

**EVALUATION CRITIQUE DE LA CONCEPTION DU « CORDON OMBILICAL  
SPIRITUEL » DANS L'EGLISE PROTESTANTE EVANGELIQUE DE  
L'ALLIANCE CHRETIENNE ET MISSIONNAIRE DE COTE D'IVOIRE AU  
REGARD D'EZECHIEL 18.**

**Par**

**YAO Serge-Armand**

**MASTER OF THEOLOGY**

**SOUTH AFRICAN THEOLOGICAL SEMINARY**

**Novembre 2014**

**Superviseur: Dr Pieter Labuschagne**

## **Déclaration**

Je soussigné Serge-Armand YAO déclare que la rédaction contenue dans cette thèse m'appartient en propre et n'a jamais été présentée dans son intégralité ou en partie à aucun établissement en vue de l'obtention d'un diplôme.

Signé : Serge-Armand YAO      Date : 1<sup>er</sup> novembre 2014

## **Dédicace**

À mon épouse KOUASSI Rita

## Résumé

Cette étude a pour objectif d'évaluer la conception du « cordon ombilical spirituel » au regard d'Ezéchiel 18. La question principale de la problématique est : Quelle évaluation pouvons-nous faire des postulats de la théologie du « cordon ombilical spirituel » au regard d'Ezéchiel 18 ?

Pour répondre à cette question, la première étape a été de découvrir ce que renferme la conception ou la théologie du « cordon ombilical spirituel ». L'objectif était de chercher à cerner ladite conception en dégagant ses présupposés et sa pratique.

La seconde étape fut une analyse exégétique de quelques textes qui servent de bases pour soutenir et justifier la conception du « cordon ombilical spirituel ». Le but était de se convaincre si les textes bibliques offraient un fondement biblique sérieux qui justifie la théologie du « cordon ombilical spirituel ».

La troisième étape a consisté à faire l'étude exégétique d'Ezéchiel 18. Les implications de cette étude ont été mises en rapport avec les présupposés de la conception du « cordon ombilical spirituel » dans une quatrième étape.

Enfin, la cinquième étape qui est la conclusion a consisté à faire la synthèse de l'étude et de proposer des conclusions.

## Abréviations et sigles

### LA BIBLE

#### Ancien Testament (A.T.)

**Dt** : Deutéronome

**Ex** : Exode

**Ez** : Ezéchiel

**Es** : Esaïe

**Gen** : Genèse

**Jer** : Jérémie

**Jl** : Joël

**Lm** : Lamentation de Jérémie

**Lv** : Lévitique

**Nb** : Nombres

**Pr** : Proverbes

**1R** : 1 Rois

**2R** : 2 Rois

#### Nouveau Testament (N.T.)

**Ac** : Actes

**Ap** : Apocalypse

**1 Co** : 1 Corinthiens

**2 Co** : 2 Corinthiens

**Col** : Colossiens

**Eph** : Ephésiens

**Gal** : Galates

**Héb** : Hébreux

**Jn** : Jean

**Lc** : Luc

**Math** : Matthieu

**Mc** : Marc

**Phil** : Philippiens

**1 Pi** : 1 Pierre

**Rom** : Romains

**1 Th** : 1 Thessaloniens

**2 Th** : 2 Thessaloniens

<b>Sigles</b>	<b>Significations</b>
<b>al</b>	alliés
<b>av. J.-C.</b>	Avant Jésus-Christ
<b>cf.</b>	confère
<b>CMA</b>	Christian and Missionary Alliance
<b>CPE</b>	Centre de Publications Evangéliques
<b>EDIFAC</b>	Edition de la Faculté Libre de Théologie Evangélique
<b>EBV</b>	Editions Brunnen Verlag
<b>LXX</b>	Septante
<b>LLB</b>	Ligue pour la lecture de la Bible
<b>UCAO</b>	Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
<b>ETAF</b>	Editions Théologiques d'Afrique Francophone
<b>FATEAC</b>	Faculté de Théologie Evangélique de l'Alliance Chrétienne
<b>BHS</b>	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<b>NICOT</b>	New International Commentary of the Old Testament
<b>p.</b>	Page
<b>pp.</b>	de page x à page y
<b>PUF</b>	Presse Universitaire de France
<b>ss.</b>	et suivant
<b>TM</b>	Texte Massorétique
<b>TOB</b>	Traduction Œcuménique de la Bible
<b>v/vv</b>	verset (s)

## **AUTRES**

**acc.** : accompli

**insép.**: inseparable

**aor.**: aoriste

**masc.** : masculin

**const.**: construit

**partc.** : participe

**dir.**: direction

**pers.** : personne

**éd. Gén.** : Éditeur général

**pl.** : pluriel

**fém.** : féminin

**prép.** : préposition

**inac.** : inaccompli

**sing.**: singulier

**inf.** : infinitif

**vb.** : verbe

**vol** : Volume

## Table des matières

<b>CHAPITRE 1</b> .....	1
Introduction.....	1
1.1. Motivation du sujet.....	1
1.2. Problématique.....	2
1.3. Justification du choix du texte d’Ezéchiel 18.....	3
1.4. Revue de littérature.....	4
1.5. Hypothèse de travail.....	5
1.6. Structure du travail et approche méthodologique.....	6
<b>CHAPITRE 2</b> .....	8
Théologie du « cordon ombilical spirituel ».....	8
2.1. Théologie du « cordon ombilical spirituel » : postulats.....	8
2.1.1. L’antériorité du spirituel sur le physique.....	8
2.1.2. L’héritage spirituel des ascendants familiaux.....	9
2.1.3. La transmission automatique des fautes et châtiments.....	9
2.2. Théologie du « cordon ombilical spirituel » : processus de rupture...	10
2.2.1. Collecte d’informations.....	10
2.2.2. Recevoir une révélation spécifique.....	12
2.2.3. La prière de « déprogrammation et de programmation ».....	12

2.2.4. Maintenir une attitude permanente de délivrance.....	13
2.3. Contextes d'émergence de la théologie du « cordon ombilical spirituel ».....	14
2.3.1. Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire.....	15
2.3.1.1. Origine et doctrine de la CMA.....	15
2.3.1.2. Installation de la CMA en Côte d'Ivoire.....	16
2.3.2. Contexte sociopolitique.....	16
2.3.2.1. Les guerres militaro-civiles.....	17
2.3.2.2. L'analphabétisme, la déscolarisation et le chômage....	17
2.3.2.3. Présence de nombreuses maladies.....	19
2.3.3. Contexte économique.....	19
2.3.3.1. Les économies fragiles et le sous-développement.....	20
2.3.3.2. La pauvreté et la famine.....	20
2.3.3.3. La corruption et les injustices sociales.....	21
2.3.4. Contexte religieux.....	22
2.3.4.1. Contexte marqué par les religions traditionnelles.....	22
2.3.4.2. Contexte marqué par l'expansion de mouvements religieux d'inspiration chrétienne.....	23
2.3.4.3. Contexte marqué par la peur.....	24
<b>CHAPITRE 3.....</b>	<b>26</b>
Brève étude des textes de base de la théologie du « cordon ombilical spirituel ».....	26

3.1. Questions d'introduction aux livres d'Exode, de Lévitique et de Nombres.....	26
3.1.1. Auteur et composition d'Exode, de Lévitique et de Nombres..	27
3.1.1.1. Le livre d'Exode.....	29
3.1.1.2. Datation et contexte historique.....	29
3.1.1.3. Structure du texte.....	30
3.1.2. Le livre de Lévitique.....	31
3.1.2.1. Datation et contexte historique.....	31
3.1.2.2. Structure du texte.....	32
3.1.3. Le livre de Nombres.....	33
3.1.3.1. Datation et contexte historique.....	33
3.1.3.2. Structure du texte.....	34
3.1.4. Critique textuelle et traduction des textes d'Exode 20. 5-6 ; Lévitique 26. 39 ; Nombres 14. 33.....	35
3.1.4.1. Critique textuelle.....	35
3.1.4.1.1. Exode 20. 5-6.....	36
3.1.4.1.2. Lévitique 26. 39.....	36
3.1.4.1.3. Nombres 14. 33.....	37
3.1.4.2. Traduction des textes.....	38
3.1.5. Commentaire exégétique d'Exode 20. 5-6 ; Lévitique 26. 39 ; Nombres 14. 33.....	39
3.1.5.1. Exode 20. 5-6.....	39
3.1.5.2. Lévitique 26. 39.....	40

3.1.5.3. Nombres 14. 33.....	42
<b>CHAPITRE 4.....</b>	<b>44</b>
Etude d'Ezéchiel 18.....	44
4.1. Questions d'introduction au livre d'Ezéchiel.....	44
4.1.1. Auteur.....	44
4.1.2. Mission du prophète Ézéchiel.....	45
4.2. Authenticité et datation du livre d'Ézéchiel.....	46
4.2.1. Authenticité du livre d'Ézéchiel.....	46
4.2.2. Datation.....	49
4.3. Contexte historique du livre d'Ézéchiel.....	50
4.3.1. Environnement politique.....	50
4.3.2. Environnement social et religieux.....	51
4.4. Structure et genres littéraires du livre d'Ezéchiel.....	51
4.4.1. Structure du livre d'Ézéchiel.....	51
4.4.2. Genres littéraires du livre d'Ézéchiel.....	52
4.5. Critique textuelle et traduction du texte d'Ezéchiel 18.....	53
4.5.1. Délimitation .....	53
4.5.2. Critique textuelle d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32.....	54
4.6. Traduction du texte d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32 et notes de traduction.....	62
4.6.1. Traduction du texte d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32.....	63
4.6.2. Notes de traduction.....	64

4.7. Commentaire exégétique d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32.....	67
4.7.1. Contestation de la transmission automatique de la faute et du châtiment d'une génération à l'autre et énonciation du principe de la responsabilité personnelle (Ez 18. 1-4, 20).....	68
4.7.1.1. Réfutation du proverbe erroné (Ez 18. 1-3).....	68
4.7.1.2. Annonce du principe de la responsabilité personnelle (Ez 18. 4, 20).....	70
4.7.2. La justice de Dieu suit l'évolution d'une vie (Ez 18. 21-29).....	76
4.7.2.1. Dieu juge l'Homme selon ses œuvres (Ez 18. 21-24)...	76
4.7.2.2. Réponse d'Ézéchiel à la contestation du principe de la rétribution individuelle par le peuple (Ez 18. 25-30a).....	78
4.7.3. Dieu cherche à transmettre la vie (Ez 18. 30b-32).....	80
4.7.3.1. Appel à la repentance et au renouvellement intérieur (Ez 18. 30b-31).....	80
4.7.3.2. Dieu désire bénir (Ez 18. 32).....	82
<b>CHAPITRE 5</b> .....	85
Implications d'Ézéchiel 18 et rapport avec la théologie du « cordon ombilical spirituel ».....	85
5.1. Transmission automatique des fautes et des châtements d'une génération a l'autre.....	85
5.1.1. Postulats de la théologie du « cordon ombilical spirituel ».....	85
5.1.2. Réponse d'Ezéchiel.....	86
5.1.2.1. Il n'y a pas d'hérédité des fautes et des châtements.....	86
5.1.2.2. Responsabilité personnelle.....	88

5.1.2.3. Appel à une réelle conversion.....	89
5.2. Proposition de postulat : influence des fautes et des châtements.....	93
<b>CHAPITRE 6.....</b>	<b>99</b>
Conclusion générale.....	99
BIBLIOGRAPHIE.....	105

# CHAPITRE 1

## Introduction

### 1.1. *Motivation du sujet*

Le sujet que nous nous proposons de traiter s'intitule : Evaluation critique de la conception du « cordon ombilical spirituel » dans l'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire au regard d'Ezéchiel 18.

Deux raisons essentielles ont motivé le choix de ce sujet :

La première est le constat de la prolifération dans l'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire<sup>1</sup> et plus spécifiquement dans la paroisse des 220 logements de la ville de Yamoussoukro<sup>2</sup>, d'une théologie dite théologie du « cordon ombilical spirituel » ou théologie de « victime du sang de nos ancêtres ». Plusieurs tenants de cette théologie cristallisent bien dans leurs ouvrages la pensée maîtresse de celle-ci. Citons entre autres Hickey (1998), Adetola (2000), Olukoya (2002), et Marie Laure Attié (2010).

Selon ces auteurs, les chrétiens doivent confesser les fautes des ascendants, car c'est en grande partie les sources des difficultés qu'ils rencontrent. Aussi préconisent-ils comme solution définitive aux malheurs engendrés par les fautes des ascendants, la « rupture » totale d'un certain « cordon ombilical spirituel ». En effet, tout comme le cordon ombilical physique, par lequel le sang et les éléments nutritifs sont véhiculés de la mère au fœtus, « le cordon ombilical spirituel » serait le moyen par lequel la malédiction passe des

---

<sup>1</sup> L'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire est généralement connue sous le nom d'Eglise Protestante Evangélique CMA de Côte d'Ivoire. Le sigle CMA signifie « Christian and Missionary Alliance ». C'est le nom de la mission américaine dont l'activité en Côte d'Ivoire a donné naissance à cette église.

<sup>2</sup> Yamoussoukro est la capitale politique et administrative de la Côte d'Ivoire. La ville est située au centre du pays et est peuplée de 300 000 habitants. La paroisse de l'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire des 220 logements de Yamoussoukro fait partie des grandes paroisses de l'Eglise et compte en son sein 2000 fidèles.

ascendants aux descendants. La rupture de ce dernier, est donc synonyme de rupture entre l'individu et ses ascendants familiaux (Adetola 2000 :14). Pour ce faire, le chrétien doit retourner à ses origines afin de s'affranchir de tout ce qui est contraire aux exigences de Dieu dont il a hérité des parents, des ancêtres, par le sang, dès sa conception. La rupture du « cordon ombilical spirituel » n'est pas que spirituelle, elle doit, en effet, se concrétiser, s'il le faut, par la rupture des relations avec son père ou sa mère ou l'ensemble de la famille.

Plusieurs textes bibliques sont cités pour justifier cette croyance ; notamment, Ex 20. 5-6 ; 34. 7 ; Lv 26. 39 et Nb 14. 33. Notons que, la lecture de ces textes révèle très clairement l'influence du père sur ses descendants, en bien comme en mal, de sorte que plusieurs chrétiens restent convaincus que, s'ils ont des difficultés de tous ordres, c'est bien à cause des péchés commis par leurs ascendants.

La deuxième raison qui a motivé le choix de ce sujet est la relecture du texte d'Ez 18 et de bien d'autres, tels que : Dt 24. 16 ; 2 R 14. 5-6 et Jer 31. 29-30 qui révèlent une autre thèse, qui semble prendre le contre-pied de la précédente. En effet, contrairement aux textes d'Ex 20. 5-6 ; 34. 7 ; Lv 26. 39 et de Nb 14. 33, qui énoncent la loi de la responsabilité collective, les textes du Dt 24. 16 ; de 2 R 14. 6 ; de Jer 31. 29-30 et d'Ez 18, eux, exposent la loi de la responsabilité individuelle. Dorénavant, il n'est plus question que des descendants subissent les conséquences des péchés de leurs ascendants, et même, qu'ils profitent des bonnes conduites de ceux-ci. Tout ce qui précède pose bien une problématique qu'il convient de souligner.

## **1.2. Problématique**

La problématique principale que nous cherchons à résoudre dans le présent travail est la suivante : Quelle évaluation pouvons-nous faire des postulats de la théologie du « cordon ombilical spirituel » au regard d'Ezéchiel 18 ?

Pour résoudre le problème principal, l'étude cherchera à répondre à ces questions clés :

1. Que renferme la conception du « cordon ombilical spirituel » ?
2. Quelles sont les bases bibliques qui justifient la conception du « cordon ombilical spirituel » ?
3. Quelle est la signification d'Ezéchiel 18 ?
4. Quelles sont les implications qu'Ezéchiel 18 vis-à-vis des postulats de la théologie du « cordon ombilical spirituel » ?

Nous avons souligné plus haut que plusieurs textes de l'Ancien Testament révèlent la loi de la responsabilité individuelle, et ils méritent tous une attention particulière. Mais, le faire dans ce travail, serait comparable à une aventure dans des généralités. Il fallait donc opérer un choix.

### **1.3. Justification du choix du texte d'Ezéchiel 18**

Le choix d'Ez 18 repose sur le fait qu'Ezéchiel s'adresse au peuple d'Israël dans un contexte de crise ; où les contemporains du prophète prétendaient avoir été punis, à cause du péché des générations précédentes (Guthrie 1991:702). Ezéchiel déclare que Dieu n'agit pas de cette façon-là, mais qu'il tient chaque individu pour responsable de ses actions. Ceci dit, Ezéchiel, par une argumentation juridique et casuistique va déconstruire la thèse entretenue par le proverbe (Bosset 2000 :15) : « Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils ont été agacées » (Ez 18. 2). Et, ensuite, il va établir nettement la responsabilité individuelle selon laquelle chacun est responsable de ses propres délits comme il l'est de ses mérites. Il n'y a donc d'héritage ni pour le bien ni pour le mal (Asurmendi 1981 :40).

Le texte d'Ezéchiel présente donc un contenu plus détaillé, avec exemple à l'appui, de la nouvelle ordonnance. Cela nous donne une plus nette compréhension de celle-ci.

#### **1.4. Revue de littérature**

La lecture des articles de Kaminsky (1997) et de Nicole (2002) met en évidence les différentes tendances ou positions au sujet des questions de responsabilité collective et individuelle. La première tendance est celle qui met un accent particulier sur la responsabilité individuelle. La raison serait une progression dans la révélation biblique, d'où l'évolution d'une pensée collective de la responsabilité à une pensée plus individuelle de la responsabilité. Cet argument suppose que les textes qui mettent l'accent sur l'individu sont plus tardifs ; il suppose aussi une évolution dans la culture et la religion d'Israël. Kaminsky inscrit dans cette tendance les spécialistes comme Anthony (1970), Soggin (1989) et Westermann (1989). Ce dernier, dans son étude sur le Psaume 23 soulignera que la relation particulière qui s'exprime entre David et Dieu, indique un changement vers une plus grande importance pour l'individu, comme on en voit ailleurs dans les écrits plus tardifs de l'Ancien Testament, en particulier Ézéchiél (1989 :129).

La deuxième position admet la cohabitation de la responsabilité collective et la responsabilité individuelle et cherche à trouver un équilibre dans la compréhension et l'application des deux types de responsabilité. C'est le cas de Kaminsky (1997), de Bosset (2000), de Nicole (2002) et de Paskalis (2007). Pour Nicole en particulier, les deux types de responsabilités qui se dégagent du décalogue et du prophète Ezéchiél constituent deux versants d'une même vérité. En effet, « Dieu peut aller jusqu'à punir les fautes sur les enfants. Les pères en sont avertis (...) Mais les descendants, subissant éventuellement les conséquences des péchés de leurs pères (...) sont délivrés du fatalisme qui les guette : Dieu les appelle à une décision personnelle (...) » (2002 :49)

En marge des positions ci-dessus citées, il nous semble qu'une autre tendance prend de l'ampleur avec le développement de la théologie du « cordon ombilical spirituel » dans l'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire ; celle qui met un accent particulier sur la responsabilité collective. Les auteurs tel que : Hickey (1998), Adetola (2000), Olukoya (2002), et Marie Laure Attié (2010) soutiennent cette position. Pour eux,

en effet, la responsabilité collective entraîne de fait, la transmission automatique des fautes et des châtiments des ascendants aux descendants. Adetola affirme dans ce sens que les descendants héritent « des influences surnaturelles auxquelles sont assujettis les parents et les ascendants en général » (2000 :8) Attié sera un peu plus clair en déclarant ceci : « chacun pour sa part appartient à une génération, et est issu de parents, d'aïeux, d'ancêtres qui ont adoré des statues, des masques, (...) Lorsqu'ils effectuaient ces pratiques, c'était « en complicité » avec leurs enfants qui étaient dans leur sein ; c'est pourquoi nous naissons avec la malédiction. » (2010 :30-31).

Dans cette dissertation, il s'agira pour nous de comprendre la responsabilité individuelle selon Ezéchiel 18 afin de trouver un équilibre dans l'application des deux types de responsabilité.

### **1.5. Hypothèse de travail**

L'hypothèse que nous chercherons à vérifier dans la présente étude est la suivante : Il est vrai que l'influence des ascendants sur leurs descendants est normale, structurante, pesante parfois, mais ce n'est pas elle qui doit conditionner l'agir de ces derniers (Assurmendi 1981 :39). Les enfants ne sont pas condamnés à répéter les fautes des parents et subir les conséquences de ces fautes, car il n'y a pas d'hérédité spirituelle des fautes et des châtiments. Les enfants, en effet, sont avant tout créatures de Dieu avant d'être engendrés des parents. Ils sont donc individuellement responsables devant Dieu. De ce fait, quiconque se converti au Seigneur ne « mourra » point, parce que, non seulement il sera déchargé des fautes de ses parents, mais il sera aussi libéré de son propre passé. Toutefois, quand même les descendants souffriraient des conséquences des erreurs des ascendants, sans en être eux-mêmes coupables, Dieu offre la possibilité d'une vie meilleure.

Pour permettre aux lecteurs de nous suivre dans notre argumentation, nous prenons le soin maintenant d'indiquer la structure du travail ainsi que l'approche méthodologique.

## **1.6. Structure du travail et approche méthodologique**

Pour mener à bien notre étude nous adopterons la structure de travail et les démarches suivantes :

Chapitre 1 : Introduction. Il s'agit ici de présenter les motivations du sujet ainsi que la problématique ; de proposer l'hypothèse, la méthodologie et la structure du travail.

Chapitre 2 : théologie du « cordon ombilical spirituel » ou théologie de « victimes du sang ». Dans cette partie, nous tenterons d'exposer la théologie du « cordon ombilical spirituel » telle que présentée par ses tenants ainsi que sa pratique dans le contexte ecclésial. Pour ce faire, nous emploierons une approche documentaire (étude qualitative), pour présenter la conception du « cordon ombilical spirituel ». Les ouvrages de Hickey (1998), Adetola (2000), Attié (2010) et Olukoya (2003) nous seront d'une grande utilité.

Chapitre 3 : brève étude des textes de base de la conception du « cordon ombilical spirituel » (Ex 20. 5-6 ; 34. 7 ; Lv 26. 39 et Nb 14. 33). Il s'agira ici de faire une exégèse grammatico-historique des textes bibliques cités par les tenants de la théologie du « cordon ombilical spirituel » pour justifier ladite conception. Il sera donc nécessaire de prendre en compte les questions liées au Pentateuque, puisque l'ensemble des textes précités sont de cette partie du canon vétérotestamentaire. Ce chapitre demandera l'emploi du texte hébraïque, des livres de grammaire et de lexique hébraïque, des commentaires exposant le contexte historique et littéraire des textes à analyser.

Chapitre 4 : Etude d'Ezéchiel 18. Dans ce chapitre nous ferons une analyse grammatico-historique du texte d'Ezéchiel 18. Soulignons que nous adhérons pleinement aux présupposés et au plan de l'exégèse évangélique exposé par Smith (2008 :169-177). Dans cette étude d'Ezéchiel 18 nous prendrons en compte les questions d'introduction du livre d'Ezéchiel, le contexte historique et l'analyse littéraire. Ce chapitre exigera à l'instar du précédent l'utilisation du texte hébraïque, des livres de grammaire et de lexique hébraïque, des commentaires exposant le contexte historique et littéraire d'Ezéchiel.

Pour le texte hébraïque, nous emploierons essentiellement la Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997), à laquelle nous associerons le guide de la Bible hébraïque de Römer (1994). Au titre des grammaires et lexiques nous utiliserons entre autres: Joüon (1996), Brown, Driver and Briggs (1996), Sander and Trenel (2005). Au sujet des commentaires, nous servirons des ouvrages tels que: Tidiman (1985), Block (1997), Paskalis (2007), Toweldehemin (2008). En plus de tout ce qui précède, d'autres ressources tels que les dictionnaires théologiques et les commentaires exégétiques seront utiles dans l'élaboration de cette partie du travail.

Chapitre 5 : implications d'Ezéchiel 18 et rapport à la conception du « cordon ombilical spirituel ». Nous dégagerons les implications de l'étude d'Ezéchiel 18 et nous les mettrons en rapport avec la conception du « cordon ombilical spirituel ».

Chapitre 6 : conclusion. Nous ferons la synthèse de nos réflexions et nous présenterons des conclusions.

## CHAPITRE 2

### **Théologie du « cordon ombilical spirituel »**

Dans ce chapitre, il s'agira, d'une part, de présenter le plus objectivement possible les présupposés qui sous-tendent la théologie du « cordon ombilical spirituel » et d'autre part, de présenter le contexte particulier de son émergence. La déclaration suivante peut-être présentée comme la thèse fondamentale de la théologie ou la conception du « cordon ombilical spirituel » : « Il y a un cordon ombilical très solide qui rattache chacun [sic] être humain à ses ancêtres » (Olukoya 2003 :9).

#### **2.1. Théologie du « cordon ombilical spirituel » : postulats**

Les postulats que nous exposerons sont les suivants : l'antériorité du spirituel sur le physique, l'héritage spirituel des ascendants familiaux et la transmission automatique des fautes et châtements.

##### *2.1.1. L'antériorité du spirituel sur le physique*

Au dire d'Adetola (2000 :7) :

La manifestation récurrente d'une maladie, d'une tare ou d'un caractère physiologique, trouve sa justification dans l'héritage génétique du sujet. (...) L'être physique existe donc déjà, depuis le ventre de sa mère, du point de vue génétique biologique et donc scientifique. (...) L'antériorité originelle du spirituel sur le physique lui confère une supériorité incontestable.

L'idée qui se dégage de cette assertion est la transcendance du monde invisible sur le monde physique. Le physique est tout simplement la manifestation de l'invisible. Dans cette perspective, un changement ne peut s'opérer dans le

monde physique que s'il a déjà eu lieu dans le spirituel. La théologie du « cordon ombilical spirituel » fait donc le choix du respect absolu du monde invisible et de l'ouverture permanente à la transcendance (Ahoga 2001 : 13).

Ainsi, la manifestation d'une maladie incurable, l'échec scolaire ou professionnel, ou une quelconque difficulté inhérente à la vie de l'être humain, trouve d'abord son origine dans le monde invisible. De ce fait, pour obtenir solution à de telle difficulté « il faut aller à l'origine de la vie du sujet » (Adetola 2000 :7). Outre la transcendance de l'invisible sur le visible, la théologie du « cordon ombilical spirituel », a pour postulat l'héritage spirituel des ascendants familiaux.

### *2.1.2. L'héritage spirituel des ascendants familiaux*

Ce second postulat se présente inévitablement comme la résultante de la transcendance du monde invisible. A ce sujet, Marie-laure Attié déclare ceci : « Nous sommes issus d'un groupe dont le cordon doit être rompu... » (Attié 2010 :19). Adetola renchérit par ces termes : « Par ce biais [le cordon ombilical spirituel], nous héritons des influences surnaturelles auxquelles sont assujettis les parents et les ascendants en général. » (2000 :8).

Ceci dit, selon la conception du « cordon ombilical spirituel », les liens héréditaires qui lient les descendants des ascendants familiaux, ne sont pas que biologiques ; ils ne se limitent pas à la transmission de caractères physiologiques, mais s'étendent aussi aux « caractères surnaturels ». Cette hérédité à la fois physiologique et spirituelle a pour véhicule le sang (Attié 2010 :30). Autant le second postulat résulte du premier, autant le troisième s'enchaîne dans le second et souligne l'idée d'hérédité spirituelle.

### *2.1.3. La transmission automatique des fautes et châtiments*

La transmission des « caractères surnaturels » et de l'environnement spirituel des ascendants ne se fait pas sans leurs culpabilités et les

conséquences qui en découlent. En d'autres termes, les descendants héritent des fautes et des châtements de leurs ascendants. C'est dans ce sens que Attié affirme ce qui suit :

Lorsqu'ils [les ascendants] effectuaient ces pratiques [idolâtres], c'étaient « en complicité » avec leurs enfants qui étaient dans leur sein ; c'est pourquoi nous naissons avec la malédiction. Nous ne sommes pas en effet descendus du ciel, et le sang qui coule dans nos veines a déjà coulé dans les veines de quelqu'un d'autre. C'est donc à juste titre que les actes qu'ils ont causés ce sang, produisent leurs effets dans votre vie (...). (2010 :31)

Dans la même veine, Adetola déclare que « bien souvent, des personnes sont en proie à de graves difficultés dans certains aspects de leur vie, à cause de situations qui leur sont inconnues mais dont elles ont hérités et qui datent de plusieurs générations. » (2000 :13). La ou les solution(s) aux châtements transmis par le moyen du « sang spirituel », passent obligatoirement par la rupture du « cordon ombilical spirituel ».

## **2.2. Théologie du « cordon ombilical spirituel » : processus de rupture**

Le processus de rupture du « cordon ombilical spirituel » comporte quatre étapes essentielles que sont : la collecte d'information, la réception de révélation spécifique, la prière de déprogrammation et de programmation et enfin le maintien d'une attitude permanente de délivrance.

### **2.2.1. Collecte d'informations**

Pour rompre le « cordon ombilical spirituel », il faut, selon Adetola (2000 :14), à toute personne née de nouveau, s'informer sur les origines de ses ascendants afin de connaître les influences négatives qui proviendraient de ces derniers, et dont il a hérité par le sang, dès sa naissance. Il lui faut aussi s'enquérir des implications surnaturelles qui ont conditionné et suivi sa naissance.

Dans les pages 14 à 17 de son ouvrage, Adetola (2000), nous instruit sur le type de renseignement qu'il faut avoir sur les ascendants. A titre d'exemple, il

s'agit pour le descendant de savoir qui est son père, qui est sa mère. Ont-ils réussi ? Ont-ils pu avoir une vie accomplie ? Sont-ils des personnes exemplaires ? Le descendant a-t-il hérité d'un trait de caractère du père ou de la mère ? Il s'agira aussi pour le descendant de s'informer des influences négatives qui sont en rapport avec les pays d'origines des parents et de son pays de naissance. En effet, les influences négatives peuvent être en rapport avec les pays d'origine et de naissance. Pour étayer son affirmation, Adetola donne l'exemple suivant : « Prenons le cas d'un enfant né en Grande Bretagne, de mère Egyptienne et de Père Français. Il est sous l'influence du côté de son père de l'esprit de la divination très présent en France. (...) L'héritage maternel apportera à cet enfant une sensibilité à l'occultisme. La rébellion et l'orgueil britanniques influenceront à leur tour l'enfant. » (2000 :11).

Attié expose aussi un autre type d'information qu'il convient de savoir dans le processus de délivrance. En effet, pour Attié, il existerait au moins trois degrés ou trois catégories de malédiction qui découlent de la transmission de la culpabilité des ascendants. La première catégorie renferme les influences qui se rattachent aux noms de famille que l'individu porte, aux homonymes, aux totems, aux jurons, aux augures et superstitions (2010 :69). La seconde catégorie est constituée des « vices hors natures et péchés commis par nos aïeux ou parents dont les répercussions influencent négativement nos vies malgré notre appartenance à Christ. Il s'agit également des liens par transfert dus aux mariages mixtes » (2010 :83). La troisième catégorie de malédiction, enfin, est liée aux alliances occultes contractées par les ascendants.

La connaissance des informations ci-dessus mentionnées, permet de déterminer le type de lien négatif que l'on a hérité des aïeux et ainsi de mener efficacement le combat de la délivrance. Toutefois, la délivrance ne peut aboutir que sous certaines conditions.

### *2.2.2. Recevoir une révélation spécifique*

La première condition sine qua non pour aboutir à la délivrance est la réception d'une révélation spéciale de Dieu appelée « Rhéma » (Attié 2010 :109). Cette révélation particulière est censée dévoiler les origines réelles des influences négatives constatées. Selon Attié (2010), puisque la gloire de Dieu c'est de cacher les choses et celle des rois est de les découvrir (Proverbes 25. 2), il est pour ce faire essentiel que les descendants recherchent le « Rhéma » de Dieu au travers du jeûne et prière.

Adetola (2000) aborde dans le même sens et justifie l'importance du « Rhéma » surtout à cause de la complexité de certains cas ; en l'occurrence, le cas des descendants issus de plusieurs métissages et celui des personnes qui ne connaissent pas leurs ascendants. Il déclare à ce sujet ceci :

Il y a parmi nous des personnes qui ne connaissent pas leur père ou leur mère, d'autres qui n'ont pas d'extrait de naissance ou de carte d'identité. Pour parvenir à une libération de votre être, il faut aussi faire un rappel de deux éléments : le sang et le temps. Surtout le temps. Il faut traiter ce qui est ancien avec des termes juridiquement divins : faites intervenir le ciel si possible. Prenons également le cas des enfants nés de plusieurs métissages. Il est difficile de résoudre leurs problèmes car on n'arrive pas à remonter correctement jusqu'aux origines. Il faut absolument traiter ces cas avec les sept sceaux... (2000 :40)

Après la réception du « Rhéma » de Dieu, vient ensuite la prière de « déprogrammation et de programmation »

### *2.2.3. La prière de « déprogrammation et de programmation »*

Cette prière consiste, comme les termes l'indiquent, d'une part à déprogrammer toutes les malédictions héritées et qui sont archivées dans le monde spirituel. A ce propos, Adetola (2000 :36) affirme que la déprogrammation exige de parler prophétiquement aux constellations (le soleil, la lune, les astres, etc.) car elles sont les témoins oculaires de tout ce qui se passent sur terre. Elles détiennent donc toutes les archives de la vie des ascendants et des descendants (2000 : 37,51). Et d'autre part, à programmer les bénédictions héritées en Jésus-

Christ pour les mille génération avenir. Cette prière de « déprogrammation et de programmation », faite à haute voix et avec assurance comporte six (6) grandes articulations (Adetola 2000 :52-67) que sont :

- Confession publique de son appartenance au Christ duquel l'on est désormais issu par le sang de l'alliance
- Prière pour détruire toutes les archives enregistrées par Satan au travers des astres qui président aux temps et aux époques
- Prière pour couper le cordon ombilical et briser les liens afférents
- Prière pour renforcer les liens spirituels avec le sang de Jésus-Christ
- Prière pour annuler toute malédiction antérieure prononcée par une tierce personne ou occasionnée par les actes d'un ascendant
- Revendication du droit d'héritier de Dieu par Jésus-Christ

La dernière étape dans le processus de rupture du « cordon ombilical spirituel » est le développement et le maintien d'une attitude de délivrance.

#### *2.2.4. Maintenir une attitude permanente de délivrance*

L'attitude ou plutôt les attitudes préconisées par les tenants de la théologie du « cordon ombilical spirituel » sont : la promotion des œuvres bienfaites, la considération de la famille chrétienne comme étant supérieure et prioritaire par rapport à la famille biologique et la fidélité dans l'offrande de la dîme.

Pour ce qui concerne la famille biologique, il est demandé aux descendants qui ont pu se libérer des liens de sang, de rompre s'il le faut, avec celle-ci. Attié justifie cette conduite par plusieurs exemples bibliques. Citons en exemple ce qui suit (2010 :112-113):

« Jésus considérant son arbre généalogique (Math 1 : 1-18 ; Luc 3 : 23-38), fut appelé à rompre avec ceci » (Math 22 : 41-46 ; Marc 12 : 35-37 ; Luc 20 : 41-44).

« Abraham considérant la vie que menait ses aïeux (Josué 24 : 2) fut obligé de rompre avec ceux-ci » (Gen 12 : 1 ; Josué 24 : 3).

« Lot a été un frein dans l'accomplissement des desseins de Dieu dans la vie d'Abraham jusqu'au jour où il prit la ferme résolution de rompre avec ce lien (Gen 13 : 9-14). C'est juste après cette rupture des liens de sang d'Abraham avec Lot que les desseins de Dieu se sont accomplis »

### **2.3. Contextes d'émergence de la théologie du « cordon ombilical spirituel »**

Le discours théologique est bien souvent tributaire des contextes dans lesquels vivent les hommes. A ce propos, Jean-Marc ELA (1993) déclare ceci :

La théologie n'est pas autre chose qu'une réflexion à partir de l'expérience vécue. Il s'agit de dégager la signification actuelle de la parole de Dieu à partir de l'intelligence historique que l'homme prend de lui-même et du monde. La théologie est un travail de déchiffrement du sens de la Révélation dans le contexte historique où nous prenons conscience de nous-mêmes et de notre situation dans le monde. (Ela 1993 :40)

De ce qui précède, il ressort que pour une meilleure compréhension de la théologie du « cordon ombilical spirituel » qui prévaut dans l'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire, il convient de tenir-compte de la trame des événements que vivent les chrétiens africains en général et en particulier les chrétiens ivoiriens. Nous considérerons ici les contextes sociopolitique, économique et religieux. Mais avant, nous présenterons l'Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire qui évolue dans ces contextes et dont plusieurs membres font de plus en plus recours à la théologie du « cordon ombilical spirituel ».

### *2.3.1. Eglise Protestante Evangélique de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire de Côte d'Ivoire*

#### *2.3.1.1. Origine et doctrine de la CMA*

La CMA a été fondée aux Etats-Unis d'Amérique par Albert Benjamin Simpson (1843-1919), un pasteur presbytérien canadien d'origine écossaise. En 1881, il se retira de l'église presbytérienne pour fonder the Gospel Tabernacle avec une école de formation missionnaire à Nayack dont les diplômés seront envoyés au Congo Belge, en Inde, en Chine, au Japon, en Palestine, et en Sierra Leone.

Le 2 avril 1897, l'Alliance Chrétienne et l'Alliance mission évangélique, deux organisations mises en place à la convention d'Old Orchard (30 juillet au 9 août 1887) vont fusionner pour donner naissance à la CMA, une société soucieuse de l'œuvre missionnaire. Cela explique l'envoi d'autres missionnaires en Argentine, en Equateur, au Chili et la création d'autres institutions de formation missionnaire comme Toccoa Falls Bible Institute (1911) et Saint Paul Bible Institute (1916).

Au plan doctrinal « on peut noter l'influence des prédications de Simpson qui peuvent se résumer dans les « quatre aspects de l'évangile » (The four-fold Gospel) : Christ Sauveur, Sanctificateur, Auteur de la guérison et Roi qui revient. » (Kouassi 2006 :2). Ces quatre aspects figurent justement dans la courte confession de foi que devraient signer les premiers membres compte tenu du caractère interdénominationnelle de la CMA :

Je crois en Dieu le Père, Fils et Saint Esprit, à l'inspiration verbale des Ecritures Saintes comme elles furent données originellement, à l'expiation substitutionnelle du Seigneur Jésus-Christ, au salut éternel de tous ceux qui croient en lui, et à la punition éternelle de tous ceux qui le rejettent. Je crois au Seigneur Jésus-Christ comme Sauveur, Sanctificateur, Auteur de la guérison et Roi qui revient. (Kouassi 2006 :2)

Comment cette mission s'est-elle installée en Côte d'Ivoire ?

### *2.3.1.2. Installation de la CMA en Côte d'Ivoire*

Selon Kouassi (2006 :2, 10), à la mort du fondateur en 1919, certains facteurs<sup>3</sup> vont ouvrir les portes de l'Afrique Occidentale Française à la CMA et enclencher le processus qui conduira son installation dans le centre de la Côte d'Ivoire, précisément dans le territoire occupé par l'ethnie baoulé en 1930. Le premier missionnaire fut le pasteur George Powell. Pour des raisons d'ordre « physiques, linguistiques et spirituelles » (Kouassi 2006 :50) la CMA va réduire son champ d'action seulement au territoire baoulé. Ce qui justifie le fait que l'église issue de cette mission demeure fortement une église mono-ethnique.

Il convient de souligner que le peuple baoulé est « le résultat d'un long processus de fusions de divers groupes ethniques » (Kouassi 2006 :2). Ce peuple foncièrement religieux distingue dans son univers religieux deux mondes étroitement liés : le monde matériel et le monde des forces invisibles. Parmi les nombreux cultes, celui des ancêtres apparaît comme le plus important. Ce qui souligne la croyance du baoulé en l'immortalité des êtres. On distingue aussi de nombreux interdits qui constituent les exigences de chaque génie et masques protecteurs. C'est dans ce contexte que le baoulé devenu chrétien a d'abord pris conscience de lui-même et de sa situation dans le monde.

Examinons les autres contextes afin de comprendre comment est-ce qu'ils favorisent le développement de la théologie du « cordon ombilical spirituel ».

### *2.3.2. Contexte sociopolitique*

Le contexte sociopolitique actuel des pays africains en général, et en particulier de la Côte d'Ivoire, a pour trame de fond l'indépendance politique vis-à-vis du colonisateur. Ces indépendances successives ont suscité beaucoup d'espoir en un lendemain meilleur au sein des populations. Mais très vite, ces attentes vont s'évanouir pour faire place à de profondes crises institutionnelles et

---

<sup>3</sup> Ces facteurs sont : l'évolution du cadre juridique avec la signature du protocole de Saint-Germain en Laye, l'intérêt particulier de la CMA pour l'Afrique Occidentale Française et les échos du mouvement d'évangélisation du prophète Willian Wadé Harris.

à de multiples conflits armés et leurs corolaires que sont : l'analphabétisme, le chômage, les épidémies, etc.

#### *2.3.2.1. Les guerres militaro-civiles*

Selon Eric Bordessoule (2006, para.1),

Depuis les indépendances, l'Afrique a connu un grand nombre de conflits armés et les conflits continuent à y faire plus de victimes que dans toutes les autres guerres réunies à travers le monde. (...) En 2004, une vingtaine de pays africains était impliquée dans des affrontements armés ou des situations de crise plus ou moins résolues (République Démocratique du Congo, Libéria, Côte d'Ivoire, Burundi, Rwanda, Angola, Soudan, Somalie, Congo Brazzaville, Ouganda, Tchad, par exemple).

Ce sombre constat amène nombreux observateurs à considérer que le continent est en situation « d'extrême urgence de paix » (Bordessoule 2006, para.1). Ces conflits, faut-il le noter, qui gangrènent le continent africain affectent considérablement le développement économique et social des pays. Surtout que, le plus souvent, les acteurs de ces guerres n'agissent pas pour de réelles motivations idéologiques ou de développement.

#### *2.3.2.2. L'analphabétisme, la déscolarisation et le chômage*

La scolarisation reste faible en Afrique et particulièrement en Afrique subsaharienne. Le rapport mondial de suivi de l'Education pour Tous (EPT) de l'UNESCO de l'an 2006 indique que 140 millions d'adultes en Afrique subsaharienne sont dépourvus des outils d'apprentissage de base permettant de prendre des décisions éclairées et de participer au développement de leur société (2006, para. 1). Ce rapport souligne en outre que l'Afrique subsaharienne enregistre l'un des taux d'analphabétisme des adultes les plus bas du monde, soit un taux inférieur à 40%.

Ce chiffre montre que le taux d'analphabétisme en Afrique subsaharienne reste encore préoccupant, malgré les gros efforts accomplis par les gouvernants

pour apporter l'éducation à tous. Dans un tel contexte d'analphabétisme, comment peut-on expliquer et comprendre l'origine de certaines maladies congénitales ou bactériennes ? On a dès lors très vite fait de souligner l'existence d'une quelconque malédiction due aux péchés de nos ascendants familiaux.

Dans le même sens, il convient de noter le taux inquiétant d'abandon et d'échec scolaire dû au mauvais fonctionnement du système éducatif et à l'inadéquation entre la formation et l'emploi. L'exemple de la Côte d'Ivoire est très évocateur. En effet, depuis près de deux décennies les taux de réussites des élèves aux examens à grand tirage sont de plus en plus faibles. Les résultats des années 2010, 2011 et 2012 se présentent respectivement comme suit : 2010 (23,73% au Baccalauréat ; 31,40 au Brevet d'étude du premier cycle ; 68,90% au Certificat d'étude primaire élémentaire) ; 2011 (20,59% au Baccalauréat ; 17,09% au Brevet d'étude du premier cycle ; 58,22% au Certificat d'étude primaire élémentaire) ; 2012 (25% au Baccalauréat ; 17,3% au Brevet d'étude du premier cycle ; 55,07% au Certificat d'étude primaire élémentaire) (Anzoumana 2012 : para. 1 ). Cette préoccupation légitime pousse nombre d'élèves et d'étudiants, ainsi que les parents de ces derniers, à croire qu'ils sont victimes de l'idolâtrie et de certaines actions occultes de leurs ascendants. Adetola (2000), l'un des tenants de la théologie du « cordon ombilical spirituel », ne dira pas le contraire. En effet, par un exemple casuistique il justifie l'évidence de la malédiction : « [quand un] homme constate que ses frères et lui, après une ou deux années à l'université, ont dû arrêter. Il est évident que c'est un problème de sang, (...). Et cela lui a été transmis par le cordon ombilical. » (2000 :14).

En plus de ce qui précède, signalons la désillusion de milliers de jeunes entraînés par l'exode massif des zones rurales vers les capitales, à la recherche d'un mieux-être. Malheureusement, une fois en ville, ces jeunes appréhendent très rapidement l'avenir avec plus d'inquiétude ; d'autant plus que les intellectuels eux-mêmes apparaissent comme de futurs chômeurs. Comment échapper aux convulsions dans un pareil contexte ? Quelles solutions peut-on apporter à ces inquiétudes, sinon que de se réfugier souvent dans certaines conceptions facilitantes ?

### *2.3.2.3. Présence de nombreuses maladies*

L'environnement social en Afrique est rendu plus pénible du fait des nombreuses maladies, de pandémies et de mortalité infantile et maternelle auxquelles les populations sont quotidiennement exposées.

Dans ces dernières décennies, une attention particulière est portée sur la lutte contre le VIH/SIDA en Afrique. Le rapport 2012 de l'ONUSIDA mentionne que l'Afrique subsaharienne demeure l'une des régions les plus gravement touchée au monde, avec près d'un (1) adulte sur vingt (20) (4,9%) vivant avec le VIH, ce qui représente 69% des personnes vivant avec le VIH dans le monde (Rapport ONUSIDA sur l'épidémie mondiale de SIDA 2012 :8). En 2011, un virgule deux millions (1,2 millions) décès d'adultes et d'enfants ont été enregistrés des suites du SIDA.

Outre le VIH/SIDA, il faut relever la présence du paludisme, de la fièvre typhoïde, la tuberculose, la poliomyélite, etc. qui font de nombreuses victimes dans les populations africaines. Face à ces fléaux, pour beaucoup d'Africains les causes ne sont pas toujours scientifiques, elles peuvent être et sont le plus souvent spirituelles. De ce fait, il est impératif de trouver des solutions spirituelles ; vu aussi que la mentalité est fortement marquée par la transcendance du monde invisible sur le monde physique.

### *2.3.3. Contexte économique*

Ici, le constat ne semble être différent de l'environnement sociopolitique. Les croissances économiques spectaculaires, à l'instar du miracle ivoirien, observés dans les premières années des indépendances des Etats africains, vont faire place aux crises économiques, aggravées par les conflits armés, la mauvaise gouvernance, la corruption. Ces actions combinées ont eu pour effets le sous-développement, des économies fragiles, la pauvreté et le développement des injustices sociales.

### *2.3.3.1. Les économies fragiles et le sous-développement*

L'environnement économique délétère dans lequel croupit le continent africain a pour cause la fragilité de son économie. Cette faiblesse économique est accentuée par un contexte de mondialisation marginalisant et les échanges inégaux avec les économies fortes (Assogba 2007 :568). Plusieurs Africains comprennent difficilement le « paradoxe économique » dans lequel vit l'Afrique. L'Afrique est suffisamment riche par l'abondance de ses ressources économiques (la richesse du sous-sol, par exemple) et paradoxalement, elle demeure fragile dans son économie. Les Etats restent dépendants de l'aide extérieure et leur développement est au gré des pays industrialisés. Cette situation économique défavorable a pour corolaire la pauvreté et la famine.

### *2.3.3.2. La pauvreté et la famine*

Le Burundais Mathias Rwehera (2004 :7) définit la pauvreté comme suit :

La pauvreté est multidimensionnelle. Elle est dénuement profond de biens matériels et culturels qui s'oppose au développement normal de l'individu au point de compromettre en lui l'intégrité de la personne et, comme telle, pauvreté « absolue ». Le miséreux est celui dont la pauvreté est en dessous du pain quotidien, dont le débat avec la vie qui lui est imposé est si dégradant et si absorbant qu'il ruine toute vie de l'esprit. Etre pauvre, c'est ne pas pouvoir assurer par ses ressources ou activités propres la couverture de ses besoins biologiques et de ceux de sa famille, vivre dans un état permanent de relégation et d'insécurité vitale qui tend à être héréditaire, avoir faim, n'être ni instruit, ni soigné, vivre dans des conditions de logement défectueuses, travailler dans des conditions inhumaines.

Telle que définie, la pauvreté est une condition qui avilie l'être humain et donc qui ne peut être acceptée par qui que ce soit. Il n'est donc pas surprenant qu'en marge des solutions proposées par les Etats et les organisations internationales, qui sont souvent perçues par les populations africaines comme inefficace, l'on cherche et propose des théories en faveur d'une éventuelle malédiction des peuples africains ou d'une éventuelle transmission des fautes et châtements des ascendants aux descendants.

### *2.3.3.3. La corruption et les injustices sociales*

Que dire des autres maux que sont la corruption, les injustices sociales qui excavent le quotidien des Etats africains ?

Le manuel du parlement du Canada (2000 :20) définit la corruption comme le fait d'« abuser d'une charge publique à l'avantage du secteur privé, d'un particulier ou d'un groupe à qui l'on doit allégeance. ». Elle se manifeste lorsqu'un agent public accepte, sollicite ou extorque un paiement ou lorsque des agents privés offre un paiement pour contourner la loi à des fins concurrentielles ou personnels.

Plusieurs facteurs sont à l'origine de la corruption. Ces facteurs sont d'ordres politiques, judiciaires, bureaucratiques, économiques mais aussi culturels. Ce phénomène n'est pas sans conséquences sur les différentes sociétés, en particuliers celles qui sont en voies de développement, notamment nos sociétés africaines.

Sur le plan économique, la corruption peut se ressentir immédiatement tout comme à long terme. En effet, les prix payés par l'acheteur sont bien entendu alourdis du montant des pots-de-vin. Ceux-ci n'obéissent à aucune rationalité et sont souvent considérables. La corruption alourdit les coûts mais elle peut aussi compromettre la qualité de la marchandise ou de la prestation fournie, quand elle paie le silence du contrôleur qui vérifiera le service fait. Les clauses mêmes des contrats ne sont plus discutées avec la vigilance voulue.

Selon Dommel (2003 :83), l'impact de la corruption va plus loin encore ; elle peut en effet, aller jusqu'à infléchir l'orientation de la dépense publique. Par exemple, il y a plus de dessous-de-table à gagner sur des contrats d'armement que sur des écoles ou des dispensaires de campagne. Certaines études ont montré que les pays corrompus consacrent peu de crédits à l'éducation. De surcroît, la corruption amoindrit la recette publique, car elle fait dériver les entreprises vers le secteur informel. La corruption apparaît ainsi comme une lourde entrave au développement de nos sociétés.

Si la corruption est un dommage grave au point de vue matériel, et un coût énorme pour la croissance économique, encore plus négatifs sont ses effets sur les biens immatériels, plus étroitement liés à la dimension qualitative et humaine de la vie sociale. Elle engendre une société injuste qui ne garantit plus l'égalité des droits et des chances pour ses citoyens. Elle crée un climat de suspicion et de méfiance entre les individus, elle condamne à vivre dans la peur et dans l'insécurité.

Les difficultés sus-relatées qui émanent des contextes sociopolitique et économique conduisent les chrétiens africains à s'interroger sur les causes cachées qui pourraient justifier la persistance des effets, malgré les multiples solutions proposées par des dirigeants du monde. Les causes ne seraient-elles pas spirituelles ? Les difficultés ne seraient-elles pas les conséquences de réalités liées à nos ascendants ?

Outre les contextes sociopolitique et économique, que peut nous apprendre le contexte religieux sur la trame de fond de la théologie du « cordon ombilical spirituel » ?

#### *2.3.4. Contexte religieux*

##### *2.3.4.1. Contexte marqué par les religions traditionnelles*

« Si l'homme est profondément religieux, l'Africain montre une particularité dans sa religiosité. » (Ahoga 2001 : 13). Des études ethnographiques ont démontré que la religion occupe une place centrale dans les cultures africaines. Elle contrôle en grande partie les systèmes sociaux, constitue la source principale de la puissance, et règle les affaires relatives à la terre et au temps (Grebe et Fon 1997 :7). Devenir chrétien ne transforme pas automatiquement toute la conception du monde qu'un individu a reçu de sa culture marquée par les religions traditionnelles.

Que devons-nous comprendre par « les religions traditionnelles » ? Les religions traditionnelles constituent un héritage religieux légué par la famille ou le clan, lesquels sont liés aux ancêtres et au terroir. La spiritualité dans une société

traditionnelle est largement fondée sur le respect et les devoirs envers les ancêtres qui, selon la tradition, font partie intégrantes de la divinité et des esprits tutélaires qui en dépendent (Shank 1999 :16-17).

Dans la cosmogonie africaine, L'homme est entouré des divers esprits suivants: les esprits des ancêtres, les esprits des sorciers, les dieux de la nature et diverses puissances mystiques. Ces forces spirituelles s'infiltrent dans toute la vie et la dominent. Dans ce monde des esprits, le mal a sa place et le sorcier est son représentant (Shank 1999 :14). Tout ce qui semble inexplicable va relever de la sorcellerie : de la maladie incurable à l'échec à un examen (Arnaut 1976 : 14). Comme le vampire, le sorcier détient un pouvoir lui permettant de capter la substance des autres. On dit souvent qu'il est « mangeur d'hommes », non qu'il soit anthropophage, mais il s'empare symboliquement de la force vitale d'autrui (Arnaut 1976 : 16).

« Les pactes de protection signés avec des esprits maléfiques, les peurs, les activités occultes iniques, les méchancetés, les tyrannies, les oppressions, les dominations, les violences, les abus de tout genre » (Shank 1999 :22) sont également des maux qui font partie de la vie traditionnelle africaine. Il semble, par conséquent, que né dans cet environnement de fétichisme, de superstition, et autres activités occultes, l'homme africain veuille, le plus souvent, trouver des causes irrationnelles à tout événement malheureux dont il est victime. Aussi, ce cadre de vie créera-t-il les conditions d'une société où l'on est très réceptif aux enseignements sur la malédiction, sur la transmission aux générations présentes les conséquences de tout cet environnement maléfique.

#### *2.3.4.2. Contexte marqué par l'expansion de mouvements religieux d'inspiration chrétienne*

Selon KÄ Mana (1993 :57) « l'un des phénomènes les plus caractéristiques des sociétés africaines contemporaines est celui de l'éloignement d'un large pan de la conscience collective par rapport aux Eglises établies et à leur production théologique ». Plusieurs spiritualités et théologies d'inspiration chrétienne se sont

développées hors des églises dites officielles. « Ces mouvements religieux ont élaboré leurs propres visions théologiques du monde et produit des théologies en associant une réinterprétation du sens de la Parole de Dieu et l'ambiance d'oralité qui domine la vie en Afrique » (KÄ 1993 :57). « Ces nouvelles théologies intègrent la foi en Dieu dans un espace de relations avec des forces invisibles, créant ainsi une sorte de spiritualité basée sur la peur du monde invisible, d'où l'omniprésence de la référence à Satan et la place centrale qu'on lui accorde » (KÄ 1993 :59). Dans un tel environnement, « tous les syncrétismes deviennent possibles. Toutes les audaces et toutes les « folies » dogmatiques se libèrent. » (KÄ 1993 :60).

#### *2.3.4.3. Contexte marqué par la peur*

Luneau René (2004 :37) citant Penoukou E. J. fait le constat suivant au sujet de la peur :

Ce phénomène de peur habite et tourmente toutes les couches et catégories sociales, les organes et institutions d'ordre civil, religieux, ludique : riches et pauvres, non-scolarisés et intellectuels d'université, paysans et cadres administratifs, homme religieux ou non ; tout le monde a peur de tout le monde, en particulier des esprits...

Ce phénomène n'est pas sans conséquence sur les individus : elle paralyse et réduit la capacité d'initiative et donc de responsabilité (Ngoupandé 2006 :64). De ce fait, l'explication par la faute des ascendants de tous les malheurs apaise, parce qu'elle permet, en apparence, de comprendre ce qui leur arrive, mais surtout de trouver un responsable aux choses et aux événements. Ainsi, face à l'échec scolaire ou professionnel, face à l'injustice, à la pauvreté, à la maladie, etc. le fait d'apprendre que nous n'en sommes pas responsables, mais que c'est la faute de quelqu'un d'autre qui nous veut du mal, nous rassure et nous apaise (Coulibaly 2009 :28). Dans cette perspective, l'échec n'est plus rattaché à un problème cognitif ou à un manque de compétence personnelle, mais il est le résultat de la malveillance ou de l'irresponsabilité des ascendants. «Si mes parents n'avaient pas mal agit, j'aurai réussi ! », entend-on dire. (Coulibaly 2009 :28).

Les contextes difficiles dans lesquels évoluent les chrétiens africains en général et les chrétiens de l'Eglise Protestante Evangélique CMA en particulier, ne favorisent-ils pas l'émergence de discours tel que le « cordon ombilical spirituel », qui propose d'aider les chrétiens à rompre avec le mal africain ?

Dans le chapitre suivant, nous analyserons les textes bibliques qui servent de justifications bibliques à la théologie du « cordon ombilical spirituel ».

## **CHAPITRE 3**

### **Brève étude des textes de base de la théologie du « cordon ombilical spirituel »**

Certains textes bibliques sont cités par les tenants de la théologie du « cordon ombilical spirituel » pour justifier cette croyance ; notamment, Ex 20. 5-6 ; Lv 26. 39 et Nb 14. 33. Apriori, la lecture de ces textes révèle l'influence de l'ascendant sur ses descendants, en bien comme en mal, de sorte que plusieurs chrétiens restent convaincus que, s'ils ont des difficultés de tous ordres, c'est bien à cause des péchés commis par leurs ascendants. Il convient donc de faire une étude de ces textes afin de savoir s'il justifie ou pas la théologie du « cordon ombilical spirituel ».

Le titre même de ce chapitre est indicateur au sujet des limites que cette partie doit comporter. Ainsi, que ce soit dans les parties introductives des livres (auteur, date de rédaction et le contexte historique) que dans l'analyse des trois textes bibliques, il s'agira d'aller à l'essentiel sans toutefois compromettre la pleine compréhension de leurs sens. Il est important de noter que nous prendrons en compte les résultats d'études préalablement faites sur ces passages.

#### ***3.1. Questions d'introduction aux livres d'Exode, de Lévitique et de Nombres***

Cette partie prendra en compte les questions d'auteur, de composition, de datation, du contexte historique ainsi que la structure de chaque livre.

### 3.1.1. Auteur et composition d'Exode, de Lévitique et Nombres

La question d'auteur et de composition des livres d'Exode, Lévitique et Nombres est inextricablement liée à la question de la rédaction et de l'origine de l'ensemble du Pentateuque. Ce sujet fait partie de ceux qui divisent les spécialistes en deux camps : conservateur et critique. « Le point central du débat, (...), est celui de la paternité mosaïque du Pentateuque » (Longman et Dillard 2008 :30).

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle ap. J-C, le judaïsme et le christianisme ont accepté sans discussion l'attribution traditionnelle du Pentateuque à Moïse (Hubbard 2010 :1238). Mais cette tradition fut remise en cause au XII<sup>e</sup> siècle par Ibn Esra ; il va évoquer la possibilité d'autres auteurs que Moïse (Hubbard 2010 :1238). Pour lui, ces auteurs auraient complété le travail de Moïse pour parvenir au Pentateuque de l'état actuel. Au XVII<sup>e</sup> siècle, le chercheur Richard Simon (1700 ap. JC) va avancer une idée non encore soulevée : Pour lui, Moïse ne peut pas être l'auteur de l'ensemble du Pentateuque. « Pour Simon, le Pentateuque était une compilation basée sur de nombreux documents, d'origine à la fois divine et humaine » (Hubbard 2010 :1238). C'est donc à partir de là que l'on assiste au développement de différentes hypothèses.

L'hypothèse qui va être la plus célèbre est la Théorie documentaire. Julius Wellhausen par son œuvre *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883) donna à la théorie documentaire sa forme la plus convaincante et la plus courante. En effet, Wellhausen a été en mesure d'associer l'histoire de la composition du Pentateuque à l'histoire du développement de la religion d'Israël (Longman et Dillard 2008 :32).

En résumé, Wellhausen soutient que le Pentateuque est composé de quatre sources principales identifiées par les initiaux suivants: J (document Yahviste), E (document Elohiste), D (document deutéronomiste) P (document sacerdotal). Ces documents auraient été rédigés de façon indépendante, autonome et pouvaient être l'œuvre d'une ou plusieurs personnes. Ces différents auteurs ont pu exploiter des sources orales ou écrites. Wellhausen considère, dans un premier temps, que le document E, originaire du Nord (Samarie), serait

arrivé à Jérusalem après la chute de Samarie en 722 av. J-C et a fusionné avec le document J, qui lui, est déjà du Sud. On obtient un ensemble de documents appelés JE ou document Yehoviste. Après l'exil à Babylone, le document P, qui a reçu des ajouts de type législatif, va être fusionné à JE pour donner JEP. Enfin, le document deutéronomiste va être ajouté à JEP pour donner JEPD (le Pentateuque actuel).

Selon De Pury et Römer (2002 :7) ainsi que Longman et Dillard (2008 :37), nous assistons ces dernières années, à un déferlement de scepticisme à l'égard de l'hypothèse documentaire. Ce scepticisme prend de l'ampleur surtout avec la parution des ouvrages de John Van Seters, Hans Heinrich Schmid et Rolf Rendtorff<sup>4</sup> (De Pury et Römer 2002 :7). Le doute porte surtout sur les critères utilisés pour délimiter les sources du Pentateuque. L'absence de consensus sur la possibilité de délimiter clairement les sources au sein de la forme finale du Pentateuque, amène de plus en plus les exégètes à se concentrer sur le texte canonique (Longman et Dillard 2008 :39).

D'un autre côté, la position conservatrice connaît une évolution subtile mais significative sur la question de la composition du Pentateuque. En effet, les exégètes qui soutiennent la position traditionnelle, reconnaissent que le Pentateuque contient des sources pré-mosaïques de même que des gloses post-mosaïques (Longman et Dillard 2008 :40). Les travaux d'Aalders G.C. (1949) sont significatifs dans ce sens. En plus du fait qu'il admet l'existence d'éléments post-mosaïques et non mosaïques dans le Pentateuque, il soutient qu'aucun des deux testaments n'attribue jamais l'ensemble de l'œuvre à Moïse, bien que les deux lui en attribuent d'importantes parties (Hubbard 2010 :1243).

Au sujet de cette question du Pentateuque, De Pury et Römer (2002 :38) affirment qu'il est « démagogique de chercher à dresser un tableau réconciliant toutes les approches contemporaines » tant, elles sont fort différentes, voire contradictoires. Si tel est le cas, quelle position tenir devant cette crise aggravée de la recherche sur le Pentateuque ?

---

<sup>4</sup> John Van Seters 1975. Abraham in History and Tradition. London : New Haven. ; Hans Heinrich Schmid 1976. Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich. Rolf Rendtorff 1976. Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin-New York.

Nous pensons trouver une réponse judicieuse et équilibrée à cette question chez Jurie le Roux (2001). Le Roux souligne le bien-fondé des théories dans l'étude du Pentateuque même si elles sont souvent déroutantes. En effet, par les théories l'on arrive à mettre en évidence les différents aspects du Pentateuque et à organiser les données de son contenu. Toutefois, il convient de rappeler, selon Le Roux, que toutes les théories ont des lacunes et ont une fonction explicative limitée. Par exemple, aucune théorie ne peut donner une explication exhaustive de l'origine et de l'évolution du Pentateuque à cause du caractère insaisissable du passé. De ce fait Le Roux propose que l'on prenne au sérieux de toutes les théories. Car en le faisant, nous exploiterons toutes les possibilités afin d'appréhender tous les aspects du Pentateuque. Pour cette étude, nous décidons de suivre le chemin des exégètes qui ont fait le choix de se concentrer sur le texte canonique.

### *3.1.2. Le livre d'Exode*

#### *3.1.2.1. Datation et contexte historique*

L'historicité et la datation des événements de l'Exode a suscité et suscite encore un vaste débat. En effet, la source principale d'information qu'est le livre d'Exode même, ne donne aucune précision de date ni ne mentionne le nom du pharaon d'Egypte de l'époque.

L'information interne au texte vétérotestamentaire qui donne une idée sur la période de l'Exode se trouve dans 1 Rois 6. 1. Selon ce texte, la construction du temple par Salomon commença 480 ans après la sortie d'Egypte des enfants d'Israël ; ce qui situerait l'Exode aux environs de 1450 av. J-C (Römer 2004 :177). Mais pour certains savants, le chiffre de 480 serait « de toute évidence le résultat d'un calcul théologique tardif (...) dont le fondement historique est douteux. » (Römer 2004 :177). Cela dit, ils rejettent tout simplement la date donnée par la Bible au profit de date ultérieure, au 13<sup>e</sup> siècle (Hoffmeier 1997 ; Kitchen 2003) ou, moins fréquemment au 12<sup>e</sup> ou au 11<sup>e</sup> siècle, s'appuyant sur certaines données

archéologiques<sup>5</sup> (Longman et Dillard 2008 :55). Pour Longman et Dillard (2008 :57) « les arguments archéologiques que certains utilisent pour repousser la date de l'Exode sont soit douteux soit erronés. (...) Il n'existe pas de données brutes auxquelles le matériau biblique devrait se conformer et qui pourraient prouver ou réfuter la Bible. En revanche, l'archéologie fournit des données qui, comme la Bible, doivent être interprétées. ».

Au regard du fait que la lecture la plus naturelle des textes bibliques ne situe pas avec exactitude l'Exode et que les données archéologiques sont soumis à la construction plus ou moins subjectif des spécialistes, on se demande s'il convient de trancher entre les différentes positions ; surtout celles du 15<sup>e</sup> et du 13<sup>e</sup> siècle av. J-C.

Au reste, que pouvons dire du contexte historique ? Le livre d'Exode raconte l'histoire d'Israël après la période favorable au cours de laquelle Joseph exerça des responsabilités en Egypte. Le livre présente l'histoire d'Israël en trois grandes périodes situées dans trois lieux distincts : la présence d'Israël en Egypte, la marche dans le désert et le séjour au Sinaï (Römer 2004 :174). Les événements de l'Exode occupent une place centrale dans le processus de révélation de Dieu à son peuple.

### 3.1.2.2. *Structure du texte*

Le livre d'Exode peut être divisé de plusieurs manières, selon les indications de lieux ou selon le contenu. Nous optons pour notre part pour la structure selon les indications de lieux. Dans le livre d'Exode, les épisodes du récit sont articulés autour de trois lieux distincts : l'Egypte, le désert et le Sinaï.

Le premier grand épisode (1.1–15. 21) s'ouvre sur une description alarmante de la situation dans laquelle se trouve Israël en Egypte (chap. 1-2). Les enfants d'Israël sont opprimés et crient à l'Eternel. C'est d'ailleurs cette situation sombre qui introduit les actions de divines (chap. 3-14) qui aboutissent à la

---

<sup>5</sup> A la page 56 de leur ouvrage, Longman et Dillard donnent les raisons du rejet de la date du 15<sup>e</sup> siècle. Ces raisons sont fondamentalement basées sur les découvertes archéologiques.

délivrance du peuple de Dieu. Le cantique de Myriam (chap. 15) clôt ce premier épisode.

Le second épisode (15. 22 – 18. 27) relatant les déplacements dans le désert est relativement bref. Elle se poursuit à partir de Nb. 11, dans une série de récits qui développent des problématiques analogues (Römer 2004 :175). Le chapitre 18 narre un récit indépendant, au cours duquel Moïse rencontre son beau-père Jéthro qui l'invite à établir les chefs et les juges du peuple d'Israël.

Le récit du Sinaï, qui forme le troisième épisode, est organisé en quatre parties que sont : le récit de la conclusion de l'alliance (chap. 19-24) ; la série d'instruction concernant l'édification du tabernacle (chap. 25-31) ; la rupture puis le renouvellement de l'alliance lors de l'épisode du veau d'or (chap. 32-34) et l'accomplissement des instructions données par Dieu à Moïse monté seul sur le mont Sinaï (chap. 35-40) (Römer 2004 :176).

De ce qui précède nous dégageons la structure suivante :

- 1. 1 – 15. 21 : Israël en Egypte
- 15. 22 – 18. 27 : Les déplacements dans le désert
- 19. 1 – 40. 38 : Le Sinaï

Le texte d'Exode 20. 5-6 dont nous ferons l'étude se situe donc dans la troisième partie de la structure ci-dessus proposée.

### *3.1.3. Le livre de Lévitique*

#### *3.1.3.1. Datation et contexte historique*

Le Lévitique constitue la troisième partie du Pentateuque. Le Lévitique prend la parole après Exode 40.17- 35. Tous ce qui concerne le Lévitique s'est déroulé en l'espace d'un mois, entre le premier jour du premier mois de la deuxième année et le premier jour du deuxième mois de la deuxième année (Ex 40.1 – Nb 1. 1). Ces indications nous aident à nous convaincre que le Lévitique peut être daté dans la même période que l'Exode.

Toutes les lois du Lévitique ont pour arrière-plan narratif l'épisode initial du verset un du chapitre premier (Longman et Dillard 2008 :72). Cet épisode situe la scène à la tente de la rencontre, où Moïse entend la voix de Dieu lui donner les instructions concernant la manière dont les enfants d'Israël doivent se comporter. Le livre « vise [donc] à communiquer au lecteur ce qui s'est produit dans le passé, fournissant en l'occurrence un contexte historique à la loi. » (Longman et Dillard 2008 :72).

### 3.1.3.2. *Structure du texte*

La caractéristique la plus évidente du livre de Lévitique est sa structure simple, bien qu'elle recouvre une architecture littéraire subtile et complexe (Wenham 1979 et Schenker 2004). Du point de vue des sujets traités dans le livre du Lévitique, il est possible de dégager quatre grandes sections :

Les chapitres 1 à 7 concernent le rituel des sacrifices dont les prêtres sont chargés. Les chapitres 8 à 10 présentent la prêtrise et la description de l'ordination des premiers prêtres. Les chapitres 11 à 16 exposent les exigences de pureté prescrites pour l'ensemble du peuple y compris les prêtres. Enfin, les chapitres 17 à 27 présentent le code de sainteté en deux blocs à structure ternaire et concentrique comme suit (Schenker 2004 :188) :

#### 1. Bloc 1

**V 17** Culte sacrificiel (sang)

**V 18** Famille (relations parentales, sexuelles)

**V 19** Communauté cultuelle et civile

**V 20** Famille (relations parentales, sexuelles)

**V 21-22** Culte sacrificiel (prêtres)

#### 2. Bloc 2

**V 23** Calendrier (temps sacrés à l'intérieur de l'année)

**V 24** Maison de YHWH (espace sacré du sanctuaire excluant le blasphème)

**V 25** Calendrier (temps sacrés au-delà de l'année)

Nous avons ainsi la structure squelettique suivante :

- Chapitres 1-7 : Instruction au sujet des sacrifices
- Chapitres 8-10 : Instruction au sujet des dispositions pour le culte
- Chapitres 11-16 : Instruction au sujet de la pureté et l'impureté
- Chapitre 17-27 : Le code de sainteté

Le texte de Lev. 26. 39 dont nous ferons l'étude se situe donc dans la quatrième partie de la structure ci-dessus proposée.

#### *3.1.4. Le livre de Nombres*

##### *3.1.4.1. Datation et contexte historique*

Le livre des Nombres emboîte le pas à Exode et Lévitique toujours à Sinaï. Un mois après que le tabernacle eu été dressé, le premier jour du second mois de la seconde année après la sortie d'Egypte (Nb 1. 1). Il commence avec YHWH parlant à Moïse de dessus la tente de la rencontre.

Les tribus quitte Sinaï en Nb 10.11, vingt jours plus tard c'est-à-dire le vingtième jour du second mois de la seconde année. On peut dire que Nb 1.1 – 10. 11 couvre les dix-neuf jours passés avant le départ. Nb 21.10 – 36. 13 concerne les cinq derniers mois de la quarantième année (cf. Nb 20. 28 et 33. 38). La section comprenant Nb 10.12 – 21.9 ne contient pas de date. Mais relate trente-huit des quarante années dans le désert.

Nombres, contrairement à Lévitique contient très peu de parole attribuée à Dieu. Il s'agit essentiellement de la narration des événements qui se sont produit pendant les quarante ans d'errance dans le désert.

#### 3.1.4.2. *Structure du texte*

De l'avis de Römer (2004 :197), le livre des Nombres est celui dont la structure est la moins évidente parmi les livres du Pentateuque. Le problème serait dû au fait que le livre de Nombres ne présente pas un récit homogène et indépendant, mais qu'il constitue plutôt dans sa forme canonique un récit de transition entre le séjour au Sinaï (Ex 19-40 ; Lev ; Nb 1-10) et l'entrée en Transjordanie (Nb 20-36 ; Dt). Toutefois la plupart des exégètes proposent une division qui correspond grosso modo aux trois parties suivantes (2004 :197) :

- 1 - 10 : la fin du séjour au Sinaï
- 11 - 21 : la marche dans le désert
- 22 – 36 : la préparation de la conquête en Transjordanie

La première partie (chap. 1-10) est étroitement liée aux lois d'abord rapportées dans Ex 25-40 et ensuite augmentées dans tout le livre du Lévitique et dans les premiers chapitres des Nombres (Boniface-Malle 2008 :167). Elle insiste sur la nécessité d'obéir à YHWH en prêtant attention à sa Parole et en suivant ses instructions. Cette partie inclut des instructions sur des sujets comme le recensement (chap. 1), la sainteté du camp (chap. 2), la mise à part des Lévites (chap. 3-4), la lèpre, les fautes qui n'ont pas été expiées, les soupçons entre mari et femme (chap. 5), la mise à part des Naziréens (chap. 6), la présentation des offrandes (chap. 7), la séparation des sacrificateurs vis-à-vis des Lévites (chap. 8) et la célébration de la deuxième Pâque par toute l'assemblée d'Israël (chap. 9. 1-14). Cette partie s'achève par des instructions détaillées sur les préparatifs en vue du départ vers le pays promis (chap. 9. 15-23 – 10. 1-10).

La seconde partie du livre (chap. 11-21) raconte les déplacements des Israélites depuis le mont Sinaï jusqu'à Qadech-Barnéa et les plaines de Moab, en traversant le désert de Paran. L'accent porte, dans cette partie, sur la révolte du peuple et les conséquences de la transgression. Cette section se termine par un récit des étapes parcourues par le peuple et des campements en divers lieux avant d'arriver à la frontière de Moab. Il est aussi question des victoires sur Sihôn, roi des Amoréens et sur Og, roi de Basan (chap. 21. 10-35).

La troisième partie (chap. 22-36), enfin, relate les événements dans les plaines de Moab. Si les chapitres précédents ont montré combien la relation d'Israël avec Dieu était fragile à cause de la désobéissance à ses commandements ; les derniers chapitres du livre, par contre, entretiennent quelque espoir quant à la poursuite de cette relation et à la réalisation de la promesse (Boniface-Malle 2008 :168). Ainsi, dans les chapitres 22 - 25, Dieu rappelle à Israël ses bénédictions par la bouche de Balaam, un prophète étranger. Les chapitres 26 à 36 s'intéressent à la nouvelle génération : ils traitent du recensement (chap. 26), des décisions juridiques concernant les héritages (chap. 27), de rites et de règles applicables à la nouvelle génération (chap. 28-30), de la vengeance d'Israël contre les Madianites (chap. 31), de la permission accordée à Ruben et Gad de s'établir à l'est du Jourdain (chap. 32), des avertissements et des encouragements que Dieu donne par la bouche de Moïse avant la conquête (chap. 33) et enfin, de certaines lois sociales à propos des frontières, de la division du territoire, de l'établissement de villes lévites et des villes de refuges.

Le texte de Nb 14. 33 dont nous ferons l'étude se situe donc dans la seconde partie de la structure ci-dessus proposée.

### **3.2. Critique textuelle et traduction des textes d'Exode 20. 5-6 ; Lévitique 26. 39 ; Nombres 14. 33**

#### *3.2.1. Critique textuelle*

Les problèmes textuels seront repérés et analysés à partir de l'apparat critique de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (Alt A. et al. 1997). D'abord, le numéro du verset sur lequel porte la note de critique sera mentionné, ensuite les difficultés seront listées successivement selon l'ordre d'apparition dans le texte.

### 3.2.1.1. Exode 20. 5-6

#### V 5

L'apparat critique indique que, à la place du mot «**קָנָה**» (nom commun masculin singulier) marqué par la note «<sup>a</sup>», le papyrus Nash propose «**קָנָה**» (adjectif masculin singulier).

Le papyrus Nash contenant le décalogue et le *sh<sup>e</sup>ma*, c'est-à-dire Exode 20. 1-17 et Deutéronome 6. 4-9 est très antérieur au texte massorétique, même s'il est proche de la tradition massorétique. Son antériorité, selon les règles de critique textuelle, donne plus de poids à la variante qu'il propose. En plus, dans le texte, le mot sur lequel porte la note, se présente comme un adjectif qualificatif. Si tel est le cas, alors la variante du papyrus Nash est la plus appropriée.

Il semble qu'il soit préférable de choisir la leçon proposée par le papyrus de Nash.

### 3.2.1.2. Lévitique 26. 39

#### V 39

Ce verset présente trois notes :

Dans la première note l'apparat critique propose une variante :

Le mot «**בְּעֲוֹנוֹתֵיכֶם**» (dans leurs péchés), est traduit dans la Septante (LXX) comme suit : «*διὰ τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν* » (à cause de vos péchés).

L'idée générale qui se dégage de l'ensemble du verset 39 est que les survivants aux malheurs déjà mentionnés dans les versets précédents, subiront d'autres malheurs à cause de leurs propres péchés et aussi à cause des fautes des parents. Il semble que dans la LXX la première cause des malheurs qui est les fautes des survivants est tout simplement remplacée par la seconde cause c'est-à-dire les fautes des parents. La modification peut s'expliquer par une volonté délibérée de modifier le sens du texte.

Nous conserverons la leçon de la TM proposée par la BHS pour une analyse des deux assertions.

La seconde note propose aussi une variante :

Le codex Muga, le Qeré et beaucoup de manuscrits du Pentateuque samaritain et la plupart des versions proposent en lieu et place du suffixe personnel 2<sup>e</sup> personne masculin pluriel « אִיבֵיכֶם » (vos ennemis), le suffixe personnel 3<sup>e</sup> personne masculin pluriel « אִיבֵיהֶם » (leurs ennemis).

Le codex Muga et les manuscrits du Pentateuque samaritain sont de moindre importance par rapport au TM. En plus, le sens de la phrase oblige au choix de la variante du TM « ceux d'entre vous... dans le pays de vos ennemis ( אִיבֵיכֶם ) ». Nous retiendrons donc la proposition du TM.

La troisième note affecte le groupe de mot « וְאֵף בְּעֹנֵת אֲבֹתָם אֲתָם ». Ce groupe de mot manque la LXX. Nous ne pouvons retenir cette variante vu que c'est un seul témoin qui est cité. Nous conservons donc le TM.

### 3.2.1.3. Nombres 14. 33

#### V 33

Le verset présente deux notes :

La première porte sur le verbe « רָעִים ». L'éditeur moderne propose deux leçons : premièrement, il suggère en lieu et place de « רָעִים », « תְּעִים » en comparaison au Targum Pseudo-Jonathan du Pentateuque et la Vulgate ou « נְעִים » en comparaison du verset 13 chapitre 32. Deuxièmement, il propose qu'on lise comme le présente le TM. Nous décidons de garder la leçon du TM.

La seconde note affecte le mot « זְנוּתֵיכֶם » (vos infidélités). L'éditeur moderne s'interroge s'il ne faut pas lire « vos murmures » comme le verset 27. Nous décidons de travailler sur le texte tel qu'il est présenté par le TM.

### 3.2.2. Traduction des textes

#### Exode 20. 5-6

5 לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנִכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
אֵל קַנּוּא פֹקֵד עֵינָי אֶת עַל־בָּנָיִם עַל־שְׁלֵשִׁים וְעַל־רִבְעִים  
לְשָׁנָי:

6 וְעָשָׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים לְאַהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתַי: ס

Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas, car moi l'Eternel ton Dieu, un Dieu jaloux, visitant la faute des pères sur les enfants sur trois et quatre générations pour ceux qui me haïssent. Mais faisant miséricorde à des milliers et pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements.

#### Lévitique 26. 39

וְהַנְּשָׂאִים בְּכֶם יִמָּקוּ בְּעוֹנֵם בְּאַרְצָת אֹיְבֵיכֶם וְאִף בְּעוֹנֹת  
אַבְתֶּם אַתֶּם יִמָּקוּ:

Et ceux d'entre vous qui subsisteront pourriront à causes de leurs fautes dans le pays de vos ennemis, mais également à cause des fautes de leurs pères, avec eux, ils pourriront.

#### Nombres 14. 33

וּבְנֵיכֶם יְהִיוּ רֹעִים בְּמִדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה וְנָשְׂאוּ  
אֶת־זִנוּתֵיכֶם עִדְתֶם פְּגִרְיֶכֶם בְּמִדְבָּר:

Et vos fils seront bergers dans le désert pendant quarante ans ; et ils porteront vos infidélités jusqu'à ce que vos cadavres tombent dans le désert.

### 3.3. Commentaire exégétique d'Exode 20. 5-6 ; Lévitique 26. 39 ; Nombres 14. 33

Nous proposons de faire le commentaire exégétique des textes selon l'ordre donné dans le titre.

#### 3.3.1. Exode 20. 5-6

Comme indiqué plus haut, l'étude des versets 5 et 6 d'Exode 20 doit s'inscrire dans le cadre général de l'étude du décalogue, et particulièrement dans un rapport aux vv. 3 et 4 «Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi. Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. ».

Ce second commandement du décalogue qui interdit le culte d'autres dieux et des images (פִּסְלֵי) est assorti d'une déclaration contrastée : une menace impressionnante où le Seigneur se présente comme le Dieu jaloux (קַנּוּא) qui visite la faute des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération de ceux qui le haïssent et une promesse, plus impressionnante encore, qui étend jusqu'à mille générations la bonté du Seigneur pour ceux qui l'aiment et lui obéissent (Nicole 2002 :47).

Selon Keil et Delitzsch (1996 :397), la clé de la compréhension d'Ex 20. 5-6 se trouve dans le rôle que joue la préposition inséparable לְ précédant « לְשֹׂנְאָי » (Littéralement, pour ceux qui me haïssent) dans la syntaxe de la phrase. Pour lui en effet, la préposition לְ ne doit pas être prise comme le complément du nom « עֲוֹן » (iniquité), mais comme la préposition « chez » dans un sens relationnel. Ainsi, « לְשֹׂנְאָי » ne se référerait pas seulement aux pères, mais aux pères et aux enfants de la troisième et de la quatrième génération. Si « לְשֹׂנְאָי » devrait faire référence aux pères uniquement, il aurait fallu accoler la préposition inséparable לְ à « אֲבוֹתַּי » (pères). Le sens relationnel de la préposition inséparable לְ est à voir

aussi dans le groupe verbal « לְאֹהֲבָי » (pour ceux qui m'aiment). Il se dégage de cette analyse que la punition ou la grâce se perpétue, quand les descendants persévèrent dans l'attitude des ancêtres. Nous pouvons donc comprendre le choix de traduction de la TOB (Traduction œcuménique de la Bible)

«Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations - s'ils me haïssent - mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations - si elles m'aiment et gardent mes commandements. »

Cette lecture démontre qu'Ex 20. 5-6 énonce que le même sort sera réservé au père et au fils dans la mesure où ce dernier ne rompt pas avec le comportement du père. Nicole souligne à dessein que « la disproportion entre les 3 et 4 générations de la sanction et les 1000 générations de la bienveillance et de la grâce défient tout contrôle, sans annuler la sévérité, devrait prévenir une lecture trop strictement comptable de la menace : certes la sévérité de Dieu peut aller jusque-là, mais comment compter avec un Dieu dont la grâce défie tout calcul ? » (2002 :47-48)

Contrairement à l'interprétation ci-dessus d'Ex 20. 5-6, Marie-Laure Attié affirme plutôt que ce texte présente « une répercussion négative par une programmation des actes antérieurs de nos parents et arrière grands-parents dans nos vies, obstruant ainsi notre promotion sociale, spirituelle, familiale, maritale, notre santé biologique, etc. » (2010 :19). Elle ajoute cependant que cette programmation des actes antérieurs n'annule pas le salut de ceux qui en sont victimes (2010 :19). Il ressort donc du commentaire de Marie-Laure Attié que les descendants sont automatiquement sous le coup de la malédiction. L'idée de perpétuation ou de persévérance dans les attitudes des ascendants est ici évacuée. Que comprendre du texte de Lévitique 26. 39 ?

### 3.3.2. Lévitique 26. 39

Le chapitre 26 de Lévitique énonce les bénédictions qui découlent de l'obéissance (26. 3-13) et les sanctions liées à la désobéissance (26. 14-39).

L'obéissance et la désobéissance sont définies par rapport à trois défenses se rapportant à l'idolâtrie (v 1), au sabbat (v 2a) et au respect du sanctuaire de l'Eternel (v 2b). Ces défenses résument donc la quintessence religieuse de la loi.

Les menaces ou châtiments sont présentés de manière progressive allant du moindre au plus désolent. Cette progression est fonction de l'attitude d'Israël à persévérer dans ses mauvaises voies. Les vv 27 à 33 présentent les dernières menaces. Ce ne sont plus des désolations momentanées, mais c'est une ruine complète à cause de l'obstination du peuple. Les phrases suivantes en sont les preuves : (וְנִעַלְתָּה נַפְשִׁי אֶתְכֶם) «mon âme vous aura en dégoût» ; (חֲרִבָהּ) ; (וְהַשְׁמַתִּי אֶתְהָאָרֶץ) « Je réduirai vos villes en désert » ; (וְנִתְתִּי אֶתְעָרִיכֶם) «Je dévasterai le pays ».

Le v 39 s'inscrit donc dans cette description des châtiments qui atteindront les Israélites dans le cas où ils s'obstineront à persévérer dans leur attitude de défiance à l'Eternel et de rupture de l'alliance. Ceux donc qui auront survécu à la ruine continueront à souffrir non pas seulement à cause des péchés des pères, mais d'abord à cause leurs propres iniquités (וְהַנְּשָׂאֲרִים בְּכֶם יִמְקֹן בְּעֵוֹנֵם) et aussi à cause des iniquités de leurs pères, lesquelles sont avec eux (אִתְּם).

Selon Chingota (2008 :162), Dieu par ces menaces voulait que les Israélites réforment leur manière de vivre et non qu'ils soient détruits. Il espérait qu'ils prendraient conscience de leurs péchés et reviendraient vers lui en les confessant. C'est pourquoi le chapitre se termine par le portrait d'un Dieu désirant ardemment accueillir son peuple égaré (26. 40-45). Ceci souligne que Dieu ne prend pas juste plaisir à infliger les châtiments à son peuple ; son objectif est de susciter un cœur repentant afin de bénéficier de ses grâces infinies.

Adetola (2000 :8), Olukoya (2002 :9) et Attié (2010 :28-29) sont unanimes dans leur interprétation du sort qui est annoncé aux enfants d'Israël en Lv. 26. 39. Pour eux, la cause n'est pas la persévérance des enfants d'Israël dans l'attitude de leurs ascendants, mais plutôt un héritage spirituel – des péchés et châtiments – transmis au travers du sang. Il ressort ici, autant que le texte précédent (Ex. 20.

5-6), que les descendants sont automatiquement sous le coup de la malédiction. Qu'est-ce qu'il en est de Nombres 14. 33 ?

### 3.3.3. Nombres 14. 33

Le chapitre 14 des Nombres raconte le tristement célèbre épisode de murmure contre l'Eternel après l'exploration de la terre promise, Canaan. Le peuple décide qu'on ne peut plus faire confiance à Moïse et à Aaron, aux conducteurs choisis par Dieu, pour qu'ils les guident. Alors, mû par la peur, et malgré les promesses de Dieu, le peuple décide de croire qu'il n'est pas assez fort pour cette entreprise et, aussi, qu'il faut choisir un nouveau chef pour les ramener en Egypte. De plus, le peuple décide de lapider (כָּל־הָעֵדָה לְרִגּוּם) ces chefs qui à leurs yeux sont incompetents.

Aux dires de Wenham G. (2003 :122), la lapidation relevait de l'autorité judiciaire de la congrégation et était réservée à des crimes très graves d'ordre religieux et des péchés à l'intérieur d'une famille qui symbolise une rupture de l'alliance (Dt 21. 21 ; 22. 21, 24). Josué et Caleb avait accusé le peuple de révolte contre Dieu (v 9) ; la congrégation rejette cette accusation et propose de les châtier comme des faux témoins. A ce moment-là, la gloire de l'Eternel apparait au-dessus du tabernacle.

Par ironie typique du récit, la punition du peuple correspond exactement à son crime. Ils auraient préféré mourir en Egypte ou même dans le désert plutôt que de se faire massacrer en Canaan, Dieu leur a accordé ce qu'ils ont demandé mais pas comme ils le prévoyaient. Le programme à long terme de l'entrée en Canaan a été renvoyé à plus tard pour laisser l'ancienne génération des rebelles mourir là où ils le voulaient (Wenham 2003 :123). Ils avaient peur que leurs enfants meurent dans le désert, ce sont eux qui mourront là.

Evidemment que pendant ces quarante ans leurs enfants ont été obligés d'errer dans le désert (וּבְנֵיכֶם יְהִיוּ רְעִים בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה), mais c'est la génération rebelle qui porte le châtement et qui meurt (עַד־תָּם פְּגָרֵיכֶם בַּמִּדְבָּר).

L'avis d'Adetola, d'Attié, d'Olukoya et d'Hikey ne change pas pour ce texte-ci. Ils restent constants dans leur interprétation : la transmission automatique des châtiments due à l'héritage spirituelle que les enfants d'Israël reçoivent de leurs ascendants.

Avouons que l'analyse des textes d'Exode 20. 5-6, de Lévitique 26. 39 et de Nombres 14. 33 révèle qu'évidemment les enfants peuvent subir les conséquences des fautes des parents. Toutefois, les enfants restent individuellement responsables devant Dieu. Ils ne sont pas obligés de répéter les fautes des parents et tomber eux aussi sous le coût des menaces prononcées par Dieu. D'ailleurs, le Seigneur ne semble pas se réjouir de l'exécution des menaces, il souhaite plutôt que le pécheur se repente et bénéficie de son immense bienveillance.

Ces textes ne semblent donc pas justifier les postulats proposés par la théologie du « cordon ombilical spirituel » relevés dans le chapitre précédent que sont : l'antériorité du spirituel sur le physique, l'héritage spirituel des ascendants familiaux et la transmission automatique des fautes et châtiments des ascendants aux descendants.

Si tel est le cas, il convient d'apporter des réponses aux postulats de la théologie du « cordon ombilical spirituel ». L'étude du texte d'Ezéchiel 18, nous semble-t-il sera d'une grande utilité. Le chapitre suivant sera consacré entièrement à cette étude.

## CHAPITRE 4

### Etude d'Ezéchiel 18.

Ce chapitre traitera dans un premier temps des questions relatives au livre d'Ezéchiel ; dans un second temps il proposera la critique textuelle et la traduction du texte d'Ez 18 et enfin il en fera le commentaire exégétique.

#### 4.1. Questions d'introduction au livre d'Ezéchiel

##### 4.1.1. Auteur

A des exceptions près (Ez 1.3 et 24.24), l'ensemble du livre d'Ezéchiel est rédigé à la première personne du singulier et se présente comme l'œuvre du prophète Ezéchiel (Nihan 2004 :359), dont le nom hébreu « יְחִזְקִאל »<sup>6</sup> signifie probablement « Dieu fortifié » (Archer 1991 :410).

Fils de Buzi, Ezéchiel appartenait à une famille sacerdotale (Ez 1.3) issue de la lignée de Tsadoq (cf. 40.46 ; 43.19 ; 44.15-16 ; 1R 2.35), descendant d'Éléazar, fils d'Aaron, la branche légitime dont le souverain sacrificateur était issu (Tidiman 1985 :19). La filiation d'Ezéchiel, membre de la noblesse religieuse, expliquerait sa présence parmi les exilés de 597 av. J.-C. (Tidiman 1985 :19).

Il n'y a quasiment pas d'informations sur la naissance ni la mort du prophète Ezéchiel. Toutefois selon Tidiman, si la « trentième année » indiquée par

---

<sup>6</sup> La forme Ezéchiel est celle de la Vulgate, tandis que le grec présente une leçon intermédiaire : Yézékiel (Iezekihl)

le v 1 du chapitre premier est celle du prophète lui-même<sup>7</sup>, il serait né vers 622, à l'apogée de la réforme du roi Josias<sup>8</sup>.

Ézéchiél a vécu en exil. Il fut installé dans un centre communautaire près de Nippur appelé Tel-Aviv<sup>9</sup>, sur le « Grand Canal »<sup>10</sup>. Et c'est là, au milieu des déportés de Juda qu'Ézéchiél reçut son appel prophétique, quelques années avant la destruction de Jérusalem en 587 av. J.-C. (Tidiman 1985 :27),

Selon les dates données par son livre, son activité prophétique s'étend, entre 593 (1.1-2) et 571 (29.17) av. J.-C (Assurmendi 1981 :6). Cette période est l'une des plus tragiques de l'histoire d'Israël, à cause de la disparition des institutions mais aussi du royaume de Juda (Assurmendi et Amsler 1985 :199). Ézéchiél qui vécut intensément ces événements<sup>11</sup> était chargé d'accomplir une mission.

#### 4.1.2. Mission du prophète Ézéchiél

La tâche d'Ézéchiél consistait d'abord à démontrer que la terre promise et le sanctuaire de Yahvé seraient enlevés aux Israélites, à cause de leurs péchés passés et présents (Assurmendi et Amsler 1985 :199). Il devait, en outre prêcher que ce jugement inéluctable engendrerait chez les exilés, un acte de repentance individuel et non le fatalisme ou le défaitisme. Ézéchiél devait enfin « ouvrir les yeux » des exilés sur le fait que, malgré leur situation qui semblait sans espoir, il y

---

<sup>7</sup> Des auteurs tels que Gleason Archer et Jésus ASURMENDI adoptent la position que l'indication de 1.1 serait l'âge du prophète Ezéchiél. En effet, c'est à trente ans que les Lévites, selon Nombres 4.3 commençaient leur ministère.

<sup>8</sup> Cette réforme du roi Josias était marquée par le retour à la Loi mosaïque et aux valeurs que celle-ci incarnait.

<sup>9</sup> A ne pas confondre avec la ville israélienne de notre siècle. Le nom de cette ville paraissait signifier « colline des épis ». Cette localité non identifiée se trouvait à proximité du Kebar (1.1 ; 3.15).

<sup>10</sup> Ce canal, le Naru Kabari, ainsi nommé sur les inscriptions cunéiformes, part de l'Euphrate, en amont de Babylone, et coule vers le sud-est, en direction de Nippur, sur environ cent kilomètres ; il rejoint l'Euphrate en aval d'Ur, irriguant la plaine alluviale entre ce dernier fleuve et le tigre.

<sup>11</sup> Ézéchiél a vécu dans sa propre chair la ruine de son peuple. Quand il perd sa femme « la joie de ses yeux » (24.15-25), Dieu lui demande de ne pas prendre de deuil, mais de souffrir en silence. Comme lui, les exilés vont être privés de ce qui est le plus précieux à leurs yeux : le temple, la ville sainte. Le jour de la chute de Jérusalem, le Seigneur met Ezéchiél dans l'incapacité de bouger et de parler (3. 25-26a). Il restera ainsi jusqu'au jour où un rescapé du désastre de Jérusalem arrive en Babylonie pour annoncer aux exilés que la ville est tombée aux mains des Babyloniens. Tiré de Jésus-Maria, ASURMENDI, *Le prophète Ezéchiél*, op.cit. p. 44

avait un avenir pour le peuple porteur des promesses de Dieu<sup>12</sup>. Cet avenir, affirmait Ezéchiel, devait prendre la forme d'une restauration précédée de la purification des élus et l'abandon de tout penchant pour l'idolâtrie (Tidiman 1985 :27).

Ce message de jugement et de restauration fut le plus souvent communiqué par Ezéchiel à travers des phénomènes tels que les mimes, les gestes symboliques et les expériences extatiques.

## **4.2. Authenticité et datation du livre d'Ézéchiel**

### *4.2.1. Authenticité du livre d'Ézéchiel*

Avant le début du 20<sup>e</sup> siècle, la quasi-totalité des critiques rationalistes<sup>13</sup> admettaient l'authenticité du livre d'Ézéchiel (Archer 1991 :411). R. Smend soutenait que l'on ne pourrait ôter aucune partie du livre d'Ézéchiel sans mettre à mal toute sa construction (Tidiman 1985 :43). G. B. Gray renchérissait en affirmant qu'« aucun livre de l'Ancien Testament ne se distingue autant que le sien par des remarques aussi décisives d'unité d'auteur et d'intégrité » (Robert et Feuillet 1959 :535).

Mais, en 1924, Gustav Hoelscher émit la thèse qu'un dixième seulement du texte serait d'Ezéchiel ; le reste serait l'œuvre d'un auteur postérieur, vivant à Jérusalem, et contemporain de Néhémie (440-430 av. J.-C.) (Archer 1991 :412). Six ans plus tard, C. C. Torrey soutint que le livre ne pouvait pas être daté du temps d'Ézéchiel, c'est-à-dire au 6<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>14</sup>. Il croit plutôt que le livre d'Ézéchiel est un pseudépigraphe<sup>15</sup> écrit à Jérusalem vers 230 av. J.-C. Seinecke

---

<sup>12</sup>Cette espérance est annoncée à la fois avant et après la destruction de Jérusalem : 11.15-21 ; 20.40-44 ; 28.25-26 ; 34.11-16 ; 36.24 ; 37.12-14.

<sup>13</sup> Abstraction faite du philosophe hollandais Spinoza qui, au 17<sup>e</sup> siècle, voulu détacher les chap. 40-48 comme étant inauthentiques.

<sup>14</sup> Selon Archer, Torrey ne croyait pas à l'historicité de la destruction de Juda par les Babyloniens, ni à une quelconque captivité de la nation juive à Babylone. Peu d'exégètes furent acquis à sa cause.

<sup>15</sup> Se dit d'un livre biblique dont le titre ou le nom de l'auteur est faux.

aura une position plus radicale que celle de Torrey. Selon lui, le livre aurait été compilé durant la période maccabéenne (Harrison 1999 :824).

En 1932, Hentrich remet en cause le lieu d'activité d'Ézéchiel en affirmant que le prophète ne serait jamais allé à Babylone (Tidiman 1985 :4). Contrairement à Hentrich, Messel, en 1945, avança l'idée selon laquelle Ézéchiel s'adresse effectivement à des exilés. Il pense toutefois que ces derniers sont déjà de retour à Jérusalem, vers l'an 400 (Archer 1991 :412).

Archer voit deux raisons principales qui auraient conduit ces critiques à formuler ces différentes thèses. Premièrement, ceux-ci n'admettent pas qu'Ézéchiel ait prophétisé à la fois la ruine d'Israël et la promesse d'une restauration future (Archer 1991 :412). Pour eux, en effet, Ézéchiel n'a été qu'un prédicateur de malheur. Il ne pouvait, par conséquent, donner aucune lueur d'espoir au peuple en exil. Il convient cependant de souligner que la quasi-totalité des prophètes vétér testamentaires ayant annoncé la ruine d'Israël, ont aussi prédit sa restauration<sup>16</sup>.

Deuxièmement, l'on croit détecter dans le langage et les actions d'Ezéchiel sa situation géographique qui ne pouvait être que la Palestine et non Babylone.

Les critiques pensent, en effet, que les actions symboliques à l'endroit de Jérusalem et la connaissance détaillée de certains événements qui s'y déroulent<sup>17</sup> militent en faveur de la thèse que l'auteur du livre se trouvait à Jérusalem au cours des années précédant sa chute en 587 av. J.-C. (Archer 1991 :413). Une telle supposition ne corrobore pas les indications textuelles qui suggèrent que l'auditoire d'Ezéchiel est bel et bien composé de jérusalémites en exil à Babylone (1.3 ; 4.7-17 ; 12.11ss, 19 ; 24.2ss)<sup>18</sup>. Elle laisse, au contraire, transparaître les présupposés anti-surnaturels des critiques qui ne croient pas que les événements

---

<sup>16</sup> Nous pouvons citer en exemple Amos, Osée, Michée, Esaïe et Jérémie.

<sup>17</sup> Au chapitre 8, Ezéchiel décrit le culte idolâtre des anciens dans le temple de Jérusalem ; dans 11.13, il évoque la mort soudaine de Pelathia, fils de Benaja ; dans le chapitre 12.3-12, il décrit la fuite de Sédécias de Jérusalem de nuit ; dans le chapitre 21.18, il dépeint Nébucadnetsar, en route pour Jérusalem, consultant les présages à un carrefour de chemins ; et dans le chapitre 24.2, il se réfère à son campement autour des murailles de la ville.

<sup>18</sup> Il est à noter aussi que selon Archer, les rumeurs des événements relatés ont eu le temps d'atteindre les exilés de Babylone avant que l'auteur ne rédige son œuvre.

rapportés aux chapitres 8 ; 10.4 ; 11.23 proviennent d'une révélation surnaturelle, accordée par Dieu.

De l'avis de G. A. Cooke (1936), H. H. Rowley (1953) et de bien d'autres critiques<sup>19</sup>, la thèse d'un auteur postérieur est tout aussi difficile à accepter que les affirmations du texte lui-même (Young 1964 :243). En effet, au moins trois indices fournis par le livre, démontrent que le prophète Ézéchiél, du 6<sup>e</sup> siècle, est l'auteur principal du livre. Ce sont : l'usage de la première personne, le style de l'auteur et le système de datation. Vu son importance, ce troisième indice sera davantage analysé dans la suite de ce travail.

En ce qui concerne l'utilisation de la première personne, hormis l'apparition à deux reprises du nom d'Ézéchiél (1.3 ; 24.24), l'auteur emploie tout au long des 48 chapitres du livre, systématiquement la première personne. Cela souligne l'action d'un seul esprit dans la rédaction. Tidiman déduira de ce fait que « refuser la paternité de l'ensemble à Ézéchiél revient à conclure à un faux volontaire pour une partie, au moins, des passages à la première personne. » (Tidiman 1985 :4).

Quant au style de l'auteur, il paraît très homogène dans l'ensemble du livre. Le penchant pour le détail et la symbolique, le vocabulaire<sup>20</sup> et les tournures<sup>21</sup> reflètent la situation d'Ézéchiél. Ce qui fait dire à Lods qu' « on retrouve partout le même style, le même esprit très particulier, les mêmes idées » (Tidiman 1985 :46). Tidiman renchérit en disant : « Non seulement ces faits cadrent mal avec l'hypothèse de plusieurs rédacteurs, mais on s'imagine difficilement un autre auteur assimilant à ce point le langage du prophète » (1985 :48). Il convient, dès lors, de s'interroger sur les réponses que le système de datation pourrait fournir aux sujets de l'authenticité et de l'unité d'Ézéchiél ?

---

<sup>19</sup> Citons entre autres O. Eissfeldt (1934), L. Dennefeld (1946), F. Spadafora (1948), J. Ziegler (1948), A. Lods (1950) et G. Fohrer (1952)

<sup>20</sup>Tidiman souligne que May a relevé 47 expressions qui sont une caractéristique propre au livre d'Ézéchiél, dont plusieurs ne se trouvent nulle part dans l'Ancien Testament. Par exemple le mot « idole » est employé 40 fois dans le livre, alors qu'on le trouve que 9 fois dans les autres textes de l'A.T.

<sup>21</sup> « J'assouvirai ma fureur » (5.13 ; 16.42) et les menaces analogues adressées au « peuple du pays » (12.19 ; 22.29 ; 39.13) ; « Je suis vivant ; oracle du Seigneur » (5.11 ; 14.16, 18, 20 ; etc.) et plus de 50 fois, « vous saurez que je suis Yahvé ». Ces tournures révèlent la théologie d'Ezéchiél.

#### 4.2.2. Datation

Peu de livres de l'Ancien Testament mettent un accent particulier sur la datation des événements comme le fait Ezéchiel. Quatorze (14) dates<sup>22</sup> forment un système chronologique qui couvre l'ensemble de la période d'activité du prophète (Römer 2004 :362). Grâce à ce système chronologique et à la découverte de tablettes cunéiformes contenant les annales babyloniennes et des indications astrologiques, il est possible de dater les événements mentionnés par le livre d'Ézéchiel comme suit (Alexander 1986 :741) :

- Appel d'Ezéchiel : Juin/juillet 593 av. J.-C.
- Début du siège de Jérusalem (24.1) : Décembre/janvier 589/588 av. J.-C.
- Oracles contre les nations païennes : entre avril et juillet 587 av. J.-C.
- Arrivée des premiers réfugiés : janvier 585 av. J.-C.
- Visions d'avenir : Mars/avril 573 av. J.-C.
- Dernier oracle : avril 571 av. J.-C.

Ces indications chronologiques jouent une fonction structurante des principales sections du livre d'Ézéchiel. Ce qui semble exclure une quête de fantaisie de l'auteur dans la composition du livre.

De ce qui précède, nous partageons la position traditionnelle selon laquelle Ezéchiel du 6<sup>e</sup> siècle est l'auteur du livre éponyme. La structure<sup>23</sup> du texte laisse, en effet, penser qu'il a été écrit par le prophète, lui-même, à la fin de sa vie. Nous déduisons de ce fait que, le lieu de rédaction est sans nul doute la Babylonie, le pays d'exil du prophète. De sa vocation (593) à son dernier oracle contre l'Égypte (571), en passant par la vision du temple reconstruit (573), Ezéchiel a exercé un

---

<sup>22</sup>Seule la date évoquée dans le v 1 du chapitre premier pose problème. Il est difficile en effet, de savoir à quoi se réfère la « trentième année ». Mais une tradition ancienne, qui remonte à Origène, y voit une indication de l'âge du prophète au début de son activité prophétique.

<sup>23</sup>Le prophète qui ne craignait pas de revenir sur un même sujet a repris plusieurs fois certains thèmes particulièrement importants. Ezéchiel se présente comme un prédicateur plus attentif au fond de son message qu'à sa forme. Il ne s'est pas privé de revenir sur ses oracles déjà proclamés et parfois transcrits, afin de les compléter, de les préciser, au risque souvent de les surcharger.

ministère d'un peu plus de vingt ans, dont le sommet est marqué par la prise de Jérusalem en 587 av. J.-C.

### 4.3. Contexte historique du livre d'Ézéchiel

Ezéchiel est né et a exercé son ministère dans un monde d'ébullition politique et de déchéance sociale et religieuse.

#### 4.3.1. Environnement politique

Le contexte politique dans lequel Ézéchiel se trouvait, fut marqué au plan international par les luttes d'influence entre les grandes puissances que sont l'Assyrie, l'Égypte, et la Babylonie dont la suprématie sur la région occidentale du Proche-Orient ancien dura 70 ans (Soggin 2004 :311).

En 601 av. J.-C., une bataille oppose l'Égypte et la Babylonie. En dépit du conseil du prophète Jérémie, le roi Yoyakîm décide de se libérer de la domination babylonienne en s'alliant à l'Égypte. Nébucadnetsar, roi de Babylone lança alors une expédition contre Juda et assiège Jérusalem. En 597 av. J.-C., la ville tombe une première fois aux mains des Babyloniens. Ceux-ci déportent Yoyakîm<sup>24</sup> à Babylone et installe Sédécias sur son trône. Une partie de la population, notamment l'élite administrative et sacerdotale, est déportée. Ézéchiel est aussi envoyé en exil à Babylone.

En 589/588 av. J.-C., avec le soutien de l'Égypte, Sédécias entre en révolte contre les Babyloniens (Soggin 2004 :313). Leur riposte est impitoyable : Jérusalem est prise une seconde fois en 587 av. J.-C. Sédécias est exécuté et la majorité de la population déportée. Le Temple, déjà pillé en 597, est entièrement détruite, de même que les murailles de la ville<sup>25</sup>. Juda perd définitivement son indépendance et devient une province babylonienne gouvernée par Guédalia.

---

<sup>24</sup>Yoyakîm, dans des circonstances que nous ignorons mourut pendant le siège et son fils Yoyakîm lui succéda sur le trône (2 R. 24.8-17 ; 2 Ch. 36.9-10)

<sup>25</sup> L'archéologue Albright, cité par Soggin, affirme que « du point de vue archéologique, le pays était une *tabula rasa* » et qu'il ne devait pas y rester plus de 20 000 habitants.

Cette situation politique dramatique va entraîner à sa suite un environnement social et religieux piteux.

#### *4.3.2. Environnement social et religieux*

Durant le ministère d'Ézéchiél, les Juifs sont éparpillés dans trois localités : Juda, l'Égypte et la Babylonie (Block 1997 :4). En Egypte, ils sont des fuyards et des réfugiés<sup>26</sup>. En Babylonie, des exilés déportés de force. Ceux restés en Juda étaient des petites gens abandonnés à l'extrême pauvreté. Plus tard, une nouvelle classe de riches émergera sur les ruines du pays, mais, elle vécut cependant dans l'insouciance et l'arrogance l'égard de leurs frères exilés (11.14-16). « Dans la patrie, sans doute plus qu'ailleurs, l'on ressentait le traumatisme de l'anéantissement du sanctuaire, de la maison royale, de l'État » (Soggin 2004 :319).

Sur le plan religieux, le syncrétisme avait affecté le culte rendu à l'Éternel avant la seconde déportation. La Pâque et le sabbat furent délaissés au profit de l'adoration des idoles. Le temple et tout le pays<sup>27</sup> avaient été profanés par les pratiques idolâtres (5.11 ; 8 ; 20.7 ; 22.11). Dieu, ne pouvant plus demeurer en présence de tels dénis de sa gloire, laisse l'ennemi profané le temple et le pays (7.22 ; 9.7 ; 24.21).

### **4.4. Structure et genres littéraires du livre d'Ezéchiél**

#### *4.4.1. Structure du livre d'Ézéchiél*

Bien que l'architecture générale du livre d'Ezéchiél soit simple, tous les commentateurs ne s'accordent pas sur ses différentes articulations. Certains le divisent en deux grandes sections (chapitres 1-24 et 25-48), quand d'autres

---

<sup>26</sup>Les Juifs d'Égypte se trouvaient à plusieurs endroits : Migdol, Daphné, Memphis, et dans le pays de Patros (Jer. 44. 1)

<sup>27</sup> Les montagnes, les collines, et les vallées étaient utilisés pour des rites d'idolâtrie.

distinguent trois parties (chapitre 1-24 ; 25-32 ; 33-48). D'autres encore, tel que Tidiman, le subdivisent en sept parties disposées en chiasme (Tidiman 1985 :52). Nous partageons l'avis des tripartistes, bien que nous distinguons, dans les parties (1-24) et (33-48) des sous parties.

Ainsi, Ézéchiél fait l'expérience d'une vision grandiose de YHWH qui fonde son appel prophétique (1-3) ; il est alors chargé de proclamer à ses compatriotes l'imminence du jugement divin qui atteindra tous les infidèles du peuple élu (4-24). Mandatées pour accomplir ce jugement, les nations ne seront pas épargnées : Ezéchiél annonce leur châtement (25-32). Mais Jérusalem vient de tomber ; jusque-là justicier, Dieu se change en sauveur de son peuple qui sera « ressuscité » purifié, sanctifié et rétabli sur la terre d'Israël (33-37). Le livre s'achève alors sur les vastes perspectives d'un horizon lointain ; d'abord la décisive bataille du peuple de Dieu affronté à de terribles ennemis (38-39) ; et puis se profile, enfin, la haute silhouette de la montagne sur laquelle Ézéchiél aperçoit la capitale du peuple de Dieu renouvelé (40-48). Toute cette structure repose sur un ensemble de genres littéraires, il convient de l'examiner.

#### *4.4.2. Genres littéraires du livre d'Ézéchiél*

On trouve chez Ézéchiél une diversité et une richesse littéraires qui sont le signe de sa créativité. Il use du discours prophétique, comme fondement de toute son œuvre, afin de faire comprendre à ses interlocuteurs la pensée de Dieu sur leur passé, leur présent et leur futur. Il utilise la poésie aussi comme moyen d'expression<sup>28</sup>. Il emploie des énigmes afin de tester la perspicacité des auditeurs et les amener à réfléchir. Il part des proverbes et dictons professés par ses compatriotes pour réfuter les idées erronées qui en découlent ; il use des actes symboliques pour rendre plus expressifs les actes divins aux yeux des exilés (Tidiman 1985 :33). Le prophète Ézéchiél fait recours à tous ses dons et toutes les ressources nécessaires pour communiquer son message. Après l'exploration des

---

<sup>28</sup> Comme les autres prophètes, Ezéchiél avait la maîtrise de l'art de la poésie. Il fait un excellent usage de la métaphore (32.17-31) et emploi avec succès le genre « qînâ » (complainte/lamentation).

questions relatives au livre d'Ézéchiel, nous voulons maintenant considérer celles qui se rapportent au chapitre 18 d'Ézéchiel.

#### **4.5. Critique textuelle et traduction du texte d'Ézéchiel 18**

##### *4.5.1. Délimitation du texte d'Ézéchiel 18*

Pour délimiter le texte d'Ez 18, nous tiendrons compte des éléments littéraires suivants : les formules que le prophète Ezéchiel emploie pour entamer et conclure ses prophéties et le changement de thème aux différentes péripécies.

Tout au long du livre d'Ézéchiel, l'on retrouve des expressions qui sont caractéristiques au prophète Ezéchiel. Certaines sont utilisées comme formule d'introduction et de conclusion des oracles qu'il prononce. A titre d'exemple, l'on peut relever les formules introductives telles que « il y eut une parole du Seigneur pour moi » (3.16 ; 7.1 ; 12.1 ; 14.1 ; 15.1 ; 16.1 ; 17.1 ; 18.1 ; 20.1 ; 24.1 ; 33.1 ; 38.1 ; etc.)<sup>29</sup> ; et les formules conclusives comme « Moi le Seigneur j'ai parlé » (5.17 ; 21.22) ; « Alors ils connaîtront que je suis le Seigneur » (6.14 ; 7.27 ; 12.16 ; 12.20 ; 13.23 ; 25.17) ; « oracle du Seigneur Dieu » (12.28 ; 15.18 ; 16.63 ; 18.32 ; 24.14 ; 34.31).

Ces tournures constituent les délimitations de l'oracle prononcé par Ezéchiel au chapitre 18, ainsi que les textes qui se situent en amont et en aval<sup>30</sup>. Cela indique que le chapitre 18, ainsi que les textes qui l'encadrent forment chacun une péripécie différente.

---

<sup>29</sup> Les textes cités pour souligner les formules d'introduction et de conclusion ne sont pas exhaustifs, ils ne sont qu'indicatifs.

<sup>30</sup> En amont, nous avons les chapitres 16 et 17 qui débutent par la formule « il y eut une parole du Seigneur pour moi » (16.1 ; 17.1) et s'achèvent respectivement par « oracle du Seigneur Dieu » (16.63) et « Moi, le Seigneur, je parle et j'accomplis » (17.24). En aval, les chapitre 19 et 20 sont introduits par les expressions « Et toi, entonne une plainte sur les princes d'Israël » (19.1) et « il y eut une parole du Seigneur pour moi » (20.1) et sont conclus par celles-ci : « c'est une plainte chantée comme une plainte » (19.14) et « oracle du Seigneur Dieu » (20.44).

Si les formules d'introduction et de conclusion montrent bien que le chapitre 18 forme une péricope complète, il en est de même avec les thèmes abordés. Dans les chapitres 16 et 17, en effet, Ezéchiel fait un réquisitoire implacable contre Jérusalem et le roi. Dans le chapitre 18, il aborde la question de la responsabilité personnelle tandis que le chapitre 19 décrit le sort pitoyable du pays et de ses dirigeants. Quant au chapitre 20, il dévoile l'infidélité constante d'Israël.

Après la délimitation de la péricope, il convient d'entamer la critique textuelle, qui consistera à faire le choix du texte hébreu à traduire et à interpréter. C'est le lieu de préciser que la critique textuelle du chapitre 18 du livre d'Ézéchiel insistera davantage sur les vv 1-4 et 20-32 qui expliquent le principe de la responsabilité personnelle. Les vv 5-19 qui présentent un cas juridique selon le schéma des listes généalogiques de la tradition sacerdotale, ne seront pas pris en compte dans la critique textuelle et la traduction. Cependant, ils s'avéreront utiles dans le commentaire exégétique.

#### *4.5.2. Critique textuelle d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32*

Les problèmes textuels seront repérés et analysés à partir de l'apparat critique de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)<sup>31</sup>. D'abord, le numéro du verset sur lequel porte la note de critique sera mentionné, ensuite les difficultés seront listées successivement selon l'ordre d'apparition dans le texte.

## **V 2**

Dans la Septante (LXX)<sup>32</sup> et la version Syriacque (la Peshita)<sup>33</sup>, le pronom interrogatif מַה, qui signifie « Quoi ? Que ? », est suivi par le groupe de mot grec υἱὸ ἀνθρώπου, c'est-à-dire « Fils d'homme », à l'exemple d'Ez 12. 22. Si l'interpellation « Fils d'homme » concerne le prophète, qui reçoit le message de Dieu, alors sa présence ou son absence ne change pas la compréhension de la phrase. Dans le v 1 en effet, le prophète affirme que l'oracle s'adresse à lui

---

<sup>31</sup> Cette abréviation sera utilisée dans la suite du travail pour indiquer la Biblia Hebraica Stuttgartensia

<sup>32</sup> L'abréviation LXX indiquera dans la suite de l'étude la Septante.

<sup>33</sup> Dorénavant le terme « Peshitta » indiquera la version Syriacque.

« וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי... » « La parole du Seigneur me fut adressée ». Cette adjonction n'affecte donc pas le sens du texte. Nous conservons cependant la leçon du Texte Massorétique (TM)<sup>34</sup> reproduite par la BHS.

Le groupe de mot אַתְּם מְשַׁלִּים אֶת , qui signifie littéralement « vous proférant »<sup>35</sup> manque dans la LXX. Nous décidons toutefois de le garder parce qu'il est attesté par plusieurs autres témoins du texte.

Le groupe de mot עַל־אֲדָמָת , « sur la terre » ou « dans le pays », est traduit par la LXX par ἐν τοῖς υἱοῖς c'est-à-dire « parmi les fils ». Il semble que la LXX fait une interprétation de עַל־אֲדָמָת. Nous gardons donc la leçon du TM afin d'éviter une interprétation hâtive.

יֹאכְלוּ (verbe inaccompli qal 3<sup>e</sup> personne masculin pluriel)<sup>36</sup> de אָכַל « ils mangeront » est traduit par la LXX, la Peshitta et la Vulgate par le verbe ἔφαγον (aor. ind. actif 3<sup>e</sup> pers. pl.) de ἐθίω, cela correspondrait en hébreu à אָכַלוּ (vb. acc. qal 3<sup>e</sup> masc. pl. de אָכַל « ils ont mangé ») comme le propose le texte de Jer 31.29. Selon Daniel BLOCK, il est d'usage que dans certaines maximes à l'exemple de Job 3. 17 ; Pr 14. 1 ; 19. 24, l'inac. et l'acc. soient souvent interchangeables (Block 1997 :557). Ainsi, יֹאכְלוּ « ils mangeront » peut se traduire comme un acc. qal « ils ont mangé ». Nous conservons donc la forme inac. qal du verbe אָכַל mais nous le traduirons comme un acc. qal. Il en sera de même pour le second verbe de la maxime תִּקְהַיְנָה « elles seront agacées ».

Pour le mot הַבָּנִים « les enfants », La Geniza du Caire et peu de manuscrits hébreux omettent l'article הַ comme le fait le texte de Jer 31.29. Dans la construction de la phrase, הַבָּנִים est précédé de וְשֵׁנֵי « et les dents », qui est à

<sup>34</sup> Nous utiliserons l'abréviation (TM) dans la suite du travail pour indiquer le Texte Massorétique.

<sup>35</sup> La particule אֶת ne peut pas être traduite parce qu'elle indique un complément d'objet

<sup>36</sup> Dans la suite du travail, les abréviations suivantes seront utilisées pour les analyses grammaticales : vb. Pour verbe ; inac. pour inaccompli ; acc. pour accompli ; pers. pour personne ; masc. pour masculin ; fém. Pour féminin ; sing. pour singulier et pl. pour pluriel ; inf. pour infinitif ; const. Pour construit ; partic. pour participe ; prép. pour préposition ; insép. pour inséparable ; aor. pour aoriste

l'état const., l'on peut en conclure que les deux mots sont liés. De ce fait, le second mot qui est au génitif doit être défini ; c'est-à-dire être précédé d'un article. C'est la raison pour laquelle nous conservons la leçon du TM.

### V 3

Si le mot אֲדֹנָי « Seigneur » manque dans un manuscrit hébreu et dans la LXX « première main » ; il apparaît dans d'autres manuscrits. L'omission peut se justifier par le fait que אֲדֹנָי précède immédiatement יְהוָה « Eternel ». Or, au cours de la lecture, יְהוָה est toujours lu אֲדֹנָי. Garder les deux mots apparaît comme une redondance. Mais la présence de יְהוָה peut aussi signifier une précision du אֲדֹנָי « seigneur » qui parle. En effet, le mot « seigneur » peut faire référence à l'homme comme à Dieu (Brown, Driver and Briggs 1996 :11). Nous décidons donc de garder le mot אֲדֹנָי. Nous ne ferons plus mention de ce problème textuel que l'on retrouve dans les vv 23, 30 et 32.

Le mot מִשֶּׁל (vb. inf. const. qal) « dire un proverbe » pose problème. En effet, la note propose qu'il faut peut-être lire מִשְׁל (vb. partic. prés. qal masc. sing.) « disant un proverbe » au lieu de מִשֶּׁל. Cette leçon se trouve dans la Peshitta et dans les manuscrits du Targum. D'autres manuscrits par contre le suppriment. Dans la classification des témoins textuels, par ordre d'importance, la Peshitta et le Targum sont de moindre importance par rapport au Texte Massorétique. Nous choisissons, par conséquent de conserver la leçon du TM.

### V 20

Comme dans le v 19, le mot בְּעֵוֹן, littéralement « dans le péché », est traduit dans la LXX par τὴν ἀδικίαν « la méchanceté », « le péché », « l'injustice ». L'éditeur moderne peut se demander si le sens de τὴν ἀδικίαν correspond réellement à עֵוֹן. Puisque nous travaillons sur le TM et non sur celui de la LXX, nous conservons le mot עֵוֹן et le sens qui découle du contexte.

Le terme רָשָׁעִים pose problème parce que le point voyelle qames (◌) n'est pas placé sous une consonne ; c'est la forme *Ketiv*, c'est-à-dire la forme erronée du mot. La note propose qu'on le lise הָרָשָׁעִים « la méchanceté » comme l'indiquent le Qéré (la forme corrigée du mot), la Geniza du Caire et beaucoup de manuscrits hébreux, c'est-à-dire. Bien que la forme רָשָׁעִים figure dans le TM, nous optons pour la forme correcte.

## V 21

L'expression הַטְּאוֹתָיו (nom fém. const. pl. suffixé du pronom suffixe 3<sup>e</sup> pers. masc. sing.) pose un problème parce que sa forme est erronée (*Ketiv*). Il manque en effet le ך « yod » caractéristique du pronom suffixe 3<sup>e</sup> pers. masc. sing. La note propose la forme corrigée du mot (Qéré) הַטְּאוֹתָיו « ses péchés » que l'on trouve dans la Geniza du Caire et dans un certain nombre de manuscrits hébreux. Nous optons pour le Qéré.

La particule de négation לֹא « non, ne pas » est précédé du waw conjonctif וְ dans plusieurs manuscrits hébreux, le codex Vaticanus (LXX) et le codex du British Museum (Peshitta). Nous constatons que l'absence du waw n'a aucune incidence sur la compréhension du texte. Nous gardons donc la leçon du TM. Ce même problème est attesté au v 28, c'est pourquoi nous le passerons sous silence.

## V 22

לְ (prép. insép. suffixé du pronom 3<sup>e</sup> pers. masc. sing.) « à lui » ou « pour lui », manque dans la LXX « première main » (cf Ez 33. 16). La présence du לְ est une forme d'insistance pour indiquer celui à qui les transgressions sont remises. Nous choisissons de le maintenir.

## V 23

Dans un certain nombre de manuscrits hébreux, le mot מוֹת « mort » est précédé de la préposition inséparable בְּ, ce qui se traduirait littéralement « dans la mort ». Si la forme proposée par la note n'existe que dans un certain nombre de manuscrits, cela suppose que la forme sans la préposition inséparable est attestée par plusieurs autres témoins dont le TM. Nous décidons donc de conserver la forme attestée par notre texte.

La note révèle que la leçon מִדְּרָכָיו ( מִן prep. דְּרָךְ nom à l'état const. pl. suffixé du pronom suffixe 3<sup>e</sup> pers. masc. sing.) « de ses chemins », « de ses voies », est douteuse. La LXX, la Peshitta, le Targum et plusieurs autres manuscrits hébreux proposent la leçon מִדְּרָכּוֹ ( מִן prep. דְּרָךְ nom sing. const. suffixé du pronom suffixe 3<sup>e</sup> pers. masc. sing.) « de son chemin », « de sa voie ». La LXX et la Peshitta ajoutent τῆς ποιητῆς « la mauvaise » à la leçon מִדְּרָכּוֹ qui correspondrait en hébreu à רַעָה « mauvaise » ou רְשָׁעָה « coupable, méchante ». Au sujet de la première difficulté, bien que le mot מִדְּרָכּוֹ soit attesté par plusieurs témoins, nous décidons de conserver la forme au pluriel proposée par le TM. A propos de la seconde difficulté, il ne convient pas d'ajouter רַעָה ou רְשָׁעָה . Le caractère du רְשָׁע « méchant » indique en effet le type de voie ou d'attitude qu'il adopte.

## V 24

כָּכֵל « comme tout, selon tout ». Dans la Geniza du Caire et dans deux autres manuscrits hébreux, la prép. insép. כִּי est remplacée par la prép. insép. בְּ ; ce qui donnerait « dans tout » ou « en tout ». Parce que l'emploi de la prép. בְּ à la place du כִּי ne modifie pas la compréhension du texte, nous conservons le mot avec la prép. כִּי.

Le groupe de mot **יַעֲשֶׂה וְחַי** , littéralement « il fera et il vivra », manque dans la LXX « première main » et dans la Peshitta ; il apparaît dans d'autres manuscrits. Bien que la LXX « première main » et la Peshitta soient témoins importants, nous décidons de conserver la leçon présentée par le TM.

Le mot **צְדִיקָתוֹ** « sa justice » est présent dans la BHS sous sa forme erronée (*ketiv*). La note propose donc la forme corrigée du mot (Qéré) **צְדִיקָתָיו** attestée dans la Geniza du Caire et dans plusieurs manuscrits. Nous optons pour le Qéré

Le terme **וּבְחַטָּאתוֹ** « et son péché » est au pluriel dans la LXX, la Peshitta et les manuscrits du Targum. Nous maintenons la forme du mot présenté par le TM

## V 25

Les groupes de mot **יִתְכַּן הַרְדֵּךְ** et **לֹא יִתְכַּן** sont au pluriel dans la Peshitta, le Targum, ainsi que dans plusieurs autres manuscrits. Il en est de même au v 29. Nous conservons leur forme au singulier proposée par le TM.

Le mot **אֲדֹנָי** « Seigneur » est dans la Peshitta, dans plusieurs manuscrits hébreux, dans la LXX et dans le Targum, remplacé par le mot **יְהוָה** « Eternel ». Ce changement de mot n'affecte pas la compréhension du texte. Le tétragramme étant toujours lu **אֲדֹנָי**. Nous maintenons le mot **אֲדֹנָי**. Nous ne ferons plus mention de cette difficulté que l'on retrouve au v 29 .

Le groupe de mot **לֹא יִתְכַּנְּנוּ דְרֹכֵיכֶם** , « vos voies ne sont pas droites », est au singulier dans la LXX. Nous décidons de conserver la forme au pluriel proposée par le TM.

## V 26

Le mot **עַלֵּיהֶם**, littéralement « sur eux », manque dans un manuscrit hébreu, dans la LXX et dans la Peshitta. Une autre leçon propose qu'il soit supprimé. L'absence de ce mot pose un problème dans la traduction du v 26. En effet,

עֲלֵיהֶם met en exergue la cause de la mort du juste : l'injustice. Nous maintenons le mot עֲלֵיהֶם

La LXX ajoute au vb. עָשָׂה « il fit » ceci : ἐν αὐτῷ « en lui ou par lui » ce qui correspondrait à בּוֹ (cf. la Peshitta). Si cet ajout semble nécessaire pour la compréhension de la phrase en grec, il ne l'est pas en hébreu.

## V 28

Le mot וַיִּרְאֶה « et il verra » manque dans la LXX « première main » ; d'autres par contre l'ajoute. Dans le v 28, le mot fait référence à la prise de conscience du pécheur qui décide de se détourner de ses péchés. Peut-être que dans la traduction, la LXX a trouvé le mot וַיִּרְאֶה redondant puisque celui qui le suit, שׁוּב, contient aussi l'idée de prendre conscience. Mais la présence de וַיִּרְאֶה semble être une insistance sur la prise de conscience de l'individu. Nous maintenons donc ce mot.

Dans la Geniza du Caire et dans plusieurs manuscrits hébreux הָיָו (vb qal inf. absolu) est écrit de la façon suivante הָיָה (vb qal inf. absolu). Selon Brown-Driver-Briggs (BDB), les deux formes de l'inf. absolu de הָיָה sont attestées (Brown, Driver and Briggs 1996 :311). Si tel est le cas, nous choisissons de maintenir la forme proposée par le TM.

## V 29

Le mot הַדְּרָכַי, « ma voie », est attesté dans le codex de Leningrad. Mais dans les manuscrits des Editions hébraïques, il n'y a pas de point voyelle sous la particule interrogative הֲ. Selon Paul JOÜON, la particule interrogative est vocalisée *pataH* (*patar*) lorsqu'il précède un *shewa* simple (Joüon 1996 :102). C'est ce que le TM nous propose, nous conservons le mot tel qu'il est dans le TM.

יִתְכַנְנֶה (vb inac. niph'al 3<sup>e</sup> pers. masc. pl. de תִּכְנֶן « être droit, être équitable »). Ce mot est écrit dans le codex de Leningrad avec un point de redoublement dans la consonne נ contrairement aux Editions hébraïques. Le point de redoublement dans la consonne נ du pronom personnel 3<sup>e</sup> pers. masc. pl. נֵי, s'explique par le fait de l'assimilation du ך (nûn final) du verbe תִּכְנֶן. En effet, lorsque le nûn n'est pas vocalisé et se trouve au milieu d'un mot, il est assimilé. Dans ce cas, le point de redoublement (*daghesch*), signale la disparition de la consonne. Vu que la forme du mot telle que proposée par le TM est correcte, nous la conservons.

Le mot דְּרִכֵּיכֶם , « vos voies », est au singulier dans peu de manuscrits hébreux et dans la LXX. Nous décidons de conserver la leçon du TM.

יִתְכַנֵּן (vb inac. niph'al 3<sup>e</sup> pers. masc. sing.). La note propose la lecture du mot au pluriel comme dans plusieurs manuscrits des Editions hébraïques, la Peshitta, le Targum et la vulgate. La leçon proposée par les Editions hébraïques, la Peshitta et autres, semble juste si l'on considère דְּרִכֵּיכֶם comme sujet du verbe. Mais il semble que le verbe se rapporte au sujet collectif בֵּית יִשְׂרָאֵל. Cela pourrait expliquer la forme au singulier du verbe d'autant plus que l'hébreu emploie le singulier avec certains noms conçus comme des collectifs (Joüon 1996 :458). La traduction en français ne peut toutefois pas respecter ce type d'accord hébraïque. De ce fait, nous gardons la forme au singulier mais nous la traduirons au pluriel.

### V 30

Le mot לָכֵן , « c'est pourquoi », manque dans la LXX « première main ». La présence de ce mot est importante pour la compréhension du v 30 à cause du lien qu'il établit entre les v 29 et 30. Le v 30 est l'effet ou la conséquence de ce qui est dit dans la dernière partie du v 29. Nous le conservons donc.

כְּדִרְכָיו « ses voies ». Ce mot est au singulier dans la LXX mais nous le gardons sous sa forme présentée par le TM.

יִהְיֶה (vb. inac. qal 3<sup>e</sup> pers. masc. sing. de הִיָּה) « il sera ». Ce verbe est au pluriel dans la LXX. Dans le texte de la BHS, il est lié au mot עֲוֹן (nom masc. sing.) « Iniquité » : c'est l'iniquité qui ne sera plus pour eux une pierre d'achoppement, si les enfants d'Israël s'en détournent. Or, généralement le verbe s'accorde en nombre et en genre avec le nom auquel il se rapporte (Joüon 1996 :458). Cela explique le fait que le verbe soit au singulier. Nous le gardons ainsi.

#### V 31

בָּם (prép. insép. בְּ suffixé de la 3<sup>e</sup> pers. masc. pl.) « en eux, par eux ». La note בִּי (prép. insép. בְּ suffixé de la 1<sup>er</sup> pers. masc. sing.) « en moi », « par moi » comme dans deux manuscrits de l'Édition hébraïque et de la LXX. Dans le texte de la BHS, בָּם fait référence à כָּל־פְּשָׁעֵיכֶם , « toutes vos transgressions ». בָּם ne peut donc pas être remplacé par בִּי , par conséquent nous maintenons le mot בָּם

#### V 32

וְהָשִׁיבוּ וַחֲיִי , « revenez donc et vivez ». Si ce groupe de mot manque dans la LXX « première main », il apparaît dans certains manuscrits. Le nombre de témoins qui attestent l'absence du groupe de mot est très insignifiant, même s'il s'agit du texte grec supposé originel. Nous conservons ce groupe de mot.

### 4.6. Traduction du texte d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32 et notes de traduction

Pour éviter toute confusion entre les notes en bas de page et les notes de traduction, ces dernières feront l'objet d'un paragraphe qui suivra la traduction du texte hébreu en français.

4.6.1. Traduction du texte d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32

**V1** : La parole de l'Éternel me fut adressée en ces mots (a) :

**V 2** : « Qu'avez-vous à professer (a) ce proverbe sur la terre d'Israël : (b) les pères ont mangé des fruits non mûrs (d) et les dents des enfants ont été agacées » ?

**V3** : Par ma vie ! Oracle du Seigneur, l'Éternel ! Vous ne professerez (a) plus encore ce proverbe en Israël.

**V4** : Car (a) toutes les âmes (b) sont à moi ; l'âme du père comme l'âme du fils, toutes deux (c) sont à moi. C'est l'âme qui pèche qui mourra.

**V20** : C'est l'âme qui pèche qui mourra. Le fils ne portera pas l'iniquité du père, ni (a) le père l'iniquité du fils. La justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui.

**V21** : Mais (a) le méchant qui se détourne (b) de tous ses péchés qu'il a commis, et qui observe toutes mes lois, qui accomplit ce qui est juste et droit, il ne mourra pas, il vivra certainement (c)

**V22** : Toutes les transgressions qu'il a commises seront oubliées (a), et il vivra à cause (b) de la justice qu'il a pratiquée.

**V23** : Est-ce que vraiment je prends plaisir à la mort du méchant ? Oracle du Seigneur, l'Éternel ! N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive ?

**V24** : Mais si le juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité, conformément à toutes les abominations que pratique le méchant : peut-il les commettre et vivre ? (a) De toutes les bonnes œuvres qu'il avait faites, on ne s'en souviendra plus. Mais il mourra à cause de son infidélité et de son péché.

**V25** : Vous dites (a) : « la voie du Seigneur n'est pas juste. » Ecoutez donc, maison d'Israël : est-ce ma voie qui n'est pas juste ? N'est-ce pas vos voies qui ne sont pas justes ?

**V26** : Si (a) le juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité, il mourra ; et c'est à cause de l'iniquité qu'il a commise qu'il mourra.

**V27** : Mais si le méchant se détourne de l'iniquité qu'il avait commise et pratique la justice et le droit, celui-là fera vivre son âme.

**V28** : S'il prend conscience (a) et se détourne de toutes les transgressions qu'il a commises, il vivra certainement et il ne mourra pas.

**V29** : Mais la maison d'Israël dit : « la voie du Seigneur n'est pas juste ». Est-ce ma voie qui n'est pas juste, maison d'Israël ? N'est-ce pas vos voies qui ne sont pas justes ?

**V30** : C'est pourquoi, je jugerai chacun de vous, selon vos voies, maison d'Israël ; oracle du Seigneur, l'Eternel ! Revenez et détournes-vous donc de toutes vos transgressions. Ainsi, l'iniquité ne sera plus pour vous une ruine.

**V31** : Repoussez loin de vous toutes vos transgressions par lesquelles vous avez péché et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau. Et pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël ?

**V32** : Ainsi, je ne prends pas plaisir dans la mort de celui qui meurt ; oracle du Seigneur, l'Eternel. Revenez donc et vivez !

#### 4.6.2. Notes de traduction

##### V 1

(a) le groupe verbal **לְאמֹר** , « dire » ou « pour dire » est un inf. const. qui peut être traduit par le partc. prés. français « en disant », « disant », « en ces mots » ou être remplacé par « : » (deux points). Nous avons choisi de le traduire par « en ces mots » à cause du discours direct qui suit.

##### V 2

(a) le verbe traduit par « professer » est en réalité un partc. actif qal masc. pl. **מְשַׁלִּים** qui est traduit littéralement par « professant ». Le participe actif indique

une activité et peut s'employer de façons très diverses. Ainsi, il peut faire référence au temps présent qu'au temps passé. Ici, nous avons choisi de le rendre au temps présent, parce que le proverbe du v 2 est toujours en cours.

(b) ici, nous avons remplacé l'inf. const. לֵאמֹר , « dire ou pour dire » par les deux points « : ».

(d) בְּסֵרָה désigne collectivement tous les fruits non mûrs (Sanders and Trenal 2005 :72).

### V 3

(a) Le groupe de mot אַם-יִהְיֶה לָכֶם עוֹד מִשָּׁל peut être traduit littéralement par «s'il sera pour vous encore professé ...». Il nous semble que l'idée qui s'y dégage est « vous verrez si ce proverbe sera encore professé ». Tout en gardant l'idée, nous avons simplifié la tournure en disant « vous ne professerez plus encore ce proverbe...»

### V 4

(a) הִנֵּן (particule interjective) est traduit littéralement par «voici que » ou « certes ». Nous avons toutefois décidé de le traduire par « car », afin de coordonner les versets 3 et 4 et de souligner la raison pour laquelle le proverbe ne devra plus être répété.

(b) le mot נִפְשׁוֹ signifie à la fois « souffle », « vie », « âme », « être animé », « personne », « appétit », « désir », « émotion » et « passion ». Nous l'avons traduit par « âme » dans le sens de la personne tout entière (cf. Lv 7. 20-21, 27 ; 20. 6 ; 22. 3)(Tidiman 1985 :230).

(c) לִי-הֵנָּה ce groupe de mot peut être traduit par « celles-là sont à moi ». Cependant nous l'avons traduit par « toutes deux sont à moi », parce que לִי-הֵנָּה fait référence à la fois à l'âme du père et à celle du fils.

## V 20

(a) בֶּן לֹא־יִשָּׂא בְעֵינָיו הָאָב וְאָב לֹא יִשָּׂא בְעֵינָיו הַבֵּן « le fils ne portera pas l'iniquité du père et le père ne portera pas l'iniquité du fils ». Afin d'éviter la répétition de la défense permanente « לֹא יִשָּׂא » et de rendre la phrase plus brève, nous avons remplacé l'expression par « ni ».

## V 21

(a) nous avons traduit le waw consécutif וַ par « mais » pour exprimer l'opposition entre la dernière idée émise par le v 20, « la méchanceté du méchant sera sur lui » et l'idée abordée par le v 21.

(b) יָשׁוּב (verbe inac. qal 3<sup>e</sup> pers. masc. sing.) « il détournera » est traduit par « il se détourne » à cause de la concordance des temps en français.

(c) nous avons traduit יַחֲיֶהּ par « il vivra certainement », parce que l'infinitif absolu חַיָּה a un sens emphatique.

## V 22

(a) avec le verbe à l'inac. niphal, le groupe de mot לֹא יִזְכְּרוּ est traduit littéralement « ils ne seront pas rappelés », pour dire « on ne s'en souviendra plus » ou « ils seront oubliés ».

(b) בְּצַדִּיקְתּוֹ אֲשֶׁר־עָשָׂה יַחֲיֶה , ce groupe de mot est traduit littéralement par « par sa justice qu'il a pratiquée, il vivra ». Une telle traduction est lourde et a besoin d'être améliorée. Ici, la préposition « par » joue le rôle de complément circonstanciel de cause, c'est pourquoi nous l'avons traduit par « à cause de ».

## V 24

(a) יַעֲשֶׂה וְחַי , littéralement, ces verbes peuvent être traduits par « il fera et il vivra ? ». Nous avons amélioré cette traduction par: « peut-il les commettre et vivre ? ». Le pronom personnel masc. pl. « les » fait référence aux abominations.

## V 25

(a) וַאֲמַרְתֶּם est un verbe acc. qal suffixé de la 2<sup>e</sup> pers. masc. pl. et préfixé d'un waw consécutif. La présence du waw consécutif, devrait conduire à traduire le verbe au futur « vous direz ». Mais la phrase est construite dans un discours direct, le futur ne convient donc pas. C'est pourquoi, nous l'avons traduit par « vous dites ».

## V 26

(a) Ici la conjonction « si » indique, l'introduction d'une hypothèse dont la réalisation est tout autant possible que l'hypothèse du méchant qui meurt à cause de ses fautes.

(b) עֲלֵיהֶם , (עַל) prép. suffixé de la 3<sup>e</sup> pers. masc. pl.), marque la position « sur, au-dessus, au-delà », mais aussi le but et le motif « pour, à cause de, en faveur de ».

## V 28

(a) וַיִּרְאֶה , littéralement, « et il voit » ou « et il reconnaît ». Dans la phrase, il a le sens de reconnaître ses fautes ou prendre conscience de ses fautes.

### 4.7. Commentaire exégétique d'Ézéchiel 18. 1-4, 20-32

Le chapitre 18 du livre d'Ézéchiel est classé parmi les plus célèbres textes de l'A.T à cause de sa grande contribution au développement de la théologie vétérotestamentaire (Tidiman 1985 :230). Par une argumentation très détaillée, en effet, cette section présente, le principe de la responsabilité individuelle, déjà énoncé dans le livre du Deutéronome (Dt 24. 16).

Le chapitre 18 du livre d'Ézéchiel, est l'aboutissement d'une longue polémique entre Dieu et son peuple. Prenant le parti de Dieu, le prophète Ézéchiel conteste avec le peuple d'Israël qui croit que ses souffrances sont la résultante des péchés de ses ascendants (cf. Lm 5.7). L'intime conviction du peuple aboutit à l'énonciation du proverbe : « les pères ont mangé des fruits non

mûrs et les dents des enfants ont été agacées » (v 2). Ce dicton apparaît comme l'expression de l'exaspération et de la lassitude des Israélites en exil. Ils ne comprennent pas et n'acceptent pas, en effet, de subir les conséquences de leurs pères. Ils en arrivent à remettre en cause l'amour et la justice de Dieu à leur égard. Un Dieu juste peut-il imputer à un fils innocent les fautes de son père ?

Le prophète Ézéchiel se saisit de ce dicton populaire (v 1-4) pour aborder le rapport entre les générations successives (v 5-18). Il élabore ainsi une doctrine de la responsabilité personnelle (v 19-20) et démontre que Dieu prend plaisir, plus que tout, à voir l'homme vivre (v 30-32).

#### *4.7.1. Contestation de la transmission automatique de la faute et du châtimement d'une génération à l'autre et énonciation du principe de la responsabilité personnelle (Ez 18. 1-4, 20)*

##### *4.7.1.1. Réfutation du proverbe erroné (Ez 18. 1-3)*

Le chapitre s'ouvre sur la formule « וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי » « La parole de l'Eternel me fut adressée... » qui annonce la parole de l'Eternel. Il souligne aussi le devoir qui incombe au prophète, à savoir l'annonce de l'oracle du Seigneur.

L'oracle commence avec une question de l'Eternel aux exilés :

« מֵה־לָּכֶם אַתֶּם מְשַׁלִּים אֶת־הַמִּשָּׁל הַזֶּה עַל־אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל » « Qu'avez-vous à professer ce proverbe sur la terre d'Israël... » (v 2). Cette interrogation est l'expression de l'indignation de Dieu à propos du dicton « les pères ont mangé des fruits non mûrs et les dents des enfants ont été agacées ».

Que signifie ce proverbe ? Les fruits verts (בָּסֵר), que les pères ont mangés, représentent leurs péchés personnels. Quant à la formule « les dents agacées des enfants » (וּשְׁנֵי הַבָּנִים תִּקְהִינָה), elle signifie que les enfants souffrent ou subissent les conséquences des péchés de leurs parents (Leale 1996 :192). Ainsi,

les enfants ou les descendants ne seraient pas responsables des difficultés et des souffrances qu'ils vivent ; ils les « hériteraient » de leurs parents ou de leurs ascendants familiaux. En l'espèce, les Israélites conçoivent leur exil comme la conséquence des péchés passés de leurs parents.

Le proverbe était déjà familier en Palestine, comme le montre Jérémie 31.29. Les captifs l'avaient sans doute apporté de là avec eux. Il y a toutefois une légère différence entre Jérémie et Ézéchiël dans l'utilisation du dicton. Les verbes du proverbe rapporté par le prophète Ézéchiël sont à l'inaccompli « וְיֹאכְלוּ » « ils mangeront », « תִּקְהַיְיָהוּ » « elles seront agacées », contrairement à Jérémie qui les rapporte à l'accompli.

L'inaccompli indique habituellement une action inachevée ou une action future (Joüon 1996 :301). Ce qui suggèrerait une sorte de mécanisme dont aucune génération présente ou future ne peut se défaire. Génération après génération, les ascendants continueront à commettre l'iniquité et leurs descendants inmanquablement seront victimes des conséquences produites par l'iniquité, sans que ces derniers n'aient la possibilité de rompre la chaîne du mal. L'on peut donc comprendre l'indignation de Dieu face à ce proverbe qui engendre un fatalisme dangereux et met en cause sa justice, sa sagesse et son amour.

Prévost Jean-Pierre fait remarquer que le proverbe entretenu par les exilés a des racines très profondes et repose sur une double conviction de la part d'Israël (1995 :151). Il y a d'abord la conviction d'une solidarité nationale. Le destin collectif l'emporte sur la destinée individuelle. L'on est solidaire dans le bien comme dans le mal. Il y a là quelque chose d'admirable sans doute, mais l'on arrive aussi à des impasses, comme celle de lier le destin des générations aux fautes du passé (Prevost 1995 :151). Cette théorie de la solidarité est ancienne et se rattache à la tradition théologique qui se dégagerait du décalogue :

« Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations - s'ils me haïssent - mais prouvant sa fidélité à des

milliers de générations - si elles m'aiment et gardent mes commandements. » (Exode 20. 4-6) (TOB)

Par ailleurs, ce proverbe reflète une autre conviction, que l'on peut appeler la théorie de la rétribution (Prevost 1995 :151). Dans la mentalité d'Israël, une bonne conduite morale devra mener à une destinée morale heureuse, tandis que l'inverse, un agir moral mauvais entraînera nécessairement le malheur. Quelques proverbes bibliques illustreront cette théorie de la rétribution :

« Qui marche dans l'intégrité marche en sécurité, mais celui qui suit des voies tortueuses sera puni... La crainte du SEIGNEUR accroît les jours, mais les années des méchants seront raccourcies.» (Pr 10. 9, 27). «Le méchant recueille un salaire décevant, une récompense est assurée à qui sème la justice.» (Pr 11. 18).

Étant donné que l'idée de rétribution se retrouve à travers toute la Bible, on pourrait continuer à citer indéfiniment les textes qui en témoignent. Dans un pareil contexte, dès qu'un malheur survient, l'on recherche à trouver un coupable ou une faute qui soit la cause du malheur. C'est toute la problématique, notamment du livre de Job, où le héros doit se débattre de toutes ses forces contre la théorie de ses amis, qui essaient d'expliquer ou de justifier les souffrances de Job en ayant recours à la théorie de la rétribution. Telle est donc la problématique qui amène Dieu à faire des mises au point.

La réponse de Dieu à cette conception est très énergique et sans appel, parce qu'il y va de sa relation avec son peuple : « Par ma vie ! Oracle du Seigneur, l'Éternel ! Vous ne professerez plus ce proverbe en Israël. ». Non seulement Dieu réfute la pensée véhiculée par le proverbe, mais il affiche encore son intention d'y mettre un terme. Il en fait même le serment : « Par ma vie ! ».

#### *4.7.1.2. Annonce du principe de la responsabilité personnelle (Ez 18. 4, 20)*

A la suite de sa déclaration qui montre son intention de mettre fin au proverbe, l'Éternel énonce deux vérités fondamentales. La première est : « toutes

les âmes sont à moi ; l'âme du père comme l'âme du fils, toutes deux sont à moi. ». L'Éternel déconstruit ainsi d'une part, l'illusion entretenue par le proverbe : « celle qui est de croire que Dieu ne verrait les hommes que comme une grande foule indifférenciée dans laquelle le fils resterait agglutiné à son père » (Bosset 2000 :15). Il montre d'autre part l'absolue égalité de chaque individu devant lui. Cette égalité est soulignée par la double utilisation de la préposition inséparable כ/כִּי « כִּי וְכִנְפֹשׁ הַבֵּן » littéralement, traduit par « Comme l'âme du père et comme l'âme du fils ». Parce que Dieu en est le créateur, toutes les vies lui appartiennent individuellement. De ce fait, la prérogative lui revient d'énoncer le principe qui met chaque âme devant ses propres responsabilités.

La seconde vérité est : «... c'est l'âme qui pèche qui mourra. » (v 4b). Bien que le fils et le père soient, sur le plan biologique liés l'un à l'autre, ils sont cependant, pour Dieu, deux personnes différentes et distinctes. Ainsi, face à Dieu, le pécheur ne doit assumer que les conséquences de ses propres actes.

«... c'est l'âme qui pèche qui mourra. », cette phrase, fondant la seconde vérité, n'est pas à comprendre comme une condamnation qui foudroierait instantanément le coupable. Elle implique la possibilité de la mort physique comme conséquence ultime du péché (Bosset 2000 :15). En effet, la notion de mort « מוֹת », tout comme celle de la vie « חַיִּה » observées le long du texte d'Ez 18, ne sont pas à comprendre strictement comme la mort et la vie physiques. Ces termes recouvrent des dimensions plus larges.

Pour l'Israélite, la mort physique n'est que la dernière étape des réalités qui s'inscrivent dans le terme « מוֹת » (mort). Avant, se déroule une série d'événements qui le rapprochent ou l'éloignent de cette mort physique. La maladie et le malheur, par exemple, sont considérés comme le début de la mort (Assurmendi 1981 :42).

De même, il y a différents degrés de vie. Tous ne vivent pas avec le même degré d'intensité. Les biens matériels, les moyens de subsistance forment un ensemble d'importance capitale pour évaluer la vie. Quiconque peut assurer correctement sa subsistance, par son travail ou ses biens, peut affirmer qu'il vit.

Qui fait partie d'une communauté forte, d'une famille unie et prospère, peut aussi affirmer qu'il vit (Assurmendi 1981 :42).

D'autre part, la vie est intimement liée au culte. Celui-ci est indispensable pour la vie et la survie, dans le sens qu'il met en rapport l'individu et la divinité. Le Dieu d'Israël est source de vie ; il est la source de vie du peuple, parce que c'est lui qui l'a formé (cf. Ez 16). Dans le culte, l'on reconnaît ce fait et se met en rapport avec la source de cette vie, le Seigneur. L'Israélite va au temple pour chercher le Seigneur et voir sa face. C'est dans la relation avec Dieu que la vie atteint son degré d'intensification maximum. Le pécheur donc, parce qu'il s'est détourné de la relation avec Dieu est mort, bien qu'il soit un homme vivant. Le méchant est donc celui qui vit sans vivre (Bosset 2000 :15).

En mettant en rapport la conception des notions de mort, de vie et la seconde vérité ci-dessus mentionnée, il se dégage que l'âme qui pêche peut être considérée comme morte parce qu'elle subit la maladie ou un malheur quelconque ou parce qu'elle n'est plus en relation avec Dieu. Mais précisément, les exilés n'avaient plus la possibilité d'entrer en rapport avec leur Dieu, avec la source de leur vie : il n'y avait plus ni temple ni sacrifice, ni ville sainte ni terre. Ils avaient tout perdu et étaient en terre étrangère : « Nos révoltes et nos péchés sont sur nous, nous pourrissions à cause d'eux. Comment pourrions-nous vivre ? » (Ez 33. 10).

Les exilés se plaignent à Dieu de cette situation de non-vie, mais avec l'idée qu'ils en sont victimes. Dieu de leur répondre : chacun est et sera responsable de lui-même. « ... le fils ne portera pas l'iniquité du père, ni le père l'iniquité du fils. La justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui. » (v 20).

Pour accentuer le refus du fatalisme qui découle du proverbe, Ézéchiel use de la défense permanente ou de l'interdiction permanente<sup>37</sup> (לֹא-יִשָּׁר) ; ce qui souligne qu'il n'y a d' « héritage » ni pour le bien ni pour le mal.

---

<sup>37</sup> La défense s'exprime au moyen de l'inaccompli précédé d'une négation. Lorsque l'inaccompli est précédé par la particule négative לֹא, elle exprime une interdiction permanente. Précédé de la particule אַל, l'inaccompli exprime une interdiction ponctuelle (cf. J. WEINGREEN, Hébreu biblique, méthode élémentaire, p. 83)

Cette lecture démontre qu'Ézéchiel n'est pas en porte-à-faux avec la pensée d'Ex 20. 5-6. Au contraire, le discours d'Ézéchiel et l'idée du Décalogue sont compatibles et complémentaires. Celui du Décalogue met l'accent sur la solidarité entre les générations, tandis que celui d'Ézéchiel insiste sur la responsabilité personnelle. Le premier énonce que le même sort sera réservé au père et au fils dans la mesure où ce dernier ne rompt pas avec le comportement de son père ; ce que le discours du prophète ne fait que confirmer, tout en soulignant qu'il n'y a pas là de fatalité, qu'il est possible de rompre la chaîne en ayant un comportement différent de celui de la génération précédente. Pour aider ses compatriotes exilés à bien comprendre la pensée du Décalogue, Ézéchiel se sert d'un argument casuistique (v 5-18) qui présente la manière dont la justice de Dieu s'applique. Trois générations d'une même famille sont présentées : un père juste (vv 5-9), un fils injuste (vv 10-13), et un petit-fils juste (vv 14-18).

Le prophète Ézéchiel expose d'abord le cas du représentant de la première génération qu'il qualifie de juste « צַדִּיק » (vv 5-9). Selon BLOCK, l'adjectif « צַדִּיק », dans la pensée d'Ézéchiel, se réfère fondamentalement au comportement qui est conforme aux normes, plus précisément aux normes contenues dans l'alliance de YHWH (1997 :570). Ézéchiel précise le sens de « צַדִּיק » en dressant une liste de ce qui est à faire et de ce qui est à éviter. Il compose cette liste en puisant à la fois dans le Décalogue, le code de l'alliance (Ex 20-24), le code de sainteté (Lv 17-26), et le Deutéronome.

Ce qui est à faire	Ce qui est à éviter
<ul style="list-style-type: none"> <li>- il rend le gage reçu pour dette ;</li> <li>- il donne son pain à l'affamé ;</li> <li>- il couvre d'un vêtement celui qui est nu ;</li> <li>- il détourne sa main de l'injustice</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- il ne mange pas sur les montagnes<sup>38</sup> ;</li> <li>- il ne lève pas les yeux vers les idoles de la maison d'Israël ;</li> <li>- il ne déshonore pas la femme de son prochain ;</li> </ul>

<sup>38</sup> C'est la participation aux banquets célébrés en l'honneur des divinités des hauts-lieux.

<ul style="list-style-type: none"> <li>- il rend un jugement vrai entre les hommes ;</li> <li>- il chemine selon mes lois ;</li> <li>- il observe mes coutumes, agissant d'après la vérité.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- il ne s'approche pas d'une femme en état d'impureté ;</li> <li>- il n'exploite personne ;</li> <li>- il ne commet pas de rapines ;</li> <li>- il ne prête pas à intérêt ;</li> <li>- il ne prélève pas d'usure.</li> </ul>
--	---

Le prophète conclut cet ensemble de choses à faire et de choses à ne pas faire, en déclarant que cette manière d'agir est conforme aux lois et coutumes prescrits par le Seigneur (v 9). Ainsi, « le juste, pour Ézéchiél, est l'homme qui vit selon la loi de Dieu en nageant à contre-courant dans une société aux mœurs culturelles, sociales et sexuelles dégénérées » (Block 1997 :234). Dans la suite de son argumentation, il utilise la liste ci-dessus établie comme la norme à partir de laquelle les représentants des deux autres générations sont jugés.

Dans les vv 10-13 le prophète Ézéchiél fait succéder au cadre de droiture et de justice, celui de violence et de sang « בֶּן־פְּרִיץ שֹׁפֵךְ דָּם » . Pour qualifier l'attitude du fils, Ézéchiél n'emploie pas le terme « רָשָׁע » « méchant » qui est le contraire de « צַדִּיק », mais il utilise l'adjectif « פְּרִיץ » « féroce », « violent ». Ailleurs, le terme « פְּרִיץ » est employé pour désigner soit les animaux prédateurs (Es 35. 9) soit les bandits et les voleurs (Ez 7. 22), ou encore un homme violent en général (Dan. 11. 14 ; Ps. 17. 4). Mais ici, Ézéchiél lui donne une définition personnelle (Block 1997 :576) : le « פְּרִיץ » c'est le meurtrier « שֹׁפֵךְ דָּם », celui qui répand le sang, qui ne tient pas compte du caractère sacré de la vie humaine.

Ézéchiél présente les actions du fils comme diamétralement opposées à celles du père juste (vv 11-13). Tandis que le père dans toutes ses actions cherche à préserver la vie humaine et à défendre le droit des pauvres, le fils, lui, ôte la vie, exploite le malheureux et commet toutes les abominations évitées par

son père. Le fils rejette donc consciemment la loi de Dieu et mène une vie totalement dissolue.

Le représentant de la troisième génération, le petit-fils, prend place dans un contexte familial affecté par la mauvaise conduite du père (son éducation et l'exemple de son père, dont il ne pouvait rien sortir de bon). Mais celui-ci exerce la liberté de choix que Dieu lui a donnée et se dissocie de la conduite de son père

«וַיִּרְאֶה וְלֹא יַעֲשֶׂה כְּהֵן». Il est jugé malgré son contexte familial aux mœurs dégénérées, selon la norme déjà établie dans les vv 5-9. Il n'y a aucune recherche de circonstances atténuantes ni aucun assouplissement de la norme.

Les sentences prononcées à l'issue de chaque vie sont que le père et le petit-fils vivront : aucune malédiction divine ne pèsera sur eux. Dieu ne leur imputera pas les actes qui leur échappent. Mais le fils, lui, mourra certainement à cause du choix qu'il a fait de vivre contrairement aux lois de Dieu.

Ces exemples permettent à Ézéchiél de démontrer, d'une part, que l'attitude de la génération précédente ne détermine pas forcément celle de la génération future et, d'autre part, que Dieu n'impute pas à une génération les actes des générations précédentes. Le proverbe du v 2 est donc réfuté. Tidiman donne un exemple dans l'histoire d'Israël qui témoigne de ce que Dieu ne condamne pas une génération à cause des péchés des générations antérieures : Josias n'a pas été sanctionné pour les méfaits de Manassé, et il n'est nulle part reproché à Ézéchiél d'avoir engendré un tel fils (1985 :233).

Toute l'argumentation casuistique d'Ézéchiél nous fait comprendre que ses contemporains se trouvent en exil parce qu'eux-mêmes ont participé aux dispositions perverses de leurs parents ; ils en sont autant responsables que leurs pères. Ils pouvaient, à l'instar du représentant de la troisième génération, renoncer aux attitudes iniques de leurs parents, vivre en conformité à la loi de Dieu et bénéficier de la miséricorde et de la grâce de celui-ci. Les exilés n'ont donc pas hérité des fautes personnelles de leurs parents et de leurs conséquences. Après avoir contesté la vision d'une transmission automatique de la faute et du

châtiment<sup>39</sup> d'une génération à l'autre, et énoncé le principe de la responsabilité individuelle, Ézéchiél développe la thèse selon laquelle la justice de Dieu suit l'évolution d'une vie (v 21-29).

#### *4.7.2. La justice de Dieu suit l'évolution d'une vie (Ez 18. 21-29)*

La question qui se pose est celle-ci : Le bien ou le mal commis dans le passé détermine-t-il définitivement le sort d'une personne ?

Les exilés de Babylone répondent à cette interrogation par l'affirmative et trouvent que le contraire serait de l'injustice (v 25, 29). Quant à Ézéchiél, il déclare que la justice de Dieu à l'égard d'une personne est fonction de sa vie.

##### *4.7.2.1. Dieu juge l'Homme selon ses œuvres (Ez 18. 21-24)*

Ézéchiél développe le principe de la justice de Dieu au fil de la vie, selon un angle légèrement différent ; il ne parle plus du châtiment qui résulte de la faute des parents, mais de la sanction méritée à cause de ses propres péchés. Le prophète semble amener progressivement ses auditeurs à se détourner des fautes des parents et à considérer les leurs.

Pour ce faire, Ézéchiél évoque, dans un premier temps, le cas d'un pécheur qui se détourne (יָשׁוּב) sincèrement de tous ses péchés, se réconcilie avec Dieu et agit dorénavant selon les principes de Dieu.

Il convient de souligner ici l'importance du verbe « יָשׁוּב » qui signifie littéralement « retourner, revenir, se tourner, se diriger » (Vangemeren 1997 :56). Dans un sens physique, le verbe fait référence au fait de revenir au point de départ (Gn 8. 9 ; 15. 16) ou de changer de direction (Gn 14. 7). Dans un sens moral et spirituel, « יָשׁוּב » est un terme central pour parler à la fois de l'apostasie et de la repentance. Il désigne, d'une part, l'apostasie lorsque l'on se détourne de

---

<sup>39</sup> L'expression « faute/châtiment » sera utilisée dans la suite de l'étude pour exprimer l'idée de « de faute et de châtiment »

Dieu pour se tourner vers le mal (Ez 18. 24) et, d'autre part, la repentance quand l'on renonce au mal pour revenir à Dieu. La repentance est donc perçue à la fois comme le mouvement qui éloigne du mal et celui qui porte vers Dieu. C'est ce double mouvement qu'accomplit le pécheur présenté par Ézéchiél au v 21 : «le méchant qui se détourne de tous ses péchés qu'il a commis, et qui observe toutes mes lois, qui accomplit ce qui est juste et droit...».

En réponse à l'attitude du pécheur repentant, Dieu annonce qu'il vivra certainement (וַיִּחַי) (v 21)<sup>40</sup>. Non seulement, il sera épargné de la mort mais aussi l'Éternel lui assure que « toutes les transgressions qu'il a commises seront oubliées, et il vivra à cause de la justice qu'il a pratiquée. » (v 22). Une réponse contraire à la pensée fataliste et déterministe des exilés !

Dieu explique cette décision comme une vérité fondamentale liée à sa nature (Tokunboh 2008 :1020) : Est-ce que vraiment je prends plaisir à la mort du méchant ? Oracle du Seigneur, l'Éternel ! N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive ? (v 23). Par cette question rhétorique, Dieu se présente comme le Dieu qui ne peut pas laisser le péché d'un non repentant impuni, mais ce n'est pas de gaieté de cœur qu'il le châtie. Il corrige non pour que le pécheur meure, mais pour qu'il abandonne ses mauvaises voies et qu'il vive. En effet, « ce qui réjouit Dieu, c'est la repentance et le retour du pécheur à lui, car cela lui permet de faire ce qui lui tient le plus à cœur : accorder la vie. La vie est un don de Dieu. Elle est sa création, elle est son désir, elle est son plaisir » (Tokunboh 2008 :1020).

Dieu se présente ainsi non seulement comme un Dieu juste mais aussi comme un Dieu de miséricorde et de grâce (Leale 1996 :2014). Cette nouvelle conception que Dieu donne de lui au peuple en exil est assurément pour le guérir de sa dépression et de son désespoir. Les portes d'un futur radieux peuvent s'ouvrir devant ce peuple à condition qu'il se repente de ses péchés et qu'il recherche la voie de Dieu.

---

<sup>40</sup> Un infinitif absolu avec un sens emphatique. Ézéchiél met ici en relief la vie dont bénéficie le pécheur repentant

A l'opposé, Ézéchiél décrit le cas d'un homme juste qui se détourne de la justice pour commettre l'iniquité (v 24). La question que Dieu pose est si cet homme devrait continuer à vivre. La réponse est sans ambiguïté : il mourra. Toutes les bonnes œuvres accomplies antérieurement, ne sauraient le soustraire à la sentence de Dieu. Toute sa justice sera, au contraire, oubliée.

Dans la vie de chaque personne, un acte négatif passé n'hypothèque jamais, de manière définitive, son présent et son avenir à condition qu'il se détourne de tous ses péchés et observe les prescriptions de Dieu (Bosset 2000 :16) (v 21-22) aussi, un acte positif passé ne garantit ni le présent ni le futur. L'Éternel rejette ainsi les notions d'accumulation et de moyenne des mérites et des fautes des personnes. Dieu ne juge pas une personne en fonction de ce qu'il sait de son passé, ni de ce qu'il peut supposer de son avenir. Pour lui, seul importe le présent (Bosset 2000 :16) : celui qui se convertit se sauve ; celui qui se pervertit meurt.

Ce second principe développé par Ézéchiél ne croise pas l'assentiment du peuple en exil, qui proteste vigoureusement que «...la voie du Seigneur n'est pas juste » (v 25).

#### 4.7.2.2. Réponse d'Ézéchiél à la contestation du principe de la rétribution individuelle par le peuple (Ez 18. 25-30a)

La protestation du peuple révèle à la fois son fatalisme et son déterminisme. Cette disposition d'esprit rend inopérante la volonté de l'Éternel de les ramener à la juste compréhension de ses principes.

« ...la voie du Seigneur n'est pas juste » « לֹא יִתְכַן דְּרַךְ אֲדֹנָי ». Le verbe « יִתְכַן » de cette phrase qui est à l'inac. Niphal<sup>41</sup> 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., signifie « être pesé », « être réglé », « juste ». Il se rapporte au groupe de sujet « la voie du Seigneur » (דְּרַךְ אֲדֹנָי), qui a le sens de « la manière d'agir du Seigneur, les actions du Seigneur, le comportement du Seigneur ». Il apparaît que les exilés

---

<sup>41</sup> Le niphal est la voie passive de la forme simple de la conjugaison hébraïque.

soumettent à leur jugement la manière d'agir du Seigneur. Ils pensent que l'attitude de celui-ci est injuste à l'égard du pécheur repentant et du juste, qui se détourne de sa justice pour vivre dans le péché (v 21-24) n'est pas juste. De leur avis, les actions du Seigneur sont contraires à ses propres prescriptions.

Ce jugement laisse transparaître la pensée cachée des exilés. Ceux-ci croient que le pécheur doit « mourir » parce qu'il ne peut aucunement se détourner de ses péchés pour vivre dans la droiture. A l'inverse, le juste doit « vivre » puisqu'il persévéra assurément dans ses voies. L'attitude du pécheur et du juste n'est-elle pas déterminée, à l'avance, par les actions de leurs ascendants familiaux ? Au surplus, le Seigneur ne fait-il pas lui-même retomber la malédiction ou la bénédiction des parents sur leurs enfants ? Une telle pensée est justement ébranlée lorsque le Seigneur affirme dans les v 21-24 que sa justice envers l'homme dépend de sa vie. Face à cette contradiction de point de vue théologique, les exilés, se considèrent à la merci d'un Dieu capricieux dont les actions sont imprévisibles et arbitraires (Block 1997 :585). Ils s'écrient alors : « ...la voie du Seigneur n'est pas juste ».

Dieu réagit à l'accusation des compagnons d'exil d'Ézéchiël à travers cette interrogation : « Ecoutez donc, maison d'Israël : est-ce ma voie qui n'est pas juste ? N'est-ce pas vos voies qui ne sont pas justes ? ». Dieu montre que les attitudes et les pensées de la maison d'Israël ne sont pas droites. Pour attester que toute son œuvre repose sur un équilibre et une équité parfaite, l'Éternel réaffirme, dans les vv 26-28, le principe selon lequel sa justice est fonction de l'évolution d'une vie, de la disposition morale du cœur.

L'intelligence de cette vérité prouve que les auditeurs du prophète étaient eux-mêmes entraînés dans une fausse direction. Autrement, il y aurait une harmonie entre leur marche et celle de Dieu. Le constat est que les interlocuteurs d'Ézéchiël persistent dans leur attitude dogmatique et rigide (v 29). Dès lors, l'Éternel ne peut que confirmer le jugement qu'il porte sur leur état moral : « C'est pourquoi, je jugerai chacun de vous, selon vos voies, maison d'Israël ; oracle du Seigneur, l'Éternel ! » (v 30a).

Dans ce verset, la stratégie rhétorique et le ton de la discussion changent. La déclaration commence par la particule adverbiale « לָכֵן » « c'est pourquoi », qui exprime une conséquence, une décision prise à cause d'un fait dûment établi. Face à la méprise des exilés, il semble que le Seigneur ne cherche plus à les convaincre par un argument logique. Il s'évertue, au contraire à prendre une décision ferme afin de résoudre une fois pour toute cette question. Ainsi, le principe de la rétribution personnelle est maintenu et il sera appliqué<sup>42</sup>. Pour échapper à la destruction et à la mort, la seule alternative qui s'offre au pécheur consiste à se détourner de ses péchés et pour aller au Seigneur. Le désir de Dieu à l'égard du pécheur, n'est pas de le condamner, mais c'est de le voir se détourner du péché et vivre. L'Éternel, en effet, ne cherche qu'à transmettre la vie.

#### *4.7.3. Dieu cherche à transmettre la vie (Ez 18. 30b-32)*

L'argumentation juridique et casuistique d'Ézéchiél vise, d'une part, à ôter de la pensée des exilés l'idée d'un Dieu capricieux, terrifiant et lointain et, d'autre part, à leur faire découvrir une autre image de Dieu : celle qui nous le révèle comme cherchant à transmettre la vie. Cependant, la vie que Dieu cherche à transmettre passe nécessairement par la repentance et le renouvellement intérieur.

##### *4.7.3.1. Appel à la repentance et au renouvellement intérieur (Ez 18. 30b-31)*

Si le péché et l'injustice des exilés plongent leurs racines dans la mise en doute de l'amour et la sagesse de Dieu (Ez 18. 29), la solution qu'Ézéchiél présente est la repentance (שוב) dont il distingue deux aspects. Le premier se dégage de l'impératif hiphil « הֲשִׁיבוּ » : le pécheur doit se détourner de toutes ses actions de rébellion (v 30-31a) pour que le péché ne soit plus un obstacle

---

<sup>42</sup> Le mot « אִישׁ » « chacun » fait ressortir encore l'idée de la responsabilité individuelle qui est la trame de fond du discours d'Ézéchiél.

«מִכְשׁוֹל» ou une barrière entre lui et Dieu. Le deuxième aspect est le renouvellement intérieur caractérisé par un cœur et un esprit nouveaux «וְרוּחַ וְעֵשׂוּ לְכֶם לֵב חָדָשׁ». Ici, il convient de considérer deux termes de plus près : « לֵב » (cœur) et « רוּחַ » (esprit).

Dans l'A.T, le terme, « לֵב », est généralement traduit par « cœur », « esprit », ou encore « poitrine » et « conscience » (Vangemeren 1997 :749). Bien que le champ sémantique de ce terme soit large, les auteurs vétér testamentaires l'emploient le plus souvent dans un sens métaphorique pour faire référence soit au siège physique et spirituel de l'être humain soit à tout l'être intérieur. « לֵב » est donc perçu comme le siège des émotions, de l'intellect, et de la volonté. Il apparaît comme le centre de l'être, c'est-à-dire le lieu où l'homme est face à lui-même, avec ses sentiments, sa raison et sa conscience, et où elle assume ses responsabilités en posant ses choix décisifs, ouvert ou non à Dieu (Lacoste 1998 :26).

Le second terme, « רוּחַ », a aussi un champ sémantique large. Il peut signifier aussi bien : « vent », « souffle », « haleine », « respiration », « air », « âme », « vie », « passion », « volonté », « esprit » (Vangemeren 1997 :1073). Dans le livre d'Ézéchiel, « רוּחַ » est employé 46 fois (dont 32 dans les chapitres 1-24, 1 aux chapitres 25-32 et 13 dans les chapitres 33-39) (Lys 1962 :121). Des 46 emplois de « רוּחַ », 12 concernent le vent, 23 se réfèrent à Dieu et 11 renvoient à l'homme (dont le verset 31 du chapitre 18).

Selon Hans Wolff « וְרוּחַ חֲדָשָׁה » du v 31 veut dire « la volonté nouvelle et persévérante » en vue de l'action, et non l' « esprit nouveau » (1974 :41). Pour lui, le terme « רוּחַ » correspond rarement à l' « esprit », le siège de la connaissance et des activités intellectuelles.

C'est à ces conceptions que l'A.T donne des termes « לֵב » (cœur) et « רוּחַ » (esprit) que le prophète Ézéchiel fait référence lorsqu'il invite les exilés à se

faire un cœur nouveau et une volonté nouvelle. Les exilés sont donc conviés à abandonner l'idée de la victimisation. Ils doivent d'abord reconnaître qu'ils en sont aussi responsables, puis à revenir avec humilité à Dieu afin de recevoir de lui miséricorde. Ces décisions se décident dans le « לֵב » car c'est en son cœur que l'homme se résout ou non à servir Dieu (Dt 6. 5s).

De l'avis de Katheryn Darr, ce second aspect de la repentance est particulier dans le livre d'Ézéchiél, parce que le prophète demande aux exilés de se faire eux-mêmes un cœur et un esprit nouveaux (2001 :1264). Ce commandement est mis en exergue par l'emploi de l'impératif « וַעֲשׂוּ לְכֶם » « Faites-vous ». Or, ailleurs le cœur et l'esprit nouveaux sont présentés comme un don de Dieu (Ez 11. 19-20 ; 36. 26). Alors, le prophète Ezéchiél serait-il en train de supposer dans le v 31b une quelconque capacité d'auto-transformation des exilés ?

Daniel Block pense, pour sa part, que le commandement de se faire un cœur et un esprit nouveaux doit être compris dans un sens rhétorique (1997 :588). L'emploi de l'impératif ne signifie pas que le prophète Ézéchiél croit ses compatriotes capables d'auto-transformation morale et spirituelle. Il leur demande plutôt de se tourner vers Dieu et de le laisser renouveler leurs cœurs et leurs volontés. Ézéchiél ne change donc pas de doctrine. Il souligne au contraire la disposition de cœur avec laquelle le pécheur doit s'approcher de Dieu. « Dieu ne peut agir que si l'homme Le laisse entrer » (Bosset 2000 :16).

#### 4.7.3.2. Dieu désire bénir (Ez 18. 32)

La volonté de la grâce du Seigneur envers l'homme pécheur, annoncée au v 23 puis réitérée au v 28, est encore soulignée au v 32, en guise de conclusion de l'oracle. Cette insistance montre que le désir du créateur est de communiquer la vie, la vie en abondance. C'est pourquoi, face à l'obstination du peuple en exil, Dieu pose la question suivante : « וְלָמָּה תִּמְתּוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל : » « Et pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël ? » (v 31b). Pourquoi la maison d'Israël doit-elle mourir, lorsque Dieu se présente à elle comme un Dieu juste, aimant et

compatissant ? Pourquoi le peuple en exil doit-il mourir, lorsque le Seigneur lui-même prend le soin de montrer le chemin qui donne accès à sa faveur ? « Revenez donc et vivez ! », voilà le chemin de la vie qu'il convient de suivre. Cet appel fait aussi écho à la souffrance d'un père aimant désireux de voir ses enfants revenir à lui pour vivre de manière juste dans sa communion.

Dans le contexte de la ruine de Jérusalem et de l'exil, Ézéchiel est confronté à des problèmes relatifs à la responsabilité de l'homme et à la justice de Dieu. Il propose des solutions nouvelles, et il explique longuement sa position avec le souci de convaincre dans un passage à la fois casuistique dans la méthode et prophétique dans son intention (Briere et Castanie 1977 :66).

Comment s'exercent la responsabilité des hommes et la justice de Dieu ? Les descendants sont-ils condamnés à payer pour leurs ascendants familiaux ? Les descendants sont-ils définitivement liés par les solidarités qui les unissent à leur famille et aux groupes sociaux ? Les descendants restent-ils prisonniers de leur passé ? Ces questions sont perçues en filigrane dans le texte d'Ez 18. Le prophète répond à ces interrogations en affirmant que chaque personne est à tout instant responsable de ses propres actes en face de Dieu quel que soit le groupe auquel elle appartient, quelle que soit son attitude antérieure. En outre, chaque vie se joue à tout instant. Rien n'est totalement perdu pour personne et rien n'est aussi définitivement gagné. La dignité de l'homme et sa liberté sont ainsi pleinement reconnues.

Cependant, notons avec Jean-Pierre Prevost que la position d'Ézéchiel ne résout pas tous les problèmes.

D'abord, pour ce qui est de la théorie qu'il essaie de réfuter, disons que le problème n'est résolu qu'à moitié. Si le prophète a bien démontré l'affranchissement des générations l'une par rapport à l'autre dans la justice comme dans l'injustice, il maintient cependant la théorie de la rétribution dans toute sa rigueur. L'injustice ne peut mener qu'à la mort et la justice, à la vie. Peut-être bien, mais l'affirmation inverse est-elle vraie ? Chaque fois qu'on rencontre la mort, faut-il conclure à l'injustice ? Et à la justice, chaque fois qu'on est en présence de la vie ? Il y a aussi un danger à vouloir tout comptabiliser : si on s'en tient strictement au schéma chronologique présenté par le prophète, il semble qu'une injustice de dernière heure puisse effacer toute une

vie de justice (vv 24-26). La question surgit alors : est-ce que Dieu juge chacun selon toutes ses œuvres, ou seulement selon les derniers choix qu'il aurait effectués dans sa vie ? Une telle perspective ne risque-t-elle pas d'engendrer la peur et de paralyser la liberté, cette liberté que le prophète entend précisément réhabiliter ? (1995 :149-152)<sup>43</sup>

D'autre part, Ézéchiél ne rompt pas complètement avec la responsabilité collective car il continue de penser l'avenir d'Israël en termes de peuple. La vision des ossements desséchés (Ez 37) envisage la vie nouvelle d'un peuple et non pas d'individus. Il semble avoir cohabitation de la responsabilité collective et de la responsabilité personnelle, mais avec un accent particulier sur la responsabilité personnelle : C'est l'âme qui pèche qui mourra (Ez 18. 4, 20).

Quelles implications l'étude d'Ezéchiél 18 peut nous permettre de dégager en rapport avec la théologie du « cordon ombilical spirituel » ? Les résultats de l'étude peuvent-ils nous permettre d'évaluer les affirmations de ladite théologie ? Le chapitre suivant nous permettra d'en dire davantage.

---

<sup>43</sup> Les questions soulignées par Prevost sont essentielles pour maintenir un certain équilibre dans la réflexion sur le message du prophète Ézéchiél. Elles sont donc soulignées dans ce but et non dans l'intention de les discuter dans le cadre ce mémoire.

## CHAPITRE 5

### Implications d'Ézéchiel 18 et rapport avec la théologie du « cordon ombilical spirituel »

Au regard de l'analyse exégétique du texte d'Ez 18, nous pouvons affirmer sa richesse à tout point de vue. Elle pourrait en cela contribuer à évaluer les présupposés de la théologie du « cordon ombilical spirituel », notamment : l'héritage spirituel des ascendants familiaux, la transmission automatique des fautes et des châtiments d'une génération à l'autre et l'antériorité du spirituel sur le physique. A l'instar d'Ézéchiel, il faut répondre à ce problème théologique afin d'aider les chrétiens à vivre pleinement leur liberté en Christ Jésus.

#### **5.3. Transmission automatique des fautes et des châtiments d'une génération à l'autre**

##### *5.3.1. Postulats de la théologie du « cordon ombilical spirituel »*

Tel que souligné dans le chapitre 2, les tenants de la théologie du « cordon ombilical spirituel » affirment que la transmission des « caractères surnaturels » et de l'environnement spirituel des ascendants ne se fait pas sans leurs culpabilités et les conséquences qui en découlent. En d'autres termes, les descendants héritent des fautes et des châtiments de leurs ascendants.

C'est dans ce sens qu'Adetola déclare que « bien souvent, des personnes sont en proie à de graves difficultés dans certains aspects de leur vie, à cause de situations qui leur sont inconnues mais dont elles ont hérités et qui datent de plusieurs générations. » (2000 :13). La ou les solution(s) aux châtiments transmis

par le moyen du « sang spirituel », passent obligatoirement par la rupture du « cordon ombilical spirituel ».

Ce postulat, nous le disions, est la résultante de deux premiers : l'antériorité du spirituel sur le physique et l'héritage spirituelle des ascendants familiaux.

### 5.3.2. Réponse d'Ézéchiél

Face à la conception fataliste des exilés dont l'expression était le proverbe pernicieux du v 2, Ézéchiél donne trois réponses :

#### 5.3.2.1. Il n'y a pas d'hérédité des fautes et des châtements

«...le fils ne portera pas la faute du père ni le père la faute du fils ; la justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui. » (Ez 18. 20) (TOB). Cette déclaration de Dieu souligne bien qu'il n'y a d'hérédité ni pour le bien ni pour le mal. Dans l'argumentation d'Ézéchiél, cette vérité est d'une part, renforcée par l'usage de l'interdiction permanente « לֹא־יִשָּׁא » et, d'autre part, par la présentation des représentants de trois générations (Ez 18. 5-18). La démonstration d'Ézéchiél montre que le fils injuste n'a pas hérité de la vie juste du père. De même, le petit-fils n'a pas hérité de la vie injuste de son père. Ce dernier, au contraire, malgré le mauvais exemple de son père, a su se démarquer des dispositions perverses de celui-ci et vivre de façon conforme aux prescriptions de Dieu (vv 14-18). En outre, les jugements que l'Éternel prononce à l'issue de chaque vie (vv 9, 13, 17) révèlent qu'il n'impute pas à une génération les actes d'une autre génération.

Avec Ézéchiél ainsi, nous pouvons conclure qu'il n'y a pas d'hérédité spirituelle des fautes et des châtements. En d'autres termes, il n'y a pas de transfert ou de communication directe des fautes des ascendants, par un quelconque moyen, aux descendants. Aussi, les descendants ne sont-ils pas condamnés pour les fautes de leurs ascendants familiaux. Si les enfants héritaient des fautes de leurs parents et en étaient condamnés, alors il n'y aurait aucune

possibilité de conversion, de changement. Tout serait à l'avance déterminé et le fatalisme règnerait en maître.

Toutefois, le refus de la conception d'hérédité spirituelle des fautes personnelles des parents et de leurs conséquences ne signifie pas l'absence d'influence sur leurs enfants, de l'environnement socio-familial et des erreurs qui y sont entretenues. Un enfant ayant des parents aux mœurs légères, est plus exposé à vivre dans le dérèglement : il y a une sorte de reproduction sociale. La reproduction des mauvaises attitudes du contexte familiale entrainera sans doute des conséquences négatives. Les recherches modernes telles que la psychanalyse, la sociologie et la biologie permettent d'analyser cette réalité sociale.

La psychanalyse démontre que la construction de la personnalité se fait dès le premier début de la vie. Vergote A. cité par Dubarle (1983 :113) écrit dans cette optique que

Le sens humain se fait d'abord et essentiellement au niveau de l'inconscient, dans l'âge qui précède l'avènement de la raison. Toute attitude humaine répète des prototypes. L'amour des parents, premier objet d'attachement, reste le modèle de toutes les expériences amoureuses ultérieures. L'autorité du père se fait voix intérieure dans la conscience morale et elle définit le modèle selon lequel l'homme conçoit Dieu.

Dans ce processus, qui s'accomplit à un âge si précoce, il apparaît évident qu'il y ait des erreurs qui s'introduisent non par la faute de l'enfant, mais par celle du milieu dans lequel il s'éveille la vie, les parents, leurs substituts ou leurs aides (Dubarle 1983 :113). L'équilibre moral, intellectuel et religieux du sujet en formation peut donc être troublé tout autant que favorisé par une influence extérieure à sa liberté personnelle, encore incapable de s'exercer. Outre ces influences mauvaises de l'environnement familial affectant l'individu, il faut considérer le domaine de la vie sociale et culturelle. Les injustices et les erreurs de ce contexte provoquent la complicité inconsciente souvent, de ceux qui ont grandi dans le système.

Le biologiste Heddebaut cité par Dubarle (1983 :116) fait la même observation que Vergote en déclarant que l'apprentissage a une importance

primordiale dans l'évolution humaine. De ce fait, le « milieu qui nous façonne peut être un porteur du meilleur et du pire » (Dubarle 1983 :116). Tout jeune enfant a donc la tendance fondamentale d'imiter la conduite que lui présente son entourage, tendance qui se prolongera jusque pendant l'âge adulte, mais qui sera alors contrariée par la résistance des acquisitions déjà faites. Cette disposition à l'imitation, à l'assimilation du capital culturel rencontré autour de soi, est bonne en elle-même. Le précepte du décalogue « honore ton père et ta mère » lui reconnaît la valeur d'une règle de conduite fondamentale. C'est grâce à elle que l'enfant devient pleinement humain. Cependant, ces influences extérieures ne suppriment pas la volonté et la liberté de choix de l'individu. Ce dernier, quand il atteint l'âge d'exercer sa liberté de choix, peut se démarquer de la perversion de son environnement socio-familial.

La présence des Israélites à Babylone semble s'expliquer par le fait que les exilés ont été influencés par les dispositions perverses de leurs parents. Ils n'en ont pas simplement été influencés, ils ont eux-mêmes pris part. C'est pourquoi Ézéchiél s'est attelé à leur faire accepter leur responsabilité personnelle dans le malheur qui les a atteints (vv 21-24).

#### *5.3.2.2. Responsabilité personnelle*

La responsabilité personnelle n'est pas mise en exergue par Ézéchiél pour souligner la culpabilité des exilés, bien que celle-ci soit prise en compte. Ézéchiél met davantage l'accent sur la possibilité - puisqu'il n'y a ni fatalisme ni déterminisme - de rompre la chaîne de malédiction, qui atteint les générations futures, parce que celles-ci contribueraient à l'allongement de cette chaîne. Ézéchiél rappelle que, si les erreurs des parents peuvent avoir des effets qui affectent leurs enfants, cela ne reflète pas la volonté de Dieu. Le désir de Dieu, c'est que tout être humain fasse le choix du bien afin que les conséquences soient heureuses pour lui et ses descendants. C'est le sens de l'invite qu'il adresse à tout homme en Dt 30. 19b : « c'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance » (TOB).

Dans le cas où les ascendants d'un individu ont fait des choix imprudents qui ont entraîné des conséquences négatives ; la responsabilité de ce dernier n'est pas d'avoir commis cette erreur d'hier dont il supporte les conséquences, mais sa responsabilité est d'y mettre fin et d'entamer une vie qui soit conforme aux prescriptions de Dieu. Et cette responsabilité commence par une réponse favorable à l'appel à la conversion.

### *5.3.2.3. Appel à une réelle conversion*

Notons que dans l'argumentation de cette réponse d'Ezéchiël nous irons au-delà du cadre du prophète et de l'Ancien Testament pour souligner les dispositions du Nouveau Testament, et ce, pour deux raisons. La première est que les tenants de la théologie du cordon ombilical invitent les chrétiens, c'est-à-dire ceux qui ont fait l'expérience de la conversion à Christ et de tous les bénéfices qui en découlent, aux pratiques préconisées pour être totalement délivré des fautes et châtiments héréditaires. La deuxième raison est que le prophète Ezéchiël dans sa présentation de la conversion dépasse et laisse entrevoir une nouvelle ère, la nouvelle alliance.

Le principe de la solidarité collective, tel que perçu par les contemporains d'Ézéchiël rendait le salut des justes impossible et improbable, puisque ces innocents doivent payer les fautes de leurs pères et celles de leurs compatriotes. Par son message, Ézéchiël libère ceux qui sont tentés de s'abandonner au fatalisme, en leur montrant le chemin de la miséricorde et de la liberté : la conversion.

Ézéchiël conçoit la conversion comme un double mouvement qui, d'une part, éloigne du péché, et d'autre part porte vers Dieu. Ainsi, la première action doit obligatoirement conduire le pécheur à s'éloigner, à la fois, des dispositions perverses de ses ascendants, qui ont sans doute façonnés son environnement familial, et de ses fautes personnelles. Le second mouvement doit, ensuite, amener le pécheur repentant à se tourner vers Dieu et à le laisser renouveler son cœur et sa volonté. Au bout de cette double actions se trouvent la miséricorde, la

grâce et la vie : « Si le méchant revient de tous les péchés qu'il a commis, s'il observe toutes mes lois et pratique la droiture et la justice, il vivra, il ne mourra pas. Toutes les transgressions qu'il a commises seront oubliées ; il vivra, à cause de la justice qu'il a pratiquée. » (vv 21, 22). Non seulement l'Éternel lui pardonne totalement ses péchés et les oublie, mais aussi, il lui accorde une nouvelle vie qui ne dépend ni du passé ni de l'avenir mais du présent. La condition posée de façon implicite au pécheur, qui reçoit la grâce de Dieu, c'est la fidélité dans les nouvelles dispositions que Dieu lui offre par le renouvellement de son cœur et de son esprit (v 31).

Dans le chapitre 36 d'Ézéchiël, où il est question de la restauration et de la régénération du peuple d'Israël, le prophète présente les nouvelles dispositions dont bénéficie le pécheur repentant (le cœur nouveau et l'esprit nouveau) comme un don surnaturel de Dieu, une transformation accomplie par l'Esprit de Dieu. Se situant dans la lignée des prescriptions rituelles du Lévitique<sup>44</sup>, Ézéchiël les dépasse et laisse entrevoir une nouvelle ère, la nouvelle alliance. Pour la plupart des prophètes de l'A.T, l'Esprit est associé étroitement au « serviteur de Yahvé » (cf. Es 42. 1), et avec lui le don (du cœur nouveau ; de l'esprit nouveau) devient le signe de l'âge messianique (Es 44. 3 ; 59. 19-21 ; Ez 39. 29 ; Jl 3. 1-5 ; Ac 2. 4ss) (Tidiman 1985 :144).

Dans la nouvelle alliance, ce renouveau est accompli par le Saint-Esprit sur la base de l'œuvre de rédemption de Jésus-Christ, mais aussi sur la condition de la conversion. Il est important de noter que dans la nouvelle alliance, la conversion prend aussi en compte le double mouvement qui était exigé au pécheur dans l'ancienne économie : se détourner de tous ses péchés (cf. Rom 2. 5-10 ; 2 Co 12. 21) et venir à Dieu (cf. 1 Th 1.9 ; Ac 14. 15 ; 15. 19 ; 1 Pi 2. 25) (Alexander and Rosner 2006 :886).

Il existe, néanmoins, une nuance entre la conversion sous l'ancienne économie et celle de la nouvelle économie. Sous la nouvelle alliance, la conversion a un sens initiatique ; c'est-à-dire que, par elle une personne entre, pour la toute première fois, en relation avec Dieu par Jésus-Christ. En ce sens,

---

<sup>44</sup> « Je ferai sur vous une aspersion d'eau pure et vous serez purs ; je vous purifierai de toutes vos impuretés et de toutes vos idoles. » (v 25).

elle concerne davantage les peuples non Juifs qui n'avaient pas le privilège de la relation particulière qu'Israël avait avec Dieu. Sous l'ancienne alliance, la conversion s'adressait à un peuple qui était déjà en relation avec Dieu. Dans ce sens, la conversion renvoie à la repentance. Lorsque le double mouvement de la conversion est accompli, le croyant peut bénéficier pleinement des nombreux bienfaits de l'œuvre rédemptrice du Christ.

Evoquons ici trois bénéfices pour le pécheur repentant. La justification est le premier bénéfice dont jouit le pécheur repentant. Selon Blocher (2000 :286-287), la justification « est l'acte forensique<sup>45</sup> de Dieu par lequel il déclare le pécheur en règle avec sa justice, quitte des peines qu'il méritait et reçu favorablement dans la présence divine, à cause du Christ en qui cet homme a mis sa foi ».

De cette définition, il se dégage trois privilèges pour le pécheur repentant :

- malgré ses péchés, il est acquitté par Dieu sur la base de la mort expiatoire de Jésus-Christ. Le pécheur repentant est déclaré juste et reçoit « pour rien » le pardon de tous ses péchés (Rom 3. 23-25 ; Ac 13. 39 ; Lc 18. 14), ainsi que la liberté à l'égard du pouvoir asservissant du péché ;
- Le deuxième privilège est que, par la satisfaction pénale substitutive accomplie par Christ à la croix, le pécheur repentant est épargné de toutes les peines et malédictions de la loi qu'il méritait (Gal 3. 10-14) ;
- Le troisième privilège, enfin, est que le pécheur repentant est accueilli dans la communion avec Dieu, maintenant, puis en plénitude dans le règne à venir (Rom 5. 1s).

Ces privilèges transparaissent déjà, dans l'appel à la conversion que l'Éternel a adressé aux exilés. Ézéchiél, par la déclaration suivante, pointait aussi du doigt les réalités à venir.

---

<sup>45</sup> Décision du juge siégeant en son tribunal (de *for*, tribunal)

Quant au méchant, s'il se détourne de tous les péchés qu'il a commis, s'il garde toutes mes lois et s'il accomplit le droit et la justice, certainement il vivra, il ne mourra pas. On ne se souviendra plus de toutes ses révoltes, car c'est à cause de la justice qu'il a accomplie qu'il vivra. Est-ce que vraiment je prendrais plaisir à la mort du méchant - oracle du Seigneur DIEU - et non pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses chemins et qu'il vive ? (Ez 18. 21-23) (TOB)

Si l'ancienne économie prévoyait de telles dispositions de grâce pour le pécheur repentant, combien plus la nouvelle ?

Le second bénéfice dont jouit le pécheur repentant et justifié est la régénération, aussi appelée nouvelle naissance. Le pécheur repentant, après avoir été acquitté par grâce, ne peut continuer à croupir dans l'asservissement de ses mauvais penchants. Dieu le libère de ses actes coupables et le délivre de la servitude de sa nature et ses mauvaises dispositions.

C'est pourquoi Murray, cité par Blocher (2000 :264), affirme que, par la régénération, Dieu « change l'homme tout entier dans son cœur, ses dispositions, inclinations, désirs, motifs, intérêts, ambitions et desseins ». Ce renouveau n'est effectif que dans l'esprit et le cœur (Ez 36. 26). Il ne modifie pas, pour le moment, l'état de la chair qui reste portée vers le mal (Rom 7. 18 ; 8. 7) (Nicole 1998 :194-195). La chair attend sa rédemption (Rom 8. 23). Pour l'heure, elle est en voie de transformation. Les effets de la régénération sont donc progressifs, mais la régénération elle-même ne l'est pas (Nicole 1998 :1995).

Le troisième bénéfice, enfin, est la sanctification. La sanctification est envisagée dans l'Écriture sous deux aspects : la sanctification de principe et la sanctification progressive (Nicole 1998 :207). L'on entend par sanctification par principe, le fait que dès l'instant où tout être humain accepte le salut de Christ, il appartient au Dieu saint qui le rend saint. Cette sainteté n'est pas le caractère spécial d'une élite de croyants, mais la position commune de tous ceux qui ont fait l'expérience de la régénération. Cependant, bien que le pécheur repentant soit bénéficiaire d'une telle position de sainteté, il est perfectible. Il doit, en effet, se débarrasser des habitudes de son ancienne nature pour le service de son Seigneur : c'est la sanctification progressive. C'est ce qui justifie les nombreuses

exhortations aux saints à rechercher la sanctification, à devenir saints dans toute leur conduite (Héb 12. 14 ; 1Pi 1. 15 ; Apoc 22. 11).

Tous ces bénéfiques font du pécheur repentant une nouvelle personne, une nouvelle créature. Ses péchés sont pardonnés et oubliés ; il n'est plus sous le coup des malédictions qu'il méritait parce que Christ s'est fait malédiction, pour que lui, il soit bénédiction (Gal 3. 13). Sa nature et ses mauvaises dispositions sont transformées, il devient dorénavant capable d'obéir à la volonté de Dieu, il est déclaré saint et toutes ses aspirations tendent vers la sainteté. L'apôtre Paul déclare à juste titre que « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées ; voici, toutes choses sont devenues nouvelles. » (2 Co 5. 17).

Il ressort de ce qui précède que, dans l'ancienne alliance et plus encore dans la nouvelle, l'Éternel offre le privilège à tout être humain de se libérer des dispositions perverses de sa nature pécheresse et celles de son environnement socio-familial. Sous la nouvelle alliance, le chrétien est, par nature, une personne libre. Libre des péchés des parents et de ses propres péchés ; libre des malédictions qui pesaient sur ses parents et sur lui-même.

La réponse d'Ézéchiel à la question de la transmission automatique des fautes et des châtements est prophétique, en ce sens qu'elle anticipe sur un mécanisme humain qui se retrouve encore dans nos attitudes aujourd'hui. Comment réagissons-nous, lorsque nous sommes confrontés à un problème touchant à la vie d'un groupe dont nous faisons partie : famille, pays, ethnie, Eglise, etc. ?

#### **5.4. Proposition de postulat : influence des fautes et des châtements**

Contrairement donc au postulat soutenu par les tenants de la théologie du « cordon ombilical spirituel » et vu la réponse dégagée d'Ezéchiel 18, il convient plutôt de parler d'influence de la faute et du châtement. Les descendants vivant dans un environnement familial aux mœurs dégénérées et aux pratiques spirituelles contraires aux principes bibliques, peuvent être en affectés de sorte à

les reproduire<sup>46</sup>. Les fautes des parents sont alors perpétuées ainsi que les conséquences qui les accompagnent. C'est cette pérennisation des actions des parents qui, selon la traduction de la Bible TOB d'Ex 20. 5, entraîne la malédiction sur les générations futures : « Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations - s'ils me haïssent ».

D'autre part, il est aussi possible que les descendants souffrent des mauvais choix de leurs parents<sup>47</sup>, dans ce cas, non plus, il ne faut parler d'hérédité. Reconnaissons que face à la complexité de certains problèmes, la tentation existe de se laisser ronger par un sentiment d'impuissance et de soumission (Bosset 2000 :17). Ce faisant, nous nous laissons aller à faire l'amalgame entre la volonté de Dieu et ce que nous vivons au quotidien. D'un tel amalgame peut naître l'idée que ce qui nous arrive vient de Dieu. Le message d'Ézéchiél se présente d'ailleurs comme un puissant correctif : « dédiviniser » un processus que le proverbe populaire se chargeait d'attribuer à Dieu (cf. Ez 18. 2) (Bosset 2000 :17).

Inversement à la conception d'hérédité spirituelle des fautes et des châtiments, celle d'influence offre la possibilité aux descendants de bénéficier du salut de Dieu, si ceux-ci acceptent de se convertir. Par les bénéfices de la conversion le descendant converti est affranchi des fautes, des dispositions perverses et des malédictions entretenues par son environnement socio-familial<sup>48</sup>. Il n'y a donc plus de raison que le chrétien cherche encore un quelconque affranchissement spirituel des fautes et des dispositions perverses de ses parents.

Le faire, c'est remettre en cause la justification, la régénération et la sanctification du chrétien. C'est aussi créer l'incertitude et le doute dans l'esprit du chrétien, quant à l'efficacité de l'œuvre de Christ dans sa vie ; surtout, lorsque celui-ci n'a pas la possibilité de trouver toutes les informations concernant ses

---

<sup>46</sup> Selon Ruthe, REINHOLD, « un enfant subit l'influence de son milieu, de sa famille, de ses parents et de ses frères et sœurs. Il est confronté aux pensées, aux sentiments, aux actions et aux valeurs de ses proches, et enregistre toutes sortes d'impression. » (Reinhoid 1994 :20).

<sup>47</sup> A l'exemple des enfants qui ont des parents ivrognes et dont l'avenir est hypothéqué à cause des conséquences de l'ivrognerie.

<sup>48</sup> Christ nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le royaume du Fils de son amour ; en lui nous sommes délivrés, nos péchés sont pardonnés (Col 1. 13-14)

parents, ses ancêtres et les circonstances qui ont entouré sa naissance<sup>49</sup>. C'est tout simplement reconduire le chrétien sous le joug de l'esclavage.

Il est donc inconvenant d'utiliser les difficultés des croyants pour justifier une quelconque hérédité des fautes et des châtements et de rendre pénible la responsabilité de rupture qui incombe au croyant. Il importe de savoir que les difficultés du croyant peuvent avoir plusieurs sources, qui exigent le discernement et une responsabilité adaptée.

Il faut rappeler en premier lieu que le chrétien, bien qu'il soit par nature une personne libre, il doit, cependant devenir ce qu'il est déjà en Christ (Nicole 1998 :208). Le chrétien, issu d'un environnement socio-familial aux choix moraux et pratiques spirituelles iniques, peut avoir développé des attitudes<sup>50</sup> et des habitudes qui le maintiennent dans les pratiques des parents et de leurs conséquences. Il doit donc se débarrasser de ces attitudes et habitudes pour revêtir celles exigées par Dieu.

Dans la pratique, cela se réalise lorsque le chrétien examine constamment ses habitudes, ses pensées, ses motivations à la lumière de la parole de Dieu (Kuen 2000 :183)<sup>51</sup>. Lorsque, par cette discipline spirituelle, le chrétien découvre que ses habitudes sont contradictoires à celles que la Bible l'invite à adopter ; il doit consentir l'effort, avec l'aide de l'Esprit Saint, d'abandonner les anciennes habitudes et de vivre selon les prescriptions de Dieu.

Il importe aussi de se souvenir que les ennemis du chrétien, notamment Satan et ses suppôts, n'ont aucun intérêt à voir le chrétien prospérer dans la voie de la justice. Ils peuvent être les auteurs de plusieurs difficultés dans la vie du

---

<sup>49</sup> Que ferait un enfant haïtien qui se convertit quelques années après le tremblement de terre du 12 janvier 2010, et qui aurait perdu toute sa famille au cours de ce tremblement de terre ?

<sup>50</sup> L'attitude est définie par beaucoup de psychologues comme une supposition ou une croyance à laquelle on est fermement attaché, généralement acquise dans un climat émotionnel et, par conséquent, chargée de fortes composantes affectives.

<sup>51</sup> Selon A. KUEN, l'un des moyens de réalisation de la transformation exigé au chrétien est la contemplation de la gloire de Dieu. Contempler est une action qui implique tout notre être : volonté (de s'arrêter, de prendre du temps), raison (qui analyse) et sentiment (de bien-être, de joie de bonheur). La gloire de Dieu se reflète sans aucun doute en Christ et nous pouvons le connaître aujourd'hui qu'à travers le miroir de la parole de Dieu. Le chrétien doit donc prendre le temps de lire et relire dans une attitude de contemplation la parole de Dieu afin de se laisser imprégner de l'image qu'elle nous présente de Jésus, de sa manière d'agir et de parler, de ses motivations, de ses relations avec le Père et avec les hommes, etc. Le chrétien qui contemple ainsi le Christ, s'ouvre à son influence et ne peut rester tel qu'il est, il doit devenir autre, semblable à Christ.

chrétien. La persécution est l'une des activités de Satan à l'encontre des chrétiens. Il le fait de manière variée : il peut troubler le sommeil des enfants de Dieu par des cauchemars, et retarder voire empêcher la réalisation des projets des chrétiens (1 Th 2. 18 ; Ac 17. 13). Le malin peut même détruire les biens et les réalisations ceux-ci. D'autre part, la Bible enseigne que beaucoup de cas de maladie et d'infirmité sont l'œuvre de Satan. L'exemple le plus frappant, est certainement celui de Job. Non seulement Satan avait détruit ses biens matériels, mais aussi ses enfants et sa santé (Job 2-3). Tout ceci témoigne de la capacité de Satan à persécuter injustement les enfants de Dieu.

Par ailleurs, le chrétien ne doit pas perdre de vue le fait que sa vie terrestre n'échappe pas aux dures réalités auxquelles les sociétés, particulièrement les sociétés africaines, font face aujourd'hui : la pauvreté, l'échec scolaire, le chômage, les problèmes de santé, etc. Face à ces défis, le chrétien ne doit pas chercher indubitablement leurs causes en une personne, en particulier en ses ascendants. Il doit plutôt s'armer de courage et s'engager résolument au travail. Oublier les desseins de l'ennemi ainsi que les réalités du monde peut conduire à une mauvaise appréciation des sources des difficultés que rencontre le chrétien, et croire que celles-ci sont le fait d'une hérédité spirituelle des fautes et des châtiments due à l'antériorité du spirituel sur le physique. Comme vu, plusieurs difficultés du chrétien sont inhérentes soit à sa vie chrétienne soit à son appartenance à une société donnée.

S'il n'y a pas hérédité des fautes personnelles des parents, que dire du péché universel dans la descendance d'Adam et son enracinement dans la nature humaine ? Comment admettre l'imputation d'une faute étrangère à l'ensemble de l'humanité ? Ne peut-elle pas justifier la conception de l'hérédité spirituelle des fautes des parents ?

Reconnaissons avec Blocher (2000 :79) que le sujet est difficile à tel point qu'aucune exégèse des textes qui l'abordent (Job 14. 4 ; Jn 3. 6 ; Ps 51. 7 ; Eph 2. 3 ; Rom 5. 12-21), aucune conceptualisation dogmatique, ne peut tomber dans le

triomphalisme<sup>52</sup>. Il est, en effet, objet à controverse depuis IV<sup>e</sup> siècle avec les pères Grecs et Latins jusqu'à l'époque moderne en passant par le Moyen Age.

Nous admettons à partir des affirmations des Écritures et de l'expérience humaine, que depuis Adam tout être humain est pécheur dès qu'il commence d'exister : ce qui comporte déviations religieuses ou morales, culpabilité et peines. Cet état de choses est présenté comme une conséquence de la chute d'Adam transmise à tout être humain. Cette solidarité dans le péché est un fait général dont la révélation biblique dans son ensemble atteste fréquemment. Le récit de l'Eden (cf. Gen 3) est la représentation, placée à l'origine pour bien inculquer qu'elle se produit depuis toujours et qu'elle s'étend partout. Cependant, les Écritures n'ont pas approfondi le mécanisme par lequel se fait la transmission (Dubarle 1983 :105). C'est à cette tâche que les théologiens au cours des siècles se sont consacrés.

Pour Thomas d'Aquin et Calvin par exemple, l'état de péché est transmis en raison de la constitution de l'humanité en un seul corps. La corruption et la condamnation atteignent tous les hommes parce que « les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul et unique corps. » (Blocher 2000 :81), et de même que la main est coupable, mue par la volonté, de même, chaque humain, mû par Adam, dans sa nature. Théodore de Bèze, lui, affirme qu'en vertu de l'alliance, la transgression d'Adam est imputée immédiatement à tous les hommes, et la condamnation qui les frappe est cause de la dépravité qui les affecte aussitôt (Blocher 2000 :81). Au XIX<sup>e</sup> siècle, Shedd W. et Strong A. forment la conception selon laquelle la nature humaine est conçue comme une entité qui existait non-individualisé en Adam, et qui est tombée, s'est rendue coupable (Blocher 2000 :85). Ce qui signifie que les êtres humains ont tous existé en Adam sous forme de substance élémentaire invisible.

Toutes ces tentatives d'explication du mécanisme de transmission de la nature de péché se heurtent d'une manière ou d'une autre à des difficultés. Celle de Thomas d'Aquin, de Calvin et de Théodore de Bèze bute sur l'idée d'imputation d'une faute étrangère à tous<sup>53</sup>. La conception de Shedd et Strong manque tout

---

<sup>52</sup> A l'instar du paragraphe 4.7.3.2. nous admettons que le sujet ne peut pas être abordé dans sa totalité dans le cadre de ce mémoire de master. Nous le soulignons néanmoins pour indiquer le lien qui existe avec le thème du mémoire.

<sup>53</sup> Henri BLOCHER pense que la lecture de Rom 5 écarte cette idée d'imputation de la faute d'Adam à tous

simplement de soutien biblique (Blocher 2000 :81). Ces difficultés font dire à Blocher que le langage utilisé pour rendre compte du mécanisme de transmission de la nature de péché n'a qu'un pouvoir explicatif réducteur (Blocher 2000 :93). Il semble donc judicieux d'adopter une attitude d'humilité en face de ce sujet pour lequel l'Écriture ne donne pas suffisamment de matière pour une position invariable. Le souci d'une plus grande précision et invariabilité conceptuelle dans notre langage contemporain ne doit pas nous fermer les yeux sur les silences de la Bible qu'il faut souvent respecter.

Toutefois, la Bible démontre que cet état de péché n'est pas un fatalisme, puisque Dieu a pourvu au moyen de libération de la condamnation qui pèse sur tout homme. Par la satisfaction pénale substitutive accomplie par Christ à la croix, le pécheur repentant en est épargné. Aussi, hormis la triste vérité de la nature de péché, transmise à tout être humain, nulle part, la Bible ne témoigne d'une transmission spirituelle des fautes personnelles des parents et des conséquences à leurs descendants.

## CHAPITRE 6

### Conclusion générale

Tout le long de cette étude il s'est agi d'évaluer la conception du « cordon ombilical spirituel » au regard d'Ezéchiel 18. La question principale de la problématique était : Quelle évaluation pouvons-nous faire des présupposés de la théologie du « cordon ombilical spirituel » au regard d'Ezéchiel 18 ? La première étape pour répondre à cette question a été de découvrir ce que renferme la conception ou la théologie du « cordon ombilical spirituel ». L'objectif était de chercher à cerner ladite conception en dégagant ses présupposés et sa pratique. La seconde étape fut une analyse exégétique de quelques textes qui servent de bases pour soutenir et justifier la conception du « cordon ombilical spirituel ». Le but était de se convaincre si les textes bibliques offraient un fondement biblique sérieux qui justifie la théologie du « cordon ombilical spirituel ». L'étape trois a consisté à faire l'étude exégétique d'Ezéchiel 18. Les implications de cette étude ont été mises en rapport avec les présupposés de la conception du « cordon ombilical spirituel » dans une quatrième étape. Enfin, la cinquième étape qui est cette conclusion consiste à faire la synthèse de l'étude et de proposer des conclusions.

L'analyse des données livresques et l'exégèse sont les outils qui ont été essentiellement utilisés pour mener le travail.

Nous vivons aujourd'hui une spiritualité où le chrétien cherche toujours le sens de ce qui lui arrive. Dans ce contexte, les bénédictions, encore plus, les difficultés, ou les malédictions ont des causes qu'il faut absolument connaître. Dans le cas où il s'agit d'une difficulté, souvent trop vite jugée comme une malédiction, les causes doivent, non seulement être connues, mais, elles doivent être combattues à tout prix. Cette recherche conduit souvent à des causes qui ne

sont pas toujours justes et à des solutions qui ne sont pas bibliquement fondées. En effet, plusieurs conclusions sont tirées sur la base d'expériences personnelles de chrétiens ou sur la base de compréhension superficielle ou partielle de certains textes bibliques.

Le drame, c'est que certaines solutions proposées aux difficultés du chrétien sont si enracinées dans la pensée collective des chrétiens que plusieurs refusent de s'ouvrir à d'autres vérités, surtout à celle de la parole de Dieu. C'est le cas de cette théologie qui prône insidieusement la conception de l'hérédité spirituelle des fautes et des châtements d'une génération à une autre, et qui invite les chrétiens à couper un certain « cordon ombilical spirituel » pour en être libéré. Ce « cordon ombilical spirituel » serait, en quelque sorte, le canal par lequel le flux héréditaire de culpabilité et de malédiction est transféré des ascendants aux descendants. Nous avons vu qu'une telle théologie, non seulement, remet en cause l'œuvre de rédemption du Christ dans la vie du chrétien, mais elle entretient aussi la peur, la confusion et le doute dans l'esprit de ce dernier. En outre, elle occasionne les discordes dans les familles voire leur dislocation car la coupure du « cordon ombilical spirituel » exige souvent, selon les tenants de cette théologie, une rupture totale des relations avec le reste de la famille qui est considéré comme maudit.

Le texte d'Ez 18 nous a fourni les éléments nécessaires pour répondre à la conception de l'hérédité spirituelle des fautes et des châtements. En fait, il n'y a pas d'hérédité spirituelle des fautes et des châtements d'une génération à une autre ou même des mérites et des bénédictions. Ce qui a lieu, c'est qu'il y a influence des fautes ou des mérites des ascendants sur leurs descendants. En effet, les enfants nés dans un environnement donné sont influencés positivement ou négativement par l'exemple de vie des parents. Ceux-ci sont donc capables de reproduire les attitudes positives ou négatives de l'environnement socio-familial. En cela, les enfants sont, dans le cas des actions négatives commises par eux-mêmes, coupables et attirent sur eux les difficultés ou malédictions liées à ces fautes. Cette idée de persévérance dans l'attitude des parents est évoquée par le texte d'Ex 20. 5-6 dont se servent certains pour soutenir la thèse de l'hérédité spirituelle.

Cependant, bien que l'influence des ascendants sur leurs descendants soit pesante, ce n'est pas elle qui doit conditionner l'agir de ces derniers. Ceux-ci sont, pour chacun, responsable du choix de l'orientation de sa vie. C'est en cela que l'on perçoit la pertinence du principe de la responsabilité personnelle défendu par Ézéchiél. Dans le cas où le descendant, malgré le mauvais exemple présenté par son environnement familial, se détourne des dispositions perverses entretenues par cet environnement et se tourne vers Dieu, il bénéficie de toute la miséricorde de l'Éternel qui le libère de ses fautes et de ses conséquences. Par ailleurs, quand le descendant souffrirait injustement des conséquences des erreurs de ses parents, Dieu, dans sa relation avec lui, ouvre le chemin d'une vie nouvelle, pleine d'espoir.

Il est donc injustifié que dans l'Eglise Protestante Evangélique CMA de Côte d'Ivoire, plusieurs prédicateurs et enseignants de la parole de Dieu utilisent les difficultés du chrétien pour justifier l'hérédité spirituelle des fautes et des châtiments et surtout de faire croire que toutes ces difficultés sont des malédictions divines dues aux ascendants. Il faut pouvoir accepter que, toutes les difficultés du chrétien ne soient pas du seul fait des parents. Satan, les esprits impurs, ainsi que les réalités de notre monde actuel peuvent en être les causes. Il faut donc que le chrétien fasse preuve de discernement. Mais l'apprentissage du discernement, sur la base de la parole de Dieu ne s'improvise pas. Elle nécessite deux ministères importants que l'Eglise Protestante Evangélique CMA de Côte d'Ivoire doit exercer vis-à-vis du chrétien dès sa conversion : l'accompagnement pastoral et l'éducation chrétienne.

En ce qui concerne l'accompagnement pastoral, il est essentiel parce que toute personne qui vient à Christ est une personne marquée par son environnement socio-familial et par ses propres expériences religieuses, spirituelles, sentimentales, etc. Cette personne est aussi en lutte avec tous les difficultés afférentes à son environnement et à ses expériences. C'est donc une personnalité complexe et chargée qui vient à Christ pour bénéficier, d'une part, de la vie éternelle, gracieusement offerte et, d'autre part, pour obtenir la libération de toutes les entraves à son plein épanouissement. Une telle personne a besoin d'un accompagnement pastoral. Par l'accompagnement pastoral, le chrétien prendra

conscience du poids et de l'impact que son environnement socio-familial et religieux ont sur lui. Il pourra aussi faire la différence entre les dispositions, les habitudes et attitudes iniques issues de sa vie avant Christ dont il doit se séparer et les dispositions, les habitudes et les attitudes nouvelles exigées en Christ. L'accompagnement pastoral l'aidera aussi à faire la part des choses en ce qui concerne les difficultés dues aux mauvais choix des parents, les difficultés liées à sa vie chrétienne ou à sa vie terrestre et sa responsabilité face à chacun de ses problèmes. Enfin, l'accompagnement pastoral aidera surtout le chrétien à jouir pleinement de tous les bénéfices et privilèges que sa relation avec Christ lui permet d'avoir.

L'absence ou l'insuffisance de l'accompagnement pastoral, peut être à la base d'un déficit de restauration de la personnalité et de la croissance spirituelle du chrétien. La déficience de l'accompagnement pastoral peut-être aussi la cause de la confusion qui envahit l'esprit du chrétien qui face aux difficultés, recherche leurs causes et leurs solutions, souvent là où il ne faut pas. Du sérieux de ce ministère dépend, en grande partie, la délivrance, l'équilibre et la maturité spirituelle du chrétien. Pour que l'accompagnement pastoral soit sérieux et réponde vraiment aux besoins des chrétiens, cela exige une formation adéquate des pasteurs, des conseillers en accompagnement pastoral et de l'Eglise dans son ensemble<sup>54</sup>.

Le pasteur, à lui seul, ne pourra pas s'occuper de façon adéquate des besoins effarants de tous les fidèles. Il faut donc des conseillers spirituels<sup>55</sup> capables de l'aider et de le suppléer. Aussi, la formation de l'ensemble des fidèles favorisera-t-elle un environnement d'entraide, d'encouragement et de soutien

---

<sup>54</sup> Aider ses semblables ne doit pas être le fait de l'improvisation ; c'est une tâche complexe et délicate qui exige une formation adéquate. Pour y arriver, il faut que la formation des conseillers en accompagnement pastoral prenne en compte « les techniques de psychothérapie, les principes bibliques, la conception du monde africain et la connaissance de l'environnement socio-religieux africain » (Grebe et Fon 2000 :3). Dans le cas contraire, ce sera donné libre cours à l'improvisation et à l'incompétence qui entraîneront des effets négatifs sur la croissance du chrétien.

<sup>55</sup> Certains membres de l'église tels que les anciens, les diacres, les moniteurs et monitrices d'école du dimanche, les moniteurs des cours d'affermissement et de baptême et d'autres personnes spirituellement adultes et responsables peuvent être formés comme des conseillers en accompagnement pastoral.

mutuel<sup>56</sup>, indispensable pour la croissance harmonieuse du chrétien. Cet environnement pourra être le socle du suivi spirituel et de la maturité spirituelle, ainsi que le lieu des premières solutions aux difficultés et questionnements du chrétien.

Pour l'éducation chrétienne, nous notons avec Vallonton (2000 :43) qu'elle se situe « entre la justification et la sanctification, entre la justification et la maturité. L'éducation chrétienne est le véhicule, le moyen qui permet de devenir ce qu'on est déjà en Christ ». Elle permet à chaque chrétien de formuler en paroles et en actes sa réponse à Dieu.

L'initiative du salut de l'homme vient de Dieu qui accepte l'être humain tel qu'il est. C'est lui qui le libère de l'emprise de toutes dispositions impures et des difficultés qui s'y attachent. C'est aussi Dieu qui ouvre le chemin de la vie et de la bénédiction. Cependant, le bénéficiaire de cette grâce doit se l'approprier totalement. C'est l'éducation chrétienne, c'est-à-dire, l'enseignement systématique de la parole de Dieu, adapté à chaque étape de la croissance du chrétien qui lui permet de devenir ce qu'il est en Christ. Car elle donne au chrétien d'élaborer des gestes, des paroles, des attitudes qui répondent effectivement à l'appel à être de Dieu.

Il revient donc à l'Eglise Protestante Evangélique CMA de Côte d'Ivoire d'assumer pleinement sa fonction d'éducation de ses membres, afin qu'il n'y ait pas de contradiction entre les conceptions que le chrétien se fait de la volonté de Dieu et celle révélée dans les Ecritures. Souvenons-nous que les contemporains d'Ézéchiél n'ont pas échappé à ce piège, bien qu'ils aient été bénéficiaires d'un système d'éducation religieux rigoureux dont la visée était la transmission fidèle de la volonté de Dieu de génération en génération (Briend et Quesnel 2001 :101). Combien fortiori, le chrétien africain, qui en général, est tributaire d'un environnement socio-religieux dont la conception de Dieu et de la relation à lui, n'est pas toujours compatible à celle qu'enseigne l'Ecriture ?

---

<sup>56</sup> La formation de l'ensemble des fidèles qui n'intégrera pas tous les aspects techniques de l'accompagnement pastoral, doit pouvoir aboutir à la mise en place de petits groupes de partage et de prière où l'on développe l'écoute mutuelle, le partage des expériences chrétiennes et l'assistance mutuelle.

Sans une bonne éducation chrétienne, devenir ce que le chrétien est déjà dans son union avec Christ, risque d'être incomplet ou déformée. Cela constituerait un réel danger pour le chrétien lui-même, puisque plusieurs dispositions et habitudes dissolues pourront demeurer des « liens » qui le maintiennent dans la continuité des actes répréhensibles de ses ascendants.

Nous en appelons donc au sens de responsabilité de l'Eglise Protestante Evangélique CMA de Côte d'Ivoire, surtout des leaders qui ont la charge de conduire le peuple de Dieu. Car, la formation spirituelle des chrétiens est souvent faite de façon disparate, sans harmonie et sans un cheminement clair. Le chrétien est souvent laissé pour compte, et c'est à lui-même que revient la responsabilité de se former et de s'orienter dans le vaste monde théologique. Ce monde, qui, pourtant, regorgent tant de dangers, tant de « prédateurs ». Dans ces conditions, le chrétien ne peut pas progresser vers la maturité comme souhaité. L'un des résultats de cette situation, c'est la formulation de théologies contradictoires à la théologie biblique, comme c'est le cas de celle qui enseigne la transmission automatique des fautes et des châtiments d'une génération à une autre. Un second résultat est l'état stationnaire d'enfants spirituels sans mémoire, sans connaissance ni capacité d'agir, et totalement dépendants du discours de certains « théologiens », qui prônent des théologies incorrectes ou tout simplement non bibliques.

## BIBLIOGRAPHIE

- Adetola Z. 2000. *Les origines, couper le cordon ombilical*. Abidjan: Mission Ephrata.
- Ahoga A. 2001. Le contexte des religions traditionnelles africaines. *Chantiers* 3 : 3-27
- Alexander R. 1986. *The Expositor's Commentary (Vol. 6)*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Alexander T. and Rosner B. 2006. *Dictionnaire de théologie biblique*. Cléon d'Andran : Excelsis.
- Alt A. et al. 1997. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
- Anthony P. 1970. *Ancient Israel's Criminal Law: A new Approach to the Decalogue*. Oxford : Basil Blackwell.
- Anzoumana C. [2012]. *Bac, Cepe et Bepc 2012 : Pourquoi les résultats sont mauvais*. Journal en ligne. Consulté sur <http://news.abidjan.net/h/439350.html>, 22-05-2013
- Archer G. 1991. *Introduction à l'Ancien Testament*. Saint-Légier : EMMAÛS.
- Arnaut R. 1976. *L'Afrique de jour et de la nuit*. Paris : Presse de la cité.
- Assogba Y. 2007. Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire. Le défi éthique du développement et la renaissance de l'Afrique noire. Compte-rendu de lecture fait par Makungu. Québec : *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 568-571
- Asurmendi J. 1981. *Le prophète Ezéchiel*. Paris : Cahier Evangile.

- Asurmendi J. et Amsler S. 1985. *Les prophètes et les livres prophétiques*. Paris : Desclée.
- Attié M-L. 2010. *Victimes du sang de nos ancêtres*. Abidjan: K.Rol Editions.
- Blocher H. 2000. *La doctrine du péché et de la rédemption*. Vaux-sur-Seine : Edifac.
- Block D. 1997. *The Book of Ezekiel chapters 1-24*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Boniface-Malle Anastasia 2008. Nombres. Dans Adeyemo Tokunboh (ed.) *Commentaire Biblique Contemporain*. Marne la Vallée : Edition Farel.
- Bordessoule E [2006]. *L'Etat-nation en Afrique subsaharienne, un modèle en crise*. Article en ligne. Consulté sur [www.geoconfluences.ens-lyon.fr](http://www.geoconfluences.ens-lyon.fr), 2013-05-22
- Bosset L. 2000. « Ezéchiel 18. 1-4, 20-32 : Les pères ont mangé du raisin vert... ». *Lire et Dire, Etude exégétique en vue de la prédication* 46 : 13-21
- Briend J. et Quesnel M. 2001. *La vie quotidienne aux temps bibliques*. Paris : Bayard.
- Briere J. et Castanie. 1977. *Les prophètes, Ezéchiel, Les lamentations, Ecouter la Bible*. Limoges : Desclée de Brouwer/Droget-Ardant.
- Brown F. Driver S. and Briggs C. 1996. *The BROWN-DRIVER-BRIGGS Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Chingota F. 2008. Lévitique. Dans Adeyemo Tokunboh (ed.) *Commentaire Biblique Contemporain*. Marne la Vallée : Edition Farel.
- Coulibaly I. 2009. *La « Mal-croyance » et les défis du développement, une critique de la pensée superstitieuse*. Abidjan : ETAF.
- Darr K. 2001. *The Book of Ezekiel, Introduction, Commentary, and Reflections*, (vol. VI). Nashville: Abingdon Press.

- De Pury Albert et Römer Thomas (éds.) 2002. *Le Pentateuque en question* (3<sup>e</sup> éd. Augmenté). Genève : Editions Labor et Fides.
- Dommel D. 2003. *Face à la corruption*. Paris : KARTHALA.
- Dubarle M. 1983. *Le péché originel, perspectives théologiques*. Paris : Cerf.
- Dumont R. 1962. *L'Afrique noire est mal partie*. Paris : Seuil.
- Ela JM. 1993. *Le cri de l'homme africain : Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*. Paris : Harmattan.
- Grebe K. et Fon W. 2000. *Religion traditionnelle africaine et relation d'aide*. Abidjan : CPE.
- Guthrie D., Motyer J.A. et al, 1991. *Nouveau commentaire biblique*. Saint-Légier : Emmaüs.
- Harrison R. 1999. *Introduction to the Old Testament*. Peabody: Prince Press.
- Hickey M. 1998. *Briser la malédiction des générations*. France: Les Editions Bethesda.
- Hoffmeier J.K. 1997. *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of Exodus*. Oxford: Oxford University Press.
- Hubbard D.A. 2010. Pentateuque. *Le grand dictionnaire de la Bible* (2<sup>e</sup> éd. Révisée). Charols : Editions Excelcis.
- Joün P. 1996. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma : Pontificio Istituto Biblioco.
- KÄ M. 1993. *Théologie africaine pour temps de crise, Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris : Karthala.
- Kaminsky J. 1997. The Sins of the Fathers: A Theological Investigation of the Biblical Tension Between Corporate and Individualized Retribution. *Judaism* 46: 319-332.
- Kanga C. 2006. *Réflexion sur la pratique de la relation d'aide dans nos églises : enjeux et perspectives*. Abidjan : FATEAC

- Keil C. and Delitzsch F. 1996. *Commentary On The Old Testament, The Pentateuch* (Vol. 1). Peabody: Hendrickson Publishers.
- Kitchen K.A. 2003. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kouassi C. 2006. *La C.M.A. (Christian and Missionary Alliance) en pays baoulé de 1919 à 1960*. Abidjan : ETAF.
- Kuen A. 2000. *Laissez-vous transformer*. Saint-Légier: Emmaüs
- Lacoste J. 1998. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Quadrige/PUF.
- Le Roux Jurie 2001. No Theory, No Science (Or: Abraham Is Only Known through a Theory). *Old Testament Essays* 14 (3): 444-457.
- Leale T. 1996. Ezekiel, Chapters XII – XXIX. *The Preacher's Complete Homiletic Commentary*. Grand Rapids: Baker Books House.
- Longman T. et Dillard R. 2008. *Introduction à l'Ancien Testament*. Traduit de l'anglais par C. Paya. Charols : Editions Excelcis.
- Luneau R. 2004. *Comprendre l'Afrique. Evangile, modernité, mangeur d'âmes*. Paris : Karthala.
- Lys D. 1962. *"Rûach" le souffle dans l'Ancien Testament*. Paris : PUF.
- Manuel du parlement [2000]. *Combattre la corruption*. Article en ligne. Consulté sur [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org), 2013-05-26
- Ngoupandé J.P. 2006. *Les racines historiques et culturelles de la crise africaine*. Abidjan : UCAO.
- Nicole E. 2002. La faute des pères. *Théologie Evangélique* 1(3) : 47-50
- Nicole J.M. 1998. *Précis de doctrine chrétienne*. Nogent-sur-Marne : Institut Biblique de Nogent.
- Nihan C. 2004. Ezéchiel. *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides.

- Olukoya 2003. *En finir avec les forces maléfiques*. Nigeria : Le Cri de Bataille Ministères Chrétiens.
- Paskalis E.2007. Individual Responsibility in Ezekiel 18, 1-32. *Studia Philosophia et Theologica* 7(2): 179-194
- Prevost J. 1995. *Pour lire les prophètes*. Outremont/Paris : Novalis/Cerf.
- Rapport mondial de suivi de l'EPT* [2006]. Article en ligne. Consulté sur [www.unesco.org](http://www.unesco.org), 2013-05-22
- Rapport ONUSIDA sur l'épidémie mondiale de SIDA* [2012]. Article en ligne. Consulté sur [www.unaids.org](http://www.unaids.org), 2013-05-22
- Reinhoid R. 1994. *Structure de la personnalité, à la recherche de son identité*. Bâle : EBV.
- Robert A. et Feuillet A. 1959. *Introduction à la Bible* (tome 1, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigé). Tournai : Desclée & Cie.
- Römer T. et al. 2004. *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides.
- Römer T. et Macchi D. 1994. *Guide de la Bible hébraïque*. Genève: Labor et Fides.
- Rwehera M. [2004]. *Curriculum, compétence et lutte contre la pauvreté en Afrique subsaharienne*. Article en ligne. Consulté sur [www.ibe.unesco.org](http://www.ibe.unesco.org), 2013-05-26
- Sander N. and Ternel L. 2005. *Dictionnaire Hébreu-Français*. Genève: SlatKine Reprints.
- Schenker Adrian 2004. Lévitique. Dans Römer Thomas (éd.) *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides.
- Shank D. 1999. *L'Afrique en crise : Quelles perspectives ?* Abidjan : Presses Bibliques Africaines.
- Smith K. 2008. *Academic Writing and Theological Research: A Guide for Students*. Johannesburg: South African Theological Seminary Press.

- Soggin A. 1989. *Introduction to the Old Testament*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Soggin J. 2004. *Histoire d'Israël et de Juda*. Bruxelles : Lessius.
- Tidiman B. 1985. *Le livre d'Ezéchiel* (tome 1). Vaux-sur-Seine : EDIFAC.
- Tokunboh A. (éd.) 2008. *Commentaire biblique contemporain*. Marne-la-vallée : Farel.
- Toweldehemin H. 2008. Ezéchiel. Dans Adeyemo Tokunboh (ed.) *Commentaire Biblique Contemporain*. Marne la Vallée : Edition Farel.
- Vallonton C. 2000. *Le sens spirituel de la formation en Eglise*. Paris : L'Harmattan.
- Vangemeren W. 1997. *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (vol. 4). Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Weingreen J. 1959. *Hébreu biblique, méthode élémentaire* (2<sup>e</sup> éd.) revue et corrigée par Haelewyck J.-C. Paris : Beauchesne
- Wenham G. 2003. *Exploring the Old Testament* (vol. 1). England: SPCK.
- Wenham Gordon 1979. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Compagny.
- Westermann C. 1989. *The Living Psalms*. Traduit par J. R. Poter. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolff H. 1974. *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides.
- Young E. 1964. *An Introduction to the Old Testament*. Londres: The Tyndale Press.