

La cohérence du livre de Michée et de son discours sur l'autorité et les autorités

par Jean-Marcel
VINCENT,
professeur
d'Ancien Testament
à la Faculté libre de
théologie protestante
de Paris

Invité au Centre protestant de La Rochelle pour y donner une conférence¹, nous avons cherché à répondre à une double demande, celle d'apporter un éclairage sur le thème général de l'autorité, thème qui fait actuellement l'objet d'une réflexion multidisciplinaire de ce Centre, et celle de contribuer à l'étude du livre de Michée dans laquelle les paroissiens sont engagés.

Nous nous proposons de développer le thème de l'autorité et des autorités dans le livre de Michée en abordant les points suivants : 1) la critique prophétique des autorités, des responsables ; 2) l'autorité du SEIGNEUR ; 3) l'autorité du souverain attendu ; et 4) l'autorité du prophète. Ces points feront partie de la seconde partie de cette étude.

Auparavant, il s'avère nécessaire d'esquisser le contenu du livre de Michée² et de rendre compte de sa *cohérence*. Une tâche ardue, car ce

¹ La conférence a été donnée le 14 février 2004. Elle a été quelque peu modifiée pour faire ici l'objet de cet article. Nous avons ajouté quelques notes infrapaginales et un excursus sur un aspect particulier de la formation du livre de Michée.

² Nous disposons aujourd'hui de bons commentaires sur le livre de Michée, en particulier : Bernard Renaud, *Michée – Sopbonie – Nabum*, SB, Paris, Gabalda, 1987 ; Daniel Schibler, *Le livre de Michée*, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989 ; William McKane, *The Book of Micah. Introduction and Commentary*, Edinburgh, Clark, 1998 ; Rainer Kessler, *Micah*, HThK. AT, Freiburg i. Br., Basel, Wien, Herder, 1999 ; Francis I. Andersen et David Noel Freedman, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24E, New York, Doubleday, 2000.

livre n'est pas d'un accès facile. La très grande variété des thèmes évoqués et les changements de perspectives spatiales et temporelles – ainsi l'enchevêtrement des temps dans un même chapitre (par exemple, en Mi 4 : « à la suite/fin des jours », « en ce jour-là », « maintenant ») – semblent brouiller les paramètres à partir desquels le discours michéen serait audible, compréhensible.

1. La cohérence du livre de Michée : une symphonie en trois mouvements

Dans la mesure où « la parole vue » (1,1 – nous reviendrons sur ce point à la fin de la deuxième partie) initie *un processus en mouvement*, les métaphores *musicales* nous semblent paradoxalement plus précises et rigoureuses que d'autres approches trop conceptuelles pour rendre compte de la cohérence du livre de Michée³. La structure complexe du livre⁴ ressemble en effet à une partition, davantage certes à celle d'un concerto de Bartok ou d'Alban Berg avec un entrelacs savant de thèmes, des réminiscences d'œuvres antérieures⁵, des renversements mélodiques, des suspensions et autres altérations musicales inattendues, qu'à une sage sonate un peu trop scolaire de Czerny. Nous décrirons donc le livre de Michée comme une symphonie en trois mouvements.

Le premier mouvement, les chapitres 1-3, est de facture classique : un *allegro furioso* en mineur. Avec, comme il se doit, exposition, développement et coda.

³ Dans cette direction, cf. déjà M. Kessler, *op. cit.*, 2000, p. 38-40.

⁴ Outre les commentaires cités qui traitent tous de la structure et de la cohérence du livre, on pourra consulter avec profit les titres récents suivants : David Gerald Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah. A Literary Analysis*, SBL Dissertation 89, Atlanta, Scholars Press, 1988 ; Gabriele Metzner, *Kompositionsgeschichte des Michabuches*, EHS 635, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1998 ; Kenneth Hugh Cuffey, « 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, Atlanta, Scholars Press, 2000, p. 185-208.

⁵ Sur ce point (les citations à l'intérieur du livre de Michée), cf. l'excursus à partir de la page 43.

- *L'exposition* (1,2-9) énonce deux thèmes contrastés : l'un, l'irruption de Dieu qui provoque la ruine (1,2-7), l'autre, l'expression de l'effacement, de la désolation, la lamentation provoquée par cette ruine (1,8s)⁶.

- *Le développement* de ces deux thèmes s'élabore de 1,8 à 3,11 avec un leitmotiv qui revient sept fois, l'utilisation en hébreu de la racine *râcâc* « être mauvais » avec ses dérivés le substantif *râcâh* « malheur » ou « mal » et l'adjectif *râc* « méchant, mauvais ». Bien significative est cette ambivalence entre le mal – sous forme de rébellion ou de transgression (*pêshâc*) – qu'il faut dénoncer et qui suscite la colère, et le malheur qu'il faut subir et qui provoque le chagrin. C'est dans ces variations entre mal et malheur que se situe la critique prophétique des autorités que nous esquisserons dans la deuxième partie.

- Une *coda* enfin (3,12) résume en un mot le réquisitoire du premier mouvement : « C'est pourquoi, c'est à cause de vous » qu'arrivera la ruine – et non par le fait d'obscurcs circonstances géopolitiques. Cette ruine est signifiée par une succession de trois accords foudroyants : « Sion sera labourée (en) un champ » ; crescendo : « Jérusalem deviendra des tas de pierres » ; tutti : « la montagne du Temple (deviendra) (un de ces) hauts-lieux (que l'on rencontre en) forêt »⁷ ; point d'orgue.

On notera la reprise du mot « tas de pierres ou ruine » qui avait été introduit dans l'exposition : Dieu surgit, descend, marche sur les hauteurs, et, à cause de la rébellion de Jacob, transforme Samarie en un tas de pierres ; il précipite alors ces pierres dans la vallée et met à nu les fondations de la ville (1,6). Le terme hébreu *câj* qui signifie « tas de pierres » ou « ruine » est connu, car c'est le nom que porte la ville de Aï dont le livre de Josué

⁶ Mi 1,8s est souvent considéré comme le début de la lamentation qui s'étend jusqu'au v. 16, mais tant Kessler, *op. cit.*, 2000, p. 91s, qu'Andersen/Freedman, *op. cit.*, 2000, p. 187-189, font valoir des arguments solides pour l'indépendance de ces versets. Nous revenons plus loin sur le locuteur de cette lamentation.

⁷ La traduction de ce verset est difficile. Nous avons proposé une autre vocalisation des consonnes du texte massorétique in : « Michas Gerichtswort gegen Zion (3,12) in seinem Kontext, in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83, 1986, p. 167-187, spéc. p. 171-179. Pour la dernière partie du verset, nous suivons ici la proposition de Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, OBO 50/2, Fribourg, Editions universitaires, et Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 519-521 (sur Jr 7,31 qui traite aussi de Mi 3,12).

raconte la conquête⁸. Les orgueilleuses cités fortifiées d'Israël et de Juda, Samarie et Jérusalem, deviennent des espaces ruraux. Dans l'une on plantera des vignes (« Je transforme Samarie... en plantations viticoles »), dans l'autre on tracera des sillons (« Sion sera labourée en champ »).

Le deuxième mouvement, les chapitres 4-5, a un autre rythme et une autre tonalité. C'est plutôt un *andante majestoso* avec des thèmes déployés en alternance et en miroir⁹. Il est introduit par la vision de l'élévation du Mont Sion et de son Temple qui deviendra donc visible de très loin. Le SEIGNEUR y sera présent. Il apportera la paix aux nations en réglant leurs conflits de sorte qu'il ne sera plus nécessaire d'apprendre l'art de la guerre et qu'on pourra supprimer l'arsenal d'armes offensives et défensives (4,1-5). En contraste, ce deuxième mouvement s'achève par la contre-vision d'une ville qui refuse de mettre sa confiance dans le SEIGNEUR et cherche sa sécurité dans les armes de guerre et l'idolâtrie (5,9-14). Au centre une promesse de salut et de paix dans un temps de détresse (4,8-5,5), encadrée par deux paroles d'espérance concernant le reste (4,6s et 5,6s). On obtient ainsi le schéma A B C B A comme on peut le trouver dans le mouvement de sonates et concertos¹⁰.

On passe donc ici du mode mineur de l'*allegro furioso* du premier mouvement au mode majeur. La nouvelle tonalité est donnée par l'introduction grandiose de ce mouvement en 4,1-4. On assiste là à un véritable renversement du thème de la fin du premier mouvement. Il était question de la destruction de Jérusalem et de la transformation de la ville en terre cultivable, plus encore de la disparition de l'espace sacré, du Temple. On sait combien cette thématique de la destruction du Temple est liée dans la Bible, comme d'ailleurs dans le Moyen-Orient ancien, à la déstructuration

⁸ Jos 8.

⁹ Sur la structure des chapitres 4-5, cf. Bernard Renaud, *Structures et attaches littéraires de Michée IV-V*, CRB 2, Paris, Gabalda, 1964 ; ainsi que sa monographie *La formation du livre de Michée. Tradition et Actualisation*, EB, Paris, Gabalda, 1977 ; et son commentaire, *op. cit.* 1987.

¹⁰ C'est, *grosso modo*, la structure de l'*allegretto* du concerto pour violon (« à la mémoire d'un ange ») d'Alban Berg (mesures 104-257).

du cosmos, car le Temple est perçu comme l'axe du monde autour duquel se structure le cosmos. Le prophète Amos, dans sa cinquième et dernière vision¹¹, se voit ordonné de frapper le chapiteau du Temple pour que les seuils tremblent ; c'est l'annonce de la fin définitive d'Israël. Et quand Jésus annonce à ses disciples qu'il ne restera pas du Temple pierre sur pierre qui ne soit renversée, les disciples réagissent tout de suite en posant la question : « Dis-nous quand cela arrivera-t-il ? Quel sera le signe annonçant la fin de toutes ces choses ? », un dialogue qui introduit ce qu'on appelle le discours apocalyptique de Marc (Mc 13).

Mi 3,12 annonçait la fin d'un monde, Mi 4,1-4 annonce un monde nouveau :

Il adviendra, dans les jours à venir,
que la montagne du Temple du SEIGNEUR deviendra
stable [ou : durablement établie] au sommet des montagnes.
Elle sera élevée plus que les collines.
Des nations afflueront vers elle,
et de nombreux peuples viendront et diront :
« Allez, que nous montions vers la montagne du SEIGNEUR
et vers la maison du Dieu de Jacob.
Qu'il nous instruise dans ses voies,
et que nous marchions dans ses sentiers. »
Oui, de Sion sortira la *tôrâh*
et la parole du SEIGNEUR de Jérusalem.
Il arbitrera entre de nombreux peuples
et il redressera des nations puissantes – même venant de loin.
Alors ils mettront en pièces leurs épées pour (en faire) des socs de charrue¹²,
et leurs lances (pour les transformer) en serpes.
Une nation ne lèvera plus l'épée contre une autre nation,
et elles n'apprendront plus (l'art de) la guerre.
Ils demeureront (en sécurité)¹³ chacun sous sa vigne
et sous son figuier.

¹¹ Am 9,1-4.

¹² Ce verset a été le mot d'ordre du mouvement chrétien pour la paix (« Von Schwertern zu Pflugscharen ») qui a contribué à la chute du mur de Berlin.

¹³ Un sens absolu du verbe *yâshav* bien rendu par la Septante : « ils se reposeront » (*anapauseitai*).

Et il n'y aura personne qui effraie.
Oui, la bouche du SEIGNEUR *tsevâ'ôt* a parlé.

Je cite ce passage superbe et fort connu pour illustrer ce phénomène de reprise du thème en le renversant, phénomène bien connu dans le langage musical. Les attaches thématiques les plus visibles entre 3,9-12 et 4,1-4 sont les mentions de Sion, de Jérusalem, de la montagne du Temple, 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 et militaire (construire, le monceau de pierres, les épées, les lances, lever l'épée, apprendre la guerre).

Ce second mouvement développe des thèmes qui étaient préparés, évoqués dans le premier. Outre celui de la ville rebelle, thème qui est renversé dans la vision de l'élévation de Sion, mais qui revient à la fin du mouvement comme contre-vision, on peut nommer le thème du reste qui était annoncé dans la première partie en 2,12s : « Assurément je te rassemblerai entièrement, ô Jacob. Assurément je regrouperai le reste d'Israël... »

C'est au cœur de ce second mouvement que nous verrons décrite l'autorité du souverain idéal, qui réalise pleinement le projet de Dieu pour son peuple.

Il est plus difficile de caractériser le troisième mouvement de cette symphonie (les chapitres 6-7) en termes musicaux. Disons qu'il pourrait faire penser à la finale si originale de la Neuvième de Beethoven dans la mesure où cette dernière introduit des voix : les auditeurs de la symphonie deviennent des participants actifs de l'événement musical et entonnent le fameux hymne à la joie¹⁴.

La dernière partie du livre de Michée emploie, tout comme le début du premier mouvement, un vocabulaire juridique : Dieu entre en procès (*rîv*) avec son peuple (6,1-5, comme en 1,2). Mais ici le SEIGNEUR initie

¹⁴ Sur un poème de Schiller : « Freude ! Freude ! / Freude, schöner Götterfunken, / Tochter aus Elysium, / wir betreten feuertrunken, / Himmlische, dein Heiligtum » (« Oh joie, belle étincelle des dieux, fille de l'Elysée, nous pénétrons gorgés de feu, ô céleste, ton sanctuaire »).

un dialogue avec ses auditeurs : « Mon peuple, que t'ai-je fait ? Et avec quoi t'ai-je fatigué ? Réponds-moi ! » Le SEIGNEUR accepte d'écouter les arguments qui le mettraient en position d'accusé. Mais, du coup, ce sont les auditeurs qui prennent conscience de leur vraie responsabilité et qui demandent : « Que faire alors pour retrouver la paix avec Dieu ? Faudrait-il aller jusqu'au sacrifice humain pour réparer la communion rompue, l'alliance transgressée ? » Et le prophète de répondre par le célèbre raccourci : « Il t'a communiqué, homme, ce qui est bien, et ce que le SEIGNEUR exige de toi : (rien d'autre que) de mettre en pratique le droit (*mishpât*) et d'aimer l'amour fidèle (*bèsèd*), et de marcher humblement avec ton Dieu [en communion avec lui] » (6,8). Ce résumé¹⁵ déclenche alors des harmoniques avec des thèmes introduits dans le premier mouvement. Et les deux oracles suivants (6,9-16 et 7,1-6) concrétisent l'un ce qu'implique le manque de droiture (*mishpât*) : la fraude, la corruption, la violence ; et l'autre ce qu'engendre la disparition de l'amour fidèle (*bèsèd*) : la désagrégation des liens sociaux avec toutes les misères que cela entraîne.

Les auditeurs avaient déjà pris la parole. Cette prise de parole s'intensifie jusqu'à la fin : sous la forme d'une confession explicite de la faute (« Je subis la colère du SEIGNEUR car j'ai péché contre lui », 7,9a), sous la forme d'une prière (« Avec ta houlette, fais paître ton peuple, le petit-bétail de ton héritage ! », 7,14a), finalement sous la forme d'un hymne (7,18-20) – non pas à la joie, mais habité par la joie – qui célèbre l'incomparabilité du SEIGNEUR, le Dieu d'Israël. « Qui est comme le SEIGNEUR ! [point d'exclamation]¹⁶ ». Celui qui lève, c'est-à-dire pardonne la faute. Celui qui passe au-dessus de la rébellion (la *pèshâc* qui était le leitmotiv du premier mouvement) en faveur du reste (autre terme récurrent du recueil) de son héritage, comme l'ange destructeur qui est passé au-dessus des maisons marquées par le sang lors de la dixième plaie d'Égypte (Ex 12). Il ne maintient pas sa colère à toujours. Il se plaît à l'amour fidèle (la *bèsèd*). Il aura de nouveau compassion de nous. Il piétinera nos fautes.

¹⁵ Texte que Jean-Sebastien Bach a magnifiquement mis en musique dans la cantate « Es ist dir gesagt, O Mensch, was gut ist », BWV 45.

¹⁶ Allusion probable, par ailleurs, au nom même du prophète, puisque Michée (*Michayâ* [*bâ*]) signifie : « Qui est comme Yh [wh] ! »

Puis, s'adressant à Dieu dans une ultime parole de confiance : « Tu jetteras dans les profondeurs abyssales tous leurs péchés. » Et alors, en agissant de la sorte, tu réaliseras ce projet que nous avons trahi, le serment d'amour fidèle (*hèsèd*), juré aux pères « depuis les jours d'antan ». On relèvera que sept tournures complémentaires, chiffre parfait, sont utilisées pour exprimer la force du pardon de Dieu.

Ce qui paraissait en première lecture comme un amalgame ou un patchwork d'impressions disparates se révèle finalement comme une construction puissante. L'unité foncière transparait essentiellement dans la répétition, dans la réitération des thèmes, avec leurs diverses altérations et renversements ou « rétrogradations ». Cette technique exige une audition ou une lecture répétée en quelque sorte « en tous sens », comme c'est le cas dans la structure de mouvements musicaux¹⁷.

La métaphore musicale ne nous rend-elle pas plus sensible à la nature même de ces textes ? Si nous lisons un livre de cuisine ou le mode d'emploi d'un appareil ménager, une fois que nous avons compris ce qu'il fallait faire pour réussir notre plat ou pour que l'appareil fonctionne, nous n'avons plus besoin du livre ou du mode d'emploi. Le sens de ces écrits est en quelque sorte totalement épuisé une fois qu'il est compris. Il n'en va pas de même d'une œuvre musicale de qualité. Son sens n'est jamais épuisé. Une réécoute de l'œuvre entraîne toujours la découverte, l'étonnement. Elle est toujours nouvelle à cause de son mode de composition, et évidemment à cause, aussi, des mille manières différentes d'interpréter cette œuvre, selon le chef d'orchestre, selon les interprètes, et selon les circonstances et la disponibilité d'écoute de l'auditeur. Il en va de même des livres bibliques. Leur sens n'est jamais épuisé, et ils exigent une réécoute indéfinie, une méditation jour et nuit, dit le psalmiste¹⁸.

¹⁷ L'oreille peut-elle entendre la rétrogradation d'un thème ou d'un mouvement musical ? Olivier Messiaen écrit à ce sujet : « Le mouvement rétrograde et les autres permutations se déroulent à leur tour vers l'avenir, et ne sont appréciés comme tels par l'auditeur que rétrospectivement, par rapport au même texte entendu antérieurement en sens droit. » (*Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie*, tome I, Paris [A. Leduc], p. 45), cité par Bernard Sève, *L'altération musicale ou Ce que la musique apprend au philosophe*, Poétique, Paris, Seuil, 2002, p. 221.

¹⁸ Ps 1,2 : « Heureux l'homme qui... trouve son plaisir dans [la lecture de] la *tôrâh* du SEIGNEUR, et qui redit (ou : murmure constamment) sa *tôrâh* jour et nuit ! ».

2. Excursus : la rédaction du livre de Michée

Les chercheurs se sont surtout beaucoup penchés sur le Michée « historique », le prophète de la fin du 8^e siècle avant Jésus-Christ, et sur ses oracles « authentiques », ses *ipsissima verba*. Il s'agit sans doute d'une étape importante et nécessaire de la recherche. Elle conduit cependant à certaines impasses dans la mesure où c'est le texte de Michée qui est lui-même une source importante pour reconstruire l'histoire de son temps, de sorte qu'il est difficile d'échapper à des arguments en cercle¹⁹. De plus, le corpus littéraire à disposition pour définir ce qui serait authentiquement michéen est si réduit²⁰, qu'il paraît parfois bien arbitraire d'exclure certains passages comme ne pouvant être michéens à cause de leur vocabulaire ou de leur perspective théologique. D'une manière générale n'a-t-on pas donné trop de poids aux événements historiques²¹ comme clefs pour comprendre le discours prophétique ? Nous privilégions ici une approche qui voudrait donner plus d'importance au caractère poétique et visionnaire du langage prophétique même si nous avons choisi une métaphore musicale, sœur jumelle de la poésie, pour l'exprimer.

Quant à la formation du livre de Michée, une clef, sans doute plus essentielle que la pure relation aux événements historiques, est l'histoire de la réception du discours michéen par une communauté qui y a reconnu une parole divine et qui l'a intégré à un corpus prophétique toujours plus vaste pour faire ressortir l'unité, la cohérence, de ce que Dieu dit à son peuple²².

Les indices de cette réception progressive de Michée dans un vaste corpus prophétique sont nombreux, et deux pistes de recherche s'imposent aujourd'hui : d'une part, l'étude de la place de Michée dans le livre des Douze et, d'autre part, celle des liens d'intertextualité ou de mise en réseau des textes michéens avec le *corpus propheticum* qui, dans la Bible hébraïque, contient les livres de Josué à Rois (les prophètes « antérieurs ») et d'Esaïe aux Douze (les prophètes « postérieurs »).

¹⁹ Pour beaucoup, seuls des oracles à l'intérieur des chapitres 1-3 pourraient être situés historiquement à l'époque de Michée. Andersen/Freedman, *op. cit.* 2000, me semblent avoir raison de tenter d'élargir la possibilité d'un ancrage historique des chapitres 4-7 à l'époque de Michée.

²⁰ Ainsi M. Kessler, dans son commentaire par ailleurs si riche (*op. cit.* 2000), ne considère comme michéen qu'une trentaine de versets (1,10-16 ; 2,1-3. 6-11 ; 3,1-12) ; d'autres exégètes sont encore plus radicaux.

²¹ Surtout à la destruction de Jérusalem en 587, alors qu'en fait bien d'autres crises politiques et sociales ont eu lieu depuis les années 725 av. J.-C.

²² Sur cette conception, cf. en particulier Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Formation*, FAT 27, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

2.1. La place de Michée dans le livre des Douze

Une première étape dans la formation du livre des Douze²³ inclut un ensemble Osée-Amos-Michée-Sophonie (deux prophètes du Nord et deux prophètes du Sud comme avertissement à Jérusalem). On note en effet la structure identique de l'introduction dite « deutéronomiste » des quatre recueils (Os 1,1 ; Am 1,1 ; Mi 1,1 ; So 1,1), des liens entre Am 9,1-4 et Mi 1,3s et 3,12. Certains termes de 1,5-7 sont proches du langage oséen (thème de la prostitution en particulier). Mi 6,1ss a des points communs avec Osée et Amos ainsi qu'avec Sophonie.

Lors d'une étape ultérieure de la formation des Douze ont été ajoutés les recueils d'Abdias avant et de Nahoum après Michée, ensuite le livret de Jonas avant Michée. Cette position donne un relief particulier au message de Michée envers les nations. La théophanie de Mi 1,3-4 prend un nouveau relief une fois ajoutée la théophanie de Na 1,2-8, un texte qui a par ailleurs des résonances avec Mi 7. On a souligné les liens qui relient la fin de Michée et le début de Nahoum, le recueil suivant, de même que ceux qui relient Michée à Jonas, en particulier avec le psaume de Jon 2.

2.2. Les liens d'intertextualité avec le *corpus propheticum*

Soucieux d'ajouter des harmoniques qui élargissent la portée des textes et permettent la valorisation de Michée comme expression de la Parole multiforme et cependant cohérente du SEIGNEUR, des liens parfois discrets ont été établis avec les prophètes « antérieurs » et « postérieurs ». Quelques exemples particulièrement frappants :

Mi 1,2a reprend 1 R 22,18b (« Michée [ben Jimla] ... dit encore : 'Ecoutez, vous tous, peuples !' ») ou inversement – ce lien permet d'associer deux prophètes qui ont le courage de dénoncer le péché et d'annoncer le malheur devant les autorités et en pleine contradiction avec les oracles de leurs collègues.

Mi 3,12 et Jr 26,18 (unique citation *verbatim*, avec nom d'auteur, d'un oracle prophétique dans un autre recueil prophétique) – voilà un lien qui permet de mettre mutuellement en relief et en situation deux textes prophétiques. Jun-

²³ Cf. sur ce sujet James Dominic Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1993 ; *idem*, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1993 ; Burkard M. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*, BZAW 256, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1997 ; Aaron Scharf, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse*, BZAW 260, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1998 ; *idem*, « Zur Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs », in : *Verkündigung und Forschung* 43, 1998, p. 13-33 ; Ina Willi-Plein, « Das Zwölfprophetenbuch », in : *Theologische Rundschau* 64, 1999, p. 351-395.

Hee Cha²⁴ a souligné d'autres points de contact entre Michée et Jérémie (critique sociale, polémique contre les faux prophètes, annonce de la destruction du temple, aussi les confessions de Jérémie qui développent le « mais moi » de Michée). Il n'est pas impossible que non seulement Michée ait influencé Jérémie, mais que lors de la transmission du texte de Michée des liens subtils aient été établis avec le texte de Jérémie, et que le livre de Jérémie ait donc influencé celui de Michée.

Mi 4,1-4 (5) et Es 2,2-5 sont presque identiques, ce qui a soulevé la question presque insoluble de l'antériorité de l'un sur l'autre. Les liens avec le livre d'Es 1-66 sont en fait nombreux (critique sociale, dimension messianique et apocalyptique, annonce du retour d'un reste, de la royauté du SEIGNEUR sur Sion, genres culturels). Il faut ajouter en effet au moins Mi 4,7 et Es 24,23 (royauté du SEIGNEUR sur le Mont Sion) ; Mi 4,13 et 41,15 (« ... tu pulvériseras les montagnes... ») ; Mi 5,9-14 et Es 2,6-9 (un lien spécialement intéressant parce que 2,6-9 est la suite de 2,1-5 de sorte qu'un lien est établi entre le début et la fin de l'ensemble Mi 4-5 avec Es 2) ; Mi 7,8-20 peut être rapproché de textes comme Es 12 (« Tu diras en ce jour-là : '... tu as été en colère contre moi, mais ta colère s'en est retournée... j'ai confiance...' »).

Ici encore l'analogie avec les techniques du langage musical s'impose. Qu'on pense aux emprunts à des musiques populaires chez Dvorak, aux reprises et réarrangements d'œuvres profanes dans les cantates de Bach ou à la bouleversante citation du choral « Es ist genug »²⁵ dans le concerto pour violon d'Alban Berg.

3. Le discours de Michée sur l'autorité et les autorités

3.1. La critique prophétique des autorités, des responsables

La critique prophétique du comportement des divers responsables civils et religieux, administrateurs, généraux, magistrats, prêtres, prophètes, ne s'exerce pas à partir d'un code abstrait et théorique, ou strictement juridique, mais à partir d'une certaine vision du plan, du projet du SEIGNEUR pour son peuple. Cette vision, c'est la réalisation d'une société qui soit en harmonie avec le comportement du SEIGNEUR lui-même à l'égard du peuple qu'il s'est choisi. La droiture (*mishpât*) et l'amour fidèle (*hèsèd*) sont les piliers de son action. Le projet qu'il poursuit est l'intégration des rejetés,

²⁴ *Micha und Jeremia*, BBB 107, Weinheim 1996.

²⁵ Choral final de la cantate BWV 50 : « O Ewigkeit, du Donnerwort ».

le rétablissement de la dignité de ceux qui sont écrasés. C'est pourquoi il est essentiel de ne pas confondre les exploitants et les exploités, ceux que le SEIGNEUR appelle « mon peuple » et ceux qu'il appelle « ce peuple », les malheureux qui crient à Dieu pour qu'il intervienne comme libérateur et ceux qui les oppriment²⁶.

Le prophète Michée ne met pas directement en cause la légitimité des autorités civiles et religieuses. Ce qui est 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 plus de justice. Les exemples évoqués sont très éloquents.

« Malheur à ceux qui projettent le méfait
et qui commettent le mal sur leurs lits.
A la lumière du matin ils l'exécutent,
parce qu'ils en ont le pouvoir²⁷.
Ils convoitent des champs et ils (les) arrachent,
et des maisons et ils (les) (en) lèvent.
Ils oppriment le citoyen et sa maison,
l'homme [libre] et son héritage » (Mi 2,1s).

Interpellés sont ici les autorités administratives ou militaires, les fonctionnaires venus de la capitale et les officiers de la garnison de Morésheth, qui ne sont pas soumis à l'autorité des anciens des villages et qui en font à leur guise. Ils élaborent sur leur couche de mauvais desseins et les réalisent peu de temps après car ils en ont le pouvoir. Ils ont sans doute carte blanche pour construire des fortifications dans la région – il s'agit de se prémunir contre le danger assyrien – et ils en profitent pour satisfaire leurs ambitions personnelles, pour s'arracher des propriétés. Leur attitude est à l'opposé des lois de l'alliance dont les anciens des villages

²⁶ Ce point est correctement souligné dans les commentaires en provenance d'Amérique latine, par exemple par Milton Schwantes, « *Meu povo* » em *Miquéias*, A Palavra na Vida 15, Belo Horizonte, Centro Estudos Biblicos, 1989, mais c'est une chose de crier à Dieu avec la confiance qu'il interviendra pour rétablir le droit de « son peuple », une autre de combattre pour obtenir ce droit.

²⁷ Littéralement : « leur main est (leur) dieu », c'est-à-dire « leur force », ils ont le moyen de faire ce qu'ils désirent. Cf. Gn 31,29 ; Dt 28,32 ; etc. Les anciennes versions ont compris différemment. Le grec : « ils n'ont pas levé leurs mains [en geste de prière] vers Dieu [pour l'implorer] ». Le latin : « car leur main est contre Dieu ».

sont les garants – et certains indices favorisent l'hypothèse que Michée lui-même était un ancien de la ville de Morésheth²⁸. Ils convoitent les biens de leurs concitoyens et oppriment le citoyen libre que le SEIGNEUR a libéré de l'esclavage d'Égypte et auquel il a donné des lois fondamentales pour rester libre. Cette convoitise, comme elle est illustrée par le fameux récit de la vigne de Naboth²⁹, entraîne le mensonge, le vol, le faux témoignage et peut aller jusqu'au meurtre. Par le biais de la mise en gage à cause d'impôts que les paysans ne peuvent pratiquement pas payer, par la corruption des juges et par l'appel à la sécurité du royaume, ces fonctionnaires arrivent à dépouiller les petits propriétaires terriens. Les expressions traduites en français par « le citoyen, l'homme libre, l'héritage » sont des termes techniques qui renvoient à un projet social fondé théologiquement. Le sol appartient à Dieu³⁰ qui l'a confié en gérance et en héritage de père en fils aux différents clans. En expropriant ces citoyens libres, c'est à Dieu qu'ils s'en prennent³¹.

Ainsi, lorsque les exploités crieront à Dieu en exposant leur cas, Dieu entendra et interviendra contre les exploitants. Les lois à cet égard sont explicites et remarquables. Ainsi, par exemple, en Dt 24,14s, pour un cas plus anodin :

« Tu n'opprimeras pas le salarié pauvre ou déshérité, qu'il soit l'un de tes frères ou l'un des immigrés... Tu lui donneras le salaire de sa journée avant le coucher du soleil. Sans cela, il invoquerait le SEIGNEUR contre toi, et ce serait un péché pour toi ».

²⁸ C'est l'hypothèse de Hans-Walter Wolff, « Micah the Moreshite – The Prophet and His Background », in : John G. Gammie et al. (éd.), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula, Mont., Scholars Press, 1978, p. 77-84. Voir cependant J. Nunes Carreira, « Micha – ein ältester von Moreshet ? », in : *Trierer Theologische Zeitung* 90, 1981, p. 19-28.

²⁹ 1 R 21.

³⁰ Lv 23,23 ; Nb 36,2.7.

³¹ Sur l'arrière-plan de la critique sociale des prophètes du 8^e siècle, cf. en particulier John Andrew Dearman, *Property Rights in the Eight Century Prophets*, SBL Dissertation Series 106, Atlanta, Scholars Press, 1988 ; Rainer Kessler, « Frühkapitalismus, Rentenkapitalismus, Tributarismus, antike Klassengesellschaft. Theorien zur Gesellschaft des alten Israel », in : *Evangelische Theologie* 54, 1994, p. 413-427 ; Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3/2, Stuttgart et al. (W. Kohlhammer) 1994, spéc. chap. 9.

Autre expression significative de ce délit d'expropriation qui conduit à la ruine de la société : « Vous chassez les femmes de mon peuple, (chacune) de sa maison chérie./De ses nourrissons vous prenez ma gloire à jamais » (Mi 2,9). Il s'agit des veuves qui ne peuvent défendre leurs biens devant l'appétit d'enrichissement des autorités qui sévissent dans la région. La propriété dont leurs enfants devaient hériter est désignée sous le terme très expressif de « ma gloire ».

Ici aussi la loi est explicite :

« Vous n'affligerez jamais la veuve et l'orphelin. Si tu les affliges et qu'ils crient vers moi, j'entendrai leurs cris ; je me mettrai en colère, et je vous tuerai par l'épée ; vos femmes seront veuves, et vos enfants orphelins » (Ex 22,21s).

Le prophète n'hésite pas à parler de ce délit, de cette transgression du code de l'alliance, de cette *pèshâc* vis-à-vis de son peuple, en développant l'image du cannibalisme. Il s'adresse ici à la fois aux autorités et aux gens réunis autour de lui :

« Ecoutez donc, autorités de Jacob,
et (vous) magistrats de la maison d'Israël :
N'est-ce pas à vous
de connaître le droit (*mishpât*) ?
[Au contraire,] ils haïssent le bien
et aiment le mal,
ils arrachent leur peau de dessus eux,
et leur chair de dessus leurs os.
De sorte qu'ils mangent la chair de mon peuple,
et qu'ils dépouillent leur peau de dessus eux,
et qu'ils brisent leurs os,
et les dispersent comme ce qui (est)³² dans la marmite
et comme la viande au milieu du chaudron » (Mi 3,1-3).

Ces autorités et magistrats, prévus par le SEIGNEUR pour diriger le peuple vers plus de justice, légitimés donc, sont fautifs parce qu'ils ne

³² Ainsi le texte massorétique. Il faut probablement lire avec la Septante : « comme de la chair/viande (dans la marmite) ».

partagent plus la vision, le projet de Dieu. Ils ne se placent plus sous l'autorité de Dieu au service du peuple et par là même au service de Dieu. Insouciant du sort de ceux qui leur sont confiés, ils les exploitent et leur font violence.

Le prophète ne manque pas de nommer dans ce contexte une circonstance qui aggrave considérablement la culpabilité des autorités : ils dégradent la foi d'Israël en un support idéologique de l'injustice. Cela ressort bien du verset suivant :

« Celui qui construit Sion par les crimes de sang
et Jérusalem par l'injustice » (Mi 3,10).

Les traductions (TOB ou Segond) laissent entendre qu'il y a ici un pluriel : « vous qui construisez Sion ». Le texte hébreu a le singulier et il faut le préserver. En effet, les inscriptions du Moyen-Orient vantent les qualités du roi comme constructeur de villes. C'est bien le pouvoir royal, voire le roi lui-même qui est visé ici³³. Ce roi prétend construire non seulement une ville, mais « Sion », Sion, le nom sacré donné à la ville de Jérusalem et surtout au Mont sur lequel est situé le Temple, le lieu de la présence du SEIGNEUR³⁴.

Alors qu'il veut augmenter son prestige et son pouvoir par des constructions qui entraînent des crimes de sang, le roi allègue « construire Sion », évidemment pour la plus grande gloire de Dieu – un blanc-seing délivré de sa propre autorité pour commettre des exactions en toute impunité. Pense-t-il.

3.2. L'autorité du SEIGNEUR

L'esquisse sur l'ensemble du recueil ne nous sera pas inutile, car nous aurons perçu que, dans une certaine mesure, on ne peut pas correctement parler de Dieu en détachant une idée d'un verset ou même en

³³ D'ailleurs, Jr 26,17-19 laisse bien entendre que le roi Ezéchias, interpellé par cette critique, a craint le SEIGNEUR et a cherché à l'apaiser.

³⁴ Cf. par exemple Ps 48,3 :

« Belle est la colline, gaieté de toute la terre,
le mont Sion, au plus profond du nord,
la ville du grand roi [c'est-à-dire du SEIGNEUR] ».

s'arrêtant à un seul thème de la symphonie ou, par exemple, aux trois fulgurants accords de la coda du premier mouvement. Il faut entendre l'ensemble, se laisser entraîner par l'œuvre dans le développement même de ses thèmes avec leurs altérations et leurs renversements jusqu'au point d'être soi-même, comme auditeur, altéré et renversé, jusqu'au point, peut-être, de s'y intégrer, de chantonner les mélodies avec le hautbois ou le violon, jusqu'au point idéal, peut-être, de se laisser happer par l'énergie qui s'y déploie en participant d'une manière toute personnelle à l'honnête constat de ses propres rébellions, à la confession des péchés, à l'urgente demande d'intervention et finalement à la louange de Dieu. L'écoute de la parole prophétique comme celle de la musique est une expérience, une expérience tout à la fois de subjugation et de libération. Un paradoxe intellectuel mais une expérience humaine des plus profondes et des plus vitales. L'amour entre deux êtres ne participe-t-il pas de cette expérience bouleversante où s'allie subjugation et libération ?

Se soumettre à l'autorité de Dieu, reconnaître sa dignité, sa gloire, prendre conscience alors de ses échecs, de ses rébellions, est une expérience libératrice qui permet de découvrir que finalement la colère de Dieu n'est peut-être que l'expression de sa souffrance, de sa compassion pour son peuple. L'écoute de l'œuvre jusqu'à son aboutissement permet de mieux entendre le premier mouvement qui risquait de suggérer l'image d'un Dieu tyrannique et destructeur.

Si Dieu sort de son silence, s'il surgit, s'il se met en marche (1,3), c'est parce qu'il entend le cri des malheureux et qu'il répond à leurs prières. S'il intervient contre les oppresseurs, c'est qu'il veut changer la situation en faisant éclater le droit et l'amour fidèle. Cela n'est guère possible sans mettre à jour les contradictions, les rébellions, les faux-semblants : pas de liberté sans vérité, pas de pardon sans reconnaissance de la faute.

Dieu ne se réjouit pas de la ruine de son peuple. Il s'en lamente.

« C'est pourquoi je veux me lamenter et je veux hululer.

Je veux marcher déchaussé et nu.

Je veux faire une lamentation comme les chacals

et une plainte funèbre comme les autruches » (Mi 1,8).

La présentation graphique de ce passage dans nos Bibles suggère que c'est le prophète qui prend ici la parole et parle de sa réaction à l'annonce du jugement³⁵. Cependant ce verset est parfaitement intégré dans le discours divin qui précède et qui suit. C'est Dieu qui parle, qui parle en disant par exemple « mon peuple ». La Bible hébraïque ne craint pas les anthropomorphismes ou anthropopathismes, et d'autres passages confirment que c'est bien le SEIGNEUR lui-même qui se lamente :

« Moi je connais sa présomption – oracle du SEIGNEUR –,
l'inconsistance de son bavardage,
l'inconsistance de ce qu'ils font.
C'est pourquoi je hurle sur Moab,
je crie pour Moab tout entier,
je gémis au sujet des gens de Qir-Hérès.
Plus que pour Yazér, je te pleure
vigne de Sivma », etc. (Jr 48,30-32).

Et dans Es 42,14b :

« Je suis depuis longtemps resté inactif,
je ne disais rien, je me contenais ;
comme une femme en travail je gémis,
je suffoque et je suis haletant. »

Image extraordinaire que celle de Dieu décrit comme une femme en travail, qui souffre pour donner naissance à son peuple, et d'abord à ce reste, dont il est question dès le premier mouvement du livre de Michée, en 2,12s³⁶ :

³⁵ C'est aussi la position majoritaire parmi les exégètes. Nous suivons ici les observations de Timothy K. Beal, « The System and the Speaking Subject in the Hebrew Bible : Reading for Divine Abjection », in : *Biblical Interpretation* 2, 1994, p. 171-189.

³⁶ Le texte et le sens de la double promesse de Mi 2,12-13 sont controversés. Cf. William McKane, « Micah 2:12-13 », in : *Journal of Northwest Semitic Languages* 21, 1995, p. 83-91 ; et Jan A. Waagenaar, « 'From Edom he went up...' Some Remarks on the Text and Interpretation of Micah II 12-13 », in : *Vetus Testamentum* 50, 2000, p. 531-539.

« Assurément, je te rassemblerai entièrement, ô Jacob [ici le peuple exploité³⁷].

Assurément, je regrouperai le reste d'Israël.

Je ferai de lui une communauté³⁸ comme le petit troupeau de la *bergerie*³⁹,
comme un troupeau au milieu de l'enclos [...] ⁴⁰.

Celui qui ouvre la brèche est monté devant eux.

Ils ont ouvert la brèche.

Ils ont traversé la porte.

Ils sont sortis par elle.

Leur Roi est passé devant eux,

le SEIGNEUR (est passé) à leur tête. »

Bref l'autorité du SEIGNEUR est celle du Roi de Jacob, qui a délivré son peuple de la servitude et qui reste fidèle à son alliance en écoutant le cri des opprimés, qui est attentif à la misère de son peuple, qui s'attriste de la ruine à laquelle le conduisent ses dirigeants, qui intervient pour faire cesser cette aliénation et qui s'engage à créer une nouvelle situation fondée sur le dévoilement de la réalité. La vérité est la condition du pardon qui rend possible une authentique liberté.

3.3. *L'autorité du souverain attendu*

Nous serons plus bref sur l'autorité du souverain attendu, dont il est question au cœur du second mouvement de l'œuvre, parce que le texte est beaucoup plus connu :

« Mais toi, Bethléém Ephrata,

[district trop] petit pour être parmi les districts de Juda⁴¹,

³⁷ Le contexte, en effet, implique que les citoyens libres voire leurs veuves ont été chassés (2,9 ; cf. déjà 1,16b) ; « le reste » doit être entendu pour les deux termes du binôme Jacob/Israël.

³⁸ Sens possible de *yabad* ; cf. 1 Ch 12,18 et peut-être Dt 33,5.

³⁹ Ainsi l'éditeur de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (avec le Targum et la Vulgate), plus probable, en effet, que Botsra, la ville édomite.

⁴⁰ La deuxième partie du verset est obscure.

⁴¹ Mt 2,6 ajoute l'adverbe *oudemôs* (« nullement [trop petit] »). Pour la traduction de ce verset, cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3 : Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, Fribourg, Editions universitaires, et Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 747-749.

de toi sortira pour moi,
 [un personnage destiné] à devenir dominateur en Israël,
 et ses origines [sont] de jadis,
 des jours d'autrefois.
 C'est pourquoi, il les livrera jusqu'au temps,
 où la parturiente enfantera.
 Alors le reste de ses frères reviendra
 vers les fils d'Israël.
 Il se tiendra debout et il fera paître avec la force du SEIGNEUR,
 avec la fierté du nom du SEIGNEUR, son Dieu.
 Ils habiteront (en sécurité), car maintenant il sera grand
 jusqu'aux confins de la terre.
 Et celui-ci sera (la) paix (Mi 5,1-4a).

La promesse est construite sur des renversements, des contrastes. Contraste entre la ville renommée, Jérusalem, la capitale aux fortes murailles, que le roi veut bâtir pour la rendre inattaquable (3,10), en commettant des exactions, et le village insignifiant, non protégé, de Bethléem. Dissemblance entre un roi dont la politique consiste à augmenter son propre prestige, et un dominateur – le terme « roi » est évité pour le réserver à la seule désignation du SEIGNEUR – qui gouvernera « pour moi » (*li*) et non pour lui-même. Continuité et cependant discontinuité dans l'origine de l'un et de l'autre : tous deux viennent de Bethléem par la lignée d'Isaïe, le père de David⁴², mais les origines du souverain attendu remontent bien plus loin dans le projet de Dieu : ses origines sont de jadis, des jours d'autrefois. Opposition surtout dans les conséquences du gouvernement de l'un et de l'autre. Le premier a nourri la guerre, a provoqué la séparation des citoyens, a créé un climat de terreur et a subi finalement l'humiliation de la défaite (le verset précédent informe : « ... avec le bâton ils frappent sur la joue, celui qui gouverne d'Israël »⁴³). Le second personnifie la paix, il rassemble les frères séparés, il apporte la sécurité, et il reste debout. Bref, tel le roi idéal, il exerce l'autorité en représentant légitime du Dieu qui aime le droit et l'amour fidèle (la *mishpât* et la *hèsèd*).

⁴² Cf. 1 S 16,1-13.

⁴³ Mi 4,14.

Son autorité est fondée sur la légitimité sans conteste, divine, de sa position, sur sa compétence à divulguer, à répandre la justice et la paix, et sur son abnégation, sur son désintéressement pour favoriser la prospérité de ceux dont il a la charge.

Dernier élément du tableau sur « l'autorité et les autorités dans le livre de Michée » :

3.4. L'autorité du prophète

Sur quoi est-elle fondée ? Le livre ne contient pas de récit de vocation où le prophète exprimerait lui-même ce qui a légitimé sa prise de parole. Ceux qui ont rassemblé ses oracles, les rédacteurs du livre, après que les événements ont authentifié la véracité de ses dires, ont introduit le recueil par un titre qui présuppose que Michée a fait l'expérience d'une vocation divine : « La parole du SEIGNEUR, qui advint à Michée, le Moréshite, ... (parole) qu'il a vue concernant Samarie et Jérusalem » (1,1). Le prophète ne parle pas en son nom propre et les rédacteurs ne recueillent pas les idées plus ou moins pertinentes ou saugrenues de Monsieur Michée – et pourtant, dans les sciences bibliques, c'est bien souvent à cela que s'arrête l'étude des textes : découvrir les pensées brillantes de l'individu Michée sur Dieu et le monde. Le texte n'affirme-t-il pas tout autre chose ? « Parole du SEIGNEUR », c'est-à-dire du Dieu d'Israël (et non le Dieu que s'est construit le Moréshite), « qui est advenue à Michée », qui a fait irruption dans sa vie (et non les sentiments personnels du prophète). Plus encore, et c'est là, me semble-t-il, le dévoilement de la trame secrète qui innerve l'ensemble du livre : « Parole qu'il a vue ». Cet étrange rapprochement entre l'entendre et le voir sous-entend la confrontation du prophète au visage de Celui qui lui a parlé. Ce ne sont pas des principes éthiques ou des idées sociales qui habitent le prophète et ses oracles, c'est la présence du SEIGNEUR. Le prophète-visionnaire qui voit la parole n'est pas inspiré par un quoi mais par un qui. Une voix, un visage, un regard, voilà ce dont les oracles prophétiques sont porteurs⁴⁴.

⁴⁴ Nous avons développé ce point dernièrement in : « Ils virent la voix. Réflexions théologiques sur la vision dans l'Ancien Testament », in : *Etudes Théologiques et Religieuses* 78, 2003, p. 1-23.

Un moi prophétique, c'est-à-dire un moi habité par cette présence, un moi qui est effacement du moi, du moi « charnel », dirait l'apôtre Paul, du moi « haïssable », dirait Pascal, se fait entendre en Mi 3,8 et, peut-être en 7,7. En Mi 3,8 :

« Mais moi, en revanche, je suis rempli de force
— c'est-à-dire de l'esprit du SEIGNEUR —⁴⁵
et de droit (*mishpât*) et de courage,
pour annoncer à Jacob sa rébellion (*pèshâc*)
et à Israël son péché. »

Ici encore une formulation en contraste, en opposition au discours des faux prophètes qui « égarent mon peuple » (3,5), qui prophétisent selon ce qu'on leur met sous la dent, qui transforment la parole de Dieu en idéologie pour justifier les exactions d'un gouvernement inique. Ils ne sont pas portés par la vision d'un Dieu de droiture (*mishpât*) et d'amour fidèle (*bèséd*), mais par leur tranquillité et leur avantage personnel. Surtout, ces prophètes pervertissent le nom de Dieu. Ils ne nient pas Dieu mais se l'arrogent, le dénaturent en affirmant que Dieu demeure le garant de leurs actes mauvais (« Et ils s'appuient sur le SEIGNEUR, en disant : Le SEIGNEUR n'est-il pas au milieu de nous ? — 3,11). Il faut de la force et du courage⁴⁶ pour aller à contre-courant, pour se laisser ridiculiser par des collègues qui ont le soutien des autorités en place. Cela a coûté la vie à plus d'un prophète authentique.

En Mi 7,7, le prophète⁴⁷ exprime sa confiance dernière :
Mais moi, je guette le SEIGNEUR,
j'attends mon Dieu sauveur :
Mon Dieu m'entend !

⁴⁵ La *nota accusativi* (èt) a ici une valeur explicative. La Septante traduit par *en pneumatikuriou* (« par/dans l'Esprit du Seigneur »). Cette explication, si elle est probablement secondaire, n'en est pas moins parfaitement pertinente.

⁴⁶ La Septante traduit *gevûrab* (« courage ») par *dunasteia* (« puissance »). Le Nouveau Testament emploie dans ce sens le beau terme *parrësia* (« assurance, liberté, courage »).

⁴⁷ Il pourrait aussi s'agir du moi collectif des auditeurs, introduction à ce qui suit.

Conclusion

Notre parcours s'achève, et la conclusion sera brève.

Nous aurons compris que l'autorité véritable doit répondre à trois critères indispensables : la *légitimité*, mais celle-ci peut se perdre lorsqu'on oublie le par qui et le pour quoi de sa vocation, la *compétence* dans la tâche qui est confiée, ce qui implique une capacité de résistance face au découragement, aux tentations et aux contradictions, enfin le *souci du bien* de ceux pour lesquels l'autorité a été conférée.

Mais, plus profondément encore, l'autorité dont parle le livre de Michée est celle qui est habitée par la présence divine, par la communion avec le Dieu vivant. Elle est authentique lorsqu'elle est soumise à l'autorité bienfaisante de Dieu. N'est-ce pas là la condition première pour participer au projet de Dieu, à Sa vision, à Son regard sur son peuple et sur le monde qui lui appartient ? ■