b-2 :11	2 :12-13
3 :1-12	4-5
6 :1-7 :6	7 :7-20

Le livre de Michée se présente bien évidemment d'après ce schéma dans la ligne de la plupart des livres prophétiques de l'Ancien Testament. Pour la plupart des chercheurs en matière de la critique

des familles, la complaisance de la majorité du peuple dans l'infidélité et la malhonnêteté. Face à cette crise sociale et religieuse, le prophète, tel un veilleur authentique, se nourrit de l'espoir d'être à l'abri du châtement annoncé contre son peuple.

⁶⁴ B. RENAUD, *op.cit.*, p.1-423. En effet, selon ce dernier il faut relever du livre de Michée quatre étapes de sa rédaction. Avant l'exil nous avons les chap.1-3. Pendant l'exil et après l'exil : le livre de Michée est structuré avec l'ajout des oracles des chapitres 4-5, la finale du chapitre 7, les gloses dans 7 : 4b, 11-13 ; et la dernière ligne du verset 17. L'étape finale de la rédaction fixée au 4^{ème} siècle est celle où un troisième éditeur a déplacé les versets 2:12-13 de leur place initiale (entre 4: 7 et 4: 8) pour les placer entre 2: 11 et 3: 1. Ce point de vue est appuyé par la plupart des chercheurs qui font dater les chapitres 1-3 du 8^{ème} siècle, les chapitres 4-5 du 6^{ème} siècle et les chapitres 6-7 du 7^{ème} siècle. Cf. F. I. ANDERSEN and D. N. FREEDMAN, *Op.cit.*, p.19. Mais pour B. RENAUD, le livre de Michée fixé dans sa structure aux alentours du IV^{ème} siècle a été soumis à un processus complexe de formation, qui s'étale depuis le 8^{ème} jusqu'au 2^{ème} siècle.

réactionnelle, les chap. 6-7 proviendraient d'un mélange de réflexions critiques et liturgiques.

La structure du livre de Michée est aussi abordée par l'analyse historico-rhétorique qui consiste à la recherche de discours prophétiques reconnus historiques et dont on peut identifier ou reconstruire les situations rhétoriques. Pour Shaw⁶⁵, partisan de cette approche, Mi 1:2-16 est l'unique unité rhétorique du livre de Michée qui daterait avant ou un peu après la mort de Jéroboam II (747 av. J-C.), Mi 2 : 1-13 serait du temps de Menahem, Mi 3 : 1-4 : 8, du temps de la prise de Samarie par Pekah, Mi 4 : 9-5:14 du temps du siège Syro-Ephäïmite de Jérusalem, Mi 6 : 1-7:7 un peu avant l'arrestation du roi Osée en 725 av. J-C. et Mi 7 : 8-20 quelque temps avant la première prise de la ville (de Samarie). Shaw découpe ainsi le livre de Michée en cinq discours prophétiques prononcés avant la prise de Samarie donc avant l'exil⁶⁶. Il en est de même pour R. Kessler⁶⁷, qui d'un point de vue différent, distingue cinq étapes dans l'histoire de la formation du livre de Michée:

1- Un mémorandum (Denkschrift) michéen (1 : 10-16 ; 2 : 1-3,6-11 ; 3 : 1-12), caractérisé par une virulente critique de la situation sociale et politique et l'annonce de la chute de Jérusalem. Pour lui ce mémorandum serait composé au 7^e siècle par des « disciples » vivant à Jérusalem.

2- Un écrit élargi de 4:8-5:3, après la chute de Jérusalem, pour souligner l'accomplissement des prophéties de malheur et ouvrir à la perspective d'un tournant vers une ère de salut.

3- Une relecture au début de l'empire perse (1 : 2-9; 2:4s, 12s ; 4 : 1-4, 6s ; 5 : 6s, 9-14) avec un accent particulier sur la relation entre Juda et les nations.

⁶⁵ C. S. SHAW, «The Speeches of Micah, A rhetorical-Historical Analysis », in : *JOSTS*, 145. Sheffield: 1993, p. 125.

⁶⁶ Le ministère de Michée s'étendrait ainsi de la fin du 8^{ème} au début du 7^{ème} siècle avant Jésus-Christ.

⁶⁷R. KESSLER, *Micha*. Freiburg im Breisgau / Basel / Wien : Herder, 1999, p.76.

4- Une relecture vers 425 av. J-C. (6 : 1-7 : 7) pour répondre au découragement après un espoir déçu (proche de Trito-Esaïe).

5- Une rédaction finale à la frontière entre la fin de l'empire perse et le début de l'ère hellénistique (4 :5 ; 5 :4s, 8 ; 7 : 8-20) avec un accent sur l'aspect collectif de l'espérance (passages en « nous »). Shaw et Kessler prennent ainsi de distance par rapport à la datation que propose B. Renaud.

1.2.1.2 Récapitulons

Dans sa forme canonique actuelle, comme nous venons de le souligner, le livre de Michée est caractérisé par une alternance entre les oracles marqués par le thème de la lamentation, de l'accusation, ou du jugement, (1,1-2,11 ; 3 ; 6,1-7,7) et les oracles de salut (cf. 2,12-13 ; 4-5 ; 7,8-20). Cette alternance est souvent utilisée comme critère pour décrire l'organisation générale de l'ouvrage. C'est ainsi qu'une triple⁶⁸ (cf. Mason⁶⁹) ou plus probablement une double (Renaud⁷⁰, Mays⁷¹) succession d'alternance (jugement – salut) a été proposée.

Des résultats obtenus suite aux différentes approches analytiques, littéraires, rédactionnelles, historico-rhétoriques et thématiques proposées, se dégagent les hypothèses suivantes dont les deux premières sont contradictoires.

1- L'ensemble des sept chapitres dont le livre de Michée est composé est bel et bien d'un seul auteur qui ne peut qu'être Michée lui-même.

⁶⁸ (1: 1-2, 11- 2: 12-13 / 3 - 4-5 / 6: 1-7: 7 et 7: 8-20). Rappelons ici les résultats des recherches de J. T. WILLIS, « The Structure of Micah 3-5 and the functions of Micah 5. 9-14 », op.cit., selon lesquels il y a une structure cohérente à la base du livre de Michée.

⁶⁹ R. MASON, « Micah, Nahum, Obadiah, Old Testament Guides », in : JSOT. Press for the Society for Old Testament Study, 1991, p.13-14

⁷⁰ 1-3 et 4-5 / 6 :1-7 :7 et 7 :8-20 ; B. RENAUD, *La Formation du Livre de Michée, tradition et actualisation*. op.cit., p.1-423.

⁷¹ J. L. MAYS, *Micah*. op.cit., p.78.

2- Le livre de Michée n'a pas un seul auteur. Michée a parlé et peut-être a mis par écrit ses discours prophétiques que ses disciples ou les scribes ont relus et développés après lui.

A la deuxième hypothèse se rattache la thèse d'un « noyau michéen » que constituent les chapitres 1-3. Mais en principe, la question de l'auteur du livre de Michée ne devrait plus se poser si l'on se limitait à l'indication introductive de Mi 1 : 1. Le livre de Michée est présenté comme étant « parole de Yhwh qui fut (adressée) à Michée de Morésheth aux jours de Yotam, d'Achaz et d'Ezéchias rois de Juda (parole) qu'il vit sur Samarie et Jérusalem ». Face à la question de l'authenticité de ce livre comme nous l'avons évoqué déjà plus haut, les exégètes se rangent en deux camps.

Le débat fut ouvert par B. Stade⁷² qui, concluant ses analyses, affirme que la prédication de Michée a pour noyau les chapitres 1-3. Cette conclusion appuyée par les commentaires de K. Marti et W. Nowack, est réfutée par d'autres analystes ou critiques qui attribuent tous les sept chapitres dont le livre est composé à Michée⁷³.

Toutefois, considérant tous les travaux de recherche et d'analyse qui ont été réalisés au sujet de la formation du livre de Michée, depuis B. Stade jusqu'à maintenant, nous ne pouvons que constater qu'il n'existe pas de l'unanimité sur la question de l'authenticité du livre de Michée chez les exégètes. Avec la critique rédactionnelle il est à noter que le livre de Michée provient de deux traditions : la tradition de Jugement ou de condamnation qui daterait de la période préexilique et la tradition de la restauration ou du salut matériel qui serait exilique ou post-exilique.

⁷² B. STADE, « Bermerkingen über das Buch Micha » *SAWI*. 1881, p 161-172; K. MARTI (KHC, 1904); W. NOWACK (HKAT, ²1922), T.H. Robinson, *HAT* ²1954, B.A. Copass et E.L. Carlson, *A study of the prophet Micah*. 1950, cités par J.L.MAYS, op.cit. note b p. 12

⁷³ Pour René VUILLEUMIER, op. cit. p. 90, Les 7 chapitres du livre de Michée peuvent être attribués à Michée de Morésheth sauf quelques passages qu'il qualifie de « nettement inauthentiques » tels que : Mi 2 : 12-13 ; 7 : 8ss ; 5 : 4b, 5a ; 5 : 8, 14.

3- Le livre de Michée est composé de plusieurs unités littéraires et thématiques qui peuvent être regroupées soit en deux (Chap. 1-5 ; Chap. 6-7), soit en trois (Chap. 1-3 ; Chap. 4-5 ; Chap. 6-7) soit en quatre (Chap. 1-3 ; Chap. 4-5 ; Chap. 6 : 1- 7 : 7; Chap. 7 : 8-20) parties distinctes.

4- La forme finale dans laquelle le livre de Michée se présente aujourd'hui est une œuvre rédactionnelle de longues durées sous les effets de diverses circonstances sociales et historiques vécues par le peuple d'Israël⁷⁴. Il est évident que c'est le fond d'un livre qui détermine sa forme.

Tous les critiques suivant cette logique ont essayé de montrer que le livre de Michée révèle un agencement particulier en ses sections, parties, mouvements, cycles ou recueils. Aussi, chacune des différentes approches que nous venons d'évoquer plus haut a-t-elle son importance. Qu'il s'agisse de « Structure » selon l'expression de Willis, de « Formation » selon Renaud, de « Cohérence » selon Hagstrom⁷⁵ pour ne citer que ceux-là, aucun consensus général n'a émergé jusqu'à présent au sujet du découpage du livre de Michée en dehors des chapitres 1-3 dont l'authenticité michéenne est reconnue par tous les chercheurs⁷⁶.

⁷⁴ La période entre la deuxième moitié du 8^{ème} siècle et le 3^{ème} siècle av. J. C. est la plus probable

⁷⁵ D. G. HAGSTROM, *op.cit.*, p. 45.

⁷⁶ Retenons aussi que les deux tendances au sujet de la structure bipartite ou tripartite du livre de Michée partent d'une analyse rédactionnelle complexe. Elles reconnaissent que ce livre est composé de différents recueils d'oracles qui certainement ont été prononcés à des moments différents. Elles sont également d'accord pour reconnaître que les chap. 1-3 constituent le fondement ou le « noyau » de la prédication de Michée. Nous pouvons aussi affirmer avec D. SCHIBLER, *op.cit.*, qu'il n'est pas aisé de délimiter les parties constitutives du livre de Michée de telle sorte que l'on puisse obtenir une meilleure vision et compréhension de son ensemble. Toutefois il n'est pas question de renoncer à cet aspect de la recherche sur la structure du livre et se limiter à l'avis de HILLERS qui n'arrive pas à discerner un plan général ou une structure quelconque à l'intérieur du livre. cf. D. R. HILLERS, *Micah*. Philadelphia : Hermeneia, 1984, p. 8.

1.2.1.3 Pour une reconstruction thématique

La structure thématique ou la composition du livre de Michée en quatre sections qui nous semble plausible, est celle qui se dégage du mouvement des textes s'appuyant sur l'alternance des oracles de jugement et d'espérance du salut.

Cette structure ne peut ne pas être celle voulue par l'éditeur (ou l'auteur rédacteur) final s'il faut prendre au sérieux l'analyse de B. Renaud concernant les probables dates respectives de production des chapitres 1-3, 4-5, et 6-7 tant sur le plan historique que chronologique⁷⁷. Aussi pouvons-nous reconstituer la composition du livre de Michée comme suit :

A- Chap. 1-2 : 1 – 11 et 3 : 1 – 12 : Jugement de condamnation⁷⁸.

B- Chap. (2 : 12 – 13) et 4 – 5: Oracles de salut concernant un renouvellement à la fois social, politique et religieux.⁷⁹

A'- Chap. 6 : 1-7 : 7 : Jugement de condamnation (Procès d'Israël : reproches et menaces).⁸⁰

B'- Chap. 7 : 8-20 : Oracles de salut qui relancent les Espérances.

⁷⁷ Le livre de Michée, annonçant la chute de Samarie (1 : 6), ne présente nulle part cet événement comme un fait accompli. Cet argument permet de placer la composition entre les années 727 marquant l'avènement du roi Ezéchias au pouvoir et 722/1 marquant la prise de Samarie. Pour D. Schibler, « le livre de Michée contient suffisamment de données datables (...) pour que l'on puisse affirmer que ses oracles proviennent surtout de l'époque du règne d'Ezéchias (- 716 688 av. J.-C.). » op. cit., p. 33.

⁷⁸ Il s'agit ici d'une collection d'oracles prononcés par Michée lui-même en dehors de quelques versets dont l'authenticité lui est récusée par certains chercheurs. Ces oracles dateraient probablement de la deuxième moitié du 8^{ème} siècle av. J.C. pendant le règne du roi Ezéchias.

⁷⁹ Dans cette deuxième section sont rassemblés les oracles concernant le rôle universel de Yhwh dans la restauration et la gloire future de Jérusalem. Yhwh est proclamé comme Roi universel qui ramènera les dispersés et délivrera Jérusalem de l'assaut des nations. Parallèlement à cette promesse de restauration de Jérusalem la promesse d'un rôle de portée messianique est faite à Bethlehem. Le peuple sera purifié de la présence des divinités étrangères dans ses villes.

⁸⁰ Ici Dieu entre en procès (rîv) avec son peuple en l'invitant à la repentance qui consiste à revenir à lui.

Aussi faudrait-il noter avec ceux qui voient dans le livre de Michée une tradition eschatologique⁸¹ le schéma⁸² en quatre sections marquant le mouvement des textes dont ce livre est composé.

1.2.2 Que choisir ?

L'alternance entre Jugement et salut (promesse)⁸³, qui caractérise la forme finale canonique du livre de Michée, démontre en fait le mouvement dialectique entre le passé et le présent, et entre le présent et le futur dans l'histoire du peuple d'Israël. Il nous semble également que

⁸¹ R. P. CARROL, op.cit., p. 452. Il parle d'un schéma à deux doubles éléments eschatologiques.

⁸² Ce schéma est celui adopté par R. Vuilleumier dans son ouvrage : « Michée » in *commentaire de l'Ancien Testament* XIb. sous la direction de R. MARTIN-ACHARD, S. AMSLER, A. CAQUOT, ED. JACOB, al, Paris : Delachaux et Niestlé, 1971., 92 p. et d'après lui, la fin Mi 7 : 8-20 provient de la période Perse (538-333). Mais pour O. EISSEFELDT, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen 1964, p. 556, et « *Ein Psalm aux Nord-Israël, Micha 7 : 7-20* » *ZDMG* 112. 1962, p. 259-268. Ce texte de Mi 7 : 8-20 doit être attribué à Michée car tout le texte dit-il est situé en Israël du Nord autour des années 732 ou 722. cf. R. Vuilleumier, Op. Cit., p. 83. D'après cette hypothèse Mi 7 viserait Israël du Nord et non Jérusalem comme le prétendent la plupart des critiques et non les moindres qui comme Vuilleumier, considèrent Mi. 7 : 8-20 comme « textes liturgiques qui répondent à la lecture des prophéties de Michée et en prolongent l'application jusque dans les temps difficiles du retour ». Ce débat ouvert par B. Stade depuis 1881 poursuit son cours car à notre avis, nous sommes toujours au niveau des hypothèses quelle que soit la force des arguments avancés par les différentes positions.

⁸³ On pouvait aussi utiliser les termes « négatif » et « positif » pour caractériser cette alternance comme D. Schibler l'a si bien souligné dans son ouvrage : D. SCHIBLER, *Le livre de Michée*. Edifac, Vaux sur Seine, 1989, pp. 29-30. Il recense douze oracles à caractère purement Négatif contre quatre à caractère purement positif et deux à double caractère négatif et positif. En dehors de Mi 2 : 12-13 à caractère positif les chapitres 1-3 sont de caractère négatif de même que les versets 5 : 9-14, 6 : 1-8, 6 : 9-16 et 7 : 1-13. Par conséquent on pourrait être amené à conclure que le livre de Michée dans son ensemble est un livre à double caractère mais de dominance Négative. Schibler explique cette prédominance des passages à caractère négatif « par le fait que Michée, à l'instar de la plupart des prophètes, avait comme tâche principale de « déranger les installés » plutôt que de « reconforter les affligés » (Allen), mais les deux missions lui incombaient ». p. 28.

la composition du livre de Michée dans une telle alternance répond à un souci plus théologique que littéraire ou rédactionnel.

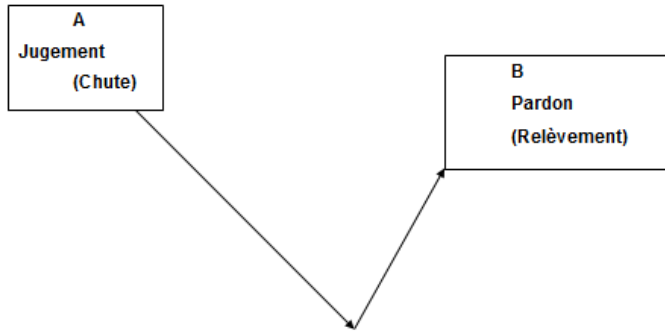
Le Dieu qui punit est aussi le Dieu qui pardonne. Yhwh détruit à cause du péché, mais il restaure à cause de son amour et de sa fidélité envers le peuple qu'il s'est choisi lui-même comme son propre héritage et qu'il appelle constamment à revenir à Lui.

Cette perspective théologique de l'histoire de l'ancien Israël imprime au livre de Michée la forme graphique d'une courbe brisée comparable à la lettre W que nous interprétons par

« Chute – Relèvement – Chute – Relèvement »



Pour rester donc dans cette ligne des discours prophétiques du livre de Michée à caractère social, politique et religieux il conviendrait mieux de regrouper ensemble les oracles de menaces et condamnations (Chap.1-2 : 1-11 et 3 : 1-12 ; 6 : 1-7 : 7). Ce premier regroupement pourrait constituer la première section A. Le deuxième groupement serait de mettre ensemble les oracles de promesse et d'espérances (Chap.2 : 12-13 ; 4-5 et 7 : 8-20) pour constituer la deuxième section B. Ainsi la courbe sera réduite à deux branches de thèmes opposés.



Ce choix de structure thématique tient compte, bien évidemment, de toutes les approches analytiques, (critiques littéraire, structurale, rédactionnelle et chronologique) et historico-rhétoriques qui ont animé les débats sur le livre de Michée et s'appuie sur un certain nombre de constats repérables à partir d'une analyse comparative et socio-historique des chapitres 1 – 3 et 6 : 1 – 7. Aussi somme-nous de l'avis de J. T. Willis⁸⁴ qui pense que l'incohérence relevée dans le livre de Michée n'est qu'une œuvre imaginaire des critiques modernes qui ne tiennent pas compte en fait des caractéristiques de la poésie hébraïque ni de la notion de la « parole vue » qui détermine le discours prophétique de Michée.

Cette position nous paraît juste en ce sens qu'aucune étude sérieuse ne pourra être faite sur la littérature prophétique de l'Ancien Testament si elle n'est pas restituée dans le contexte de l'époque qui l'a vue naître et dans l'art de parler et de penser du peuple concerné.

Partant de cette remarque nous pouvons, aux paragraphes suivants interroger le personnage Michée, sa vocation et sa mission.

⁸⁴ WILLIS J. T., « The Structure of the Book of Micah », op.cit., p.6. « In my opinion, the “incoherence” which many critics find in the book of Micah is imaginary, and grows out of the propensity of modern man to judge the literature of ancient man according to his own rigid criteria. »

1.2.3 Qui est Michée ?

Le nom Michée (Micah ou micha) vient de l'hébreu Whyk⁸⁵)ymi (Mikayehou = qui est semblable ou qui est comme Yhwh ?). Il a pour dérivé Mikaël (Michael), rendu en français par Michel (qui est Dieu ou qui est semblable à Dieu ?)

Etymologiquement, Michée est à la fois l'abréviation d'une question (cf. Mi 7 : 18) et une exclamation cultuelle (cf. Ps 113, 5 ; 35 : 10 ; 89 : 7 – 9 ; Es 44, 6s) ; En tant qu'exclamation elle peut être prise pour une confession de foi. Dans ce cas, il nous semble possible de considérer Michée de Moréchetht comme une construction de figure prophétique rappelant l'idéale de la mission prophétique dans un contexte de détournement de la nature et de la vocation divines du droit. Mais cette hypothèse n'est pas soutenable lorsqu'on se rend compte qu'en relation avec le règne d'Ezéchias, le prophète Jérémie mentionne le nom de Michée, le moréchethtite. Il n'est donc pas un prophète fictif même si le livre qui porte son nom souffre d'un manque d'informations au sujet de sa biographie complète.

En dehors de Mi 1 : 1 et 3 : 8⁸⁵, aucun indice biographique ou autobiographique dans les textes bibliques ne permet aux exégètes ni aux historiens d'établir avec certitude l'identité complète ou la biographie de Michée, notamment, sa situation familiale, matrimoniale, la manière dont il est devenu prophète⁸⁶. Cependant, d'après les

⁸⁵ Selon F. BAILET, op.cit., ces deux versets révèlent la valeur de la consécration de Michée et la profondeur de sa foi.

⁸⁶Le seul élément autobiographique disponible au sujet de ce prophète originaire de Morésheth est ce qu'il dit de lui-même par rapport aux prophètes qu'il accuse de cupidité et de mensonge. « *Mais moi, je suis rempli de force, de l'Esprit de Yhwh, de justice et de courage pour faire connaître à Jacob son crime, à Israël son péché.* » (cf. Mi 3 : 8) On pourrait aussi ajouter Mi 7 : 7 dont certains exégètes lui refusent l'authenticité : « *pour moi, je regarderai vers Yhwh, je mettrai mon espérance dans le Dieu de mon salut ; mon Dieu m'exaucera.* ». De ces deux versets, Michée se présente comme un prophète dont l'autorité vient de Yhwh, Dieu de son salut, en qui il a placé son espérance et de qui il attend son exaucement. Evidemment, le texte de Michée 3 : 8 dans sa profondeur, - nous y

indications de Mi 1 : 1 ; Es. 1 : 1 et Os 1 : 1 ; Am 1,1, Michée est un Judéen dont la ville natale au Sud-ouest de Jérusalem (ou à l'Ouest d'Hébron) est frontalière avec une ville philistine appelée Gath, distante de quelques kilomètres de Jérusalem. Il est contemporain d'Osée, Esaïe et Amos.

S'il n'y a pas eu de précision sur sa généalogie et sa profession, il se pourrait, avant sa vocation et sa mission prophétique, qu'il ne fût pas considéré comme une figure importante dans le royaume. Il est un homme de la campagne désigné sous le nom de Moréchet.

Dans les textes de l'Ancien Testament et surtout dans les livres des Juges, Rois et Chroniques, le nom de Michée est mentionné à plusieurs endroits. Et parmi les personnages bibliques que ce nom désigne, nous relevons une dizaine⁸⁷.

1.2.4 Vocation et mission de Michée

Quand est-ce que Michée est devenu prophète ? La réponse à cette question fait l'objet de deux hypothèses au moins. La troisième qu'on pourrait évoquer donne une réponse plus ou moins générale englobant les deux autres hypothèses. Néanmoins les trois hypothèses sont fondées sur des textes bibliques quant à ce qui concerne la période au cours de

reviendrons – présente Michée comme étant un « prophète indépendant » qui se distingue de la corporation de ces « prophètes fonctionnaires » qui se font payer soit par les rois, soit par les riches qui cherchent à entendre ce qu'ils veulent que les prophètes leur annoncent. (cf. 1R 22 : 10-12). Michée se distingue aussi de ces prophètes qui « titubent sous l'effet de la boisson, ils sont victimes du vin, les boissons fortes les égarent, ils titubent en ayant les visions, ils trébuchent en rendant leurs sentences ... » (cf. Es 28: 7-8) N'est-ce pas là une apologie de sa vocation et de sa mission ?

⁸⁷ 1R 22 : 8 – 28 // 2 Ch. 18 : 6 – 27 : Michée fils de Yimla ; 1 ch. 8 : 34, 35 ; 9 : 40, 41 : fils de Mérib-Baal ; 1 Ch. 5 : 5 : Le rubénite ; 2 Ch. 34 : 20 // 2R 22 : 12 ; Père de Akbor (Abdon) ; 1 Ch. 23 : 20 ; 24 : 24 – 25 : Michée le Lévitte de la famille de Qeath ; 2 Ch. 17 : l'un des chefs de Josaphat ; Jr 36 : 11 – 13 : fils de Guemaria ; Ne 12 : 41 : l'un des sacrificateurs qui sonna la trompette. Mi 1 : 1 : Prophète du livre de Michée.

laquelle Michée a exercé son ministère prophétique (cf. Mi 1 : 1, Jr. 26 : 16 – 19).

Pour la première réponse que nous attribuons à la troisième hypothèse, Michée a prêché sous les règnes de Yotam, *d'Achaz* et *d'Ezéchias*. Nous trouvons cette réponse dans ce que nous pouvons considérer comme introduction générale au livre de Michée : « *Parole de Yhwh qui fut adressée à Michée de Morésheth, au temps de Yotam, d'Achaz et d'Ezéchias, rois de Juda. Ses visions sur Samarie et Jérusalem* » (Mi 1 : 1). Cette introduction s'appuie certainement sur les textes de 2R 15 à 20.

Historiquement et sur le plan politique cette précision concernant le ministère de Michée correspond aux événements du milieu du 8^{ème} siècle av.J.-C. marqué par la menace assyrienne, la prise de Samarie, le siège de Jérusalem et aussi l'époque du prophète Esaïe.

Mais la difficulté pour déterminer la date exacte de ce ministère de Michée apparaît au niveau de la chronologie des rois cités par les textes bibliques. En effet dans l'exercice du pouvoir royal il y avait en Juda le système de la co-régence. Le fils successeur proclamé roi, règne en même temps avec son père comme co-régent jusqu'à la mort de ce dernier. Par exemple, Ezéchias, devient roi, co-régent avec Achaz son père en 729 av. J.-C, pendant qu'Osée roi d'Israël était dans sa 3^{ème} année de règne.

Cette co-régence a duré environ 13 ou 14 ans, car ce n'est qu'en -716 (ou -715) qu'Ezéchias a commencé à régner, et ce, après la mort de son père. (cf. 2R 18 : 1, 3-8) Il en est de même pour le règne de Yotam. Proclamé roi de Judée, il régna en qualité de régent du vivant de son père, Ozias (ou Azaria) dont il est le successeur (cf. 2R 15, 5). Sa régence a commencé pendant que Jéroboam II était encore roi d'Israël (cf. 1Ch 5 :17)⁸⁸.

⁸⁸ Nouveau Dictionnaire Biblique, *Yotam*. Emmaüs, 1992, p. 1352.

Lorsqu'on sait, toute réserve gardée, que Ozias régna de -781-740 et que Yotam son fils devint roi de Juda entre -740-736 la première hypothèse à partir de ces données chronologiques, situe le début du ministère de Michée entre -740-736 av. J.-C. Cette hypothèse semble avoir l'avis de Dr P. Benoît qui situe ce ministère de Michée de -750-732 av. J.-C. Et il affirme que l'hypothèse que Michée *aurait encore* « prophétisé sous le règne de Manassé nous paraît difficile à soutenir »⁸⁹. Cette affirmation de Dr P. Benoît tombe devant l'hypothèse qui place le ministère de Michée de -750 à -686 marquant la fin du règne d'Ezéchias en -695 av. J.-C.⁹⁰.

Il y a cependant une certitude par rapport au témoignage de Jérémie concernant l'oracle de Michée 3 : 9-12 contre le temple de Jérusalem. Cet oracle, selon Jérémie prononcé sous Ezéchias, « doit avoir amené ce prince à craindre Yahvé, à l'implorer et à le fléchir (Jr. 26, 18-19) »⁹¹.

Et, puisque Michée a proféré des menaces contre Samarie (Mi 1 : 5s) qui fut prise en réalité par les Assyriens en -722/1, on admet que ces menaces auraient été proférées avant -722 av. J.-C.

Par conséquent, selon la deuxième hypothèse, il est probable que Michée ait prophétisé entre l'époque d'avant la prise de Samarie et celle du règne d'Ezéchias soit sous les règnes d'Achaz (ou Ahaz) et d'Ezéchias entre -736 (début du règne d'Achaz) et -687 (la fin du règne d'Ezéchias)⁹².

De toutes ces hypothèses, une chose demeure : Michée a prophétisé au milieu du 8^{ème} siècle av. J.-C. comme Esaïe. Il aurait connu le règne de Yotam à l'époque où Achaz, son fils successeur, était en corégence

⁸⁹ Dr P. BENOIT, *Les douze petits prophètes, Guides pratiques pour l'Etude de la Bible.* Viennes sur Lausanne, Suisse: Emmaüs, 1937, p.4.

⁹⁰ Nouveau Dictionnaire Biblique, op.cit., p. 476.

⁹¹ A. LODS, *Des prophètes à Jésus. Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme. Evolution de l'humanité.* Paris : La renaissance du livre, 1935, p. 127.

⁹² Selon cette deuxième hypothèse la vocation de Michée se situe dans la 2^{ème} moitié du 8^{ème} siècle av. J.C. et principalement durant les règnes d'Achaz et de son fils Ezéchias, cf. E. DHORME, *la Bible, Ancien Testament II.* Paris : Gallimard, 1959, p.CIII.

avec lui. Il ne fait aucun doute selon le contenu de sa prédication que non seulement son ministère date d'avant la prise de Samarie mais aussi qu'il s'est étendu jusqu'à l'époque où Ezéchias devint roi de Juda. Plusieurs auteurs ont tenté de circonscrire l'activité de Michée dans cette époque. Ainsi pour Joseph Blenkinsopp, « *les oracles contre Juda dans les chapitres 1-3 iraient bien avec la première décennie du règne d'Ezéchias, quoique certains d'entre eux puissent remonter à Achaz et même avant*⁹³ ». Quant à R. Vuilleumier, il opte pour une époque allant de -725 à -680⁹⁴. Reconnaisant lui-même que cette période peut paraître longue il souligne qu'« *il n'est pas impossible que Michée soit revenu à la charge à plusieurs reprises et que son ministère ait été entrecoupé de silences, particulièrement au cours des dernières années d'Ezéchias et des premières années de Manassé, ce qui nous aurait valu la coupure entre les menaces des chapitres 1-3 et celles de 6.1 à 7.7*⁹⁵. »

Quoique nous retrouvions dans le livre de Michée certains versets qui dateraient de l'exil ou du retour de l'exil⁹⁶, nous pouvons retenir que l'activité de Michée oscille entre 740 et 680 avant Jésus-Christ et affirmer que la fixation d'une date exacte paraît pour le moment impossible malgré la précision de Michée 1 : 1.

En admettant que la vocation de Michée peut être datée entre 740 et 680 avant Jésus-Christ, nous retenons aussi que sa mission a pour destinataire, toute la maison d'Israël et principalement les riches et les classes dirigeantes du royaume du Nord dont la capitale est Samarie et du royaume du Sud (Juda) ayant pour capitale Jérusalem (cf. Mi. 1 : 5ss). Cette mission consiste à « *faire connaître à Jacob son crime et à*

⁹³ J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*. Lectio Divina 152, Paris : Cerf, 1993, p. 149. Pour B. RENAUD, op.cit., p. 11. « Michée a prononcé avant 721 l'oracle contre Samarie. (1, 3-7) Quelques années plus tard, il l'a repris et prolongé en articulant sur lui une lamentation sur Juda composée aux alentours de 701, peut-être avant 711 ».

⁹⁴ R. VUILLEUMIER, « Michée », op.cit., p. 80.

⁹⁵ Ibid., p.80.

⁹⁶ Il s'agit des versets Mi 1 : 13 ; 2 : 12-13 ; 4 : 2 ; 5 : 6-7 ; 7 : 20 ; cf. B. RENAUD, op.cit. p. 49

*Israël son péché*⁹⁷ ». Samarie et Jérusalem constituent la personnalisation ou l'incarnation du « crime de Jacob » et du « péché d'Israël ». Pour l'accomplissement de cette mission qui n'est pas du tout facile, Michée est conscient d'être rempli de force, de jugement (justice) et de vaillance par le souffle ou l'Esprit (rûah) de Yhwh (cf. Mi. 3 : 8). Il est appelé à affronter la corruption de ces riches et classes dirigeantes (chefs, magistrats, prêtres et prophètes) qui ont pour mission de conduire le peuple et de l'éclairer par la crainte de la parole de Dieu et le respect du droit.

1.3 Conclusion partielle

De ce premier chapitre, nous pouvons retenir que le livre de Michée est un champ de recherches et d'analyses littéraires et théologiques dont la particularité ne laisserait indifférent aucun chercheur. Les difficultés littéraires et différences thématiques que présente ce livre témoignent de la relecture et de l'effort d'actualisation ou de réactualisation dont il a été l'objet dans le contexte de l'interprétation de l'histoire du peuple d'Israël à travers les temps et les événements. L'alternance des thèmes de Jugement et de salut dans ce livre ne saurait être qu'une œuvre rédactionnelle dans une perspective eschatologique.

De toutes les hypothèses qui ont été avancées concernant sa structure, nous optons pour une composition thématique du livre en deux parties dont la première concerne les oracles de Jugement qui constituent en fait un appel urgent à la conversion et la deuxième partie

⁹⁷ Cf. Mi 3 : 8. Michée n'a pas manqué de présenter sous forme de reproches ou d'accusation ce qu'il appelle « Crime de Jacob » et « Péché d'Israël ». Il s'agit de l'idolâtrie Mi 1 : 7 ; 5 : 13 ; l'injustice, l'oppression, l'abus d'un pouvoir, la cupidité et la convoitise. (Mi 2, 1-2) ; l'avidité des princes, des prophètes et des prêtres (ou sacrificateurs) Cf. Mi 3 : 2-11. La magie et la sorcellerie (Mi 5 : 11), la malhonnêteté (Mi 6 : 10-12) ; la corruption et la criminalité généralisée (Mi 3 : 2-11 ; 7 : 2-4), la trahison (Mi 7 : 5-6).

composée des oracles de salut qui offrent au peuple la possibilité du pardon et de la reconstruction.

Face à la dégradation progressive de la vie sociale, spirituelle et morale où s'enlisent Samarie et Jérusalem, Michée va se présenter (Mi. 3 : 8) comme un « mis à part » de Yhwh. Ainsi Michée est un exemple de l'appel que Dieu lance à des hommes et femmes en dehors de toutes les normes établies pour faire face à la carence des ministères ordinaires⁹⁸.

Au-delà de la condamnation, l'auteur du livre de Michée exprime un espoir (Mi 5 : 1-5) en présentant en des termes significatifs, la figure des temps nouveaux à venir (Mi 4 : 4, 10). Ainsi le livre de Michée présente son auteur comme un prophète qui souffle à la fois le chaud et le froid. Il annonce le châtement, le jugement et le salut. Evidemment le châtement que Dieu inflige à son peuple n'est pas pour le détruire à jamais mais, c'est pour le purifier et pour lui inculquer pour sa vie des fondements nouveaux quant à son attitude vis-à-vis de Yhwh et à l'égard des hommes.

Cette espérance en la fidélité de Yhwh qui châtie et qui pardonne, qui ordonne la ruine et qui promet la restauration est exprimée au verset 7 : 7 dont « *les chapitres 4 et 5, n'en sont que le développement*⁹⁹ ».

Disons enfin que la nature de Dieu que révèle le message du livre de Michée est celle d'un Dieu qui, demeurant fidèle à son alliance avec le peuple, ne tolère ni ne laisse impunie l'injustice fut-elle sociale ou religieuse. Dieu ne demeure pas insensible face à l'injustice que subit son peuple et se trouve lui-même ainsi agressé par l'injustice des riches et des responsables établis à la tête de son peuple. Tels Am 5 : 14, Os 8 : 3 et Es 5 : 20, Le livre de Michée invite son lecteur à la « pratique du bien », au respect de la justice sociale et à la confiance absolue en Dieu (Mi. 5 : 6 et 6 : 8).

⁹⁸ Cf. R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 91.

⁹⁹ J. T. WILLIS, « The Structure of the Book of Micah », op.cit., p.6.

C'est dans cette perspective théologique et éthique du salut que les oracles de Mi 3 :1-12 que nous abordons au chapitre suivant peuvent être compris.

EXEGESE DE MICHEE 3 : 1-12

Les points abordés au chapitre précédent nous permettent de mieux situer le background littéraire et théologique de Mi 3 :1-12 dont nous allons examiner l'authenticité, les remarques littéraires et dont nous en donnons l'explication dans ce deuxième chapitre.

2.1 Authenticité de Mi 3 : 1-12

2.1.1 Critique textuelle

Notre texte de base est le texte massorétique (TM) de BHS, cependant, nous prenons en compte le texte de la Septante afin de rendre compte de la différence que cela présente par rapport à ce texte.

La démarche consiste ici à relever les problèmes soulevés dans l'apparat critique, ensuite à procéder aux choix des leçons avant d'essayer la reconstruction et la traduction du texte. L'apparat critique de BHS qui nous intéresse dans cet exercice présente certains problèmes textuels au niveau des versets suivants : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10 et 12.

Verset 1¹⁰⁰

Le texte massorétique (TM) est ici plus court que celui de la Septante (LXX) qui ajoute le mot oi;kou (de la maison) donc הַיָּמִין (maison) à l'expression « chefs de Jacob ». Une autre remarque concerne le mot

¹⁰⁰ Consulter l'article de J. T WILLIS « A note on *rm;²aow'* in Micah 3, 1 », ZAW 80. 1968, p. 50-54, auquel renvoie B. RENAUD, Op. Cit., p. 119, note 1. cf. H. DELBERT, op.cf., p. 41.

rm;^aowⁱ (et je dis) que la septante a rendu en « Καί ἐπέι » (et il dira) avec une modification consonantique qui correspond à we'amar contrairement à peschita (wayyô'mer « Il a dit »¹⁰¹) et Vulgate qui soutiennent la leçon du TM. Le temps et la personne ne sont plus ici les mêmes. Face à une telle différence entre les deux textes on ne peut pas se poser la question de savoir si la LXX est vraiment la version grecque du TM ou celle d'un manuscrit autre que celui sur qui est basé le TM. Dans ce cas, y aurait-il deux sources pour le même texte ou devons-nous prendre la LXX comme une relecture du TM ? Dans ce même verset la LXX ajoute tau/ta (choses, paroles) à l'expression « Ecoutez donc » ou « Ecoutez je vous en prie » et, au lieu de magistrats elle emploie kata,loipoi¹⁰² (« ceux qui restent » ou « les restants »). Au-delà apparaît une distinction nette entre la pensée du TM et celle de la LXX en ce qui concerne ce premier verset. Et cette distinction nous pousse à avancer la thèse d'une relecture exilique ou post-exilique de ce chapitre 3 de Michée.

Concernant la critique textuelle, le problème se situe au niveau du mot וְאָמַר (wa'ômar) dans le texte édité dont l'apparat critique présente trois variantes : « Et je dis », « Et il dira », « Il a dit ». Ces variantes améliorent-elles le texte hébreu traditionnel ? S'agit-il d'une biographie comme le supposent la LXX et la Syr ou d'une autobiographie comme le suggèrent le TM, le Targum et la Vulgate ?

En effet, plusieurs critiques ont tenté de résoudre le problème ainsi posé et B. RENAUD en a fait largement cas dans son ouvrage fort intéressant¹⁰³. Par rapport à Michée 3: 1, tous les critiques reconnaissent que le terme wà'ômar placé en exergue est une surcharge rythmique.

¹⁰¹ B. RENAUD, Op.cit., p.119. cf. H. R. DELBERT, *Micah, A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Philadelphia : Edited by P. D. HANSON with Loren FISHER, Fortress Press, 1984, note a p. 41.

¹⁰² Cette expression « les restes » ou « ceux qui restent » de la maison d'Israël est aussi employée dans Esaïe 46 : 3

¹⁰³ B. RENAUD, Op. Cit., p.120. Cf. aussi R. VUILLEUMIER, C.-A KELLER, Op. Cit., p. 37.

Ainsi וְאָמַר « et je dis » est interprétée comme une précision rédactionnelle. Aussi les arguments avancés par les uns et les autres montrent-ils qu'il est difficile de reconstituer la situation exacte, selon le constat de R. Vuilleumier¹⁰⁴.

En tenant donc compte de ces arguments, il est à noter que c'est la leçon du texte édité qui est la plus difficile.

Que A. Weiser¹⁰⁵ voie dans ce terme, « un passage tiré d'une narration perdue », E. Sellin, « une plaidoirie prononcée par Michée lors d'une instruction ouverte contre lui après ses violentes accusations (chap.1 et 2)¹⁰⁶ », A. Bruno, une représentation du « reste de la formule de messager (Ainsi parle Yhwh)¹⁰⁷ » et que O. Eissfeldt¹⁰⁸ soupçonne « le reste d'un récit autobiographique » à partir de ce terme, la réalité demeure.

Et, comme le déclare J.M.P. SMITH, ce terme וְאָמַר que l'on rencontre aussi dans Psaumes 77 :11 serait une « Note marginale obscure.¹⁰⁹ ». Pour D. Schibler¹¹⁰, « Le fait que le verbe soit à la première personne du sing. milite en faveur d'une précision personnelle de Michée, rendue nécessaire par 2,12 où la première du sing. se réfère visiblement à l'Éternel. Un rédacteur aurait plutôt mis "et il dira". »

Cette réflexion paraît plausible mais elle ne rend pas malheureusement clos le débat sur la question de וְאָמַר. Par conséquent, au travers de nombreuses solutions proposées par de nombreux critiques

¹⁰⁴ R. VUILLEUMIER, KELLER, C. A., Op. Cit., p. 37

¹⁰⁵ A. WEISSER, *Das Buch der zwölfkleinen Propheten*. 1963, p. 254, cité par B. RENAUD, Op. Cit., p. 120.

¹⁰⁶ E. SELLIN, cité par A. WEISSER, *ATD*, cité par R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 37.

¹⁰⁷ A. BRUNO, *Micha und der Herrescher aus der vorzeit*. Leipzig: 1923, p. 58, cité par RENAUD, B. Op. Cit. p. 120.

¹⁰⁸ O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen : 1964, p. 550, cité par B. RENAUD, Op. Cit. p. 120.

¹⁰⁹ J.M.P SMITH, *Micah*. ICC, 1911, p. 72 cité par B.RENAUD, op.cit., p.124, note 10. H. DELBERT a opté pour la variante de la LXX « et il dira », op.cit., p. 42.

¹¹⁰ D. SCHIBLER, op.cit., p. 77.

au sujet du choix de la leçon qui serait proche du texte originel, nous optons pour le texte édité « wâ'ômar » (et je dis ou littéralement et j'ai dit).

Ce choix ne repose pas sur l'argument qui comprend « Et je dis » comme une formule d'opposition à une réponse de Michée aux versets 12- 13 du chapitre 2, qui d'ailleurs sont jugés d'une addition postérieure. Notre choix est non plus fondé sur une prétendue présence de ce terme « à un niveau antérieur d'édition, reliant 3,1ss à 2,6-11 » comme le proposent certains critiques¹¹¹ mais sur le constat fait par B. Renaud à la fin d'une analyse rigoureuse à laquelle nous adhérons. En effet, il est bien possible que le terme wâ'ômar (et je dis) soit déjà dans Mi. 3,1, dans l'état originel du texte pour jouer le rôle de liaison et non pour ouvrir une nouvelle section.

Le terme wâ'ômar, à la place où il est, fait penser évidemment à une emphase ou à une hésitation de la tradition textuelle. Et comme B. Renaud le souligne à la conclusion de son analyse, wâ'ômar est un lien qui « permettrait peut-être d'expliquer la portée du suffixe de 3,2 « *sur eux...leurs os qui renverrait aux pauvres du verset 2,10* ¹¹² ». Mieux le maintien de la leçon du texte édité nous permet de considérer ce troisième chapitre du livre de Michée comme une prédication prononcée par Michée lui-même au nom de celui dont il « *a vu la parole* ».

Verset 2

Ici la remarque pertinente est le choix de la troisième personne du pluriel qu'a fait la Septante au lieu de suivre la forme participe à laquelle

¹¹¹ B. RENAUD, op.cit., p.121, cf. note 10. Selon H. R. DELBERT, op. cit, p.42, il n'y a aucune raison de penser que le chapitre 2 était adressé aux chefs et juges. Il réfute l'argument de J. L. MAYS qui soutient que Michée a introduit lui-même wa'ômar (et je dis) pour lier 2,6-11 à 3, 1-4 afin de montrer que ces deux oracles s'adressaient aux mêmes destinataires. Par conséquent il opte pour we'âmar (et il dira) attesté par la Lxx.

¹¹² ibid.

le TM a mis les verbes. Au lieu du verbe יִצְרְאוּ « et aimant » ou « vous aimez » la LXX utilise ζητούντες (ils cherchent).

L'apparat critique du TM soulève le problème de transposition au niveau du verset 2b. L'éditeur donne ici des explications qui ne s'appuient sur aucune tradition textuelle. Il se demande si ce verset 2b est tombé ou a disparu du texte ou si les termes de ce vers de poésie (stique) sont à transposer. Alors, il propose de lire « yig^hzelû » au lieu de « gôzley » et les mots suivants après le verset 3.

Evidemment, vu l'apparente redondance des v.2b et 3a, aurait-on raison de soupçonner l'existence de glose ou de doublet qui pourrait conduire à un simple retrait du verset 2b comme l'a fait J. Wellhausen¹¹³ ou à une élimination du verset 3aβ qui reprend deux des trois termes de 2ba, comme le suggère Th. Lescow ou à une acceptation de la proposition de l'éditeur moderne ?

Dans le texte édité, nous avons g^hôz^eley et la note propose non seulement de lire yig^{he}zelû, mais de transposer le stique dont le début est marqué par ce terme après le verset 3.

G^hôz^eley est la forme participiale du qal actif, masculin pluriel, forme construite de g^hôzel tandis que yig^hzelû¹¹⁴ est au Qal imparfait 3^e personne masculin pluriel. Le problème ainsi soulevé est d'ordre grammatical. Si nous optons pour la variante yig^{he}zelû, alors le stique 2b sera transposé à la fin du verset 3. Cette possibilité est le choix de R. Vuilleumier¹¹⁵ pour la traduction. Evidemment un tel choix permet de comprendre le sens de 2b par rapport au verset 3, et le verset 2a serait rattaché au verset 1.

¹¹³J. WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten.1893, Ad loc. et Th. LESCOW « Redaktiongeschichtliche Analyse von Micha 1-5 », in : ZAW 84. 1972 cités par B. RENAUD, Op.Cit. p.125.

¹¹⁴ yig^{he}zelû est aussi employé dans Job 24 : 9 et est rendu par « on arrache », tandis que g^hôz^eley est rendu littéralement par « arrachant » ou « arrachez ».

¹¹⁵ R. VUILLEUMIER, C.- A. KELLER, op.cit., p. 37 ainsi il intercale les v. 2a et 2b par le v. 3

Mais un autre problème se posera au niveau du v. 3 auquel l'on rattache le stique 2b. Il apparaîtra une redondance des v. 2b et 3a. Ainsi on serait en face d'une glose ou de doublets : « we'ôrâm me'aleyhêm hip^hshiytû » v.3a (ils font ôter leur peau au-dessus d'eux) et « yig^{he}zelû 'ôrâm me'aleyhêm... » v. 2b (Ils arrachent leur peau au-dessus d'eux). Il s'agit d'une glose au lieu de doublets puisqu'en réalité le verbe yig^{he}zelû et hip^hshiytû expriment tous deux l'idée de violence exercée sur une personne ou sur un individu. Et si tel est le cas, soit c'est le stique 2b, soit le v. 3a qui apparemment reprend l'idée du stique 2b qu'il faudra supprimer. Mais à notre avis, cette solution nous paraît très facile et atténue le langage brutal qui caractérise parfois les prophètes.

En optant pour la forme participiale active de g^hâzal, nous acceptons le texte massorétique tel qu'il est édité pour notre exégèse. Nous n'avons pas besoin de transposer le verset 2b à la fin du verset 3.

Verset 3

Contrairement à l'éditeur de la BHS qui considère le début de ce verset comme prosaïque et donc à supprimer, l'éditeur de la LXX quant à lui, utilisant l'expression *Ὁν τρόπον*, a sans doute lu כִּשְׁאֵר אֲשֶׁר auquel certains exégètes donnent le sens de « de sorte » ou « de quelle manière ».

Le stique « de dessus eux » que l'éditeur de la BHS considère ici comme un ajout tardif est rendu en « *αὐτῶν ἀπό τῶν ὀστέων αὐτῶν* » (de leurs os) par la Septante. Au lieu de כִּשְׁאֵר la LXX a lu kish'er = (ὡς σάρκας) « *comme la chair* ». C'est d'ailleurs cette lecture que suggère l'éditeur de la BHS avec d'autres exégètes tels que Kessler (1999) et Andersen-Freedman (2000). J.M. Vincent accorde de crédit à cette leçon qu'il juge à la suite des spécialistes suscités d'être le texte d'origine. Pour notre part il est possible que cette variante soit une leçon facilitant la compréhension du texte.

Concernant le mot « רָשָׁא, (wa'ashêr) », l'apparat critique du TM mentionne qu'il est à supprimer probablement ; mais aucune tradition textuelle n'est évoquée pour appuyer cette leçon. Ce qu'on puisse dire, c'est que ce mot aurait été probablement supprimé du texte originel.¹¹⁶

Le second problème est celui de l'ajout. L'éditeur moderne se demande si וְעוֹרָם מְעִלְיָהֶם הַפְּשִׁיטוּ (we' âram me' aleyhêm hiphshîtû) n'a pas été ajouté au texte, lorsqu'on compare ces termes avec le verset 2b. Le troisième problème est celui de remplacement de « רָשָׁא (ka'ashêr) » figuré dans le texte édité par « רִישָׁא (kische'èr) », une leçon soutenue par la LXX et Syr.

En effet, tous les Mss de la LXX ou du moins les plus importants, contrairement à l'hébreu traduisent ou lisent « τὰ σαρκας », (comme la chair) ou « comme la viande » (kische'èr).

D'après R. Vuilleumier la première partie du verset 3 semble surchargée. Un lecteur a accablé un peu plus les magistrats en ajoutant un troisième membre aux deux autres. Mais il est difficile de dire lequel¹¹⁷

Reprenons ici point par point les différents choix textuels relatifs à chacun de ces trois problèmes.

La BHK soutient cette leçon de la note qui propose que le mot « wa'ashêr » soit supprimé car il aurait été éliminé du texte originel. En effet, wa'ashêr est composé de la conjonction wa et du pronom relatif רָשָׁא ('ashêr : qui, que) commun aux deux genres (masculin et féminin) et aux deux nombres (singulier et pluriel). Souvent, il inclut la personne, le pronom tels que : lui qui, elle qui, les quels, les quelles, celui ou ceux qui. Il est aussi employé comme conjonction et adverbe. C'est ainsi que selon les cas, il est rendu par : que, afin que, si, et, où, lorsque, oui, certes.

¹¹⁶ Avec BHK il faut supprimer wa'ashêr

¹¹⁷ R.VUILLEUMIER, C.-A., KELLER, « Michée Nahoum Habacuc Sophonie », in : *Commentaire de l'Ancien Testament XI*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1971, p. 38, note 4.

Apparemment dans le verset 3, sa fonction n'est pas facile à déterminer par rapport au verset précédent. La TOB l'a rendu par « *ceux qui* », la BJ par « *Ils* » et la Parole de vie par « *oui, ces gens-là* ». Le constat est donc que ce terme est pris, soit pour un pronom, soit pour un adverbe.

Le considérer comme un pronom pose ici un problème (que ce soit un pronom démonstratif relatif ou personnel), car la question est de savoir s'il est mis pour chefs de Jacob et magistrats ou juges de la maison d'Israël qui sont sensés de connaître ou de pratiquer le droit ou la justice, (hammishpât). Si oui, alors wa'ashêr pourrait être traduit par : « *qui* », « *ceux qui* », « *vous qui* », mais le verbe qui s'y accorde est à la troisième personne, pluriel commun du Qal parfait 'ak^helû (Ils mangent ou ils ont mangé, dévoré). Dans ce cas la seule possibilité ici serait de traduire l'expression וַיֹּאֲשֶׁר אָכְלוּ par « *ceux qui mangent* » ou « *et qui mangent* » ou encore « *et eux, ils mangent* ».

« *Ceux qui* », « *Ils* » ou « *Eux* » seraient mis pour qui ? Sans doute pour les chefs de Jacob et les juges de la maison d'Israël qui haïssent le bien et aiment le mal. Là encore, la présence de wa'ashêr n'est pas indispensable puisque le verbe 'ak^helû, seul suffit pour être traduit par « *Ils mangent ou ils dévorent* ». La leçon facilitante que propose la LXX en rendant wa'asher par ὃν τροπον, lisant ainsi ka'asher pour connecter les versets 3 et 4 ne retient pas non plus notre attention.

Par conséquent, la leçon du texte édité est la plus difficile. À notre avis, la solution n'est pas d'éliminer ou de supprimer wa'ashêr, comme le suggère l'éditeur de la BHS en le considérant comme prosaïque, mais de le considérer comme une conjonction adverbiale : « *et oui !* », ou « *de sorte que* ». Le verset 3 serait dans ce cas, une insistance de l'auteur sur la gravité du crime commis par les chefs de Jacob et les juges de la maison d'Israël.

Par ailleurs, nous ne saurions opter pour la leçon qui considère « *we'ôram me'aleyhêm hip^{he}shîtû* » comme un stique ajouté au texte par

rapport au verset 2b dont-il serait la répétition ou le doublet. En réalité, le verbe p^hâshat dont hip^{he}shîtû est la forme au hiph'il parfait, 3^e personne pluriel commun a presque les mêmes sens que g^hâzal dont g^hôz^eley est la forme participale au qal actif masculin pluriel, cas construit de g^hôzel. Par exemple g^hâzal a pour sens premier¹¹⁸ : arracher, prendre de force, enlever, s'approprier injustement, dérober, voler, opprimer, faire violence à ; et au niph'al, il est rendu par : être dérobé, enlevé.

Quant à p^hâshat, il a pour sens premier : se répandre, se jeter sur, faire irruption, invasion. Au second sens, il est rendu par étendre (un habit) dans le sens de l'ôter, de quitter, dépouiller ; au pi'el, il a le sens de dépouiller, au hiph'il, il est rendu par dépouiller, faire ôter, déshabiller ; avec deux accusatifs, il prend le sens de dépouiller. Il a également le sens d'ôter, (Cf. Lv.1 : 6 « on ôtera la peau de l'holocauste »).

Dans Mi 3 : 3, certains traducteurs lui ont donné le sens premier de g^hâzal (arracher). Il est fort possible que cette partie du verset 3 soit ajoutée au texte par rapport au verset 2b. Mais nous pensons que les versets 2b et 3a, d'ailleurs tous les deux versets au complet sont des expressions métaphoriques dont chaque mot ou chaque verbe a un sens particulier là où il est placé. Tant il est vrai que les paroles du prophète Michée ont été soumises à une relecture, il n'en demeure pas moins vrai qu'il aurait utilisé l'expression : we'âràm me'aleyhèm hip^{he}shîtû pour insister sur ce qu'il a dit au verset 2b en employant g^hôz^eley.

Au sujet du troisième problème lié à ka'ashêr dans le texte édité, la LXX et la Syr proposent la variante kish'èr « ô sarkas ». Cette variante facilite en effet la compréhension de « ûp^hâresû ka'ashêr basîr » (ils les ont hachés, brisés comme dans une marmite). Sans cette variante, la phrase semble être incomplète. Dans cet énoncé métaphorique, le

¹¹⁸ Ph. N. SANDER, I. IRENEL, *Dictionnaire Hébreu-Français*. Genève/Paris : SLATKINE Reprints, 1987, p. 100.

métaphorisé est « les » mis pour « os » ou « Mon peuple », l'indice métaphorique est comme « ka'ashêr », le foyer c'est (ont haché, brisé.)

Il manque le métaphorisant que certainement la LXX et la Syr ont pris pour she'er « la viande ». L'erreur proviendrait-elle du texte Massorétique, du texte édité ou alors la confusion viendrait-elle du Targum, de la LXX et de la Syr qui à la place de ka'ashêr lisent kish'er ? Ce qui est évident, la leçon du texte massorétique soutenue par la vulgate semble la plus difficile. Elle serait la plus proche du texte original.

Pour faciliter la compréhension de ce verset, le Dictionnaire Hébreu-Français le traduit par *Et ils les ont brisés, hachés comme ce que l'on fait cuire dans un pot*¹¹⁹. Cet effort de traduction nous prouve que c'est le texte édité qui serait le plus proche de l'original¹²⁰.

Verset 4

Le texte de la Septante est ici plus long que celui du TM. Dans la Septante il y a l'expression « contre eux » (evpV auytu,j) qui n'est pas dans le TM. Cette expression est mise pour contre les membres du peuple.

Le problème posé ici est de savoir si « תעב איהה » (bà'eth hahî') » (En ce temps- là) est un ajout tardif. Pour la compréhension de ce verset, doit-on alors oui ou non supprimer ces termes comme le suggère R. Vuilleumier ? Selon lui, « La situation décrite représentait sans doute un état chronique à l'époque de Michée, de sorte qu'il est presque impossible d'attribuer une date exacte à cette invective. »¹²¹ Cette même suggestion est faite par B. Renaud. Il qualifie cette expression « *En ce*

¹¹⁹ Ph. N. SANDER, I. TRENEL, op.cit., p. 597.

¹²⁰ Mais pour l'éditeur de la BHS comme pour Kessler 1999 et Andersen-Freedman 2000, la leçon de la LXX qui lit « kish'er » (comme la viande) à la place de « ka'asher » est bien possible d'être le texte d'origine.

¹²¹ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 38, note 7.

temps- là » de « *surcharge rythmique* » qu'« *Il faut sans doute retirer du texte original.*¹²² »

Par conséquent, cette expression « *bà'eth hahî'* » (en ce temps- là, en ce moment-là), exprime-t-elle l'époque de l'invective dont parle Michée ou du moment où les chefs de Jacob et les juges ou magistrats de la maison d'Israël ont invoqué Yhwh après avoir opprimé, spolié et dépouillé le peuple de tout son être et avoir ?

En réalité, cette expression indique le temps, l'époque, le temps propice ou le temps convenable. Elle sert également à parler du temps fixé de la vie, de la destinée ou de la fatalité. Elle marque l'idée du temps ou du moment de l'accomplissement d'un fait, d'une action ou d'une mission avec précision ou avec exactitude.

Dans ce cas, Michée n'a pas besoin d'utiliser cette expression pour préciser le temps où Yhwh a détourné son visage des chefs de Jacob et des magistrats de la maison d'Israël qui l'invoquèrent après avoir accompli leurs mauvaises actions.

Ainsi, l'expression « *bà'eth hahî'* » peut être considéré ici comme un ajout tardif. Il s'agirait dans le texte édité d'une faute volontaire voir une correction exégétique pour faciliter la compréhension du texte au niveau verbal.

Quant au niveau externe, nous constatons que la variante n'est pas attestée. L'apparat critique du BHS émet de doute au sujet de la place de cette expression dans ce verset 4 et se demande si elle a été ajoutée au texte original.

Au niveau interne, le texte édité est la leçon difficile. Il semble être proche de l'original. Si tel est le cas, que l'expression « *bà'eth hahî'* » soit supprimée ou retirée de l'original¹²³, cela n'affecte en rien le sens de ce verset 4. C'est l'une des additions par lesquelles les termes de

¹²² B. RENAUD, *op.cit.*, p 123

¹²³ Cf. R. VUILEMMER, C.-A. KELLER, *op.cit.*, p. 38, note 4 et B. RENAUD, *op.cit.*, p.123.

Michée sont appliqués aux événements, au temps de la prise de Jérusalem¹²⁴.

Verset 5

Le texte de la Septante est plus long que celui du TM. En effet la Septante ajoute evpV auvtō.n (sur lui).

Dans ce verset, l'apparat critique introduit au niveau de «^hמִיָּמִי אֶת-אֲמִי» (é^h- 'ammî) une conjecture de l'éditeur moderne qui voudrait à la place de ces termes ou de cette expression qu'on lise «^hמִיָּמִי אֶת-יְהוָה» (é^h -`am Yhwh). Ainsi, au lieu de « Mon peuple », on lira « le peuple de Yhwh ». En fait, le problème que soulève le texte édité dans lequel se trouve « Mon peuple » est relatif à l'identification de celui qui parle. Est-ce Michée ? Ou Yhwh ? La leçon que propose BHS permet-elle de résoudre ce problème ?

Toujours dans ce même verset apparaît un autre problème soulevé par l'apparat critique au sujet de « -Alêv' » (shâlôm). La traduction grecque (LXX) ajoute ἐπ'αὐτοῦ¹²⁵ (à la fin de Shâlôm) qui renvoie au « peuple » de 5a. S'agit-il alors « d'une simple dittographie redoublant le ἐπ'αὐτοῦ (TM 'lyw) de 5cβ¹²⁶ » ? Ou bien d'une omission dans le texte massorétique ? Au niveau verbal, la variante « 'eth-'am Yhwh » ne peut qu'être une faute volontaire harmonisante pour faciliter la compréhension du texte. Au niveau externe, la variante est moins attestée. La BHS, propose de voir le y de 'mmy (מִיָּמִי) comme l'abréviation du tétragramme sacré et de lire « Le peuple de Yhwh »¹²⁷. Cette correction exégétique à notre avis n'est pas nécessaire. L'expression 'ammiy (מִיָּמִי) se rencontre plusieurs fois dans le livre de Michée : 1 : 9 ; 2 : 4 ; 2 : 8 ; 2 : 9. Elle traduit la relation d'appartenance

¹²⁴ L. J. MAYS, *Micah*. London : Library SCM Press LTD, Coll. Old Testament, 1980, p. 80.

¹²⁵ ἐπ'αὐτοῦ est rendu par àlâyw dans le texte massorétique au verset 5c.

¹²⁶ B. RENAUD, op. cit., p. 131.

¹²⁷ B. RENAUD, op.cit., p.130, note (a).

et d'intimité, voire l'alliance établie entre Adonaï et son peuple. Dans cette expression l'on peut aussi être amené à lire l'émotion du prophète Michée comme le pensent certains critiques.

De ce fait, le terme mon peuple exprimerait la solidarité de Michée d'avec son peuple subissant une exploitation éhontée de la part de ses dirigeants. Au niveau interne, la leçon du texte édité confirmée par Mur 88, le Tg et les versions est la leçon difficile. Les propositions des critiques telles celles de A. Deissler¹²⁸ et J. Lindblom¹²⁹ ne nous contredisent pas. Ainsi, nous disons avec B. Renaud que « dans l'acte de la prophétie, Dieu investit totalement la personnalité de son envoyé : les paroles du prophète deviennent alors parole de Yhwh. Il est vain de dissocier cette unité et de dire avec Lindblom que le prophète parle au v.5 mais que dans la sentence (v.6-7) c'est Yhwh »¹³⁰ La variante *επ'αυτον* soutenue par la septante (LXX) et ajoutée à la fin du mot « -Alêv' » (Shâlôm) renvoie à l'expression êth-'ammî du verset 5a. Cette variante au niveau verbal sert à faciliter la compréhension du texte. Au niveau interne, le texte édité à notre avis est proche du texte original parce qu'il est la leçon difficile. Il n'est pas absolument nécessaire d'ajouter à la fin de Shâlôm le mot « 'àlayw » correspondant de « *επ'αυτον* » (sur lui ou sur eux) pour expliquer qu'une omission

¹²⁸ A. DEISSLER dans A. DEISSLER et M. DELCOR, *la Sainte Bible* (éd. L. PIROT, A. CLAMER) tome VIII, les petits prophètes II Paris : 1964, p. 318 cité par RENAUD B. op.cit. P. 129 « *se contente de transformer le y en w et de lire « son peuple » 'mw. L'auteur en appelle à la confusion facile des deux consonnes aux premiers temps de l'écriture carrée* » note (a)

¹²⁹ J. LINDBLOM, *Micha literarisch untersucht*. Åbo: 1929, p. 73 cité par B. RENAUD; op.cit., p. 130, note (a)

¹³⁰ B. RENAUD, op.cit., p. 131. Au sujet de l'expression 'al-hannebîm H. Delbert, propose que l'on introduise le terme hôy (malheur!) qui selon lui aurait disparu du texte original. Ainsi il va plus loin que Nowack qui à la suite de Budde, « Micha 2 und 3 » proposa hôy à la place de 'al. Ainsi au lieu de « aux prophètes » ou « contre les prophètes » Hillers préfère « hôy 'al hannebîm » (malheur! aux prophètes). Cette possibilité de lecture qui relève d'une haplographie de Yhwh hwy (cf. Jr 50 : 27 et Ez 13 : 3) n'est pas indispensable à la compréhension de ce verset. cf. H. DELBERT, op.cit., p. 42.

volontaire ou involontaire aurait été effectuée dans le texte massorétique.

Peut-être faudrait-il croire à « *une simple dittographie redoublant le "επ'αυτον" de 5cb* » comme le suggère B. Renaud¹³¹.

Verset 6

Nous constatons que le sens n'est pas tout à fait le même dans le TM et la LXX. La différence apparaît dans l'emploi de la particule (min) ayant un sens privatif dans le TM tandis que la LXX y voit un génitif, une particule de provenance. Ensuite, à la place du verbe « obscurcir (כשח) » la LXX emploie « skoti,a (obscurité) ». C'est d'ailleurs ce que suggère une conjecture de l'éditeur de la BHS.

Le problème soulevé par l'apparat critique ici est au niveau de הכשח (w^ehashk^hâh). La LXX et la vulgate ou version latine de Jérôme (qui présente une leçon un peu différente de la LXX, mais qui s'accorde dans une large mesure avec elle) traduisent και σκορία et la note propose de lire wahashek^hâh(הכשח) au lieu de w^ehashk^hâh contenu dans le texte hébreu.

Evidemment, dans le texte édité, w^ehashk^hâh prête à confusion. Il a à la fois la forme du verbe hashâk^h au qal parfait 3^e personne, féminin singulier et celle du substantif hâshk^hah au féminin. La leçon proposée par la Septante et la Vulgate élimine cette confusion. Alors, pour quelle leçon devons-nous opter ?

La variante και σκορία (et les ténèbres) soutenue par la LXX et la Vulgate correspond au wahâshek^hâh que la note propose à la place de w^ehâsh^ek^hâh. Cette variante au niveau verbal facilite la compréhension du texte et élimine la confusion que présente la leçon du texte édité qui est w^ehâsh^ek^hâh (s'enténébrera, deviendra obscure, obscurité).

En effet, cette confusion vient du fait que w^ehâsh^ek^hâh est à la fois une forme verbale et substantivale comme nous l'avons déjà mentionné

¹³¹ B. RENAUD, op.cit., p. 131.

dans la lecture de l'apparat critique. Par conséquent, le texte présente sur le plan interne la leçon difficile et il serait proche du texte original soutenu par le TM et par la Syr.

Verset 7¹³²

Au lieu des םוֹרְאִים « visionnaires » la LXX allonge le texte en apportant une précision. Elle parle de « ta. evnu,pnia » (ceux qui voient des rêves nocturnes) et à la place de « confus » elle a « katagelasqh,sontai » (ils seront ridiculisés ou tournés en ridicule). Par rapport au TM la LXX explique le sens des mots¹³³.

Une remarque qui conduit à considérer le texte de la LXX comme une interprétation ou une correction du TM est le renversement du sens de ce verset. Pour le TM, c'est Dieu qui ne répondra plus à la demande des responsables oppresseurs du peuple, tandis que pour la Septante c'est plutôt l'auditeur qui ne les écoutera plus¹³⁴.

Verset 8

Nous remarquons que la LXX traduit « ykiúnOa' -l^aWaw » par « eva.n mh. evgw ». Or, eva.n□n'a pas la même connotation que מְרִאֵיָךְ. Alors, dans la Septante, le sens de ce verset est nuancé.

La deuxième remarque porte sur l'expression « hw^ehy> x;Wrâ-ta, » (par le souffle du Seigneur) rendue dans la LXX par « evn pneu,mati kuri,ou » (par l'Esprit du Seigneur). Il ne fait aucun doute à partir de ce constat que ce verset dans la Septante est une lecture interprétative du TM.

L'apparat critique indique que l'expression 'èth-rûah (םוֹרְאִים), Yhwh est à supprimer par rapport à la version grecque de Symmaque (170

¹³² Aucun problème textuel n'est posé dans l'apparat critique du TM.

¹³³ Ainsi, à la place de « eux tous couvriront leur barbe (ou moustache) », la LXX dit : « katalalh,sousin katV auvtw/n pa,ntej auvttoi, (eux tous se moqueront d'eux ou eux tous railleront sur eux) ».

¹³⁴ D'où l'emploi de « ouvk e;stai o` eivsakou,wn auvtw/n (il n'y aura personne qui les écoute) ».

après J-C) et aux autres versions. Pour B. Renaud, l'expression 'èth-rûah Yhwh « *se trouve en surcharge rythmique et brise la séquence des trois compléments de mâle'thî "je suis rempli" : force, jugement ; vaillance.*¹³⁵ » Cette formule est attestée par Mur 88, le targum et toutes les versions. « *Et comme elle connote une valeur hautement théologique*¹³⁶ », B. Renaud conclut qu' « *on peut soupçonner ici la présence d'une relecture plutôt qu'une faute de copiste*¹³⁷. » Quelle leçon faudrait-il choisir ?

La version grecque de Symmaque (170 après J-C) et autres versions ne soutiennent pas la leçon 'èth-rûah Yhwh du texte édité pourtant attestée par Mur 88, trg et toutes les versions. En effet, au niveau verbal, la leçon du texte édité permet de connaître la source d'inspiration de Michée, du courage et de la force dont il est investi. Néanmoins cette précision, comme l'ont constaté plusieurs critiques, surcharge le verset du texte édité. Mais « *Il est difficile de dire où est l'adjonction.*¹³⁸ ».

Aucun critique n'est arrivé à préciser si l'adjonction est antérieure au texte édité. Par conséquent la leçon du texte édité au niveau interne est proche du texte original, ce qui n'annule pas l'hypothèse d'un soupçon de la présence d'une relecture plutôt qu'une faute involontaire de copiste.

Verset 9¹³⁹

Au lieu de « *αἱ ἀρχαὶ οἴκου Ἰακωβ* » employé au verset 1 la LXX utilise ici l'expression « *οὐ ἡ γου,μενοι οἰ;κου Ιακωβ* » que nous traduisons par « *les chefs de la maison de Jacob* ».

Verset 10

¹³⁵ Op. Cit., p. 132.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ R., VUILLEUMIER, op.cit., p. 41 note 1.

¹³⁹ Aucun problème textuel n'est posé dans l'apparat critique du TM.

La LXX a mis tout le texte au pluriel contrairement au TM qui a mis le verbe « bâtir » au participe présent actif. Elle a rendu le verbe בָּנָה « bâtissant » ou « celui qui construit » par « oi` oivkodomou/ntej » (ceux qui bâtissent).

Au lieu de hn'ıBo (bônêh), la note demande de lire bôneı (בִּנֵי) à la place de bâtissant au qal participe actif de bânah (בָּנָה). Cette leçon bôneı est soutenue par plusieurs versions. Le constat est que ce participe singulier dans le TM « s'accorde difficilement avec le verset précédent, formulé au pluriel¹⁴⁰ » comme le souligne B. Renaud. C'est d'ailleurs ce qui explique le fait que dans toutes les versions, on retrouve le pluriel tel que l'apparat critique le note. Quelle leçon est-elle proche du texte original ? Remarquons que l'expression « hl'(w)[;B. -+ll;ıv'Wrywı -ymi_d'B. !AYáci hn'ıB o» est une déclaration qui est reprise dans Hab 2 : 12. La variante bôneı, soutenue par plusieurs versions, facilite sur le plan verbal la compréhension du texte.

Ainsi, au lieu du participe actif singulier bônêh (bâtissant) qui rend un peu lourd le sens de cette déclaration du verset 10, la leçon de la LXX rend plus explicite le sens en mettant ce verbe au Qal participe masculin pluriel, état construit de bônèı.

Au niveau interne, le texte édité présente la leçon difficile car en réalité la variante s'accorde plus facilement avec le verset précédent formulé au pluriel que la leçon du texte édité. Au niveau externe, la variante est soutenue par plusieurs versions.

Nous pensons que le texte édité est plus proche du texte original quand bien même P. Humbert, se basant sur le participe singulier bônêh, « voit dans ce verset 10 une citation tardive et appliquée à Jérusalem de Hab. 2: 12¹⁴¹ ». Toutefois, pour des raisons grammaticales, la correction en bôneı avec la LXX, Targum et Syriaque mentionnée par BHK n'est

¹⁴⁰ B. RENAUD, op. cit., p. 140.

¹⁴¹ P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*. Neuchâtel: 1944, p. 53 cité par VUILLEUMIER René, Op. Cit., p. 42, note 4.

pas inutile et non plus indispensable dans la traduction¹⁴². Dans le souci de mieux comprendre et commenter ce verset 10, certains critiques tels que I. Willi-Plein et Th. Lescow ont avancé d'autres leçons qui selon B. Renaud sont fort discutables¹⁴³.

Evidemment, pour le premier, Sion est « *le sujet du verbe et en conséquence il préconise le Niphal Nibnàh "Sion est bâtie" ou bennuyyàh.*¹⁴⁴ » Quant au second, il traduit le sens de bnh par « *on bâtit* » en se basant sur l'hypothèse d'une large insertion postérieure comprenant les v 10-11¹⁴⁵.

La proposition de J. M. Vincent¹⁴⁶ mérite ici notre attention au sujet de ce verbe bnh qu'il considère comme une forme stéréotypée que l'on retrouve en Hab 2, 12 et largement utilisée dans les inscriptions qui vantent les qualités du roi construisant des villes. Ainsi, selon lui, c'est le pouvoir royal qui est visé sous les termes « *têtes /autorités* » et « *Magistrats* ». En nous appuyant sur le texte de Jér 26 : 18, cette piste semble la plus plausible. Car le message de Michée n'a pas manqué de produire un impact positif sur la gestion du royaume par le roi Ezéchias.

Verset 12

Il y a deux problèmes que soulève l'apparat critique dans ce verset.

¹⁴² Selon B. RENAUD, Op. Cit. note d p. 140 ; « *cette correction ne satisfait pas entièrement d'un point de vue grammatical. Le cas absolu bônîm fournirait une leçon bien meilleure et correspondrait davantage aux versions (cf. Syr bany).* La transformation de bnym en bnh n'est pas impossible graphiquement et pourrait provenir d'une influence de hab 2, 12 (le texte indépendant de Michée ?) où le contexte appelle nécessairement le singulier : « *Malheur à qui bâtit une ville dans le sang et qui établit une cité dans le crime* » (Cf. aussi Jr 22, 13) ».

¹⁴³ B. RENAUD, Op.Cit., p.140 note d.

¹⁴⁴ I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der schriftexgrdr innerhalb des Alten Testaments*. Berlin: 1971, p. 81 cité par B. RENAUD, op.cit. note 63 p. 140.

¹⁴⁵ Th. LESCOW « *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5* », in : ZAW 84. 1972 p. 49, n.15 cité par B. RENAUD, Op. Cit. p. 140 note 64.

¹⁴⁶ J.-M., VINCENT, *Cours sur le livre du prophète Michée*. Paris : Faculté libre de Théologie Protestante, inédit, année académique 2002/2003.

Le premier concerne 1*13 (ʿiyyiyn ou ʿîyîn) dans le texte édité. Peu de manuscrits hébreux (pc Mss) soutiennent la leçon ʿiyyim (ע״י) à comparer avec Jr 26,18.

Le second problème est porté sur tAmîb'l. (l^ebâmôth). La plupart ou toutes les versions attestent le singulier et proposent תמבל (l^ebâmat^h) à comparer à 1*13 (au pluriel).

Au niveau grammatical, la variante (ʿîyîm) est le masculin pluriel de ʿiy. Dans Jr 26 :18, la citation de Mi 3,12 porte cette variante au lieu de ʿiyyiyn, une forme araméenne dans le TM.

Au niveau interne, la leçon du texte édité semble difficile. Et comme le souligne B. Renaud, la LXX a rendu ʿiyyiyn (ruine, collines de ruines, monceaux de pierres) par « οvpwrofula,kion » correspondant à melûnâh (cabane, hutte) pour atténuer l'effet catastrophique de la sentence prononcée sur Jérusalem¹⁴⁷.

Au niveau externe, la variante est soutenue par peu de manuscrits hébreux en fonction de Jr 26,18 qui serait une correction du texte original. Par conséquent la leçon du texte édité semble proche de l'original.

Si ʿiyyiyn¹⁴⁸ a le sens de dévastation de destruction ou de ruine, l'emploi de ʿiyyim (monceaux de pierres) traduit l'état de dévastation, ou de ruine que va connaître Jérusalem.

Alors la leçon du texte édité n'est pas une faute de copiste qu'il faille nécessairement corriger comme l'ont fait la plupart des traducteurs qui, au lieu de « ruine ou dévastation » ont préféré « un monceau de décombres¹⁴⁹ » ou un monceau de pierres¹⁵⁰.

¹⁴⁷ B. RENAUD, op.cit., p.141 note g. Cf. P.P. JOUON S.J., *Grammaire de l'hébreux Biblique*. Roma : Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1996, p.216 § 90c.

¹⁴⁸P.P.JOÛN S. J. fait remarquer que !yI est la finale araméenne très fréquente en néo-hébreu, cf. P.P.JOÛN op.cit., p.216 § 90c.

¹⁴⁹ Cf. La Bible, Traduction Œcuménique de la Bible (T.O.B.), Michée 3 : 12c, édition intégrale, Paris/Pierrefitte : Cerf/SBF, 1988, p.1187 et La Bible de Jérusalem, Michée 3 : 12c, Imprimerie : Rome 30 septembre 1999, Cerf/Verbum Bible, 2001, p.1387.

Une autre proposition qui à notre avis relance le débat est celle de J. M. Vincent. Il part du fait que le terme utilisé comme en 1, 6 signifie un tas de pierres et constate que cette expression est moins connotée négativement que le terme « ruine » dont le correspondant hébreu est הרבה (hârbâh).

Dans son analyse il se demande si יָרֵעַ ne vaudrait pas יָרַע qui signifie « champ cultivable, sillon ». Pour y répondre il ne se laisse pas convaincre par D. Barthélemy et propose des changements conduisant à la traduction suivante : « *et (quant à la montagne du Temple, (sa) pente sera mise à nu/défrichée*¹⁵¹ ».

Ainsi selon lui, sans toutefois procéder à un changement du texte consonantique, il importe de considérer לָ comme un « lamed explicativum », de donner à bâmah dans ce texte le sens de « dos, pente » et de vocaliser רָעִי (yê'ar) comme un niphâl de רָהַע ayant pour sens : être mis à nu, être répandu, dépouiller, mettre à nu, vider, détruire. Ce faisant רָעִי n'aura plus le sens de bois ou forêt dans le texte.

Ces changements profonds ainsi proposés donnent une nouvelle portée théologique à ce texte. Nous y reviendrons dans notre commentaire exégétique.

Quant au second problème, la leçon du texte édité, l'eb^hâmôth « *aux hauts lieux* » ou « *à la hauteur* » exprime le féminin pluriel, cas construit absolu de bâmâh (hauteur, colline, montagne).

La variante leb^hamat^h exprime le féminin singulier attesté par la plupart ou toutes les versions.

Au niveau grammatical et littéralement, la leçon du texte Massorétique, le texte édité, se traduit par « *des hauts-lieux de forêt* » ou « *aux hauts-lieux de forêt* » ou encore « *montagnes de forêt.* » Dans ce sens, on devrait avoir la forme du cas construit bâmôtey tant « *Il est*

¹⁵⁰ La Bible Thompson, Michée 3 : 12, Miami/Floride : VIDA, ³1997, p.1064.

¹⁵¹ J.M., VINCENT, *Cours sur le livre du prophète Michée*. Paris : Faculté libre de Théologie Protestante, inédit, année académique 2002/2003.

vrai que *bmwt* comme cas construit se retrouve en Nb. 22, 41 (*Lxx singulier*)¹⁵² ».

D'après la note de B. Renaud la « leçon massorétique peut aussi provenir d'une haplographie du y devant y'r. Mais le TM de Jér.26, 18 confirme le TM de Mi.3, 12¹⁵³ ».

Et d'autant qu'il est difficile de donner l'interprétation exacte de la pensée de Michée¹⁵⁴ nous pensons que la leçon du texte édité est la plus difficile et semble plus proche du texte original. Devant le choc que produit le sens cultuel de ce terme dans ce verset, il n'est pas étonnant de constater que beaucoup de commentateurs ont préféré *adopter le singulier de la LXX (a;lsj) et lire lebâmath*.¹⁵⁵ Pourtant, ce sens cultuel demeure et il ne faudrait pas le contourner comme l'ont fait certains recenseurs tels que Symmaque et Théodotion¹⁵⁶. Pour la traduction de ce terme, nous optons pour la forme massorétique que nous rendons par «Hauteur» ou «Hauts-lieux» car en hébreu, ces expressions sont traduites par le même mot (bâmôth).

2.1.2 Essai de traduction

Nous nous proposons ici de faire une traduction comparée de ce chapitre 3 du livre de Michée à partir de la BHS et la Septante. Cette traduction comparée a pour objectif de nous guider après la critique

¹⁵² B. RENAUD, op.cit., p. 141 note i. L'origine et la forme de bâmâh sont obscures. On trouve six fois une autre d'état construit de bâmot^hey dans laquelle l'ô long du pluriel a été étrangement en o très bref. À la finale de l'état construit du pluriel féminin on ajoute la finale d'état construit du pluriel masculin èy comme pour compenser l'abrègement de l'ô. Cf. P. Paul JOUON, op.cit., 97 Eb, p. 254.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ « Symmaque lit ὑψός "hauteur" et Théodotion ὄβον "colline" ». Il paraissait scandaleux que Jérusalem fût transformé en haut lieu païen » cf. B. RENAUD, op.cit. p. 141 note i. 90 R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 37. Il scinde le verset 2 en a et b. Ainsi le verset 2a correspond à « vous qui haïssez le bien et aimez le mal » et b à « on leur arrache la peau et la chair de dessus leurs os ».

textuelle à choisir notre texte de base pour l'étude exégétique de ce chapitre. Nous procéderons verset par verset partant du texte édité de la BHS au texte édité de la version grecque (LXX). Nous ne manquerons pas de relever les différentes variantes entre la BHS et la LXX.

Traduction du TM

¹Et je dis :

Écoutez donc, chefs de Jacob Et magistrats de la maison d'Israël, N'est-ce pas à vous de connaître le droit ?

²Vous haïssez le bien et vous aimez le mal. Vous leur arrachez la peau et leur chair de dessus de leurs os. »

³Et oui, ils mangent la chair de mon peuple, leur font ôter la peau, Ils brisent leurs os et les dispersent comme ce qui est dans un chaudron et comme la viande dans une marmite.

⁴Alors ils crieront vers Yhwh, mais il ne leur répondra pas. Il leur cachera son visage en ce temps-là à cause de leurs mauvaises œuvres.

⁵Ainsi parle Yhwh contre les prophètes qui font égarer mon peuple. Mordant de avec leurs dents ils proclament la paix et lorsqu'ils n'ont rien à mettre selon eux, ils déclarent contre lui la guerre sainte.

⁶C'est pourquoi il n'y a plus de vision pour vous dans la nuit. Elle devient obscurité pour vous de faire la divination. Le soleil se couche sur les prophètes et le jour devient sombre pour eux.

⁷Les visionnaires sont confondus et devenus honteux. Les devins se couvrent eux tous la barbe Car Dieu ne répond pas.

⁸Or moi, je suis rempli de force venant du souffle de Yhwh de droiture et de courage pour faire connaître à Jacob sa révolte et à Israël son manquement.

⁹Ecoutez donc ceci, chefs de la maison de Jacob et magistrats de la maison d'Israël. Vous avez en horreur la droiture et par conséquent tout ce qui est droit est rendu tordu.

¹⁰Bâtissant Sion avec le sang et Jérusalem dans le crime.

¹¹Ses chefs jugent pour des présents, ses prêtres enseignent pour les gains et ses prophètes devinent pour de l'argent. Ils s'appuient sur Yhwh pour dire « n'est-ce pas que Yhwh est au milieu de nous, aucun malheur ne nous atteindra. »

¹²C'est pourquoi à cause de vous, Sion sera un champ labouré, Jérusalem sera une ruine et le temple, une montagne (de hauts lieux) en forêt.

Traduction de la LXX

¹Et il dira :

Ecoutez maintenant ces choses, Chefs de la maison de Jacob Et les restes de la maison d'Israël. N'est-ce pas à vous de connaître le Jugement ?

²Ils haïssent les bonnes choses et cherchent les choses mauvaises. Ils arrachent leurs peaux d'eux et leurs chairs de leurs os.

³Voici, ils mangent la chair de mon peuple et ils dépouillent leurs peaux de leurs os et ils brisent leurs os et ils partagent comme des chairs dans le chaudron et comme de la viande dans la marmite.

⁴Ainsi ils crieront vers le Seigneur et il ne les écouterait pas, et il détournera son visage d'eux en ce temps là, parce qu'ils ont commis le mal dans leurs actions contre eux.

⁵Ainsi parle le Seigneur Concernant les prophètes, qui égarent mon peuple,

Qui mordent avec leurs dents et convoquent sur lui la paix, et il n'est pas donné dans leur bouche, ils soulèvent sur (contre) lui la guerre.

⁶C'est pourquoi pour vous de la vision, ce sera la nuit, et de la divination pour vous ce sera l'obscurité. Et le soleil se couchera sur les prophètes, et le jour s'obscurcira sur eux.

⁷Et ceux qui voient des visions nocturnes seront honteux et les devins seront tournés en ridicule et eux tous railleront sur eux, parce il n'y aura personne qui les écoute.¹⁵⁷

⁸Cependant moi je serai rempli de force par l'esprit du Seigneur et de jugement et de puissance pour annoncer à Jacob son impiété et à Israël son péché.

⁹Ecoutez donc ces choses, les chefs de la maison de Jacob et ceux qui restent de la maison d'Israël, ceux qui abominent le jugement et qui tordent toutes les choses droites.

¹⁰Ceux qui construisent Sion par les crimes de sang et Jérusalem par des injustices.

¹¹Ses chefs jugent avec des dons, et ses prêtres répondent avec un salaire, et ses prophètes enseignent avec argent. Et ils s'appuient sur le Seigneur disant : le Seigneur n'est-il pas parmi nous ? Des mauvaises choses n'arriveront pas sur nous.

¹²C'est pourquoi, à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, et Jérusalem sera comme une hutte au milieu d'un verger, et la montagne de la maison comme un bosquet de bois.

2.1.3 Conclusion partielle

A la fin de cet essai de traduction du texte de Michée 3 : 1-12, retenons que la transmission du texte massorétique de notre péricope n'a pu échapper ni aux retouches ni aux corrections. Sur les douze versets que compte le texte édité, seulement les versets 7, 9 et 11 ont été à l'abri de l'apparat critique de BHS.

Les problèmes soulevés dans l'apparat critique de BHS ont influencé la traduction de la péricope 3 : 1-12. Certains traducteurs ont tenu compte des variantes, d'autres ont purement et simplement opté pour les

¹⁵⁷Ici la différence entre la LXX et le TM est très remarquable. Ce n'est pas Dieu qui ne répondra plus à la demande des visionnaires et devins, mais plutôt l'auditeur qui ne les écouterait plus.

leçons du texte édité. Pour notre travail, nous optons pour la traduction du texte massorétique édité par BHS. À cause de nombreuses variantes que présente cette péricope, la traduction n'a été possible qu'en fonction de choix des leçons dont la plupart sont celles présentées dans le texte édité. Dans la suite de notre travail nous retenons la traduction du texte massorétique édité par la BHS Le texte de la LXX nous a servi de texte de référence pour la compréhension du texte massorétique.

Pour la reconstruction du texte nous ne pensons pas qu'il est nécessaire de transposer le verset 3 comme le suggèrent R. Vuilleumier et d'autres critiques. Cette corruption du texte explique sa relecture et son appropriation par la génération d'après Michée.

2.2 Remarques littéraires

Une grande majorité des commentaires Bibliques présentent le troisième chapitre du livre de Michée en trois oracles de jugement structurés comme suit :

- Accusations ou reproches (v.1-3, 5 et 9-11),
- Condamnations ou sentences (v. 4, 6s et 12).

La condamnation ne se fera pas attendre. Ces responsables temporels et religieux seront abandonnés à leur triste sort au moment où ils auront besoin du secours de Dieu. Les prophètes, quant à eux n'auront plus de réponse divine, la ville de Jérusalem sera transformée en terre cultivable et Sion réduit à une ruine. Nous allons au prime abord circonscrire cette péricope en fixant ses limites par rapport à ce qui précède et ce qui suit.

Ensuite nous essayerons de relever quelques problèmes littéraires et rédactionnels qu'il pose après avoir dégagé sa structure et son genre littéraire (vocabulaire et style). Dans cette péricope, nous le verrons, Michée interpelle tour à tour les responsables civiles et religieux de Jérusalem : chefs, magistrats, prophètes de métier et prêtres. Ils sont tous accusés de dirigeants corrompus, incapables d'agir selon la justice et le

droit. « *Mangeurs* » du peuple, au lieu d'en prendre soin, « *ils mangent la chair de mon peuple* » (v. 3).

2.2.1 Délimitation de Mi 3 : 1-12¹⁵⁸

La délimitation d'un texte consiste à voir si en lui-même ce texte constitue une unité littéraire en l'analysant par rapport au contexte général et par rapport aux chapitres qui sont avant et après. Il convient donc de situer les oracles de Mi 3 :1-12 par rapport à l'ensemble du livre, en relevant ses liens avec les chapitres 1-2 et 6-7. Pour y arriver nous allons prendre à notre compte deux approches : approche socio-historique qui s'appuie sur les événements socio-historiques et approche littéraire qui prend en compte le caractère poétique et visionnaire du langage prophétique¹⁵⁹. A notre avis, cette deuxième approche est indispensable à la compréhension de notre péricope pour la simple raison qu'il est indubitable et aussi indiscutable que le livre de Michée est rédigé selon les caractéristiques fondamentales de la poésie hébraïque dont le chapitre 3 en est un modèle.

L'approche socio-historique permet de rendre compte de la cohérence et de la pertinence du discours prophétique de Michée dans le contexte de la justice sociale. Dans une perspective théologico-sociale, ces oracles démontrent qu'il n'y a pas de justice sociale en Israël sans le respect du droit divin et toute autorité qui s'exerce au mépris de la présence de Dieu est une menace pour la cohésion sociale, car la violation de la justice sociale sera impitoyablement sanctionnée par un châtement terrible.

¹⁵⁸ Nous avons déjà souligné la position fondamentale qu'est celle de ce chapitre par rapport à l'ensemble du livre de Michée dans le chapitre consacré à la présentation de ce livre.

¹⁵⁹ Cette dernière approche qui donne plus d'importance au caractère poétique et visionnaire du langage prophétique est suggérée par J. M. VINCENT (op.cit. 2004) qui la privilégie par rapport à l'approche utilisée par la plupart des critiques qui donnent plus de poids aux événements historiques dans leurs recherches sur les discours prophétiques.

Si la chute de Samarie en 722/1 et celle de Juda en 587/6 peuvent être comprises comme étant les conséquences des infidélités d'Israël vis-à-vis de Dieu, il ne reste pas moins vrai que les vrais responsables de ce châtement que Dieu a infligé à son peuple sont les élites et les dirigeants politiques et religieux.

Cette conscience à la fois sociale, théologique et prophétique qui se dégage des oracles de Mi 3 : 1-12, nous semble être le cœur même du livre de Michée. Nous n'en voulons pour preuve la position que la plupart des chercheurs accordent à cette péricope par rapport aux autres chapitres. Ainsi certains critiques rattachent Mi 3 à Mi 1-5 et d'autres voient plutôt ses attaches à Mi 1-2. La lecture synchronique permet aussi de rattacher ce chapitre à Mi 4 : 1-5¹⁶⁰. En effet, Les points d'attache entre 1-3 et 4s, et en particulier entre 3 : 9-12 et 4 : 1-5 sont indiscutables.

Entre autres points d'attaches nous pouvons souligner la mention de « Sion », « Jérusalem », « la montagne de la Maison », le vocabulaire agraire ou rural « champ », « labourer », « les socs de charrue », « les serpes », « la paix sous la vigne et le figuier » en contraste avec le vocabulaire citadin ou militaire « construire », « le monceau de ruines », « les épées », « les lances », « lever l'épée », « apprendre la guerre ». Nous avons aussi le contraste entre les « têtes » de la maison de Jacob, qui exercent le droit avec des pots-de-vin, les prêtres qui enseignent (racine hry) pour un salaire et le Dieu de Jacob, à la « tête » des montagnes, qui arbitre le droit entre les nations, et fait connaître son enseignement (hrwt) à partir de sa maison.

Par ailleurs, on notera dans les deux unités la même utilisation du discours direct : d'un côté le discours des responsables irresponsables

¹⁶⁰ Nous avons déjà fait cas de ces attaches au chapitre précédent. La tonalité positive, en majeur, des chap. 4-5 est fort différente de celle, négative, en mineur, des chap. 1-3. Nous avons cependant vu que les chap. 1-3 contiennent aussi des aspects « positifs » et il est évident que les chap. 4-5 contiennent de nombreux aspects « négatifs ».

(introduit par mal v.11b) avec leur fausse attente d'un secours venant de Sion, de l'autre le discours des nations qui ont compris (introduit par Wrmaw v.2) avec leur attente justifiée d'un secours venant de Sion. Ces liens profonds montrent que Mi 4,1-5 n'est pas en contradiction avec ce qui précède¹⁶¹. La stabilisation de Sion se fera, sans la construction de murailles, par une action tout autre de Yhwh, une action qui devra passer par le jugement.

La promesse ne parle ni de la reconstruction du Temple ni de la restauration des institutions bafouées par les responsables irresponsables, mais d'une nouvelle réalité après le jugement. La destruction du Temple (cf. aussi Am 9 : 1ss) implique la destruction du cosmos, qui est précisément organisé autour du temple comme axe du monde, le lieu où habite la divinité. L'annonce d'une destruction du temple prend nécessairement une dimension quasi apocalyptique¹⁶².

Un autre point à souligner à l'actif de la place de Mi 3 : 1-12 est le résultat des recherches faites sur le destinataire du livre de Michée. En fait, de ces recherches, il résulte que c'est le royaume de Juda (Jérusalem) qui est plus visé que le royaume du Nord (Samarie). Ce résultat se fonde sur la brièveté de discours prophétique concernant Samarie au début du livre. Dans Mi 1 : 1-7 nous avons l'oracle de jugement contre Samarie : les fondations de cette ville corrompue et aliénée par l'idolâtrie et les alliances étrangères sont mises à nue et Samarie condamnée à cause de son orgueil est transformée en un espace rural, en terre cultivable.

En dehors de cet oracle aucun autre n'est de façon explicite adressé encore contre Samarie. Seulement en 1 : 8-9, Michée parle de la lamentation de Yhwh (expression de sa compassion) sur la ruine de

¹⁶¹ Ce constat est en faveur des critiques qui sont contre l'hypothèse selon laquelle le Mi 4 : 1-5 serait une réponse des faux prophètes à l'oracle michéen de jugement.

¹⁶² Cf. l'Évangile selon Marc 13 où l'annonce de la destruction du temple introduit le fameux discours eschatologique voire apocalyptique.

Samarie et Jérusalem au travers de certaines villes du Bas Pays. Les mêmes lamentations et désolations seront reprises en 1 : 10-16 à propos des onze (ou 12) villes du Bas Pays. Les causes du malheur provoquant lamentations et désolation sont évoquées au chapitre 2, détaillées au chapitre 3 et reprises en 6 : 9-15 dans un oracle de jugement, concrétisant ce qu'implique le manque de *mišpâṭ* et expliquant pourquoi Yhwh devait frapper. Cette vision prophétique s'étend en 7 : 1-6, dans un oracle de jugement qui lui aussi concrétise ce qu'implique le manque et la disparition de la loyauté ou de l'amour loyal se traduisant par la rupture de l'alliance et par la désagrégation des liens sociaux et interhumains.

Par ailleurs le crédit d'authenticité michéenne accordé à Mi 3 permet de situer sa production à la dernière moitié du 8^{ème} siècle, vraisemblablement durant le règne d'Ezéchias selon la citation textuelle du verset 12 de ce chapitre dans Jérémie 26, 18. Du coup, ce chapitre va être considéré comme une clef ou un « corpus littéraire » à disposition pour définir ce qui est authentiquement michéen. Aucun doute n'est de ce fait émis par les chercheurs concernant l'histoire de sa réception par la communauté israélite qui y a certainement reconnue une parole divine et qui l'a intégré à un corpus prophétique.

En définitive, il ressort que les deux textes 3,9-12 et 4,1-5 sont eux-mêmes fortement attachés l'un à ce qui précède, l'autre à ce qui suit. Aujourd'hui, en dehors de certains versets dont on récuse l'authenticité à Michée¹⁶³, le troisième chapitre du livre de Michée est rattaché aux deux premiers chapitres pour former ce que la plupart des critiques modernes appellent le « noyau michéen ». Aussi, partant des analyses

¹⁶³cf. B. M. ZAPFF, « Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten », in : *BZAW*. 256, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1997. Selon lui, la première partie du livre (Mi 1-3, sauf 1,2 ; 2,12s et 3,11ab) peut être attribuée à Michée du 8^{ème} siècle. Concernant certains passages des chap. 4-7 il affirme qu'ils sont de l'époque qui a de peu précédé l'exil babylonien (Mi 4 : 9s ; 5 : 9b-13 ; 6 : 1-16 ; 7 : 1-4a.5s). Le reste des chap. 4-5 et 7 serait de l'époque exilique et post-exilique.

philologiques et littéraires, certains chercheurs soutiennent-ils les points d'attache entre ce chapitre et le suivant comme nous venons de le souligner.

En réalité, il faut aller plus loin que le consensus du « noyau michéen » pour intégrer Mi 3 : 1-12 dans le bloc des chapitres traitant des oracles de jugement dans le livre de Michée. Cette approche consiste à s'intéresser davantage au livre dans son entièreté plutôt qu'à son ou ses auteurs et de considérer ses oracles de jugement comme relevant des faits socio-historiques traduisant la relation de Dieu à l'ancien Israël. Dans ce cas, les oracles de Michée 3 : 1-12 peuvent être compris comme étant le chapitre central du livre de Michée¹⁶⁴, dont ils présentent la synthèse de la critique sociale des prophètes du 8^{ème} siècle av. J.-C. et de leur vision sur l'exercice de l'autorité et la pratique de la justice sociale ayant pour fondement le droit divin.

Une autre remarque qui milite en faveur de la cohérence thématique de notre péricope par rapport aux autres chapitres du livre est l'interpellation Jacob/Israël qui traversant tout le livre sert à désigner le peuple de Dieu dans son ensemble. Nous avons également au niveau du style une reprise d'un même vocabulaire.¹⁶⁵ Ainsi, de tout ce qui

¹⁶⁴ Rappelons ici l'établissement de la cohérence thématique entre Mi 3 : 1-12 et les chapitres 1-2 d'une part, et 6 : 1-7 : 7 d'autre part en fonction de l'emploi de certains mots, thèmes et expressions qui leur sont communs. Nous constatons que les versets 1,6 et 3,12 forment une inclusion. Au plan thématique les termes mal (ra'h ou ra') ou malheur (רַא'הוּ rā'âh), apparaissent comme termes récurrents. En 1 : 12 le prophète annonce le *malheur* qui arrive de la part de Yhwh aux portes de Jérusalem. En 2 : 1 nous avons l'expression « ils font le *mal* qu'ils ont projeté » tandis qu'en 2,3 c'est Dieu Lui-même qui prémédite le *malheur* sur cette génération. Alors ce sera un temps *mauvais* (ou de *malheur*). En 3 : 2 et 4, Michée dénonce les chefs qui aiment le *mal* et 3 : 11 : ils font le *mal* affirme-t-il. En 3 : 11 les faux prophètes qui égarent le peuple disent que le *malheur* n'arrivera pas.

¹⁶⁵ À cause de tes fils chéris (1 : 16) et ils chassent les femmes chacune de sa maison chérie (2,9) h'yg+nU[]T;(tyBeĐmi. Le verbe lzg « dérober, arracher » en 2 : 2 (ils arrachent les parcelles) et 3,2 (ils arrachent la peau). Le verbe l'Wj+vip.T; de la racine j+vp en 2 : 8 (ils dépouillent l'honneur) et Wjyviêp.hi de la même racine en 3,3 (ils dépouillent la peau). Le terme « guerre » apparaît en

précède, nous pouvons parler de Mi 3:1-12 comme un ensemble littéraire qui est lié à ce qui précède ainsi qu'à ce qui suit.

2.2.2 Etude des contextes

Nous partons du livre de Michée pour découvrir les différents contextes de notre texte. Nous examinerons cinq aspects : politique, économique, social, religieux littéraire et rédactionnel.

En effet, le livre de Michée émerge d'un contexte général qui est d'abord un contexte littéraire mais aussi une situation. Et comme le dit si bien P. Von Gemünden: « *Un texte se trouve toujours dans une certaine situation. Issu d'une situation déterminée et écrit en vue d'une situation déterminée, il est lu ou donné à lire dans une situation distincte et déterminée*¹⁶⁶ ». C'est pourquoi nous jugeons utile et nécessaire cette sous-section sur l'étude des contextes du livre de Michée pour notre recherche exégétique sur Mi 3 : 1-12.

Le contexte général du livre de Miché se définit par rapport au cadre prophétique et historique qui lui est fixé certainement par l'éditeur final dès le verset 1 : 1 et par son contenu qui inscrit le discours prophétique de Michée dans la « littérature de crise ».

2.2.2.1 Contexte politique

A. de Pury et E. A. Knauf, distinguent trois grandes périodes dans l'histoire de la littérature véterotestamentaire dont la première va du 8^{ème} siècle av. J.-C. et plus précisément du 7^{ème} siècle av. J.-C. à la chute de Jérusalem en -586. Cette période, soulignent-ils, est celle d'une lente émergence du « *Yahwisme exclusif dans des milieux d'abord*

2,8 (ceux qui se détournent de la guerre) et en 3,5 (ils déclarent la guerre). Nous avons l'expression « mon peuple » en 2,8.9 et 3,3.5) différencié de « ce peuple » en 2,11.

¹⁶⁶ P. VON GEMÜNDEN, « L'arbre et son fruit : Analyse d'un corpus d'images comme méthode exégétique, » in : *ETR* 3. 1994, t. 69, p. 317.

minoritaires. Le corpus littéraire qui, tout en comprenant beaucoup d'éléments plus tardifs, recueille l'héritage de cette période est celui des Nebiim, et notamment la grande historiographie deutéronomiste, composée pendant et après l'exil et qui retrace l'histoire d'Israël depuis le désert jusqu'à la chute de Jérusalem »¹⁶⁷.

La première période est celle des royaumes marquée par le débat entre les différents milieux de la société israélite. Ce débat s'achève en faveur de la perspective prophétique du changement du système des choses.

En effet, de -933 à -721, au plan géopolitique, le royaume de Juda se trouve coïncider entre Israël (royaume du nord) et les Philistins au sud-ouest. Géographiquement, il s'étend sur les collines autour de Jérusalem et le désert du Néguev. Jouissant de la forte armure administrative et étatique léguée par David et Salomon, ce royaume n'entrera dans la scène politique qu'au milieu du 9^{ème} siècle av. J.-C.

Les activités politiques sont dominées par les menaces syriennes et assyriennes au début du 8^{ème} siècle av. J.-C., et par des guerres intertribales entre Israël et Juda et ainsi que des conflits intestins au sein de chacun des deux royaumes¹⁶⁸.

Retenons ici quelques dates des événements politiques qui ont influencé Juda tant sur la vie sociale que religieuse.

Après s'être affranchi de Damas, le roi Joas d'Israël attaque Juda qui de son côté s'était libéré de la menace édomite. Israël remporta la victoire sur Juda en -790, fait prisonnier son roi, détruit la muraille septentrionale, pille le Temple et le palais¹⁶⁹.

¹⁶⁷ A. DE PURY, E. A. KNAUF, « La théologie de l'Ancien Testament : Kérygmétique ou descriptive ? », in : *ETR* 3, 1995, p. 328.

¹⁶⁸ Dans l'Ancien Orient, l'Assyrie se présente comme la puissance menaçante au VIII^e siècle après la Syrie. Cette menace assyrienne provoqua l'effritement des royaumes d'Israël et de Juda surtout à cause de leurs luttes intestines motivées des divers prétendants au trône. De -933 à -846 Juda a connu 4 rois.

¹⁶⁹ Juda avait connu ce même sort, cinq ans après le schisme sous la menace de Sheshong 1^{er} d'Égypte.

Avec l'avènement de Jéroboam II (-783 à -743), fils de Joas, Israël va connaître une ère de paix sur le plan politique, social et économique. Ce roi va étendre sa domination sur le territoire allant de Lebo-hamat jusqu'à la mer de Arabah (cf. 2R 14 : 15 ; Amos 6 : 14).

En effet, Jéroboam II signa des accords de non-agression avec les Araméens, les Assyriens et avec Juda¹⁷⁰.

En -740 (fin du règne d'Ozias en Juda), le royaume du Nord tombe sous la domination assyrienne. Menahem, roi d'Israël, devient tributaire de Téglath-Phalasar III, roi d'Assyrie.

Deux ans plus tard, en -738, le roi d'Assyrie étend son pouvoir un peu partout. Des petits états se constituent en une force de coalition pour lui résister. C'est à cette époque qu'une coalition dite syro-éphraïmite fut mise sur pied par la Syrie (Damas) et Israël dans le but de renverser le roi Achaz (-736 à -716) de Juda, de la dynastie de David.

Le roi Achaz de Juda, successeur de Yotam (-740 à -736) avait refusé d'entrer dans une coalition anti-assyrienne. Se retrouvant en mauvaise posture face à la coalition syro-éphraïmite qui tente d'assiéger Jérusalem il n'a trouvé mieux que de faire appel au secours du roi d'Assyrie le grand conquérant Téglath-Phalasar III pour mater la rébellion.

En -733, une partie du royaume du Nord est annexée à l'Assyrie et une partie des populations vaincues est déportée en Babylonie. Damas est aussi assiégée par l'Assyrie en -732. Le dernier roi d'Israël Osée (-732 à -724) refusant de payer le tribut à l'Assyrie conclut une alliance diplomatique avec l'Égypte afin de contre-attaquer l'Assyrie.

Malheureusement les différentes expéditions militaires assyriennes lancées respectivement par Salmanasar (-726 à -722) et Sargon II (-722 à -705) ont fait écrouler le royaume d'Israël. Le roi Osée est capturé et

¹⁷⁰ Ph. MBELE, *Cours d'exégèse de l'Ancien Testament sur Amos, 1^{ère} Année de Maîtrise*. Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé : inédit, 29/10/2002. Notons aussi que Juda était gouverné par le roi Ozias (781-740) à l'époque de Jéroboam II.

jeté en prison, Samarie, la capitale est prise en -722/1 et le royaume du Nord (d'Israël) connut ainsi la fin de son existence.

Toutefois, soulignons qu'après la capture du roi Osée, la gestion du pays était laissée aux mains des chefs et magistrats ou préfets pendant trois ans¹⁷¹. Cette ruine du royaume du Nord a fait de Juda « *le centre de regroupement de tout Israël (2R 23 : 19 ; 2Ch 30: 1ss)*¹⁷² » et en même temps vassal et tributaire de l'Assyrie. Dans cette situation, Jérusalem ne restera pas sans subir la douleur de la prise de Samarie par l'Assyrie¹⁷³.

En -713, le roi Ezéchias (-716 à -687) va tenter avec l'appui de l'armée égyptienne de libérer Juda de la domination assyrienne. Le prophète Esaïe (-740 à -701) va d'ailleurs s'opposer à la conclusion d'une telle alliance entre Juda et l'Égypte (Cf. Es. 30 : 1-5). En 705, Ezéchias profite du trouble qui a suivi l'assassinat de Sargon II pour supprimer le paiement de tribut à l'Assyrie¹⁷⁴.

En -701, le royaume de Juda est assiégé par Sennachérib, successeur de Sargon II, mais Jérusalem ne fut pas prise et le siège fut levé quelques temps après de façon miraculeuse à la suite d'un fléau ravageant l'armée assyrienne. Toutefois, Ezéchias demeure tributaire de l'Assyrie¹⁷⁵.

¹⁷¹ H. GAZELLE, op.cit. p.55.

¹⁷² X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, et al., « Israël », in : *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris : Cerf, 1981, p. 579.

¹⁷³ E. W. MARCH, « Micah », in : *Harpers Bible commentary*. San Francisco : J C. MAYS, General Editor with the society of Biblical literature, Harper & Row, Publishers, 1988, p. 731

¹⁷⁴ J. STENMANN, *Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habaqouq*. Belgique : Desclée de Brouwer, 1962, p.12.

¹⁷⁵ Cette situation est rapportée dans un récit de l'Ambassade de Mérodach – Baladan duquel nous reproduisons ce qui suit « Ezéchias de Juda ne s'était pas plié sous mon joug : quarante de ses villes fortes, des forteresses et d'innombrables petites villes des alentours, je les ai assiégées. J'ai déporté d'au milieu d'eux et considéré comme butins deux cent mille cinq cent cinquante hommes, jeunes et vieux, hommes et femmes... Quant à lui-même (Ezéchias), je l'ai enfermé à Jérusalem, sa résidence comme l'oiseau dans sa cage... » cf. J. STEINMANN, op.cit. p. 12.

Il faut noter que la politique de prudence menée par Ezéchias au début de son règne a assuré la paix de la population de Juda. S'il avait été suivi dans sa politique par le parti favorable à une coalition avec l'Égypte, Ezéchias aurait peut-être pu épargner tout le royaume de Juda de cette attaque violente menée par l'armée assyrienne.

Entre -640 et -609, période qui correspond à l'avènement du règne de Josias le réformateur de Juda, d'autres événements politiques vont voir le jour. En 625, la Babylonie obtient son indépendance sous Nabo Polassar vis-à-vis de l'Assyrie dont la capitale est détruite en -612 par les Mèdes. Cet affaiblissement de l'empire assyrien va apporter aux petits Etats et surtout à Juda une paix relative qui d'ailleurs sera troublée par la mort de Josias pendant la guerre de Megiddo contre l'invasion égyptienne dirigée par le pharaon Neko.

De -609 à -587, le royaume de Juda connaît une instabilité politique et passe des dominations assyrienne et égyptienne à la domination babylonienne. C'est la période dite néo-babylonienne (-612-539) au cours de laquelle Jérusalem sera deux fois assiégée (-597-588) par le roi babylonien Nabuchodonosor, sous le règne de Sédécias (-597-587).

En août -587, Jérusalem est prise, le roi Sédécias capturé, le temple détruit, la population connaît une deuxième déportation après celle de -597 et Juda devient une province babylonienne¹⁷⁶.

Ces événements qui survinrent à Jérusalem en -587 après la chute de Samarie en -721 font penser à l'accomplissement des oracles contre Jérusalem et Sion annoncés par Michée (cf. Mi 3 : 12).

Une troisième déportation de la population de Jérusalem interviendra en -581 après l'assassinat du gouverneur Guédalia nommé par le roi de Babylone. Il ne restera qu'un petit nombre de paysans à Jérusalem qui constituera le « noyau » du peuple d'Israël qui sera rétabli par Yhwh.

En dehors des prophètes Esaïe et Michée qui ont vécu les horreurs subies par le royaume de Juda au milieu du VIII^e siècle avant Jésus-

¹⁷⁶ Cf. 2 R 25 : 1-22.

Christ, notons que les prophètes Amos et Osée sont aussi témoins de l'humiliation que l'armée assyrienne a infligée au royaume du Nord (Israël).

Tous ces prophètes qui se reconnaissent comme messagers et envoyés de Dieu n'ont pas manqué de dénoncer la rébellion du peuple et de ses dirigeants contre l'alliance de Yhwh. Ils ont condamné les actes d'infidélité, l'idolâtrie et les injustices sociales érigées en système de gouvernance politique et religieuse tout en attirant l'attention du peuple et de ses dirigeants sur le risque de destruction et de déportation qu'ils couraient en refusant de se détourner du mal et de se convertir¹⁷⁷.

2.2.2.2 Situation économique

La situation économique du royaume de Juda au 8^{ème} siècle av. J.-C. est marquée par les différents événements politiques qui ont jalonné son histoire. En effet, les activités principales de la population de Juda étaient essentiellement l'agriculture, l'élevage et le commerce avec l'Arabie et l'Egypte bien avant la période Assyrienne. Ainsi sous le règne d'Ozias (-781 à -740) qui a duré 41 ans, le royaume de Juda va connaître une période de prospérité économique. Le long règne d'Ozias est qualifié par H. Gazelle de « *règne réparateur*¹⁷⁸ » après le désastre de Beth-Shemesh. Jérusalem est restaurée en même temps que les provinces qui lui sont rattachées et l'agriculture connaît un bon développement. (cf. 2 Ch 26 : 10).

Mais cette prospérité plus apparente que durable va être menacée par l'invasion assyrienne sous le règne de Yotam (-740 à -736)¹⁷⁹. Toutefois avec la politique extérieure d'Achaz (-736 à -716) qui plaça le royaume

¹⁷⁷ Ces braves prophètes aux critiques acerbes contre les crimes d'Israël et le péché de Juda qu'incarnent Samarie et Jérusalem, ont déclaré que les invasions des peuples païens sont les conséquences de la désobéissance des deux royaumes vis-à-vis de Dieu.

¹⁷⁸ H. GAZELLE, op.cit., p. 52.

¹⁷⁹ cf. 2 Ch 27 : 1-7

de Juda sous la protection assyrienne (Cf. 2R 16 : 5-9 ; 2Ch 28 : 16) contre les menaces de Damas et Samarie, la population Judéenne va connaître une politique économique fondée sur un capitalisme sauvage.

En effet, le décollage économique favorisé par l'accord de non-agression signé par Jéroboam II (-783-743) et Ozias va provoquer en Israël et en Juda l'oppression et l'injustice économique et d'autres formes de corruption.

Le règne d'Ezéchias (-716 à -687), successeur d'Achaz, sera marqué non seulement par l'inauguration d'une politique personnelle réformatrice, mais aussi par une montée des classes socio-économiques.

Et, surtout avec la chute de Samarie, Jérusalem devient une capitale politico-religieuse et une ville économique. C'est alors que s'y concentrent toutes les transactions commerciales. Malheureusement, les atrocités et les exactions les plus indignes se développeront également dans cette ville reconnue pourtant comme sainte (cf. Mi 2 : 1-11 ; Mi 3 : 1-4, 5-6).

2.2.2.3 Contexte social

L'instabilité politique n'a pas permis au royaume de Juda de connaître une paix sociale constante depuis le schisme jusqu'à la ruine de Jérusalem en -587. Avec l'accord de non-agression signé entre Jéroboam II d'Israël et Ozias, roi de Juda, on a très tôt fait de penser à une union pacifique entre les deux royaumes.

La politique de détente qu'a connu Juda sous le règne d'Ozias, d'Achaz et d'Ezéchias va provoquer l'émergence des classes sociales : d'un côté, les riches et les hauts fonctionnaires propriétaires terriens et, de l'autre côté, le groupe des pauvres composé des veuves et des orphelins, des esclaves et des émigrés parmi lesquels se trouvent des endettés ou débiteurs insolubles parfois « *vendus pour une paire de sandales* » (cf. Amos 2 : 6).

Non seulement marquée par la psychose de la menace assyrienne contre le royaume du Nord, la situation sociale de Juda est aussi influencée par l'injustice généralisée activée par les notables, les chefs, les magistrats et même par le corps religieux composé des prêtres et prophètes, qui ont transformé les enseignements et les prophéties en marchandises. Les pauvres sont méprisés et spoliés par les riches propriétaires terriens et commerçants qui n'hésitent pas à priver ces pauvres de tout ce qui fait leur vie et de tout ce qu'ils possèdent comme avoir matériel. D'après R. Vuilleumier : « *Au temps d'Ezéchiel et de ses prédécesseurs, les affaires marchaient à merveilles, le commerce était florissant, de grands travaux étaient entrepris (cf. 2 Rois 20 : 30 ; 2 Chr. 32 : 27 ; cf. Amos 3 : 13-15 ; Es. 5 : 8)... l'exploitation d'autrui la plus éhontée la "haute conjoncture" augmentait la richesse des possédants et abaissait le niveau de vie des pauvres. Les différences sociales allaient s'accroissant de sorte que les classes aisées se croyaient bientôt tout permis*¹⁸⁰ ».

Les magistrats, selon A. Maillot et A. Lelièvre¹⁸¹, ont vite profité de cette situation pour faire fortune en se laissant acheter. Les prêtres, quant à eux, s'attachent « *plus à l'argent que ce qu'ils enseignaient*¹⁸² » et les prophètes se confondent aux devins qui devinent ou prédisent l'avenir pour de l'argent. Cette triste situation est le signe de « *la gangrène du capitalisme*¹⁸³ » qui a gagné le royaume de Juda et plus est encore, la ville sainte, Jérusalem. Les prêtres et les prophètes n'ont pu résister à l'intoxication générale exercée par le capitalisme économique et appuyée par les chefs et les Juges.

¹⁸⁰ R. VUILLEUMIER, Carl. A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie, Commentaire Ancien Testament Xib.* Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1971, p. 42.

¹⁸¹ A. MAILLOT, A. LELIEVRE, *Actualité de Michée, Un grand « petit prophète ? »*. Genève et Paris : Labor et Fides et Librairie Protestante, 1976, p.55.

¹⁸² A. MAILLOT, A. LELIEVRE, *op.cit.*, p. 55.

¹⁸³ *Ibid.*

Un autre fait social important est qu'à l'époque de Michée, au milieu du 8^{ème} siècle, la volonté des responsables publics et religieux était d'œuvrer pour la gloire de Jérusalem, la ville sainte. Tirant peut-être leçon de la chute de Samarie, ces responsables devenus complices des riches rêvent d'une Jérusalem riche et fortifiée. Ainsi, tout crime et toutes exactions semblent avoir le soutien de ceux qui exercent l'autorité, à la seule condition que Jérusalem soit bâtie et fortifiée pour être à l'abri des menaces.

Cette volonté de parrainage de l'arbitraire conduit inévitablement à l'oppression, au meurtre et à la pratique du don corrupteur. L'argent devient roi et le salaire est traité comme prioritaire dans la cité.

Le droit est méprisé et l'oppression ainsi que la corruption sont établies comme systèmes de développement économique et d'enrichissement illicite. La justice pervertie, les juges et magistrats trouvent l'opportunité de s'enrichir eux aussi. La prophétie n'est plus considérée comme un charisme et la prêtrise comme un sacerdoce. La religion est ainsi pervertie et l'alliance trahie.

2.2.2.4 Situation religieuse

Le capitalisme économique encouragé par le snobisme de l'époque de Michée a conduit la foi religieuse des Judéens à la dérive. Hypocrisie, immoralité et idolâtrie sont les maux qui ont rendu la religion corrompue. L'argent est devenu aussi le concurrent le plus redoutable de Dieu. C'est ainsi qu'il a transformé le charisme prophétique en métier et la prêtrise en une institution purement salariale. Cette corruption religieuse ne date pas cependant de l'époque de Michée. On pourrait évoquer l'expérience du roi Asa, successeur de Roboam.

Avec l'arrivée d'Asa au pouvoir, la lutte contre les idoles jadis initiée par Roboam fut intensifiée (cf. 1R 15: 9-13 ; 2 Ch. 14: 3-5 ; 2 Ch. 19: 3 ; 1R 22: 46) mais malheureusement, vers la fin de son règne, Asa tomba malade. Cette maladie le conduisit à conclure des alliances avec

les divinités étrangères (cf. 1R 15 : 23 ; 2Ch 16 : 12). L'effort de son fils Josaphat (cf. 1R 22 : 43 ; 2Ch 17 : 3 ; 2Ch 17 : 7-9) qui consistait à restaurer le temple et replacer la Thora au centre de la religion pour favoriser ainsi la crainte de Yhwh ne fit pas long feu. Son fils successeur Yoram fut induit par sa femme à des pratiques païennes (cf. 2R 8 : 18 ; 2Ch 21 : 6, 11).

Au 8^{ème} siècle av. J.-C., les hauts lieux destinés au culte de Baal n'avaient pas disparu de Juda et le peuple continuait d'offrir sacrifices et encens (cf. 2R 15 : 4, 35). Contrairement à ses prédécesseurs, le roi Achaz (-736 à -716) va imiter la conduite des rois d'Israël et fera même passer son fils par le feu selon certainement les pratiques religieuses araméennes et assyriennes.

Pour avoir le secours de Téglath-Phalasar III roi d'Assyrie contre la menace araméenne, Achaz prit l'argent et l'or qui se trouvaient dans le temple de Yhwh et dans les trésors du palais royal, et les lui envoya comme présents (cf. 2R 16 : 5-8).

Comme si cela ne suffisait pas, Achaz ordonna la construction d'un « grand autel » semblable à celui de Damas. Ainsi le « *mépris de l'Eternel et de sa loi, corruption et immoralité*¹⁸⁴ » se sont intensifiés à Jérusalem et la compromission avec les cultes étrangers se trouva renforcer.

La Bible de Jérusalem fait remarquer que c'est le roi Achaz « qui consacre l'autel en y accomplissant lui-même les fonctions sacerdotales...¹⁸⁵ ». Il est aussi « *l'administrateur du temple et l'ordonnateur du culte...*¹⁸⁶ ».

Dans cette situation, les prêtres ne peuvent ne pas être considérés comme des fonctionnaires de la cour royale. Le culte de Yhwh court non

¹⁸⁴ F. BAILET, *Connaissez-vous les Petits prophètes ?*, Nice : « La Rencontre », 1990, p. 66

¹⁸⁵ La Bible de Jérusalem, Paris : Cerf, Verbum Bible, nouvelle édition revue et augmentée, 2001, p. 430, note c.

¹⁸⁶ Ibid.

seulement le risque de devenir perversi, mais aussi de se transformer en un culte de ventre, la « ventrolâtrie. »

Mais fort heureusement, dès son avènement au pouvoir, le roi Ezéchias prendra sur lui l'engagement de rétablir le service culturel en installant les prêtres dans le temple et en -705, il évacuera du judaïsme tout ce qui le rend syncrétiste et idolâtre.

2.2.2.5 Contextes littéraire et rédactionnel

Les découvertes archéologiques et historiques montrent que les communautés Israélites du Nord et du Sud ont eu accès à l'écriture à partir du 8^{ème} siècle av. J.-C. De nombreuses inscriptions trouvées sur les territoires d'Israël et de Juda attestent l'existence d'une écriture dite paléohébraïque empruntée aux Phéniciens à partir du 8^{ème} siècle av. J.-C. C'est au retour de l'exil, que l'écriture araméenne¹⁸⁷ sous le nom d'hébreu carré va progressivement supplanter l'écriture paléohébraïque.

En effet avant ce siècle qui va connaître l'émergence des prophètes écrivains dont Amos serait le tout premier, l'écriture était la chasse gardée des rois. Elle était l'apanage des élites religieuses et lettrées des palais et sanctuaires. Caractérisé par la montée en puissance de l'empire assyrien et par l'esprit de globalisation et d'urbanisation, le 8^{ème} siècle av. J.-C. va se présenter comme le siècle où toutes les conditions politiques et sociales sont réunies pour la propagation de l'écriture dans l'ancien Israël.

Mise désormais à disposition des marchands et soldats et non seulement des scribes et des élites, l'écriture va être liée à l'urbanisation du royaume de Juda vers la fin du 8^{ème} siècle av. J.-C. Il va sans dire que le 8^{ème} siècle av. J.C. est d'une importance capitale dans l'histoire de la littérature prophétique dans l'ancien Israël. C'est le siècle où apparaît dans le discours prophétique le genre oraculaire portant sur la critique

¹⁸⁷ Cette écriture araméenne a été découverte au 6^{ème} siècle par les scribes lors de leur séjour à Babylone.

sociale. Dès lors, on n'aurait pas abusé de déclarer le 8^{ème} siècle av. J.-C. comme celui de la littérature prophétique.

L'écriture sera ainsi répandue dans toutes les couches de la société judéenne aux environs du 7^{ème} siècle av. J.-C. Les prophètes récupèrent désormais non seulement des événements historiques mais aussi des phénomènes et faits sociaux pour leur donner un sens théologique.

Nous pensons que les partisans du présupposé exégétique qui aujourd'hui ramène tous les oracles de jugement à l'époque post-exilique doivent revoir leur thèse. Il n'est pas exclu que les oracles de jugement de l'époque préexilique soient actualisés et réactualisés pendant et après l'exil¹⁸⁸. Cependant toutes les conditions étaient déjà réunies dès la fin du 8^{ème} jusqu'au 7^{ème} siècle av. J.-C. pour une conservation scripturaire des discours prophétiques dont notamment ceux du prophète Michée. Les traces du deutéronomiste que l'on retrouve ici et là dans la rédaction des oracles de jugement contenus dans le livre de Michée ne sont nullement suffisantes pour les situer pendant ou après l'exil.

Considérant les éléments historiques relatifs aux règnes de Yotam (-740 à -736), Ahaz (ou Achaz, -736 à -716) et d'Ezéchias (-716 à -687) évoqués en Mi 1 : 1, une récapitulation des contextes de Michée permet de retenir les points suivants :

- Michée a prophétisé dans le Royaume de Juda à une période difficile marquée par la désagrégation politique, morale, sociale et religieuse des deux royaumes du Nord (Israël) et du Sud (Juda) dont les causes remontent au début du schisme. Cette période est celle des invasions syrienne et Néo-babylonienne. Pendant l'administration du roi Ozias (-781 à -740 av. J.C), père de Yotam le royaume de Juda a connu

¹⁸⁸ J. M. VINCENT, *L'Impact de la chute de Jérusalem sur la littérature biblique. Quelques éléments de réflexions*. Conférence tenue le 5 janvier 2006 sous le titre « L'exil, traversée de l'échec » à l'Université inter-âges de Versailles dans le cadre du cycle Repères et ruptures.

une prospérité marquée par le développement de l'agriculture et la floraison commerciale¹⁸⁹.

- Au plan socio-économique, les hauts fonctionnaires de la cour et les grands propriétaires s'enrichissent et « *étendent leurs domaines aux dépens des petits paysans plus ou moins réduits en servitudes*¹⁹⁰ ».

- Au plan religieux, l'idolâtrie est renforcée, l'hypocrisie et l'immoralité ont perverti la religion juive fondée sur l'alliance de Yhwh avec son peuple.

- Deux grands traits caractérisent la situation morale et politique de l'ancien Israël en général et de Juda en particulier dans la dernière moitié du 8^{ème} siècle av. J.-C. Sur le plan interne, apparaissent la corruption et l'impiété, progressant et rendant toujours plus évidente la nécessité d'un jugement purificateur. A l'extérieur, se fait sentir la menace d'une extension croissante de la puissance assyrienne, prête à se faire l'instrument de ce jugement de Dieu sur Israël et sur les autres peuples de l'Asie occidentale. Le rêve des souverains de cet empire assyrien était en effet de parvenir au 8^{ème} siècle av. J.-C au statut d'une monarchie universelle. Telle était la situation géopolitique, socio-économique et religieuse lorsqu'Ezéchias monta sur le trône.

2.2.3 Structure

Notre travail consiste ici à décomposer le texte en ces divers éléments. Nous nous appuyerons sur l'analyse du texte, le vocabulaire et le style, le genre littéraire et la critique rédactionnelle. Nous restons toutefois redevables aux nombreux travaux d'analyses, de critiques et commentaires déjà réalisés sur le livre de Michée.

¹⁸⁹ « *Ozias développa l'agriculture, bâtit des tours dans le désert, creusa des puits...* ». Cf. *Nouveau Dictionnaire biblique révisé et augmenté*, Emmaüs, 1992, p. 949. Mais après lui, Juda deviendra vassal d'Assyrie et tous ses successeurs seront soumis à de lourds tributs.

¹⁹⁰ L. J. RONDELEUX, *op.cit.*, p.10.

Le mouvement du texte se déploie selon une graduation progressive qui fait du troisième oracle le sommet de tout le chapitre. La subdivision tripartite que nous y relevons est évidemment motivée par les expressions *šim`û-nâ`* et *Koh `âmar Yhwh* que nous trouvons respectivement aux versets 1, 5 et 9. Les trois subdivisions sont introduites par le v.1a.

2.2.3.1 Première subdivision : Mi : 1b-4, Oracles contre les chefs

Ce premier oracle est adressé contre les chefs qui abusent de leurs pouvoirs en détournant le droit de sa vocation. Il se présente sous la forme d'une poésie introduisant une interpellation en structure rythmique dominée par le mètre 3+3¹⁹¹. Il s'agit d'une dénonciation et d'un réquisitoire (ils aiment et pratiquent le mal et dépouillent le peuple) qui aboutit à la condamnation (Dieu ne répondra pas lorsqu'ils seront dans la détresse). La structure rythmique de ce premier oracle contre les dirigeants est et se présente comme suit :

- Mi 3 : 1-2a, le début d'un discours de reproches concernant la violation du droit théorique.
- Mi 3 : 3-4 cette unité, composée de 2b-3 et 4, dénonce les droits concrets et elle est marquée par le passage de la seconde à la 3^{ème} personne. Le v.3 met en relief des exactions qui ont trait au cannibalisme de la part des dirigeants du peuple et le v.4 exprime le désaveu de Dieu.

¹⁹¹ Il faut noter ici que la métrique en hébreu est différente de la métrique française ou de celle du grec ancien. Seul le nombre des syllabes accentuées était considéré. Le nombre des syllabes non accentuées n'avait pas d'importance en hébreu ancien, ainsi le poète avait la liberté d'expression. D'une manière générale le mètre le plus commun dans l'Ancien testament est celui de trois syllabes accentuées. Le mètre 3+3 est caractéristique des proverbes tandis que 2+2 l'est du style lyrique (cantique des cantiques par exemple) et 3+2 est très émotionnel (on le rencontre par exemple dans les lamentations attribuées à Jérémie).

Dans un mélange de style, et d'un genre littéraire rîb (procès, contestation ou réquisitoire) cet oracle s'adresse aux responsables qui devraient connaître le *mišpâṭ* (droit).

2.2.3.2 Deuxième subdivision : Michée 3 : 5-8, Oracle contre la cupidité et la vénalité des prophètes

Verset 5 : Reproches aux prophètes

Verset 6 : Réaction de Dieu. Plus de visions pour les prophètes

Verset 7 : Réaction de Dieu. Pour les voyants : ils seront confus, les devins rougiront. Tous (Prophètes voyants devins) se couvriront la barbe car Dieu ne répondra pas.

Verset 8 : Confirmation du prophète Michée.

Ce deuxième oracle a lui aussi une structure rythmique dominée par le mètre 3+3. Dans cet oracle figure une forte dénonciation des prophètes insérée dans une section dévouée à l'attaque des chefs de Jacob et les responsables politiques de la maison d'Israël. Au verset 5 le chef d'accusation est donné tandis que les versets 6 et 7 sont consacrés à la réaction de Dieu présentée comme conséquences du mauvais comportement des prophètes. Le verset 8 dont la métrique est 2+2, 2+2 et 3+2 vient en opposition aux prophètes cupides et vénaux.

2.2.3.3 Troisième subdivision : Mi 3 : 9-12, Le châtimeut général est prononcé

Annonce d'une destruction radicale de la ville et de son sanctuaire. Sion deviendra un champ de labour, Jérusalem un monceau de décombres et le Temple des hauteurs broussailleuses. Ce troisième oracle articulé de façon classique présente la même forme que les deux premiers. Il « *commence par une accusation d'ordre général... et continue par une série d'accusations ponctuelles où les pots-de-vin et*

*l'âpreté au gain constituent les reproches dominants.*¹⁹² » Présenté dans une structure rythmique dont la métrique est : 2+2+2 et 2+3 (v.9), 3+2 (v.10), 3+3, 3+3 et 3+3 (v.11), 2+3 et 3+3 (v.12), il est structuré comme suit :

Verset 9a : Introduction (Invitation à écouter).

Michée interpelle les responsables qui pervertissent le droit et tordent la droiture. Ces corrompus amis du mal et ennemis du bien sont les dirigeants (chefs, magistrats, prêtres et prophètes).

Verset 9b-11 : Dénonciation ou réquisitoire.

Un nouveau réquisitoire dressé contre les chefs et les juges ou princes ou magistrats. Michée précise en quoi consiste leur haine du bien et leur amour du mal. Un réquisitoire est aussi dressé contre les prophètes et les prêtres.

Verset 12 : Condamnation. A cause de cela Sion sera labourée et Jérusalem détruite.

En conclusion à cette sous-section, nous rappelons qu'aucun critique ne récuse l'authenticité du chapitre 3 à Michée. Mieux, cette péripécie s'inscrit « *harmonieusement dans le background de la prédication michéenne.*¹⁹³ » J. de Waard y voit un vrai « *modèle de rédaction composé de trois sections (1-4 ; 5-8 ; 9-12) bien signalées par des marqueurs sémantiques arrangés d'une façon chiasmatisque : šim`û-nâ` (1)- Koh `âmar Yhwh (5)- šim`û-nâ` (9).*¹⁹⁴ »

En effet la plupart des commentaires découpent cette péripécie en trois sections. R. Vuilleumier¹⁹⁵ y voit trois sections (v.1-4 ; 5-8 ; 9-12) soutenues par B. Renaud¹⁹⁶, par contre A. Maillot et A. Lelièvre¹⁹⁷ n'y voient que deux parties (v.1-8 et v.9-12). Cette dernière proposition tient

¹⁹² B. RENAUD, op.cit., p. 145.

¹⁹³ B. RENAUD, op.cit., p. 146.

¹⁹⁴ J. DE WAARD, « Les participants dans le livre de Michée », in : *RHPR* 59, Paris : PUF, 1979 pp. 35-45.

¹⁹⁵ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 37-45.

¹⁹⁶ B. RENAUD, op.cit., p. 119-148.

¹⁹⁷ A. MAILLOT et A. LELIEVRE, op.cit., p. 57-65.

compte du fait que la péricope porte au verset 1b l'expression *šim`û-nâ`* (Ecoutez! Je vous prie) qui se retrouve encore au début du verset 9. C'est une possibilité selon laquelle le texte serait composé de deux oracles. Cette structure est soutenue par J.M.P. Smith¹⁹⁸.

Pour Th. Lescow, les trois sections du chapitre forment une incontestable unité¹⁹⁹. Mais selon lui une narration autobiographique englobe ces trois éléments. Cette hypothèse d'après B. Renaud se heurte à certaines difficultés à cause des modifications considérables du TM qu'elle entraînait²⁰⁰.

La remarque que l'on peut faire, que nous partageons avec B. Renaud sur ces trois subdivisions, est que la forme littéraire très typée de chacune d'elle ne cadre guère avec celle d'une « *narration prophétique*²⁰¹. » Nous optons pour la division en trois sections bien qu'il soit possible de les regrouper en deux. La raison qui motive notre choix est qu'il apparaît très clairement que les trois subdivisions peuvent être étudiées séparément en fonction de leurs destinataires respectifs, quand bien même Il est vrai que la forme littéraire qui se dégage de chaque section est celle d'un oracle de jugement²⁰².

Le constat que nous faisons donc après l'analyse de cette péricope, est l'utilisation d'une même forme littéraire que l'on y découvre. Ainsi se justifie son unité littéraire qui se présente dans une homogénéité structurelle de type :

Introduction : versets 1, 5a et 9a,

Accusation : versets 2-3, 5 et 9b-11,

Condamnation : versets 4, 6-7, 12.

¹⁹⁸ J. M. P. SMITH, op.cit., p. 705 cité par B. RENAUD, op.cit., p 147.

¹⁹⁹ Th. LESCOW, op.cit., p 47-50 cité par B. RENAUD op.cit., p 147.

²⁰⁰ B. RENAUD, op.cit., p.147.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² B. RENAUD, op.cit., p.143.

Au lieu d'une structure tripartite il est aussi possible de considérer comme deux grandes unités littéraires les versets 1-8 ayant pour cadre littéraire le « moi » ou « je » au début des versets 1 et 8.

La même remarque vaut pour les versets 9-12 qui commencent par « écoutez » comme au verset 1ab. Il faut noter également que la disposition des mots tels que « Jacob », « Israël » et « droit » nous laisse voir une inclusion entre les versets 1ab et 8b.

Dans son analyse, B. Renaud affirme que les trois oracles « ont vraisemblablement existés d'abord de façon indépendante. Ils ont été regroupés à une date encore indéterminée²⁰³ ». Evidemment cette thèse est soutenable lorsqu'on s'en tient à la structure globale de cette péricope. Seulement, la difficulté, comme le souligne B. Renaud, réside dans le fait que la date probable de la rédaction finale de cette péricope reste à déterminer.

2.2.4 Vocabulaire et style

Le vocabulaire et le style de notre péricope sont caractérisés par la virulence de la dénonciation prophétique.

« *Le discours prophétique ne s'exprime pas dans un langage ésotérique, mais il s'est utilisé au contraire des modes de communication que le public peut comprendre sans peine.*²⁰⁴ » Cette affirmation de Th. Römer peut être appliquée au livre de Michée malgré son vocabulaire et ses figures de style qui, à la première lecture, ne facilitent pas la compréhension.

Tout comme d'autres livres prophétiques, celui de Michée apparaît comme une collection de brèves unités littéraires²⁰⁵. Des analyses de B. Renaud²⁰⁶, il résulte que ces unités littéraires avec leur propre structure,

²⁰³ B. Renaud, op.cit., p. 148.

²⁰⁴ Th. RÔMER, *Jérémie*. op.cit., p.26.

²⁰⁵ L. M. JAMES, *Micah*. op.cit., p.2.

²⁰⁶ B. RENAUD, op.cit., p. 141.

style et thème ont été pour la plupart maintenues dans leur particularité. C'est ainsi que la succession des oracles est rarement logique²⁰⁷.

Evidemment, à l'analyse de cette péricope, le vocabulaire présente l'emploi de certains verbes et expressions qui montrent que nous sommes en face d'un oracle de jugement, dans une régularité de forme et de rythme (3+3 2+2 2+2) comme nous venons de le relever dans sa structure.

Aussi notre péricope présente-t-elle la majorité des verbes au Qal dont onze verbes au parfait et huit à l'imparfait, cinq au participe actif, deux à l'impératif et trois à l'infinitif construit, d'où un total de vingt-neuf (29) verbes sur les quarante et un (41) que compte notre péricope. Nous y découvrons aussi toutes les formes de conjuguaisons à savoir : intensives (pi'êl au parfait, à l'imparfait, au participe et à l'infinitif), causatives (hiph'il au parfait, à l'imparfait, au participe et à l'infinitif) et réfléchies (Niph'al à l'imparfait).

Il faut remarquer également que ce chapitre de Michée 3 est dominé par l'emploi des verbes d'action, trente-cinq²⁰⁸ au total, contre six verbes d'état. Cette particularité fait de ce chapitre un texte très émouvant, passionnant, d'une vivacité et d'une cruauté exceptionnelles dans le livre de Michée. A travers ce vocabulaire, la péricope se présente comme une littérature de crise, d'opposition et de conflits.

Au niveau du style, force est de constater que le type de discours dans le livre de Michée est essentiellement dialogue et exposé. Pour certains critiques le style de Michée tel qu'il apparaît dans les trois premiers chapitres est direct et plein d'énergie²⁰⁹. D'une description vivante, pittoresque et syntagmatique, il est caractérisé par la rapidité du

²⁰⁷ J. STEINMANN J., *Michée Sophonie Joël Nahum habaqqouq*. Belgique : Desclée de Brouwer, 1962, p. 12.

²⁰⁸ Les verbes shâma` et 'amar sont respectivement employés 2 fois et 3 fois sur les trente-cinq verbes d'action recensés.

²⁰⁹ J. M. P. SMITH, PH. D. (als), *A Critical and Exegetical Commentary On Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah And Joel*. Edinburg : T&T. CLARK, Latest Impression, 1985, p.6.

mouvement et le courage dans le ton. Mais ce style devient moins vivace et direct lorsqu'on sort de cette section.

Dans le troisième chapitre apparaît l'introduction d'un dialogue qui se transforme en un exposé sous forme d'une réponse à une question ou à un débat engagé entre Michée et les classes dirigeantes. On dirait la partie d'une polémique entre le Moréshite avec les responsables et les élites du peuple. En contraste avec les chapitres 1 et 2 la composition du chapitre 3 est claire et cohérente. Selon F. I. Andersen et D. N. Freedman²¹⁰, la grammaire et la poésie qui se dégagent de ce chapitre représentent le standard du discours prophétique du 8^{ème} siècle av. J.-C.

Evidemment, en dehors de quelques redondances dues aux jeux de mots, nous pouvons constater que notre péricope est d'un style oral à caractère poétique concis et d'un langage concret mais brutal marqué par le goût des images rapides qui rendent parfois difficile l'intelligence non seulement de notre péricope mais aussi celle des livrets ou sections attribués à Michée. La concision du style fait penser à la forme elliptique que l'on rencontre chez Amos à cause de sa verdeur et de sa crudité. Mentionnons également que la péricope laisse voir un changement de style marqué par :

- Le passage en 5a de la troisième personne (Yhwh) à la première personne à « mon peuple ».
- le passage de la troisième personne du pluriel (les prophètes) à la seconde personne du pluriel et de nouveau à la troisième concernant les destinataires à qui l'oracle est adressé.

Au v.8, revient une figure stylistique qui apparaît déjà à l'entête de la péricope comme introduction « *et je dis* ». Ce style semble présenter l'ensemble de la péricope comme un discours prophétique d'opposition de Michée aux responsables et dirigeants de son époque. Cependant, certains commentaires refusent de voir dans ce verset un élément autobiographique et le considèrent comme une glose venant d'une main

²¹⁰ F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, op.cit., p.348.

postérieure. Nous l'avons déjà mentionné dans l'étude de structure et nous y reviendrons. Qu'en est-il de sa rédaction ?

2.2.5 Critique rédactionnelle

Au risque de nous répéter retenons que tous les critiques sont unanimes à accepter la péripécopie 3 : 1-12 comme faisant partie du noyau michéen. C. L. Allen y voit une carte de trois oracles traduisant une atmosphère de calme extérieur et de sécurité nationale dont profite les riches et les classes dirigeantes pour assouvir leur cupidité étant rendus libres de poursuivre leur « *chicanerie* » et « *acquisition d'argent*²¹¹ ». Selon lui, comme d'autres chercheurs, à la lumière de la citation textuelle de Mi 3,12 dans Jr 26, 18, qui permet de remonter la date de la finale de notre péripécopie au règne d'Ezéchias, il est possible que les deux premiers oracles soient de la même époque (701 av. J. C.) que le troisième.

Par conséquent, il est probable que notre péripécopie soit d'une tradition orale constituée en collection sous le roi Ezéchias. Nous rejoignons de ce fait les critiques qui ont opté pour l'existence de deux collections au départ du livre de Michée²¹².

Si la première collection fut constituée sous Ezéchias, la seconde l'aurait été certainement au temps du roi Manassé où le corpus michéen fut déjà achevé. Nous n'excluons pas l'hypothèse selon laquelle les oracles contenus dans notre péripécopie sont surchargés de gloses et associés à des insertions tardives comme nous l'avons souligné dans la critique textuelle.

²¹¹ C. L. ALLEN, op.cit., p 243.

²¹² B. RENAUD op.cit., p. X.

2.2.6 Conclusion partielle

En conclusion, retenons que notre péricope 3 : 1-12 est du genre d'un oracle de jugement dont la structure rythmique s'articule et peut être schématisée de la manière suivante :

- Accusation de portée générale,
- Accusations ponctuelles sous forme de reproches,
- Sentence.

De par sa structure, son vocabulaire et son style cette péricope se présente comme un réquisitoire dressé contre la corruption du service public administratif et religieux. Ce réquisitoire aboutit à un jugement qui ne ménage personne. Dans la section suivante nous allons essayer de rechercher ce que dit le texte, le vouloir dire de l'auteur.

2.3 Explication de Michée 3 : 1-12

Partant de la présentation du livre de Michée, de l'étude des contextes et des analyses textuelles et littéraires de la péricope 3 : 1-12 que nous venons de présenter ci-dessus, notre intérêt ici consiste à proposer quelques pistes herméneutiques. Il s'agit pour nous de procéder à une lecture à la fois sémantique, philologique, et interprétative de la péricope choisie pour y enfin dégager quelques repères théologiques et éthiques comme contribution à une implication responsable du chrétien dans la lutte contre la corruption et toutes formes d'arbitraire dans la gestion du pouvoir et de l'autorité.

2.3.1 Oracle contre les dirigeants : « chefs de Jacob » et « juges de la maison d'Israël »

Ce premier oracle composé de quatre versets commence par l'accusation (v. 1b-3) et s'achève par l'annonce du malheur, la condamnation (v.4).

Verset 1

Et je dis :

Écoutez-moi, je vous prie, chefs de Jacob et juges de la maison d'Israël. N'est-ce pas à vous de connaître le droit ?

Dans ce verset, comme nous l'avons déjà relevé dans notre choix des leçons²¹³, l'expression *rm;^aaow* (wâ'ômar) « et je dis » ou selon la Septante « kai. éréi » (et il dira) est reconnue par la majorité des critiques comme une surcharge rythmique. Le débat reste encore ouvert au sujet de la place et de la fonction de cette expression entre les chapitres 2 et 3. Certains critiques ont cru la remettre à la fin du verset Michée 2 : 11. Cette option peut être valable si l'on voit ici une réplique de Michée à ceux qui tentent de le réduire au silence. Par conséquent, on peut admettre que 2 : 12-13 soit considéré comme une interpolation²¹⁴.

D'autres pensent qu'elle est le reste d'un passage tiré d'une narration perdue. D'autres encore voient en cette expression une réaction du prophète Michée contre ceux qui s'opposent à ses violentes accusations aux chapitres 1 et 2. A notre avis, quelle que soit sa place, cette expression *rm;^aaow* a son sens à la tête du verset 3 : 2. Il s'agit d'une expression qui sert à celui qui parle à confirmer ce qu'il dit et sa position. Mieux, cette expression donne au chapitre 3 le caractère d'un discours, d'une parole prononcée. Et l'expression *שמעו-נא* (Écoutez-donc, Écoutez-je vous prie) vient renforcer la place et la fonction de wâ'ômar. Elle attire l'attention de celui à qui l'on s'adresse afin qu'il suive ce qu'on lui dit.

Le terme *שמעו* (šim'û) se retrouve dans les interpellations solennelles. C'est un impératif de la racine emS qui signifie écouter,

²¹³ Voir plus haut, l'analyse textuelle. Rappelons que la traduction que nous proposons est celle du TM.

²¹⁴ F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, op.cit., p.349.

entendre, apprendre, exaucer, obéir. Le sens du verbe exaucer est employé lorsque c'est Dieu qui en est le sujet.

En employant au début de ses oracles le terme מְשִׁיבֵי, Michée invite son auditoire à une attention particulière et soutenue. La situation est grave et mérite un arrêt, un temps d'écoute et de remise en cause de soi par les chefs et dirigeants du peuple. A travers Michée, Adonai interpelle ceux auxquels il a confié la direction et la gestion de son peuple. Notons que le verbe [m,v] (d'où dérive šim`û, est souvent employé dans le livre du Deutéronome.

Dans Es 1, 2 nous rencontrons un autre impératif ha'âzînî (prêtez oreilles) mis en parallèle synonymique avec šim`û.

Michée invite évidemment les râ'sey ya`âqôb^h ûqesiney al yišrâ'êl (les chefs de Jacob et les juges ou les magistrats de la maison d'Israël) à prendre conscience d'un fait ou d'une réalité.

Le terme hébreu râ'sey que nous traduisons par chefs est un cas construit masculin pluriel de rô'sh dont les caractéristiques du sens dans les langues sémitiques sont remarquablement uniformes²¹⁵. Il est utilisé dans son premier sens pour la tête comme une partie du corps d'une personne ou d'un animal. Par extension il est utilisé pour désigner les chefs de famille²¹⁶, chefs de millier ou chef officier²¹⁷ des divisions du peuple d'Israël. Rarement appliqué aux chefs des nations non juives, var (rô'sh) a le sens de : le sommet d'une montagne, d'une ville, ou d'un trône²¹⁸. Il désigne la chose la plus élevée ou la plus importante, la cime. Au sens temporel, il est traduit par le début ou le commencement²¹⁹. Dans un autre sens il sert à désigner le plus exquis, le principal ou

²¹⁵ H.-P. MULLER, « var » in : E. JENNI, C. WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament*. translated by MARK E. BIDDLE, vol. 3, USA : Hendrickson Publishers, Inc., 1997, p.1184.

²¹⁶ Ex 6 : 14.

²¹⁷ Ex 18 : 25.

²¹⁸ Gn 8 : 5 ; 1 R 10 : 19 ; Jos 11 : 10.

²¹⁹ Ez 40 : 1 ; Es 40 : 21.

encore la somme entière, le capital, la totalité²²⁰. Il n'est pas à confondre avec rô'sh qui est une plante vénéneuse indéterminée, le poison ou le venin, le fiel²²¹.

Dans un premier temps, râ šey ya`âqôb^h peut être rendu par les têtes de Jacob ou les supérieurs ou leaders de Jacob. Jacob étant ici l'expression qui sert à désigner soit la famille de Jacob soit la maison de Jacob, soit le peuple d'Israël du Royaume du Nord par opposition à Juda qui désigne le peuple du royaume du Sud. Nous pouvons conclure que l'expression les têtes ou chefs de Jacob désigne en réalité la classe dirigeante du Nord et du Sud.

Dans Exode 6 : 14 nous lisons : -t' _boq]-tybe yvcâar^h (râ šey beyt^h- 'ab^hôtâm = les chefs des familles). Parfois le mot rô'sh est employé pour désigner le terme grand. Ainsi dans les termes kohen hâr'osh on a l'expression le grand Prêtre. Mais dans l'expression râ šey besamîm que l'on retrouve dans Cant. 4. 14, les termes sont rendus par « les parfums les plus excellents ».

Dans LXX et Syr l'expression râ šey ya`âqôb^h est traduite par *chefs de la maison de Jacob*. En invoquant le parallèle de 3, 1a ûqesiney al yišrâ'êl (juges de la maison d'Israël) et la reprise de la formule en 3, 9a râ šey ya`âqôb^h (chefs de la maison de Jacob), certains critiques préférèrent adopter la leçon de la LXX²²².

Dans l'expression ûqesiney al yišrâ'êl (et Juges de la maison d'Israël) ou « magistrats de la maison d'Israël²²³ », « dirigeants de la maison d'Israël²²⁴ » ou encore « les princes de la maison d'Israël²²⁵ ».

²²⁰ Lv 5 : 24 ; Nb 1, 2.

²²¹ M. ENNERY, *Dictionnaire de la Bible hébraïque*. Paris : COLBO, Judaïca-poche, Reprint, 1996, p. 244. Cf. P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*. Paris : Cerf Société Biblique Française, 2004, p. 343.

²²² B. RENAUD, op.cit., p. 121, notes b et 13.

²²³ Cf. TOB, Edition intégrale, 1988.

²²⁴ Cf. BJ, Cerf, Verbum, 2001.

²²⁵ cf. La Bible Thompson, Editions VIDA, 3^e impression, notons aussi que le terme qâsîn est synonyme de r's cf. Jg 11, 8, 9, 11.

Le substantif qesiney, cas construit masculin pluriel de qâsîn a plusieurs sens. Il sert à désigner les termes tels que : Seigneur, capitaine, prince, chef du peuple. Dans Job 10 : 24 il a le sens de officiers tandis que dans Dn 11 : 18 il est employé pour capitaine et dans Pr. 25 : 15, prince ou général de l'armée. Selon A. Maillot et A. Lelièvre ce terme désigne « *les dirigeants politiques, sans doute, ceux du royaume de Juda appelé ici Jacob ou Israël*²²⁶. » Dans ce cas qesiney ferait double emploi avec râ šey.

A la place de qesiney la LXX a le terme « kata,loipoi » (les restants). Une traduction qui s'écarte de la racine hcq (qsh) dont les différents sens sont : trancher, couper. Le substantif qâsîn a donc une connotation de violence mais surtout judiciaire voire sotériologique. Dans ce cas hc'q' (qâsâh) peut avoir le sens du verbe jþ;v' (šâp^hat).

Dans l'Ancien Testament le mot !yciq', (qâsîn) revient 12 fois, Il sert à désigner dans n'importe quel cas où il est employé, les dirigeants politiques, judiciaires, et militaires²²⁷. Si le qâsîn a d'abord le sens de chef militaire il sert sans doute à désigner dans ce verset « *ceux qui ont des responsabilités gouvernementales*.²²⁸ »

Ainsi les chefs de Jacob et les juges, (princes, magistrats ou chefs) de la maison d'Israël sont ici à considérer comme les officiels publics de Jérusalem par rapport au verset 3.9a ou les titres sont clairement indiqués²²⁹.

Parler donc de râ šey et qesiney, nous fait comprendre ici que Michée interpelle toutes les classes dirigeantes du pays. Il est vrai que le titre râ šey renvoie aux chefs de clans et de familles dotés de certains pouvoirs judiciaires (Ex 18 : 25 ; Dt 1 : 15) et que qâsîn est issu d'une vieille terminologie militaire selon Jos 10 : 24 et Jg 11 : 6.

²²⁶ A. MAILLOT et A. LELIEVRE, op.cit. p. 55 note b.

²²⁷ Cf. Jg 11 : 6 ;

²²⁸ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 37, note 4.

²²⁹ L. J. MAYS, op.cit, p. 78.

Mais ici, Michée les associe pour désigner les personnages occupant les charges civiles et non militaires. Ces deux titres désignent à la fois les anciens et la nouvelle classe dirigeante associée à la cour royale. Soulignons cependant que l'association de râ šey et qesiney se présente comme un exemple unique dans la Bible.

Quant aux noms *Jacob* et *Israël* tous les critiques reconnaissent en eux un emploi fréquent de Michée pour s'adresser à Juda comme peuple de Dieu historiquement. Ces deux noms synonymes qualifient les instances judéennes. Pour A. Maillot et A. Lelièvre, Jacob et Israël désignent dans ce verset le royaume de Juda et plus précisément le nouvel Israël restauré et réunifié²³⁰. Dans ce royaume les chefs et les juges avaient pour devoir de connaître la justice, le droit (hammišpât) : hálô´ lakem lad^hâ`at^h ´et^h-hammišpât (n'est-ce pas à vous de connaître le droit ?).

Cette invective de Michée consiste en effet à rappeler aux dirigeants officiels publics de Juda ce qui est de leur rôle ou de leur fonction. Ils ont pour rôle de mettre en pratique le droit, c'est-à-dire « la justice de Dieu et son rayonnement dans la vie quotidienne du peuple. »²³¹

C'est pourquoi l'expression lad^hâ`at^h ´et^h-hammišpât est à comprendre ici au-delà d'une simple connaissance théorique ou d'un souvenir intellectuel.²³² Le verbe dâ'ath, employé au qal infinitif construit, a pour racine [d;y" (yâd^ha') et signifie au sens propre : sentir, apercevoir, reconnaître²³³ ou connaître.

Au sens figuré, il est rendu par : savoir, apprendre à connaître (le bien et le mal). Suivi de la particule l, il prend le sens de : avoir la connaissance de, faire la connaissance de (cf. Ex 2 : 4, Gn 9 : 24, Ec 8 :

²³⁰ A. MAILLOT, A. LELIEVRE, op.cit., p. 55 note b.

²³¹ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 38.

²³² D'après L. J. MAYS, op.cit., p. 78, le verbe yâda' rendu en anglais par « know » signifie « être habile dans la connaissance des traditions normatives légales de la justice est percutant dans la reconnaissance de leur autorités ».

²³³ cf. Gn 19 : 33 ; Jg 13 : 21 ; Dt 8 : 5, Gn 15 : 8 ; Ex 7 : 17.

7). Il sert aussi à parler de rapport intime d'un homme avec une femme : « *Adam connut sa femme* », cf. Gn 4 : 1,25.

Dans certains contextes, Il a également le sens de : prévoir, pressentir (cf. Ps 35 : 8 ; Jb 9 : 5), soigner, cultiver, choisir, adorer (Cf. Gn 18 : 19 ; Os 8 : 2 ; Ps 9 : 11). Les substantifs qui en dérivent sont : *yod^he'îm* (les savants, pluriel de *yâda'* (le savant) et *d^hâ't^h* (connaissance, science, intelligence, sagesse, prudence, réflexion). En parlant de la connaissance de Dieu l'hébreu utilise le terme *had^ha't^h*. L'expression connaître le droit (ou la justice) s'applique ici « *aux exigences de justice et d'amour de Yhwh*²³⁴ » auxquelles le peuple est soumis. Le verbe [d;y" (*yâda'*) est capital dans cet oracle. Chez Michée, son sens est moins affectif que juridique et traduit l'établissement d'une clause de l'alliance. Mais tous ces deux sens font appel à l'intelligence et au discernement.

Bien que *yâda'* traduise la familiarité qui doit exister entre les hauts dignitaires judéens et *hammišpât* ce verbe exprime toutefois la nature de la tâche et de la fonction que l'on attendait d'eux.

De toutes ces explications nous relevons qu'à l'époque de Michée la société juive était gérée par les chefs et les magistrats qui ne sont pas des étrangers mais plutôt des gens issus du peuple d'Israël. Dans ce verset ces hauts dignitaires ont pour rôle de connaître (*yâda'*) le droit (*hammišpât*). Elevés en dignité, ils ont pour responsabilité de faire respecter le droit. Nous parlerons de *hammišpât* dans le chapitre concernant les repères théologiques et éthiques²³⁵.

²³⁴ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 38. La connaissance du droit ne se réduit pas ici « à une information exacte et précise des règles juridiques, elle implique un pouvoir de discernement et de jugement en vue de faire régner à l'intérieur de la communauté le climat de justice, d'amour et de fraternité que requiert l'institution de l'alliance. », cf. B. RENAUD, *Michée Sophonie Nahum*. Paris : librairie Lecoffre, J. GABALDA et C^{ie} (éd.), 1987, p.60-61.

²³⁵ En effet, dans les repères théologiques et éthiques que nous ferons ressortir de cette péricope, nous essayerons de mettre en relief les rapports existants entre *mišpât* et *šâp^hat*, entre *mišpât* et le culte, la violence et la *ts^ed^hâqâh* (innocence,

Verset 2a

Vous haïssez le bien et aimez le mal.

Au verset 2 nous avons trois verbes complémentaires qui sont tous au qal participe actif masculin pluriel. Il s'agit de : yleÛz>GO, ybeh]aoâw> ,yaen>foð. Le dernier verbe yleÛz>GO explique le sens des deux premiers ybeh]aoâw> ,yaen>foð.

Nous allons analyser chacun des termes et expressions contenus dans ce verset afin de dégager le sens que chacun a dans les oracles de Michée.

A) Les termes : bAj (tôb^h), râ` et râ`âh

A1) Le terme bAj (tôb^h)

On le rencontre 2 fois chez Amos (Am 5 :14,15)²³⁶, 10 fois dans le livre d'Esaië (Es 1 :19 ; 3 :10 ; 5 :20, 39 :8 ; 41 :7 ; 52 :7 ; 55 :2 ; 56 :5 ; 63 :7 ; 65 :2), 5 fois chez Osée (Os 2 :9 ; 4 :13 ; 8 :3 ; 10 :11 ; 14 :3), 2 fois dans le livre de Michée (Mi 3 :2 ; Mi 6 :8),

En 3 : 2, le terme bAj (tôb^h) se rapportant au droit est souvent rendu par bon ou beau, dans le sens de ce qui sent bon, ce qui fait plaisir, ce qui est agréable (à entendre). Il est aussi rendu par utile dans le sens d'un conseil donné à quelqu'un, par bon dans le sens moral et lorsqu'un acte accompli correspond au but recherché²³⁷. Notons que bAj (tôb^h) est généralement employé dans les domaines suivants : économique, esthétique, philosophique, et éthique.

Lorsque nous rendons ce terme bAj (tôb^h) par bien dans notre péricope nous nous situons dans le domaine légal mais tout en le faisant correspondre à la vie²³⁸.

justice, vertu, mérite, bonté, grâce, clémence, bienfaisance, bienfait, délivrance, droiture, droit, piété, salut, charité).

²³⁶L'un se rapporte à la vie et l'autre au droit. Le peuple est invité à rechercher le bien (la vie) et non le mal (la mort), à haïr le mal (l'injustice) et aimer le bien (le rétablissement du droit).

²³⁷ Ph. REYMOND, op.cit., p.146.

²³⁸ Cf. Dt 30 : 15

A2) Le terme râ` (mauvais, méchant, dépravé, déplaisant)

Il est employé :

- 3 fois chez Amos : 5 :14, 15 ; 6 :3.

Dans les deux premiers emplois, râ` est mis en parallèle antithétique avec bAj (tôb^h) : « *Recherchez le bien (tôb^h) et non le mal (râ`)...Haissez le mal (râ`) et aimez le bien (tôb^h).* » Ici râ` prend le sens d'une justice tordue, une justice qui livre l'innocent à son oppresseur selon Am 7 :10, 11a et 12.

-1 fois chez Osée : 7 :15.

Ici, apparaît une imprécision concernant le sens de râ` Dans ce terme se trouvent englober toutes les formes d'infidélité que Dieu reproche à son peuple.

- 8 fois chez Esaïe : 3 : 11 ; 5 : 20a et b ; 7 : 15, 16, 31 : 2,7 ; 33 : 15.

Le prophète Esaïe emploie le terme râ` dans un sens général pour stigmatiser tout ce qui s'oppose au bonheur et au bien-être du peuple. Il s'agit du mal au sens général du terme. En 32 : 7 où nous rencontrons le pluriel employé comme un adjectif épithète, -y[i_r] (râ`îm) le prophète parle de tout ce qui est nocif au bonheur de la société, tout ce qui est nuisible à la vie en communauté. Il qualifie de criminelles les fourberies du fourbe qui se traduisent par des machinations et des déclarations mensongères pour perdre le malheureux et tordre la cause des pauvres devant la justice.

- 4 fois dans le livre de Michée : Mi 1 : 12 ; 2 : 1 ; 3 : 2; 7 : 3.

Le premier emploi en 1 : 12 est certainement relatif à l'invasion assyrienne, une invasion militaire qui va s'abattre sur Jérusalem comme punition venant de Dieu.

Le sens du deuxième emploi râ` en 2 : 1, est expliqué en 2 : 2 : « At)l'x]n:w vyaiPw> AtêybeW rb,G<â 'Wqv.[(w> Waf'_n"w> -yTiPb'W Wlz"ëg"w> 'tAdf' WdÛm.x'w> » (convoient-ils des champs, ils les volent, des maisons, ils s'en emparent ; Ils extorquent au maître sa maison, et à l'homme son héritage). Par conséquent le râ` (mal) désigne

ici les actes de violence, de rapine, de pillage et d'oppression qu'exercent les riches qui sont accusés de méditer l'iniquité (le méfait) et de forger ou manigancer le mal.

Le troisième emploi h[r^e] (râ`âh) en 3 : 2, traduit par « mal » (râ` ou râ`h), qui est le qéré, devrait s'écrire en réalité râ`âh pour signifier : mauvais, méchant, laid. Mais presque tous les traducteurs ont choisi râ` (le qéré Q) guidé par le petit cercle placé sur 'y dans le texte édité au lieu du râ`âh (K, le kethib^h).²³⁹ Le prophète Michée se sert de ce terme pour désigner tous les actes d'injustice commis dans les cours de justice et dont il accuse les chefs de Jacob et les magistrats de la maison d'Israël.

En 7 : 3 le terme hâra`, mis en parallèle synonymique avec hašsar (le grand, le prince, le chef) sert à désigner l'homme méchant qui pose des actes contraires à la volonté de Dieu et qui profite de sa position sociale pour influencer les arrêts des cours de justice en les détournant à son profit soit par des pots-de-vin, soit par trafic d'influence.

A3) Le terme râ`âh (mal, méchanceté, malheur, malice, crime)

Nous avons :

- 4 emplois chez Amos dont les deux derniers sont jugés inauthentiques : Am 3 : 6 ; 5 : 13 ; 9 : 4, 10.

Dans les deux premiers versets jugés authentiques, le prophète Amos emploi le terme râ`âh dans le sens général. Le malheur est général et le terme est compris ici comme un déboire, une calamité ou une catastrophe,

- 5 emplois chez Osée : 7 : 1, 2, 3 ; 9 : 15 ; 10 : 15.

Le terme râ`âh sert à désigner dans tous ces versets toutes les méchancetés et comportements hypocrites d'Israël vis-à-vis de Dieu.

- 3 emplois chez Esaïe : 3 : 9 ; 7 : 5 ; 13 : 11.

²³⁹ Q signifie Q^eRE(y) (lu) et K = K^eT^hIB^h signifie : écrit. Donc ce qui est écrit dans le texte est râ`h et ce qui est lu par les traducteurs est râ`. Dans Mi 2 : 1, râ` (mal) est attesté. cf. RENAUD B., op.cit., p. 122, note d.

En 3 : 9 et 13 : 11, le prophète Esaïe parle de tout ce qui est contraire au bien mais en 7 : 5, par le terme *râ`âh* il dénonce le projet d'intimidation occasionnant la guerre syro-éphraïmite (735/4 av. J.C.) mis sur pied par Rason roi d'Aram et Péqah roi d'Israël contre l'Assyrie.

En effet ces deux rois coalisés ont tenté d'intimider le roi Achaz de Juda afin de l'obliger à entrer dans la coalition. Pour le prophète Esaïe, le roi Achaz ne doit pas se laisser intimider, car son implication dans une telle guerre n'apportera pas le bonheur au peuple.

- 2 emplois chez Michée : Mi 2 : 3. 3 : 11.

Dans le premier emploi, le terme *râ`âh* est la réplique correspondante de Dieu faite au *râ`* en 2 : 1. Le malheur ici est la déportation des prisonniers qui aura lieu lors de l'invasion militaire étrangère. En effet, quand l'alliance est bafouée, la conséquence ne peut se faire attendre. Dieu « *prémédite lui aussi le malheur de ceux qui en ont médité un. Ce malheur sera l'invasion, la dépossession et la déportation.*²⁴⁰ »

En 3 : 11, le terme *râ`âh* peut désigner le malheur, le désastre annoncé au verset 12 (transformation de Sion en un champ labouré, ruine de Jérusalem et destruction du temple), le malheur qui vient briser la fausse assurance que se donnaient les responsables à la tête du peuple. Ceux-ci s'appuyant sur la foi en la présence de Dieu au milieu de son peuple, se livraient à des actes d'oppression et se disaient « *aucun malheur ne nous arrivera* ».

De tout ce qui précède nous pouvons retenir que les termes *râ`* et *râ`âh* employés dans le livre de Michée expriment le malheur que provoquent la corruption généralisée et l'oppression dans le pays. Par ces termes, Michée stigmatise l'état d'injustices et de méchancetés dans lequel vit l'ancien Israël.

B) Les expressions *w`o`hab`ey râ`âh* (*râ`*) et *bAjs` yaen`foð*

B1) L'expression *bAjs` yaen`foð*,

²⁴⁰ A. MAILLOT et A. LELIEVRE, op.cit., p.47.

Le verbe yaenʿfoð (sonʿey), est un qal masculin pluriel construit dérivé de anEfʿ (šâneʿ), ayant pour racine sânaʿ (haïr, être ennemi, mépriser). Il y a sanneʿ qui est aussi rendu par haïr, sa forme substantivale est sineâʿh qui signifie haine, inimitié. Par l’emploi du verbe sonʿey, Michée fait un constat. Il découvre que les chefs ou dirigeants de Jacob et les juges ou magistrats de la maison d’Israël, sensés de pratiquer ou de connaître le droit, se révèlent plutôt « ennemis » du bien (tôb^h) donc du droit devant inspirer la justice, et par conséquent aimant le mal, à savoir l’injustice.

B2) L’expression w^eʿohab^hey râ`âh (râ`).

Les expressions « *haïr le bien* » et « *aimer le mal* » étaient récurrentes à l’époque de Michée au 8^{ème} siècle (Cf. Am 5 : 10,15 ; Es 5 : 20). Mais l’expression « *chercher le mal* » (faire du mal à quelqu’un, nuire à quelqu’un) est plus commune qu’« *aimer le mal* » que l’on rencontre seulement dans Ps 52 : 5 : hl’s,(qd<c,â rBEfSD:mi rq,v,| bAJ+mi [Rʿa Tʿb.h;âaʿ (tu aimes le mal plutôt que le bien, le mensonge plutôt que la droiture). Nous rencontrons « *chercher le mal* » dans Nb 35 : 23 ; 1 S 24 : 10 ; 25 : 26 ; 1 R 20 : 7 ; Ps 71 : 13, 24.

Le verbe ʿohab^hey, est un qal participe masculin pluriel construit, ayant pour racine bh;a; (ʿahab) qui signifie dans son sens premier désirer, au second sens, il est rendu par aimer, chérir. Son emploi se réfère souvent à un « *amour illicite*²⁴¹ ». Le Targum, dans le respect du sens actif a traduit cette expression « *haïssant ou détestant le bien et aimant ou désirant le mal* » par « *détestant faire du bien et aimant faire du*

²⁴¹ Nous pouvons citer l’exemple des prophètes tels que Jérémie (Jr 22 : 20, 22 ; Jr 30 : 14), Ezéchiel (Ez 16 : 36 ; Ez 23 : 5 et al.), et Osée (Os 2 : 5-13) qui emploie le mot pour dénoncer les relations adultérines de l’ancien Israël.

mal²⁴² ». Ibn EZRA, quant à lui voit plutôt dans l'expression haïssant le bien, le sens de « *détestant l'homme bon...* »²⁴³.

L'expression w^eohab^hey râ`h justifie tout le désastre ou le malheur dans lequel le royaume de Juda ou tout Israël, la maison de Jacob est tombée. Les dirigeants (chefs et juges ou magistrats) ont préféré le mal au bien. Ainsi, pour eux le bien est mal puisqu'ils le méprisent, le détestent ou le haïssent et le mal est bien et c'est pourquoi ils l'aiment, le désirent, l'affectionnent ou le préfèrent.

Dans cette expression, que nous traduisons par vous haïssez le bien et vous aimez le mal au lieu de « *haïssant le bien et aimant le mal* », nous voyons une confirmation du constat fait par Amos à travers son exhortation dans Amos 5 : 14-15 : « *chercher le bien et non le mal...haïssez le mal, rétablissez le droit au tribunal...* » (Version TOB).

Une semblable exhortation apparaît dans Es 1 : 17 qui dit « *apprenez à faire le bien, recherchez la justice...* ». Au verset 16c d'Es 17 nous lisons « *cessez de faire de mal* ».

Lorsqu'on suit ces différents textes par rapport au constat de Michée dans ce verset 3,2a, on comprend aisément que le bien et le mal ne sont pas à considérer ici dans un sens philosophique. Il ne s'agit pas non plus d'une charge retenue contre les dirigeants et les magistrats dans le domaine de l'abstraction éthique²⁴⁴. Les termes tōb^h et râ`h se rapportent dans ce verset au tribunal donc au droit et à l'injustice, ainsi dans ce verset tōb^h (le bien) c'est le droit et râ`h (le mal) c'est l'injustice. Par l'emploi de ces deux termes sous forme de parallélisme antithétique, Miche montre du doigt le renversement des valeurs que l'on peut considérer comme étant la source de la corruption en Israël. En haïssant le bien et aimant le mal la classe dirigeante fait le contraire de ce qu'on

²⁴² A. MAILLOT et A. LELIEVRE, op.cit., p. 55 note d.

²⁴³ Ibid. rappelons le texte de la LXX qui porte zhtou/ntej « cherchant » au lieu de « aimant » du TM soutenu par Syr, Vg et Tg, aussi Mur 88.

²⁴⁴R.E. W. HAROLD et A. BOSLEY, « The Book of Introduction Micah, text Exegesis, and Exposition », in : *The Interpreter's Bible, in twelve volumes*. t. VI., New York : The Holy Scriptures, Abingdon Press Nashville, 1952, p. 917.

attend d'elle. Et pour illustrer cette charge, Michée se sert d'une autre figure accablante exprimée par l'emploi du troisième verbe $\text{yle}\dot{\text{U}}\text{z}\text{GO}$ ($\text{g}\dot{\text{o}}\text{zley}$).

Verset 2b

Vous arrachez ($\text{yle}\dot{\text{U}}\text{z}\text{GO}$) leur peau au-dessus d'eux et leur chair de leurs os.

Le verbe $\text{yle}\dot{\text{U}}\text{z}\text{GO}$ dérivé de $\text{g}\dot{\text{o}}\text{zel}$ est issu de la racine $\text{lz}\text{:G}$ ($\text{g}\dot{\text{a}}\text{zal}$) qui signifie au sens premier : saisir, s'emparer de, retirer ou confisquer avec force, arracher, prendre de force, enlever, s'approprier injustement, dérober, voler, opprimer. Dans Jg 9 : 25, nous avons le cas de figure des gens (habitants de Sichem) qui se placent en embuscade pour voler, dépouiller ceux qui passaient près d'eux sur la route. On pourrait penser ici aux coupeurs de route. Ce verbe exprime aussi l'une des atrocités que commettaient les armées assyriennes dans leurs attaques contre les peuples voisins dont Israël. Dans d'autres contextes le verbe $\text{lz}\text{:G}$ se reporte aux actes horribles semblables. Ainsi en Gn 21 : 25, nous avons l'exemple du puits d'Abraham que les serviteurs d'Abimelek avaient accaparé, donc qu'ils avaient pris de force.

Nous avons un autre exemple dans Job 20 : 19 et 24 : 9, où il est question du vol de maison et de l'orphelin que l'on arrache à la mamelle. Chez l'Ecclésiaste ce verbe ($\text{g}^{\text{h}}\text{āzal}$) est employé pour exprimer la violence politique qui consiste, à faire disparaître le droit et la justice dans un pays (Cf. Ec 5 : 7).

Au Niph'al, il est rendu par être dérobé, enlevé, (cf. Pr 4 : 16)²⁴⁵. L'objet volé ou le bien ravi est désigné par $\text{hl}'\text{zEG}$ ($\text{g}^{\text{e}}\text{zēlāh}$) au féminin et $\text{g}^{\text{he}}\text{zēlēt}^{\text{h}}$ au cas construit. Il est assez clair que le verbe $\text{g}^{\text{h}}\text{āzal}$ exprime l'idée de violence et de méchanceté dans le cadre des rapports sociaux.

²⁴⁵Le substantif $\text{g}\dot{\text{a}}\text{zel}$ a le sens de vol, rapine, rapt. Au cas construit il signifie violation ($\text{g}^{\text{h}}\text{ēzēl}$). Ainsi, dans Ecclésiaste 5 : 7 on traduit « $\text{w}^{\text{e}}\text{g}^{\text{h}}\text{ēzēl}$ Mishpāt wātsēdēq » par la violation du droit et de la justice

Et l'idée la plus forte qu'exprime ce verbe est aussi celle de l'oppression ou de l'injustice sociale.

Le prophète Esaïe a aussi utilisé le verbe ghâzal dans sa septième malédiction contre les grands (chefs et dirigeants) de Juda²⁴⁶.

Dans notre péricope, ce verbe a aussi le sens de dépouiller. La figure utilisée ici par Michée à travers le verbe g^hâzal est semblable à celle d'un boucher qui, après avoir égorgé un animal, le dépouille ou l'écorche sans pitié. Cette expression figurative traduit la violence, l'atrocité, le vol, voire toute l'horreur que commettaient les dirigeants sur le peuple à l'image d'une invasion militaire. Non seulement le droit des pauvres n'est pas respecté comme le recommande les lois de l'alliance mais ces pauvres sans armes sont réduits à l'état d'un animal. Cette animalisation de l'humain ne peut ne pas être vue comme un crime contre l'humanité.

En effet, il n'y a pas d'autre mot plus fort pour décrire la corruption, et l'oppression traduites par la méchanceté, la rapine et la violence qu'exercent les chefs et les juges (magistrats) de la maison d'Israël sur le peuple qui leur est confié. « *Ceux-ci leur arrachent la peau et la chair au-dessus de leurs os* ». Quelle belle métaphore pour exprimer le forfait de ces dirigeants qui, au lieu de pratiquer la justice et de rechercher le bien ils dépouillent le peuple en lui enlevant avec force ce qui lui est nécessaire, capital. Quand on enlève la peau et la chair d'un animal il ne reste que les os. Cet animal est dépouillé de deux éléments fondamentaux de son existence. En réalité cet animal n'a plus la possibilité de vivre. Et lorsqu'on soumet un être humain à un tel traitement, on ne peut que penser à une déshumanisation.

En d'autres termes le mal que désirent ces dirigeants, c'est le meurtre, la misère de leur peuple. Ils se révèlent ainsi comme des carnassiers, des meurtriers, des criminels, voire des apatrides ; des

²⁴⁶ Cf. Es 10: 2 «...w^elig^{he} zôl mišPa† `âniyyey `ammî (...et de faire violence au droit des pauvres de mon peuple) ou selon la version TOB (édition intégrale) : « ... privent de leur droit les pauvres de mon peuple, ... ».

hommes sans cœur et sans pitié, sans foi ni loi, en un mot des hors la loi foulant ainsi au pied le respect dû à l'humanité.

Faire le contraire de ce qu'on est appelé à faire, voilà ce qui caractérise l'agir de ces dirigeants qui détournent le droit. Selon A. Maillot et A. Lelièvre, l'« *image très crue (!) qui se développe au v.3 est une métaphore pour le vol des biens, des troupeaux et des richesses du peuple (ainsi Tg)...* »²⁴⁷ Cette image choquante des dirigeants qui dévorent le peuple est aussi reprise par le prophète Ezéchiel pour accuser les bergers ou pasteurs qui au lieu de paître le peuple se paissent eux-mêmes²⁴⁸.

Verset 3

Et oui, ils mangent la chair de mon peuple ; ils les font ôter la peau. Ils brisent leurs os, les hachent comme dans la marmite comme la viande dans un chaudron.

En considérant le texte édité ou le texte massorétique tel qu'il est, on dirait que le verset 3 est le développement du verset 2. Mais, certains critiques, sinon la plupart des critiques ont pensé comme nous l'avons fait remarquer dans la critique textuelle, que le verset 2b qui, dans le texte massorétique commence par g^hôzley, devrait être transposé à la fin du verset 3.

Pour notre étude, nous avons jugé cette transposition de non indispensable et nous avons préféré garder ce verset 3 tel qu'il se présente dans le TM. Ceci étant, revenons aux détails sémantiques de quelques expressions contenues dans ce verset que nous avons traduit ci-dessus.

Nous avons préféré traduire wa'âšer par « et oui » au lieu de le supprimer comme la plupart des critiques l'ont suggéré en le considérant

²⁴⁷ A. MAILLOT, A. LELIEVRE, op.cit., p. 55-56, note e.

²⁴⁸ cf. Ez 34: 8-10.

comme une surcharge non nécessaire. Nous avons déjà expliqué les raisons de notre choix. Nous ne pensons pas qu'il est nécessaire d'y revenir.

Il en est de même pour le verbe $hip^{h\check{s}it\hat{u}}$, $hip^{h'}$ il parfait 3^e personne pluriel commun de $ju;P'$ ($p\check{a}\check{s}at$), verbe transitif dont le sens est : enlever, arracher, déshabiller, envahir. Ainsi nous rendons $hip^{h\check{s}it\hat{u}}$ par $arrachent$ ²⁴⁹. Ce verbe est employé quarante-deux fois dans l'A.T. dont vingt-trois fois au qal, trois fois au piel, quinze fois au hiphil et une fois au hithpael. Au qal, la racine $ju;P'$ ($p^{h\check{a}}\check{s}at$) a deux traductions fondamentales : arracher et envahir. Cette racine qui dénote une action violente et judgementale peut être mise en rapport avec $g^{h\check{a}}\check{z}al$ au verset 2b pour montrer son importance au verset 3a où il se trouve. Les deux verbes expriment certes la même idée au point où certains critiques ont pensé à la présence des doublets dans les versets 2b et 3a.

A notre avis, ce parallélisme synonymique renforce ici l'idée de méchanceté et de violence ; ce qui exprime les comportements des chefs de Jacob et des juges ou magistrats de la maison d'Israël vis-à-vis du peuple. En effet, non seulement ceux-ci arrachent la peau des gens sans défense, les pauvres, mais ils mangent ou dévorent ($\acute{a}kl\hat{u}$) la chair ($\check{s}^e\acute{e}r$) de ce peuple, brisent ($piss\grave{e}h\hat{u}$), les hachent ($\acute{u}ph\grave{a}rs\hat{u}$) comme ce que l'on ($Ka\acute{a}\check{s}er$) fait cuire ($\acute{u}ph\grave{a}rs\hat{u}$) dans un pot ($bass\grave{r}$), et comme la viande ($\acute{u}keb\grave{a}sar$) dans une marmite ($qall\grave{h}at^h$).

Le verbe $\acute{a}kl\hat{u}$ est au qal parfait troisième personne du pluriel commun ayant pour racine $lk;a'$ ($\acute{a}kal$) : manger, goûter, jouir, dévorer, consumer, détruire. Non seulement ce verbe exprime le cannibalisme que manifestent les chefs de Jacob et les juges de la maison d'Israël envers le peuple, mais il traduit et complète le sens des verbes $gozl\grave{e}y$ et $hip^{h\check{s}it\hat{u}}$ (ils arrachent, ils font ôter). Ces dirigeants dépouillent et dévorent le peuple. Ils mettent le peuple dans un état de dénuement complet, total.

²⁴⁹cf. Lv 1:6; 2Ch 29: 34; 2Ch 35: 11.

Avec l'emploi du verbe pissèhû au pi'êl parfait, troisième personne, pluriel commun et le verbe ûphârsû au qal parfait troisième personne, pluriel commun, l'on comprend que les actes que commettent ainsi les classes dirigeantes, chefs et magistrats ne sont que des actions de destruction et d'une atrocité sans mesure. Comme l'a si bien dit D. Ellul : « *manger des chairs crues et plus encore dévorer ses semblables, c'est se comporter comme des bêtes, c'est échapper à la condition humain par la bestialité ; dans le cas des chefs et des princes d'Israël, c'est refuser leurs conditions politico-religieuses* ²⁵⁰ ».

Le verbe pissèhû a pour racine xc;P' (pâsah) qui signifie : briser, rompre. Il est vocalisé pass^eah. Il correspond au pi'êl du verbe pâsah (être joyeux, éclater, faire entendre) pousser (des cris de joie), et à ne pas confondre avec hc'P' (pâsah) (fendre, ouvrir largement), ouvrir les chaînes, délivrer.

Le verbe ûphârsû dont la racine est שפר vocalisé fr;P' (pâras) a pour sens premier : briser, hacher. Il signifie aussi : étendre, élever. Au niph'al, il est rendu par disperser, et au pi'êl, il a le même sens qu'au qal (le sens figuré) : élever, étendre, disperser²⁵¹. En réalité à travers les versets 2 et 3, Michée met en relief la manière dont l'administration est gérée par les classes dirigeantes. La justice ou le droit a déserté le tribunal, la violence et la méchanceté s'installent, le bien cède la place au mal caractérisant ainsi l'état d'oppression et de corruption dans lequel la sainte ville est plongée. Au lieu de veiller sur le peuple, les classes dirigeantes plongent plutôt le peuple dans la désolation.

Mais, ce qui est certain, Michée n'est pas le seul ni le premier à peindre l'injustice sociale qui régnait en Israël (Samarie et Jérusalem) au 8^{ème} siècle avant Jésus-Christ. Amos (cf. Am 5, 10,15) en a fait son

²⁵⁰ D. ELLUL « Michée 1-3 », in : *ETR* 56. 1981, p. 144.

²⁵¹ Certains commentateurs pensent le TM ûpp^haresû ainsi dérivé de פ ר ש ne ne donne pas un sens satisfaisant, alors le verbe est pris comme פ ר ט (diviser dépiécer) attesté par la Lxx. En effet pour P. REYMOND, la racine ש פ ר a pour sens « étendre : les ailes Ex 25,20, un filet Ez 12,13 », op.cit., p. 309.

cheval de bataille. Face aux injustices insupportables pratiquées et entretenues par la classe dirigeante du royaume du Nord, Amos n'est pas resté bouche fermée. Il prend position en faveur de la justice, et des droits des « petits » en faisant « *le procès des autorités politiques, judiciaires, religieuses de son temps qui se laissent acheter et corrompre, qui se tordent le droit au lieu de s'en faire les champions* »²⁵². Osée (cf. Os 5, 1^s) également avait osé lever le ton et le prophète Esaïe (cf. Es 5,20) n'avait pas gardé silence devant une telle situation.

La description réaliste que fait Michée ici est cette exploitation comparée à un repas de fauves ou de rapaces qui doit être comprise dans le sens de la violation des droits de propriété et de la personne humaine. On pourrait peut-être penser à une exagération de la part de Michée, mais il n'en demeure pas moins vrai que la rapacité des classes dirigeantes de son époque était connue de tous. Ces « *têtes profitent de leurs privilèges pour exploiter ceux à qui ils auraient dû donner la justice. Au lieu du bien ils leur ont apporté du mal* »²⁵³.

Devant une telle situation Michée ne cache pas la vérité. C'est ainsi qu'il annonce le châtement contre les chefs et les juges qui dépouillent sans pitié le peuple. Au verset 3: 4 il déclare que « *Dieu n'aura pas non plus pitié d'eux* »²⁵⁴.

Verset 4

Alors ils invoquent Yhwh et il ne leur répond pas. En ce temps-là, il leur avait détourné son visage parce qu'il avait fait de mauvaises actions.

²⁵² R. MARTIN-ACHARD, *L'homme de Teqoa, Message du livre d'Amos*, Aubonne : Moulin, 1990, p.6.

²⁵³ A. MAILLOT, op.cit., p.59.

²⁵⁴ P. de. BENOIT, *Les douze petits prophètes*. Viennes sur Lausanne (Suisse) : Emmaüs, 1937, p.52.

La réaction de Yhwh face aux crimes de la classe dirigeante est son refus de répondre à leurs invocations.

A propos du mot hébreu *ʾaz* que nous rendons par alors, notons que souvent le futur qui suit cet adverbe doit être rendu par le passé. A cet effet le verbe *yiz`âqû* au qal imparfait (futur) 3^e personne masculin pluriel de *zâ`aq* devrait être rendu par « ils invoquèrent » au lieu de « ils invoqueront ». Toutefois, nous avons préféré le rendre au présent : « ils invoquent ». Nous situons ainsi l'action comme étant un fait accompli au moment où le prophète Michée parlait. L'intervention de Michée peut être comprise aussi comme un compte rendu au présent ou comme un constat moins qu'une prédiction. Michée interprète le silence de Dieu face aux cris de la classe dirigeante criminelle comme une réponse à leurs mauvaises actions.

Le verbe *yiz`âqû* de racine *q[z* a outre le sens d'invoquer, celui de : crier de douleur, implorer appeler quelqu'un à l'aide. Au *niph`âl* il est rendu par être convoqué, s'assembler ; et au *hiph`îl*, il a le sens de : appeler, crier, gémir, assembler. La racine est la même en chaldéen, et elle signifie crier (cf. Dn 6 : 21). Les substantifs *q[;z*" (*zâ`aq*) et *hq'[z*" (*z^e`âqâh*) signifient respectivement: cri, (Es 30 : 19), plainte, supplication (cf. Job 16 : 18 ; Gn 18 : 20). Lorsqu'on considère le sens de ce verbe *q[z* au qal on pourrait imaginer que le temps dont parle Michée dans ce verset est celui pendant lequel les chefs de Jacob et les juges de la maison d'Israël faisaient monter vers Yhwh leurs cris de douleur pour implorer son secours.

Mais si on s'en tient à l'hypothèse qui voit l'expression en ce temps-là comme une insertion visant à « *repousser la réalisation de l'oracle dans un avenir plus lointain et à lui donner une portée eschatologique*²⁵⁵ », la question du moment auquel se réfère Michée tombe et trouve ici sa réponse la plus probable. Et à la suite de Th. Lescow qu'il cite, B. Renaud affirme que *ayhiêh; t[eāB'* (en ce temps-là,

²⁵⁵ B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*. op.cit., p. 129.

à cette époque) est une insertion tardive permettant de « voir dans l'épreuve de l'exil et de la chute de Jérusalem, la réalisation différée de l'oracle michéen.²⁵⁶ »

Pour E. Jenni et C. Westermann²⁵⁷, ayhièh; t[eäb' est une expression préférée dans la littérature deutéronomique et deutéronomiste; elle se réfère seulement au passé. Selon ces auteurs, t[eä ('è^h) désigne un moment particulier dans l'activité future de Dieu principalement dans la dernière période pré-exilique/exilique.

D'autres critiques cités par A. Maillot et A. Lelièvre ont essayé de définir ce temps par rapport à l'adverbe 'az (alors). Ainsi pour Qimhi, il s'agit du temps où l'ennemi viendra contre cette classe dirigeante criminelle, tandis que selon Rashi, 'az introduit la venue du temps de rassemblement de Jacob décrit en Mi 2 : 2, et pour Ibn Ezra, cet adverbe devrait être suivi de l'expression : après leur bon repas, après avoir pillé les pauvres²⁵⁸.

Vuilleumier, quant à lui, pense à la proximité de la condamnation. « *Maintenant que la condamnation est proche, les magistrats commencent à regarder à Yhwh. Ils appellent au secours.*²⁵⁹ »

Evidemment lorsqu'on suit le développement ou le mouvement du texte, le temps où les chefs et les magistrats peuvent implorer ou invoquer le secours de Yhwh ne peut être que celui de leur douleur à la fin de leur crime. Inquiétés par le revers de la médaille marqué par l'envahissement du pays par l'ennemi, ces chefs et ces magistrats font

²⁵⁶ cf. Th. LESCOW « Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5ss », in: ZAW 84. 1972 p. 475 et note 9, cité par B. RENAUD, op.cit., p. 128, note 28. Il semble que cette insertion date du temps d'exil après la catastrophe de 587 avant J.C.

²⁵⁷E. JENNI, « t[e ,çt' », in : E. JENNI, C. WESTERMANN, Op.Cit., vol. 2, p. 960.

²⁵⁸ A. MAILLOT, Op.cit., p. 56, note g.

²⁵⁹ R. VUILLEUMIER, CARL-A-KELLER, op.cit., p. 38.

appel au secours de Yhwh, mais Yhwh en ce temps-là²⁶⁰ en ce moment précis, leur tourne le dos ou leur cache sa face, et ce, en conséquence de « leur mépris du droit et de leur infidélité au ministère de justice et de paix que Yhwh leur avait confié.²⁶¹ »

Nous observons dans cet oracle une stigmatisation de l'oppression des faibles par les dirigeants politiques. En fait, de ces versets 1-4 qui constituent le premier oracle de jugement de notre péricope, retenons que les chefs de Jacob et les juges ou magistrats de la maison d'Israël sont mis en accusation par Michée, qui leur annonce en même temps la sentence de Yhwh, la condamnation de leurs mauvaises actions. Yhwh n'approuve pas leurs crimes et c'est pourquoi il ne leur vient pas en secours au moment convenable. Du point de vue verbal et thématique ce premier oracle est lié à ce qui suit.

2.3.2 Oracle contre les prophètes corrompus (Versets 5-7)

Par rapport au premier oracle, il y a un changement de destinataires. Michée se tourne vers une autre classe sociale très influente procédant par une métaphore qui se réfère au règne animal et au comportement antisocial pour exprimer les raisons du contraste entre lui et les prophètes corrompus.

Les versets 5-7 constituent une invective non plus contre la classe dirigeante ou gouvernementale mais contre les prophètes qui égarent ou font égarer le peuple de Yhwh et qui mordent avec leurs dents. L'oracle se termine au verset 7 qui marque la fin de la sentence ou de la condamnation de ces prophètes.

Le verset 8, que nous aurions dû rattacher à cet oracle, vient comme un élément contrastant et autobiographique entre les versets 5-7 et 9-12

²⁶⁰ Ici avec cette expression et considérant l'interprétation de VUILLEUMIER, nous pouvons penser à l'an 701 pendant la campagne de Sennachérib contre Juda.

²⁶¹ R. VUILLEUMIER, CARL-A-KELLER, op.cit., p. 38.

qui constituent le troisième oracle de jugement contre la classe dirigeante et les responsables religieux. Nous analyserons ce verset 8 quand nous allons réfléchir au chapitre suivant sur l'individualité, la personnalité et l'intégrité de Michée comme paradigme des valeurs anti-corrptions.

Quant aux versets 6-7, nous avons la sentence de condamnation. Il s'agit du châtement des prophètes infidèles et du silence de Dieu qui entraîne la honte des devins. Il n'y aura plus de visions directrices mais de la confusion totale et dramatique puisque Dieu ne répondra pas lorsque ces responsables indécents seront dans la détresse et auront besoin de ce son secours.

Verset 5

Ainsi parle Yhwh (Seigneur). Aux prophètes qui font égarer mon peuple,

Mordant de leurs dents, ils proclament la paix et lorsqu'il n'y a rien à leur donner, ils le préparent à la guerre.

Au verset 5a nous avons la formule dite de *Messenger* hw^èehy> rm:âa' hKo (ainsi parle Yhwh). C'est « la formule introductive de tout discours prophétique »²⁶² suivie en 5b de la mention des destinataires : yMi [-;ta, -y[iât.M;h; -yaiBybiN>h;-l], (aux prophètes ou contre les prophètes qui font égarer ou égarent mon peuple). Nous sommes en face d'une évaluation des prophètes. Au chef d'accusation s'ajoute dans un parallélisme d'opposition ou antithétique une autre en 5c qui met en exergue la malveillance de ces prophètes pour Israël et leur cupidité.

hw^èehy> rm:âa' hKo (kôh âmar Yhwh) est une formule souvent utilisée par les prophètes de l'Ancien Testament en vue de s'affirmer comme messenger mandataire de Yhwh. Ce ne serait pas un abus de langage de voir dans cette expression, une « formule d'accréditation par

²⁶²Ph. MBELE, « Amos », in : *Cours d'exégèse Ancien Testament 1^{ère} Année de Maîtrise*. Yaoundé : FTPY Inédit, 03/12/2002.

laquelle le prophète se présente au peuple en parlant en lieu et place de Dieu.²⁶³ ».

Comme le souligne Ph. de Robert, cette formule prouve que « la parole de Dieu n'est pas connue directement, mais seulement par la médiation d'une parole humaine, celle du proverbe ou celle du narrateur²⁶⁴ ».

Il faut aussi remarquer que la formule *ainsi parle Yhwh* était commune aux prophètes authentiques et à ceux qui sont habituellement appelés « faux prophètes²⁶⁵ ». Cette formule qui introduit souvent les oracles²⁶⁶ est semblable à la formule introductive *debar-Yhwh* placée au début de Mi 1 : 1 ou à l'expression *rmĒ+ao hw'šhy>-rv,a] taei an''-W[m.vi* (écoutez je vous prie, ce que dit Yhwh) en Mi 6 : 1.

Michée se présente à travers cet oracle tel un messager accrédité de Dieu et il le soulignera avec force au verset 3 : 8. Voyons à présent les champs sémantiques de certains termes et expressions utilisés dans cet oracle.

-yaiBybiN>h;-l]; : (aux prophètes ou contre les prophètes).

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ph. De ROBERT, « L'avenir d'un oracle », in : *ETR* 4. 1998, p. 484.

²⁶⁵ A. GELIN ; L. MONLOUBOU, « Les livres prophétiques postérieurs (Ch. I-IV) », in : *Introduction à la Bible II introduction critique à l'Ancien Testament*. Sous la direction de H. Cazelles, Paris : Desclée et Cie, 1973, p. 349.

²⁶⁶ Les oracles sont des déclarations solennelles faites au nom de Dieu. On les discerne habituellement par la présence de formules d'introduction (Kôh 'amar Yhwh) et parfois de conclusion « 'amar Yhwh » (dit ou a dit Yhwh). Ou « N^eûm Yhwh » (oracle ou parole de Yhwh) Cf. Am 3 : 15. L'oracle est un genre prophétique qui se présente sous diverses formes. Il y a l'oracle de Jugement qui est prononcé soit contre un individu, soit contre les nations, soit contre Israël. De façons schématisées l'oracle de jugement comprend l'invitation à écouter, l'accusation, la formule introductive du message et l'annonce du jugement. Dans d'autres cas, surtout celui d'un oracle contre le peuple d'Israël, nous avons la forme d'un plaidoyer qui s'articule autour des points suivants : Préliminaires du procès, (convocation des témoins), présentation des personnages, déclaration de la rectitude de Yhwh, un très bref interrogatoire, long réquisitoire rappelant les bienfaits de Yhwh et insistant sur l'infidélité d'Israël, la déclaration de la culpabilité, les menaces de châtement et la condamnation. Cf. H. Cazelles (al.), *Introduction A la Bible. II, Introduction critique à l'Ancien Testament*. Paris : Desclée, 1973, p. 352.

Le mot -yaiBybiN>h; est composé d'un article défini ha (les) et de -yaiBybiN> masculin pluriel de aybin" (nâbî') dérivé de la racine ab'n" (nâbâ'), nâbî' est l'appellation courante du prophète en hébreu au côté de ha,ro (ro'eh) (le voyant) et hz<xo (hozêh) (le visionnaire) utilisé pour désigner le prophète parfois dans un sens péjoratif.

Selon A. Gelin et L. Monloubou, nâbî' est un terme qui « *représente une forme nominale qâtil où se rangent ordinairement les adjectifs au sens passif : mashîâh (oint), nazîr (consacré), anî (pauvre). L'origine du mot est incertaine. Pour les uns, il se rattache à une racine archaïque apparentée à nb' (sourdre avec bruit, bouillonner intérieure) : le nabî serait donc celui qui parle avec véhémence et sous l'influence d'une puissance supérieure pour annoncer les choses inaccessibles aux mortels. Le terme fou vient aussi de cette racine. D'autres font appel à une racine nb' (parler), tombée elle aussi, en désuétude, mais que l'on retrouve dans les langues sémitiques voisines.*²⁶⁷ »

En dehors de cette recherche étymologique et philologique sur le nâbî' qui désignerait le parleur ou le proclameur et au sens passif celui qui est fait parleur, retenons que d'autres critiques rattachent ce terme à la racine akkadienne nabû dont le sens est appeler ou celui qui est appelé par une divinité²⁶⁸. C'est ainsi qu'en Babylonie le roi était considéré comme un nabû, un appelé ou celui qui est appelé par les dieux²⁶⁹.

Une autre remarque importante est que le mot nâbî' est plus fréquent dans les livres de Samuel et des Rois que dans les écrits dits prophétiques. Vu le contexte historique du peuple d'Israël et eu égard aux réticences qu'ont éprouvé Amos et Osée (prophètes du 8^{ème} siècle dans le royaume du Nord), vis-à-vis de ceux qui étaient appelés hanneb^hî'îm à leur époque, il ne fait aucun doute, que le nâbî' est

²⁶⁷ A. GELIN et L. MONLOUBOU, op.cit., p. 339-340.

²⁶⁸ *ibid.*

²⁶⁹ *ibid.*

d'origine étrangère. C'est par les prophètes cananéens, ses voisins en Palestine qu'Israël devrait être le plus influencé²⁷⁰.

De tout ce qui précède nous constatons également que la dérivation du mot nâbî' est un sujet de controverse. En Arabe, nous avons la racine naba'a qui signifie *annoncer* dans le sens du porte-parole. En hébreu il y a la racine, naba' (se comporter en prophète, prophétiser, parler en prophète) qui est la forme adoucie de nâba' dont le sens est : verser, jaillir, pétiller, glouglouter ou barboter. La racine akkadienne nabû, qui signifie appeler, est utilisée dans le sens de quelqu'un qui reçoit et répond à l'appel (de Dieu) ou qui s'est senti être appelé par Dieu.

Pour E. Jacob, « à ses origines le nabi est le successeur du voyant ro'eh (IS 9: 9)²⁷¹ ». Le terme hébreu nibbâ', forme niph'al de nâbâ' (nb') est rendu par prophétiser. Ce verbe est fréquemment employé dans le livre de Jérémie et dans le livre d'Ezéchiel (Cf. Jr 2 : 8 ; 20 : 1 ; 26 : 9,20 ; Ez 12 : 27 ; 13 : 2 ; 36 : 1 ; 37 : 4 ; 38 : 14). Au hithpha'èl, il a le sens de parler sous l'influence de l'inspiration (Cf. Ez 13 : 17 ; 1R 18 : 29 ; Jr 23 : 13).

Nous rencontrons la forme chaldéenne nebâ' dans Esd 5 : 1, avec le même sens de *prophétiser*. Les chercheurs ont trouvé la pensée fondamentale de nâbî' non pas dans son étymologie perdue dans la poussière de l'antiquité mais dans son usage général et dans le Pentateuque²⁷². Quant aux mots prophétiser et prophète, ils sont les décalques des termes grecs *prophèteuô* et *prophêêtês*. Il s'agit de la traduction systématique que la Septante a donné au terme nabî par opposition au mot mantis qui signifie possédé²⁷³.

²⁷⁰ op.cit., p. 341

²⁷¹ E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé S.A 1955, p. 195.

²⁷²Cf. Ex 7 : 1 (*Vois, je t'établis comme dieu pour le Pharaon, et ton frère Aaron sera ton prophète. C'est toi qui diras tout ce que je t'ordonnerai et ton frère Aaron parlera au Pharaon pour qu'il laisse partir de son pays les fils d'Israël*). Version TOB édition intégrale.

²⁷³A. GELIN, op.cit., p.340.

Le nom de prophète est attribué à l'inspiré biblique. Et ce nom « *était employé dans l'Égypte des Ptolémées pour traduire le terme *hmntr*, (serviteur de dieu), fonction sacerdotale*²⁷⁴ ». Au sujet du mot prophète, les avis ou les points de vue restent partagés sur la fonction de la particule *pro* entrant dans la composition de ce mot.

Selon certains spécialistes, cette particule est un *pro* temporel, ce qui revient à prendre le prophète pour quelqu'un qui prédit l'avenir ; une autre hypothèse voit plutôt dans cette particule un substitutif ; par conséquent le prophète serait le porte-parole ou le héraut de quelqu'un. D'autres encore considèrent cette particule comme un local et définissent le prophète comme Celui qui parle devant une foule²⁷⁵.

De toutes ces approches faites tant sur les plans étymologique et philosophique que sémantique, retenons que, quelles que soient ses origines, le mot *nâbî'* désigne une personne autorisée à parler pour un autre ou à être porte-parole d'un autre. Nous avons le cas d'Aaron établi prophète de Moïse auprès de Pharaon. Par conséquent le *nâbî'* (le prophète) dans l'histoire d'Israël et particulièrement au 8^{ème} siècle avant Jésus-Christ, n'est pas à considérer comme « *quelqu'un qui annonce l'avenir*²⁷⁶ ». Il est plutôt celui qui parle au nom de Yhwh. Il s'exprime « *par la parole, oracles (ou déclarations faites au nom de Dieu), exhortations, récits, prières... mais aussi par des actes*²⁷⁷ ». Cet aspect est bien vu par R. Martin-Achard, qui affirme qu'« *un prophète n'est pas nécessairement un homme à visions, même si son activité est souvent décrite par ce terme (Am1, 1; cf. Es 1,1; Ab 1 ou encore IS 9,9)*²⁷⁸ »

En effet la parole de Dieu à lui adressée, permet au prophète de voir plus loin que ses contemporains. Cette parole le rend capable de lire la

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ E. A. GELIN, op.cit., p. 341.

²⁷⁶ E. CHARPENTIER, *Pour lire l'Ancien et le Nouveau Testament*. Paris : Cerf/Verbum Bible, 1990, p. 43.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ R. MARTIN-ACHARD, op.cit., p.14.

réalité et de l'interpréter comme Dieu la comprend. C'est justement sous cet angle que le prophète apparaît comme quelqu'un qui est en avance sur son temps. Dans le présent, il contemple « *ce qui sera demain manifeste aux yeux de tous, mais qui demeure aujourd'hui voilé pour la majorité du peuple et souvent pour ses responsables.*²⁷⁹ »

Que l'on interprète le terme nabî comme un actif : celui qui annonce, ou comme un passif : celui qui a été appelé, il est certain que c'est l'appel qu'il a reçu qui caractérise le prophète et qui le différencie, à la fois des autres hommes et des prophètes mensongers qui ne sont pas des véritables messagers de Dieu.²⁸⁰

S'il existe plusieurs catégories de *neb^hî^hîm*²⁸¹, la question qui se pose dans cet oracle est de savoir à quels prophètes s'adressent les invectives de Michée. Qui sont-ils, ces prophètes qui égarent « *mon peuple* » ou le « *peuple de Yhwh* » et qui « *mordent avec leurs dents* » ? Il est fort possible qu'il s'agisse des prophètes de métier.

Nous partageons le point de vue de R. P. Carroll²⁸² qui s'oppose aux lecteurs modernes qui interprètent Mi 3 : 5-8 comme un récit de conflit entre les prophètes ou entre le prophète Michée et les faux prophètes.

Evidemment dans cet oracle il n'est pas question de conflit entre les prophètes en l'occurrence entre le vrai prophète et les faux prophètes. La division des « *speakers* » entre vrais et faux n'est pas nécessaire dans ce récit. Le cas n'est pas celui d'un vrai prophète qui parle contre les pseudo-prophètes comme dans le livre de Jérémie. Nous avons plutôt, dans cet oracle, le cas de l'orateur représenté par la tradition parlant contre tous les prophètes.

²⁷⁹ Ibid.,

²⁸⁰ E. JACOB, Op.cit., p. 194-195.

²⁸¹ Les prophètes de la cour ou du palais royal, les prophètes publics, les vrais prophètes et faux prophètes.

²⁸² R. P. CARROLL, « Night without Vision: Micah and Prophets », in : *The Scripture & The Scrolls Studies In Honour Of A. S. VAN DER WOUDE On The Occasion Of His 65th Birthday*. Leiden, New York : F. Garcia, MARTINEZ, A. HILHORST & C. J. LABUCHAGNE, E. J. BRILL, Kolin, 1992, p.75- 83.

Cette interprétation à laquelle nous adhérons nous place bien évidemment dans une position de dissidence vis-à-vis de Van der Woude qui soutient celle d'un conflit entre le prophète Michée et les pseudo-prophètes représentant l'idéologie sioniste.

Notons ici que le verbe hébreu *hammat^hîm* est un participe *hiph'îl* masculin pluriel de *mat^hèh* ayant pour racine *h[^hT'* (tââh). Au *qal*, il a pour premier sens (au propre et au figuré) : errer, s'égarer (cf. Es 16 : 8 ; Gn 37 : 15 ; Pr 14 : 22 ; Ez 44 : 10 ; Ez 14 : 11). Pour le second sens, il est rendu par : chanceler, éprouver des vertiges, être troublé (Cf. Es 28 : 7 ; Es 2 : 1).

Au *Niph'âl*, en plus du sens d'égarer, il exprime aussi le sens de réduire, être dans l'erreur, être ivre ou chanceler.

Au *hiph'îl* comme c'est le cas dans Mi 3 : 5, le verbe *tââ* a le sens de : faire errer, faire égarer pour le premier sens, et s'égarer, se tromper ou user de fraude pour le second.

D'autres prophètes ont eu à faire la même remarque avant et après Michée. Le prophète Esaïe n'a pas manqué d'attirer l'attention de son peuple au sujet du comportement de ses dirigeants : *W[Le(Bi ^yt, Bxor>ao* %or<d<iw>-y[iêt.m; ^yr<âV.a;m. 'yMi[;* (mon peuple, ceux qui te conduisent t'égarer, Et ils corrompent la voie dans laquelle tu marches)²⁸³. Le prophète Jérémie interpelle aussi ces bergers qui éloignent le peuple de l'alliance de Dieu. Dans Jr 50 : 6, nous lisons : *-W[êt.hi -h,ây[ero* (leurs bergers -ou rois- les ont fait égarer)²⁸⁴ Cette

²⁸³ Es 3 : 12. cf. Es 9 : 15 *wayyihyû m^e aššerê hââm-hazzè mat^hîm ûm^e uššârâyw m^{eb}ullâîm* (Les guides de ce peuple l'ont égaré et ceux qu'ils guidaient ont été engloutis). Cette même remarque prophétique apparaît dans Ez 13 : 10 « *-Al+v' lyaëaw -Alšv' rmoðale yMi?[-ta, W[ôj.hi ![:y:±b.W ![:y:â* » (ya^h an ûb^heya^h an hit^h û^h et^h- ammi lè^h môr šâlôm wü^h ên šâlôm) = *Parce qu'ils ont égaré mon peuple en disant: Paix! alors qu'il n'y avait point de paix.* (TOB).

²⁸⁴ *-h,ây[ero yMiê[; ÎWyæh Ð ðhy^h h'À 'tAdb.ao) !acoÛ*

*Wkl'èh' h[h^h.GI-la, rh:Ûme Í-Wb+b.Av)Ð ð-ybibeAvÀ-yrIšh' -W[êt.hi ~c'(b.rI Wxłk.v' (sô'n 'ôbdôt (häyâ^h) [häyû] ammí rō'êhem hit^hâm härfm (šôbêbîm) [šôbübûm] mëhar 'el-Gib`â^h hălâkû šâkhû ribsäm) = *Des brebis perdues, c'est ce qu'était devenu mon peuple. Leurs pasteurs les avaient égarées,**

situation est attestée par l'auteur du livre des chroniques qui montre qu'il n'y a pas que les prophètes qui égarent le peuple de Dieu mais il y a aussi l'infidélité de certains rois comme Manassé dont l'égarément, a également égaré Juda (Cf. 2Chr 33 : 9). En effet quand les dirigeants deviennent corrompus, ils ne peuvent inévitablement que conduire ceux qui sont sous leur autorité dans la corruption ou leur faire subir les conséquences de leurs mauvaises œuvres.

Le reproche de Michée à l'endroit des prophètes de Juda est qu'ils égarent le peuple au lieu de lui révéler la volonté de Yhwh. Il dénonce la cupidité de ces prophètes qui conduisent le peuple à l'apostasie ou à la superstition. Quand ils ont quelque chose à mordre sous les dents, ils proclament la paix ; mais à celui qui ne leur donne rien, ils déclarent la guerre sainte. Les prophètes de Juda pervertissent le dâbâr de Yhwh. Remplis de vénalité et de cupidité, ils parlent pour le compte de leurs intérêts. Ils font de la parole de Yhwh ou de leurs prophéties un élément d'économie, *une monnaie d'échange*²⁸⁵. Le déterminant de leurs discours est lié aux dons qu'ils reçoivent.

L'expression hannôš^hîm b^ešsinneyhem (mordant avec leurs dents) est rendue soit par « mordent de leurs dents²⁸⁶ », soit par « quand on

ils les avaient fait errer dans les montagnes. Elles allaient de montagnes en collines, ne se souvenant plus de leur bercaïl.

²⁸⁵ D. ELLUL, Op.Cit., p. 144.

²⁸⁶ B. RENAUD, op.cit., p. 130, note b. Il s'agit ici de l'interprétation des versions (LXX Syr et Vg) qui ont perçu la proposition participiale de « ... *les prophètes qui égarent mon peuple* » comme juxtaposées à « *voilà ce que Yhwh dit contre ...* ». De ces deux participiales ces versions ont fait l'équivalent de relatives coordonnées à celle de « *mordant avec leurs dents* ». Elles rendent ainsi suivant la LXX la phrase en : Ainsi parle Yhwh contre les prophètes qui égarent mon peuple, qui mordent de leurs dents et qui prêchent la paix. Le Targum et d'autres commentaires dissocient la proposition « mordant de leurs dents » de la précédente « égarant mon peuple » et lui donnent la valeur d'une subordonnée conditionnelle. Le w^e de w^eqar^eû devient le W^e d'apodose. C'est ce qui exige le parallèle d'opposition entre « proclamant le shâlôm » et « déclarent la mil^hhâmâh (la guerre) ». Ainsi on pourrait lire : « quand on leur donne à manger, les prophètes proclament les oracles favorables ; mais si on ne leur met rien sous les dents ou dans la bouche ils déclarent la guerre, ils annoncent le jugement. »

leur donne à manger.²⁸⁷ » A. Maillot et A. Lelièvre ont préféré la forme interrogative « *Ont-ils de quoi se mettre sous la dent?* » Mais R Vuilleumier a gardé la forme active : « *ils ont quelque chose à se mettre sous la dent* ».

Nous constatons que tous ces essais de traduction ont tendance à atténuer la connotation vénale du verbe mordre. Par contre TOB a essayé de garder le verbe mordre tout en déformant la forme de la phrase « *peuvent-ils mordre à belles dents ?* »

En effet le verbe *hannôšk^hîm* est un qal participe actif masculin pluriel de *nôshek^h* dont la racine %v;nⁿ (*nâšak^h*). Son premier sens au qal est : mordre (cf. Ec 10 :11, Nb 21: 8). Au sens figuré il est rendu par : tourmenter (cf. Hb 2 : 7). Son deuxième sens au qal est *être l'objet de l'usure* (Cf. Dt 23 : 20). Au pi'èl, il a le même sens qu'au qal et est rendu par « mordre » (Cf. Jr 8 : 17). Au hiph'il, il a un autre sens qui s'inscrit dans le vocabulaire commercial et économique. Ainsi, il est rendu par « prêter à intérêt ou à usure ». Ce sens a trait sans doute à la forme substantivale %v,n< (*nêšêk*) qui signifie par intérêt, usure.

En définitive, le verbe *nâšak^h* est employé dans un triple sens : physique (blesser, déchirer quelqu'un), psychologique (créer le tourment ou trouble en quelqu'un), commercial (prêter à intérêt, faire de l'usure). Pour le premier sens le terme *hannôšk^hîm* (mordant) ne se dit que du serpent. Notons que le verbe *nâšak^h* (mordre) est employé dix fois dans l'Ancien Testament dont huit ont pour sujet le serpent. Dans cette expression mordant de leurs dents, il est certain que les prophètes sont comparés au serpent ou à un carnivore pour mettre en exergue leur vénalité et leur cruauté. Ils se sont ainsi animalisés à causes de leur ventre

Par ailleurs, rejetant l'interprétation de D-K Innes selon laquelle ce terme mordre serait lié à l'effet mortel des paroles prophétiques sur la communauté, B. Renaud suggère que l'expression « *mordant de leurs*

²⁸⁷ Ibid.

*dents ne doive pas être prise au sens figuré comme si les prophètes dévorait le peuple, mais au sens littéral : pour dire des paroles favorables, les prophètes veulent avoir quelque chose à se mettre sous la dent*²⁸⁸ ». Il a peut-être raison, mais il ne faut pas perdre de vue le style de Michée qui consiste à peindre même de façon cruelle, la réalité désastreuse de son époque et la vénalité qui caractérisait le comportement de certains prophètes vis-à-vis du peuple.

A cet effet il n'est pas impossible de soupçonner ici une assimilation des prophètes de cette époque de Michée au serpent qui représente pour les Israélites un animal à la fois mystérieux et dangereux sinon malveillant²⁸⁹. Mais selon D. Ellul, « *il est sans doute difficile de jouer sur cette comparaison, car la symbolique du serpent est très complexe.*²⁹⁰ »

De tout ce qui précède, les prophètes sont donc accusés du fait qu'ils font dépendre le contenu de leurs oracles de la manière dont ils sont entretenus par le peuple.²⁹¹ Quand ils reçoivent un don ils proclament la paix. Le verbe qâr'û préfixé d'un waw (>>w>) consécutif, est un qal parfait 3^e personne masculin pluriel de la racine ar'q' (qârâ) dont le champ sémantique est très vaste. Dans son sens premier, il est rendu par : crier, invoquer, implorer, proclamer, publier, annoncer. Il est employé dans le sens de parler à haute voix. Il évoque aussi le sens de q[;z' (zâ'aq) quand il s'agit d'implorer ou de faire appel au secours divin ou invoquer Dieu (Cf. Ps 4 : 2, Ps 28 : 1). En fait le sens fondamental de q[;z' (za'aq) est appeler ou crier au secours en temps de détresse. La

²⁸⁸ B. RENAUD, op.cit., p. 130 note b.

²⁸⁹ ibid. Cf. Ps 58 : 5.

²⁹⁰ D. ELLUL, op.cit., p. 145. L'auteur souligne que le serpent est un être ambivalent pouvant être valorisé négativement mais aussi positivement (cf. le serpent d'airain) et que cette ambivalence est une des caractéristiques de la fonction prophétique. Il met également l'accent sur le fait que le serpent soit présenté dans la Bible comme le plus rusé de tous les animaux.

²⁹¹ Dans le livre de habaqq nous retrouvons cette image au verset 2 : 7; celui qui amasse le bien d'autrui deviendra la « proie » ou la « bonne prise » ou « le butin » de ses créanciers.

racine ar'q' (qârâ) a aussi le sens de se faire entendre, déclamer, proclamer. Dans les livres prophétiques elle est souvent employée dans le sens de crier, publier, annoncer, proclamer (cf. Es 40 : 6 ; Jon 1 : 2 ; Jl 4 : 9 ; Jr 34 : 8 ; 36 : 9). Ce verbe est aussi employé dans d'autres sens tels qu'appeler, s'attirer, convoquer, convier, élire, glorifier (Cf. Gn 27 : 1 ; Lv 9 : 1 ; Gn 3 : 9 ; Rt 4 : 11 ; Pr 18 : 6).

Lorsque le sujet est Dieu, le verbe qr' a le sens de choisir (Cf. Es 49 : 1 ; 22 : 20 ; 45 : 3 ; Ex 31 : 2). Pour nommer ou donner un nom à quelque chose, la même racine est employée dans Gn 26 : 18 ; 1 : 5 ; Es 60 : 18. Elle est aussi employée dans le sens de lire ou de réciter (cf. Ex 24 : 7 ; Né 8 : 8). Au niph'al, elle est rendue par : être appelé, s'appeler, être lu, de même qu'au pou'al. Il ne faut pas confondre qr' avec une autre racine qui présente deux formes à savoir qr' et qrh qui signifie: rencontrer, venir vers, arriver. Mais qr' a le même sens que la forme chaldéenne ar'q. qârâ' (crier, lire).

Le complément šâlôm qui suit le verbe qârû nous permet de le rendre par ils proclament ou ils annoncent. Le mot hébreu šâlôm revient 218 fois dans l'Ancien Testament et est souvent rendu en français par paix. Mais, en lui-même, ce terme šâlôm est plus large que la paix définie souvent comme absence d'hostilité ou de guerre.

En fait, šâlôm couvre une richesse et une diversité de sens très grandes, très vastes et très profondes.²⁹² Il signifie entre autres : le bien-être dans la vie, sécurité, satisfaction, être à l'abri ou être libre de l'attaque des ennemis et de tout malheur. Il désigne aussi la prospérité. Ainsi proclamer ou annoncer šâlôm à quelqu'un, c'est lui souhaiter le bien-être, la joie, la bonne santé, la prospérité (cf. Gn. 19 : 20 : 43 : 23).

Employé comme adjectif šâlôm signifie : entier, complet, en parfait état de santé, de bien-être, de paix, paisible, tranquille, heureux. Le substantif est rendu par tranquillité, bonheur, salut, paix, concorde,

²⁹² Ph. MBELE, « Rapport entre justice, paix et développement dans l'Ancien Testament », *Echos théologiques*. Cameroun : Institut Supérieur de Théologie Protestante, t. 3, décembre 1998, p. 17.

amitié. Il est utilisé parfois comme parole d'encouragement, de consolation et couramment employé dans les formules de bénédiction et de salutation (cf. Gn 43 : 23 ; 2R 4 : 23 ; Jos 9 : 15)²⁹³.

Le vocabulaire hébreu dispose d'un autre terme en dehors de šâlôm pour désigner la tranquillité, la paix et la prospérité; il s'agit de hwⁿ.l.v; (šalwâh), un substantif féminin (cf. Pr 17 : 1 ; Ez 16 : 49, Dn 8 : 25 ; 11 : 24). Si Michée ne l'a pas employé ici, nous pouvons supposer que la *paix* que proclament les prophètes est considérée comme un oracle divin, une bénédiction de la part de Yhwh. Dans ce cas, l'expression dans laquelle Michée emploie šâlôm a pour fonction de dénoncer la pratique du mensonge ou l'usage du faux chez les prophètes. Evidemment šâlôm est un don de Yhwh (Cf. Nb 6 : 26). C'est Yhwh qui comble son peuple ou l'individu de la plénitude de bonheur. L'absence de šâlôm peut être due à hm'x'l.mi (milhâmâh) (bataille, guerre).

Dans ce verset, certains commentateurs ou traducteurs parlent de la « guerre sainte » juste à cause du verbe w^eqid^hd^{he}sû dont la racine est vd;q' (qâd^hâš) Il est ici au pi'el parfait 3^e personne pluriel commun ayant pour préfixe un waw (>>w>>)) consécutif et rendu par : sortir de l'ordinaire, de ce qui est commun, profane, être pur, saint. Ce verbe au qal connote ce qui appartient à la sphère du sacré. Ainsi, il est souvent employé dans le vocabulaire cultuel et sacrificiel (cf. Ex 29 : 37 ; Es 65 : 5 ; Ex 30 : 29). Il signifie aussi au niph'al : être sanctifié ou glorifié tandis qu'au pi'el et hiph'il, il a le sens de sanctifier, rendre saint, déclarer saint, consacrer, préparer, purifier (Cf. Dt 32 : 51; Lv. 21 : 8).

Dans Jl 1 : 14, il prend le sens de : *ordonner, publier*. Ainsi au lieu de « -Ac-WvD>q; (sanctifiez-vous par le jeûne) », il est préférable de

²⁹³ Voir la classification établie par Ph. MBELE selon les divers sens de šâlôm que l'on rencontre dans les textes Bibliques. Cf. *Echos Théologiques*, op.cit. p. 17. Il en tire trois remarques. – La paix désigne ce que l'homme peut rêver de mieux et le meilleur qu'il peut souhaiter à autrui. – La paix est un bien divin. C'est Dieu qui la possède, la souhaite et la répand sur tous ceux qui le servent. PS 35 : 27. Sa parole est un message de paix. Ps 85 : 9. – La paix comme don de Dieu est l'une des caractéristiques du royaume à venir (Es 2, 4 ; 9 : 5 ; 32: 17ss).

dire ordonnez, publiez un jeûne saint. Mais au hithpha'el le verbe qâd^haš prend le sens de se purifier, se sanctifier²⁹⁴. Dans notre péricope, étant employé au pi'el, ce verbe peut être rendu par « déclarer saint ».

Ainsi, l'expression w^eqid^hd^{he}šû `âlâyw milhâmâh peut être comprise dans le sens de : mais ils déclarent sur (contre) lui la guerre sainte, dans ce cas, ceux qui ne donnent rien aux prophètes ou qui ne leur mettent rien sous les dents ou dans la bouche doivent se préparer à la guerre (milHâmâh).

En hébreu milhâmâh ou tm,hñ,l,mi (milhêmêt^h)²⁹⁵ est le dérivé de la racine -x;l' (lâham) qui signifie au 1^{er} sens manger ; au second sens, elle est rendue par lutter, combattre (Cf. Ps 35 : 1 ; 56 : 3). Ainsi elle a le sens de faire la guerre au niph'âl. (cf. 1S 17 : 10 ; Jos 10 : 25). C'est surtout au niph'âl que le verbe lâham a le sens d'une action qui consiste à lutter ou à combattre dans le sens de la guerre.

Dans Jl 4 : 9 nous avons l'expression qad^hd^{he}šû milhâmâh. Ici qad^hd^{he}šû est au pi'el impératif deuxième personne, masculin pluriel. Le sens de cet impératif peut être rendu par soit préparez la guerre, soit armez-vous pour la guerre, soit sanctifiez-vous pour la guerre. Lorsque nous mettons cette expression en rapport avec w^eqid^hd^{he}šû `âlâyw milhâmâh, il apparaît évident que les prophètes dont parle ici Michée invitent ceux qui n'ont rien à leur donner à « préparer la guerre » au lieu de vivre en toute quiétude.

Par conséquent la paix et la guerre sont liées ici aux intérêts des prophètes et non à la pratique de la justice ou au respect du droit, comme cela devait l'être. Si la paix correspond aux termes tels que sécurité, tranquillité prospérité, bonheur et vie heureuse, il va sans dire que la guerre correspond ici au malheur, insécurité, misère, pauvreté, famine, violence, en un mot la mort. Cette façon d'agir des prophètes qui consiste à proclamer le bonheur (la vie) à ceux qui les désintéressent et

²⁹⁴ Cf. 2 S 11 : 4 ; 2 Chr 5 ; Ez 38 : 23 ; Es 30 : 29.

²⁹⁵ Cf. 1 S 13 : 22

le malheur (la mort) à ceux qui ne le font pas ou qui n'ont pas les moyens de le faire, aura de lourdes conséquences. Elle ne sera pas sans châtement.

Verset 6

C'est pourquoi la nuit est sans vision pour vous. Faire la divination est devenue pour vous obscurité. Le soleil s'est couché sur les prophètes et le jour est sombre pour eux.

La particule *lkeúl'* (*lâken* = à cause de cela, c'est pourquoi) introduit en Mi 3 : 6, les conséquences plutôt que les raisons du comportement des prophètes à vides de gains. Cette particule adverbiale reliant les versets 6 et 7 au précédent, (Mi 3 : 5), joue presque la même fonction au verset 12. Ce qui arrive aux versets 6 et 7 est dû à ce qui se passe au verset 5. Cette particule de liaison est souvent employée par les prophètes quand ils passent des menaces aux consolations et aux promesses. Dans ce sens elle répond à une autre particule *![:y:* (*ya'an*) dérivée de la racine *hn"l'* (*'ânâh*)²⁹⁶, et employée comme préposition, elle signifie à cause de et comme conjonction: parce que, puisque. Selon F.J. GOLDBAUM le mot *lâken* « *introduit une déclaration solennelle, soit pour annoncer une punition soit pour promettre une faveur, une récompense. Dans son opinion la meilleure traduction en est "upon my word". Sans se prononcer directement il semble donc comprendre le lamed comme un lamed emphatique*²⁹⁷. »

Employé deux cents (200) fois dans l'Ancien Testament, *lâken* figure 67 fois chez Ezéchiel, 55 fois chez Jérémie, 27 fois dans Esaïe, 7 fois dans Amos, 6 fois chez Michée, 4 fois dans Osée. Il ressort que dans

²⁹⁶ Au *qal*, *hn"l'* (*'ânâh*) a le sens de répondre, répliquer, exaucer, être d'accord.

²⁹⁷ F.J. GOLDBAUM, « Two Hebrew Quasi-Adverbs: *lkn* and *'kn* », *JNES* 23. 1964, p.132-135, cité par B.JONGELING, « *Lâken* dans l'Ancien Testament » in : *Remembering All The Way... Oudtestamentische Studiën*. Dell XXI, Leiden : E.J.BRILL, 1981, p.190-200.

la grande majorité des endroits où figure ce mot, c'est la même personne qui dépeint une situation et poursuit son discours par lâken.²⁹⁸

Chez Michée, lâken est utilisé comme préposition adverbiale qui lui permet de passer de l'accusation à la sentence, au châtement de condamnation. C'est tout comme l'on passe du procès au verdict, du plaidoyer au jugement dans le cadre d'un langage juridique. Lâken introduit ici la réponse de Dieu à la conduite tordue des autorités politiques, judiciaires et religieuses d'Israël. Le châtement pour les prophètes est qu'ils n'auront plus de visions (mehâzôn). Ainsi le silence de Dieu devient une réalité.

En effet hâzôn qui est un substantif masculin singulier est un dérivé de la racine hz"x' (hâzâh) dont le sens est : voir, avoir des visions. Ainsi hâzôn est rendu par : *vision*. Dans Mi 1 : 1b apparaît l'expression 'âšer-hâzâh Dans cette expression 'âšer est le complément d'objet direct de hâzâh et a pour antécédent deb^har-Yhwh (parole de Yhwh). Ce groupe de mot 'âšer-hâzâh apparaît dans Am 1 : 1a.

Le verbe hz"x' (hâzâ) pose de problème et fait l'objet de plusieurs hypothèses. Certains exégètes rendent hâzâh par : « avoir des visions » ; Ce qui n'est pas de l'avis de W. H Wolff²⁹⁹. La réalité est que le verbe hâzâh a plusieurs connotations. Il peut avoir le sens de « voir » dans un état extatique³⁰⁰. Il peut aussi être rendu dans le sens de « celui qui sait analyser, qui sait voir, qui sait découvrir les choses fausses pour les dénoncer. Es 2 : 1 ; 30 : 10 ; Am 1 : 1 ; Mi 1 : 1³⁰¹ ».

²⁹⁸ B. JONGELING, op.cit., p. 195.

²⁹⁹ D'après Ph. MBELE, H.-W. WOLFF dans son ouvrage : *Joël And Amos*. Philadelphia : Fortress Press, 1977, p. 116, s'oppose au sens d'*avoir la vision* par lequel LXX et Vg ont rendu le verbe hâzâh. Or ce sens est celui adopté par beaucoup d'exégètes parmi lesquels nous pouvons citer : A. WEISER, « Die prophetie das Amos BD » in : ZAW 53. Griessen, 1929, p. 254-255, V. MAAG *Michée 2-3*. Leiden : E. J. Brill, 1959, p. 1 et J. A. SOGGIN, *The Prophet Amos*. Londres : SCM, Press LTD., 1987, p. 25.

³⁰⁰ cf. Es 1 : 1 ; Ez 12 : 27 ; 13 : 16

³⁰¹ F. BROWN, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, A. *Hebrew and English Lexicon of the old Testament with an appendix, containing the Biblical Aramaic based on*

De ce constat, il se dégage clairement, et comme le souligne Ph. Mbele, que : « *Même si hâzâh a la connotation proche de la vision parce qu'extatique, dans le sens de l'analyse et de la découverte, le verbe exige un esprit de recherche, une certaine perspicacité, une certaine intelligence et même une certaine expérience* »³⁰².

Par conséquent la sentence qui frappe les prophètes dans cet oracle de Michée n'est autre chose que la perte de la faculté d'analyse et de la possibilité de voir et de découvrir pour enfin critiquer, annoncer ou dénoncer. Cette perte de faculté d'analyse et de perspicacité dans la vision explique la perte de la clarté que Michée traduit par l'emploi de *hk'iv.x'* (*hâš^ckâh*) qui est à la fois une forme verbale et substantivale. Ainsi *%v;x'* (*hâšak^h*) est tantôt considérée comme un verbe au qal parfait troisième personne féminin singulier de la racine *%v;x'* (*hâšak^h*) tantôt comme un substantif *%v,xo* (*hôšêk^h*) ou *%vox'* (*hâšok^h*) traduit par obscurité, ténèbres.

Employé comme verbe au qal il a le sens de : être ou devenir sombre, obscure, et au hiph'il il est rendu par obscurcir, rendre sombre. Cette obscurité ou ténèbres (*hk'vex]*) rend difficile l'action de deviner ou de prédire l'avenir. Ce terme dans le contexte de notre péricope traduit, comme l'exprime R. Vuilleumier, le jugement et non seulement absence de lumière³⁰³.

Michée se sert de plusieurs expressions et surtout des verbes variés et des substantifs divers pour exprimer la perte de vision dont les prophètes sont frappés. Il est intéressant de constater ici l'emploi de *hk'vex]* par rapport à *hâzôn* (vision) et le terme hébreu -so+Q.mi de la racine -s;q' (prédire l'avenir, deviner, faire la divination).

the Lexicon of W. Gesenius. Oxford : Clarendon Press, 1929, p. 302 cité par le Ph. MBELE in: op.cit., inédit.

³⁰² Ph. MBELE, op.cit., p.20.

³⁰³ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 40.

Les mots -k,l' hl'y:l:Û (lay^olâh lâk^hêm) littéralement « à vous la nuit » par rapport à !Azëx'me((mehâzôn = point de vision) peuvent être traduits de deux manières :

1) *La nuit pour vous sera sans vision.* Dans ce cas, on se réfère au fait que les prophètes recevaient leurs révélations et rendaient leurs oracles pendant la nuit (cf. Nb 12 : 6 ; Dt 13 : 2ss). En effet, à travers l'histoire de la marche de Dieu avec Israël, la nuit apparaît comme « le temps privilégié des interventions de Dieu. Il aime se révéler à l'homme à travers les signes qu'il transmet dans les rêves et les songes. Les grands moments de la révélation se déroulent souvent la nuit. »³⁰⁴

2) *La nuit au lieu de vision.* Ici la nuit est comprise au sens figuré. Dans ce cas à la place de la vision prophétique s'installent la cécité et la confusion prophétiques. Les prophètes ne pourront plus lire et interpréter la réalité telle que Dieu la comprend. Pour B. Renaud³⁰⁵ l'interprétation conforme au langage et à la théologie de Michée serait celle-ci : « *la nuit, (au sens littéral) pendant laquelle ils (les prophètes) rendent leurs oracles se transformera pour eux en véritable nuit, (au sens figuré), ténèbres épaisses. Il s'agit ici bien évidemment d'un mystère total* ».

Nous notons aussi l'emploi de rd;q' (qâd^har) (être noir, obscur, sombre, morne, triste, obscurcir, attrister, s'obscurcir, se couvrir) par rapport au jour (hayyôm). La racine rd;q' (qâd^har) dénote l'obscurité perçue comme absence de la lumière aussi bien que les préparations des rites concernant le deuil. Tous ces verbes et expressions utilisés dans ce verset prouvent que la consultation de Dieu par les prophètes infidèles reste sans réponse. « *Ainsi, il n'y a plus de médiation entre Yhwh et l'homme, toutes les routes sont coupées.*³⁰⁶ » Les visionnaires ou

³⁰⁴ A. MARCHADOUR, « De la nuit à la nuit » in : *Les dossiers de la Bible*. N° 11, Janvier 1986.

³⁰⁵ B. RENAUD, *Michée Sophonie Nahum*. op.cit., p. 64.

³⁰⁶ D. ELLUL, Op.Cit., p. 145.

voyants sont désormais atteints de cécité et ont pour châtement la surdité et le mutisme.

Une autre remarque non moins importante est l'emploi de $q^{\text{e}}s\hat{o}m$ qui montre que les prophètes sont comparés aux devins, ceux qui prédisent l'avenir ou qui font la divination. Selon le deutéronomiste, recourir à la divination ($qos\hat{e}m$, $q^{\text{e}}s\hat{a}m\hat{m}$) ou faire la divination est interdit aux israélites³⁰⁷.

En effet, $-seqo$ ($qos\hat{e}m$) ou $-ymis'q$. ($q^{\text{e}}s\hat{a}m\hat{m}$: pratiquant ou celui qui pratique les divinations), est cité parmi les pratiques jugées d'horribles qu'Israël ne doit pas apprendre à imiter lorsqu'il sera entré dans le pays que Yhwh son Dieu lui donne. Le $-s,q\hat{n}$, (($q\hat{e}s\hat{e}m$ = divination) rendu encore par prophétie et oracle est l'une des pratiques que l'on retrouve chez les nations qui entourent Israël. Les $q^{\text{e}}s\hat{a}m\hat{m}$ (pluriel de $q\hat{e}s\hat{e}m$) constituent le prix de la divination, de quoi payer le devin ; ou les instruments, les choses nécessaires pour deviner.

La parole du roi est parfois considérée comme un $q\hat{e}s\hat{e}m$ (cf. Pr.16 : 10). Le verbe $-s,q'$ ($q\hat{a}sam$) revient encore au verset 11. Au verset 7, nous avons $haqqosm\hat{m}$ un qal participe actif, masculin pluriel de $qos\hat{e}m$. Il a pour sens : ceux qui devinent ou les devins. Dans cet oracle, trois termes sont utilisés dans un rapport synonymique. Il s'agit de $hanneb^{h\hat{i}}\hat{m}$ (v 5 et 6), $hahoz\hat{m}$ (v 7) et $haqqosm\hat{m}$ (v 7). Ainsi nous avons les prophètes, les voyants ou visionnaires et les devins qui sont employés simultanément, de façon intentionnelle, par Michée.

Au verset 5, $hanneb^{h\hat{i}}\hat{m}$ (les prophètes) sont accusés de faire égarer le peuple, de le détourner de la bonne voie et de prophétiser (deviner) en fonction de la nourriture qu'on leur donne. C'est comme si le ministère prophétique était devenu une politique du ventre. Au verset 6, la sentence est prononcée et ces prophètes sont frappés de cécité. Ils n'auront plus de vision ($m^{\text{e}}h\hat{a}z\hat{o}n$) et ne pourront plus deviner

³⁰⁷Cf. Dt. 18 : 10.

(*miqq^esom*)³⁰⁸ car il n’y aura plus de lumière pour eux (ʿvm,V;h; ha'b'ŪW) et le jour s’assombriera autour d’eux (AY*h; -h,Byle[] rd:īq'w>)³⁰⁹.

Verset 7

Les voyants sont confondus et les devins sont couverts de honte. Tous se couvriront la moustache parce qu’il n’y a point de réponse de la part de Dieu.

La sentence continue au verset 7 mais les termes ont changé. Ici les prophètes sont qualifiés de visionnaires (voyants) *hahôzîm* et de devins *haqqosmîm* qui sont couverts de honte parce que ne pouvant plus voir ni prédire l’avenir ni deviner. Ce jeu de mots qui caractérise le style de Michée est semblable à de l’ironie. Les prophètes qui jouent aux devins sont désormais privés non seulement de la divination *qésem* mais aussi de la vision *hâzôn*.

L’expression -L_Ku -p'Ḃf-[]; Wj[]'w> (*w^eˆâtû `al-sâp^hâm Koullâm*) signifie littéralement : « *tous ils cacheront sur leur lèvre ou tous ils se cacheront la moustache* ». Nous pouvons rendre cette expression par « *eux tous se couvriront la barbe* » dans le sens de se couvrir le menton et la lèvre supérieure *ou se couvrir le visage* jusqu’au-dessus des lèvres. Nous rencontrons cette expression dans Lv 13 : 45 concernant le cas d’un lépreux qui devra *se couvrir la moustache* pour se déclarer impur et dans Ez 24.17 -p'ēf-[]; 'hj,[.t; al{Ūw> (*w^elo´ t^ha`têh `al-sâp^hâm*)³¹⁰ en signe de confusion.

³⁰⁸ Pour la LXX et la Syr le m^e (min) de *m^ehâzôn* et de *miqq^esom* est une particule de provenance. D’où la traduction de *lay^elâh lâkhem m^ehâzôn en la nuit viendra de la vision*. Mais selon B. RENAUD, le contexte veut qu’une valeur privative ou substitutive soit attribuée à cette particule. Cette position est celle que nous soutenons pour la compréhension de notre péricope.

³⁰⁹ L’expression *ûb^ha^oâh hasšémeš* (le soleil se couchera) fait penser au soleil représentant le dieu Shamash en Mésopotamie considéré comme le dieu de l’illumination et de la divination.

³¹⁰ Ne te couvre pas la barbe

La barbe ou la moustache désigne les poils du menton, de la lèvre supérieure et des joues chez l'homme. Selon TOB, se couvrir la barbe est un geste qui exprime l'impureté ou le deuil³¹¹. Cette note explicative de TOB fait ainsi équivaloir le geste de se couvrir la barbe à celui de raser la barbe ou de déchirer ses habits.

Dans la coutume hébraïque « *raser la moustache ou les bords de la barbe est un signe de deuil ou d'impureté*³¹² ». Mais il n'en reste pas moins que, dans notre péricope, *se couvrir la barbe* exprime l'état de détresse, de malheur terrible, de honte et de confusion dans lesquels se trouve plongés les prophètes qui ne peuvent plus remplir leur vocation et leurs fonctions de voyants ou de visionnaires et de devins. Ce rite de deuil³¹³ annonce incontestablement la fin de la prophétie comme les expressions nuit *hl'y:l:Û* (*laylâh*) et ténèbres *hk'vex]* (*hašekâh*) *peuvent signifier la mort*. Il est clair qu'il n'y a plus une autre expression plus dure que celle-là pour traduire l'humiliation et la consternation de ces prophètes face à la *non* réponse de Dieu ('*elohim*) qui fait inclusion avec les expressions *point de vision* et *point de divination* au v. 6a.

Parlant du jour qui s'assombriera ou qui deviendra sombre, Michée ne pense pas certainement au jour de Yhwh dont parle Am 5 : 18. Cette expression traduit le fait que les prophètes ne soient plus en mesure de scruter, comme des devins, des « *signes qui révèlent la volonté et les*

³¹¹ La Bible, Traduction Oecumenique de la Bible (T.O.B.), Michée 3 : 7, note o, Edition intégrale, 1988, p. 1187.

³¹² cf. Ez 24 : 17-22 ; Lv 14 : 9 ; 21 : 5. Pour se distinguer des prêtres des autres nations, les sacrificateurs ne devraient pas se raser la barbe sur les côtés. Cet interdit est aussi valable pour le peuple. (cf. Lv 19 : 27 : et 2S 10 : 4-5). Probablement un acte similaire au voilement de la tête cf. 2S 15 : 30 ; Jr 14 : 3

³¹³ Selon B. RENAUD, op.cit., p.64. Il ne faut pas voir ici dans ce geste *se couvrir la moustache*, la résonance magique qu'il avait comportée à l'origine. En effet à l'origine le geste consistait à s'envelopper la face pour se rendre méconnaissable aux mauvais esprits afin d'échapper ainsi à leurs attrait.

*projets de la divinité au travers des astres, des entrailles des animaux sacrifiés, du vent, etc.*³¹⁴ »

Si le jour s'obscurcit et que tout devient ténèbres, la divination devient compliquée voire difficile. Le devin ne peut ni voir les signes, ni déduire la signification du message. Cette situation s'ajoute au silence de la divinité à qui le devin ne peut plus s'adresser directement pour la consulter ou la questionner (cf. Ex 28 : 6-30 ; 1S.14 : 41-42 ; 23 : 9-12). Dans ce cas, les responsables politiques et administratifs ne pourront plus, dans leur détresse, avoir une réponse à leur appel au secours par l'intermédiaire des *prophètes* et *devins* ou des *voyants* et *visionnaires* naguère à leur solde. Très souvent, la *réponse de Dieu* est un oracle ou un acte de secours pour ceux qui souffrent et se lamentent en appelant Dieu pour leur délivrance³¹⁵.

Par rapport au verset 4, nous sommes face à une répétition synonymique. L'emploi du nom de Dieu (élohîm) au lieu de Yhwh dans ce verset 6 peut susciter plusieurs interrogations. A ce niveau, B. RENAUD fait remarquer que la LXX qui rend *-yhi(l[a/ hnEß]m; lyaēi yKi² (Kî 'en ma^ane 'elohîm)* par « *car personne ne peut les écouter* », aurait lu *'yn 'nh lhm*. Pour soutenir une telle lecture, B. RENAUD explique que *lhm* correspondrait alors aux dernières consonnes de (´) lh(y)m. Une pareille modification se trouve dans le texte grec à la fin du v 4. Le moins qu'on puisse dire est que cette leçon supprimerait toute interrogation au sujet de l'emploi du nom élohîm dans le texte massorétique où le tétragramme divin est employé cinq (5) fois. (cf. v 4a, 5a, 11d, 11e).

A notre avis, l'emploi de élohîm au v. 7 est intentionnel et cela justifie le fait que Michée attribue aux prophètes incriminés, la profession des devins qui en principe sont liés à la divinité ou aux dieux

³¹⁴ J. ASSURMENDI, *Prophéties et oracles dans le Proche-Orient – Ancien*. T.I, Cerf, cahiers Evangile (supplément au cahier Evangile n° 88), Service Biblique Evangile et Vie, juin 1994, p. 6

³¹⁵ J. ASSURMENDI, op.cit., p. 84

(´élohîm). Le caractère humiliant et ironique du châtement prononcé contre ces prophètes nécessite l'emploi du nom ´élohîm au lieu du tétragramme divin qui demeure sacré pour Israël. Soulignons également que le nom ´élohîm au v. 7 est mis en parallélisme antithétique avec Yhwh au v. 8.

Verset 8

Or moi, je suis rempli de force venant du souffle de Yhwh de droiture et de courage pour faire connaître à Jacob sa révolte et à Israël son manquement.

Michée se présente comme un authentique prophète qui, rempli de l'Esprit de Yhwh, vient dénoncer les infidélités d'Israël. Comme point d'attache le verset 8 peut être à notre avis traité d'un discours plus apologétique qu'autobiographique placé entre les deux premiers oracles et le troisième. Une telle position conduit, bien évidemment, à la question de savoir si ce verset est une réflexion pendante à 2,11 sur le vrai prophète qui plaît à Dieu, un prophète habité (grâce ou par l'Esprit venant de Yhwh « *hw"ēhy* x; *Wrâ-ta*, ») de droit, de force et de courage pour dire ce qui vient de Yhwh. Doit-on voir dans ce verset comme le suggère B. Renaud une puissante déclaration contrastée dans laquelle, à travers sa propre expérience, Michée définit les modalités de la véritable prophétie ? Ce qui est et demeure incontestable dans ce verset, c'est le contraste posé entre l'oracle précédant et le suivant par l'emploi de *w'ē'ûlâm* suivi d'un pronom emphatique *ʾānok^hî*.

Michée est conscient du fait que les prophètes qui sont accusés de cupidité et de complicité avec les riches sont au service de Yhwh au même titre que lui. Toutefois, Michée est, lui, rempli *k^hoah* par la *rûah* de Yhwh, de *mišpâṭ* et de *g^heb^hûrâh* pour faire connaître (*l^chaggîd^h*) à Jacob son péché (*piš`ô*) et à Israël son œuvre criminelle (*hattâ`î^hô*).

Tous les critiques sont unanimes à reconnaître que la présence de *et^h-rûah* Yhwh rend difficile la traduction de toute la phrase pour les

versions. D'après B. Renaud « *la difficulté des versions vient de l'expression 't-rwh Yhwh qui se trouve en surcharge rythmique et brise la séquence des trois compléments de ml'ty "je suis rempli : Force, jugement, vaillance"*³¹⁶ ». Mais, notre intérêt ici n'est pas à ce niveau. Ce verset 8 s'inscrit dans le cadre des controverses qui conduisent les prophètes à lever le voile pudique qui recouvrait leur expérience personnelle.

Michée esquisse son portrait authentique du messager, selon le cœur de Dieu, face à l'infidélité de ces prophètes qui sont pourtant ses collègues au service de Yhwh. Ces éléments autobiographiques attestent que Michée a bien conscience d'être le messager de Yhwh.

Quant à la question du sens de cette proclamation autobiographique, trois hypothèses sont évoquées par B. Renaud³¹⁷ :

Michée se présente et justifie son appel, sa vocation reçue de Yhwh face aux prophètes infidèles à leur mission. Cette attitude est semblable à celle d'Amos qui, en évoquant son appel (cf. A 7,14-15), justifie son attitude sévère et son message de malheur face au prêtre Amasias qui lui dénie tout droit de parler dans le sanctuaire royal. Devant dénoncer et condamner les mauvais prophètes, il (Michée) ne peut laisser ternir l'image du prophète authentique.

En but à la contestation, tout comme Amos, il (Michée) justifie par cette phrase le droit qu'il a reçu de parler au nom de Dieu même si le message déplait aux destinataires.

Evidemment avec l'emploi de la conjonction adversative w^eûlâm qui est un adverbe d'opposition (mais, au contraire), Michée évoque la

³¹⁶B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*. op.cit., p.133, note i. Mi. 3 : 8 est considéré comme une glose surtout à cause de l'expression « 'etⁿ-rûah Yhwh ». Certains exégètes rapprochent ce verset à Esaïe 2, par contre B. Renaud afin de justifier son origine exilique propose qu'il soit plutôt rapproché au prophète Ezéchiel chez qui l'emploi de l'expression 'et -rûah Yhwh est fréquente contrairement à la période pré-exilique. Cf. B. Renaud, op.cit., p. 136-7.

³¹⁷B. RENAUD, op.cit., p. 133.

différence fondamentale entre lui et les prophètes corrompus. Comme le souligne James L. Mays : « *Micah sets his own mission in the starkest contrast to the practices of prophet. The claim he makes for himself is astonishing in its absolute condition. The declaration about himself concerns his vocation. It states the capacities which have been given to him (v.8a) and the king of message he is to declare (V. 8b)*³¹⁸. »

Cette opposition traduit la distance que prend Michée par rapport à ses collègues infidèles à leur vocation. En effet, *ʾânôk^hî* (moi) établit une différence catégorique, une opposition fondamentale entre Michée et ses collègues prophètes, de même que les prêtres aveuglés et corrompus par le pouvoir du ventre et de l'argent. Aussi proteste-t-il contre les dirigeants injustes, violents, meurtriers et corrompus qui avaient pourtant à charge la connaissance, le respect et la culture du *mišpâṭ*. Devenus corrompus, les prophètes ont certainement perdu la force, le courage et la connaissance du *mišpâṭ* ou le discernement devant caractériser leur ministère prophétique.

Contrairement à eux, au lieu de faire égarer son peuple en lui proclamant des oracles mensongers comme le font ses collègues, Michée « *dénonce courageusement les fautes du peuple et le place devant le choix qu'il doit faire en faveur de l'obéissance et de la fidélité à Yhwh.*³¹⁹ »

La vigueur dont fait preuve Michée dans sa proclamation lui vient de la force (*k^hoah*) et du courage (*g^heb^hûrâh*) dont Yhwh l'a investi. Apparemment *k^hoah* et *g^heb^hûrâh* dans une même phrase peuvent faire penser à un double emploi. Tel n'est cependant le cas. Car *k^hoah* désigne la force en général ou la capacité tandis que le second terme *g^heb^hûrâh* désigne le pouvoir, la puissance ou la force nécessaire à un homme qui doit affronter un terrible combat. *K^hoah* et *g^heb^hûrâh* désignent la force

³¹⁸ J. L. MAYS, op.cit., p. 84

³¹⁹ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 41. Notons aussi qu'en Ez 39, 20 ; Jl 2 : 7 ; 4 : 9 ; *g^heb^hûrâh* est mis en parallèle avec *milehâmâh* (ʿîs) : (hommes) guerriers.

et la bravoure (ou la vaillance) dont Michée est rempli non pas par un esprit de gain ou de cupidité, mais par le rûah de Yhwh

Ainsi Michée est rempli de la force pour persévérer face à l'opposition et au découragement (Cf. Es 40 : 29 ; 31 ; 49 : 4 ; Ps 31 : 11). K^hoah et g^heb^hûrâh évoquent aussi le courage et le pouvoir dont les guerriers entourés de dangers et d'ennemis sont équipés pour le combat.

Le troisième élément dont il est rempli est mišpâṭ. Si les prophètes sont devenus infidèles à leur vocation, c'est parce qu'ils se sont éloignés de mišpâṭ, de la pratique du droit ou de jugement voulu par l'alliance de Yhwh. Ainsi rempli de mišpâṭ. Michée est en mesure de faire respecter la justice en dénonçant le péché de Jacob et le crime d'Israël. Les termes K^hoah, g^heb^hûrâh et mišpâṭ font penser à l'époque royale. En effet selon l'image que se faisaient les israélites, le roi devrait être à la fois un juge et un guide guerrier.

Le verbe hag^hg^hîd^h au hiph'il infinitif construit a pour racine dg;n' (nâg^had^h) et signifie : dire, parler, raconter, répondre, faire connaître, expliquer, annoncer, publier, reconnaître, avouer, (cf. Gn 32 : 30 ; Jb 26 : 4 ; Jr 20 : 10 ; Gn 37 : 5 ; 43 : 7). Dans Es 58 : 1, nous avons l'expression -[^hêv.Pi ^hyMi[.l. dGEÛh;w> (faire connaître à mon peuple ses crimes), ici le verbe dGEÛh; a le sens de publier ou de révéler. Mais dans Gn 41 : 25, il a pour sens d'expliquer et de deviner, comme dans Jg 14 : 19. Dans 1S 4 : 13 l'expression ry[^hiêB' dyGIâh;l. est rendu par pour l'annoncer dans la ville.

De tout ce qui précède, l'^hhag^hg^hîd^h peut être compris dans le sens de publier ou d'annoncer. L'authenticité de Michée se fait voir ici dans ce sens que contrairement aux autres prophètes qui annoncent ce que Dieu va faire, il a pour mission de mettre en lumière (faire connaître) la rébellion de Jacob-Israël. Faudrait-il encore rappeler que dans le contexte judéen qui est celui de Michée, Jacob et Israël représentent les 12 tribus d'Israël.

Michée se présente comme l'homme de Dieu (Yhwh) envoyé pour publier, faire connaître à Jacob et à Israël leur péché et leurs crimes (le prix de leurs péchés). Ainsi, Il apparaît comme un messenger orateur de Yhwh dont la mission est de rendre le peuple de Dieu (les deux royaumes réunis) conscient de leur conduite de révolte vis-à-vis de Dieu, de l'objet de leur révolte ou de leurs œuvres criminelles et enfin de la punition ou du châtement qui en découle. Il répond aussi à travers ce verset 8 à ses adversaires qui en Mi 2 : 6, emploient le verbe @j'n" (délire, baver, saliver, distiller, dégoutter, prêcher, prophétiser) pour « *qualifier en un sens très péjoratif son ministère*³²⁰ ». En fait, on rencontre exclusivement la racine verbale @j'n" dans les sections poétiques de l'AT où il est employé 18 fois environs.

Dans la littérature prophétique ce mot est souvent employé pour parler de quelqu'un qui annonce la parole de Dieu au peuple. En Mi 2:11, le participe mattîp^h est compris comme synonyme de nâbî' le terme général employé pour désigner le prophète. Le mot @j'n" est employé 4 fois dans le livre Michée avec le sens de prophétie ou prédication (Cf. Mi 2: 6,11). Dans ce contexte bien que le verbe @j'n" semble apporter une nuance de ce qui est méprisable pour Michée et ses collègues prophètes, cela implique l'idée de peste ou de tempête. Dans Am 7 :16 @j'n" est mis en parallèle avec le verbe ab'n" (nâbâ') et aussi dans les passages de Michée, il connote surtout l'idée qu'un prophète est seulement quelqu'un qui va délirer contre le peuple de Dieu, un fou de Dieu.

Et, s'il faut donner raison à H. W. Wolff³²¹ qui ne voit pas dans cette déclaration de Michée la moindre allusion à sa vocation, il n'en demeure pas moins que cette déclaration nous place dans l'économie de l'expérience prophétique missionnaire de ce courageux prophète. Une

³²⁰ cf. La note c en Mi 2 : 6, TOB édition intégrale, 1987, p. 1185

³²¹ H. W. WOLFF, *Congress Volumen*, Göttingen, VTS XXIX, 1978, p. 401-408.

fois que Samarie a disparu comme capitale d'Israël en -721, Jérusalem devient directement l'objet de la considération d'Esaië et de Michée³²².

L'expression « à Jacob son péché et à Israël son crime » est une allusion au terme utilisé en Mi 1 : 5: lae_r^f.yI tyBeā twaJōšx;b.W tazOë-lK' 'bqo[]y:) [v;P;ÛB. que TOB traduit par « *Tout cela à cause de la révolte de Jacob, à cause des péchés de la maison Israël* », et la Bible de Jérusalem (BJ) : « *Tout cela à cause du crime de Jacob, du péché de la maison d'Israël* ».

D'après ces deux versions, [v;P; (pesha'), dérivé du verbe [v;P', peut être rendu par révolte, crime, rébellion, défection, transgression, péché³²³. Dans Pr. 28 : 2, il prend le sens de révolte.

Dans le contexte des relations internationales, la forme verbale [v;P' désigne une rébellion contre les dirigeants, faire défection, se soulever, violer et transgresser (Cf. 2R 1 : 1 ; 8 : 22 ; Es 1 : 2). Notons que le substantif A[êv.Pi est un cas construit masculin singulier de [v;P, avec le suffixe (A) de la troisième personne masculin singulier. Au niph'âl le verbe [v;P' prend le sens d'offenser, se brouiller ou se désunir (Cf. Pr 18 : 19). L'idée fondamentale de la racine [v;P' est la violation des relations civile ou religieuse entre deux parties. Dans le sens religieux et par analogie, Israël est accusé de rébellion ou de révolte contre son divin roi et l'alliance établie entre eux.

Le substantif hattâ'tô, pluriel cas construit dérivé de taJ'x; (hattâ't), est rendu par péchés ou péché³²⁴. Quant à hattâ't, il désigne au sens premier : péché, (cf. 2 R 13 : 11). Pour le second sens, il est traduit par l'objet du péché (Cf. Dt.9 : 21) ou l'œuvre criminelle. Dans Za 14 : 19, il a le sens de châtiment et se présente dans la forme du cas construit hattâ'tô, il est aussi rendu par sacrifice expiatoire ou hostie pour le péché

³²² L. Laberge. O.M.I., « Micah » in Raymond, E. BROWN, S. S., Joseph A. FITSMYER, S. J., ROLANDE, MURPHY, O. CARN, *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey : Prentice Hall, Englewood cliffs, 1990, p. 252.

³²³ cf. Gn 50 : 17 ; Am 1 : 6 ; Es 44 : 22 ; Dn 9 : 24.

³²⁴ Le TM contient « péchés » au pluriel tandis que la LXX l'a rendu au singulier. La B.J a donc suivi la leçon de la LXX.

(Cf. Lv.16 : 18 ; Nb. 15 : 24), dans ce cas il est précédé par un article ou d'une préposition

Le substantif happesh'îm a le sens de: iniquité (cf. Dn 8 : 23) ou transgresseurs.

En définitive, « à Jacob son crime » peut avoir le sens de : à Jacob sa transgression, sa rébellion contre la volonté de Dieu. Et, à « Israël ses péchés » peut être compris dans le sens de « à Israël ses œuvres criminelles », son châtement. Ce qui revient à dire que non seulement les méfaits ou les transgressions seront publiés, mais aussi l'objet du péché et le châtement y afférents seront également connus.

2.3.3 Oracle contre toutes les classes dirigeantes^o: civiles et religieuses (Versets 9-12)

Dans ce troisième oracle, quelques termes et expressions méritent d'être analysés et expliqués. Nous en avons déjà évoqué quelques-uns dans l'analyse des deux oracles précédents. Rappelons tout simplement que cet oracle est constitué lui aussi de deux parties : accusation (v. 9-11)³²⁵ et sentence ou châtement (v. 12). Dirigeants, prêtres et prophètes sont accusés de complicité dans la prévalence de la corruption dévoilée comme un mal généralisé dans le pays. Dans sa forme comme dans son fond, cet oracle de jugement fait la particularité du discours prophétique de Michée par rapport à celui de ses contemporains.

Verset 9

Ecoutez donc ceci, chefs de la maison de Jacob et Juges de la maison d'Israël. Vous avez en horreur la justice et vous rendez tordu tout ce qui est droit.

³²⁵ Remarquons ici que cet oracle commence comme en 3 : 1 par « sim^{ec}û-nâ'... » (Ecoutez je vous en prie) à la seule différence que cette fois-ci, le verbe « écouter » a un objet : « zo'th » (ceci, celle-ci) = l'accusation.

Nous avons ici un autre réquisitoire dans lequel les dirigeants (chefs et juges) non seulement ont le droit mišât en horreur, mais ils corrompent ou rendent tordu y^e aqçešû tout ce qui est juste kol-hay^ešârâ. Le terme hébreu y^e aqçešû est un pi'êl imparfait, troisième personne, masculin pluriel de la racine vq;[^l ('âqaš) qui signifie au qal : présenter comme pervers (Cf. Jb. 9 : 20.) Au niph'al, cette racine est rendue par pervertir ou être perverti (Cf. Pr.28 : 18.) Au pi'êl, elle a le sens de : détourner, rendre tordu, corrompre, (Cf. Es.59 : 8 ; Pr.10 : 9.) Employée comme adjectif, vQe[i ('iqçeš) elle est rendue par: pervers, tortueux. Aussi peut-on parler de race perverse (Dt 32 : 5) des voies tortueuses (Pr 2 : 15) et de cœur corrompu ou pervers (Cf. Pr.11 : 20 ; Ps 101 : 4). Le substantif tWvQ.[i ('iqç'sût) dérivé de cette racine est rendu par perversité, mensonge, médisance (Cf. Pr 4 : 24 ; 6 : 12).

De tout ce qui précède retenons que la racine verbale vq;[^l ('âqaš) est un terme descriptif dans l'hermatologie qui souligne ou accentue la perversion et la nature tortueuse du péché. Cette racine hébraïque est apparentée au terme arabe 'aqasa qui signifie tordre, dénouer ou défriser les cheveux en parlant des femmes.

Comme les femmes tressent leurs cheveux en les défaisant, ainsi le peuple défait ses voies en les rendant tortueuses. Le verbe vq;[^l ('âqaš) et ses dérivés excepté -yViq;[^lm; (ma`aqaššîm) dans Es 42 :16 sont employés pour décrire les actes malicieux, tortueux et pervertis des pécheurs.

Le terme hébreu *Kol-hay^ešârâ* signifie littéralement tout le droit ou tout ce qui est droit. Evidemment hay^ešârâ est composé du préfixe *ha* et de l'adjectif y^ešârâ, féminin singulier de y^ešâr rendu par droit, sans déviation, juste, agréable, égale, uni. La forme substantivale a le sens de l'équité, (cf. Es.1 : 7).

L'expression w^eyâšâr hê^eweyt^h que l'on rencontre dans Jb 33 : 27 signifie « *j'ai été pervers* » dans le sens d'avoir rendu courbé ce qui était droit. Ainsi un pervers peut être vu comme un menteur, un médisant, un

corrompu, celui qui rend courbé ce qui est droit ou qui rend tortueux ce qui est juste en déclarant faux ce qui est vrai ou mettant le faux à la place de ce qui est vrai. Alors, ce qui est perverti, c'est ce qui est changé en mal, en faux, altéré ou dénaturé.

Dire que les dirigeants (chefs de Jacob et juges d'Israël) ont en horreur le droit et ont rendu tortueux ce qui est droit ou juste, cela revient à dire que le droit et l'équité sont pervertis par ces dirigeants, qui aiment le mal et haïssent le bien. Cela suppose que la source de corruption est dans l'homme et non pas dans le droit. Cette perversion du droit et de la justice au 8^{ème} siècle av. J.-C. est successivement critiquée et dénoncée par Amos, Osée et Esaïe et repris après eux par Jérémie et Habacuc.

Verset 10

Bâtissant Sion dans le sang et Jérusalem dans le crime.

Dans cette section une accusation de portée générale met en relief l'état de corruption générale et généralisée des chefs de la maison de Jacob et les juges de la maison d'Israël bâtisseurs criminels de Sion et de Jérusalem³²⁶, donc de tous les dirigeants. « *Ils bâtissent Sion dans le sang et Jérusalem dans le crime* » ; dans cette déclaration, le verbe *hn'iBo* (bônêh) dérivé de *hn'B'* (bânâh) au participe masculin singulier absolu, implique que quelqu'un est accusé d'avoir bâti Jérusalem avec le sang et avec méchanceté. Plusieurs commentateurs et traducteurs ont préféré, avec les anciennes versions, changer le participe en pluriel. Ce souci d'harmonisation du texte ne manque pas de rendre le texte obscur.

En effet garder le singulier pousse à poser la question de l'identité de celui qui est indexé. Est-ce le roi ? Si oui lequel ? Dans un premier temps partant de la citation textuelle de Mi 3 : 12 dans Jr 26 : 18 nous

³²⁶ Ce verset 10 évoque clairement les griefs de 2, 9 contre les riches propriétaires qui accaparent les maisons des petites gens. Nous retrouvons cette idée dans Mi 3, 2 et nous pouvons comparer Mi 2, 2 à Am 5 : 11.

pouvons suggérer, comme d'autres spécialistes, que ces mots comportent une critique du roi bâtisseur de la ville.

Une remarque importante à mettre à l'actif de ce point de vue est Mi 6 : 7 qui donne une information sur le sacrifice humain pratiqué dans le pays : « *Le Seigneur voudra-t-il des milliers de béliers ? Des quantités de torrents d'huile ? Donnerai-je mon premier-né pour prix de ma révolte ? Et l'enfant de ma chair pour mon propre péché ?* »

A cette remarque s'ajoutent les textes de Jos 6 : 26 et 1R 16 : 34 qui parlent du roi Hiel de Béthel qui bâtit Jéricho au prix du sang de Aviram, son fils premier-né, et au prix de Segouv, son cadet, il en fixa les portes, selon la parole (la malédiction) que le Seigneur avait dite par l'intermédiaire de Josué, fils de Noun. Le roi Ahaz a également sacrifié ses deux fils peut-être comme l'a fait Hiel³²⁷.

Revenant à Mi 6 : 7 nous pouvons retenir que le sacrifice humain était une pratique reconnue en cette période bien que cela ne paraisse pas assez clair dans Mi 3 : 10. Cependant, dans ce verset, Michée met à nu la réalité derrière le discours idéologique de ces bâtisseurs qui construisent Sion, la « *cité de Dieu* », alors qu'en fait c'est une opportunité pour eux d'exceller dans le sang et l'injustice, dans l'oppression et la corruption. Ils bâtissent la prospérité de Jérusalem sur le meurtre et l'oppression.

En effet, l'extension de Jérusalem à l'époque de Michée était marquée par la construction des villas somptueuses par les riches et peut-être aussi pour les chefs, les prêtres et les juges. Jérusalem était entourée de murailles fortifiées. Et pour Michée, cette construction est au prix du sang répandu, au prix de l'injustice.

L'expression *bed^hâmîm* qui signifie dans le sang répandu traduit ici l'horreur, le crime, l'homicide dans lequel le lieu sacré est bâti. A propos de l'emploi du pluriel de *bed^hâmîm*, l'explication que donne J.M. Vincent atténue l'idée de meurtriers dont on pourrait qualifier les

³²⁷Cf. 2Ch 28 : 3 // 2R 16 : 3.

bâtitseurs de Sion. Selon lui : « *Le pluriel de dam s'explique sans doute ici comme ailleurs (par ex. en Gn 4,10) par le fait que le sang contient des gouttes ou coule en filets (pluriel de Composition - Joüon § 136b). De plus il y a métonymie : le sang désigne le crime de sang. On pourrait penser ici aux accidents lors de la construction des fortifications de Jérusalem par des paysans ouvriers astreints à la corvée*³²⁸. »

Dans cette perspective, Sion, la montagne sainte ou l'une des collines de Jérusalem sur laquelle l'ancienne ville et le temple étaient bâtis, est devenue le lieu du meurtre, d'homicide involontaire.

Mais cette expression *bed^hâmîm* évoque l'idée d'un lieu où l'homicide est pratiqué comme moyen d'enrichissement. Dans ce cas, le réquisitoire de Michée exprimerait le fait que Sion fût transformée en une ville de sang où l'on commettait des meurtres. Les dirigeants, les prêtres et les prophètes pourraient être alors qualifiés de complices meurtriers. Notre analyse s'appuie ici sur les accusations des versets 2b et 3³²⁹. Il s'agit donc, d'après Es 1 : 15b, de la multiplicité des meurtres qui font couler beaucoup de sang.

A la fin du 7^{ème} siècle av. J.C. le prophète Habacuc, dans une série de cinq malédictions évoque, au v. 2 : 12³³⁰, la même situation que celle décrite par Michée concernant Sion et Jérusalem.

Dans ce verset 10 se trouve un parallélisme synonymique. En effet, Sion est une variante poétique pour Jérusalem³³¹. Le terme hébreu 'aw^elâh³³² est un substantif féminin singulier dont la racine 'aw^elâh fait partie du champ sémantique du péché.

³²⁸J. M. VINCENT, op.cit.,

³²⁹Cette accusation, *construire Sion dans le sang et Jérusalem dans le crime*, évoque ici sans doute celle de Mi 2 : 9 selon laquelle les gros propriétaires accaparent les maisons des petites gens (Cf. Mi 3 : 2 ; 2, 2 ; Am 5 : 11 ; et B. RENAUD. op.cit., p. 145.

³³⁰*Ah! Malheur à ceux qui bâtissent une ville dans le sang.*

³³¹R.E. WOLFE, H. A. BOSLEY, op.cit., p. 920.

³³²Dans 2S 3 : 34, 'aw^elâh est employé dans la composition benèy-'aw^elâh pour désigner les assassins (criminels) d'Abner (Avnar) tandis qu'en 2S 7 : 10, il désigne les ennemis ou adversaires d'Israël. C'est un synonyme de b^edâmîm.

Le terme ‘āwal signifie, au pi’êl, agir injustement avec impiété ou exercer la violence, Cf. Es 26: 10. L’adjectif ‘awwâl signifie : pervers, impies, injuste (Cf. Soph 3 : 5 ; Jb 27 : 7. Employé comme substantif, ‘āwêl, a le sens de : iniquité, injustice, déloyauté (cf. Lv.19 : 15 ; Ps 53 : 2 ; Pr 29 : 27 ; Ez 28 : 18.)³³³ Par conséquent l’expression b^e’aw^elâh ou b^e’awêl signifie : dans l’injustice ou dans l’iniquité ou dans la violence.

Ainsi, de l’analyse qui précède, retenons que la fin du verset 9 et le verset 10 montrent la perversion ou la corruption totale, le non-sens absolu³³⁴ dont font preuve les chefs de la maison de Jacob et juges de la maison d’Israël en ayant en horreur le jugement, rendant tortueux ce qui est droit et bâtissant Sion dans le sang et Jérusalem dans la violence.

Dans Mi 3 : 10-11, cet état de perversion ou de corruption est dépeint.

Verset 11

Ses chefs rendent justice pour don corrupteur, ses prêtres enseignent pour le salaire et ses prophètes devinent pour de l’argent. Et ils s’appuient sur Adonāi pour dire : N’est-ce pas que Adonāi est au milieu de nous, le malheur n’arrivera pas sur nous.

Selon Michée ce qui a corrompu ou perverti les dirigeants et responsables de Juda, c’est l’amour de l’argent (k^hêsêp^h). Pour le dire, il s’est servi de plusieurs et diverses expressions. Le réquisitoire commencé au verset 1b s’étend au verset 11 sur les prêtres et prophètes cupides et infidèles qui monnaient leurs services et se transforment en fonctionnaires salariés du temple au dépend du peuple de Yhwh. La triade traditionnelle des ministères³³⁵ est mise en cause : chefs, prêtres et prophètes. Ici, l’accusation porte sur l’injustice rampante au sein de cette triade. Pendant que les chefs détestent la justice, violent le droit,

³³³ D. ELLUL, op.cit.,p. 146

³³⁴ Les chefs de la maison de Jacob et les Juges de la maison d’Israël sont accusés d’être des meurtriers et des criminels.

³³⁵ R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 42, note j.

gouvernement et rendent justice pour un don corrupteur (Šoḥad^h) les prêtres (kohaney) enseignent et donnent des instructions (yôrû) pour le salaire (bimhâr) et les prophètes à leur tour devinent et prophétisent (yiqsomû) pour de l'argent (k^hêsêp^h).

Si les juges pervertissent le jugement à cause de leurs inclinations au mal qu'est le Šoḥad^h, les prêtres (kohaney), quant à eux, se livrent à l'amour du gain, conditionnent l'enseignement des préceptes de Dieu dont ils sont chargés et se comportent comme des salariés. Dans les lignes qui suivent nous allons nous intéresser aux thèmes kohaney, yôrû, bimhâr, yiqsomû, bek^hêsêp^h.

Le terme hébreu kohaney est un substantif masculin pluriel dérivé de ḥ,ko (kohên). C'est dans cet oracle que les prêtres sont cités pour la première et la dernière fois chez Michée. Ce que Michée reproche aux prêtres de Juda, n'est peut-être pas le salaire dû à leur profession sacerdotale, mais sûrement leur complicité avec les riches qui sont prêts à payer leurs services.

Si les prêtres³³⁶ enseignent pour le salaire, cela suppose que les pauvres qui n'ont rien à leur donner en échange rh,m' (mâhar)³³⁷ ne pourront pas bénéficier de leurs instructions. N'est-ce pas là une autre forme de corruption qui dénature le service sacerdotal ?

Soumettre ou conditionner l'action de hr'y' (yârâh) (jeter, lancer, tirer, jeter les fondements, poser, ériger, percer, indiquer, montrer, apprendre, instruire) au ryxim. (m^ehâr = prix, échange, paiement, salaire, argent), c'est l'une des grandes tragédies en Israël où les chefs

³³⁶ L'instruction ou l'enseignement dont les prêtres étaient chargés revêt des aspects les plus divers. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament I*. Genève : 1963, p. 214ss et E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel : 1955, p.199 présentent, chacun dans son ouvrage, un excellent résumé de ce qu'était le sacerdoce. Nous en avons tiré ce qu'il faut pour notre travail.

³³⁷ rh,m' (m^hhar) est un verbe dénomiatif utilisé dans le sens d'acquérir quelque chose en payant le prix d'achat. Il est également employé dans le sens de la dot à verser pour acquérir une femme (Cf. Ex 22 :15 ; Ps16 :4).

gouvernement et rendent justice pour des présents et les prophètes prophétisent pour avoir de l'argent. Les prêtres limitent la connaissance de la voie des ordonnances de Yhwh à une catégorie sociale. Dès lors, ne peuvent prétendre aspirer à la paix, connaître et avoir accès aux instructions ou préceptes de Yhwh dont les prophètes et prêtres sont chargés, que ceux qui peuvent en payer le prix. C'est cette déviation que Michée reproche aux prêtres, et prophètes, serviteurs de Dieu³³⁸. Le mot lh,Ko (*kohên*) a aussi le sens de chef, prince (cf. Ps116: 4 ; 2S 8 : 18 ; 20 : 26).

Le *kâhên* est le correspondant chaldéen de l'hébreu *kohên* qui a pour dérivé de *kehunnâ* (sacerdoce, fonction, service de prêtre)³³⁹. En Israël le sacerdoce est pour les prêtres un droit éternel (cf. Ex 29 : 9). Ce sacerdoce éternel est assuré aux prêtres par une alliance (cf Nb. 25 : 13). Ainsi en Israël être *kohên* n'est pas qui veut, c'est un choix divin. Le *kohên* est chargé d'enseigner la loi donnée par Moïse (Cf. Lv 10 : 11 ; Dt 17 : 10-11 ; 33 : 10). Non seulement les prêtres étaient chargés d'enseigner les préceptes divins, mais ils doivent aussi suivre ces règlements³⁴⁰. Ils étaient considérés comme ceux qui manient ou se servent de la loi (Cf. Ex. 28 : 30 ; Jr. 2 : 8).

En fait, selon une note (e) de TOB sur Jr 2, 8 : « *Jérémie après Michée (3,11) dénonce la trahison des principaux responsables du peuple de l'alliance et d'abord celle du sacerdoce dont la mission*

³³⁸ Le contraire est mentionné dans le livre d'Esaië où un roi non juif, Cyrus choisi par Dieu, va œuvrer pour la libération des enfants d'Israël et ordonner le retour des captifs en Palestine sans prix ni récompense (rançon), cf. Esaië 45 : 13 « c'est moi qui, selon la justice, ai fait surgir cet homme et j'aplanirai tous ses chemins. C'est lui qui rebâtira ma ville, et il renverra mes déportés, sans qu'il leur en coûte ni paiement, ni commission, dit le Seigneur, le tout-puissant ».

³³⁹ cf. Nb18 : 7.

³⁴⁰ HARTLEY, John E. ar^ay^a (yârâ') in : *Theological Wordbook of the Old Testament*. V. 1 sous la direction de L. R., HARRIS, L. G. ARCHER., K. B. WALTKE, Chicago : Moody Press, 1980, pp. 403-405.

*première était de garder et d'interpréter les clauses de l'alliance, de donner les directives divines.*³⁴¹ »

Cette trahison de la part des prêtres et des prophètes consiste à commercialiser leurs prestations. Cette commercialisation du sacerdoce ou du clergé était devenue un instrument des riches plutôt qu'un digne service spirituel pour tout le peuple. La magistrature, la prêtrise, et la fonction prophétique apparaissent au 8^{ème} siècle av. J.-C., voire jusqu'au 6^{ème} siècle av. J.-C., comme des sources de fortune au détriment du peuple. C'est ainsi que « *la vénalité s'est installée dans tous les ministères établis par Dieu en Israël chez les chefs, les prêtres et les prophètes.*³⁴² »

Parmi les chefs de la maison de Jacob accusés, la plupart des critiques constatent que Michée ne cite pas le roi en personne. Celui-ci serait-il exempt de la grande corruption que stigmatise Michée dans les oracles contre les dirigeants ? Nous ne partageons pas cette hypothèse qui soutient l'idée que si Michée ne cite pas le roi en personne mais sa cour, c'est parce que cette époque coïncidait au règne d'Ezéchias³⁴³ qui n'a pas manqué de se présenter fidèle devant Yhwh en écoutant le message du prophète et en combattant l'idolâtrie (Cf. Jr. 26 : 18 ; 2 R 18 : 3-7 ; 18 : 4).

Le fait de laisser le verbe hn"B' (*bânâh*) au qal participe masculin singulier absolu suggère que le bâtisseur indexé dans cet oracle ne peut

³⁴¹ TOB, édition Intégrale, note e Jr 2 : 8 ; p. 910 (Cf. Lv 10 : 11 ; Nb 27 : 21 ; Dt 31 : 9-13 ; 33 : 10 ; Ez 7 : 26 ; Os 4 : 6 ; MI 2 : 7 ; Si 45 : 17, 26 ; Es 2 : 3 ; 8 : 16 note)

³⁴²E. R. WOLFE, H. A. BOSLEY, op.cit.,p. 920, Cf. R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 42. Selon cet auteur, l'activité des prêtres présente « *de fortes tentations quand la vénalité s'en mêlait, tentations de profiter d'une situation privilégiée d'hommes de Dieu, d'hommes mis à part, pour imposer au peuple des sentences à leur avantage et à celui des riches, mais au détriment des économiquement faibles* » (p.43).

³⁴³ On pourrait aussi penser à l'époque de la capture du roi Osée qui fut ensuite jeté en prison, entre 722-721, la gestion du royaume du Nord était assurée par les chefs, les magistrats ou les préfets.

qu'être un roi. Surtout qu'en Israël le roi est le bâtisseur tant sur le plan religieux que temporel. Si ce n'est pas le roi Ezéchias, qui avait placé sa confiance en Dieu seul et a obéi à ses préceptes malgré sa cour qui ne l'avait pas suivi (cf. 2 R 18 : 5a, 6 ; 19 : 14-19 ; 18 : 6), il peut s'agir soit d'Ahaz (Achaz) qui se révéla idolâtre et ne fit pas ce qui convenait à Yhwh (cf. 2R 16 : 1-20), soit du roi Manassé qui « fit passer son fils par le feu, cherchait les présages, pratiquait la divination, égara le peuple et répandit beaucoup de sang innocent, jusqu'à remplir Jérusalem d'un bout à l'autre » (cf. 2R 21 : 1-18 // 2Ch 33 : 1-20).

Si l'activité des prêtres consistait à propager la connaissance [d:]D' (d^ha`at^h) de Yhwh, celle des prophètes étaient liés à la parole rb'D' (dâb^hâr) de Yhwh qu'il faut rappeler, annoncer au peuple afin de l'empêcher ou de le faire revenir de toute déviation.

Mais tel n'était plus le cas. Ce sont plutôt les prophètes qui, dans leur propre égarement, pratiquant la divination, une pratique des coutumes étrangères introduites en Israël, font égarer le peuple. D'où l'emploi du terme méprisant *qsm* par Michée pour caractériser l'activité des prophètes de son temps. Nous ne reviendrons pas ici sur ce terme que nous avons déjà évoqué dans l'oracle précédent (Mi 3 : 5-8). Toutefois, nous ne saurons passer sous silence un autre aspect de l'activité de ces prophètes qui consiste à deviner ou prophétiser pour de l'argent (k^hêsêp^h).

Nous retrouvons en fait dans l'emploi de ce terme k^hêsêp^h un autre mécanisme du *Šohad^h*. Michée relève ici la facilité des prophètes à se laisser corrompre ou à accepter le *Šohad^h*. Cette facilité, est la cupidité qui caractérise l'activité des prophètes, à savoir, l'amour du gain ou de l'échange du dib^her-Adonai (parole de Yhwh) en qêsêm ou qesâmîm. Ce faisant, ils sont plus attirés par le prix à gagner grâce à leur fonction, que par le service à rendre au peuple au nom de Yhwh, dont ils sont serviteurs. Le terme k^hêsêp^h traduit tout. En effet ce terme hébreu apparaît sous différent sens dans l'AT. Il sert tantôt à désigner l'argent

en tant que métal (cf. Gn 23 : 15 ; 24 : 53). Dans ce cas on parle souvent de pièce ou sicle d'argent en employant le verbe *shâqal* (peser) ou la forme substantive *shêqêl* (poids, sicle, monnaie d'or et d'argent ; Cf. Am 8 : 5 ; Lv. 27 : 4 ; Ex 30 : 13 ; 2S 14 : 26). Tantôt le *k^hêsêp^h* a le sens de « monnaie » (l'argent). C'est dans ce second sens qu'il est employé par Michée.

Dans l'un comme dans l'autre *k^hêsêp^h* est toujours employé dans le sens des échanges ou des transactions. Il est employé dans le vocabulaire commercial (Dt 23 : 10 ; Ex 21 : 21 ; Gn 42 : 25). Il en est de même pour son correspondant chaldéen *kesêp^h* (Cf. Esd 7 : 15 ; 7 : 17 ; Dn 5 : 2). Lorsque Michée accuse les prophètes de deviner pour de l'argent, on comprend alors que la prophétie est pervertie pour devenir une fonction ou, beaucoup plus, un service commercial.

Et avant de révéler ou de proclamer la condamnation à ces chefs, prêtres et prophètes corrompus, infidèles et cupides, Michée dévoile l'illusion de sécurité dont ils se nourrissent de la part de Yhwh : « *Yhwh n'est-il pas au milieu de nous ? Aucun malheur ne nous arrivera* (v. 11b) ». C'est là leur appui malgré leur état de rébellion, de criminalité et de corruption. Le malheur ou le mal (*râ`âh*) est employé ici comme un antonyme de *shâlôm*.

L'expression *Wn[eãV'yI 'hw^hhy]-l[;w>* (ils s'appuient sur Yhwh) traduit la religiosité et la croyance qui se reposent essentiellement sur la présence de Yhwh au milieu de son peuple³⁴⁴.

Dans un ouvrage « je suis un Dieu jaloux », B. RENAUD souligne que l'expression *b^eqirbenû* (au milieu de nous) est fréquente dans la littérature deutéronomiste, surtout lorsqu'il s'agit de la présence divine au cœur même d'Israël. Ainsi cette expression est chargée d'une signification favorable³⁴⁵. N'est-ce pas étrange cette audace manifeste

³⁴⁴ B. RENAUD, op.cit., p. 145.

³⁴⁵ B. RENAUD, *Je suis un Dieu Jaloux*. Paris : 1963, p. 55 cité par B. RENAUD, op.cit., p. 146 note 78. Notons aussi que cette expression « Yhwh est au milieu de nous » est « de l'antique tradition des guerres de yhwh où la

de la part des trois instances (chefs et magistrats, prêtres, prophètes) dont le jugement, l'enseignement et la prophétie ne sont devenus qu'une monnaie d'échange, lorsqu'ils s'appuient sur la présence de Yhwh pour avoir la conscience tranquille ? Evidemment, comme l'explique D. Ellul : *« L'affirmation que Yhwh veille sur Israël et lui évite toute catastrophe pourrait être de l'ordre de la déclamation catéchétique ; mais l'accent semble ailleurs. En effet, ces instances dirigeantes ne peuvent renoncer ni à Yhwh, ni aux institutions du yahvisme, puisqu'en dépendent leur fonction et leur substance. Alors ils s'en tirent par une belle formule, en proclamant l'accord fondamental entre Yhwh et son peuple³⁴⁶. »*

La présence secourable et bienfaisante de Yhwh qui traduit cet accord fondamental entre Yhwh et son peuple n'est pas contestée par Michée. Ce qu'il reproche à ces classes dirigeantes c'est l'illusion qu'ils ont de cette présence de Yhwh en se servant d'elle pour justifier leurs mauvais comportements. Demeurer dans la rébellion, vivre dans la criminalité et la corruption, en s'appuyant sur la patience (Mi 2 : 6-7) et la présence sécuritaire de Yhwh (Mi 3 : 11b) n'est que de la pure illusion. Yhwh ne se laisse pas corrompre et ne tolère pas la vénalité encore moins la criminalité sous son couvert. Le malheur ne manquera pas d'arriver. (Cf. Dt 27 : 25).

Verset 12

« C'est pourquoy, à cause de vous, Sion sera labouré comme un champ, Jérusalem sera en ruine et la montagne du temple, des hauts-lieux, en forêt. »

présence de Dieu était une garantie de victoire » (cf. R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 44 qui cite Js 1 : 9, Jg 6 : 12-16 ; Dt 20 : 4 ; 2S 5 : 10).

³⁴⁶ D. ELLUL, « Michée 1-3 », Op.Cit., p. 47.

A cause de l'absence de la justice sociale dont les dirigeants, les prêtres et les prophètes sont responsables, Sion sera comme un champ hḍāfī (*šād'êh*) labouré vrE_x'te((t'ehâreš) et Jérusalem dévastée, ruinée ou détruite ('iyyîn, corrigé en 'iyyîm), et le temple (w^ehar habayit^h) comme des hauts lieux abandonné, couvert de forêt. La « *croissance superstitieuse de l'inviolabilité* » du temple³⁴⁷ et de la ville sainte (Jérusalem) ne saurait arrêter la sentence de Yhwh.

Contrairement à Esaïe dont il est le contemporain, Michée va faire preuve de force, de jugement et de vaillance ou courage dont il est rempli grâce à l'esprit de Yhwh. En effet Michée ose annoncer, proclamer la ruine totale de Jérusalem et le temple y compris. Il se présente ainsi comme le premier à avoir prophétisé la destruction de Jérusalem, en punition des offenses faites à Dieu par les habitants de la cité, au moment même où les Jérusalémites croient la ville inviolable. Il faut peut-être ajouter ici que pour Michée la présence de Yhwh n'est pas seulement une garantie inconditionnelle de sécurité mais aussi elle signifie jugement pour les rebelles et les criminels.

Nous ne revenons plus ici sur la fonction de la locution adverbiale lâk^hen (à cause de cela, c'est pourquoi) dont nous avons déjà parlé au verset 6. Ce v. 12 est la conséquence de ce qui est décrié aux versets 9-11. On pourrait dire que ce verset apparaît comme le point culminant du châtement relatif aux abus de pouvoir décriés dans les trois oracles. Et c'est à juste titre que B. Renaud y voit une « *gradation progressive* » dans le mouvement de cette péricope³⁴⁸.

Ce troisième châtement proclamé par Michée désillusionne les dirigeants, les prêtres et les prophètes qui, en justifiant théologiquement leurs comportements coupables, s'enfoncent dans une sécurisation et fermeture du cœur à tout appel à la conversion³⁴⁹.

³⁴⁷ J. STEINMANN, Op.Cit., p. 23.

³⁴⁸ B. RENAUD, Op.Cit., p.147.

³⁴⁹ B. RENAUD, Op.Cit., p.148.

Le temple de Jérusalem qui était considéré comme le signe visible de la présence de Yhwh au milieu de son peuple sera détruit. Si cet oracle de Michée ne s'était pas accompli immédiatement ou au temps où il fut prononcé la raison avancée par les chercheurs est que le roi Ezéchias (-716 à -687) aurait pris au sérieux la proclamation du prophète Michée, qui se présente ainsi comme un bon prophète ayant suscité la conversion de ce roi.

Cependant, Jérusalem fut assiégée et détruite en 587 av. J.C (cf. 2R 25 : 1-22). Les murs de la ville sont abattus, le temple détruit et la population (une grande partie) est déportée vers Babylone. Il s'agit ici de la désolation totale et de la disparition de tous les signes du culte.

Ainsi dirigeants, et prophètes sont tous désavoués par Yhwh. Un châtement terrible qui sanctionne impitoyablement la violation de la justice sociale dont ils sont tous accusés. Il est clair, lorsque nous suivons attentivement le mouvement de notre péricope que cette condamnation du troisième oracle se présente comme le sommet de tout le chapitre.

Par apport à la citation faite de cet oracle dans Jr 26 : 18, la plupart des exégètes voient dans Michée 3 : 12 une audace du prophète Michée. Ce jugement qui reprend certains éléments de la condamnation portée contre Samarie (Mi 1,6) a été selon B. Renaud prononcé « *quelque décade après la chute de Samarie*³⁵⁰ ». Alors cet oracle de Mi 3 : 12 aurait été prononcé en -701 lors du siège de Juda par Sennachérib vers la fin du ministère du prophète Esaïe.

2.4 Conclusion partielle

Cet oracle de Mi 3 : 12 n'a pas manqué de provoquer un scandale un siècle plus tard selon Jr 26: 1 8. Il faut remarquer que contre les

³⁵⁰ B. RENAUD, op.cit., p. 143. Si la chute de Samarie a eu lieu en -721, alors l'oracle 3 : 12 aurait été prononcé en -701 lors du siège de Juda par Sennachérib vers la fin du ministère d'Esaïe.

mécanismes de la corruption : l'exploitation horrible des pauvres, (Mi 3 : 1-4) l'acceptation des dons corrupteurs et la perversion de la justice (Mi 3 : 5-8 et 9-12), dénoncés par Michée dans cette péricope liée à Mi 2 : 6-11, un seul châtement est prononcé dans une gradation progressive. Il s'agit du silence de Dieu. Dieu se tait et ne répond plus aux appels de secours, ni aux invocations.

Ce silence devenu ténèbres (Mi 3 : 6-7), signe de l'absence de médiation entre Yhwh et son peuple, finit par devenir absence totale de Yhwh traduite par la destruction de la ville sainte et du temple. Cette absence exprime l'abandon du peuple par Yhwh. Par conséquent, la violation de la justice sociale entraîne non seulement l'absence de médiation entre Yhwh et son peuple, mais l'abandon apparent de ce peuple qui se traduit par la rupture de l'alliance entre Yhwh et son peuple. C'est le message fondamental que l'on doit tirer de cette péricope de Mi 3 : 1-12. La corruption engendre à coup sûr le désordre et le chaos. Face au désordre des responsables administratifs, politiques et religieux, Dieu se retire et se tait, le peuple est alors plongé dans un désordre total. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré aux repères théologiques et éthiques qui se dégagent du texte de Mi 3 : 1-12.

REPERES THEOLOGIQUES ET ETHIQUES DES ORACLES DE MICHEE : UNE CONTRIBUTION A LA LUTTE CONTRE LA CORRUPTION

L'intérêt de ce chapitre est de savoir si les thèmes et enjeux théologiques et éthiques que soulève notre péricope peuvent servir de repères pour la lutte contre la corruption. Pour répondre à cette préoccupation nous allons d'abord interroger les différentes formes de corruption dénoncées dans ces oracles.

3.1 Les différentes formes de corruption dans Michée 3 : 1-12

Comme nous l'avons déjà souligné, l'Ancien Israël et le royaume de Juda en particulier, bien qu'étant en période de prospérité à l'époque de Michée, est en pleine crise. De plus, cette crise ne date pas seulement du règne d'Achaz³⁵¹, comme le pensent certains exégètes, mais elle remonte jusqu'au schisme qui a créé le royaume d'Israël au Nord et celui de Juda au Sud.

³⁵¹ Le roi Achaz ou Ahaz est reconnu par certains exégètes comme le roi dont le règne a favorisé l'injustice sociale et la corruption ambiante qui constituent le crime et les péchés que dénonce Michée. Evidemment Achaz est traité de roi impie comme Manassé. Ces deux rois se sont illustrés comme corrompus.

Dès le premier chapitre de son livre, Michée éprouve et manifeste de l'indignation contre la situation morale, sociale et religieuse des deux royaumes. Une situation caractérisée par le mensonge, l'infidélité, les dissensions familiales, l'immoralité, les injustices sociales, l'oppression, la violence, la pratique d'accaparement et l'accumulation par les riches insatiables qui se saisissent des maisons des pauvres et chassent les femmes de leur foyer (cf. Michée 2 : 1,9). Au chapitre 3 de son livre, qui est l'objet de notre étude, les principaux accusés, de cette injustice généralisée, visés par Michée sont : les dirigeants politiques (les chefs), les magistrats (ou juges), les prêtres et les prophètes plongés dans les actes de corruption que nous présentons ici en trois formes.

3.1.1 Actes de corruption oppressive : Wfr>p', Wjyviêp.hi, WxCe_Pi, éWlk.a', yleÛz>GO

Dans ce paragraphe nous reprenons les termes et expressions utilisés par Michée pour stigmatiser les actes de corruption oppressive de son temps.

Le terme oppression évoque l'idée d'une « *sensation d'un poids sur la poitrine* »³⁵² ou d'un « *malaise physique ou psychique d'une personne opprimée* »³⁵³. Ainsi, par rapport à ce deuxième sens, ce terme est défini comme étant l'action d'opprimer dans le sens d'exercer une contrainte tyrannique sur une personne ou sur un animal. Par conséquent, l'oppression implique l'idée de violence, de malaise, de méchanceté et désigne l'exercice d'un pouvoir autoritaire et abusif ou la « *soumission forcée d'un groupe ou d'une personne à un pouvoir autoritaire et abusif* »³⁵⁴. Opprimer quelqu'un, c'est l'accabler par abus de pouvoir ou par violence, c'est le torturer, l'asservir.

³⁵² Dictionnaire Universel, *Oppression*, 2^e col. Vanves : Hachette, Edicef, 1995, p. 848.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Microsoft Corporation, *Oppression*, in : Microsoft® Encarta® 2006.© 1993-2005. Tous droits réservés.

lequel se trouve le peuple de Dieu. L'abus de pouvoir accompagné de violence inhumaine n'est rien d'autre que l'oppression.

Rappelons que les verbes que nous rendons par : arracher, manger, ôter, briser, hacher, sont respectivement : gôzley, 'âk^{he}lû, hip^{he}shîtû, pîstsehû, ûphâr^esû. Tous ces verbes, comme nous l'avons souligné plus haut, expriment la gravité de la charge retenue contre les chefs de Jacob et les Juges de la maison d'Israël. Au travers de ces verbes, le prophète Michée démontre comment les responsables politiques et les riches ont préféré le mal au bien ou ont détourné le bien. Ceux-ci, chargés de faire respecter le droit et de défendre les pauvres violent le droit et exercent sur le peuple, une domination violente qui n'est autre chose que l'assujettissement, la destruction pure et simple du peuple à leurs profits. Ils trahissent dans ce sens leur mission et se révèlent comme ennemis du bien et amants du mal, en d'autres termes, comme oppresseurs du peuple de Dieu.³⁵⁵

D'après J. Blenkinsopp, les moyens déployés par ces oppresseurs du peuple « *n'étaient pas différents de ceux employés par les bureaucrates et les nouveaux riches de tous les temps : l'accaparement des champs (2, 2.4), la saisie des biens pour des dettes non payées (2, 2.9) – littéralement les dépouillant de leurs vêtements (2, 8) ; les travaux forcés (3, 10) ; les balances fausses (6, 11) ; les pots-de-vin (3, 11) et le reste*³⁵⁶. »

A cet effet, ce ne serait pas un abus de langage d'affirmer que l'abus de pouvoir est une forme oppressive de la corruption. A la question, pourquoi une telle situation, une telle perversion du pouvoir et de

³⁵⁵ Cette situation d'oppression est évoquée dans Es 1 : 17 sous forme d'appel à la conversion. « Apprenez à faire le bien. Cherchez à respecter le droit, ramenez dans le bon chemin celui qui écrase les autres par l'injustice (hâmôs ou hâmûs). Défendez les droits des orphelins, prenez en main la cause des veuves » (Cf. Parole de vie, la Bible Ancien et Nouveau Testament, édition Interconfessionnelle avec ses livres deutérocanoniques, Alliance Biblique Universelle, 2000, p.446).

³⁵⁶ J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*. Paris : FIDES/Cerf, Lectio divina, 1993, p.152.

l'autorité ? Nous répondons avec Elsa TAMEZ que : « *La motivation sous-jacente de l'oppression réside dans le désir d'accumuler les richesses. Cela explique l'apparition répétée de la spoliation et le vol*³⁵⁷ ». En effet, voilà ce qui explique la vénalité et la rapacité que reproche Michée aux classes dirigeantes.

Lorsque dans un pays, l'accumulation des richesses prend le pas sur le droit ou la justice sociale, on ne peut que s'attendre à l'oppression de la part de ceux qui détiennent les pouvoirs politique, économique, administratif voire religieux, à l'humiliation du pauvre et à son exploitation sous forme de réduction en esclavage et, dans le pire des cas, à l'anéantissement et à la destruction systématique des faibles.

Cet anéantissement ou destruction systématique des faibles est appuyé par le non-respect du droit et de la pratique du bien ou de la justice sociale. Evidemment, le dysfonctionnement que Michée note de l'exercice du pouvoir et de l'autorité par les dirigeants du peuple à qui il s'adresse est lié au mépris de la justice rendue.

En définitive, le procès de Michée contre ces dirigeants est un procès contre la violence et l'injustice sociale meurtrière qui sévissent dans la ville sainte et qui proviennent selon lui de l'absence ou de la méconnaissance du droit et de la justice (Cf. Mi 3 : 1 ; Es 5 : 7). Notons encore avec E. TAMEZ que cette violence et cette injustice sociale appelées oppression que relève Michée du côté des dirigeants d'Israël ne constituent pas « *quelque chose qui arrive par le jeu des forces naturelles dans le monde. Ce sont des agents humains qui la rendent possible*.³⁵⁸ » Par conséquent cette corruption oppressive qui se révèle ici comme structure du mal et d'injustice sociale n'est pas une fatalité

³⁵⁷ E. TAMEZ, *La Bible des opprimés*. Traduit par Migèle et Jean Bajar, Paris : P. Lethielleux, 1984, p. 26. Nous recommandons aussi l'ouvrage de J. PONS, *L'oppression dans l'Ancien Testament*. Paris : Letouzey et Ané (éd), 1981, p. 255 Cet auteur présente les composantes sémantiques du vocabulaire et l'exégèse de l'oppression dans l'A.T.

³⁵⁸ E. TAMEZ, op.cit., p.30. C'est comme si le peuple de Dieu était replongé dans l'expérience de la servitude en Egypte.

« qui nous tomberait du ciel et contre laquelle nous ne pourrions rien faire.³⁵⁹ » Il y a possibilité de la combattre et de la vaincre.

Et si cette forme de corruption est la plus suicidaire pour le royaume de Juda en général et pour Jérusalem en particulier, celle que l'on retrouve au niveau du système judiciaire n'est pas moins redoutable. Car tant que le jugement ou le droit sera toujours perverti ou vendu au plus offrant par les Juges ou les magistrats, non seulement, les droits humains et les lois du pays seront toujours violés, mais aussi l'on ne cessera de décrier les crimes contre l'humanité.

3.1.2 Le détournement de la vocation du droit (MI 3 : 1, 2A, 9)

jP'(v.Mih;-ta, t[;d:Bl' -k,êl' aAlâh]
 Î[r" _D ðh[r"À ybeh]aoâw> bAjß yaen>foð
 WvQE)[;y> hr"Ðv'y>h;-lK' taeîw> jP'êv.mi
 -ybiâ[[]t;m]h;(

N'est-ce pas à vous de connaître le droit ?

Vous haïssant le bien et vous aimant le mal

Ayant en horreur le droit, vous rendez tordu tout ce qui est droit.

N'est-ce pas alors parce qu'ils ont rejeté la pratique du droit, l'amour de la fidélité et la marche avec Dieu dans l'humilité du cœur que les dirigeants de Jérusalem sont devenus des oppresseurs et des tyrans, des chefs et juges corrompus et criminels ? Et si le peuple est exproprié et spolié, la raison n'est pas à chercher, selon Michée en dehors de ces chefs et juges qui ont en horreur le mišpâṭ et détournent ou rendent tordu tout ce qui est droit.

Dans l'ancien Israël, les chefs de clans et de familles sont dotés de certains pouvoirs judiciaires ; mais dans le livre de Michée, les titres lae_r".f.yI tyBeā ynEßyciq.W bqoē[]y: yveāar" sont attribués vraisemblablement aux personnages occupant des charges civiles, la

³⁵⁹ op.cit., p. 26.

nouvelle classe dirigeante associée de près à l'institution royale.³⁶⁰ En reprenant ici les termes et expressions des versets 1, 2a et 9, l'intérêt est de montrer comment chez Michée la violation du droit est une forme de corruption liée à l'appareil judiciaire et qui se pratique dans les tribunaux. Ces trois versets rendent compte de la mise en cause des dirigeants du peuple concernant leur manière d'exercer leur responsabilité au sein de la communauté. Les responsables politiques, qui sont sensés connaître le droit et le faire respecter sont expressément visés.

Le détournement de la vocation du droit dont ils sont accusés est traduit ici par les verbes d'action que sont WvQE)[y], -ybiā[]t;]m]h,;((ybeh]a, oâ yaenfo. ð. Les deux derniers verbes WvQE)[y], -ybiā[]t;]m]h, donnent sens aux deux premiers ybeh]a, oâ yaenfo. Le fait que ces responsables aient en horreur le droit et rendent tordu ce qui est droit prouve qu'ils haïssent le bien et aiment le mal. Par conséquent la violation du droit est caractérisée d'une part par l'amour du mal et la haine de ce qui est bien, ce qui est juste, et d'autre part, par la violation de la justice sociale qui n'est autre chose que la perversion du mišpâ³⁶¹, le mépris du droit.

Décrivant ce détournement du droit, le prophète Esaïe emploie les mots « mispâh » (injustice) pour faire assonance avec mišpâ (droit) et tse'aqah (cris) avec tsedâqâh (justice). Si le terme mispâh est d'un usage rare en hébreu, par contre tse'aqah exprime les cris des malheureux. De même, bien avant Michée, le prophète Amos n'a pas manqué de dénoncer le rejet de la loi de Yhwh par les responsables de Juda. Il écrit : « *Ainsi parle le Seigneur : A cause des trois et à cause des quatre rebellions de Juda, Je ne reviendrai pas là-dessus (je ne révoquerai pas*

³⁶⁰ B. RENAUD, *Michée, Sophonie, Nahum*. op.cit., p.59.

³⁶¹ cf. Esaïe 5 : 23. L'expression apparaît en Ex 3 : 7, 9 et Ps 9, 13. cf. la Bible TOB, Paris et Pierrefitte : édition intégrale, Cerf et Société Biblique Française, 1988, p. 773 ; notes i et j.

mon arrêt ou je l'ai décidé sans retour), parce qu'ils ont rejeté la loi (l'enseignement) du Seigneur³⁶² »

Face aux agissements injustes des dirigeants d'Israël (Juda), Michée ne put s'empêcher d'exprimer son étonnement : « *n'est-ce pas à vous de connaître le droit ?* », leur demanda-t-il. Non seulement les chefs et les juges se révèlent comme des oppresseurs criminels qui détruisent le peuple de Dieu, ils ne font pas non plus respecter le droit de la personne et des biens. Les juges, méprisant le droit, favorisent la gestion du pouvoir discrétionnaire. Au lieu d'exercer leur pouvoir pour protéger le droit des pauvres et défendre la cause des justes, comme la loi l'exige, les juges se laissent acheter et créent ainsi « *l'insécurité juridique avec le renforcement de l'inégalité des droits³⁶³* ». En réalité, comme le souligne Ph. MBELE, « *Les prophètes ont toujours rappelé aux juges qu'ils ne devraient pas être des instruments d'oppression dans les mains des riches et des grands contre et sur les pauvres et les petits. Es 1 : 17, 21-23, 25-26 ; 3 : 15 ; 5 : 7, 23 ; Am. 5 : 24 ; Mi. 6 : 8.³⁶⁴* ».

Cette conscience prophétique se fonde sur le fait que toute perversion ou rejet de la justice ou toute atteinte au droit ou à la justice sociale est une rébellion ouverte contre Dieu, une atteinte à sa sainteté, à son amour et à sa compassion pour les pauvres et les opprimés. Les conséquences de la violation du droit ne se font pas attendre.

Quand le droit est piétiné et la justice violée, la voie s'ouvre aux assassinats, aux révoltes et à l'injustice menant droit à l'effusion de sang, donc à l'insécurité. Cette deuxième forme de corruption que nous relevons de l'oracle de Michée est aussi meurtrière que la première et elle pose le problème éthique de ceux-là qui ont à charge de connaître le droit, de le faire respecter et de l'appliquer.

³⁶² Am 2 : 4.

³⁶³ Ph. MBELE, *Introduction au prophétisme. De l'Ancien Testament.*, Butare : inédit le 07 mai 2001, p. 16.

³⁶⁴ Ibid.

Et si la cause de ce fléau qui est la corruption de la justice n'est pas nécessairement le désir d'accumulation des richesses, il peut être motivé par la vénalité et le favoritisme dont les juges seraient alors atteints. Or, aucune vie en société ne peut se concevoir sans l'existence du droit. Toute société humaine repose sur un droit qui lui est propre et ce dernier est indissociable de la société. Mais lorsqu'il est méprisé par ceux-là mêmes qui en sont les garants, lorsque le droit est détourné ou perverti, l'anarchie voit le jour, la société devient alors invivable et court à la ruine.

3.1.3 L'acceptation du Šoḥad^h (don corrupteur)

Ses chefs rendent justice pour un don corrupteur (Šoḥad^h), ses prêtres enseignent pour le salaire et ses prophètes devinent pour de l'argent Mi 3 : 11).

Une fois que le droit ou la justice sociale est pervertie, méprisée et rejetée, le présent ou le cadeau perd sa valeur normale et devient un don corrupteur. C'est ainsi que les chefs de la maison de Jacob et les juges de la maison d'Israël devenus complices des riches accapareurs ont donné accès au don corrupteur dont les prêtres et les prophètes sont aussi inculpés.

Le mal dont souffre Jérusalem a alors atteint son comble. Toutes les structures et institutions politique, juridique et religieuse sont atteintes. Rappelons que le terme hébreu que nous avons traduit par rendre justice est la forme verbale du mot mišpâṭ. Ce terme signifie aussi: juger, décider, faire droit, condamner, punir, juger, exercer une magistrature, délivrer un pouvoir, gouverner. Dans ce verset (Mi 3 : 11), la perversion du droit et de la religion (à travers l'exercice du pouvoir judiciaire, gouvernemental, et les ministères sacerdotal et prophétique) est liée à l'argent.

En effet, les hauts fonctionnaires de la cour et les grands propriétaires terriens comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, ont

profité du règne de détente d'Ozias pour s'enrichir et étendre leurs domaines au mépris des paysans réduits plus qu'à l'état d'esclaves. Les riches commerçants ne seront pas du reste. Et à l'époque de Michée, cette exploitation économique et la volonté politique du développement économique et religieux de Jérusalem sous le règne d'Achaz jusqu'à celui de son fils Ezéchias vont atteindre une proportion inquiétante au point où l'on serait tenté de dire avec l'Ecclésiaste « *celui qui aime l'argent n'est pas rassasié par l'argent* » (Cf. Ec 5 : 9) et « *l'argent répond à tout* » (Ec.10 : 19). Le contexte est ainsi favorable à la pratique du don ou présent corrupteur, une pratique pourtant interdite aux juges par la loi deutéronomique. (Cf. Ex 23 : 8, 16, 19 ; 27 : 25.)

Le danger du don corrupteur, le Šoḥad^h inspiré par la cupidité, c'est qu'il aveugle les clairvoyants³⁶⁵, fausse le jugement des gens honnêtes³⁶⁶, et favorise également les atteintes aux droits du prochain. En fait, qu'est-ce que le Šoḥad^h ?

Le terme hébreu Šoḥad^h est un substantif verbal masculin singulier employé 22 fois dans l'Ancien Testament. Il est le dérivé du verbe dx;v' (šâḥad^h) dont le sens premier est gagner quelqu'un par des présents ou particulièrement faire un don à un juge dans le sens de le corrompre³⁶⁷. C'est pourquoi le Šoḥad^h est rendu par le présent ou don corrupteur fait à un juge. En le traduisant par cadeau ou gratification, le sens nocif que présente Šoḥad^h se trouve alors atténué. Et comme le dit Ph. Mbele : « *Il*

³⁶⁵ Les clairvoyants (piq'him) sont les éclairés, ceux qui ont les yeux ouverts c'est-à-dire les gens lucides, les sages.

³⁶⁶ Les gens honnêtes « tsaddiqim » a aussi le sens de « justes » ; ceux qui vivent selon l'équité, la vérité ou qui ont la bonne cause. Les gens pieux, vertueux, charitables.

³⁶⁷ Le verbe dx;v' (šâḥad^h) est seulement employé au qal impératif masculin pluriel dans Jb 6 : 22 ׁydl([b; Wdix]vi -k, x]KomiW÷ yli_ Wbh'ā yTir÷m; a'ā-ykih] (Vous ai-je jamais dit : Faites-moi un don ! De votre fortune soyez prodigues en ma faveur) et au qal imparfait deuxième personne féminin singulier avec un waw consécutif dans Ez 16 :31 ׁ%ylt*) Wn÷t;B. bybiPS mi %yil:÷ae aAbil' -t'⁴Aa ydlāx\w.Tiw. (tu les as soudoyés, pour qu'ils viennent vers toi de partout, se débaucher avec toi). Dans ce texte d'Ezéchiël apparaissent deux mots rendus par cadeau ou salaire. Il s'agit de : hd<nE+ (nēde^h) et !d'n' (nādān).

*faut relever, et cela est important que le Šoḥad^h rentre dans le vocabulaire judiciaire. Il est essentiellement un don offert à un juge en vue de l'emmener à tordre le verdict, la sentence, à l'issue d'un procès ou à se rendre propice quelqu'un de haut rang, un dignitaire dont on attend des faveurs, des services.*³⁶⁸ »

Dans ce sens, on peut définir le Šoḥad^h comme étant un présent, un don offert à un juge ou à une personne afin de l'emmener à *abuser de son pouvoir*. Pour éviter une telle déviation dans l'exercice de leur profession, il était interdit aux juges israélites d'accepter le Šoḥad^h (Cf. Ex 23 : 8 ; Dt 16 : 19 ; Dt 27 : 25)³⁶⁹.

Dans ces sections légales du pentateuque la raison du refus et de l'interdiction du don corrupteur (Šoḥad^h) est donnée : tu n'accepteras pas de présents, car le présent aveugle les gens clairvoyants (les témoins oculaires) et minent les causes des justes³⁷⁰. Ce verset est traduit par TOB (édition intégrale) comme suit : « *tu n'accepteras pas de cadeau, car le cadeau aveugle les clairvoyants et compromet la cause des justes.* » Dans cette version, le sens de Šoḥad^h (don corrupteur) est rendu par cadeau. Evidemment, le cadeau a plusieurs sens. Mais le premier sens n'est pas celui d'un présent ou d'un don corrupteur.

Le cadeau peut être une gratification accordée à quelqu'un qui ne s'y attend pas³⁷¹, un don offert à quelqu'un lors d'un mariage ou d'un événement heureux ou malheureux ou un secours que l'on porte à

³⁶⁸ Ph. MBELE, « La corruption : Point de vue de l'Ancien Testament » in : *Semaine Interdisciplinaire 2002/2003. Thème : L'Eglise face à la corruption*. Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé : Service d'Édition, 2003, p. 1

³⁶⁹ Une malédiction est proférée contre quiconque accepte un présent, un don corrupteur ou une gratification de corruption pour faire du tort à l'innocent. « Maudit, celui qui se laisse corrompre pour frapper à mort un innocent » TOB, Dt. 27 : 25. C'est l'expression « loqeha šôhad » (celui qui prend ou accepte un présent corrupteur) que TOB a traduit par se laisse corrompre.

³⁷⁰ Ex 23 : 8 (La Bible de Jérusalem).

³⁷¹ Microsoft® Encarta® 2006. © 1993-2005 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

quelqu'un qui est dans le besoin pour lui témoigner de l'amitié, de la compassion ou de l'affection que l'on a pour lui.

Dans la pensée africaine, le cadeau peut être un supplément de marchandise donné en prime par un vendeur³⁷² ou une marque d'hospitalité.

« Il est donné et non réclamé. Sa valeur ne réside pas dans son importance matérielle, mais dans l'esprit même du don. Il est fait au grand jour et non en secret. S'il est excessif, il devient embarrassant et il est alors retourné au donateur³⁷³. »

Cet éclairage important fait par le général Obasanjo sur le sens du cadeau en Afrique nous permet, d'une part, d'apprécier le refus qu'a opposé une employée à une grande enveloppe pleine d'argent qui lui était offerte suite aux différents achats qu'elle avait opérés auprès d'une entreprise de la ville de Yaoundé. Elle aurait pu prendre cette enveloppe dit-elle, si elle n'était pas une femme de foi qui refuse d'être conditionnée et liée par les pots-de-vin.

D'autre part, nous pouvons comprendre la grande différence qu'il y a entre cadeau et don corrupteur. Ce qui n'a pas été le cas d'un Ministre qui a reçu pour cadeau (frais de carburant) une enveloppe de deux millions de Francs CFA lors de sa tournée ministérielle dans une société d'Etat³⁷⁴. Dans ce cas, un cadeau peut devenir un don corrupteur, voire un vol organisé. Cet acte s'explique par le fait que : *« celui qui veut de vous une faveur peut d'avance vous offrir un présent supposé*

³⁷² Dictionnaire Universel « cadeau » sous la direction de G. Michel, M. Marc Paris/ VANVES : EDICEF/HACHETTE, 1988, p. 175.

³⁷³ J. ALIBERT, « Transparency International et l'évaluation de la corruption en Afrique », in : *Afrique Contemporaine*. Dossier spécial, Culture et Société, Trimestriel N°196, octobre-décembre 2000, p.84.

³⁷⁴ Pour raison de sécurité nous préférons taire le nom de la personne de qui nous tenons cette information qui date du 24 janvier 2007 à Yaoundé. La personne est âgée de 49 ans et est en service dans la société concernée.

désintéressé et arriver par la suite à poser une préoccupation à laquelle vous ne pourriez plus dire non³⁷⁵. »

Evidemment, dans le cas d'un service que l'on demande auprès d'une personne, le cadeau peut avoir le sens d'un pourboire ou d'un pot-de-vin. Tel est souvent le cas d'un « *supplément d'argent donné en pourboire par un acheteur* »³⁷⁶, un demandeur d'emploi par exemple.

C'est seulement dans ce dernier cas qu'à notre avis le cadeau a le sens d'un « don corrompeur », qui aveugle les clairvoyants ou les sages et pousse les juges à dévier, à tordre ou à pervertir le droit ou la justice (le jugement). Par conséquent la déviation du droit ou de la justice peut provenir de l'acceptation du Šoḥad^h comme présent, cadeau ou don corrompeur.

Le cas des enfants de Samuel qui se livraient à la vénalité et qui faisaient fléchir le jugement en acceptant le Šoḥad^h, en est une illustration dans l'Ancien Testament. Ce comportement des fils de Samuel a servi d'argument aux anciens d'Israël pour venir demander à Samuel un roi, (cf. 1S.8 : 3-4). Il est assez curieux de constater avec J.J. Finkelstein que « *there is no known cuneiform law outlawing bribery specifically...It was not only a common practice, but was recognized as legal transaction* »³⁷⁷. Ce constat justifie l'authenticité du refus du Šoḥad^h (présent ou don corrompeur) en Israël.

En effet, considéré comme l'un des aspects du mal dont souffre la justice en Israël, le Šoḥad^h sera dénoncé en dehors de Michée par d'autres prophètes de l'Ancien Testament (Cf. Os 9 : 9 ; Am 5 : 12, 15, 24 ; Es 1 : 23 ; 5 : 23 ; Ez 22 : 12).

La rupture de l'alliance avec Yhwh est vue par les prophètes comme une conséquence de la pratique du Šoḥad^h qui se manifeste par

³⁷⁵ L. ODOUARO, Instituteur à la retraite demeurant à Pobè, âgé de 58 ans, Pobè, Août 2004.

³⁷⁶ Dictionnaire Universel, op.cit., p.175.

³⁷⁷ J.J. FINKELSTEIN, « Middle-Assyrian šulamānu Texts » in : *JAOS* 72., pp.77-80.

« l'absence de la justice, une justice assistance³⁷⁸ ». En réalité, la pratique du don corrupteur est fondamentalement motivée par la cupidité qui est un mal moral aux conséquences sociales. Nul ne doute qu'au verset 11, les manifestations décrites par Michée sont les conséquences de la cupidité des chefs, des prêtres et des prophètes. Et, comme le dit P. Ternant, la cupidité « conduit le marchand, souvent malhonnête (si 26, 29 – 27, 2), à fausser les balances, à spéculer et à faire l'argent de tout (Am 8, 5s), le riche à extorquer des rançons (5, 12), à accaparer des propriétés, (Is 5, 8 ; Mi 2, 2.9 ; cf. 1 R 21), à exploiter les pauvres (Ne 5, 1.5 ; Cf. 2 R 4, 1 ; Am 2, 6), même par le refus de salaire mérité (Jr 22, 13), le chef et le juge à exiger des pots-de-vin (Is 33, 15 ; Mi 3, 11 ; Pr 28, 16) pour violer le droit (Is 1, 23 ; 5, 23 ; Mi 7, 3 ; 1 S 8, 3)³⁷⁹. »

C'est ainsi que la pratique ou l'acceptation du don corrupteur³⁸⁰ se révèle comme un système inspiré par la cupidité pervertissant la morale, la société, la justice et la religion donc un système *sociocide* et déshumanisant. Et l'« absence de justice-assistance provient pour la plupart des temps de l'acceptation des dons corrupteurs par les juges³⁸¹. » Si les instances religieuses représentées par les prêtres et prophètes se livrent à l'acceptation des dons corrupteurs au même titre que les responsables politiques, administratifs et judiciaires, les

³⁷⁸ Ph. MBELE, « La corruption : Point de vue de l'Ancien Testament », op.cit., p.1.

³⁷⁹P. TERNANT, « Cupidité », in : *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris : Cerf, 1981, p. 243.

³⁸⁰ Concernant la pratique des cadeaux offerts aux prophètes, la Bible de Jérusalem, les Editions du Cerf, Verbum Bible, dans sa note f à la page 1387 indique quelques textes : 1 S 9 : 7-8 ; 1R 14 : 3 ; 2R 4 : 42 ; 5 : 15, 22 ; 8 : 8-9 ; Am 7 : 12. En effet, ces différents versets montrent que ceux qui vont consulter « l'homme de Dieu » (prophète) apportent souvent avec eux des présents à lui offrir. Par conséquent, offrir un présent à un homme de Dieu n'était pas une pratique condamnable. Et la déclaration d'Amasias à Amos, laisse entrevoir que le prophète se nourrissait du pain qu'on lui offrait en fonction de son ministère. « Voyant, va-t'en, fuis au pays de Juda, mange ton pain là-bas, et là-bas prophétise » dit-il à Amos (Am 7 : 12).

³⁸¹Ph. MBELE, *La corruption: point de vue de l'Ancien Testament*, op.cit., p.1.

conséquences ne peuvent être que dévastation et ruine du pays dans lequel la règle de jeu n'est plus respectée, le fonctionnement normal n'est plus assuré. Face à cette situation sociale dégradante, voire pourrie, Michée intervient non seulement pour dénoncer mais aussi pour annoncer le jugement de Dieu.

Notons qu'il y a le verbe šâḥat, un autre terme que l'on rencontre 130 fois dans l'Ancien Testament exprimant la corruption. Il se rencontre dans les formes participiales et adjectives. Aucune forme substantive ne dérive de ce verbe. Au nif'al il est rendu par : être gâté, être pourri, être spolié ; c'est le sens qui lui est donné dans Jr 13 : 7 et être corrompu au sens moral dans Gn 6 :11. Au pi'el comme au hif'il, ce verbe est rendu par se corrompre, détruire, réduire à rien, mettre en ruines et pervertir ou corrompre au sens moral³⁸². Son sens en hof'al est rendu par être sale parlant d'une source d'eau (cf. Pr 25 : 26.). La différence entre šâḥad et šâḥat est que le premier est employé dans la relation d'échange interpersonnelle tandis que l'autre, qui ne s'emploie jamais au qal, exprime une action destructrice ou l'état de ce qui n'est plus d'un bon usage, ce qui est réduit à rien par une action violente. Toutefois šâḥad peut conduire au šâḥat. Le fait de recevoir ou de demander un don corrupteur, un présent peut conduire à la destruction, à la ruine. C'est dans ce sens que l'on peut établir un parallélisme entre les deux verbes. La corruption qui vient du šâḥad peut arriver à envahir, à ravager et à ruiner la foi et la vie spirituelle. Et comme le dit si bien Philémon Mbele, « *pour dévaster, ruiner, détruire et tuer tout une société, tout un pays et toute une communauté, il faut corrompre et pervertir*³⁸³. »

³⁸² cf. Ex 32 : 7 ; Gn 6 : 12, 17 ; Gn 9 : 11 ; Ez 26 : 4 ; 28 : 17.

³⁸³ Ph. MBELE, *La corruption : point de vue de l'Ancien Testament*, op.cit., p.4.

3.2 Perception théologique des conséquences de la corruption

La conviction ou la conscience prophétique vient du fait que tous les domaines de la vie participent à l'histoire de Dieu avec le peuple d'Israël. L'économie, la culture, les coutumes, la vie sociale, la politique sont concernées par l'événement entre Dieu et l'homme. Et, parlant de l'actualité des prédications des prophètes de l'Ancien Testament, Philémon Mbele³⁸⁴ affirme que ces prophètes étaient des hommes qui connaissaient très bien, et leur société, et leur temps, et la parole de Dieu. Ils n'inventaient donc, ni ne créaient pas de toutes pièces les événements qui les amenaient à parler, à contester, à interpeller ou à exhorter.

Par conséquent « *grâce à sa connaissance de l'actualité et de la société, le prophète pouvait dans telle ou telle circonstance de la vie nationale, dire quelle était et quelle est la volonté de Dieu.*³⁸⁵ » Cette réalité vaut pour le cas du prophète Michée face à la crise que vit son peuple. Prophète du peuple et peut-être un paysan³⁸⁶ souffrant dans sa peau de la guerre et de l'injustice que connaît son peuple, Michée n'a pas pu retenir son souffle devant toutes les formes de corruption et d'oppression dont sont victimes les sans-voix, les petites gens et les pauvres.

Ainsi Michée, comme son prédécesseur Amos, a pris tout son élan pour rappeler que la vie sociale de son peuple n'échappe pas aux exigences de Yhwh.

³⁸⁴Ph. MBELE, *Mission Prophétique ou le Courage de parler*, Douala/Ndoungué : Groupe Saint François, 1991, p. 20.

³⁸⁵Ibid.

³⁸⁶D'après Mi 1 : 1,14, Michée viendrait de la province et selon l'analyse de J. BLENKINSOPP, op.cit., p. 152, ce détail peut nous aider à expliquer sa critique acerbe de la capitale (1, 5-9 ; 3, 9-12). Il ajoute que Michée est un défenseur féroce des petits fermiers dont les ancêtres avaient remué le même lopin de terre depuis des siècles, lopin distribué et garanti par l'ancienne coutume.

Dans sa perception théologique des faits et comportements qu'il reproche aux dirigeants et responsables religieux, Michée annonce la rupture de l'alliance entre Dieu et son peuple, comme pour dire que la corruption est une anti-crédation que Dieu ne saurait tolérer quelles que soient ses formes, car Il (Dieu) est lui-même incorruptible et les corrompus et corrupteurs ne resteront pas impunis.

3.2.1 Le silence de Dieu ou rupture de médiation

Le peuple auquel appartient Michée est appelé « mon peuple » par Yhwh (Mi 3 : 5a). Non seulement ce peuple est détourné, égaré par les prophètes, mais il subit de la part de ses gouvernants, spoliation et oppression. Dépouillé et accablé par ses chefs ce peuple souffre de la duplicité de ses prophètes devenus intéressés (Mi 3 : 5b).

L'appartenance de ce peuple à Dieu remonte à l'alliance que Dieu avait conclue avec ses patriarches, Abraham, Isaac et Jacob. Mais la sortie d'Égypte va s'imposer comme l'acte créateur d'Israël et deviendra ainsi « *une autre raison de son appartenance à Dieu*³⁸⁷ ». Étant devenu le Dieu libérateur du peuple avec lequel il a conclu l'alliance, Yhwh, par voie de conséquence, « *a droit de regard sur tout ce qui concerne Israël*³⁸⁸ » dans sa globalité. Ce droit de regard que Yhwh a sur la vie nationale d'Israël explique la punition, le châtement qu'il inflige aux acteurs de l'injustice sociale dans la ville de Jérusalem.

D'abord c'est par le silence aux cris de douleur de ces chefs et juges oppresseurs que Dieu exprime son indignation (cf. Mi : 3 : 4). Et quel genre de mots Michée n'utilise pas pour signifier et décrire cette sentence terrible de la part de Dieu que D. Schibler qualifie de « *l'une des pires punitions qui soit pour l'homme, le silence de Dieu (Cf. Ps 74:*

³⁸⁷Ph. MBELE op.cit., p. 15. Il fait remarquer aussi que « *dès avant même la sortie d'Égypte, Dieu appelle Israël mon peuple* », Ex 3 : 7, appellation d'intimité d'appartenance (cf. Dt 29 : 9, Es 1 : 3).

³⁸⁸Ibid.

9 ; *Es 63 : 19b ; Lm 2. 9*)³⁸⁹ » Et comme cet auteur le suppose, ces exploiters oppresseurs du peuple de Dieu ayant pour complices prêtres et prophètes qui disent la parole de Dieu selon le goût et les moyens de leurs auditeurs, ont-ils atteint le point du non-retour ?³⁹⁰ Cette question se pose face à certains passages bibliques qui présentent, non seulement la promesse de Dieu de répondre aux cris d'angoisse de ceux qui crient à lui, (cf. *Ps 50 : 15 ; Ps 86 : 7*) mais aussi de l'exaucement de son peuple quand il crie à lui (Cf. *Jg 3 : 15 ; Ps 107 ; 13*) à cause du châtiment de ses transgressions.

Remarquons aussi que cette sentence punitive qu'est le silence de Dieu dont parle Michée est reprise dans le livre de Jérémie (cf. *Jr 11 : 11*). Toutefois ce n'est pas la première fois qu'une telle sentence est annoncée surtout à ceux qui détestent le droit, le savoir et qui rejettent la crainte de Dieu³⁹¹. Mais la particularité ici est que cette punition qu'est le silence de Dieu a des répercussions sur tout le peuple dont les responsables sont devenus des cruels malfaisants et des criminels corrompus.

Chez Michée comme chez le prophète Jérémie, le silence de Dieu, est une brouille dans les rapports de communication entre Dieu et son peuple, une conséquence de la rupture de l'alliance par les abus de pouvoir politique et religieux. Le silence de Dieu comme punition implique aussi que l'homme qui abuse du pouvoir ou de l'autorité à lui confié ne peut jamais abuser de l'amour de Dieu ni de sa miséricorde, fut-il son oint, innocemment.

³⁸⁹D. SCHIBLER, *Le livre de Michée*. Vaux-sur-Seine : Edifac, 1989, p. 81.

³⁹⁰ cf *Os 5, 6*. Nous lisons dans *Pr 1 : 26-28* : « à mon tour je rirai de votre malheur, je me moquerai quand l'épouvante viendra sur vous. Quand l'épouvante tombera sur vous comme une tempête, quand le malheur fondra sur vous comme un typhon, quand l'angoisse et la détresse vous assailliront ... alors ils m'appelleront, mais je ne répondrai pas, ils me chercheront mais ils ne me trouveront pas. »

³⁹¹D.SCHIBLER, op.cit., p.86.

Le silence de Dieu n'est pas simplement sa non réponse aux cris de douleur ou d'angoisse des criminels et corrompus impénitents, il implique aussi le chaos que représentent le règne des ténèbres et la mort (cf. Mi 3 : 7). Quand Dieu se tait, la lumière s'éclipse, et la vision disparaît chez les prophètes. A. Maillot et A. Lelièvre diront « *Quand Dieu se tait, la création tout entière est en péril, et retourne au chaos et aux ténèbres (Gn 1 : 2)*³⁹² ». C'est justement en cela qu'il faut mesurer tout le poids de la gravité du mal que constitue la corruption et ses conséquences dans un pays où les hauts fonctionnaires politiques et religieux abusent de leur pouvoir, écrasent les indigents, et dépouillent les faibles.

Dans un pays où, pour la cause du développement ou au nom de l'émancipation économique, le « *cannibalisme économique*³⁹³ » est établi comme système de gestion politique, administrative et religieuse, le pire est à craindre. Car selon la sagesse biblique la violence des méchants les emporte car ils refusent de pratiquer le droit (Pr 21 : 7).

A ce niveau nous comprenons Michée pour qui non seulement la source de la corruption est dans l'être humain mais aussi c'est en lui qu'il faut trouver les causes et les moyens de lutte contre ce fléau. Si les causes extérieures sont le mauvais traitement et la misère sociale, il est vraisemblable que les causes internes sont l'égoïsme et la volonté de bien être, à savoir l'honneur, la richesse, etc. Dans les oracles de Michée, ce sont les dirigeants qui sont corrompus et ils changent ou détournent le bien en mal. Par-là, ceux qui sont établis pour la justice, deviennent des agents de l'injustice. La lutte en ce moment est de leur arracher la possibilité de détourner le bien, la justice, le droit, et confier cela à ceux qui peuvent redonner au bien, à la justice et au droit leur valeur authentique. Et c'est ça le rôle du silence de Dieu. Dieu leur retire

³⁹² A. MAI LLOT, op.cit., p. 67.

³⁹³ D. SCHIBLER, op.cit., p.84.

la parole, les visions. Mais on constate que c'est le peuple qui est détruit, les victimes de la corruption sont frappés.

Mais le silence de Dieu n'implique pas son absence. Dans le cas des oracles de Michée, si Dieu ne répond pas aux cris des chefs et juges et ne se laisse pas consulter ni par les prêtres ni par les prophètes, cela ne signifie pas qu'il a abandonné son peuple. Il est et demeure toujours avec ce peuple. Son silence n'est qu'une stratégie qui entre dans le cadre de la conscientisation des dirigeants et responsables politiques et religieux de son peuple. Il faut que ces derniers prennent conscience des conséquences de leurs crimes, de leur trahison. Et cette prise de conscience engendre la libération de l'opresseur qui rend possible celle de l'opprimé. Il en sera de même pour le corrompu et le corrupteur lorsqu'ils auront pris conscience de l'effet nocif de la pratique des dons corrupteurs, sur eux-mêmes et dans la société.

Cependant lorsque l'opresseur ou les acteurs de la corruption, ne saisissent pas ce temps du silence de Dieu, comme temps de repentance et de conversion, l'irréparable devient inévitable. Et c'est à partir de ce moment que le silence de Dieu provoque ruine et destruction du pays.

C'est ainsi que dans sa perception théologique des manifestations de la corruption qui sévit à Jérusalem, Michée annonce le silence de Dieu en deux temps : conscientisation et rappel à l'ordre comme première phase de la sentence, ruine et destruction comme la phase décisive qui vise en réalité les supports ou les structures du système oppressif. Dès lors la violence appelle-t-elle la violence ?

3.2.2 Ruine de Jérusalem et destruction du temple

Aux désordres des chefs et princes, s'oppose le silence de Dieu, sa face est cachée. Aux prophètes, voyants et devins, s'oppose le silence de Dieu, plus de vision. Ainsi, à cause des chefs, juges (princes ou magistrats), prophètes voyants et devins, et prêtres, Sion sera labourée et Jérusalem détruite.

De fait, annoncer la ruine de Jérusalem est peut-être dans l'ordre de l'acceptable, mais aller jusqu'à penser à la destruction du temple, c'est prévoir le grand malheur qui puisse atteindre le peuple dans ses rapports avec Yhwh, c'est porter contre le peuple, un jugement radical unique en son genre. Selon D. Schibler, l'annonce de la ruine de Jérusalem et de la destruction du Temple « *dénote apparemment le point de non-retour auquel le peuple tout entier est arrivé.*³⁹⁴ »

Il est aussi clair que ce point culminant des oracles de malheur michéens n'est pas le résultat d'une quelconque inimitié qu'exprime Michée contre Jérusalem et contre le temple, qui fait de cette ville une ville sacrée, la ville sainte³⁹⁵. Ce terrible jugement, nous l'avons déjà dit, est dû au mauvais comportement des chefs et juges, responsables judiciaires du peuple et ses chefs spirituels que sont les prêtres et les prophètes.

Peut-on vivre dans le mal (ou rejeter le bien et rechercher le mal) et penser pouvoir vivre à l'abri du malheur parce que l'on a placé sa confiance en Dieu ? Michée dit non, c'est porter atteinte au Dieu d'Israël qui ne ferme pas les yeux sur le mépris que le peuple manifeste à l'égard de ses ordonnances (*mishpatîm*). Yhwh ne saurait devenir, « *une assurance rassurante*³⁹⁶ » pour l'impunité. Dès lors c'est une atteinte à la droiture et au respect de la dignité humaine que de bâtir la richesse de Sion sur les assassinats et Jérusalem sur l'injustice (cf. Mi 3 : 10).

Quelle que soit la nature de l'activité de construction dont il est question ici, la réalité est que Michée dénonce et condamne la façon

³⁹⁴ D. SCHIBLER, *op.cit.*, p. 86.

³⁹⁵ Comme A. MAILLOT et A. LELIEVRE le font remarquer dans leur commentaire en précisant que « *si toutes ces catégories de personnes avaient enseigné le mépris de Jérusalem, Michée aurait probablement rappelé, avec la même vigueur et le même talent, la grandeur de la ville sainte* », *op.cit.*, p. 62.

³⁹⁶ A. MAILLOT, *Gros plan sur l'Ancien Testament, ses thèmes et ses défis*. Aubone : Moulin, 1987, p. 70.

dont elle est menée : la criminalité provenant de la recherche du gain sordide conduisant à de scandaleuses opérations immobilières³⁹⁷.

La ruine de Jérusalem et la destruction du temple, annoncées comme châtement condamnatoire des classes dirigeantes, impliquent la fin des superstructures favorables à la corruption, et surtout l'arrêt de la fonction sacerdotale dans le temple. Les prêtres n'auront plus la possibilité de donner des réponses circonstanciées à ceux qui viennent les consulter tout comme les prophètes, qui ont perdu toute vision à cause de la cécité spirituelle dont ils sont tous frappés par Yhwh. Ce serait alors la catastrophe, le chaos dont nous parlions plus tôt.

L'accomplissement de cet oracle, qu'on aurait bien fait d'interpréter comme une « menace conditionnelle³⁹⁸ » au lieu d'« une prédiction absolue dont l'accomplissement demeurait décidé³⁹⁹ » ne durera pas moins de cent ans pour avoir provoqué un repentir royal. D'après la note (a) de la Bible de Jérusalem sur le Ps 79 ce temps peut se rapporter à la prise de Jérusalem par les Chaldéens en -587 et au pillage de la ville par les voisins d'Israël, Edom, Moab, (Cf. 2R 24, 2)⁴⁰⁰. Evidemment le verset 1b, c de ce Ps 79 se rapproche de Mi 3 : 12 (b et c). Ici, il ne s'agit plus d'une annonce, mais d'une plainte qui exprime le malheur dont Jérusalem et le temple sont frappés (cf. Jr. 52). Nous ne le dirons pas assez, l'accusation des prophètes concerne leur temps. Car en effet, « en annonçant le jugement, les prophètes d'Israël dévoilent en premier lieu, une situation actuelle (l'accusation) qui entraînera forcément une intervention divine. S'ils annoncent un événement futur celui-ci est la conséquence de la situation présente. L'annonce du jugement à venir ne

³⁹⁷ D. SCHIBLER, op.cit., p. 84.

³⁹⁸ A. Van HOONACKER, *Les douze petits prophètes*. Paris : 1908, p.380, cité par D. SCHIBLER, op.cit., p.8.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ La Bible de Jérusalem, op.cit., p.791.

*peut être vue que sur la toile de fond de ce qui s'est passé, et se passe encore entre Dieu et son peuple*⁴⁰¹. »

Cet apport de C. WESTERMANN à la compréhension des prophéties de jugement, nous permet de réaffirmer que cet oracle considéré comme « *une atteinte au temple prunelle de l'œil Judéen*⁴⁰² », est un avertissement, mieux, un appel pressant, voire urgent à la repentance adressé aux classes dirigeantes. L'obéissance⁴⁰³ de ces dirigeants du peuple à cet appel serait le signe de l'amour qu'ils ont pour le peuple et de la crainte qu'ils ont pour Yhwh. Ce sont-ils réellement repentis ? Ont-ils parfaitement compris le message de Michée ?

Le moins qu'on puisse dire, nous l'avons déjà mentionné plus haut, est que l'accomplissement de la prédication de Michée a été différé d'un siècle, siècle de grâce et de miséricorde de Dieu peut-être. Cet écart entre l'annonce et l'accomplissement de cet oracle de Michée est interprété de diverses manières par les exégètes.

Pour notre part, que cet écart soit compris comme un temps de sursis accordé à tout le peuple par la grâce de Dieu à cause de la repentance intervenue à l'époque de Michée⁴⁰⁴, l'important à retenir de cet oracle est le refus de toutes formes de corruption par Dieu dont les conséquences destructrices peuvent être endiguées si l'on sait consentir et s'inscrire dans le plan de Dieu.

⁴⁰¹C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides, 1985, p.169.

⁴⁰²D. SCHIBLER, *op.cit.*, p. 83.

⁴⁰³ Ici, nous appliquons le terme obéissance à l'appel pressant ou à l'invite de l'impératif qui débute le verset 1b de notre péricope à savoir « shim'û-nâ' » qui peut être compris comme une interpellation suivie d'une supplication dans le sens d'une prise de conscience face à un danger menaçant à cause d'une situation inconfortable. Et la remarque est aussi que dans la théologie de l'Ancien Testament quand shâma' a pour sujet l'homme, celui-ci est invité à être attentif, obéissant et quand c'est Dieu, le verbe a le sens d'écouter, exaucer.

⁴⁰⁴D. SCHIBLER, *op.cit.*, p.86.

3.3 Fondement théologique et éthique du refus de la corruption

L'oppression et la corruption dont les classes dirigeantes sont accusées constituent sans nul doute une violation de l'alliance. La plupart des récits de l'Ancien Testament « nous racontent que les hébreux, après avoir été délivrés du joug de la domination égyptienne, se sont eux-mêmes organisés en une nation de plus en plus puissante, qui s'est finalement donnée un gouvernement monarchique. Et Israël lui-même devint un oppresseur (cf. 1S 8 : 11-18). D'une part, il agrandit son territoire au détriment des peuples plus pauvres ou plus faibles qu'il soumit à l'impôt. Et d'autre part, les gouvernants et les groupes influents à l'intérieur même d'Israël devinrent les oppresseurs principaux de leur propre pays appauvrissant les couches inférieures de la nation⁴⁰⁵. »

C'est ainsi que sont apparues les structures sociales injustes au cours de l'histoire du peuple d'Israël, tant à la période du royaume unifié qu'à celle de la division. Les pauvres étaient cruellement opprimés et exploités par leurs propres compatriotes⁴⁰⁶. Or, dans les règles de l'alliance que Dieu établit avec le peuple⁴⁰⁷, l'interdit était fait sur les pratiques d'oppression et de corruption (cf. Ex 23 : 6-9 ; Lv 19 : 13 ; Dt 23 : 16 ; 24 : 14). Et la plupart des Psaumes pré-éxiliens contiennent les cris des opprimés contre l'oppression et la corruption (cf. Ps 72 ; 74 : 21) et leur réclamation du mišpâṭ (droit ou jugement) et de la justice (tsedâqâh).

⁴⁰⁵E. TAMEZ, op.cit., p.37. Pour appuyer cet auteur nous recommandons le répertoire des principaux termes hébreux exprimant « l'oppression dans l'Ancien Testament » établi par J. PONS dans son ouvrage intitulé : *L'oppression dans l'Ancien Testament*. op.cit., p.41.

⁴⁰⁶ op.cit., p. 40.

⁴⁰⁷Titre donné aux ordonnances contenues dans Ex 21-23 : 18 (La Bible Parole de Vie, p. 88).

Dans le livre de Samuel comme celui des Rois, nous trouvons des exemples de corruption (cf. 1S 8, 3 ; 1 R 15, 19 ; 2 R 16, 8) qui au 8^{ème} siècle av. J.-C. vont atteindre le comble. Alors on comprend l'acharnement des prophètes du 8^{ème}, voire des 7^{ème} et 6^{ème} siècles av. J.-C., contre ces fléaux qui déshumanisent et détruisent le peuple de Dieu.

A travers l'oracle de Michée et par rapport à la formulation de la loi contre la pratique des dons corrompeurs que l'on trouve dans Exode, nous comprenons que l'oppression, la perversion de la notion de justice, la pratique des dons corrompeurs forment une opposition contre la volonté de Dieu. En dehors du « *fondement éthique de l'interdiction de la corruption* »⁴⁰⁸, aussi important soit-il, que l'on découvre dans le livre d'Exode, concernant la pratique de la vérité et la justice en faveur de la protection juridique des pauvres, Michée tout comme les prophètes Amos et Esaïe nous fournit le fondement théologique de la lutte contre la corruption.

En nous appuyant sur certains textes bibliques auxquels nous avons déjà recouru, il est indéniable que la corruption tue et détruit la vie alors que Dieu est source de vie. La corruption opprime les justes et les pauvres tandis que Dieu réclame la justice; elle détruit la vérité et la confiance pendant que Dieu ordonne la vie communautaire, la solidarité. La corruption détruit l'intégrité et la crédibilité, s'opposant ainsi à l'affirmation de la dignité du peuple de Dieu.

La corruption renforce la violence et la guerre mais Dieu invite son peuple à vivre dans la paix et la fidélité. Ce parallélisme antithétique entre la pratique de la corruption et la volonté de Dieu est le résumé que

⁴⁰⁸Ch. STÜCKELBERGER, *Lutte contre la corruption. Une tâche urgente pour les œuvres d'entraide, les missions et les Eglises*. Lausanne : Pain Pour le Prochain, Repères, 2000, p. 13. Cet auteur mentionne la production de deux récentes études théologico-éthiques qui sont : K. RENNSTICH, *Korruption. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche*. Quell, Stuttgart : 1990, 279 p et P. KLEINER, *Bestechung. Einne theologisch-ethische Untersuchung*. Bern : Peter Lang, 1992, 272 p.

fait Ch. Stückelberger du rapport existant entre les effets de la corruption et les valeurs d'une société libre de corruption ou sans corruption⁴⁰⁹.

Dans ce sens, lutter contre la corruption dans ses multiples formes, c'est lutter pour le règne de Dieu dont les manifestations sont la vie en abondance, la paix, la joie dans la vérité, dans la justice et la foi.

En un mot, la lutte contre la corruption et ses corollaires dans la perspective michéenne est la lutte pour le rétablissement du mišpâṭ fondement de toute vie sociale pacifique et religieuse. La lutte contre ce fléau est souvent considérée sur le plan éthique et moral, ce qui est d'ailleurs évident lorsqu'on situe les racines de ce mal dans l'homme. Mais, lorsqu'on analyse la critique que font les prophètes, tel le cas de Michée, sur la corruption dans toutes ses formes, on constate que leurs contestations ne reposent guère sur leur éthique élevée. Et de fait C. Westermann l'affirme en ces termes : « *La découverte est récente que le droit transmis depuis les premiers temps revêt une grande signification pour les prophètes, quant à leur accusation sociale justement. Alors qu'autrefois on estimait qu'elle était inspirée de leur éthique élevée, on reconnaît maintenant l'importance prépondérante du fait qu'ils exhument l'ancien droit de Dieu. Une partie essentielle de leur mission consiste à faire respecter de nouveau ce droit confié à Israël pour combattre toutes sortes de violations et de mépris*⁴¹⁰. »

Dans la péricope servant de base à notre analyse, l'accusation ou les accusations sont dirigées contre la perversion de la notion de justice dans le cadre du non-respect du droit par les chefs, les juges, les prêtres et les prophètes. Ces accusations visent également peut-être de façon implicite les riches, les grands, les puissants qui utilisent leur pouvoir pour opprimer les pauvres et les humbles (Mi 2, 1-3). A ce niveau on

⁴⁰⁹Ch. STÜCKELBERGER, *Continue Fighting Corruption Experiences and tasks of churches and Development Agencies*. Switzerland (Berne) : Bread for All, 2003, p. 34.

⁴¹⁰C. WESTERMANN, op.cit., p.165.

peut constater comme le souligne C. Westermann qu'il ne s'agit pas d'une violation formelle du droit⁴¹¹. Toutefois, d'après certains passages bibliques où la loi est donnée pour la protection des pauvres (orphelin, veuve, étranger), l'oppression de ceux-ci par les riches peut être accusée de violation ou de non-respect du droit.

Et d'ailleurs la protection des pauvres doit être aussi inspirée par le respect du droit. La justice veut que le juge ne soit pas injuste envers le pauvre qui lui demande de l'aide dans un procès (cf. Ex. 23 : 6), mais la même justice interdit de favoriser un pauvre dans un procès (Ex 23 : 3). La pauvreté ne saurait être considérée comme une justification de la corruption.

Aussi, par rapport au *mišpâṭ* comprenons-nous que pour Michée, lutter contre la corruption, c'est ramener tous les acteurs impliqués, acteurs actifs sur la bonne voie qui consiste à pratiquer le droit, à aimer le bien et à haïr le mal. D'où le rétablissement de l'échelle des valeurs, le redressement de l'ordre social que doit viser la lutte anti-corruption. Dans ce cas, la lutte contre la corruption doit s'inscrire dans la perspective du salut que Dieu propose et accorde à l'humanité.

Le dessein de Dieu pour Israël est sa délivrance de tout ce qui l'aliène et le déshumanise. Cette délivrance qui s'étend sur le genre humain afin de le libérer de la déshumanisation n'est pas d'abord une question économique ni éthique, mais une question de retour du genre humain à la source de vie, le bien fondamental à chercher et à toujours rechercher. C'est pourquoi nous disons que la lutte contre la corruption ne doit pas se limiter à la seule lutte contre la pratique des dons corrupteurs, mais elle doit s'étendre sur toutes les autres formes de la corruption dont nous avons déjà fait cas et une autre qu'on appelle « trafic d'influence ».

⁴¹¹ Ibid.

Par conséquent la lutte anti-corruption ou le refus de la corruption ne doit pas se limiter à la valorisation de la pratique éthique quoique tournée vers le bien, mais elle doit être aussi liée à la confession de foi.

S'il était encore nécessaire que nous nous exprimions davantage nous dirions que lutter contre la corruption doit signifier d'abord pour tous les acteurs, faire connaître le mišpâṭ (le droit) qui sous-entend une justice-assistance, acte par lequel le juge sort l'offensé, le frustré ou l'opprimé d'une situation humiliante et déshumanisante⁴¹². A cet effet, le refus de la corruption doit être l'expression d'un acte de foi qui sauve. Et pour ce faire il doit consister à rendre témoignage de Dieu qui est lui-même « le droit et la justice », d'où son incorruptibilité et sa volonté de prendre fait et cause pour les spoliés et les opprimés.

Pour que la lutte contre la corruption ou le refus de la corruption devienne l'expression du témoignage de la foi en Dieu, défenseur du droit et de la justice, certaines valeurs sont indispensables. En fait, comme le dit E. Njo-Mouelle, « *si on supprime dans l'existence des hommes toute préoccupation de la valeur, c'est la chute verticale dans l'animalité, le triomphe des instincts les plus grossiers, la loi de la jungle qui s'ensuit*⁴¹³ ».

3.4 Individualité, intégrité et personnalité de Michée comme paradigmes des valeurs anti-corruption

L'individualité est souvent comprise comme ce qui distingue un être de tous les autres. Cette individualité qui caractérise la personnalité de l'homme se manifeste d'autant plus fortement que le sujet s'oppose aux autres et à la société. Parler de l'individualité, de l'intégrité et de la personnalité de Michée consiste à mettre en exergue ce qui est propre à Michée, son existence distincte, l'ensemble des traits de caractère et de

⁴¹² Ph. MBELE, « La corruption: point de vue de l'AT », op.cit., p.1.

⁴¹³ E. NJOH-MOUELLE, *Considérations actuelles sur l'Afrique*. Yaoundé : CLE, 2000, p. 54.

comportement qui le singularisent, ses qualités consistant à se conformer à ce que commandent le devoir et la conscience morale. En réalité, il s'agit pour nous de souligner ce qui fait la personnalité spirituelle et morale de Michée face aux faits de violence et de corruption constatés chez les dirigeants civils et religieux de l'ancien Israël.

Au verset 8 de notre péricope, Michée se présente comme un individu dans sa particularité. Pendant que les classes dirigeantes sont de plus en plus en perte de confiance vis-à-vis de Yhwh, Michée se sent investi d'autorité par Dieu auprès de qui il jouit d'un crédit spirituel, juridique et moral. C'est d'ailleurs dans ce sens que nous comprenons tout le poids de l'emploi de cette conjonction adversative *w^e ûlâm* (or, et, mais) suivie d'un pronom emphatique *ânok^hî* (moi). Dans les lignes qui suivent nous allons d'abord faire l'analyse exégétique de ce verset avant de nous intéresser à sa portée théologique et éthique.

3.4.1 Des valeurs anti-corruption ?

Phénomène universel la corruption paraît plus présente dans les instances locales de pouvoir qui semblent particulièrement prédisposées à ce fléau. Pour l'examiner et la combattre, il existe sans doute plusieurs prismes. Nous avons le prisme de l'économie, considéré comme nouveau par rapport à l'habituel qu'est celui de la morale et de l'éthique. Mais notre recherche s'est orientée vers ce que nous pouvons appeler le prisme de l'éthique de la foi prophétique.

Aujourd'hui plus qu'hier, la corruption suscite des débats passionnés et comporte une charge éthique importante. Cependant pour celui qui entend la combattre, il faudra une stratégie élaborée avec courage et discernement, plutôt que toute autre innovation relevant de la politique. Cette stratégie doit aller au-delà du moralisme, du légalisme et des clichés comme « *la corruption n'existerait pas si seulement si on*

remplissait tous nos devoirs et nos obligations.⁴¹⁴ » La lutte contre la corruption ne doit pas être réduite à la mise en place de nouvelles normes, de nouvelles réglementations et des révisions incessantes du code civil ou pénal ; elle est, à notre avis, beaucoup plus une question de foi qui se réalise dans des valeurs qui rendent à l'homme sa dignité et favorisent son intégrité.

En abordant l'individualité, l'intégrité et la personnalité de Michée notre intention est de faire ressortir ou de dégager les valeurs théologiques et éthiques que représentent le koah, le mišpâṭ et le g^heb^hurâh dont il se dit être rempli par l'Esprit de Dieu, pour la lutte contre la corruption et l'oppression. La question se pose de savoir dans quelle mesure la lutte actuelle, déclenchée dans la plupart des pays africains contre la corruption et les infractions assimilées, se retrouve dans la déclaration courageuse faite par Michée, porte-parole de Dieu dans une société pourrie où les autorités politiques, judiciaires et religieuses de son temps, se laissent acheter et corrompre, tordent le droit et la justice au lieu de s'en faire les dépositaires.

3.4.1.1 Koah

Michée personnellement, paraît être un homme seul avec son angoisse devant la menace qui pèse, mais l'Esprit du Seigneur le remplit de force, d'équité, et de courage. D'après A. Millot et A. Lelièvre, Mi 3 : 8 est l'expression de « *l'assurance que Dieu n'abandonne pas son peuple et qu'il se garde des hommes fidèles pour transmettre quand même la vraie parole, celle qui fait mal, mais qui sauve*⁴¹⁵ ». Il faut peut-être ajouter que ces hommes fidèles ou hommes de foi, sont des

⁴¹⁴ R.KLITGAARD, R. MACLEAN-ABARON, H.LINDSEY PARRIS, *Villes corrompues du diagnostic aux remèdes*. Paris : Nouveaux horizons, ARS, 2002, p.XV.

⁴¹⁵ A. MAILLOT et A. LELIEVRE, op.cit., p.61.

charismatiques qui ne s'appuient pas sur leurs propres forces mais sur Yhwh de qui tout leur vient⁴¹⁶.

Dans son commentaire de ce même verset, R. Vuilleumier écrit : « *Pousser par la puissance de Dieu, possédé par le zèle du droit et de la charité, Michée sait qu'il va au-devant d'une lutte sans merci qui risque de lui coûter cher. Fidèle à son ministère, il accepte ce risque*⁴¹⁷. »

Dénoncer le crime ou le mal que constitue l'oppression ou lutter contre les faits de corruption n'est pas une tâche aisée ni facile. C'est prendre un grand risque surtout dans certains pays d'Afrique où la corruption est érigée en système et est devenue un principe ou mode de vie de tous les appareils exécutif, législatif, judiciaire, administratif, voire religieux. La corruption est ainsi devenue une gangrène qui n'épargne ni l'Enseignement, ni la Santé, ni les Finances, ni la police, ni la Banque, ni l'Eglise.

Pour engager un combat sans merci contre ce fléau il faut être nécessairement un homme de foi rempli de koah, qui en général désigne la force. Ce terme hébreu koah est d'un champ sémantique très riche. Il est l'un de plusieurs mots hébreux employés dans l'AT et qui sont traduits en français par force ou puissance. Entre autres, nous pouvons citer ceux dont les racines dominantes sont hayil et 'ôz. Le sens commun à ce trinôme à savoir koah, hayil et 'ôz est la capacité d'exercer l'autorité efficacement⁴¹⁸.

Dans le vocabulaire hébraïque hayil est employé dans les sens de : force, puissance, valeur, courage, bravoure, richesse, biens, fortune, armée. Quant à 'ôz, en dehors du sens de force, il est utilisé aussi dans le sens de : protection, majesté, gloire. Et koah, en dehors de son premier sens qu'est force ou puissance, il a aussi le sens de : effort, capacité, faculté, vigueur, richesse, fortune, bien, pouvoir. Dans Lv 11 : 30, il sert

⁴¹⁶ R. VUILLEUMIER, op.cit., p.41.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Nouveau Dictionnaire biblique Révisé « Force », Suisse : Emmaüs, 1992, p. 495.

à désigner un petit reptile (peut-être le lézard) ou le crocodile. Il apparaît 126 fois dans l'Ancien Testament et signifie la capacité d'agir comprise à la fois dans les sens physiques et figuratifs des termes⁴¹⁹. Sur les 126 fois que ce mot *koah*, apparaît sous la forme d'un substantif dans l'AT, on le retrouve 20 fois dans Job, 12 fois dans Esaïe et Daniel, et 11 fois dans le livre des Psaumes⁴²⁰. Défini comme capacité d'agir ou comme pouvoir de persévérer en face d'opposition et de découragement (*Is 40 : 29, 31 ; 49 : 4 ; Ps 31 : 11*)⁴²¹, *k^hôah* est attribué à Dieu qui le donne soit à son peuple, soit à un individu dans une situation donnée, une situation de crise ou de combat (Cf. *Ps 81 : 1 ; 1Chr 29 : 12*).

Selon B. Renaud « *kh s'emploie de préférence pour exprimer la force vitale et pourrait aussi bien se traduire par "énergie, vigueur". Il exprime ici le dynamisme de l'action prophétique.*⁴²² ».

Evidemment, à travers ses différents emplois dans l'AT, le terme *koah*, signifie tantôt « énergie » dans le sens de la force physique ou force vitale (cf. *Juges 6 : 14 ; Juges 16 : 30*). Aussi parle-t-on de la vigueur, de la vitalité ou de la capacité de persévérer, d'endurer ou de supporter comme un roc ou une pierre dans le sens statique du terme (*Job 6 : 12*).

Et appliqué à Dieu, *koah*, connote l'omnipotence ou la Toute Puissance à la fois libératrice et créatrice de Yhwh (Cf. *Ex 32 : 11 ; Nb 14 : 13 ; Dt 4 : 37 ; 2R 17 : 36 ; Es 63 : 1 ; Jr. 10 : 12 ; 32 : 17 ; 27 : 5 ; 51 : 15*). Ainsi donc la force dont Michée se dit être rempli et qui est attribuée au « *rûah* de Yhwh » ou qui vient de l'Esprit ou du souffle de Yhwh ne peut être qu'une force libératrice devant conduire Jacob à la

⁴¹⁹J.N. OSWALT, 'x:ko, in : *Theological Wordbook Of The Old Testament.*, Vol. 1, Keyed To Strong's Concordance, Chicago : Moody Press, 1980, p. 436-437; cf. E. Jenni U.C. Westermann, *Theologisches Handbuch Zum Alten Testament (THAT)*, 1 pp. 823-824.

⁴²⁰op.cit., p.436.

⁴²¹J.L. MAYS, op.cit., p.85.

⁴²²B. RENAUD, *La Formation du livre de Michée, Tradition et Actualisation.* op.cit., p.136. Il cite aussi A.S. VAN DER WOUDE, art *kh*, THAT, pp. 823-825.

confrontation à son crime et Israël à son péché. Il s'agit ici effectivement de la force qui confère à Michée le pouvoir, la capacité et l'autorité de parler. Son message, contrairement à ses collègues prophètes incriminés, n'a pas l'argent pour motivation.

Ce message de libération qui consiste à faire prendre conscience aux dirigeants de Juda de la gravité de leur crime et de leur péché l'oblige aussi à s'affirmer courageusement et vigoureusement. Mais alors, ce courage ou cette vaillance qui apparaît dans la déclaration de Michée comme troisième valeur de son charisme ne fait-il pas double emploi avec *k^hôah* ? Cette question nous oblige à aborder le terme *g^{he}b^hûrâh* avant celui de *mishpât*.

3.4.1.2 *G^{he}b^hûrâh*

A la suite des exégètes qui considèrent l'expression *'et-rû^aH*⁴²³ comme une adjonction au texte de Michée et qui entraîne la rupture du rythme du verset Mi 3 : 8, E. Jacob propose qu'au « lieu de supprimer *rûah* on pourrait tout aussi bien considérer comme une glose *k^hôah* qui fait double emploi avec *gebourah* (cf. GIESEBRECHT, *Die Berufsbegabung der alten Propheten*, 1897, p. 123, 137) »⁴²⁴.

Cette suggestion n'est pas de l'avis de R. Vuilleumier pour qui *koah*, ne fait pas absolument double emploi avec *g^{he}b^hûrâh* : « *Le premier terme désigne la force en général, le second celle qui est nécessaire à un homme qui doit affronter un terrible combat.*⁴²⁵ ».

⁴²³ P. BIARD, *La puissance de Dieu*. Paris : 1960, p. 19, note 47. Nous avons déjà souligné dans notre analyse exégétique de ce verset que notre intérêt n'est pas dans ce débat relatif à l'inauthenticité de cette expression clamée par de nombreux exégètes à cause de sa construction peu usuelle. Que cette expression ne soit pas appropriée à l'époque pré-exilique, nous partageons ici l'avis de SCHIBLER, op.cit., p. 82 qui dit que « à notre sens, cet élément est capital pour l'argumentation dans laquelle Michée s'est engagé ». Cf. DBS 8, Col 919.

⁴²⁴E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel/Paris : Delachaux et Niestlé S.A, 1955, p.102.

⁴²⁵R. VUILLEUMIER, op.cit., p.41.

Evidemment dans Ez 39 : 20 ; Joël 2 : 7 et 4 : 9, le terme $g^{he_1}b^h\hat{u}r\hat{a}h$ est mis en parallèle avec la guerre, $mil^e h\hat{a}m\hat{a}h$ ⁴²⁶. Dès lors pourrait-on comprendre que les oracles de Michée seraient une déclaration de guerre ou de combat ouvert contre les oppresseurs du peuple de Dieu et ses dirigeants corrompus.

Sans doute, comme nous l'avons déjà dit plus haut, la lutte contre la corruption est une bonne guerre, un véritable combat qui nécessite non seulement la force mais aussi le courage, la vaillance. Elles sont aussi intéressantes, les deux nuances que présente l'emploi de ce terme $g^{he_1}b^h\hat{u}r\hat{a}h$ et que relève B. Renaud dans son analyse : « *Outre le sens général de force, de puissance $gbwrh$ présente deux nuances particulières : l'une que l'on pourrait rendre par "vaillance" provient du langage de la guerre et ferait du prophète un brave capable d'affronter des adversaires redoutables. L'ambiance de controverse acerbe où s'exprime Michée justifierait un tel emploi du mot. L'autre nuance particulièrement fréquente dans les éléments-cadres de l'histoire deutéronomiste connote les idées de capacité, de qualification, de valeur (Tüchtigkeit)⁴²⁷. »*

En réalité ces deux nuances proviennent de la racine verbale dont le terme $g^{he_1}b^h\hat{u}r\hat{a}h$ est l'un des dérivés. Cette racine verbale est, dans la bible hébraïque, $g\hat{a}b^h ar$. Au qal, son sens premier est : être fort, puissant ; vaincre⁴²⁸. Son deuxième sens est augmenté de force, croître (Gn 7 : 18 ; Job 21 : 7). Elle aura pour sens, respectivement au Pi'el, hiph'il et hithpa'el : rendre fort (Za. 10 : 12 ; Ec. 10 : 10), confirmer, triompher (Dn 9 : 27 ; Ps 12 : 5) et se montrer fort, braver, s'enorgueillir, grossir (Es 42 : 13 ; Job 15 : 25 ; 36 : 9). Sous ces différentes formes, $g\hat{a}b^h ar$ apparaît dans l'AT 24 fois tandis que ces dérivés y apparaissent :

⁴²⁶Ibid., note 4

⁴²⁷B.RENAUD, op.cit., p.136. Il cite P. BIARD, *La puissance de Dieu*. Paris : 1960, p.19 et J. KÜHLEWEIN, art gbr , THATI, p. 399.

⁴²⁸ Cf. Ps 103 : 11 ; 1Chr 5 : 4 ; Lm 1 : 16 ; 2S 1 : 23 ; 11 : 2 ; Gn 49 : 26 ; 1S 2 : 9.

g^{er}b^h 65 fois, gibbor 159 fois, g^{he}b^hûrâh et g^{he}b^hûrôth (pluriel) 64 fois, g^{er}b^hir et g^{er}b^hirah apparaissent seulement 17 fois ensemble⁴²⁹.

Par rapport à sa racine verbale g^{he}b^hûrâh exprime l'idée de supériorité, de force, dans le sens de la force physique ou corporelle des animaux et de l'homme (Ps 147 : 10 ; Jb 41 : 4), considérée comme un don de Dieu (Jb 39 : 19).

La g^{he}b^hûrâh est aussi à comprendre comme pouvoir dans le sens de la faculté, la capacité, la vigueur, l'énergie, la puissance, l'influence, l'autorité. Elle traduit aussi le sens de l'armée ou de force militaire. C'est pourquoi elle est souvent comprise dans le sens des hommes puissants (Ec 10 : 12 ; Cf. Jg 8 : 21), du pouvoir militaire (Es 3 : 25, 2R 18 : 20 ; Es. 36 : 5).

Rempli de g^{he}b^hûrâh Michée devient ainsi un homme non seulement fort, mais aussi puissant, vaillant, courageux. Par rapport aux prophètes qui transforment en monnaies d'échange la parole de Dieu, Michée se présente comme le messager de Dieu, mieux l'homme de Yhwh qui l'emporte sur eux. C'est la g^{he}b^hûrâh dont il est rempli qui le rend capable de faire maintenant ce que les autres prophètes auraient dû faire : dénoncer le crime et le péché de Jacob et d'Israël.

Plein de g^{he}b^hûrâh, Michée devient un gibbôr, homme puissant et courageux qui, au nom de Yhwh le Dieu libérateur et le Dieu d'alliance, affronte la corruption ambiante au sein du peuple pourtant élu de Dieu.

Animé ainsi de la force morale et physique venant de Dieu, Michée, pour ainsi dire devient la figure emblématique des hommes et des femmes qui au nom de leur foi acceptent vigoureusement et courageusement de nager à contrecourant dans un pays où la corruption est institutionnalisée et où la dépravation des mœurs et l'injustice ont atteint un degré intolérable et indescriptible.

⁴²⁹H.KOSMALA, «gâb^har, gûbûrâ, g^{er}b^hir, gibbôr, g^{er}b^her », in : G.J.BOTTERWECK, H.RINGGREN, (ed.), *Theological Dictionary, Of Old Testament*. Michigan : Translated By J.T.WILLIS, Vol.II, W.B.EERDMANS, Publishing Company Grand Rapids, 1977, p.367.

Malheureusement, ils ne sont pas légion, ces femmes et ces hommes dont la plupart des pays africains, pris dans l'étau de la corruption, ont besoin. Ces *fous de Dieu*, forts et courageux, inspirés de Dieu et capable de jouer le rôle de la conscience du peuple en interpellant les classes dirigeantes face aux crimes et péchés qu'elles font subir aux peuples sans force et sans défense, réduits au silence, l'Afrique sinon le monde entier en a besoin aujourd'hui plus qu'hier.

Toutefois k^hoaḥ et g^{he}b^hûrâh ne sauraient constituer des valeurs suffisantes dans le combat contre la corruption sans la connaissance du mišpâṭ qui est aussi attribué à Dieu.

3.4.1.3 *Mišpâṭ*

Le terme mišpâṭ apparaît 400 fois environ⁴³⁰ dans la Bible hébraïque et est employé cinq fois dans le livre de Michée dont trois dans notre péricope: Mi 3 :1 ; 8, 9 ; 6 : 8; 7 : 9.) Sa racine verbale šâp^haṭ (špṭ) qui signifie diriger, commander, gouverner, se référant ainsi à toutes les fonctions du gouvernement apparaît au verset 3 : 11. Il est souvent rendu par jugement, droit et justice. Vu la place centrale qu'occupe ce terme dans notre péricope, nous essayerons d'aller plus en profondeur dans son champ philologique et sémantique en nous intéressant à ses rapports avec le culte, la violence et la Tsed^hâqâh.

L'objectif sera de dégager la pertinence de sa valeur dans la lutte contre la corruption. Nous passerons donc de son état conceptuel à sa valeur pratique dans le contexte des oracles de Michée contre les chefs et les juges de la maison de Jacob et d'Israël qui étaient censés connaître le mišpâṭ.

3.4.1.3.1 *Qu'est-ce que le Mišpâṭ*

⁴³⁰R. D. CULVER, « שפט (shâp^hat) » in : *Theological wordbook of the Old Testament*. Vol.1, op.cit., p. 948.

D'après Ph. REYMOND, le mišpâṭ est d'un champ sémantique vaste et varié. Il en recense 9 différents sens dans la Bible hébraïque⁴³¹.

- Jugement. Dt 1 : 17, Cf. 1R 7 : 7 ;
- Sentence. Ex 21 : 31 ; 1R 20 : 40 ;
- Droit, justice (exercer la justice, comprendre ce qui est juste, rendre la justice). Jr 22 : 3, 15. 1R 3 : 11, 28 ;
 - Cause (juridique). Es 50 : 8 ;
 - Ordonnance, loi écrite et coutume (droit coutumier). Lv 18 : 5 ; Ex 15 : 25 ;
 - Coutume, habitude. Jg 18 : 7 ;
 - Rite. 1R 18 : 28 ;
 - Statut, droit (des prêtres, d'un fonctionnaire). Dt 18 : 3 ; Gn 40 : 13.
- Consigne. 1R 5 : 8.

Dans ce panel de sens, nous constatons que le mišpâṭ ne se limite pas au seul domaine légal. C'est un terme mis à la fois en rapport avec la loi, la justice sociale et la politique. Il est l'un des dérivés de l'hébreu *jp,v'* (*šâp^haṭ*) qui signifiait à l'origine: juger, décider, rendre justice, faire droit condamner, punir, commander, gouverner. De son sens premier dérive, le sens secondaire traduit par rendre justice lorsqu'il s'agit d'une tâche assignée aux dirigeants et aux chefs de la communauté. Dans ce cas, le mišpâṭ a le sens de l'action de jugement, le jugement rendu, le procès ou la sentence prononcée. Lorsqu'il est associé à la cour selon Dt 25 : 1, il prend le sens de procès judiciaire. Les sentences prononcées au cours de ce procès ont pour but de maintenir l'ordre et l'équilibre dans les relations entre les individus. Dans ce sens, la nécessité du mišpâṭ est justifiée par la présence de deux parties en conflit dont l'une est à punir parce qu'elle est coupable et l'autre à disculper (réhabiliter dans ses droits) parce qu'elle est innocente.

⁴³¹Ph. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*. Paris : CERF/SBF, 2004, p.233.

Introduit dans le vocabulaire gréco-romain, jp^{v} ($\text{šâp}^{\text{h}}\text{â}\text{t}$) prend un sens différent de celui de la Bible et il semble aujourd'hui que le sens secondaire ait pris le dessus et soit devenu le sens ordinaire en hébreu. D'où le sens de juger, décider d'un cas, porter une sentence, rendre justice à quelqu'un dans le sens de le secourir, de le tirer d'une situation d'exploitation, d'oppression ou d'injustice. A ce niveau $\text{šâp}^{\text{h}}\text{â}\text{t}$ a le sens de prendre une position rigoureuse en faveur de celui qui subit une oppression ou une violence. Aussi le $\text{mišpâ}\text{t}$ devient-il un acte du droit objectif et impersonnel désignant une décision, une intervention d'un responsable visant à sauver, assister une personne en situation difficile et délicate au sein de la communauté. Ainsi compris, le $\text{mišpâ}\text{t}$ n'est pas un acte de justice rétributive. Michée l'emploie certainement dans le sens d'une justice positive en faveur du pauvre, du faible et de l'opprimé, l'exploité (cf. Ex 22,20-23 ; Dt 4,17 ; 27, 19).

En Mi 3 : 1c nous avons la première accusation que Michée soulève contre les responsables et les magistrats d'Israël : « *n'est-ce pas à vous de connaître le $\text{mišpâ}\text{t}$?* » Dans ce verset, le $\text{mišpâ}\text{t}$ a le sens général du droit comme au verset 9. Michée fait constater à ces chefs du peuple, comment dans leurs sentences et leurs arrêts, ils ignorent le $\text{mišpâ}\text{t}$. Au verset 8, le $\text{mišpâ}\text{t}$ mis en parallèle synonymique avec $\text{g}^{\text{e}}\text{b}^{\text{h}}\text{ûrâ}\text{h}$ pour certainement signifier l'importance de la vaillance ou du courage dans la pratique de $\text{mišpâ}\text{t}$. Mieux, l'association de ces deux valeurs peut signifier que sans la bravoure et le courage, le $\text{mišpâ}\text{t}$ peut être tordu, détourné et dévié.

A. Maillot et A. Lelièvre ont compris ici $\text{mišpâ}\text{t}$ dans le sens de la justice de Dieu et son rayonnement dans la vie quotidienne du peuple. Quant à R. Vuilleumier, $\text{mišpâ}\text{t}$ peut être compris tant dans le sens des exigences de justice et d'amour de Yhwh que dans le sens de la coutume et de ce qui se fait ou ne se fait point en Israël. De ces deux auteurs ci-dessus cités, nous pouvons retenir que le $\text{mišpâ}\text{t}$ est basé sur la relation qui lie Yhwh au peuple d'Israël ; cette relation n'est autre que l'alliance

que Dieu a établie avec ce peuple et devant inspirer l'éthique sociale, économique, politique, culturelle et religieuse en son sein. Selon H. W. Wolff, « suivant les circonstances du VIII^e siècle, on recommande aux Juges de façon générale *mishpâṭ tsèdèq*, c'est-à-dire une décision juridique équitable et ils sont mis en garde en particulier contre la corruption du droit (*mishpâṭ*) par favoritisme ou vénalité. Dans ce contexte il ne faut pas tenir pour négligeable la marque suivante : "les présents aveuglent les yeux des sages" (Dt 16 : 19)⁴³². »

Et comme le fait remarquer R.D. Culver⁴³³, le *mīšpâṭ* peut être employé pour désigner presque n'importe quel aspect du gouvernement civil ou religieux. En d'autres termes c'est une erreur que de vouloir limiter le sens de *mīšpâṭ* au seul sens judiciaire alors que son champ sémantique s'étend aussi aux fonctions législative et exécutive qui n'étaient jadis séparées de la fonction judiciaire.

De tout ce qui précède et suivant ses différents emplois dans l'AT, nous pouvons classer en plusieurs catégories, les différents sens dans lesquels *mīšpâṭ* (justice, ordonnances, coutumes, manières et surtout droit et jugement) est employé⁴³⁴.

1- L'action de décider en cas de litige porté devant un juge (ou un magistrat) civil (Ex. 21 : 31 ; Dt. 25 : 1 ; Jos 20 : 6). Dans ce cas le *mīšpâṭ* est la décision promulguée par celui qui détient le pouvoir de proclamer le jugement.

2- Le lieu du jugement où l'on rend justice (1R 7 : 7). Il s'agit de la salle du trône ou le siège royal ou salle de jugement où le roi Salomon rend justice.

3- Le Procès ou jugement exprime ici l'action intentée ou traduite contre quelqu'un devant le tribunal. (cf. Es 3 : 14). Parfois il est difficile de distinguer le procès du jugement dans certains cas. (cf. Jb 22 : 4 ; Ps

⁴³² W. H. WOLFF, *L'Enracinement spirituel d'Amos*. Genève/Paris : Labor et Fides/Librairie Protestante, 1974, p. 86.

⁴³³ Ibid.

⁴³⁴ R. D. CULVER, op.cit., p. 948.

143 : 2). Dans ces différents versets nous avons l'expression yâb^hô' bammišpât que nous pouvons traduire soit par entre en jugement soit par entre en procès Il en est de même pour l'expression yâb^hô' b^emmišpât.

4- Savoir bien juger, le discernement de jugement, le discernement pour gouverner avec droiture. Littéralement on parlera d'« écouter le droit » dans le cas de la demande du roi Salomon à Dieu (cf. 1R 3 : 11), ce qui exprime la sagesse du roi Salomon.

Par contre dans Jb 13 : 18, mišpât peut être compris dans le sens d'instance⁴³⁵ ou de « *procès ou action de procéder en justice* »⁴³⁶ ou encore de défense⁴³⁷ ou droit et dans 1R 8 : 59, l'expression › laeBr^f.yI AMð[; jP;2v.miW AD^ab.[; jP;äv.mi tAfâ[[]; signifie littéralement « ...pour qu'il fasse mišpât à son serviteur et mišpât à Israël son peuple... ». Ici, mišpât pourrait avoir le sens de « justice » ou « droit ». L'idée est que le roi Salomon demande à Yhwh de venir rendre justice ou faire droit à lui son serviteur et Israël son peuple. Nul doute que l'emploi de mišpât dans ce verset est parallèle à un autre terme hébreu rîb^h qui signifie : querelle, dispute, cause, procès. (cf. Gn 13 : 7 ; Dt. 25 : 1 ; Jb 31 : 35 ; Ex 23 : 3, Juges 12 : 2)⁴³⁸.

5- Si mišpât a le sens d'une sentence ou d'une décision rendue par un magistrat de la cour, alors dans ce cas, le traduire par « jugement » serait correct (cf. 1R 20 : 40 ; Jr. 26 : 11). C'est ainsi qu'on peut traduire l'expression « mišpât-mâwêth » dans Jr 26 : 11 par : jugement de mort ou sentence de mort. Cette expression traduit la peine capitale décidée par les prêtres et les prophètes contre Jérémie lorsqu'il a annoncé le malheur contre Jérusalem. C'est cette même sentence de mort

⁴³⁵ La Bible, Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), cf. Job 13 : 18, p. 149.

⁴³⁶ La Bible de Jérusalem, La Sainte Bible, traduite sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et augmentée, Cerf/Verbum Bible, Rome : 30 septembre 1999, p. 680.

⁴³⁷ La Bible Parole de Vie, Ancien et Nouveau Testament, Villiers le Bel : Edition Interconfessionnelle avec les livres deutérocanoniques, Alliance Biblique Universelle, 2000, p.926.

⁴³⁸ R. D. CULVER, op.cit., p.948.

qu'exprime cette réponse d'Achab roi d'Israël a un prophète blessé qui l'appela à son secours : « ken mishpâtêkâ.'attâh hârâts^otâ » (bien tu as décidé de toi-même ton jugement). Et ce jugement n'est autre que la peine de mort que mérite celui qui a laissé échapper le prisonnier de Yhwh (cf. Dt 7 : 2 ; 2S. 12 : 5-7).

Ces quelques exemples ci-dessus constituent l'aspect judiciaire du gouvernement que connote mišpâṭ. Mais il y a un autre aspect de l'emploi de mišpâṭ qui exprime l'autorité ou la souveraineté. Ainsi J. Guillet dira « *Le mišpâṭ est la décision promulguée par celui qui a le pouvoir de prononcer le jugement c'est-à-dire le détenteur reconnu de l'autorité. Au pluriel le mot est fréquemment associé à tous ceux qui désignent les ordres, les commandements, les prescriptions, les décrets... dans un langage juridique soucieux de préciser les diverses formes du pouvoir*⁴³⁹. »

3.4.1.3.2 D'où vient le Mišpâṭ ?

Le mišpâṭ vient de Yhwh. Les chefs et les juges, en un mot, les dirigeants officiels ou autorités politiques de Juda ont reçu l'ordre de le reconnaître comme tel en le faisant respecter et pratiquer dans la vie de chaque jour et en toutes circonstances. Dans la pensée vétérotestamentaire toute autorité est de Dieu. Le mišpâṭ est ou appartient à Dieu (Dt 1 : 16-17). C'est de lui Yhwh que dépend la décision ou le jugement (mišpâṭ, cf. Pr 16 : 3). Le mišpâṭ du juge ou du magistrat lui est conféré par Dieu de même que le droit royal ou l'autorité royale (Ps 72 : 1-2). Par conséquent celui qui exerce le jugement ou qui juge exerce une mission divine, de même le mišpâṭ transcende par définition tous les mécanismes de la régulation sociale.

Bien que les autres peuples de l'ancien Orient aient dans leur vocabulaire la racine verbale d'où le mišpâṭ est dérivé, pour Israël Yhwh son Dieu en est la source. Les prophètes tels que Amos, Osée, Esaïe du 8^{ème} siècle av. J.-C. et même le prophète Jérémie n'ont pas manqué de

⁴³⁹J. GUILLET, « Droit », in : *Vocabulaire de Théologie Biblique*. op.cit., p. 29

rappeler à Israël l'origine et la portée divines du mišpâṭ et sa valeur dans les rapports sociaux, politiques, économiques et religieux.

3.4.1.3.3 *But et application de Mišpâṭ*

En Israël, selon l'historien M. Noth, le šōp^hēṭ qui faisait office de juge auprès des prêtres et des magistrats locaux⁴⁴⁰ avait pour fonction de « *connaître le droit et donner sur lui des renseignements, veiller à son observation et peut-être même le proclamer ; il était celui auquel il incombait enfin de l'appliquer avec pleine responsabilité aux nouvelles situations et d'instruire les tribus sur le sens de l'application des détails de ses prescriptions.*⁴⁴¹ »

De par sa fonction le šōp^hēṭ peut être soit le chef, soit le roi, soit le détenteur de pouvoir, soit le libérateur ou, pourquoi pas, le médiateur.

Alors, pour faire respecter hammišpâṭ, les chefs et les juges doivent connaître les ordonnances ou les commandements de Dieu de façon concrète, en être avant tout imprégnés. Sans la connaissance du droit mišpâṭ aucune justice ne peut être rendue et les termes du contrat (loi d'alliance) qui engagent les hommes réciproquement ne peuvent être observés. Pour Michée le mišpâṭ est le droit fondateur sur lequel sont appelés à se modeler les droits de l'homme.

Ainsi, dans Lv 19 : 15 il est interdit au juge de commettre l'iniquité dans le jugement. Défendre la cause de l'orphelin ou des faibles, c'est lui ou leur faire justice. Aussi est-il recommandé dans Dt 10 : 18 de défendre la cause de l'orphelin ou de faire droit aux orphelins. Ici, mišpâṭ (droit ou justice) est basé sur la coutume, sur ce qui se fait ou ne se fait point en Israël (2S 13 : 12)⁴⁴².

3.4.1.3.4 *Mišpâṭ et Culte*

⁴⁴⁰ R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris : Cerf, t. I p. 236-239.

⁴⁴¹ M. NOTH, *Histoire d'Israël, Des origines à la destruction du Temple*. Paris : Payot, 1985, p.114.

⁴⁴² R. VUILLEUMIER, *op.cit.*, p. 38 note 1.

L'homme évolue continuellement dans une multiplicité de rapports de communication. La relation de communication que Yhwh a offerte à Israël est entretenue dans le culte. Dans ce cas, le juste en Israël est celui qui fait droit aux exigences que pose cette relation⁴⁴³.

Au verset 4 de notre péricope apparaît le rapport entre le mišpâṭ et l'invocation, mieux entre le mišpâṭ et le verbe yiz`áqû dont la racine est zā`áq (invoquer, implorer, appeler au secours, crier adorer). Adonaï refuse de répondre à l'invocation des chefs corrompus du peuple en conséquence de leurs mauvais comportements et crimes contre le peuple. Lui aussi se révèle comme sans pitié à leur égard. Quand le mišpâṭ n'est pas observé ou pratiqué, la relation est rompue sur le plan culturel entre l'adorateur et Dieu.

Les prophètes Amos et Esaïe n'ont pas manqué d'attirer l'attention du peuple sur la pertinence et les exigences du mišpâṭ dans le culte. Quand le droit, dont Dieu est garant et qui assure l'harmonie au sein de l'univers et dans la société, est transformé en poison, le culte offert à Dieu perd sa raison d'être et met Dieu mal à l'aise. Dieu rejette le culte que les dirigeants corrompus, ennemis du droit et de la justice lui offrent, il attend plutôt d'eux la justice et le droit. Ainsi, comme l'explique R. Martin-Achard, le prophète Amos, au chap.5 : 21-24⁴⁴⁴, « exprime le dégoût de Dieu devant les cérémonies que son peuple organise en son honneur et exige par contre qu'au sein d'Israël la justice déborde comme un fleuve intarissable et que le droit s'impose comme des eaux qui apportent la vie.⁴⁴⁵ »

⁴⁴³ G. VON RAD, op.cit., p.321.

⁴⁴⁴ ²¹ *Je déteste, je méprise vos pèlerinages, je ne puis sentir vos rassemblements, quand vous faites monter vers moi des holocaustes; et dans vos offrandes, rien qui me plaise; votre sacrifice de bêtes grasses, j'en détourne les yeux ;*

²³ *éloigne de moi le brouhaha de tes cantiques, le jeu de tes harpes, je ne peux pas l'entendre.*

²⁴ *Mais que le droit jaillisse comme les eaux et la justice comme un torrent intarissable*

⁴⁴⁵ R. MARTIN ACHARD, *L'homme de Teqoa. Message et commentaire du livre d'Amos*. Aubonne : Moulin, 1990 p.71.

Ce dégoût de Dieu devant le culte que lui rend son peuple dans la violation du droit et la perversion de la justice est également exprimé par le prophète Esaïe, au chap 1 : 10-17⁴⁴⁶. Mais Esaïe sera beaucoup plus explicite qu'Amos en donnant la précision au sujet de la pratique du droit et de la justice que Dieu attend de son peuple. Il s'agit de rendre heureux l'opprimé, de faire droit à l'orphelin et de plaider la cause de la veuve. En un mot le véritable culte à rendre à Dieu est la recherche de la justice et le respect du droit qui favorise l'harmonie et l'équilibre social.

Le prophète Osée n'a pas manqué de rappeler aux prêtres, à la maison d'Israël et à la cour royale que le droit est leur affaire (Os 5,1). Evidemment, hammišpât rendu par le droit ou la justice signifie aussi action de juger, jugement, la chose à juger, cause, procès, la sentence, arrêt, punition, justice, équité, ordonnance de justice, droit, loi, coutume, manière.

La sagesse biblique affirme que la pratique du droit et de la justice est plus agréable à Yhwh que les sacrifices (Pr 21 : 3). Les prophètes tels que Amos et Esaïe ne manqueront pas aussi d'attirer l'attention du peuple d'Israël sur l'ultime possibilité du salut que représente la pratique

⁴⁴⁶ 10 *Écoutez la parole du SEIGNEUR, grands de Sodome, prêtez l'oreille à l'instruction de notre Dieu, peuple de Gomorrhe.*

¹¹ *Que me fait la multitude de vos sacrifices, dit le SEIGNEUR ? Les holocaustes de béliers, la graisse des veaux, j'en suis rassasié. Le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je n'en veux plus.*

¹² *Quand vous venez vous présenter devant moi, qui vous demande de fouler mes parvis ?*

¹³ *Cessez d'apporter de vaines offrandes : la fumée, je l'ai en horreur ! Néoménie, sabbat, convocation d'assemblée... je n'en puis plus des forfaits et des fêtes.*

¹⁴ *Vos néoménies et vos solennités, je les déteste, elles me sont un fardeau, je suis las de les supporter.*

¹⁵ *Quand vous étendez les mains, je me voile les yeux, vous avez beau multiplier les prières, je n'écoute pas : vos mains sont pleines de sang.*

¹⁶ *Lavez-vous, purifiez-vous. Ôtez de ma vue vos actions mauvaises, cessez de faire le mal.*

¹⁷ *Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve.*

de la justice sociale au lieu de la multiplication des sacrifices religieux dans le crime (Cf. Am 5 : 21-24 et Es1 : 10-20).

Evidemment, lorsque les cérémonies religieuses sont en contradiction avec le vécu quotidien, elles sont vides de sens.

Pour le prophète Esaïe, l'exercice du droit est « *le lieu par excellence où un homme montre quelles sont ses dispositions envers Dieu. L'image d'une Jérusalem où les juges seront irréprochables et celle d'un oint qui sera le garant du droit sont au centre des oracles de ce prophète (Es. 1 : 26 ; 11 : 35s). Le droit divin est pour lui le plus grand des biens du salut*⁴⁴⁷. »

Le prophète Michée ne s'écarte pas de cette perspective du salut liée à la recherche et à la connaissance du mišpâṭ et de la tseḏâqâh de Dieu.

A quoi consiste le mišpâṭ dans le culte selon Michée ? Pour Michée, « connaître le mišpâṭ » ou cultiver le mišpâṭ, c'est être capable de pratiquer la justice sociale, qui est le signe d'une véritable foi en Yhwh, celui de la vraie religion - s'il en fallait une - qu'exigerait Yhwh de son peuple. D'après la loi deutéronomique, le mišpâṭ (droit, jugement ou justice rendue) ou la justice sociale consiste à rechercher le bien en rendant un jugement juste et à prendre soins des pauvres ou les faibles parmi lesquels sont les veuves, les orphelins et les étrangers constituant ainsi ce qu'on appelle « la trilogie prophétique ».

Le culte extérieur, traduit par de vides cérémonies religieuses est rejeté et condamné par Dieu parce que cela ne vient pas du fond du cœur et n'engage pas la vie de l'individu dans la société, dans le vécu quotidien. « *Plutôt que le bruit de la louange pendant le culte, quelque chose de complètement différent doit être entendu et, par conséquent pratiqué au sein de l'assemblée d'Israël : justice et droiture (seḏâqâh et mišpâṭ).*⁴⁴⁸ » C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il faudrait aussi comprendre cette déclaration de Mi 6 : 8 « *On t'a fait connaître, ô*

⁴⁴⁷R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 83 Cf. Es. 5 : 7 et 28 : 17.

⁴⁴⁸H.W. WOLFF, *Joel and Amos, A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Philadelphia : Fortress Press, 1977, p.264.

homme, ce qui est bien, et ce que le Seigneur demande de toi, c'est que tu pratiques le droit, que tu aimes la loyauté, et que tu marches humblement avec ton Dieu ».

Dans ce verset, mišpâṭ mis en parallèle avec hèsèd (amour, fidélité, loyauté, bonté) pourrait prendre le sens de tseḏâqâh⁴⁴⁹. La deuxième remarque est que mišpâṭ entre ici dans l'isotopie de l'alliance et avec la présence du verbe tAfÜ□ (qal infinitif construit) ayant pour racine hf'□ ('â'âh : faire, accomplir) ; il a une connotation éthique. Le message est clair, la vraie relation entre l'Homme et Dieu est celle qui engage les hommes les uns avec les autres dans la pratique de la justice. L'alliance inspire l'éthique. Le mišpâṭ est de ce fait introduit dans la trilogie : foi, alliance, éthique. *C'est à son « attitude à l'égard du droit divin qu'on voit si une communauté est en règle avec Dieu⁴⁵⁰. »*

3.4.1.3.5 *Mišpâṭ et Violence*

L'ambivalence du mišpâṭ que nous avons soulignée aux paragraphes précédents consiste à juger l'acte posé et préparer l'avenir dans la recherche du maintien de l'ordre et de l'équilibre selon Philémon Mbele qui attribue au mišpâṭ une double signification : « Droit et Pouvoir »⁴⁵¹.

En effet, le juge (šôp^hèṭ) qui connaît le mišpâṭ et est chargé de le dire et de le faire appliquer dispose par définition d'une certaine puissance, d'un pouvoir et d'une autorité lui permettant de rendre exécutoire la décision rendue.

Dans cette optique, l'application du droit peut-elle ne pas faire appel à la force publique ou divine et à la contrainte ? Si non, il va sans dire que le rapport entre droit et violence n'est pas seulement celui d'opposition mais aussi d'interconnexion.

⁴⁴⁹ Ph. MBELE, *La justice sociale ou l'ultime possibilité de salut pour Israël selon le prophète Amos*. op.cit., p.144.

⁴⁵⁰R. VUILLEUMIER, op.cit., p. 83.

⁴⁵¹ Ph. MBELE, *La justice sociale ou l'ultime possibilité de salut pour Israël selon le prophète Amos*. op.cit., p.41.

Pour exorciser la violence, on fait appel au droit ; et pour appliquer le droit on fait appel à la force et on use de la contrainte. Il y a violence quand le droit est violé et la justice pervertie. Et pour rétablir l'ordre, le droit doit être appliqué sans faiblesse ni complaisance, d'où l'usage de la force et de la contrainte, armes de la violence. Face à cette réciprocité entre droit et violence, une question se pose : la violence que le droit est censé exorciser ne se trouve-t-elle pas sinon à sa racine, du moins dans son application ?⁴⁵²

En effet à l'aspect punitif de la fonction du šôp^het̄ est liée la violence. Il en est de même dans le cas des juges guerriers (cf. Jg 7 : 1-11 ; 12 : 15), chefs charismatiques, appelés grands juges selon l'expression de M. Noth, engagés dans la lutte pour la libération du peuple assiégé par les ennemis. Leur fonction étant plus militaire que juridique, le verbe šâp^haṭ prend ici une connotation militaire et de violence.

3.4.1.3.6 Mišpâṭ et Tsedâqâh

Dérivé de la racine šp^ht̄⁴⁵³, le Mišpâṭ est le mot hébreu employé très fréquemment pour droit⁴⁵⁴ mais suivant le contexte dans lequel il est employé, il peut vouloir dire aussi justice⁴⁵⁵. Selon L. Epsztein, « *le binôme biblique mishpat/tsedaqa qui n'est pas une formule abstraite, mais une notion profondément liée à la vie concrète du peuple d'Israël, on lui trouve des antécédents lointains à Babylone et chez les Sémites de l'Ouest*⁴⁵⁶. »

⁴⁵²J.-F. COLLANGE, op.cit., p.87.

⁴⁵³ Ce verbe est traduit en général par juger mais il n'avait pas à l'origine le sens de « prononcer un jugement, une sentence ». Rappelons que šâp^haṭ est d'un champ sémantique très vaste. D'après J. VAN DER PLOEG, « Shâp^haṭ et Mishpâṭ », *OTS*, 2, 1943, l'idée primitive comme nous l'avons déjà souligné comprenait toutes les actions accompagnant ou qui suivent aussitôt le rîb (procès) qui a lieu entre deux parties opposées présentées devant l'autorité compétente pour revendiquer son droit.

⁴⁵⁴ J. VAN DER PLOEG, « Shâp^haṭ et Mishpâṭ », *OTS*, 2, 1943, p.144.

⁴⁵⁵ E. BERKOVITS, « The Biblical Meaning of Justice », *I dm.*, 18, 1969, p.189.

⁴⁵⁶ L. EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*. Paris : Cerf, 1983, p.82.

Toujours dans son sens élargi le terme mišpâṭ peut être compris comme un plan ou un modèle à exécuter (Ex 26 : 30). Il peut avoir également le sens d'un ordre ou des ordres compris dans le sens de la prise d'une mesure convenable (Cf. 1R 5 : 8).

Dans l'AT, remarquons que le mišpâṭ est fréquemment associé à tsèdèq et tseḏâqâh dans la perspective du règne de Dieu. Concept le plus important utilisé dans tout l'Ancien Testament pour désigner les relations vitales de l'homme, la tseḏâqâh est le critère déterminant des relations entre l'homme et Dieu et aussi entre les hommes, entre l'homme et les animaux, et l'homme et le cadre de la nature dans lequel il se meut.⁴⁵⁷

C'est ainsi que nous y retrouvons le binôme « droit-justice » soit synonymique soit complémentaire.

Selon J. Guillet : « À travers toute la Bible l'association droit et justice dans la Bible marque une exigence permanente de la conscience. C'est la prédication des prophètes (Amos 5, 7, 24 ; 6, 12... ; 1 S. 5, 7, 16... ; Jr 4 ; 2 ; 9, 23) ; c'est la leçon des sages (Pr. 2 : 9) ; c'est un trait majeur de l'espérance messianique (Is. 1, 27 ; 11, 5 ; 28, 17...) »⁴⁵⁸.

Nous pouvons retenir de cette citation que l'association mišpâṭ/Tseḏâqâh active l'espérance messianique et fait appel à une prise de conscience qui doit se traduire par la recherche permanente de la justice et de la droiture.

Et pour mesurer la culpabilité d'Israël, Amos se sert du binôme mišpâṭ/tseḏâqâh (Am 5 : 7, 24 ; 6 : 12)⁴⁵⁹. Pour lui ces deux termes sont des qualités indispensables à la vie quotidienne. Dans Dt. 33 : 21 mišpâṭ et tseḏâqâh sont employés dans le sens du droit et de la justice de Dieu (cf. Ps 36 : 7 ; 99 : 4 ; Jr 9 : 23 ; Es 5 : 16 ; 33 : 5). Selon Ph. Mbele,

⁴⁵⁷ G. VON RAD, Théologie de l'Ancien Testament, Théologie des traditions historiques d'Israël, Traduit en français par Etienne de Peyer, t.I, Genève/Paris : Labor et Fides/Librairie, Protestante, 1971, p. 320.

⁴⁵⁸ J. GUILLET, op.cit., p. 299-300.

⁴⁵⁹ H. W. WOLFF, op.cit., p. 77.

mišpâṭ et tseḏâqâh sont deux termes complémentaires dont le second découle du premier et ils traduisent ce qu'il appelle « justice sociale » qui serait « *l'unique perche tendue à Israël pour son salut dans la prédication d'Amos.*⁴⁶⁰ »

H. W. Wolff fait remarquer que ce binôme rendu par « droit/justice » est désigné comme étant la tâche propre du roi (2 Sam. 8 : 15 ; 1 Rois 10 : 9 ; Ps 72 : 1 ; Es 9 : 6 ; Jr 22 : 3-15 ; 33 : 15)⁴⁶¹. Evidemment le droit et la justice constituent le fondement, le socle même du trône royal et un point capital dans l'éducation et la culture. Ils sont liés à la sagesse Israélite, la sagesse de cour de la Jérusalem davidique.

C'est avec H. Cremer que l'on découvre que le sens de la tseḏ^hâqâh est plus profond que celui du mot justice par lequel il est rendu en français. Selon lui, la tseḏ^hâqâh n'est pas le bon comportement de l'homme en fonction d'une norme morale absolue, ni une légalité fondée sur l'idée absolue de justice⁴⁶², mais plutôt « *essentiellement un concept de relation, dans ce sens qu'il consiste... en une relation réelle entre deux êtres, et non en une relation entre une idée et un objet soumis à un jugement de valeur*⁴⁶³. »

Si la tseḏ^hâqâh découle du mišpâṭ et en dépend, cela signifie logiquement qu'il n'y a pas de tseḏ^hâqâh possible sans le mišpâṭ⁴⁶⁴. En d'autres termes, sans droit et pouvoir, il n'y a pas de devoir possible ; de même, droit et pouvoir n'ont pas de sens sans le devoir, car pour approfondir le droit et asseoir véritablement le pouvoir, le devoir est indispensable. C'est quand nous accomplissons convenablement notre devoir que le droit est respecté et le pouvoir consolidé. Ainsi lorsque

⁴⁶⁰ Ph. MBELE, *La justice sociale ou l'ultime possibilité de salut pour Israël selon le prophète Amos*. op.cit., p.173.

⁴⁶¹ H. W. WOLFF, op.cit., p.82.

⁴⁶² G. VON RAD, op.cit., p.320.

⁴⁶³ H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 1893. p.273-275, cité par G. VON RAD, op.cit. p. 321.

⁴⁶⁴ Ph. MBELE, op.cit., p.50.

quelqu'un confisque le mišpâṭ à son propre profit, il empêche la tseḏ^hâqâh de s'épanouir et favorise l'injustice⁴⁶⁵ ; c'est la corruption, absence de la droiture dans les comportements et de l'équité dans le devoir

3.4.1.3.7 La pertinence de Mišpâṭ dans la lutte anti-corruption

Dans le contexte de la corruption de la classe dirigeante, nous employons le terme corruption dans le sens de la possibilité dont dispose quelqu'un pour abuser de son pouvoir et de ses prérogatives. Ainsi nous comprenons la corruption des classes dirigeantes comme détournement de la vocation du droit et du pouvoir par celui qui le détient.

Quant au mišpâṭ, pris dans le sens constitutionnel, il peut être perçu comme une arme contre la violence et comme un ensemble des règles de conduite humaine édictées et sanctionnées sous l'autorité divine et destinées à faire régner dans les relations de Dieu à son peuple, la crainte de Dieu et dans les relations sociales, l'ordre et la liberté.

La connaissance du droit implique l'acquisition du pouvoir de discernement et de jugement en vue de faire vivre le peuple en se mettant à son service dans un environnement de paix et de justice ; d'où la pertinence du mišpâṭ dans la lutte pour le salut, la libération du peuple de tout ce qui contrarie son épanouissement. Ainsi connaître le mišpâṭ c'est être capable de vivre selon le vouloir divin et consolider la volonté du peuple de vivre ensemble sous la base de ce vouloir divin malgré les différences sociales et économiques qui caractérisent ceux qui le composent.

Connaître le mišpâṭ, c'est aussi assurer à la fois la différence identitaire inaliénable et les contraintes de la nécessaire vie commune conduisant à la réalisation de l'humanité et à l'instauration d'une société pacifiée et ouverte sur l'avenir⁴⁶⁶ une société sans corruption.

⁴⁶⁵ f. Am 5 :7, 11a, 12a.

⁴⁶⁶ J.-F. COLLANGE, *Théologie des droits de l'Homme*. Paris : CERF, 1989, p. 86-87.

Le mišpâṭ « implique aussi un pouvoir de discernement et de jugement, voire même une sympathie pour les déshérités, puisque dans la mentalité biblique, juger c'est rétablir dans leurs droits les pauvres injustement dépouillés et exploités⁴⁶⁷. »

La virulence prophétique sur ce sujet fondamental que l'on note chez les prophètes du 8^{ème} siècle av. J.-C. comme chez le prophète Jérémie du 7^{ème} siècle av. J.-C. est que leurs prédications visent ce qu'on appellerait la « démocratisation » du jṗ:v' (shâp^haṭ)⁴⁶⁸ ou de la recherche du mišpâṭ.

Le mišpâṭ ne doit plus être la seule affaire des dirigeants de tous ordres, mais celle de tout le peuple d'Israël, de toutes les couches sociales. Car en fait la connaissance ou la démocratisation du mišpâṭ permettra aux responsables politiques, civils et religieux, de « faire régner à l'intérieur de la communauté, le climat de justice et de fraternité qu'appelle l'institution de l'alliance.⁴⁶⁹ »

Le constat fait par ces prophètes du 8^{ème} siècle av. J.-C. et qui les a poussés à une telle prise de position est que le peuple d'Israël et ses chefs sont tombés plus bas que les animaux.

À la suite d'Esaië qui accuse le peuple de ne plus reconnaître ni comprendre Yhwh alors qu'un « bœuf reconnaît son propriétaire et l'âne la crèche de son maître⁴⁷⁰ » Jérémie, quant à lui, fait remarquer qu'Israël ne reconnaît pas le mišpâṭ de Dieu⁴⁷¹. Dans ce verset 7 de Jr 8, mišpâṭ peut être traduit soit par décisions de Dieu, soit par ordre établi, soit par droit, soit par règles établies dans le sens du règne universel de Dieu.

Et comme le souligne une note de la Bible TOB, « pour Jérémie comme pour Esaië (1,3), Israël, qui a pourtant reçu ce qu'il faut pour

⁴⁶⁷ B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*. op.cit., p.124.

⁴⁶⁸ Ph. MBELE, *L'Eglise face à la corruption*, op.cit., p. 4

⁴⁶⁹ B. RENAUD, op.cit., p.144.

⁴⁷⁰ Es 1: 3.

⁴⁷¹ Jr 8: 7.

avoir de cet ordre une intelligence très profonde, le comprend moins bien que les animaux ne le font, à leur niveau, par leur instinct⁴⁷² ».

Dès lors la connaissance de mišpâṭ de Dieu, compris comme justice (Ps 106 : 37) ou ordonnance de lois ou encore comme ordre établi, a pour but dans le contexte de la lutte contre la corruption de rendre juste, sage et intelligent l'homme (cf. Ps 37 : 30 ; Pr. 12 : 5). Dans ce cas chacun pourra arriver à faire la différence entre présents ou cadeaux offerts à un responsable et le don corrupteur (Šoḥad^h). Aussi la recherche ou la pratique de mišpâṭ sera-t-elle une joie pour le juste, le croyant qui respecte Dieu (Pr 21 : 15).

En définitive, et par rapport à tout ce développement que nous venons de faire sur le mišpâṭ nous partageons le point de vue de B. Renaud, qui, dans le contexte de Michée 3 : 1-12 et principalement par rapport à Michée 3 : 8, a préféré traduire mišpâṭ par « jugement ». Il note : *« ici, nous avons préféré garder à ce terme mshpt le sens de "jugement" avec l'ambivalence qu'il comporte en français. Habituellement le terme hébreu désigne soit le droit objectif, soit l'acte de juger. Ici c'est un cas unique dans la Bible, il qualifie une disposition subjective du prophète. Nous le comprenons dans le sens d'une capacité de discernement qui le rend apte à rappeler le droit et à proclamer le jugement. J. Guillet, Thèmes bibliques, Paris 1950, pp. 503, le traduit par "conscience", cette loyauté qui met l'homme en face de ses responsabilités, qui l'oblige à regarder dans leur vraie lumière les choses et les gens, à répondre exactement à leurs exigences⁴⁷³. »*

En réalité, s'il est admis de traduire dans Mi 3 : 1d, 9c, mišpâṭ par « droit » ou « justice » ou encore par « jugement » et que sa forme verbale soit rendue par « juger » ou « gouverner » dans Mi 3 : 11a, la compréhension du verset 8 exige que mišpâṭ soit traduit par « jugement » ou peut-être par « conscience » et même par « équité ».

⁴⁷² La Bible, Traduction Oecuménique de la Bible (TOB.) op.cit, p.927, note o.

⁴⁷³ B. RENAUD, op.cit., p.136, note 50.

Dès lors, Michée apparaît comme *un messenger de jugement*⁴⁷⁴ dont la force (k^hoah), la vaillance ou le courage (g^{he}b^hûrâ^h) et la capacité de discernement que lui procure le mišpâṭ ne proviennent que de Yhwh ou de l'Esprit de Yhwh.

Animé par ce souci du droit ou de la justice rendue au nom de Dieu libérateur et juge, Michée se retrouve ici dans la tradition des prophètes après Amos pour dénoncer avec force et au nom de l'alliance, les injustices de son temps parmi lesquelles figure la grande corruption.

Mieux, à travers sa disposition ou son ouverture au « *rûah Yhwh* », Michée s'inscrit ainsi dans la tradition des « *prophètes qui sont les grands éducateurs de la conscience morale, se dressent comme les voix les plus persistantes pour crier les exigences de la justice sociale et la revendication absolue de la droiture dans les mœurs et dans les institutions*⁴⁷⁵. »

Et comme le souligne une note de la Bible TOB : « *Aux prophètes de mensonge qui délivrent des oracles à la mesure des pots-de-vin qu'ils reçoivent, Michée oppose la figure du prophète fidèle qui ne craint pas de proclamer la vérité fut-elle onéreuse et humiliante pour ses auditeurs et dangereuse pour lui*⁴⁷⁶. »

3.5 Conclusion partielle

Actes de corruption oppressive, violation du droit, et acceptation du don corrupteur, sont les trois facettes de la corruption qui se dégagent des oracles de Michée. Il s'agit de la grande corruption dont les conséquences théologiques se traduisent par le silence de Dieu et rupture de l'alliance, la ruine de Jérusalem et destruction du temple.

⁴⁷⁴ La Bible (TOB), op.cit., p. 1187, note p sur Mi 3 : 8

⁴⁷⁵ M. msscc ITURRIA, « Les défis de la corruption, Perspective théologique », in : *Annales de l'Ecole théologique*. Numéro 9, Yaoundé/ Cameroun : Saint-Cyprien, Année VI, 2001, p.241.

⁴⁷⁶ La Bible (TOB), op.cit., p. 1187, note p sur Mi 3 : 8.

La corruption, quoique profitant aujourd'hui aux corrompus et corrupteurs est malheureusement une arme de destruction massive qui demain se tournera contre ses propres acteurs. Mais elle n'est pas une fatalité à laquelle personne ne peut résister. Il existe des armes dont on peut se vêtir, des valeurs auxquelles on peut s'attacher pour la combattre et lui résister.

Au nombre de ces valeurs, nous découvrons trois qui font de Michée un prophète capable de se mettre au-dessus de ce fléau, il s'agit de : *k^hoaḥ*, *g^{he}b^hûrâ^h* et *mišpâṭ*. Ces trois valeurs ou qualités dont nous venons de souligner leurs importances théologiques et éthiques dans l'expression de la foi face au fléau de la corruption, permettent en fait de voir la corruption, dans le contexte africain, non plus seulement comme un fait de société et un problème purement éthique et économique, mais aussi comme un signe d'apostasie, un fait social relevant de la foi et de la pastorale en milieu africain. Un chrétien corrompu ou corrupteur est un croyant qui, nous semble-t-il, a renié sa foi.

La lutte contre la corruption exige que le droit soit respecté avec force et courage dans la crainte de Dieu, source de discernement. Et c'est à juste titre qu'un professeur de l'Ancien Testament a l'habitude de dire « *dis-moi en quel dieu tu crois et je te dirai quel type d'homme tu es et quel type de société tu veux bâtir.*⁴⁷⁷ »

⁴⁷⁷ Ph. MBELE, *L'Eglise face à la corruption*, op.cit., p. 3.

DEFI PROPHETIQUE DE L'EGLISE FACE A LA CORRUPTION EN AFRIQUE

Dans la plupart des pays africains, force est de constater le détournement du droit⁴⁷⁸ de sa vocation par ceux-là même qui sont élus et établis pour le respecter et le faire pratiquer. La violence s'installe donnant lieu à toute sorte de criminalités.

La situation ne fait que s'empirer au jour le jour malgré les luttes organisées contre le paludisme, le VIH/SIDA, la pauvreté et la corruption. Tout semble faire croire que depuis le temps de Michée jusqu'à aujourd'hui il n'y a eu aucune génération ou siècle sans menace de destruction et qui est à l'abri des faits de corruption. L'illusion du changement des systèmes politiques en vue d'un lendemain meilleur s'est établie en plein jour dans la plupart des pays africains. La multiplicité des temples et des mosquées aujourd'hui en Afrique ne traduit pas non plus la présence sécuritaire de Dieu en qui on aurait placé la confiance.

Que faut-il faire ou que manque-t-il de faire ? Pour répondre à cette interrogation, nous pensons que les thèmes et enjeux théologiques et éthiques relevés dans les oracles de Michée peuvent toujours servir de repères ou de paradigmes de la promotion d'une nouvelle génération des dirigeants pour une Afrique nouvelle, une Afrique sans corruption. C'est

⁴⁷⁸ Nous utilisons le droit ici dans le sens de la justice sociale ou « justice-assistance ».

dans ce sens que nous voyons la lutte contre la corruption des classes dirigeantes comme une entreprise difficile qui met à l'épreuve les capacités ou les compétences missionnaires de l'Eglise en Afrique dans un contexte de pauvreté et de misère.

À notre entendement, la lutte contre la corruption et les infractions assimilées impliquant le retour de l'humanité au Dieu sauveur et créateur est l'une des urgences à réaliser et une des bases solides à poser pour déconstruire cette Afrique corruptible et corrompue en vue d'une autre Afrique, l'Afrique de la vie⁴⁷⁹, l'Afrique nouvelle qui est en marche selon le discours de Jacques Chirac⁴⁸⁰. C'est pourquoi nous parlons de défi prophétique car en fait, la corruption des classes dirigeantes qui alimentent celle du peuple est une provocation qui doit inciter l'Eglise en Afrique à engager la lutte pour le respect du droit et de la justice sous l'inspiration de la Parole et de l'Esprit de Dieu.

4.1 La corruption en Afrique : définitions et état des lieux

4.1.1 La corruption : un prisme à multiples facettes

Nous venons de relever au chapitre précédent que la corruption est « *un prisme à multiples facettes que l'on peut regarder sous divers angles.*⁴⁸¹ » Pourrissent individuel ou collectif, le fait d'être corrompu, dépravé, perverti, ou encore l'action d'engager une personne investie d'une autorité à agir contre les devoirs de sa charge, la corruption prend plusieurs visages en Afrique. Parmi ses visages considérés comme ses prolongements naturels, nous relevons la rapacité,

⁴⁷⁹ Cf. Kà Mana, *A Cœur ouvert. Confession d'un croyant africain, un entretien sur les enjeux de la foi aujourd'hui*. Yaoundé : CLE-CIPCRE, 2006, p.23.

⁴⁸⁰ Cf. le discours prononcé lors de la rencontre France-Afrique à Cannes en France les 4 et 5 février 2007.

⁴⁸¹ Groupe Multidisciplinaire sur la corruption, Affaires juridiques, www.coe.int, GMC 96.

le détournement des deniers publics, le désir égoïste d'accaparer, la concussion, l'arnaque, l'extorsion, etc.

Possédant les secteurs névralgiques de l'Administration Publique, la corruption met la plupart des Etats Africains dans l'incapacité de contribuer à faire le bonheur de leurs peuples. Elle fausse le sens du devoir et du service faisant ainsi dans ces Etats le lit de l'injustice, de la gabegie, de l'impunité, du laxisme et de l'enrichissement illicite⁴⁸². Elle engendre l'insécurité, l'amenuisement des caisses et de la trésorerie de l'Etat, la pauvreté, et le non achèvement des projets entrepris pour améliorer les conditions sociales et économiques des populations.

Elle est tellement ancrée dans les mœurs qu'on n'est pas surpris de constater que chaque peuple a inventé un mot pour la désigner. Au Bénin on parle du « *caillou*⁴⁸³ », au Cameroun, dans certains milieux, on parle de la « *moralisation* » et dans d'autres c'est le « *gombo* » ou le « *choko* » pour désigner les pots-de-vin ou aussi barbe mouillée, ou encore les 10%, les 20% et les 30%. Les Kenyans parlent de motivation dans le sens de l'incitation à l'action.

Le constat fait par le Groupe Multidisciplinaire sur la Corruption (GMC) montre qu'« *il n'y a aucune définition précise de la corruption qui vaudrait pour toutes les formes, tous les types et tous les degrés de corruption, ou qui serait universellement admise comme couvrant tous les actes qualifiés de corruption dans chacune des juridictions* »⁴⁸⁴.

Pendant, pour Transparency International⁴⁸⁵, la corruption est l'utilisation des pouvoirs ou prérogatives conférées à des fins privées.

⁴⁸² Cf. S. K. DOSSOU, *Lettre pastorale de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin sur l'Election du Nouveau Président de la République en mars 2006*. Bohicon, 15 janvier 2006, p.1-4

⁴⁸³ Cette expression vient du fait que le caillou empêche le vent d'emporter le dossier déposé sur la table. Par analogie la corruption permet à un agent de bureau à qui un service est demandé de veiller à ce que le dossier ne disparaisse et qu'il soit traité avec diligence.

⁴⁸⁴ Groupe Multidisciplinaire sur la corruption, op.cit.

⁴⁸⁵ Un organisme international qui se donne pour mission de dénoncer les faits de corruption et d'agir sur les systèmes favorisant la corruption.

Au sens juridique, elle est définie comme étant une acceptation de dons ou de présents pour s'abstenir de faire un acte que son devoir lui commandait de faire ou pour faire un acte non sujet à rémunération.

Reconnaissant que les définitions de la corruption et de son impact varient et qu'on ne saurait supposer que la corruption signifie toujours la même chose, Me A. Campbell retient que *la « corruption peut être définie comme l'ensemble des moyens employés pour circonvenir quelqu'un, pour le détourner de son devoir, notamment en le soudoyant*⁴⁸⁶ ». Il s'agit là d'une corruption passive.

Mais, l'étymologie du mot corruption met en évidence que ce mot désignait à l'origine, un état ou un acte de pourrissement. Dans le cas des relations interpersonnelles, la corruption, comprise dans le sens d'échange entre deux individus ou deux groupes d'intérêt, est une incitation à agir contre le devoir ou une acceptation de dons illicites tandis que sur le plan moral le mot désigne la dégradation (de ce qui a une valeur morale) et sur le plan biologique ou chimique on parle d'altération par décomposition.

Nous nous intéressons aux relations interpersonnelles et aux valeurs morales pour définir la corruption dans le cadre des échanges comme étant le fait de demander des présents ou d'accepter des dons illicites qui incitent à agir contre le devoir. Aujourd'hui la corruption est vue sous deux formes fondamentales: forme active et forme passive. Dans sa forme active elle est définie comme « *le fait de proposer, d'offrir ou de donner, directement ou indirectement, tout avantage indu à quelqu'un, pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre, afin qu'il accomplisse ou s'abstienne d'accomplir un acte dans l'exercice de ses fonctions.*⁴⁸⁷ »

⁴⁸⁶http://www.bj.refer.org/benin_ct/eco/moralisation/site/firstsite/mal.htm, 21/11/2002, p.1.

⁴⁸⁷ Conseil de l'Europe, *Convention pénale sur la corruption*. Série des traités européens - n° 173, Strasbourg, 27.1.1999. En droit on parlera de l'acte qui consiste à proposer des dons, des présents ou des avantages quelconques pour obtenir d'une personne dépositaire de l'autorité publique, chargée d'une mission de service public ou investie d'un mandat électif public, qu'elle fasse ou

En tant qu'action passive, la corruption se traduit par le fait pour quelqu'un de solliciter ou de recevoir, directement ou indirectement, tout avantage indu pour lui-même ou quelqu'un d'autre ou d'en accepter l'offre ou la promesse afin d'accomplir ou de s'abstenir d'accomplir un acte dans l'exercice de ses fonctions.

A ces deux formes s'ajoute le trafic d'influence défini comme le fait de proposer, d'offrir ou de donner, directement ou indirectement tout avantage indu à titre de rémunération à quiconque affirme ou confirme être capable d'exercer une influence sur la prise de décision de toute personne, que l'avantage indu soit pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre, ainsi que le fait de solliciter, de recevoir ou d'en accepter l'offre ou la promesse à titre de rémunération pour ladite influence, que l'influence soit ou non exercée ou que l'influence supposée produise ou non le résultat recherché.

De ces trois formes, nous pouvons retenir que la corruption est un échange, un fait, un acte qui s'appuie sur la demande ou l'acceptation d'un avantage ou don illicite (matériel ou non) en vue de faire ou de s'abstenir de faire son devoir. C'est ainsi que sur le plan juridique, la corruption peut être comprise comme étant le fait d'abuser d'un mandat électif, de son pouvoir, de son autorité, de ses fonctions ou de son emploi, en vue de tirer un profit personnel, pour faire ou s'abstenir de faire un acte de son emploi. Dans ce sens la corruption est « *l'ensemble des pratiques d'usage abusif (illégal et/ou illégitime) d'une charge publique procurant des avantages privés indu*s⁴⁸⁸ ».

Pour l'approche sociologique, la corruption est le complément intégré dans une culture qui ne perçoit même plus le problème et la conception économique, quant à elle, la présente comme un échange marchand.

s'abstienne de faire un acte de ses fonctions ou qu'elle abuse de son influence réelle ou supposée pour obtenir des distinctions, des emplois, des marchés.

⁴⁸⁸ G. BLUNDO, J.-P. O. DE SARDAN, « La corruption au quotidien », in : *Politique africaine* 83. Paris : Karthala 2001, p. 8-9.

Dans ses acceptions éthique, morale et religieuse, la corruption signifie tout ce qui est dans le champ du mal : avilissement, démoralisation, dépravation, perversion, souillure, tare, vice, décadence, déliquescence, dérèglement, bassesse, débauche. Et sur le plan théologique, la corruption est le péché devant Dieu.

Partant de toutes ces approches et conceptions, la corruption est le détournement du droit de sa vocation. C'est « *un comportement à travers lequel un individu ou un groupe d'individu utilisent une fonction publique afin d'en tirer des bénéfices et des avantages privés*⁴⁸⁹ ». Il y a aussi corruption, lorsque quelqu'un s'approprie quelque chose, accède à un avantage par le truchement d'un individu qui lui permet d'y parvenir en transgression des lois morales et spirituelles⁴⁹⁰.

Aussi revient-il à conclure que la pratique ou les faits de corruption oscillent entre la dimension de l'échange⁴⁹¹ et celle de l'extorsion et engendrent des mécanismes d'exclusion dans l'accès aux ressources. La corruption est une relation à trois termes, que sont : le corrupteur, le corrompu et le domaine qui donne lieu à la corruption, domaine de « *la loi positive ou morale*⁴⁹² ».

⁴⁸⁹O. OSSAH, « La corruption, point de vue d'un philosophe », in : *L'Eglise face à la corruption*, op.cit., p.42.

⁴⁹⁰F. E. BOULAGA, « De la pauvreté anthropologique », in : M.-Th. MENGUE et J.-D. BOUKONGOU, *Comprendre la pauvreté au Cameroun*, Yaoundé : Presses de l'UCAC, 2004, pp. 193-198.

⁴⁹¹ A ce niveau il faut se référer à l'importante analyse de Jean-François Médar, « La corruption en Afrique, une stratégie de survie », in : M.-Th MENGUE et J.-D. BOUKONGOU, op.cit., pp.183-191. L'auteur y distingue trois sortes de corruption : corruption économique, corruption échange social et corruption extorsion dont le pillage et la violence sont les instruments. Selon lui la grande corruption, celle des classes dirigeantes est une « corruption d'enrichissement » tandis que la petite corruption celle qui s'observe au niveau du bas peuple est une « corruption de survie ».

⁴⁹² F. E. BOULAGA, op.cit., p.195.

4.1.2 Etat des lieux

La section précédente nous permet de constater que plusieurs facteurs sont à l'origine de la corruption et continuent de la nourrir en Afrique. Entre autres sources, nous pouvons citer la concentration de pouvoir, la paresse, la cupidité, l'analphabétisme, la mentalité d'assisté, le pessimisme, l'appât du gain facile, le trafic d'influence, le clientélisme et le griotisme politique et religieux, la faiblesse du pouvoir d'achat, la pauvreté, la misère, l'opacité régnante dans les finances publiques et privées, la politisation des nominations aux fonctions administratives et aux postes techniques, le népotisme, le régionalisme et le favoritisme qui sont érigés en système de gouvernance dans la plupart des pays africains. Mais cet état d'une Afrique corrompue ne date pas d'aujourd'hui.

Selon P.K. Fokam, « *la corruption n'est plus en Afrique un simple phénomène résiduel. Elle est entrée dans les mœurs d'une façon généralisée depuis les années 1970-1980, et se pratique dans la vie courante à différents niveaux et dans tous les secteurs, public et privé*⁴⁹³. »

Cette déclaration ne peut ne pas susciter ici la question de l'antériorité de la corruption en Afrique surtout que l'on s'accorde à dire que le phénomène de la corruption est apparu dès l'antiquité.

De nos entretiens avec certaines personnes⁴⁹⁴ en Afrique, il ressort que le mot corruption concernant les classes dirigeantes n'existait pas dans le vocabulaire des peuples africains. Mieux, d'après le Président Bongo, le mot corruption n'existe dans aucune langue du Gabon et F. E. Boulaga de renchéir en affirmant que « *le mot corruption vient d'entrer dans notre vocabulaire de telle manière que nous pouvons nous*

⁴⁹³P. K. FOKAM, *Et si l'Afrique se réveillait*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2003, p.116.

⁴⁹⁴ Il s'agit des personnes dont la tranche d'âge se situe entre 60 et 80 ans.

*demander s'il ne nous est pas imposé par des forces que nous ne maîtrisons pas.*⁴⁹⁵ »

En effet, chez les Nagots du Bénin par exemple comme chez d'autres tribus d'Afrique, nous aurons du mal non seulement à tenir un discours sur la corruption dans nos langues mais aussi et surtout à parler de la corruption du Chef ou de la classe dirigeante. Car, le Chef bénéficie de la part de ces sujets de l'assistance matérielle et financière. Exempt d'un travail rémunérateur, le Chef était nourri des dons ou des cadeaux que lui apportaient ses sujets ; aussi, la nourriture qu'un étranger pourrait trouver chez le Chef ne provenait que du fruit du travail de ses sujets. Ces dons et présents qu'on apportait au Chef n'avaient aucune intention ni prétention de le corrompre, mais plutôt c'est le devoir de chaque membre de la communauté de s'occuper du Chef et de ne jamais se présenter devant lui les mains vides⁴⁹⁶. Mais en réfléchissant plus profondément il n'est pas exclus de penser que cette libéralité en faveur du chef n'est pas loin de la volonté d'activer le regard bienveillant du Chef. Par conséquent en souffrirait de la faveur du Chef celui qui s'exclura de ce principe.

Si donc dans le vocabulaire des peuples africains on peut se dire que le mot corruption est absent, il n'en demeure moins pas vrai que dans les rapports entre le Chef et ses sujets, on peut découvrir une source de corruption. C'est pourquoi nous nous laissons attirer par la présence de deux mots dans le vocabulaire Nagot. Il s'agit de « Abètèlè » et « Owo èhin ». Ces deux mots expriment l'acte de corrompre sur le plan moral.

Le premier mot sert à désigner à la fois l'objet que l'on apporte à quelqu'un avant de lui demander un service et l'acte qui consiste à conditionner quelqu'un avant de lui demander un service, il s'agit dans la langue douala du Cameroun du « tuke ». Ce mot est employé dans la relation entre deux individus qui ne sont pas parentés ou qui n'ont rien

⁴⁹⁵ F. E. BOULAGA, *op.cit.*, p.193.

⁴⁹⁶ Cf. O. ALAGBADA, forgeron né vers 1929 à Takon (Bénin) entretien du 14 août 2002 à Takon.

de commun. L'un, ayant besoin du service de l'autre, pense qu'il faut apporter un cadeau à celui-ci ou lui rendre un service en vue de l'intéresser ou de le motiver avant de lui demander le service attendu.

Le deuxième mot par contre désigne un objet surtout de l'argent (owo) qu'on apporte par derrière (èhin) à quelqu'un auprès de qui l'on sollicite un service. Ce mot intervient également dans la relation entre deux individus qui n'ont rien de commun et dont l'un est à la recherche de la faveur de l'autre. Dans ce cas dépourvu du sens de solidarité, de fraternité et de soumission au Chef le cadeau que l'on offre à un Chef peut devenir une possibilité au détournement du droit de sa vocation. En ce moment on peut donc parler d'acte ou de fait de corruption.

En explorant la société Nagot, nous découvrons que les mots « Abètèlè » et « Owo èhin » sont apparus dans son vocabulaire lors de la rencontre de ce peuple avec d'autres et avec qui ils n'ont signé aucun pacte de cohabitation. Dans ce cas la lutte contre la corruption implique une redéfinition des rapports sociaux et économiques fondée sur le respect du droit.

Un autre fait lié à une corruption inconsciente⁴⁹⁷ que nous relevons dans la pratique sociale du peuple Nagot et que l'on rencontre chez d'autres peuples d'Afrique, est le cadeau que l'on offre à un enfant pour un service rendu. Cette motivation ou prime de reconnaissance pour un service rendu risque d'inculquer à l'enfant le fait qu'il faut s'attendre toujours à un prix après chaque service rendu. De fait, la corruption comme détournement du droit est née de la nécessité d'échange ou de service rendu (à rendre) entre deux individus n'appartenant pas à un même groupe d'intérêt. Ce phénomène va prendre d'autres formes en Afrique avec l'arrivée des colons.

⁴⁹⁷ Nous parlons ici d'une corruption inconsciente car le but du cadeau qu'un père offre à son enfant pour un service rendu n'est pas dans le sens direct d'achat de conscience. Ce geste, nous semble-t-il, consiste à exprimer à l'enfant la satisfaction pour le service rendu.

En effet, au cours de ces derniers cents ans, selon les spécialistes de la sociologie moderne, la corruption est passée du fait des agents publics et des élus pour en venir à englober des comportements relevant de la sphère privée.

Pour le cas de notre continent, nous pouvons remonter le développement de la corruption vers 1960. A. Mbembe fait remarquer que depuis la fin des colonisations directes, des épouvantes injustices ont été développées dans la plupart des pays africains.⁴⁹⁸

Ainsi, entre 1960 et 1970, la grande corruption devient courante sur le continent africain. Les fonctionnaires coloniaux étant partis, ils furent remplacés par des agents publics locaux qui, non seulement n'avaient aucune tradition de service public, mais aussi sont moins bien payés et plus vulnérables à la tentation⁴⁹⁹. Sur le plan économique, les nouvelles compagnies étrangères, profitant des indépendances, pénétrèrent le monde des affaires dominé jusque-là par quelques grands groupes traditionnels qui, pour défendre leur marché, ont eu à répondre par des surenchères face aux offres de commissions des nouveaux venus reçues avec gratitude.

Partant de ce constat au sujet de l'évolution et de l'ampleur de la corruption en Afrique, ne faut-il pas donner raison à P. K. Fokam qui pense que la corruption est une plaie profonde et qu'il est urgent, si l'on veut que le continent africain ait sa place au 3^{ème} millénaire, de prendre conscience de son existence et de tout mettre en œuvre pour combattre le mal⁵⁰⁰ ?

Notons également qu'en marge de la grande corruption qui sévit à la tête de l'Etat, chez les ministres, les présidents de grandes sociétés publiques ou privées, les hauts responsables des grands services publics et chez certains grands dignitaires religieux et ecclésiastiques, il y a en

⁴⁹⁸ A. MBEMBE, *Afriques indociles, Christianisme, Pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris : Karthala, 1988, pp.146-147.

⁴⁹⁹cf. A. MBEMBE, op.cit, p. 147.

⁵⁰⁰cf. P. K. FOKAM, op.cit, p.116.

Afrique la petite corruption, qui s'attache aux petits services rendus et qui serait voisine de la notion de pourboire.

A n'en point douter, le malheur de l'Afrique, vient de ses propres dirigeants dont la majorité sont en perte de repères et se comportent, comme l'a souvent répété un dirigeant Africain, comme des « *intellectuels tarés*⁵⁰¹ » qui réfléchissent par le ventre ou qui ont pour système de gouvernance la *mangeocratie*.

De l'enquête réalisée par B.-P. Talla sur ce que valent les leaders politiques africains⁵⁰², il ressort que depuis 1991, la plupart de nouveaux leaders politiques profitant du déclenchement de la vague de démocratisation de l'Afrique en 1990⁵⁰³, avaient intégré les rênes du pouvoir sans aucune préparation pour le métier politique, d'autres se sont retrouvés aux plus hautes fonctions de l'Etat simplement à cause des hasards de l'histoire ou parce qu'ils ont su monnayer leur image. C'est dans cette optique que l'on peut comprendre tous les dérapages politiques et économiques dont souffre le continent Africain.

Le racket des richesses de l'Afrique par ses dirigeants n'est plus un fait à démontrer aujourd'hui, il est bien connu de tous. La plupart des dirigeants africains « *ne se contentent pas d'opérer des prélèvements sur la richesse produite ; ils appauvrissent jusqu'à l'extrême les nations qu'ils gouvernent. Ils transforment en misère, les ressources naturelles*

⁵⁰¹ Cette expression est utilisée par son excellence M. KEREKOU lors d'un discours public à l'adresse des étudiants de l'Université Nationale du Bénin en débrayage. Elle est d'une connotation injurieuse traduisant l'état de malaise et d'inertie dans lequel est plongé la plupart des pays africains où les dirigeants affichent une conduite irresponsable et se comportent effectivement comme ceux qui sont atteints d'une maladie congénitale ou acquise d'ordre physique ou psychique.

⁵⁰² B.-P. TALLA, « Que valent les leaders politiques Africains ? », in : *Jeune Afrique Economie*. N° 371, octobre 2006, pp. 8-23.

⁵⁰³ Selon les politologues, l'année 1990, année de tous les espoirs en Afrique marquée par la sortie de Nelson Mandela de prison, et la première Conférence nationale souveraine (au Bénin), est la deuxième grande vague de démocratisation de l'Afrique après celle des années 1950 qui aboutit aux indépendances.

*quand elles existent*⁵⁰⁴ ». Cette même remarque a été faite par A. Mbembe il y a une quinzaine d'années. Selon lui, *de « manière indisproportionnelle, des groupes restreints se sont accaparés des ressources disponibles, laissant la majorité de la population dans un état de famine et de la maladie chronique*⁵⁰⁵. »

Cet état de famine et de maladie chronique que connaît l'Afrique comme conséquence de l'accaparement des ressources disponibles par les classes dirigeantes est lié au système de gouvernance fondé sur l'oppression et la corruption.

Force est de constater que cet abus de pouvoir et d'autorité prend aujourd'hui une proportion inquiétante dans le monde entier et en Afrique en particulier. La lettre pastorale des Evêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur la corruption⁵⁰⁶ en est une preuve tangible. Dans cette lettre dont voici quelques extraits, ces pères de l'Eglise affirment que : *« La corruption, tout comme le détournement des biens qui nous sont confiés, est une tragédie qui nous concerne tous. La corruption est devenue notre mode de vie. On a parfois l'impression qu'elle est officiellement tolérée, qu'elle a été institutionnalisée, et qu'elle fait désormais partie de notre système de gouvernance... C'est une maladie grave qui de près ou de loin atteint tous, et qui touche tous les secteurs de notre vie sociale. Elle se trouve dans nos communautés ecclésiales, elle pervertit la comptabilité et la vie de nos diocèses, de nos paroisses, de nos mouvements, de nos services... Elle détruit notre économie, elle détruit notre vie sociale, elle détruit surtout nos consciences... La corruption a atteint un niveau suicidaire dans notre société. Elle est acceptée aujourd'hui comme un mode de vie normal, plus aucun sentiment de culpabilité en la pratiquant. »*

⁵⁰⁴ P. K. FOKAM, op.cit., p.116.

⁵⁰⁵ A. MBEMBE, op.cit., p.146.

⁵⁰⁶ Les Evêques du Cameroun, *Lettre pastorale des Evêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur la corruption*. Bamenda, le 03 Septembre 2000, p.31.

Nul doute que toutes ces plaies socio-économiques et religieuses stigmatisées par ces Evêques sont manifestes dans la plupart des pays dits les moins avancés ou en voie de développements, ou appelés encore « Pays pauvres très endettés » (Ppte), où la corruption telle une endémie infectieuse et cancéreuse tend à devenir systémique. « *Les pays africains s'enfoncent dans des difficultés économiques grandissantes, et il va sans dire que les ravages économiques et sociaux entraînés par une corruption galopante ne peuvent plus être esquivés ou excusés.*⁵⁰⁷ »

De nos jours la plupart des Africains sont traqués au quotidien par le SIDA et la corruption au point où la corruption est à l'économie ce que le VIH/SIDA est à la santé en Afrique. Si le SIDA tue inexorablement ses victimes, la corruption de son côté se présente aujourd'hui comme : « *un braisier ardent qui consume les services administratifs de toute la nation ; elle instaure la pauvreté et la misère qui conduisent également à la mort faute de pouvoir accéder aux soins de santé les plus élémentaires... La corruption détruit également les meilleurs citoyens ; elle réduit en cendres leurs rêves de bâtir une nation prospère, une société juste et équitable basée sur le mérite, l'intégrité, la fraternité, les vertus de l'effort et de la récompense bien méritée*⁵⁰⁸. »

Aujourd'hui, plus qu'hier, la plupart des pays africains ne vivent-ils pas sous la menace de la désintégration de leur tissu social et environnemental à cause de la gangrène de la corruption qui n'est plus seulement endémique mais planétaire ? Comme Michée, les prêtres camerounais n'ont pu cacher leurs cris de détresse face à ce fléau qui a fait occuper à leur pays, par deux fois successives, la première place parmi les pays perçus comme les plus corrompus du monde. Aussi écrivent-ils : « *La corruption est en train de détruire notre pays. Elle*

⁵⁰⁷ R. KLITGAARD: *Combattre la corruption*, Californie : Nouveaux horizons, 1988, p. XVI.

⁵⁰⁸ P. N. PENDA, *Cameroun, les parrains de la corruption, comment ils paralysent les structures de lutte...*, Yaoundé : CLE, 2006, p. 11.

*détruit notre économie, elle détruit notre vie sociale, elle détruit surtout nos consciences. Le Cameroun est sinistré à cause de ce fléau.*⁵⁰⁹ »

Quant au Bénin et d'autres pays africains tels que Afrique du Sud, Algérie, Botswana, Ghana, Libéria, Madagascar, Niger, Nigeria, Namibie, Sénégal, République Démocratique du Congo, Zambie, etc., dont leurs situations dans ce contexte ne sont pas moins préoccupantes, ils sont souvent cités parmi les pays africains où la corruption est devenue endémique et où l'ensemble de la machine économique est miné par les lois mafieuses du profit occulte et illicite.

Dans sa lettre pastorale, à la veille des élections présidentielles de mars 2006, le Synode Général de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin (E.P.M.B.) n'a pas manqué de faire savoir au nouveau leader du Bénin l'enjeu de la lutte contre les trois chaînes, à savoir, la corruption, la pauvreté et le chômage des jeunes qui rendent impossible l'essor du Bénin vers les cimes du progrès social, économique, culturel et moral. Mettant l'accent sur la corruption, ce Synode affirme avec force que la corruption constitue assurément aujourd'hui le premier des handicaps au bien-être général chez nous au Bénin⁵¹⁰.

Les cas de corruption des fonctionnaires comme des ministres acceptant des pots-de-vin, les étudiants ayant accès illégalement aux papiers d'examen où aux grandes écoles par achat des concours ou des dossiers, et les fonctionnaires du service de l'immigration et émigration dans les scandales de délivrance des passeports et de visas, parmi tant d'autres, deviennent la façon de vivre au Malawi⁵¹¹ comme dans la plupart des pays africains. Selon la remarque de A. Bio Tchane, ancien Ministre des Finances et d'Economie : « *La corruption au Bénin a été considérée comme un mal inévitable, une pratique institutionnalisée que*

⁵⁰⁹ Les Evêques du Cameroun, op.cit., p. 3.

⁵¹⁰ Cf. S. K. DOSSOU, op.cit., p.1-4.

⁵¹¹ Le Malawi était rangé parmi les trois pays du Sud de l'Afrique le plus touché par la corruption. L'Afrique du Sud et le Botswana ont été nommés comme les deux autres pays où les pots-de-vin, la fraude et toutes formes de corruption sévissent.

chacun subissait avec l'espoir secret d'être un jour du bon côté et de profiter à son tour du système...Reconnaissons-le, celui qui a profité illégalement du système est encore dans bien des cas, considéré comme quelqu'un qui a réussi et force un sentiment de respect mêlé d'envie. Cette inversion désastreuse des valeurs a créé des dégâts dans la moralité de la société béninoise⁵¹². »

Vu donc le règne de l'argent sale, la compromission et la vénalité des agents de l'Etat et de certains leaders politiques et religieux, il y a alors péril pour la société d'autant que le phénomène s'autoalimente et a tendance à s'accélérer⁵¹³.

Face à ce triste constat ou autopsie des sociétés africaines qui brillent par leur médiocrité, toute réflexion théologique et éthique sur le devenir de l'Afrique qui se veut raisonnable, doit prendre au sérieux cette plaie qu'est la corruption et qui se révèle incontestablement comme un obstacle majeur au développement⁵¹⁴, mieux, comme un frein pour une lutte efficace contre la pauvreté, le VIH/SIDA en Afrique. Quel rôle l'Eglise peut-elle jouer dans ce contexte ?

4.2 Le rôle de l'Eglise dans la lutte contre la corruption en Afrique

Du 31 mars au 04 avril 2003, la Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé a organisé un séminaire interdisciplinaire sur le thème « L'Eglise face à la corruption en Afrique ». Plusieurs points de vue ont été abordés notamment points de vue Biblique, coranique, philosophique, sociologique, culturel, religieux et éthique. Tour à tour

⁵¹²A. BIO TCHANE, Ph.MONTIGNY, *Lutter contre la corruption, un impératif pour le développement du Bénin dans l'Économie Internationale*. Paris/Cotonou : L'Harmattan/Le Flamboyant, 2000, p.69.

⁵¹³M.KERKOU, *Préparer le Bénin du futur. Réflexion d'un citoyen sur le devenir du pays*. Bénin : ATARED/CPPS, 29/12/1995, p.60.

⁵¹⁴ M. EGGER, « Halte au Bakchich ! », in : News, Pain Pour le Prochain, 16/08/2001, p. 1.

les intervenants ont démontré le frein que constitue la corruption au développement intégral et durable en Afrique. Des pistes de solution ont été proposées en vue de remédier à ce mal qui selon eux n'est point une fatalité.

Pour Philémon Mbele et Maurice Kouam, tous deux théologiens, le respect de l'alliance de Dieu avec l'humanité qui consiste dans le retour de l'homme à Dieu constitue la voie honorable de lutte contre la corruption. Pour le sociologue Chindji Kouleu, situant le fait de corruption entre ordre et désordre social, « *il faut une loi anti-corruption comme c'est le cas au Nigéria classé second après le Cameroun*⁵¹⁵. » En plus de cette mesure juridique, il faut pouvoir pénaliser les éléments corrompus et les comportements répressifs, renforcer les systèmes de contrôle et du pouvoir central sur la région, modifier la législation fiscale, recourir à des vérifications extérieures, créer un nouvel état d'esprit face à la corruption et changer les attitudes vis-à-vis de la corruption par l'éducation et par les codes moraux⁵¹⁶. Dans son exposé sur « L'éthique chrétienne et corruption », Jean-Samuel Zoe Obianga, met l'accent sur quatre « valeurs cardinales chrétiennes » : la foi, la vérité, l'espérance et l'amour. Ces quatre valeurs, souligne-t-il, « *demeurent la source dynamisant l'engagement chrétien à la fois dans et pour sa non-conformité au siècle présent où sévit la corruption, et dans la recherche de la vie en abondance. Ces repères-normes promeuvent remarquablement l'Humanité*⁵¹⁷. »

Aussi ressort-il de ces valeurs cardinales que l'identité véritable du croyant révélée par la foi est incompatible avec le phénomène de la

⁵¹⁵ Ch. KOULEU, « La corruption entre ordre et désordre social, définition du concept, point de vue d'un sociologue », in : *L'Eglise face à la corruption*, Semaine interdisciplinaire 2002/2003, Yaoundé : du 31 mars au 04 avril 2003, pp. 11-20.

⁵¹⁶ op.cit., pp. 15-16.

⁵¹⁷ J.-S. ZOE OBIANGA, « L'Éthique chrétienne et Corruption », in : *L'Eglise face à la corruption*, op.cit., p.35.

corruption. Et c'est justement cette incompatibilité qui fonde théologiquement et moralement la lutte anti-corruption.

Vu le contexte de pauvreté, de misère et de violence dans lequel se trouvent la plupart des pays africains, la lutte contre la corruption est souvent perçue comme une utopie, voire une lutte perdue d'avance, surtout à cause du fait que les Etats n'existent pas comme conscience élevante de la société, et l'Eglise elle-même n'est plus considérée comme cette conscience prophétique témoin du salut. L'enjeu est de taille mais, il faut le souligner avec force, la corruption n'est pas une fatalité. Dès lors un défi est lancé aux Eglises africaines pour trouver les moyens de s'approprier les différents éléments théologique et éthiques qui leur permettraient de mieux se situer face à la corruption en Afrique.

Il faut peut-être partager ici la conviction de Ch. Klagba au sujet d'une « *Théologie de déconstruction* »⁵¹⁸ qui consiste à débarrasser l'Eglise de certaines vieilles convictions doctrinales et théologiques qui l'empêchent de mieux s'ouvrir au monde pour devenir une communauté de guérison en contexte de lutte contre le VIH/SIDA en Afrique. Aussi, éradiquer la corruption de la société et de l'Eglise, consiste-t-il à extirper ce mal de l'homme. Il n'est pas question de conclure que l'homme est essentiellement corrompu ou corrupteur mais qu'il est naturellement prédisposé au fait de corruption.

Et, quoique suscitée de l'extérieur, la lutte contre la corruption est désormais inscrite comme une volonté politique de développement et de la bonne gouvernance par la plupart des chefs d'Etat et de gouvernements africains. Quel rôle l'Eglise peut et doit-elle jouer dans cette lutte ?

⁵¹⁸ Ch. KLAGBA est pasteur consultant auprès de COE sur la question de la lutte contre le VIH/SIDA en Afrique. Il est venu au Cameroun dans le cadre d'un séminaire (20 au 23 février 2007) regroupant les théologiens enseignants dans les instituts et Faculté de Théologie Protestante et autres personnalités de l'Eglise. Le but de ce séminaire était de réfléchir sur l'élaboration d'un discours théologique sur le VIH/SIDA.

Les croyants et chrétiens africains en contexte de corruption sont en face d'une question fondamentale : comment vivre en conformité avec la foi qu'ils professent ? Cette question dénote une réflexion à la fois théologique et éthique et connote un malaise.

Face à cette situation où l'on ne voit pas les implications morales, spirituelles et matérielles de la foi que professent les croyants en général et les chrétiens en particulier dans leur vie quotidienne, certains théologiens ont pensé à l'échec de la première Evangélisation en Afrique pour proposer une deuxième Evangélisation ou une nouvelle Evangélisation. Ainsi pour Jean Paul II : *« En dépit du panorama en majeure partie négatif que présentent beaucoup de régions de l'Afrique aujourd'hui et malgré les tristes expériences que connaissent de nombreux pays, l'Eglise doit d'affirmer avec force qu'il est possible de surmonter ces difficultés. Elle doit affermir chez tous les Africains l'espérance en une vraie libération. Sa confiance est fondée, en dernière instance, sur la conscience de la promesse divine nous assurant que notre histoire présente ne reste pas fermée sur elle-même, mais qu'elle est ouverte au règne de Dieu.⁵¹⁹ »*

Ce discours pastoral à l'adresse de l'Afrique peut être compris comme un encouragement pour ceux qui sont sur le chemin de l'Evangélisation de l'Afrique en proie à toutes formes de difficultés politiques sociales et économiques. Mais lorsque ces difficultés sont aussi à l'intérieur de l'Eglise, ce discours ne pourrait être lu et compris comme une exhortation pour une Evangélisation interne.

Face aux questions théologiques, éthiques, spirituelles, sociales, politiques et économiques des pays africains, la nouvelle Evangélisation en Afrique doit être plus orientée vers les Eglises que vers les sociétés africaines pour enfin se transformer en un véritable témoignage socio-économique et politique. Ce point de vue à une double implication :

⁵¹⁹ Kā Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris/ Yaoundé : Karthala et CLE, 2000, p.17.

- La construction ou la réinvention de l'Afrique, selon le projet de vie que Dieu a pour ce continent, doit nécessairement d'abord commencer par la purification sinon la réinvention de l'Eglise en Afrique. Cette réinvention de l'Eglise doit tenir compte des organisations sociales et culturelles des sociétés africaines. L'Eglise comme institution doit cesser de se présenter en Afrique comme une copie plus ou moins conforme des communautés occidentales. L'Eglise dont l'Afrique a besoin est celle dont les dirigeants comme chefs de famille veillent au bien être de chacun et de tous comme ce fut le cas dans l'Afrique traditionnelle.

- La nouvelle Evangélisation en Afrique peut devenir le lieu d'une nouvelle pensée de la mission prophétique de l'Eglise dans la perspective d'une éducation spirituelle centrifuge dont la fonction sera de semer dans les consciences et dans les esprits des valeurs à la hauteur des exigences tant du présent que du futur, de forger les caractères, déterminer les mentalités et conduire les comportements dans le sens d'une Afrique renouvelée dans son être et dans la compréhension qu'elle a d'elle-même et de sa propre destinée⁵²⁰.

Cette éducation spirituelle et ces valeurs qui doivent répondre aux exigences du présent et du futur de l'Afrique auront pour socle une relecture approfondie des textes bibliques dans les différents contextes socio-culturels, religieux, politiques et économiques du continent africain. Cette relecture approfondie ne consiste pas bien entendu à une application superficielle des textes bibliques mais plutôt à une appropriation conséquente de ces textes.

Dans ce cas nous pouvons partager le point de vue de ceux qui pensent que le développement de l'Afrique ne peut se faire sans l'Eglise en Afrique et donnons raison à K. Barth qui pense que l'Eglise : *« N'est vraiment fidèle à sa mission que si, renonçant à toute volonté de puissance, elle est servante inconditionnelle d'une parole libératrice des*

⁵²⁰cf. Kä Mana, op.cit., p. 20.

*hommes pour une relation nouvelle avec Dieu et pour l'organisation d'une cité humaine où règne la justice*⁵²¹. »

Cette exigence missionnaire ou défi prophétique de l'Eglise implique nécessairement une prédisposition des Eglises chrétiennes d'Afrique à une prise de distance sérieuse vis-à-vis des préoccupations globalement alimentaires⁵²² afin d'éviter aux fonctionnaires du sacré, accaparés par l'urgence des tâches trop immédiates, le conflit du manger. Aussi, pour instruire une intelligence et une pratique de la foi affrontées aux défis de l'Afrique contemporaine, les rites, les dévotions, les actes de piété et les prières s'avèreront-ils insuffisants tant que la classe sacerdotale demeure plongée dans une torpeur intellectuelle et morale.

Il faut souligner ici le soutien public et courageux du Président de la Zambie aux prêtres de l'église zambienne qui critiquaient certains membres corrompus du gouvernement. S'adressant aux classes politiques et dirigeantes de son pays, il affirme qu'« *il n'y a rien de mal à ce que l'église attaque des politiques corrompus... Si vous êtes corrompus et que l'église parle contre vous, elle a le droit de le faire parce qu'elle nous guide dans un esprit d'intégrité* »⁵²³. Tel est aussi le cas au Malawi où les autorités se sont associées avec les organisations basées sur la foi dans les campagnes anti-corruption à cause du respect que les chefs religieux ont dans la société.

En effet, cette volonté politique vient du Bureau d'Anti-corruption qui a demandé la coopération avec l'Eglise, la Conférence Episcopale de Malawi, l'Association Musulmane de Malawi, et les chefs traditionnels. Cette coopération consiste à permettre aux organisations religieuses de prendre un rôle influent dans la campagne contre la corruption. Les chefs religieux sont encouragés à se servir des sermons et des écritures de leur choix pour passer les messages contre la corruption. Ainsi

⁵²¹ Ibid.

⁵²² A. MBEMBE, *op.cit.*, pp.16-17.

⁵²³ D. CADASSE, « Zambie: La corruption face à Dieu », <http://www.Afrikan.com/article/1305.html> Jeudi 26 octobre 2000. p.1.

pendant le lancement de son programme de s'attaquer à la corruption au Malawi, le Public Affairs Committee (PAC) appartenant à l'Eglise va déclarer que le développement du Malawi dépend du refus des gens hauts placés à abuser de leurs influences pour des bénéfices politiques.

Mais, si l'Eglise a le droit prophétique d'attaquer les politiques corrompus et a pour rôle de guider les nations dans un esprit d'intégrité comme le souligne le Président Zambien, faudrait-il encore que ce droit puisse s'exercer en son sein au risque, sinon, de se faire prendre pour une hypocrite qui n'ôte pas d'abord la poutre qui est dans son œil pour mieux enlever la paille qui se trouve dans l'œil des politiques, administrateurs civils et d'autres agents publics ou permanents de l'Etat. Que pourrait-elle dire une Eglise corrompue à une société corrompue ?

Il faut également souligner que l'impunité de la corruption contribue à la prolifération du fléau. C'est justement dans cette perspective que le prophète et critique social, Michée s'impose encore aujourd'hui comme un paradigme du défi prophétique de l'Eglise et du rôle critique que doivent jouer les croyants face à la corruption et au respect du droit comme socle de la pratique et de la culture de la justice et de la paix dans la société. La mission prophétique de l'Eglise aujourd'hui doit s'inscrire courageusement dans la lutte pour la bonne gouvernance à travers son implication dans la lutte contre la corruption et l'arbitraire.

Alors, pour mieux situer ou clarifier l'implication active des Eglises africaines dans cette lutte pour la bonne gouvernance, la rigueur dans la gestion des choses publiques et la transparence, la relecture des oracles de Michée s'impose et paraît incontournable.

Les exemples sont peut-être légion aujourd'hui, vu tout l'engouement économique déployé par-ci et par-là dans le cadre de la construction ou de la reconstruction nationale en Afrique. En principe, il n'existe aucun mal dans la volonté de bâtir ou de rebâtir un pays voire un continent.

Mais tout le problème se situe à un point fondamental : à quel prix ? Et sous quelle autorité ? Dieu ne saurait s'opposer à un développement socio-économique, culturel et religieux, mais le problème fondamental est celui de l'orientation socio-politique de ce développement et de l'intégrité des acteurs qui y sont impliqués.

A travers leurs cris contre la corruption et les infractions assimilées, théologiens, responsables d'Eglise, ministres de la Parole ou chrétiens tout court, devraient laisser voir en eux leur disposition, quoique subjective, à l'Esprit de Dieu ou souffle de Dieu qui les remplit de force, de courage, de discernement et de loyauté. Cette nouvelle vision de la part de l'Eglise en Afrique, obligera celle-ci à être plus attentive « *dans les sociétés où s'installe une élite bureaucratifiée qui arrache aux masses démunies une grande part du revenu national...* »⁵²⁴

Par la force, le courage et le discernement, les responsables d'Eglise à tous les niveaux et tous les chrétiens pourront être rendus efficaces dans l'expression de leur foi et aptes « *à répondre aux situations d'injustice qui s'installent et se développent dans la société africaine* »⁵²⁵.

4.2.1 De la formation à la responsabilité prophétique et à une éthique des prophètes

Partant d'un regard prophétique d'une part, et d'une nouvelle approche théologique et éthique de la lutte anti-corruption d'autre part, le souci que nous portons consiste à mener une réflexion critique qui tente d'assumer la crédibilité de la foi chrétienne face au phénomène de la corruption. En fait, un programme d'action œcuménique des Eglises face à la corruption doit consister à rechercher la mise en valeur de la dimension sociale (pastorale et catéchétique), prophétique et politique de

⁵²⁴ J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*. Paris : l'Harmattan, 1980, p. 156.

⁵²⁵ Ibid.

la foi, à partir d'une nouvelle lecture ou d'une relecture des textes prophétiques en rapport avec l'histoire passée et présente des Eglises en Afrique.

L'histoire sociale et religieuse de l'ancien Israël et la littérature prophétique nous font découvrir le prophète comme étant un individu choisi par Dieu souvent contre sa volonté pour révéler les intentions et les plans de Dieu au peuple. De fait, il est considéré comme l'homme qui à la fois appartient à Dieu et qui vient au nom de Dieu ou de la part de Dieu. Mieux, « *le prophète est un homme très proche de Dieu, un homme qui est dans les secrets de Dieu (cf. Am 3, 7). Il est le messager qui dit et manifeste la volonté de Dieu envers les hommes et la société.* »⁵²⁶

Mais, selon Ex 15 : 20, l'entière initiative de la vocation du prophète est prise par Dieu lui-même. Aussi dominé par Dieu et animé par l'Esprit de Dieu, le prophète, porteur de la révélation divine ou de la parole vue, est-il souvent soumis à l'omniprésence de Dieu et reçoit, comme le souligne le livre de Michée, la force et le courage de communiquer ce que Dieu avait ou a dit au peuple avec ses dirigeants civils et religieux. La parole est la tâche fondamentale du prophète.

Si, « *parler est un acte de responsabilité qui s'expose au jugement et à la vérification, qui accepte donc la création collective, le risque de faire la vérité tout seul avec les autres, de dire et de s'exprimer tout ensemble*⁵²⁷ », et l'Esprit étant la force de la parole, alors, conscience ou éveilleur de la conscience du peuple, le prophète va se comporter comme l'homme de l'esprit, le voyant qui voit les choses que les autres ne voient pas et se présenter aussi comme la « *bouche de Dieu*⁵²⁸ ».

⁵²⁶Ph. MBELE, *Introduction au prophétisme de l'Ancien Testament*. Inédit, Butaré le 7 mai 2001, p 6.

⁵²⁷E.M. METOGO, *Elément d'une théologie pour le XXI^e siècle*. Yaoundé : CLE, 2005, p.48.

⁵²⁸cf. Dt 18, 18. Ex 33, 11.

Dans le domaine du droit, cette responsabilité prophétique peut être qualifiée de responsabilité de fait d'autrui pouvant conduire le prophète à être persécuté, à souffrir et à mourir. Non seulement qu'on ne se fait pas prophète car le message prophétique ou la prophétie vient d'une force extérieure au prophète, mais aussi, le devenir ou l'être c'est assumer une lourde responsabilité, avoir une capacité d'autonomie prophétique et l'obligation d'être garant de la révélation ou de la parole vue.

Quant à l'éthique des prophètes, elle vient justement de cette charge ou fonction qu'ils doivent assurer avec force et courage dans le sens du droit divin, n'en déplaise à leurs persécuteurs et détracteurs ennemis de ce qui est bien et droit. L'élément essentiel de cette éthique non abstraite et non-conformiste des prophètes est la fidélité qui caractérise les relations du prophète avec Dieu sous l'autorité et la responsabilité de qui il est placé et avec les hommes au milieu de qui il est appelé à mener une vie prophétique. Cette double fidélité se manifeste dans la réception et la transmission du message.

Si l'Esprit de Dieu qui l'anime le prédispose contre le découragement, contre la fuite et la démission, par la force, le discernement et le courage dont il le remplit, la fidélité consiste à rendre le prophète persévérant. Par conséquent le prophète sera considéré non seulement par ce qu'il dit mais aussi par ce qu'il est. Il sera pris non pour un simple prédicateur, un moraliste, mais aussi et surtout il sera considéré comme un homme convaincu, vivant lui-même dans la logique de la volonté de Dieu révélée et transmise au peuple.

Cette fidélité à la volonté de Dieu qui passe par la connaissance, la culture et le respect du mišpâṭ et la fidélité dans la transmission du vouloir de Dieu aux hommes et à la société, ne peut ne pas être aujourd'hui la force motrice de l'Eglise dans son combat pour la « cité de Dieu » de laquelle doit être exclue la corruption sous toutes ces formes.

La fidélité à la vérité qu'est la parole de Dieu révélée se trouve donc ici être le principe ou le critère d'évaluation de la conduite du prophète et de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu et de la société. Et pour cause, convaincus de leur appartenance à Dieu et de l'appui indéfectible que celui-ci leur apporte, les chrétiens en général et les dirigeants de l'Eglise en particulier, peuvent valablement jouer leur rôle de missionnaires apostoliques et prophétiques et imprimer à la société leur foi et leur éthique fondées sur l'alliance de Dieu avec l'humanité.

4.2.2 Pour un comité de lutte contre la corruption au sein des Eglises africaines

Aujourd'hui dans la plupart des pays africains, il existe des plaques, des panneaux publicitaires et affiches indiquant la cellule de lutte contre le VIH/SIDA dans les ministères, les villes, quartiers et villages les plus reculés, même dans les Eglises. Au même moment certaines affiches contre la corruption sont collées aux murs de quelques ministères, hôpitaux et centres hospitaliers. Mais, au niveau des lieux de culte, nul n'a eu le courage de placer de telle affiche ni sur les murs des temples ni sur les murs des presbytères.

Oser commettre un tel acte serait évidemment annoncer que la corruption existe dans les lieux des cultes. Et pourtant il n'est plus question de se voiler la face. Il faut avoir le courage de le dire et de regarder la réalité en face. Il existe des faits tangibles qui attestent la présence de la corruption dans les Eglises africaines. L'intérêt n'est pas seulement de les dénoncer mais d'y faire face en vue de les éradiquer.

Parmi ces faits, il y en a quelques-uns qui attirent notre attention, comme, par exemple, les tracasseries politiciennes ou les calculs politiques mesquins et les desseins sordides de corruption de certains candidats ou de leurs partisans avant, pendant et après les élections au

sein des Eglises. La plupart des Eglises en souffrent aujourd'hui⁵²⁹. Nous pensons à ce vent de division qui a soufflé dans la plupart des Eglises d'Afrique en difficultés financières ou électorales. Le cas de l'Eglise Evangélique du Gabon demeure toujours préoccupant comme celui de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin. Ce vent a conduit certains responsables de ces Eglises devant les tribunaux. Nous n'oublions pas le cas de l'Eglise Méthodiste au Nigeria qui, après 15 ans d'hostilité, a retrouvé le chemin de la réconciliation. Nous espérons que ce chemin de réconciliation sera retrouvé aussi par la famille méthodiste du Bénin qui demeure, encore pour une question de leadership, divisée.

Comment expliquer aussi certains montants exigés dans certaines Eglises du Cameroun et que doit donner un candidat au ministère pastoral ou au ministère des anciens et des diacres pour être accepté à la consécration⁵³⁰ ? Comment expliquer enfin ces deniers de culte qu'il faut payer mensuellement dans certaines communautés chrétiennes avant d'être admis à la table du Seigneur sans parler des détournements de ces deniers et subventions octroyées pour le service social de l'Eglise? Il est bien de passer à la session ou chez les anciens désignés ou chez le pasteur de la paroisse pour faire signer sa carte de membre

⁵²⁹ A titre d'exemple, en 1992, à l'assemblée annuelle de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin réunie à Porto-Novo, un autre président a été élu et juste après la proclamation des résultats, ses partisans ont crié leur victoire en disant « nous avons gagné ».

Face à ce cri de victoire qui en réalité consacre les tracasseries qui ont marqué la veille des élections, le président sortant s'exclame en disant « le Saint-Esprit a quitté l'Eglise ». Cinq ans plus tard, cette parole fut accomplie lorsque le président en fin de mandat refuse avec adresse et finesse d'organiser une autre élection conformément aux prescriptions constitutionnelles précédemment adoptées et qui l'avaient porté au pouvoir. Cet acte de détournement du droit de sa vocation a engendré des violences parfois sanglantes et des menaces de mort. Et, depuis 1999, l'Eglise est dans les tribunaux et divisée.

⁵³⁰ Par exemple, dans l'Eglise Presbytérienne Camerounaise, cette somme varie entre 50000 FCFA pour les candidats au poste d'Ancien et 500000 FCFA pour les candidats à la consécration pastorale après la période de stage de Licencié selon les consistoires.

avant le jour du culte avec sainte cène, mais doit-on être obligé de payer un denier de culte comme un visa d'accès ?

En plus de ces pratiques favorisant les faits de corruption dans l'Eglise, s'ajoutent d'autres pratiques telles que la réception des catéchumènes au baptême, à la confirmation ou à la sainte cène, les travaux de construction, la bénédiction du mariage.

Un autre fait qui mérite une réflexion approfondie dans la plupart des Eglises du Cameroun par exemple est qu'aucun acte pastoral n'est gratuit. Le nombre des pasteurs varie d'un culte d'enterrement à un autre, d'un culte d'Action de Grâce à un autre et d'une célébration nuptiale à une autre à cause des profits matériels ou financiers que l'on estime y tirer. Aussi chaque pasteur qui va prêcher dans une paroisse s'attend-il à une gratification ou tout au moins aux frais de taxi, ce qui en réalité n'est pas mauvais.

Mais le danger de corruption manifeste se situe au niveau de la préférence du pasteur d'aller prêcher dans la paroisse où ces frais de taxi peuvent aller de 5000 à 10000 FCFA à l'intérieur de la ville. Un collègue nous a dit un jour qu'il a refusé de prendre une somme de 3000 FCFA qu'une communauté chrétienne lui a donnée à la fin du culte pour frais de taxi alors qu'il y est allé avec son propre véhicule. Le lieu du culte est situé dans un quartier à quelques kilomètres de son lieu de résidence.

Ce refus est motivé dit-il par le fait que cette somme est insuffisante pour compenser le temps qu'il s'est donné pour préparer le message, repasser son vêtement sacerdotal et payer les frais de carburant. A l'analyse de ces propos on peut comprendre clairement pourquoi le sacerdoce est corrompu si l'on ne peut pas dire que l'Eglise est corrompue.

D'autres pratiques favorisent la présence de la corruption au sein de nos Eglises. Afin d'avoir une bonne recette financière au temps des fêtes de récoltes et des travaux de construction par exemple, certaines

prédications sont pratiquement orientées et appuyées par des textes ou versets bibliques dont les prédicateurs n'ont aucune crainte de forcer leurs sens. Le mal commis ici est de confondre sensibiliser et motiver.

Le peuple de Dieu, communauté d'amour, de foi et d'espérance n'a pas besoin d'être motivé mais plutôt exhorté, sensibilisé. Le pasteur n'a pas besoin de forcer la volonté du peuple en vue d'une action fut-elle évangélique, mais sensibiliser, éveiller sa foi en la nourrissant de la vérité biblique, évangélique et non du mensonge et d'illusion pour qu'elle soit de plus en plus active. Ainsi les pauvres financièrement se sentiront impliqués dans la vie de la communauté tant spirituelle que financière sans se sentir frustrer.

Notre propos ne consiste nullement à encourager les fidèles à ne plus contribuer par leurs dons au progrès de l'Évangile qui implique l'entretien de la vie de l'Église et de celle de ses dirigeants. Ce que nous fustigeons et décourageons, c'est justement cette politique de maintenance et de stagnation de la vie de certaines communautés protestantes et catholiques en Afrique au détriment d'une catéchèse conséquente, participative, dynamique et contextuelle devant permettre aux chrétiens de comprendre qu'il est de leur responsabilité d'entretenir le pasteur et le prêtre et de savoir que leurs dons et leurs offrandes sont apportées à Dieu et non aux dirigeants ecclésiastiques qui en bénéficient. Il convient de ce fait d'amener les chrétiens à considérer leurs dons et offrandes non comme un moyen pour parvenir au salut mais comme une conséquence du salut.

Dans cette perspective catéchétique, le pasteur ou le prêtre lui-même doit comprendre qu'il n'est pas un fonctionnaire de l'Église et qu'il est entretenu par grâce. Par conséquent, il doit œuvrer pour une gestion responsable des dons et offrandes apportés au Dieu de salut et de grâce.

En plus de ces quelques cas de faits de corruption au sein de l'Église, signalons l'hégémonie liée à l'exercice du pouvoir religieux et l'abus d'autorité. En effet, Collange le souligne dans ces termes : « *Chaque*

tradition religieuse voit se développer en son sein des conduites intolérantes liées à la structure institutionnelle du groupe. Les détenteurs d'une autorité soit hiérarchique, soit rituelle, soit charismatique, soit intellectuelle, peuvent toujours être tentés d'abuser de ce "pouvoir" pour accroître leur emprise sur les autres membres du groupe.⁵³¹ »

La particularité du pouvoir religieux réside dans ce fait que ceux qui l'exercent, invoquent le « droit divin », pour le fonder. C'est ainsi que l'on peut constater des excès du cléricalisme à cause des applications désastreuses que font de ce « droit divin » les clergés, détenteurs du pouvoir religieux. Dans ce cas, y aurait-il un scandale de parler dans l'Eglise de la création d'un comité ou d'une cellule de lutte anti-corruption lequel doit être connecté à la commission de discipline et dont la tâche ne sera pas seulement de dénoncer et de faire connaître les faits de corruption ou abus de pouvoir, mais aussi d'agir sur le système de fonctionnement et de gestion de l'Eglise ?

Les membres de ce comité doivent être choisis parmi des hommes et des femmes qui ont la crainte de Dieu et qui ont fait preuve d'un engagement intrépide et courageux pour la cause de l'Évangile.

Leur engagement consistera à remplir avec probité leur mission sans faveur ni haine et en toute indépendance conformément aux recommandations apostoliques et évangéliques, à la constitution et règlements de l'Eglise.

Ce comité de 7 à 12 membres « de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse »⁵³² aura pour tâche de réfléchir sur les causes de la corruption au sein de l'Eglise et d'en proposer les moyens et les stratégies de la prévenir et de l'éradiquer. L'objectif est de redonner à l'Eglise en Afrique sa crédibilité prophétique en menant la stratégie de lutte contre toutes formes de corruption qui sont non un frein au

⁵³¹ J.-F. COLLANGE, G. DUPRAT et al., *L'Intolérance et le droit de l'autre*. Genève : Labor et Fides, 1992, p.45.

⁵³² Cf. Actes 6 : 3

développement mais une arme contre l'Évangile, et une opposition au règne de Dieu. Il va sans dire que l'efficacité de ce comité se fera sentir à travers les études bibliques, la catéchèse pour les jeunes et les adultes, les séances de prière, l'organisation de l'École de dimanche et du culte d'enfants. Il sera également confié à ce comité de réfléchir sur les traitements des pasteurs et d'autre personnel salarié de l'Église.

Par mesure de prudence et de prévoyance ce comité encouragera le corps pastoral à prendre de distance vis-à-vis de la gestion financière de l'Église pour se consacrer effectivement à la gestion de la parole, à l'administration des sacrements et à la vie de prière et d'écoute, l'une des caractéristiques fondamentales du dialogue ou de l'accompagnement pastoral.

Aussi les pasteurs doivent-ils s'interroger sur leur propre comportement vis-à-vis de l'argent afin de pouvoir annoncer courageusement et dans son intégralité la doctrine sociale de l'Église fondée sur la parole de Dieu, et en particulier son enseignement sur l'usage de l'argent.

Il s'agira pour les pasteurs et chefs d'Église de comprendre qu'il n'est pas de leur vocation de délaissier la parole de Dieu pour le service des tables et du ventre. Cependant la prise de distance du corps pastoral vis-à-vis de l'argent ne l'exclut nullement pas des informations relatives à la vie financière et matérielle de la communauté ou de l'institution dont il est responsable. Cette distance sera un important crédit pour la pastorale de la lutte contre la corruption en Afrique. Écoutons à propos ce qu'en pensent les évêques catholiques : *« Les chrétiens engagés dans l'Église et dans la société, laïcs, prêtres, diacres, religieux, et religieuses, doivent être les premiers à s'interroger sur leur propre comportement vis-à-vis de l'argent et à s'investir dans la pastorale de lutte contre la corruption. En paroisse, au sein des communautés ecclésiales vivantes et des associations de fidèles, dans nos collèges et nos écoles, on recherchera et on mettra en œuvre les moyens de*

*combattre la corruption, partout en commençant par nos propres institutions ecclésiastiques.*⁵³³ »

La création d'un tel mouvement dans l'Eglise posera en effet une autre question d'autorité. Mais le but de la création d'une cellule ou d'une commission chrétienne anti-corruption au sein de l'Eglise n'est pas l'instauration d'une autre autorité au-dessus de celle du clergé, mais une arme, un instrument d'évangélisation entre les mains de celui-ci. C'est pourquoi nous suggérons que ce comité (cellule ou commission) veille également à ce que les affectations et nominations soient conformes aux compétences qui sont au sein de l'Eglise et qu'elles ne soient pas réservées au seul secret d'une minorité qui en profite pour faire des règlements de compte.

La lutte anti-corruption est une donnée importante pour la nouvelle évangélisation de l'Afrique et pour le témoignage socio-économique de l'Eglise. C'est dans ce sens que s'inscrivent les missions aussi larges et délicates qu'il revient aux membres de ce comité de remplir avec foi et amour, discernement et courage, abnégation et rigueur, probité et en toute indépendance comme nous l'avons souligné plus haut.

Le comité veillera aussi à ce que les élections se déroulent dans l'Eglise selon la foi et l'éthique chrétiennes et que les candidats puissent proposer avant leurs élections un projet de gestion du pouvoir et d'autorité conforme à la Bible et à la constitution de l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Ainsi à la fin de leur mandat ils seront évalués par rapport à l'application de ce projet. Nous n'ignorons pas que les abus sont toujours liés aux actes que pose l'homme investi d'une autorité ou d'un pouvoir. Dans le souci d'empêcher ce comité d'être conduit à la tentation des actes de corruption, nous pensons à une évaluation annuelle de ses membres par l'instance de décision qu'est l'Assemblée générale ou le Synode annuel. D'où l'obligation de rendre compte de leur mission qui sera jointe à la charge des membres de ce comité.

⁵³³ Les évêques du Cameroun, op.cit., p. 22.

Cette mesure de prévention et de lutte anti-corruption est aussi valable dans les institutions de formation pastorale et théologique qui ne sont pas à l'abri des faits de corruption. A ce niveau, une évaluation périodique sur le plan psychologique et pédagogique des professeurs et d'autre personnel sera bénéfique tant pour les intéressés que pour les institutions. Sans cette évaluation qui doit compléter l'auto-évaluation de chaque individu, employé dans une institution donnée, la routine, le dégoût et toutes formes de laisser aller ou de libertinage favorable à la corruption trouveront l'accès facile.

4.2.3 De la participation active de l'Eglise à un comité national d'éthique

Dès le déclenchement officiel de la lutte contre la corruption, plusieurs séminaires ont été organisés, auxquels des églises ont participé en Afrique. Nous saluons l'effort fourni par l'ONG Pain Pour le Prochain (PPP) qui a financé la plupart des séminaires organisés sur la corruption par les Eglises Evangéliques et Protestantes et les Conseils Chrétiens en Afrique.

Ces séminaires ont permis aux organisateurs et participants de prendre conscience des enjeux de la corruption et de ses liens avec la pauvreté et la violence qui sévissent en Afrique. Plusieurs résolutions ont été prises au cours de ces différents séminaires, notamment, le Code de Conduite élaboré en 1999 au Cameroun⁵³⁴, le Plan d'Action élaboré en 2000 à Accra au Ghana⁵³⁵, le Code de Conduite anti-corruption à

⁵³⁴ Ce Code est le résultat d'une étude dirigée par 4 spécialistes Camerounais d'une quinzaine d'organisations camerounaises sélectionnées de différents secteurs en 1988. La restitution des résultats de cette étude a eu lieu lors d'un séminaire à Mbalmayo en mars 1999, en présence de 40 participants. Ce premier séminaire fut suivi d'un autre du 25 au 27 octobre 2002.

⁵³⁵ Nous étions à ce séminaire au nombre de 40 délégués et participants de FECCIWA (Fellowship of Christian Councils and Churches in West Africa) organisé du 5 au 9 Novembre 2000. Le séminaire avait pour thème : Conférence sous-régionale sur la Corruption, Paix et Développement. Ce Plan d'Action comporte 4 Recommandations pour la lutte anti-corruption en Afrique de

Buéa au Cameroun en 2002⁵³⁶ et le Code de Conduite de l'United Evangelical Mission (UEM) contre la corruption.

Que sont devenues toutes ces bonnes initiatives prises par les Eglises contre la corruption ? Telle est logiquement la question que l'on peut se poser lorsqu'on constate encore aujourd'hui le zèle de certains prédicateurs qui dénoncent les faits de corruption du haut de la chaire et leur hésitation à lutter effectivement contre ce fléau. Contrairement aux exploits de l'éthique chrétienne qui dénotent, dans un passé proche, la participation des Eglises au modelage des sociétés africaines, le constat que fait Kā Mana sur le christianisme africain est d'actualité. Il écrit : « *On se trouve devant un protestantisme qui affirme fermement le salut en reculant devant ses exigences, qui théorise merveilleusement en battant en retraite devant les implications de ce qu'il dit. A la manière des écrevisses il avance en reculant. On ne le voit pas s'impliquer en tant que force sociale organisée dans les grands enjeux de la société. Il n'a pas une vision politique clairement définie face à la gestion du pays*⁵³⁷. »

Et pourtant, l'Eglise dispose des bases théologiques et éthiques pour participer efficacement à la lutte contre la corruption en Afrique. Déjà en 1969 à Abidjan lors de sa 2^{ème} Assemblée générale, la Conférence des Eglises de Toute l'Afrique n'a pas manqué de s'interroger sur la tâche de l'Eglise dans le développement social, économique et politique. L'une de ses recommandations touchant le renouvellement de l'Eglise

l'Ouest. Des Etudes de faisabilités ont été faites en 2001 afin de mettre sur pied des comités en vue de la réalisation de l'une des recommandations portant sur le thème « Ecole sans corruption » dans cinq pays : le Bénin, la Côte d'Ivoire, le Ghana, le Nigéria et le Togo. Cette campagne est un programme de deux ans (2002-2004) destiné à réduire les pratiques de corruption dans les écoles sélectionnées.

⁵³⁶ C'est à l'issue du premier forum des jeunes de FEMEC (Fédération des Eglises et Missions Evangéliques du Cameroun, appelée aujourd'hui CEPCA, Conseil des Eglises Protestantes du Cameroun) réunis à Buéa du 4 au 8 août 2002. Ce code est élaboré en 10 points.

⁵³⁷ Kā Mana, *Christianismes Africains Construire l'Espérance*. Cotonou/Bénin : Sherpa-Eglise d'Afrique, 2004, pp.31-32.

en Afrique portait sur un engagement chrétien dans les affaires sociales, dans les préoccupations politiques de construction nationale, une participation active au soulagement des maux sociaux de notre temps.

A notre avis cet engagement passe par une participation active de l'Eglise à la création d'un Comité National d'Ethique dans chaque pays africain où sévit la corruption en dehors des observatoires, des Commissions, et des cellules créés par plusieurs gouvernements et Etats africains dont nous doutons de leur efficacité à cause de l'implication de nos gouvernants qui sont pourtant accusés de la grande corruption⁵³⁸. Il n'est pas évident que ceux qui ont été nommés par arrêtés ministériels ou décrets présidentiels dans le cadre de la lutte contre la corruption aient les mains libres pour agir en toute responsabilité si leur indépendance vis-à-vis de l'exécutif n'est pas signifiée. C'est à ce niveau que se situe tout le sérieux à accorder à la lutte contre la corruption dans les pays africains.

Il faut noter que le fait de suggérer la création d'un Comité National d'Ethique contre la corruption composé des membres de la société civile et considéré comme un contre-pouvoir constructif, ne signifie pas qu'il faut reléguer cette gangrène au seul domaine éthique et moral comme le dit J.-S. Hendje Toya : « *the lack and absence of moral integrity in the service that one is doing*⁵³⁹ ». Un tel point de vue se limite à la forme extérieure de la corruption qui est et demeure un fléau présent dans tous les domaines et secteurs de la vie.

Pour un fonctionnement efficace, ce comité doit avoir un secrétaire permanent dont le rôle doit être celui du serveur dans le sens informatif du terme et composé de 12 autres membres patriotes et engagés, remplis de courage, de force et de discernement et dont la

⁵³⁸ Dans le cas du Cameroun, qui est aussi celui de la plupart des pays africains, la Commission Nationale Anti-Corruption (CONAC) est soumise à la volonté politique et au choix du président de la République.

⁵³⁹ J.-S. HENDJE TOYA, *The Construction of Africa*. Dar es Salaam, Tanzania : Printed Business Printers Limited, 2004, p.89.

moralité et l'esprit d'abnégation ont été prouvés dans la société. Il disposera des antennes de formation et d'information dans tout le pays.

Ce Comité National d'Ethique aura pour charge non pas la moralisation de la vie publique ou le réarmement moral mais plutôt, la revalorisation éthique de la gestion de la cité dans tous ses aspects, l'éveil de conscience du peuple par l'éducation, l'information, la communication et la sensibilisation. Il ne sera ni un observatoire gouvernemental, politique ou religieux, ni une association classique, ni un groupe de recherche scientifique. Il s'agira tout simplement, d'un groupe plus large de citoyens, de toutes origines, de toute formation, venant de toutes les régions et de toutes les ethnies du pays, sans distinction de sexe, croyance, opinion ou autres. Il aura également pour rôle de veiller au bon fonctionnement structurel des institutions administratives et financières.

Dans la dimension éducationnelle de sa tâche, la réflexion dans ce comité doit s'appuyer sur la culture et la mentalité du peuple africain et tenir compte de ses traditions, ses patrimoines culturels, ses expériences de la vie pour proposer des repères en ce qui concerne les valeurs traditionnelles, les conceptions (ancienne ou actuelle) que les pays africains de toutes origines ont de la famille.

Les membres de ce comité auront aussi pour tâche de mener une réflexion suivie sur les usages en matière d'éthique ou de théologie morale africaines. Il ne sera pas question de s'ériger en législateurs, en moralistes, en éditeurs de normes ou de jouer les bien-pensants, mais plutôt d'aider les Africains à se rassurer que leurs cultures ne sont pas un désert moral et que pour les guider dans leur vie quotidienne, ils peuvent s'appuyer sur de réelles valeurs telles que la solidarité, la notion du bien commun, l'hospitalité, la force morale et spirituelle, le courage ou la vaillance devant le mal et le droit divin (discernement) portées par leurs traditions.

Nul ne peut douter des repères éthiques et théologiques dont disposent les Africains face à la corruption. Il convient seulement de mettre en valeur ces ressources sans qu'il soit aucunement besoin de leur importer du prêt à porter ou « à consommer moral ou éthique ». Du fait de ces valeurs, lorsqu'on sait qu'on peut être bien accueilli par celui auprès de qui l'on sollicite un service, on a plus besoin de le conditionner. Ainsi, la lutte anti-corruption sortira du cadre habituel pour devenir l'affaire de toute la société et devra inclure la tribu, la religion, et l'oralité qui caractérisent les cultures africaines.

L'efficacité de cette lutte consiste aussi et surtout à mettre l'accent sur l'aspect préventif et les cibles privilégiées doivent être la couche juvénile et le système de fonctionnement des institutions. La transmission aux générations montantes des valeurs de référence dans une approche participative leur permettra à coup sûr de ne pas considérer la corruption comme une chose banale voire normale. Aussi, dans la perspective d'une pastorale sociale de proximité, l'Eglise se doit-elle de participer à la valorisation de la famille. Force est de constater la déliquescence dont souffre la plupart des familles africaines du fait de certaines réalités et dont la conséquence est la dérive, lente mais sûre, sur le plan comportemental et dans les rapports sociaux.

A-t-on encore besoin des preuves pour montrer que, de plus en plus, les considérations matérielles prennent le pas sur les relations humaines fondées sur une juste évaluation de l'homme en tant que valeur intrinsèque. C'est donc un impératif aujourd'hui de procéder comme le souhaite Kā Mana à une structuration des « *esprits dans une nouvelle cohérence vitale, selon de nouvelles logiques d'organisation et d'action, de nouvelles stratégies de formation et de mobilisation, au sein de nouvelles institutions socio-politiques qui soient le socle sur lequel bâtir l'avenir face aux malheurs qui nous accablent*⁵⁴⁰. »

⁵⁴⁰ Kā Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. op.cit., p. 19.

Disons tout simplement que la participation active des Eglises africaines à un comité national d'éthique contre la corruption doit être une action sensée qui traduit leur volonté et leur capacité à apporter leur contribution à la réinvention d'un continent fondé sur le respect des droits de l'homme, le partage équitable des fruits du travail de tous, la justice et la paix. C'est ainsi que les Eglises africaines, « sel de la terre » et « lumière du monde » donneront leur marque à la lutte contre un système de rébellion contre Dieu caractérisé par la corruption, l'oppression, la domination et l'exploitation.

Dans leur positionnement prophétique, les Eglises africaines doivent être l'élément qui préserve la société de se corrompre. Elles doivent retrouver la liberté de la parole de Dieu et dénoncer avec courage les injustices et les abus de pouvoir qui appartiennent à la violence institutionnelle. Aussi doivent-elles refuser le silence devant les pouvoirs qui pillent et qui tuent selon les expressions de J.-M. Ela⁵⁴¹.

4.3 Conclusion partielle

Le déclenchement de la lutte contre la corruption en Afrique est un défi lancé aux Eglises africaines dans lesquelles ce fléau est malheureusement présent. Il faut agir au plus pressé car ce mal devient de plus en plus envahissant et constitue non seulement un frein au développement mais aussi à l'évangélisation. Et pour une action efficace contre ce fléau, nous suggérons aux Eglises africaines la formation à la responsabilité et à l'éthique des prophètes qui se fondent sur la foi en l'Esprit de Dieu, le communicateur de la force, du courage et de discernement. Cette formation s'accompagnera de la détermination des Eglises à revoir leur système de gestion et de gouvernance en créant en leur sein un comité de lutte contre la corruption et en participant

⁵⁴¹ J.-M. ELA, *Le message de Jean-Baptiste, De la conversion à la réforme dans les Eglises Africaines*. Yaoundé, Lomé, Nairobi : CLE/HAHO/CETA, 1992, p. 63.

activement à la création d'un comité national d'éthique dans chaque pays africain où sévit la corruption des classes dirigeantes qui se traduit par le détournement du droit de sa vocation.

Pour aller dans le même sens que J-S. Hendje Toya, il est indispensable que les Eglises africaines sortent du statut de l'Eglise de la « *représentativité* » qui ne sait comment faire la différence entre les intérêts nationaux du pays et la volonté de Dieu à travers son rôle prophétique, pour se lancer dans une évangélisation militante et de conviction⁵⁴². Leur présence en Afrique n'aura de sens que lorsqu'elles empêchent la putréfaction de la société en dénonçant et en faisant connaître sans complaisance les crimes et l'arbitraire dont elle est victime. Mais, avouons-le, elles ne peuvent accomplir cette mission et rendre service à la société, que lorsqu'elles consentent de s'impliquer dans toutes formes de lutte pour la Vie, non pas aveuglement, mais avec force, courage et discernement, à la lumière de la « Parole de Vie » dont elles sont porteuses.

⁵⁴² Cf. J.-S. HENDJE TOYA, *op.cit.*, p. 242.

CONCLUSION GENERALE

En réalité, à la fin de notre recherche sur les oracles de Michée, au lieu d'une conclusion générale, il conviendrait mieux de parler des conclusions générales. Cette recherche exégétique et théologique dans une perspective socio-éthique sur Michée 3 : 1-12 nous permet de réaliser que *« la parole d'hier est normative et éclairante pour aujourd'hui..., la parole prophétique d'hier reste une médiation privilégiée de la communication et de la révélation du Dieu vivant.⁵⁴³ »* Le combat prophétique d'hier contre les injustices sociales est encore d'actualité. Aussi trouvons-nous juste cette préface de H. Cazelles : *« Au moment où les questions sociales se posent avec force au monde moderne, il est bon que le public sache interroger les textes bibliques à ce propos. Il ne suffit pas de les étudier comme des textes littéraires avec leurs structures, ni comme un recueil de sentence de haute théologie, mais comme des adresses à un peuple et à ses chefs vivants au milieu d'autres peuples.⁵⁴⁴ »*

De l'introduction au livre de Michée à la relecture de la péricope choisie, nous découvrons que le prophète Michée n'est pas un *« prophète de malheur »*, mais un prophète conscient du danger et de la menace de désintégration du tissu social et religieux que représente la

⁵⁴³ B. RENAUD, *La Formation du livre de Michée, Tradition et Actualisation*. op.cit., p.423.

⁵⁴⁴ L. EPSZTEIN, *La Justice sociale dans le Proche-Orient et le peuple de la Bible*. Paris : Cerf, 1983, p.9.

corruption pour le peuple de Dieu. Il exerce son activité entre -750 et -697. Il étend sa prophétie au Royaume du Nord bien qu'étant de la tribu de Juda. Il a connu la chute de Samarie en -721 qu'il évoque au tout début de son livre et a pris conscience du fait que le pouvoir mal exercé ou l'abus d'autorité est contraire à la volonté de Dieu. Quand le pouvoir n'est plus au service du peuple et devient un moyen d'accaparement des biens, d'enrichissement illicite et d'oppression, Dieu prend position et s'implique dans le rétablissement du droit et de la justice. Les oracles de Michée donnent ainsi l'occasion de prendre conscience de l'implication de Dieu dans les problèmes humains et des réponses appropriées qu'il en donne.

Le contexte est celui de la campagne assyrienne de Sennachérib contre Juda en -701. Au moment même où les Jérusalémites croient la ville inviolable, Michée prophétise la destruction de Jérusalem comme réaction de Dieu contre l'abus de pouvoir transformé en système de gouvernance par les élites et les classes dirigeantes tant civiles que religieuses. Leurs offenses sont décrites à la fois comme cupidité, injustice sociale, prophétisme dévoyé. Ainsi, la question de l'autorité et de l'exercice de pouvoir temporel et spirituel est l'un des mobiles du discours prophétique de Michée.

Sans détour ni complaisance, il stigmatise les abus de pouvoir, la corruption des classes dirigeantes en leur rappelant le vrai fondement du pouvoir et de l'autorité qui est le *mišpâṭ*. Cette injonction prophétique dans le social pose ainsi clairement la question de la réponse de Dieu face aux problèmes de société, de droits de la personne humaine et de la vie communautaire. Seul avec son angoisse devant la menace qui pèse, mais remplit de force, d'équité, et de courage, le prophète Michée apparaît comme un homme d'espérance et croit en un renouveau.

Le crime de Jacob et le péché d'Israël qu'il dénonce courageusement et avec force sont liés certes aux mauvais comportements des dirigeants

civils et religieux, mais surtout au manque de droiture dans le jugement (mišpâṭ) et de droiture dans le comportement (tsedâqâh).

À l'époque de Michée qui est aussi celle d'Esaië, le mišpâṭ est transformé en mispâh (iniquité) et tseḏâqâh en tse'âqâh (cri, plainte). Yhwh espérait que les classes dirigeantes et le peuple de Juda pratiquassent la justice, le droit ou l'équité, et ce n'est qu'augmentation d'iniquités, de crimes, effusion de sang, ou dartre, plaie (il espérait qu'ils fussent justes envers les pauvres, mais ils sont leur plaie, c'est-à-dire ils les oppriment. Le verset d'Es 5 : 7c⁵⁴⁵, qui éclaire davantage la situation que stigmatise Michée est, comme le dit Paul AUVRAY, l'expression du motif de la condamnation de Jérusalem et de Juda⁵⁴⁶).

L'oppression, la méconnaissance, le non-respect et la perversion du mišpâṭ engendrées par la volonté d'accaparement et d'accumulation des richesses et aggravées par la pratique ou l'acceptation du šôhad^h déterminent les mécanismes de la corruption que connaît Juda au VIII^e siècle avant Jésus-Christ. Parmi ces actes de corruption qualifiés de péché et de crime dénoncés par Michée, il y a ce que nous pouvons appeler les « *graissages de dents ou de ventre* », des prophètes et des prêtres qui rendent le Judaïsme de l'époque en une religion du ventre s'accommodant ainsi à la politique ou au gouvernement du ventre que l'on note chez les dirigeants de Juda dans l'exercice de leur pouvoir.

La radiographie des mécanismes de la corruption présentée dans notre péricope nous autorise à définir ici la corruption comme « *le détournement de fonctions officielles à des fins privées ou personnelles*⁵⁴⁷ ».

Face à cette corruption systémique et systématique qui régit la vie de l'ancien Israël et en particulier la ville sainte et le temple, Michée

⁵⁴⁵ « *Il attendait le droit et voici l'iniquité, la justice et voici le cri* ».

⁵⁴⁶ P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*. Paris : Sources Bibliques, Librairie Lecoffre ; J. Galalda et Cie (éd.), 1972, p.76.

⁵⁴⁷ R. KLITGAARD, R. MACLEAN-ABARKOA, H. LINDSEY PARRIS, *Villes corrompues : Du diagnostic aux remèdes*. Paris : Nouveaux Horizons, AKS, 2002, p. 89.

annonce la disparition de la culture de l'impunité sous couvert de la foi en la présence sécuritaire de Yhwh. Car en fait, la corruption cessera de fleurir lorsque et corrompus et corrupteurs ne pourront plus échapper à tout contrôle de la part des victimes et bénéficier d'une parfaite impunité.

A travers les trois oracles de jugement dont notre péricope est composée, Michée annonce la fin de la culture de la corruption qui sera marquée par le silence de Dieu, la non-réponse de Dieu aux cris de détresse des chefs et juges criminels, la rupture de médiation prophétique et sacerdotale qui s'aggravera par la ruine de Jérusalem et la destruction du temple transformé par les prêtres en un centre ou lieu de corruption. D'où la rupture de l'alliance.

La conscience et le courage prophétiques dont Michée fait preuve face au règne de la corruption ne viennent pas d'un sens éthique très élevé dont il serait qualifié, mais de sa vocation, de sa foi et de son inspiration par Yhwh le Dieu saint, sous le couvert de qui nul ne peut se placer pour commettre le crime et demeurer impuni. Ce fondement théologique qui active les charismes force, sens de jugement et courage dont Michée est rempli, constitue sans nul doute une source d'inspiration pour l'Eglise face à la corruption en Afrique.

De la relecture des oracles de Michée que nous proposons comme contribution à la recherche des repères théologiques et éthiques face à la corruption en Afrique, il ressort clairement une exigence pour les communautés chrétiennes d'Afrique de repenser la foi et la théologie qui la sous-tend. La prédication de Michée n'a pas au premier chef un but éthique, sa mission concerne les liens entre Dieu et son peuple, ainsi son intervention concerne la violation du *mišpâṭ* qui engendre la rupture de l'alliance. C'est justement dans cette perspective qu'une ré-situation des communautés chrétiennes face à l'avenir de l'Afrique s'impose.

Ce souci qui nous a guidé tout au long de ce travail n'a d'autre objectif que de mettre en évidence l'actualité des oracles de Michée dans

le contexte de la lutte contre la corruption en Afrique afin de proposer comme contribution de l'Eglise, quelques jalons pour la promotion d'une nouvelle génération de dirigeants capables de résister à toutes formes d'abus de pouvoir.

Au fait, la question à laquelle nous nous efforçons de répondre est la suivante : en quoi les Eglises par rapport au message de Michée peuvent-elles être des atouts dans la lutte contre la corruption en Afrique ? La recherche de réponses à cette question nous conduit aux conclusions suivantes.

L'oppression, la perversion du droit et la déviance de la justice, l'acceptation du don corrupteur, constituent les multiples facettes de la pourriture dont le royaume de Juda est atteint au VIII^e siècle avant Jésus-Christ.

Face à la corruption ambiante qui n'a épargné aucune classe dirigeante du royaume de Juda, la réaction de Dieu ne s'est pas faite attendre. Cette réaction sous la forme du châtement condamatoire est présentée par le prophète Michée en trois actes :

1- Le désaveu des chefs et juges (ou magistrats) qui s'accomplit dans le silence de Dieu face à leurs cris de détresse.

2- Le désaveu des prophètes par la rupture de médiation. Les prophètes sont atteints de cécité ou d'aveuglement spirituel. Ils ne verront plus rien ; par conséquent, ils seront couverts de honte et cacheront tous leur visage à cause du silence de Dieu.

3- La ruine de Jérusalem, la cité sainte, et la réduction du temple en monceaux de pierres. L'orgueil du peuple et la fierté des prêtres corrompus seront également détruits. Cet ultime châtement qu'est le plus grand malheur qui puisse frapper ce peuple est un jugement terrible qui vise non seulement les chefs, les juges, les prophètes et les prêtres, mais aussi toutes les structures, infrastructures et superstructures qui favorisent l'oppression et alimentent la corruption. Les faits de corruption engendrent la non-réponse de Dieu aux cris de détresse des

corrompus et corrupteurs, entraînent la rupture de la médiation entre Dieu et son peuple et conduisent inévitablement à la catastrophe.

Tous ces trois actes d'anti-corruption montrent que Yhwh est un Dieu incorruptible qui ne tient pas pour impunis les corrupteurs et les corrompus. Ces actes démontrent aussi que Yhwh, le Dieu d'alliance qui assure la sécurité à son peuple, est aussi le Dieu saint dont la sainteté ne tolère pas l'iniquité et les actes criminels que sont l'oppression et la corruption. Yhwh est un Dieu juge, un juge libérateur.

Pour dénoncer l'oppression et la corruption, l'homme de Dieu, le prophète doit être un charismatique. Ce n'est que par la force, le courage et le sens de jugement ou du droit divin dont il est rempli par l'assistance de l'Esprit de Yhwh, qu'il pourra résister à la tentation de la corruption. C'est ainsi qu'en dehors de la foi, la vérité, l'espérance et l'amour, on peut considérer la force, le courage et le sens de jugement ou mieux le discernement comme des valeurs nécessaires pour l'implication de l'Eglise dans la lutte contre la corruption.

De tous ces points retenus et considérant les conclusions de notre recherche exégétique sur la péricope objet de notre étude, notre thèse peut être résumée en huit points :

1. La corruption est un crime contre l'humanité. Lorsqu'elle atteint toutes les instances dirigeantes d'un peuple, d'un pays, aucun développement ni aucune prospérité durable n'est possible. Et quelles qu'en soient ses diverses facettes, la corruption commence toujours par le « *εγω* », le « moi » qui conduit au détournement du droit et de la justice sociale.

2. Se révélant comme injustice et rébellion à la volonté de Dieu, la corruption se caractérise par la vénalité, la cupidité, la méchanceté, la bestialité, la déshumanisation et alimente la violence, le terrorisme.

3. Les contextes socio-politique, économique et religieux du 8^{ème} siècle av. J.-C. ont favorisé l'éclosion de la corruption dans le royaume de Juda. Ainsi pourrait-on déduire que chaque peuple a sa morale

déterminée par les conditions dans lesquelles il vit. Aussi la moralisation de la vie publique et la lutte pour la transparence et la bonne gouvernance doivent-elles tenir compte de la santé socio-politique, économique et religieuse du peuple et de la communauté concernés.

4. Le prophète Michée est un paradigme de la responsabilité ou de l'autorité prophétique de l'Eglise face à la corruption. Dans sa perspective, la lutte contre la corruption est une lutte pour le rétablissement du droit divin dont la vocation a été détournée par les classes dirigeantes et le rétablissement de la justice sociale dans toutes ses ramifications tant sur le plan civil, politique que religieux. Mais l'initiative et l'efficacité de cette lutte viennent du Souffle de Dieu.

5. Si la culture détermine la personnalité des individus dans le temps et l'espace, il n'en demeure pas moins qu'à l'opposé de ces chefs, juges, prophètes et prêtres de la « maison de Jacob » versés dans la culture de la corruption, Michée se retrouve quant à lui dans la culture de l'Esprit de Dieu qui l'arme de force, du sens de jugement et de courage pour résister à la pourriture, la dénoncer et la combattre.

6. La lutte contre la corruption ne doit pas seulement avoir pour cible les corrompus et les corrupteurs mais aussi les institutions, les structures et les systèmes qui la portent et l'alimentent.

7. La véritable lutte contre la corruption doit être la recherche permanente du droit divin quel que soit le prix à payer. Pour être efficace la lutte contre la corruption doit être d'abord une lutte individuelle avant d'être collective. Elle doit être pour le croyant l'expression de sa foi en Dieu incorruptible en qui il n'y a point d'impunité. Mais Dieu ne punit pas sans avoir averti le criminel, le corrompu et le corrupteur. C'est pourquoi dans cette lutte la mission prophétique des Eglises Africaines doit consister à faire connaître au peuple le Dieu de Justice dont l'amour n'est pas synonyme de complaisance, ni de complicité dans le mal et l'impunité.

8. La corruption n'épargne aucun secteur de la société, cependant il peut toujours y avoir des gens, *des fous de Dieu* qui, à cause de leur foi qui se manifeste par le charisme dont ils sont remplis, accepteront de lui résister, de la dénoncer et de la combattre.

Enfin, nous ne perdons pas de vue « les données historiques de la pénétration du christianisme en Afrique et les conditions spécifiques dans lesquelles s'opère sa réinvention par le continent noir. »⁵⁴⁸ C'est justement dans ce contexte que, penser le futur du continent, en fonction du présent, ré-imaginer le rôle et la mission de l'Eglise dans la vie des peuples africains face à l'abus de pouvoir, nous semble être l'objectif auquel devrait conduire tout exégète biblique et théologien africain face aux problèmes essentiels de la société.

Dès lors, le slogan de la 8^{ème} assemblée générale de la CETA à savoir « *Levons-nous et rebâtissons* », ne pourra devenir une réalité que lorsque l'Eglise consciente de sa mission prophétique s'implique à l'instar de Michée dans la lutte anti-corruption et dans d'autres telles que la lutte contre la pauvreté, le VIH/SIDA, etc.

⁵⁴⁸ A. MBEMBE, op.cit., p.180.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Textes bibliques

1- *Biblia Hebraïca Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1987.

2- *Bibeli Mimo Tabi Majèmu Lailai Ati Titun*. Lagos : The Bible Society of Nigeria UBS, 1960.

3- *Good News Bible, English Bible*. Africa: United Bible Societies, 2004. *Id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes Vol. II, Libri poetic et prophetic*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.

4- *La Bible*. Traduite et présentée par A. Chouraqui, Desclée de Brouwer, 2003.

5- *-La Bible, Ancien et Nouveau Testament*. Parole de Vie, édition interconfessionnelle avec les livres deutérocanoniques, Alliance Biblique Universelle, 2000.

6- *La Bible – Ancien Testament II*. Edition publiée sous la direction de E. DHORME, Paris : Gallimard, 1977.

7- *La Bible de Jérusalem*, La Sainte Bible. Traduite en Français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem Paris : Cerf/ Verbum Bible, 2001.

8- *La Bible Expliquée, Ancien Testament intégrant les livres deutérocanoniques et Nouveau Testament*. Traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Alliance Biblique Universelle, 2005.

9- *La Bible Annotée, «Introduction au livre de Michée»*. Traduite sous la direction de F. GODET, epelorient.free.fr, 2004.

10- *La Bible Thompson, Avec chaîne de Références*. Version Louis Segond révisée, dite à la Colombe, l'Ancien et le Nouveau Testaments,

Le système original et complet du professeur Thompson pour l'étude biblique, Edité et préparé par le professeur Frank Charles Thompson, Miami/Floride: Vida, 1997.

11- *La Bible, Traduction Oecuménique de la Bible (TOB)*. Paris : Pierre fitte:édition intégrale, Cerf/Société Biblique française, 1988.

12- *La Nouvelle Bible Segond*, Edition d'Etude, Alliance Biblique Universelle, 2005.

13- *The Interlinear Bible Hebrew/English, Vol. III*, Edited by P. GREEN and Sr. JAY, Michigan: Baker Book House, Grand Rapids, 1981.

B. Concordances, dictionnaires, grammaires et vocabulaires

1. ALLMEN VON (J. J.), *Vocabulaire Biblique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954.

2. BAILLY (A), *Dictionnaires Grec-Français*. Paris : Hachette, 1950.

3. BARTHELEMY (D.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament tome 3. Ezéchiél, Daniel et les 12 Prophètes*. OBO 50 :3, Freiburg Suisse : EU, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

4. BOTTERWECK (G. J.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by John T. WILLIS Revised ed., Vol. II, Michigan : B. William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1977

5. BOTTOMLEY (J.), CRANZ (D.) et al., *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. Cambridge, United Kingdom : Cambridge university Press, 2004.

6. BRAUCOURT-SAHLAS (C.) LORIC (L.), *Dictionnaire Universel*. Vanves : Hachette/Edicef, AUF, 2002.

7. COGGINS (R. J.) HOULDEN (L.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*. London/Philadelphia: SCM Press, Press Trinity International, 1990.

8. COLLECTIF, *The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary*. Vol. II, Nashville : Abingdon Press, 10th 1991.

9. COLLIN (P.) et al., *Harrap's New Shorter French English Dictionary*. London and Paris : HARRAP, 1985.

10. DAVIS (D. J.) et al., *The Westminster Dictionary of the Bible*, revised and rewritten by Henry SNYDER, Philadelphia: The Westminster Press, 1924.

11. ELLUL (D.), *Apprendre l'hébreu Biblique par les textes*. Paris : Cerf, 2003.

12. ENNERY (M.), *Dictionnaire de la Bible Hébraïque*. Paris : Colbo, Judaïca poche, 1986.

13. HARRIS (L. R.) ARCHER (L. G.) BRUCE (K. W.), *Theological Word Book of the Old Testament*. Vol. 1 et 2, keyed to Strong's Concordance, Chicago : Moody Press, 1980.

14. HASTING (J.) et al, *Dictionary of the Bible*, Vol. III, New York, Edinburgh : Charles scriber's sons, T&T, Clark, 1900.

15. JENNIE (E.) WESTERMANN (C.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, translated by Mark E. BIDDLE, vol. 1, 2, 3, Peabody Massachusetts : Hendrickson Publishers, 1997.

16. JOÛON (P. S. J.), *Grammaire de l'hébreu Biblique*, Rome : Pontificio Instituto, Biblico, 1996.

17. LEON-DUFOUR (X.) et al., *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris : CERF, 1981.

18. LISWOSKY (G.), *Konkordanz zum hebräischem Alten Testament*. Stuttgart Wurttembergische Bibelanstalt, 1958.

19. MANDELKER (S.), *Veteris Testamenti concordantiae*. Editio nona, Tel-Aviv : Aucta Atque Emendata sumptibus, schocken Hierosolymis MCMLXXI.

20. REYMOND (Ph.), *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*. Paris : CERF/SBF, 2004.

21. RÖMER (Th.), MACCHI (J. D.), *Guide de la Bible hébraïque, la critique textuelle dans la Biblia Hébraïca Stuttgartensia*. Genève : Labor et Fides, 1994.

22. SANDER (N. Ph.), TRENEL (I.), *Dictionnaire Hébreu-Français*. Genève/Paris : Slatkine Reprints, 1987.

23. TOUZARD (J.), *Grammaire Hébraïque Abrégée*. Nouvelle édition refondue par A. ROBERT, Paris : Librairie Lecoffre, 1987.

24. WESTPHAL, (A.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. Tome II, Valence-sur-Rhones : Imprimeries Réunies, 1956.

C. Introductions, monographies et commentaires

1. ALLEN (L. C.), *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Eerdmans : NICOT, Grand Rapids, 1976.

2. ANDERSEN (F.), FREEDMAN (D N.), *Micah, A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland : The Anchor Bible, Doubleday, 2000.

3. ARCHER (L. G.)

a) "Micah", in : *New Bible Commentary revised*. London: ³1970.

b) *Introduction à Israël*. Saint Léger : Emmaüs, 1991.

4. AUVRAY (P.), *Isaïe 1-39*. Paris : J. Gabalda et Cie (éd.), Sources Bibliques, Librairie Lecoffre, 1972.

5. CAZELLES (H.), *Introduction à la Bible II, l'Ancien Testament*. Nouvelle édition, Paris : Desclée, 1973.

6. CHAINE (J.), *Introduction à la lecture des Prophètes*. Paris : J. Gabalda et fils (éd.), Librairie Lecoffre, ³1932

7. CHILDS (B. S.), *Introduction to Old Testament as Scripture*. Philadelphia : Fortress Press, 1979.

8. FOHRER (G.), *Introduction to the Old Testament*. New York : Abingdon Press, 1968.

9. GEORGES (A.), *Michée, Sophonie, Nahum*, Paris : Cerf, 1952.
10. GEORGES (A. B.), *The Interpreter's Bible, The holy scriptures*. Volume VI, New York/ Nashville : Abingdon Press, 1952.
11. GUTHRIE (D.) et al, *Nouveau Commentaire Biblique*. Saint Légiér : Emmaüs, 1978.
12. HAGSTROM (D. G.), *The Coherence of the Book of Micah. A Literary Analysis*. DBL, DS 89, Atlanta : 1988.
13. HILLERS (R. D.), *Micah, A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Philadelphia: HANSON P. D., FISHER L (ed.), Fortress Press, 1984.
14. HOONACKER VAN (A.), *Les douze petits Prophètes*. Paris : EB, 1908.
15. LINDBLOM (J.), *Micha Literarisch Intersucht*. Helsingfors, Åbo, 1929.
16. MAILLOT (A.), LELIEVRE (A.), *Actualité de Michée, un « grand petit prophète »*. Genève : Labor et Fides, SA, 1976.
17. MARTIN-ACHARD (R.), *L'homme de Teqoa. Message et commentaire du livre d'Amos*. Aubonne : Moulin, 1990.
18. MASON (R.), *Micah, Nahoum, Obadiah*. (OTGu), Sheffield : JSOT, 1991.
19. MAYS (L. J.)
 - a) *Micah*. Londres: Old Testament Library, SCM Press LTD, 1980.
 - b) « *Micah* », *Harpers Bible Commentary*. San Francisco : Publisher, 1988.
20. MBELE (Ph.), *Introduction au Prophétisme de l'Ancien Testament*. Butaré : inédit, 2001.
21. McKANE (W.), *The Book of Micah, Introduction and Commentary*. Edinburgh: (Scotland) : T&T Clark Ltd, 1998.
22. McKEATING (H.), *The Books of Amos, Hosea and Micah*. Cambridge Bible Commentary, 1971.

23. NOLA (B. H.), *The interpreter's Bible*. Vol. I New York : Abingdon Press Nashville, 1952.

24. RAYMOND (E.), BROWN (S. S.) et al. *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey : Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990.

25. RENAUD (B.), *Structures et attaches littéraires de Michée IV-V*. Paris : 1964.

26. RENAUD (B.), *La Formation du livre de Michée Traduction et Actualisation*. Paris : J. Gabalda et Cie, (éd.), 1977.

27. RENAUD (B.), *Michée, Sophonie, Nahum*. Paris : Librairie Lecoffre, J. Gabalda et C^{ie} (éd.), Sources Bibliques, 1987.

28. RENDTORF (R), *Introduction à l'Ancien Testament*. Paris : Cerf, 1989.

29. SCHIBLER (D.), *Le livre de Michée*, Vaux sur seine : Edifac, 1989.

30. SCHUMA (N. A.), *Micha*, Kampen : Verklaring VanEenBIJBEGEDEELTE,1989.

31. SMITH (J. M. P.), WARD (W. H.) et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum*. New York : ICC, 1911.

32. VAN DER WAL (A.), *Micah, A classified Bibliography*. Amsterdam : Free University Press, 1990.

33. VUILLEUMIER (R.), KELLER (C. -A.), *Michée, Habacuc, Sophonie, Commentaire de l'Ancien Testament*. Xib, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1971.

34. WOLFE (R. E.), HAROLD (A. B.), "The book of introduction, Micah, Text, Exegesis, and exposition " in : *The interpreters Bible*, Tome VI, New York/Nashville : The Holy Scriptures Abingdon Press, (1952), p. 895-949

35. WOLFF (H. W.)

a) *Micah the Prophet*. Philadelphia : Fortress Press,1981.

b) «Dodekapropheton 4 Micha» in: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Neurkirchener Verlag, 1982, p.59-81⁵⁴⁹

36. ZAPFF (B. M.), *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheton*, BZAW. 256, Berlin : New York: 1997.

37. ZVI (E. B.), *MICAH*, V. XXIB, *The Forms Of Old Testament Literature*, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing co., 2000.

D. Ouvrages généraux

1. ADEDEJ. (I, A) BALEMBO, B. et al., *Ethique et Développement, l'apport des communautés chrétiennes en Afrique*. Sous la direction de Roberto Papini et Vincenzo Buonomo, Yaoundé/Rome : CLE/Institut International Jacques Maritain, 1995.

2. AESCHIMANN (A.), *L'Actualité des Prophètes*, Paris : La cause, 1943.

3. AMSLER (S.), *Les Actes des Prophètes*. Genève : Labor et Fides, 1985.

4. ANDERSON (B. W.), *The Eighth-Century Prophets : Amos, Hosea, Isaiah, Micah*. Philadelphia: Fortress, 1978.

5. ARCHINARD (E.), *Israël et ses voisins asiatiques, Phénicie, l'Aram et l'Assyrie de l'époque de Salomon à celle de Sanhédrin*. Genève : E. Beroud et Cie (éd.), Librairie, 1890.

6. BALLETT (F.), *Connaissez-vous les petits prophètes?* Nice : La Rencontre, 1990.

7. BEAUCAMP (E.), *Les prophètes d'Israël ou le drame d'une Alliance*. Paris : Cerf, 1987.

⁵⁴⁹ Cf. H. W. WOLFF, *Micah, A Commentary (Continental Commentaries)*, Minneapolis (Mn): 1990.

8. BEAUD (M.), *L'Art de la Thèse, comment préparer et rédiger une thèse de doctorat un mémoire de D. E. A. ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire*. Paris : 1996.

9. BEGUERIE (Ph.), LECLERCQ (J.), STEINMANN (J.), *Etudes sur les prophètes d'Israël*. Paris : Cerf, 1954. Paris: Cerf, 1954.

10. BENOIT (Dr. P.), *Les Douze petits prophètes, Guide pratique pour l'Etude de la Bible*. Vennes sur-Lausanne, Suisse: Emmaüs, 1937.

11. BENOIT (P.), *Trésors des prophètes*. Saint-Légier : Emmaüs, 1984.

12. BIELER (A.), *La pensée économique et sociale de Calvin*. Genève/Paris: Librairie de l'Université, GEORG & C^{ie} S. A. et Albin Michel, 1961.

13. BIO TCHANE (A.), MONTIGNY (Ph.), *Lutter contre la corruption, un impératif pour le développement du Bénin dans l'économie internationale*. Paris/Cotonou : L'Harmattan/Le Flamboyant, 2000

14. BISSU (E.), DOSSOU (K. S) et al., *Initiation à l'Exégèse Biblique, Ancien Testament et Nouveau Testament*. Yaoundé: Clé, 2003.

15. BLENKINSOPP (J.), *Une histoire de la Prophétie en Israël depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*. Paris: Cerf, Lectio divina 52, 1993.

16. BOUBA (M. T.), KIKI (C.) et al, *La Théologie pratique en milieu africain, ouvrage d'enseignement dans les Facultés et Instituts de Théologie*. Yaoundé: CLE, 2002.

17. CARRIERE (J-M.), *Le livre du Deutéronome, Choisir la Vie*. Paris: les éditions de l'Atelier/Editions ouvrières, Coll. La Bible tout simplement, 2002.

18. CHARPENTIER (E.), *Pour lire l'Ancien et le Nouveau Testament*. Paris/Kinshasa : Cerf/Verbum, 2000.

19. CHINDJI-KOULEU (F.), *Mes premiers pas dans la Recherche* Yaoundé : SAAGRAPH, 2003.

20. COLLANGE (J.-F.), *Théologie des droits de l'homme*, Paris : «Recherches morales» Synthèses, CERF, 1989.
21. COLLANGE (J.-F.), DUPRAT (G.) et al, *L'Intolérance et le droit de l'autre*. Genève : Labor et Fides, 1992.
22. CRAIGIE (P. C.), *Twelve Prophets*. Vol. 1, Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
23. CRAIGIE (P. C.), *Twelve Prophets*. Vol. 2, Philadelphia: The Westminster Press, 1985.
24. DEARMAN (J. A.), *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*. Atlanta/Georgia: Scholars Press Atlanta, SBL Dissertation series 106, 1988.
25. DEISSLER (A.), *La sainte Bible, les petits Prophètes*. Paris : Letouzey et Ané, 1967.
26. DHEILL, (Y. J.), *Les prophètes*; Paris: Librairie Artheme, Fayard, coll. Je sais-Je crois, SD.
27. DJEREKE (J -C.), *Etre chrétiens en Afrique aujourd'hui, A quoi cela engage-t-il?* Bafoussam/Cameroun: CIPCRE, Coll. Foi et Action N° 6, 2002.
28. DOMMEL (D.), *Face à la corruption, Peut-on l'accepter? Peut-on la Prévenir ? Peut-on la combattre?*. Paris : Karthala, 2003.
29. DOSSOU (M. S.), *La Nouvelle Afrique de Jésus- Christ, du christianisme de la peur à l'Evangile du Bonheur*. Yaoundé : CEROS, SHERPA, 2002.
30. DRIVER (S. R.), *The Minor Prophets*. Edinburgh : Century Bible, Jack, 1906. ELA, J. M., *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens d'Afrique*, Paris : Librairie l'Harmattan, 1980.
31. EPSZTEIN (L.), *La Justice sociale dans le Proche-Orient et le Peuple de la Bible*, Paris : Cerf, 1983.
32. FEINBERG (C. L.), *Les petits prophètes*. Miami Floride : VIDA, 1988.

33. FUCHS (E.), *L'Éthique Protestante, histoire et enjeux*. Paris/Genève : Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, Le Champ Ethique N° 19, 1990.

34. GATWA (T.), *RWANDA. Eglises, victimes ou coupables? Les Eglises et l'Idéologie ethnique au Rwanda 1900-1994*. Yaoundé/Lomé : CLE/HAHO, 2001.

35. GAUTIER (L.), *Vocation des prophètes*, Neuilly (Seine) : La cause, S.D.

36. GMÜNDER (R.), *Evangile et Développement pour rebâtir l'Afrique*. Cameroun : CLE/CIPCRE/CEROS, 2002.

37. GRASSO (E.), *Dialogue avec l'Afrique, essais théologiques sur l'Actualité*. Yaoundé : Presses universitaires d'Afrique, 1997.

38. HERMANN (S.), "A History of Israel", in : *Old Testament Times*. Philadelphia : Fortress, 1981.

39. HINSON (D. F.), *Old Testament Introduction, Vol. 1 History of Israel*. London: S.P.C K, (TEF, Study Guide 7), 1990.

40. HUMBERT (P.), *Problèmes du livre d'Habacuc*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1944.

41. JACOB (E.), *Théologie de l'Ancien Testament Manuels et précis de théologie*. Neuchâtel et Paris: Delachaux et Niestlé SA, 1955.

42. JACOB (E.), *L'Ancien Testament: le point de connaissances actuelles*. Paris: PUF, Que sais-je? 1983.

43. Kä Mana,

a) *Théologie africaine pour temps de crise, Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala, 1993.

b) *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*. Paris/Nairobi/Yaoundé/Lomé: Karthala/CETA/CLE/Haho, 1994.

c) *Chrétiens et Eglises d'Afrique, penser l'avenir*. Yaoundé/Lomé : CLE/Haho, 1999.

d) *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris/Yaoundé : Karthala/CLE, 2000.

e) *Christianismes Africains, Construire l'Espérance.* Cotonou/Bénin : Pentecôte d'Afrique Editions, Coll SHERPAS-Eglise d'Afrique, 2004.

f). *Réussir l'Afrique, Un hommage au pasteur Reto Gmünder.* Bafoussam : CIPCRE, 2004.

g) *La Mission de l'Eglise africaine. Pour une nouvelle éthique mondiale et une civilisation de l'espérance.* Bafoussam : CIPCRE, 2005.

51. KANGUE EWANE (F.), *Défi aux Africains du IIIème Millénaire.* Yaoundé : CLE, 2000.

52. KELLER (C- A.), *Tu m'as fait prophète.* Aubonne : Moulin, 1989.

53. KEREKOU (M.), *Préparer le Bénin du Futur, Réflexions d'un citoyen sur le devenir du pays.* Bénin : A TAREN CPPS, 29/12/1995.

54. KLITGAARD (R.), *Combattre la corruption.* California : The Regents of the University of California, 1988.

55. KLITGAARD (R.), MACLEAN-ABAROA R., PARRIS (H. L.), *Villes corrompues, du diagnostic aux remèdes.* Paris : Nouveaux Horizons- ARS, 2002.

56. KONZELMANN (G.), *Jérusalem, 40 siècles d'histoire* (Traduit de l'allemand), Paris : Robert Laffont, 1984.

57. LAPEROUZAZ (E.M.), *La Palestine à l'époque perse.* Paris : Cerf, 1974.

58. LODS, (A.),

a) *Des prophètes à Jésus, les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme.* Paris : Evolution de l'humanité, la Renaissance du livre, 1930.

b) *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle.* Paris : Albin Michel, 1949.

61. LYS (D), *Rûah, le souffle dans l'Ancien Testament, Enquête Anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël.* EHPR n° 56, Paris : PUF, 1962.

62. MAAG (V.), *Micah, Texte 2-3*. Leiden : E. J. Brill, 1959.

63. MAILLOT (A.), *Gros plan sur l'Ancien Testament, ses thèmes et ses défis*. Aubonne : Moulin, 1987.

64. MARTIN-ACHARD (R.),

a) *La loi. Don de Dieu aux sources de l'Ancien Testament*. Aubonne: Moulin, 1987.

b) *L'homme de Teqoa, Message et commentaire du livre d'Amos*. Aubonne : Moulin, 1990.

66. MAVILLE, E., *Archéologie de l'Ancien Testament. L'Ancien Testament a-t-il été écrit en Hébreu ?* Paris : A HINGER, SD.

67. MBARGA (J.), *Eglise face à la crise actuelle de l'Afrique. L'Enseignement social des conférences épiscopales des pays de l'Afrique centrale*. Yaoundé : 1997.

68. MBEMBE (A.), *Afriques Indociles, Christianisme, Pouvoir et Etat en société Postcoloniale*. Paris : Karthala, 1988.

69. MBELE (Ph.), *Mission prophétique ou le courage de parler*, Ndoungué/Douala : Groupe Saint François, 1991.

70. MERCIER (Ch.), *Les prophètes d'Israël*, Paris : Foye solidariste, 1908.

71. MESSINA (J -P.), *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé : CLE, 1999.

72. METOGO (M. E.), *Elément d'une Théologie Africaine pour le XXIe Siècle*. Yaoundé: CLE, 2005.

73. MILLER (P. D. Jr.), *Sin and Judgment in the Prophets. A stylistic and Theological Analysis*. Chicago : scholars Press, 1982

74. MOUNLOUBOU (L.), *Prophète, qui es-tu ? Le prophétisme avant les prophètes*. Paris: Cerf, 1968.

75. MPONGO (L.), *Inculturation-Contextualisation face à la théologie classique*. Yaoundé : Presses de l'U.C.A.C., 2004.

76. MUSEMAKWELI (E.), *La dynamique de la prédication en Afrique. Un essai à partir de Paul Tillich*. Yaoundé : CLE, 2003.

77. NEHER (A.), *L'Essence du prophétisme*. Paris : P.U.F, 1955.
78. NOTH (M.), *Histoire d'Israël*. Bibliothèque historique, Paris : Payot, 1970.
79. NOTH (M.), *Histoire d'Israël, Des Origines à la destruction du Temple*. Paris : Payot, 1985.
80. PARROT (A.), *Le temple de Jérusalem*. Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, 1962.
81. PAUL (A.), *Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Les prophètes et les livres prophétiques*. Paris : Desclée, 1985.
82. PENDA (N. P.), *Cameroun, les parrains de la corruption, comment ils paralysent les structures de lutte*, Yaoundé : CLE, 2006.
83. PHILLIPS (J. B.), *Four Prophets, Amos, Hosea, First Isaiah, Micah*, A modern translation from the Hebrew. New York : The Macmillan Company, 1963.
84. PONS (J.), *L'oppression dans l'Ancien Testament*. Paris : Letouzey et Ané, 1981.
85. PRICHARD (J. B.), *Lumière sur la Bible, l'archéologie de l'Ancien Testament*. Paris : La Bonne Presse, 1958.
86. PRIGENT (P.), *La fin de Jérusalem*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, *Archéologie biblique* 17, 1969.
87. RICCOTI (G.), *Histoire d'Israël*, (t.1. Des origines à l'exil). Ed. A. J. Picard, Paris : 1939.
88. RICCOTI (G.), *Histoire d'Israël (t. 2. de l'exil à l'an135 après Jésus-Christ)*. Ed. A. J.Picard, Paris : 1948.
89. RICOEUR (P.), *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1995.
90. RONDELEUX (L. J.), *Isaïe et le prophétisme*. Paris : Seuil, 1961.
91. ROTH (C.), *Histoire du peuple juif (des origines à 1962)*. Traduit de l'Anglais par Ruth Schatzman et Anne-Marie Gentilly, Paris : La terre retrouvée, 1963.

92. ROWELEY (H. H.), *The Faith of Israel, Aspects of Old Testament Thought*. Philadelphia: Westminster Press, 1956.

93. SMITH (S.), *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt ?*. Paris: Calmann-Lévy (éd.), 2003.

94. SOGGIN (J. A.), *Old Testament and oriental studies*. Rome : Biblical Institute Press, 1975.

95. SOGGIN (J. A.), *The prophet Amos*. Londres : LTD SCM Press, 1987.

96. STEINMANN (J.)

a) *Le Prophétisme Biblique des origines à Osée*. Paris : Cerf, 1959.

b) *Michée, Sophonie, Joël, Nahoum Habaqouq*. Belgique : Desclée de Brouwer, 1962.

98. STÜCKELBERGER (Ch.), *Lutte contre la corruption, une tâche urgente pour les œuvres d'entraide, les missions et les Eglises*. Lausanne : Pain pour le Prochain, Repères, 2000.

99. STÜCKELBERGER (Ch.), *Continue fighting corruption, Experience and tasks of churches and development agencies*. Switzerland : Bread for All, 2003.

100. RIVAS (P. J.). *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas, Estudios y Monografías*. Institución San Jerónimo par la Investigación Bíblica 26, Estella (Editorial Verbo Divino) 1992.

101. TAMEZ (E.), *La Bible des opprimés*. Traduit par Migèle et Jean Bayar, Paris : Le thielleux, 1984.

102. TELLIER (L.), *Atlas historique de l'Ancien Testament d'Israël*. Paris :

Centred'Etudes pédagogiques SPES, 1962.

103. THEISSEN (G.), et al. *Le défi homilétique, l'exégèse au service de la prédication*. Genève: Labor et Fides, 1994.

104. TRESMONTANT (C.), *Le prophétisme hébreu*. Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1982

105. TOYA (H. J-S.), *The Reconstruction of Africa*. Dar es salam/Tanzania: Printed Business Printers Limited, 2004.

106. VAN (A. H.), *Les Douze petits prophètes*. Paris : ETB, 1908.

107. VAN OYEN (H.), *Ethique de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 1974.

108. VAUX (R.),

a) *Histoire ancienne d'Israël des origines à l'installation en Canaan*, Paris : Lecoffre, 1971.

b) *Les Institutions de l'Ancien Testament*. t I et II, Paris: Cerf, (1982), 1989.

110. VINCENT (L. H.), STEVE (A. M.), *Jérusalem de l'Ancien Testament Recherches d'archéologie et d'histoire. Première partie, Archéologie de la ville*. Paris: Gabalda, 1954.

111. ISCHER (W.), *Les premiers prophètes*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1951.

112. VOGELS (W.), *Le prophète, un homme de Dieu, la vie intérieure des prophètes*. Paris/Tournai/Montréal : Desclée & Cie/Bellarim, 1973.

113. VON RAD (G.), *Théologie de l'Ancien Testament*. I, Genève : Labor et Fides, 1963.

114. VON RAD (G.), *Théologie de l'Ancien Testament, Théologie des traditions prophétiques d'Israël*. Traduit en Français par André Goy, Genève/Paris: Labor et Fides, 1965.

115. VON RAD (G.), *The Message of the prophets*, New York/London: Harper/Row publisher, 1967

116. WEISSER, A., *Das Buch der Zwölf klein, Propheten*. 1963.

117. WESTERMANN (C.), *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides, 1985.

118. WESTERMANN (C.), *Basic forms of Prophetic Speech with a new Foreword*. G. M. TUCKER (ed.), Louisville/Kentucky: The Butterworth Press, Westminster/John KNOX Press, 1991.

119. WESTPHAL (A.), *Les prophètes, leurs écrits, leur doctrine, leurs actions dans les pages de la Bible hébraïque*. Paris/Lausanne : SD.

120. WILSON (R. R.), *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia : Fortress Press, 1980.

121. WOLFF (H. W.), *L'enracinement spirituel d'Amos*. Genève/Paris : Labor et Fides/ Librairie protestante, 1974.

122. WOLFF (H. W.), *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, Nouvelle série théologique N° 31 1974.

123. WOLFF (H. W.), *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

E. Articles, Revues, Lettres et Rapports

1. ACCAO (Association des Conseils Chrétiens et des Eglises de l'Afrique de l'Ouest), *Rapport de la Conférence sous-régionale sur la corruption, la paix et le développement*. Accra/Ghana, du 05 au 09 novembre 2000. p.30.

2. AESCHIMANN (A.), « Michée », in : *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. Sous la direction de A. WESTPHAL, t.2, Valence-sur-Rhones, 1956, pp. 160-163.

3. ALIBERT (J.), « Transparency International et l'évaluation de la corruption en Afrique », in : *Afrique Contemporaine. Dossier spécial, Culture et Société*.

Trimestriel N°196, octobre décembre 2000, p.84.-90.

4. ALLEN L (C.), « Micah's Social Concern », in : *Vox Evangelica*. 8, 1973, pp. 22-32.

5. ANDERSEN (F. I.), « The Poetic Properties of Prophetic Discourse in the Book of Micah », in : Bergen Robert D. (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas: SIL, 1994, pp. 520-528.

6. BARRICK (W. B.), « The Funerary Character of High-Places in Ancient Palestine, A Reassessment », in : *VT*. 25/3, 1975, pp. 564-595.

7. BARTLETT (J. R.), « The use of the Word var as a Title in the Old Testament », in : *VT*. 19, 1969, pp. 1-10.

8. BIDDLE (M. E.), « "Israel" and "Jacob" in the Book of Micah, Micah in the Context of the Twelve », in : *SBL*. 1998, pp. 850-871⁵⁵⁰

9. BLUNDO (G.), DE SARDAN (J. -P. O.), « La corruption au quotidien », in : *Politique africaine* 83. Paris: Karthala 2001, p. 8-9.

10. BOULAGA (F. E.), « De la pauvreté anthropologique », in : M. - TH. MENGUE et J.- D. BOUKONGOU, *Comprendre la pauvreté au Cameroun*, Yaoundé : Presses de l'UCAC, 2004, pp. 193-198.

11. BRIGHT (J.), « Micah », in : *IDB*. 1963, pp. 656-657.

12. BRONGERS (H. A.), « Some Remarks on the Biblical Particle halō' » in : *Remembering All the Way, A Collection of Old Testament Studies (OTS)*. 21, Leiden: E.J. BRILL, 1981, pp. 177-189.

13. BROSKI (M.), « The Expansion of Jerusalem in the reigns of Hezekiah and Manasseh », in : *Israel Exploration Journal* 24. 1974, pp. 21-26.

14. BURKITT (F. C.), « Micah 6 and 7: A Northern Prophecy », *JBL* 45. 1926, pp.159-161.

15. CADASSE (D.), *Zambie, la corruption face à Dieu* in : <http://www.afric.com/article1305.html>, Jeudi 26 octobre 2000,

16. « Combattons le tribalisme et la corruption pour une gestion transparente, De la campagne semaines pascales 2001, du dimanche de pâque 15 avril au dimanche de Pentecôte 03 juin », in : *Cahier d'Animation*, Cameroun : CIPCRE, SJPEC, FEMEC, ACIC, 2001.

17. CARROLL (R. P.), « Night without Vision: Micah and the Prophets », in: *The Scriptures and the Scrolls, Studies in honour of A. S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday*. F. García Martínez,

⁵⁵⁰cf. J. D. NOGALSKI et al. (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*. SBL Symposium Series 15, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, p. 146-165

A. Hilhorst and C. J. Labuschagne (ed.), VTSup 36, Leiden: Brill, (1992), pp. 74-84.

18. CAZELLES (H.), « Micah », in : *EncJud* 11, New York : 1971, pp. 1480-1483.

19. COLLIN (M.), « Recherches sur l'histoire textuelle du prophète Michée », in : *VT* 21, 1971, pp. 281-297.

20. CRENSHAW (J. L.), « Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion », *BZAW* 124, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1971.

21. CROOK (M. B.), « Did Amos and Micah know Isaiah 9, 2-7 and 11, 1-9 ? » in : *JBL* 73, 1954, pp. 144-151.

22. CUFFEY (K. H.), « Remnant, Redactor, and Biblical Theologian. A Comparative Study of Coherence in Micah and the Twelve », in : James D. Nogalski et al. (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, SBL Symposium Series 15 Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 185-208.

23. CULVER (R. D.), « תפיש » , in : *TDOT, BOTTERWECK*, G. et al. (dir), revised edition, vol. II, Michigan: William B. EERDMANS, publishing company, Grand rapids, 1977.

24. DAVIES (E. W.), « Prophecy and Ethics, Isaiah and the Ethical Tradition of Israel », *JSOTSup* 16, Sheffield : JSOT Press, 1981.

25. DEARMAN (J. A.), « Property Rights in The Eighth-Century Prophets », in : *SBL*, 106, (1988), pp.19s.

26. DEISSLER (A.), « Michée », in : DEISSLER A. et DELCOR M., *La sainte Bible, t. VIII, les petits prophètes II*, L. PIROT et A. CLAMER (éd.), Paris : Letouzey et Ané, 1961, pp. 318s.

27. DEMPSEY (C. J.), « Micah 2-3: Literary Artistry, Ethical Message, and Some Considerations about the Image of Yahweh and Micah », in : *JSOT* 85, 1999, pp. 117-128.

28. DOSSOU (S. K.), *Lettre pastorale de l'Église Protestante Methodiste du Bénin sur l'Élection du Nouveau Président de la République en mars 2006*. Bohicon, 15 janvier 2006, pp.1-4.

29. EDELKOORT (A. H.), « Prophet and Prophet », in : *OTS* 5, Leiden: E. J. BRILL, 1948, pp. 179-189.

30. EGGER (M.), « Halte au backchich » in : *New PPP*, Transparency Switzerland, 16/08/2001.

31. E P M B, *Actes et décisions du Synode Général 2005*, Thème: Dieu transforme le monde dans ta grâce, Bohicon du 07 au 15 janvier 2006.

32. EHRMANN (A.),

a) « A Note on Micah II 7 », in: *VT* 20, 1970, pp. 86s.

b) « A Note on the Verb 'mr », in: *JQRNS* 55, 1964/65, pp.166s.

33. ELLUL (D.), « Michée 1-3 », in: *ETR* 56, 1981, pp.135-147.

34. EYBERS (I. H.), « Micah, The Morashtite: the Man and his Message », in: *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap* in Suid-Afrika 16, 1973, pp. 9-24.

35. FENSHAM (F. C.), « Righteousness in the Book of Micah and parallels from Ancient Near East », in : *Afrikaans Geesteswetenskappe* 7, 1967, pp. 416-425.

36. FINKELSTEIN (J.J.), « Middle-Assyrian šulamânu Texts », in : *JAOS* 72, pp.77-80.

37. FREEDMAN (D. N.), *Discourse on Prophetic Discourse* (Micah 3, 1-8; 1, 2-9; 1, 10-16), in : H. B. Huffman, F. A. Spina et A. R. W. Green.

38. FRICK (F.), *SBLDS* 36, Missoula, Scholars Press, 1977, pp. 116-124.

39. GELIN (A.), MONLOUBOU (L.), « Les livres prophétiques postérieurs », in : H.CAZELLES, *Introduction à la Bible, II Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris : Desclée et Cie, 1973, pp. 349ss.

40. GEORGES (A.), « Michée (Le livre de) », in : *DBS V*, 1952, cols 1252-1263.

41. GERSTENBERGER E. (S.), *Kritik an Autoritäten (Mi 3, 9-12)*, in: *Bibel und Kirche* 51, 1996, pp. 159-162.

42. GERSTENBERGER E. (S.), « The Woe Oracles of the Prophets », in: *JBL* 81, 1962, pp.240-252.

43. GORDIS (R.), « Micah's Vision of the End-Time (1950) », in : *Poets, Prophets and Sages. Essays in Biblical Interpretation*. London 1971, pp. 268-279.

44. GRUBER (M. I.), « The Double Three-Part Question in the Book of Micah », in : *Tarbiz* 56, 1986/87, pp. 583-584.

45. GUILLET (J.), « Droit » in : *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris: Cerf, 1981.

46. HALEVY (J.), « Le livre de Michée. Chapitre III (III, 1-12 ; IV, 8-10) », in : *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 12, 1904, p. 193-216 et 289-312 et *RSEHA* 13, 1905, pp. 1-22.

47. HARTLEY (J. E.), « x:ko » in: HARRIS Laird K., ARCHER, G. L., BRUCE WALTKE K., *Theological Word Book of the Old Testament*. Vol. 1, Chicago : Moody Press, 1980, pp. 403-405.

48. HAUPT (P.), « Critical Notes on Micah », in : *AJSLL* 26, 1910, pp. 201-252.

49. HAUPT (P.), « The Book of Micah », in: *AJSL* 27, 1911, p.1-63.

50. HILLERS (D. R.), « Treaty-Curses and the Old Testament Prophets », *Bibbia Oriente* 16, Pontificio Instituto Biblico, 1964 pp. 53s.

51. HILLERS (D. R.), « Micah, (Book of) », in : *ADB* 4, 1992, p. 807-810.

52. HIMBAZA I., « Se couvriront-ils la moustache ? » (Michée 3, 7), in: *Biblische Notizen* 88, 1997, pp. 27-30.

53. HUTTON (R.R.), « Eating the Flesh of my People, The Redaction History of Micah 3: 1-4 », in: *PEGL MBS* 7, 1987, pp. 131-142.

54. HOUSE (R. P.), « The Character of God in the Book of the Twelve », in : J. D. NOGALSKI et al. (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, Atlanta: SBL Symposium Series 15 2000, pp. 125-145.
55. IMSCHOOT Van (P.), « Le prophète Michée et son temps », in : *Coll. Gand.* 17, 1936, pp. 171-28.
56. INNES (D. K.), « Some Notes on Micah, Chapters III and IV », in : *Evangelical Quarterly* 41, 1969, pp. 109-112.
57. ITURA (M.), « Le défi de la corruption, perspective théologique », in : *Annales de l'Ecole théologique Saint Cyprien*, Année VI, 2002.
58. JACOB (E.), « Quelques remarques sur les faux prophètes », *THZ*, Jahrgang 13, 1957, pp. 479-486.
59. JANZEN (W.), « Mourning, Cry and Woe Oracle », *BZWA* 125, Berlin: Walter de Gruyter, 1972.
60. JEPPESEN (K.), « New Aspects of Micah Research », in : *JSOT* 8, 1978, pp. 3-22.
61. JEPPESEN (K.), « Because of You! An Essay on the Centre of the Book of the Twelve », in : Edward Ball (ed.), *Search of True Wisdom, essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, *JSOTS* 300. Sheffield: Sheffield Academic Press), 1999, pp. 196-210.
62. JONGELING (B.), « LĂKĚN dans l'Ancien Testament », in : *OTS*, 21, Leiden: E. J. BRILL, 1981, pp.190-200.
63. KAPELRUD (A. S.), « Eschatology in the Book of Micah », in : *VT* 11. 1961, pp. 392-405.
64. KOSMALA (H.), « gâb^har, g^eb^hurâh, geb^her, gibber, geb^her », in : G. BOTTERWECK, J. H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol II, Michigan: W. B. EERDMANS, publishing, company Grand Rapids, 1977.

65. LABERGE (L.O.M.I.), « Micah », in : R. E. BROWN et al. (éd.), *The New Jerome Biblical commentary*, New Jersey : Prentice Hall Englewood, 1990, pp. 249-254.

66. Les Evêques du Cameroun, *Lettres pastorales des évêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur la corruption*, Bamenda: 03 septembre 2000.

67. LESCOW (Th.), « Redaktionengeschichtliche Analyse von Micha 1-5 », in : ZAW. 84, 1972.

68. LUKER (L. M.), « Beyond Form Criticism: The Relation of Doom and Hope Oracles in Micah 2-6 », in: HAR 11, 1987, pp. 285-301.

69. MACLEAN (J. K. B.), « Micah 3, 5-12 », in : *Interpretation* 56, 2002, pp. 413-416.

70. MALCHOW (B.), « The Rural Prophet: Micah », in : *Currents*, in : *Theology and Mission* 7, 1980, pp. 48-52.

71. MARCH (W. E.), « Micah », in : J. L. MAYES, *Harpers Bible commentary, SBI* (éd.), San Francisco: Harper & Row publishers, 1988, pp. 731-735.

72. MARCHADOUR (A.), « De la nuit à la nuit », in : *Les dossiers de la Bible*. N° 11, Janvier 1986, pp.35.

73. MARGUERAT (D.), *L'exégèse biblique : éclatement ou renouveau ?*, Foi et Vie, 93, 1994, p. 7-24.

74. MARRS (R. R.), « Micah and a Theological Critique of Worship », in : MARRS R. R et al. (éd.), *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis, JSOTS* 284. 1999, pp. 184-203.

75. MBELE, (Ph.),

a) « Rapport entre justice, paix et développement dans l'Ancien Testament », in : *Echos théologiques*, t. 3, Nkongsamba/Cameroun : Institut Supérieur de Théologie Protestante, décembre 1998, pp.15-20.

b) La corruption, point de vue de l'Ancien Testament, in: *L'Eglise face à la corruption. Semaine interdisciplinaire 2002-2003*, FTPY: Service d'Édition, 2003, pp 1-8.

77. McFADDEN (W. R.), « Micah and the Problem of Continuities and Discontinuities », in : *Prophecy*, in : William W. Hallo, James C. Moyer et Leo G. Perdue (éd.), *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Indiana: Winona Lake, 1983, pp. 127-146 et pp. 285-301.

78. MEDAR (J.-F.), « La corruption en Afrique, une stratégie de survie », in : M.-Th MENGUE et J.-D. BOUKONGOU, *Comprendre la pauvreté au Cameroun*, Yaoundé : Presses de l'UCAC, 2004, pp.183-191.

79. MILLER (P. D.), Sin and Judgement in: *The Prophets, A Stylistic and Theological Analysis, (Micah)*, SBL, Scholars Press, 1982, pp.27-36.

80. MILIK (J.T.), Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumran, in : *RB* 59, 1952, p. 412-418.

81. MORESCHET (M.), r[*y* twmbl tybh rhb, in : *BethM* 12,3, 1961, pp. 123-126.

82. MURAOKA (T.), « Introduction générale aux Douze Petits Prophètes », in : Eberhard Bons, Jan Joosten et Stephan Kessler (éds), Osée. *La Bible d'Alexandrie. Les Douze Prophètes I*, Paris : Cerf, 2002, pp. I-XXIII.

83. NEBEL (M.), *La corruption comme délit d'enrichissement illicite*, « Déclaration éthique contre la corruption et projet de législation sur la probité publique contre la corruption », CELAM, 22 mai 1997.

84. NOEL (D.), *Au temps des Rois d'Israël et de Juda*, in : *Cahiers Evangile* n° 109, Paris : Service Evangile et vie, Cerf, septembre 1999.

85. OSWALT (J. M.), x;Ko, in: *Theological Word Book of the Old Testament*, Vol 1, Keyed to Strongs Concordance, Chicago: Moody Press, 1980.

86. OUAMBA (F.), « Les Fondements théologiques des droits de l'homme », in : *Echos théologiques*, t 3 Nkongsamba-Cameroun : Institut Supérieur de Théologie Protestante, 1998, pp.21-81.

87. PETERSEN (D. L.), « The roles of The Prophets », in : *JSOTS* 17, Sheffield: 1981.

88. PIXLEY (G. V.), « Micah A Revolutionary », in : D. JOBLING et al. (éd.), *The Bible and the Politics of Exegesis*. FS N. K. Gottwald, Cleveland: 1992, pp. 695-704.

89. PROXIMITES AGENCE DE PRESSE, *Visages de Corruption au Bénin, une série de reportages et d'enquêtes journalistiques*, Cotonou, Août 1999.

90. PURY (A. De), KNAUF (E. A.), « La Théologie de l'Ancien Testament: Kérygmatique ou descriptive? », in : *ETR* 3, 1995, pp.320-328.

90. REYMOND (B.), « Quand le prédicateur se fait exégète », in : *ETR*, 64, 1989, pp. 595s.

91. RICOEUR (P.), « Herméneutique, les finalités de l'exégèse biblique », in : *Cahiers de l'Association des pasteurs de France*, 1990.

92. ROBERT (P. C.), « Micah », in : R. J. COGGINS, J. L.HOULDEN (ed.) *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press Trinity international, Philadelphia Press, 1990.

93. ROBERT (Ph.), « L'avenir d'un oracle », in : *ETR*, n° 4, 1998.

94. SANDERSON (J. E.), « Micah », in : C. A. Newsom et Sh. H.Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary*, London / Louisville : 1992, p. 215s.

95. CHAPER (J.), « Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem », in : *VT, LV*, 3 Koninklijke Brill NV, Leiden: 2005, pp. 324-342.

96. SCHOORS (A.), « The Particle "lâk^hen" », in : *Remembering All the Way. A Collection of Old Testament Studies (OTS)*, 21, Leiden: E.J. BRILL, 1981, pp. 240-276.

97. SELLERY (S.), « The Book of Micah », in : *Canadian Methodist Quarterly* 5, 1893, pp. 10-29.
98. SHAW C. (S.), « The Speeches of Micah, A rhetorical-Historical Analysis », in : *JOSTS*, 145, Sheffield: 1993.
99. SIEGWALT (G.), « La portée universelle de la Torah pour que le droit soit établi », in : *ETR*, 3, 2000, pp. 395-409.
100. SMITH (L. P.), « The Book of Micah », in: *Interpretation* 6, 1952, pp. 210-227.
101. SINCLAIR (L. A.), « Hebrew Text of the Qumran Micah Peshet and Textual Traditions of the Minor Prophets », in : *RdQ* 11, 1983, pp. 253-263.
102. STANSELL (G.), « Micah and Isaiah, A Form and Tradition Historical Comparison », in : *SBL*, Diss. Series 85, Georgia: Scholars Press Atlanta, 1988.
103. STRYDOM (J. G.), « Micah of Samaria: Amos's and Hosea's Forgotten Partner », in : *Old Testament Essays* 6, 1993, pp. 19-32.
104. TALLA (B.-P.), « Que valent les leaders politiques Africains? », in : *Jeune Afrique Economie*, N° 371. octobre 2006, p.8-23
105. TERNANT (P), « Cupidité », in : *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris: Cerf, 1981.
106. VAN DER PLOEG (J.), « Shâphat et mishpât », in : *OTS*, 2, 1943, p.144-155.
107. VAN DER WOUDE (A. S.), « Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets », in : *VT* 19, 1969, pp. 244-260.
108. VAN DER WOUDE (A. S), « Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micah », in : R. SOGGINS et al. (ed.), *Israel's Prophetic Tradition*. FS Peter R. Ackroyd, Cambridge: 1982, pp. 32-37.
109. VAUX (R. O. P.), « Jerusalem and the Prophets », in : H. M. ORLINSKY (éd.), *The Goldenson Lecture of 1955*, New York : The Hebrew Union College/ The Library of Biblical Studies, Press/CINN, KTAV Publishing House, 1969, pp.277-300.

110. VINCENT (J. M.),

a) « Michas Gerichtswort gegen Zion (3,12), in seinem Kontext », in : *Zeitschrift Für Theologie und Kirche*, 83. Jahrgang, 1986, pp.167-187.

b) « Un regard sur "la justice" dans l'Ancien Testament », in : *ETR*, 74. 1999, pp. 321-333.

c) « Ça m'oblige. » Regard sur quelques aspects de la poésie juive contemporaine», *Foi et Vie* 100. n°5, décembre 2001, p. 5.

d) « R. KESSLER, *Micha*, HThK/AT, Freiburg / Basel / Wien (Herder) 1999 », in : *ETR* 76. 2001, pp. 115-117.

e) « Ils virent la voix. » Réflexions théologiques sur la vision dans l'Ancien Testament, in : *ETR*, 78. 2003, pp. 1-23.

f) Cohérence du livre de Michée et de son discours sur l'Autorité et les autorités, in : *Hokhma* n° 85, 2004. pp. 1-35.

g) *Impact de la chute de Jérusalem sur la littérature biblique*. Quelques éléments de réflexions, Conférence tenue le 5 janvier 2006 sous le titre « L'exil, traversée de l'échec » à l'Université inter-âges de Versailles dans le cadre du cycle Repères et ruptures.

111. VILNAI (Z.), « The Topography of Micah » (Hebrew), in : *BJPES* 6, 1939, pp. 127-131.

112. VON GEMÜNDEN (P.), « L'arbre et son fruit. Analyse d'un corpus d'images comme méthode exégétique », in : *ETR* 3, t. 69, 1994, pp. 310-317

113. WAARD (J.), « Vers une identification des participants dans le livre de Michée », in : *RHPR* 59, Paris : PUF, 1979, pp. 509-516.

119. WAGENAAR (J. A.),

a). « The Hillside of Samaria. Interpretation and Meaning of Micah 1:6 », in : *Biblische Notizen* 85, 1996, pp. 26-30.

b). « You eat the flesh of my people and break their bones. The Reversal of Fortunes in *the Judgment oracle Micah 3:1-4* », in : *Old Testament Essays* 14/3, 2001, pp. 525-532.

c). Judgment and Salvation. The Composition of Micah 2-5, in : *VT.S* 85, Leiden (Brill) 2001⁵⁵¹.

114. WESSELS (W. J.), « Wisdom in the Gate: Micah takes the Rostum », in : *Old Testament Essays* 10, 1997, pp. 125-135.

115. WILLIS (J. T),

a) « A note on rmaw in: Micah 3, 1 », in : *ZAW* 80, 1968, pp. 50-54.

b) *The Authenticity and meaning of Micah 5 9-14*, in: *ZAW*, 81/3, 1969, pp. 353-368.

c) « The Structure of Micah 3-5 and the function of Micah 5. 9-14, in the Book », in : *ZAW* 81, 1969, pp. 191-214.

d) « The Structure of the Book of Micah », in : *SEÅ* 34, 1969, pp. 5-43.

e) « Thoughts on a Redactional Analysis of the Book of Micah », in : *SBI* 1, 1978, pp. 87-109.

g) Micah 2: 6-8 and the « People of God » in Micah, in : *BZ* 14, 1970, pp. 72-87.

h) « Micah, Book of », in : *DBI* II, 1999, pp. 150-153.

116. WILLISAMSON (H. G. M.), « Marginalia in Micah », in : *VT* 47, 1997, pp. 360-372.

117. WOLFF (H. W.), « Micah the Moréshite-The Prophet and His Background », in : *Israelite Wisdom. FS Samuel Terrien*, 1978, pp. 403-417.

118. WOOD (J. R.), « Speech and Action in Micah's Prophecy », in : *CBQ* 62, 2000, pp. 645-662.

119. ZAPFF (B. M.), « The Perspective on the Nations in the Book of Micah as "Systematization" of the Nations 'Role in Joel, Jonah and Nahum? Reflections on a context-Oriented Exegesis in the Book of the Twelve », in: P. L. REDDITT and A. SCHAT (éd.), *Thematic Threads in: the Book of the Twelve*, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2003, pp. 292-312.

⁵⁵¹ Original en hollandais, thèse Utrecht 1995.

120. ZORN (J.-F.), « Exégèse, Herméneutique et Actualisation: Etapes successives ou interaction dynamiques ? La notion d'Exégèse Homilétique », in : ETR, 42000, pp. 549-563.

121. ZYL van (A. H.), « Messianic Scope in the Book of Micah », in : *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap* in Suid-Afrika 16, 1973, pp. 62-72.

F. Thèses et Mémoires

1. AMEGNIGAN (D. E.), *Rôle et contribution de l'Eglise Protestante Méthodiste dans le cadre de l'Education et la Formation de la Jeunesse en R. P. Bénin*. inédit, FTPY 1987.

2. DANSI (N. F.), *La place des Eglises dans la lutte politique en Afrique. Approche évaluative et critique du rôle de l'Eglise Protestante Méthodiste au Bénin de 1960 à nos jours. (1991)*. inédit, FTPY, 1992.

3. HEROLD (P.), *Michée, véritable annonciateur du salut d'Israël au 8ème siècle, thèse licence*, Genève 1966.

4. LEWIS (R. L.), *The Persuasive Style and Appeals of the Minor Prophets Amos, Hosea and Micah*. Ph. D. Dissertation, University of Michigan 1973.

5. MBELE (Ph.), *La justice sociale ou possibilité de salut pour Israël selon le prophète Amos*. Thèse de Doctorat en Théologie, Faculté de Théologie de Montpellier : 1988.

6. MILLER (D. E.), *Micah and its Literary Environment*, Ph. D. Diss. University of Arizona, 1991.

7. SCHIBLER (D.), *Le prophète Michée et le règne d'Ezéchias de Juda (une étude historico-littéraire)*, Diss. Paris : 1980.

8. SHAW (C. S.), *The Speeches of Micah. A Rhetorical-Historical Analysis*, Ph. D. Diss. Emory University, Atlanta : 1990.

G. Quelques sites web et logiciels

<http://www.unodc.org>

<http://www.unis.univienne.org/convention>

<http://www.ifrap.org/0-ouvrielsite/corruption.html>

<http://www.monde-diplomatique.fr/1998/09/HADJADJ/10949.html>

http://www.christophstueckelberger.ch/dokumente_f/election.htm

<http://www.rfi.fr/fichiers/MFI/PolitiqueDiplomatie/342.asp>

<http://www.ensmp.fr/~scherer/arri/dommel.html>

<http://www.gwdg.de/~uwvw/EoC/syllabus.html>

<http://www.transparency.org>

<http://www.gwdg.de/~uwvw/icr.htm>

<http://www.globalcorruptionreport.org/>

<http://www.militarycorruption.com>

<http://www.nobribes.org/>

<http://www.oecd.org/daf/nocorruption/>

http://classics.mit.edu/Aristote/gener_corr.html

<http://www.icac.nsw.gov.au/>

[http://www.icw.or.id /](http://www.icw.or.id/)

<http://www.worldbank.org./governance/>

<http://www1.orlbank.org/publicsector/anticorrupt/>

<http://www.hertzcorrupt.fr.fm/>

<http://www.undcp.org/corruption.html>

http://www.transparency.org/pressreleases_archive/2003/2003.03.03

[au_anti-corr.con](http://www.au_anti-corr.con)

<http://www.diplomatie.gouv.fr/qctu/>

<http://www.ena.fr/ena>

<http://www.cenco.ed/annuaire/kinshassa/campEdCivNlandu.htm>

<http://www.geoscopie.com/acteurs/a515cor.html>

http://www.bj.refer.org/benin_ct/eco/moralisation/site/firstsite/recueil/discour2.html

<http://www.ambafrance-bj.org./benin.html>

<http://www.coe.org>

<http://www.bfa-ppp.ch>

<http://www.Transparency.de>

<http://www.Transparency.de/organisation/chapters>

<http://www.transparency.de/documents/source-book>

<http://www.integrityinternational.org>

<http://www.oecd.org/fatf>

Bibleworks 6

Globethics.net

est un réseau mondial sur l'éthique basé à Genève, appuyé par un Conseil de fondation international composé de personnalités éminentes, qui regroupe 70'000 participants provenant de 200 pays et avec des programmes régionaux et nationaux.

Globethics.net offre ses services en particulier pour les personnes en Afrique, en Asie et en Amérique latine afin de contribuer à un accès plus équitable aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée et, de ce fait, rendre plus visible et audible la voix des pays du Sud dans le discours global. Il fournit une plateforme électronique permettant une réflexion et une action éthiques. Son principal outil est le site Internet *www.globethics.net*.

Globethics.net a quatre objectifs :

Bibliothèque : Accès libre aux informations on-line

Pour assurer un accès aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée, Globethics.net met à disposition sa propre bibliothèque, *Globethics.net Library*, la plus importante bibliothèque numérique mondiale sur l'éthique, avec plus d'un million de textes disponible au téléchargement gratuit. Une deuxième bibliothèque sur la théologie et l'œcuménisme a été ajoutée et une troisième bibliothèque sur le droit africain et la gouvernance est en préparation et sera lancée en 2013.

Réseau : Communauté internationale on-line

Les participants inscrits sur Globethics.net forment une communauté internationale d'individus intéressés ou spécialistes d'éthique. Cette communauté offre aux participants l'opportunité de contribuer à des forums, de mettre à disposition des articles, et de participer ou former des groupes de travail virtuels dans le but de créer des réseaux ou de faire de la recherche collaborative internationale.

Recherche : Groupes de travail on-line

Les participants inscrits peuvent rejoindre ou créer des groupes de recherche en ligne sur tous les sujets qui les intéressent tandis que le secrétariat international, basé à Genève, se concentre actuellement sur six domaines de recherche : l'éthique des affaires, l'éthique interreligieuse, le leadership responsable, l'éthique environnementale, l'éthique de la santé et de l'éthique de la science et de la technologie. Les résultats obtenus par les groupes de travail et de recherche sont publiés dans des collections et publications en ligne divisées en quatre séries (voir liste des publications), et peuvent également être téléchargés gratuitement.

Services : Conférences, Certification, Conseil

Globethics.net propose des services tels que l'organisation du *Global Ethics Forum*, une conférence internationale sur l'éthique des affaires, la certification personnalisés et des projets éducatifs, ainsi que des conseils ponctuels dans un contexte multiculturel et multilingue.

Publications Globethics.net

Tous les volumes de documents de la bibliothèque Globethics.net peuvent être téléchargés gratuitement sous forme de pdfs : www.globethics.net/publications. Les copies imprimées peuvent être commandées au site infoweb@globethics.net. Les prix sont en FCH/ DUS (Franc suisse ou Dollar américain) par distinction entre les pays à revenu faible et intermédiaire (S = Sud) et les pays à revenu élevé (N = Nord)

L'éditeur des différentes collections publiées par Globethics.net: Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Fondateur et Directeur de Globethics.net à Genève et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle en Suisse.

Contact pour des manuscrits et suggestions: stueckelberger@globethics.net.

Globethics.net Global

Livres sur des questions éthiques avec une portée globale et contextuelle. Chaque volume avec des contributions provenant d'au moins deux continents et avec deux éditeurs, souvent un du Sud et un du Nord.

- 1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 376pp, 2007, 13.-S/ 25.-N.
- 2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009, 10.-S/ 20.-N.
- 3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009, 10.-S/ 20. - N.
- 4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010, 13. - S/ 25. - N.
- 5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 400pp, 2012, 13.-S. / 25.-N.
- 6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012, 13.-S/ 25.-N.

Globethics.net Focus

Chaque numéro de cette série est centré sur un problème éthique actuel avec une portée globale, normalement d'un auteur.

- 1 Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009, 5.-S/ 10.-N.
- 2 Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010, 10.-S/20.-N.
- 3 Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011, 13.-S/25.-N.
- 4 *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011, 5.-S/10.-N.

- 5 Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 172pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 6 Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*, 252pp, 2012 (des articles sur l'éthique islamique, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais), 10.-S/20.-N.
- 7 Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*, 224pp, 2012 (des articles sur l'éthique indonésien, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais), 10.-S/20.-N.
- 8 Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 140pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 9 Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 10 *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014*, 112pp, 2012, 6.-S/ 10.-N.
- 11 Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2012, 5.-S/10.-N.
- 12 Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 48pp, 2012, 5.-S/10.-N.
- 13 Elisabeth Nduku / Christoph Stückelberger (eds.), *African Contextual Ethics: Hunger, Leadership, Faith and Media*, 150pp, 2013, 5.-S/10.-N.
- 15 Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 114pp, 2013, 5.-S/10.-N.

Globethics.net Texts

Déclarations et lignes directrices, une partie adoptés par le Conseil de Fondation de Globethics.net.

- 1 *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, 20pp, 2012 (disponible en anglais, français, espagnol, allemand, chinois, indonésien, perse ; autres langues en préparation), 10.-S/15.-N. for 5 copies.
- 2 *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration*, 8pp, 2012 (en anglais et en français), 10.-S/15.-N. for 5 copies.
- 3 *Ethics in the Information Society: the Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013-2015*, 34pp, 2013 (en anglais), 10.-S/15.-N. for 5 copies.

Globethics.net Theses

Publication de thèses doctorales avec une priorité des thèses de l'Afrique, l'Asie et l'Amérique Latine.

- 1 Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 410pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 4 Njojo Kahwa, *Éthique de la non-violence*, 598pp, 2013, 13.-S/25.-N.
- 5 Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*, 300pp, 2013, 13.-S/25.-N.

African Law Series

- 1 Ghislain Patrick Lessène, *Code international de la détention en Afrique. Recueil de textes*, 620pp, 2013.

ISBN 978-2-940428-88-5



9 782940 428885 >

Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes



Ibiladé Nicodème Alagbada

Thèse de doctorat approuvée par l'Université Protestante d'Afrique Central UPAC à Yaoundé. Professeur de l'Ancien Testament à l'Université Protestante de Porto Novo au Bénin et Président de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin.

Les contextes sociopolitique, économique et religieux du 8^{ème} siècle av. J.-C. ont favorisé l'éclosion de la corruption aux multiples facettes dans le royaume de Juda. Elle atteint toutes les instances dirigeantes. Le prophète Michée, face à cette corruption des classes dirigeantes et animé par le souffle de Dieu, rempli de courage, de force et d'esprit de jugement, se présente comme un paradigme de la responsabilité ou de l'autorité prophétique de l'Eglise face à la corruption. Ainsi, dans la perspective michéenne, la lutte contre la corruption est une lutte pour le rétablissement du droit divin et de la justice sociale tant sur le plan civil, politique que religieux, dont l'initiative vient du Souffle de Dieu.