

The socio-moral responsibility of women in the Old Testament: a paradigm for contemporary women's involvement in the protection of children in peril in the Democratic Republic of the Congo

KK Banza

 **orcid.org/0000-0003-0527-082X**

Dissertation accepted for the degree *Master of Art in Pastoral Studies*
at the North-West University

Supervisor: Prof. Abel Ngarsouledé

Co-supervisor: Dr. F. Kakwata

Graduation: May 2021

Student number: 25893440

Epigraphe

Personne ne vient au monde un adulte, tous naissent comme un enfant et par étapes progressives atteignent l'âge adulte. A chaque phase de la croissance (embryon-fœtus-bébé-jeune enfant-adolescent) ils sont sujets à la maltraitance et ont besoin d'être protégés pour gravir à l'étape suivante. A chacun de prendre sa part de responsabilité dans cette protection attendue.

KK BANZA

Remerciements

Remerciements

Nous n'avons été seul dans la mise au point de cette dissertation, plusieurs nous ont tendu leur main.

Nous rendons hommage au professeur Abel Ngarsouledé, doyen de la faculté de théologie à l'université Fat au Tchad, notre superviseur, sans le concours duquel cette dissertation n'aurait pas été réalisée. A la même occasion, nous témoignons notre reconnaissance au Dr Frédéric Kakwata, co-superviseur, qui n'a ménagé aucun effort pour nous accompagner dans toutes les démarches administratives et nous exhorter sans relâche à la réussite.

Egalement nous témoignons notre reconnaissance envers toutes les autorités académiques de la North-West Université qui, par leur soutien indéfectible, nous ont permis d'élaborer cette dissertation. Aussi, nous les remercions pour leur initiative d'ouvrir une opportunité aux étudiants francophones. Que, particulièrement, Dr Raymond Potgieter et Dick Mwamba Kanonge trouvent à travers ces lignes, l'expression de notre profonde gratitude.

Nos remerciements s'adressent à toute notre famille pour tant d'efforts consentis et leur bravoure à supporter les caprices du mari et père engagé dans une longue recherche. Mêmement aussi que l'église qui a été souvent privée de nos services en soit récompensée par notre Seigneur Jésus.

Que tous nos collègues retrouvent ici les fruits de leurs efforts, leur soutien et leur conseil. Je pense aux pasteurs Gurahoza Ghislaine, Bondo Mayuka G., Kalonda C.B., Ilunga Nyembo Boya, Mazau wa Nguej, Mujinga Seraphin, Makabu Mutshoko et Dr Mwenze Merveille.

RÉSUMÉ

La présente étude se focalise sur la responsabilité socio-morale des femmes contemporaines dans la protection des enfants mis en péril en République démocratique du Congo. Le but principal de la recherche consiste à examiner les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de la vie des femmes dans quelques textes choisis de l'Ancien Testament, notamment Exode 1 : 15-2 : 10 ; 2 Rois 4 : 1-7 ; 2 Rois 4 : 17-37 ; 1 Rois 3 : 16-28 et 2 Rois 6 : 25-30 et voir dans quelle mesure ces principes pourraient contribuer à équiper les femmes contemporaines en République démocratique du Congo à s'impliquer effectivement dans la protection des enfants en péril. À cette fin, l'argument central est que les femmes en RDC manifestent une indifférence à l'égard de la protection des enfants en péril. Cette attitude d'indifférence trouve sa raison dans plusieurs facteurs, notamment les mauvaises conditions de vie et la pauvreté, les croyances traditionnelles et les fausses doctrines chrétiennes, l'irresponsabilité des parents, l'absence de mobilisation et autres. Ces facteurs ont impacté négativement l'attitude des femmes en République démocratique du Congo à s'engager dans la protection des « enfants en péril ».

Les objectifs spécifiques assignés consistent d'abord à donner une description de la famille, la femme et l'enfant, afin de mettre en évidence la considération, le rôle et la place de chacun dans leurs communautés respectives, à savoir la société vétérotestamentaire et la société congolaise.

Pour atteindre le but et les objectifs assignés, nous nous sommes servis de la méthode qualitative, appuyée par les techniques de l'analyse de contenu (Gavard-Perret *et al*, 2012 : 281) et l'analyse documentaire. Cette méthode a été complétée par l'exégèse grammatico-historique (Kaiser, 1981 : 87-88) afin d'extraire des textes bibliques les principes socio-moraux recherchés, en l'occurrence la crainte de Dieu, l'amour (maternel et fraternel), la pitié ou compassion et la foi.

Enfin, sur la base de ces éléments, nous avons pu construire un modèle pastoral de protection des « enfants en péril », constitué essentiellement des principes socio-moraux de protection qui émanent des femmes de l'Ancien Testament. Nous avons montré comment leur application aiderait les femmes contemporaines à s'impliquer dans le projet de protection des « enfants en péril » en RDC. Toutefois, pour rendre effectif le fruit de ce travail, il faudrait organiser des séminaires dans les églises, les écoles et d'autres lieux où se rassemblent une multitude de femmes afin de les sensibiliser à leurs responsabilités socio-morales envers les « enfants en péril » et de les persuader de s'investir dans ce projet.

Mots-clés : Responsabilité socio-morale, Ancien Testament, Ancien Israël, Femmes contemporaines, Enfants en péril, Protection des enfants, République démocratique du Congo.

ABSTRACT

The present study focuses on the socio-moral responsibility of today's women in regards with the protection of children from abuses in the Democratic Republic of Congo. The aim of the research is to examine the socio-moral principles of children protection that emanate from the attitude of some women found in passages from the Old Testament, including Exodus 1 : 15-2 : 10 ; 2 Kings 4 : 1-7 ; 2 Kings 4 : 17-37 ; 1 Kings 3 : 16-28 and 2 Kings 6 : 25-30.

The aim was to find out to what extent these principles could contribute to equipping DRC women so that they may take active part in the protection of children from abuses. To this end, the central argument is that the good application of the principles drawn from these biblical texts, namely the fear of God, love, compassion and faith in God, can help today's women to decisively get involved in the protection of the children whose life is in danger.

The objectives of this research consist in finding the meaning of "family", "woman", and "child" in order to understand the value, the role, and the place of each in the concepts of Ancient Israel society and in the Congolese social life as well.

To achieve the assigned goals and objectives, we used the qualitative method to which we associated the content analysis technique (Gavard-Perret *et al*, 2012 : 281) and the documentary analysis. The other method we used is the grammatico-historical exegesis (Kaiser, 1981: 87-88) which has helped us to extract from biblical passages the socio-moral principles that we mentioned earlier.

Finally, on the basis of these elements, we were able to build a pastoral model of children protection. This model derives from the principles found in the life of biblical women that were studied. We tried to demonstrate how the application of these principles could help DRC women to protect children whose life is in danger.

In order to reach a more fruitful outcome of this study, it is planned to organize seminars in churches, schools and other places that host many women. This project is set up to make women aware of their responsibilities towards children who are suffering abuses.

Key words: Socio-moral Responsibility, Old Testament, Ancient Israel, Today's Women, Abused Children, Children protection, The Democratic Republic of Congo.

OPSOMMING

Hierdie studie fokus op die sosio-morele verantwoordelikheid van hedendaagse vroue ten opsigte van die beskerming van kinders teen mishandeling in die Demokratiese Republiek van die Kongo. Die doel van die navorsing was om die sosio-morele beginsels van kinderbeskerming te ondersoek wat voortspruit uit die houding van van sommige vroue wat in gedeeltes uit die Ou Testament voorkom, insluitende Eksodus 1: 15-2: 10; 2 Konings 4: 1-7; 2 Konings 4: 17-37; 1 Konings 3: 16-28 en 2 Konings 6: 25-30.

Die doel was om vas te stel in watter mate hierdie beginsels kan bydra tot die toerusting van DRK-vroue sodat hulle aktief kan deelneem aan die beskerming van kinders teen mishandeling. Vir hierdie doel is die sentrale argument dat die goeie toepassing van die beginsels wat voortspruit uit hierdie Bybeltekste, naamlik Godvresenheid, liefde, medelye en geloof in God, hedendaagse vroue kan help om daadwerklik betrokke te raak by die beskerming van kinders wie se lewens in gevaar is.

Die doelstellings van hierdie navorsing was om die betekenis van 'familie', 'vrou' en 'kind' vas te stel om sodoende die waarde, rol en plek van elkeen in die konsepte van die Antieke Israelse samelewing en in die Kongolese sosiale samelewing en lewe te verstaan. Om hierdie doelstellings te bereik, is gebruik gemaak van die kwalitatiewe metode waaraan die inhoudsanalise-tegniek verbind is (Gavard-Perret et al., 2012:281) asook 'n dokumentêre analise. Die ander metode wat gebruik is, is die grammaties-historiese eksegeese (Kaiser, 1981:87-88), wat gehelp het om die sosio-morele beginsels wat vroeër genoem is, uit die Bybelgedeeltes te onttrek.

Uiteindelik kon aan die hand van hierdie elemente 'n pastorale model saamgestel word vir beskerming van kinders. Hierdie model is afgelei van die beginsels wat gevind is in die lewe van Bybelse vroue wat bestudeer is. Daar is gepoog om te demonstreer hoe die toepassing van hierdie beginsels DRK-vroue kan help om kinders wie se lewens in gevaar is, te beskerm. Ten einde 'n vrugtevolle resultaat van hierdie studie te bereik, word beplan om seminare in kerke, skole en ander plekke waar baie vroue huisves, aan te bied. Hierdie projek het ten doel om vroue bewus te maak van hul verantwoordelikhede teenoor kinders wat mishandel word.

Sleutelwoorde: Sosiaal-morele verantwoordelikheid, Ou Testament, Antieke Israel, Vandag se vroue, mishandelde kinders, beskerming van kinders, die Demokratiese Republiek Kongo.

TABLE DES MATIÈRES

ABSTRACT	IV
CHAPITRE 1.....	1
INTRODUCTION.....	1
1.1 TITRE.....	1
1.2 Mots-clés.....	1
1.3 Contexte ou arrière-plan	1
1.4 État de la question.....	3
1.5 Problématique.....	4
1.6 But et objectifs de la recherche.....	5
1.6.1 But.....	5
1.6.2 Objectifs	6
1.7 Argument central	6
1.8 Contribution	6
1.9 Méthodes et techniques de travail.....	6
1.10 Division du travail.....	8
1.11 Clarification des concepts	9
1.11.1 Responsabilité socio-morale.....	9
1.11.2 Ancien Israël.....	9
1.11.3 Ancienne Égypte.....	10
1.11.4 Principes socio-moraux.....	10
1.11.5 Protection des enfants	10
1.12 Tableau de corrélation.....	10

CHAPITRE 2.....	13
------------------------	-----------

LE RÔLE DE LA FAMILLE ET LA PLACE DE LA FEMME ET DE L'ENFANT DANS L'ANCIEN ISRAËL	13
--	-----------

2.1 Introduction.....	13
------------------------------	-----------

2.2. La notion de la famille dans l'Ancien Israël.....	13
---	-----------

2.1.1 La maisonnée	14
--------------------------	----

2.1.2 Le clan.....	16
--------------------	----

2.1.3 Le mariage.....	17
-----------------------	----

2.2 La femme.....	24
--------------------------	-----------

2.2.1 Le statut de la femme dans l'Ancien Israël.....	24
---	----

2.2.2 L'évolution du statut de la femme	26
---	----

2.2.3 La femme face à la Loi	29
------------------------------------	----

2.2.4 Le rôle de la femme dans la communauté	30
--	----

2.2.5 La vie culturelle et artistique de la femme	31
---	----

2.2.6 La femme juive, sa vie morale, religieuse et politique dans la communauté.....	31
--	----

2.3 L'enfant	33
---------------------------	-----------

2.3.1 Le rôle de l'enfant dans la communauté	34
--	----

2.3.2 Le garçon	35
-----------------------	----

2.4 Conclusion partielle	37
---------------------------------------	-----------

CHAPITRE 3.....	38
------------------------	-----------

LES PRINCIPES SOCIO-MORAUX DE PROTECTION DES ENFANTS CHEZ QUELQUES FEMMES DE L'ANCIEN TESTAMENT	38
--	-----------

3.1 Introduction.....	38
------------------------------	-----------

3.2 Les principes socio-moraux de protection des « enfants en péril » chez quelques femmes de l'Ancien Testament.....	38
--	-----------

3.2.1	Exode 1 :15 - 2 :10	39
3.2.2	Le récit de 2 Rois 4 : 1-7	49
3.2.3	Le récit de 2 Rois 4 : 17-37	52
3.2.4	Le récit de 1 Rois 3 : 16-28.....	53
3.2.5	Le récit de 2 Rois 6 : 25-30.....	56
3.3	La responsabilité sociale collective	58
3.4	Conclusion partielle	60
 CHAPITRE 4.....		61
 L'ATTITUDE DES FEMMES CONTEMPORAINES ENVERS LES ENFANTS EN PERIL EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO.....		61
4.1	Introduction.....	61
4.2	La valeur de l'enfant dans la société traditionnelle congolaise	61
4.3	Le phénomène « enfants en péril » en RDC.....	64
4.3.1	Les facteurs socio-politiques.....	66
4.3.2	Les facteurs socio-économiques.....	71
4.3.3	Les facteurs socio-culturels et religieux	73
4.3.4	Les facteurs naturels	76
4.3.5	Les autres facteurs	76
4.4	Les femmes contemporaines en RDC : attitude envers les enfants en péril.....	77
4.4.1	Les conditions misérables de vie de la femme.....	78
4.4.2	L'absence de la mobilisation des femmes.....	79
4.4.3	Le manque d'intérêt des femmes.....	79
4.4.4	L'impunité des auteurs d'actes de maltraitance	80

4.5	Quelques tentatives de protection des « enfants en péril » par les femmes.....	81
4.6	Conclusion partielle	81
CHAPITRE 5.....		83
LES FEMMES EN RDC ET LA PROTECTION DES ENFANTS EN PÉRIL : MODÈLE PASTORAL		83
5.1	Introduction.....	83
5.2	L'attitude des femmes congolaises à l'égard des enfants en péril	83
5.2.1	En rapport avec les conditions misérables de vie.....	83
5.2.2	Le manque d'intérêt.....	84
5.2.3	L'impunité des auteurs d'actes de maltraitance	85
5.2.4	L'absence de mobilisation des femmes	86
5.3	L'apport de la femme face aux causes du phénomène enfants en péril.....	87
5.3.1	Face aux facteurs socio-politiques.....	88
5.3.2	Face aux facteurs socio-économiques.....	89
5.3.3	Face aux facteurs socio-culturels et religieux.....	91
5.4	Face aux facteurs naturels.....	95
5.4.1	Face aux autres faits	96
5.5	Les principes socio-moraux : modèles de protection des enfants en péril.....	98
5.5.1	L'amour du prochain	98
5.5.2	La pitié, la compassion	100
5.5.3	La foi.....	102
5.5.4	La crainte de Dieu.....	103
5.6	Conclusion partielle	104

CHAPITRE 6.....	106
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	106
6.1 Introduction.....	106
6.2 Résumé des résultats.....	106
6.3 Recommandations.....	111
6.4 Conseil pastoral.....	112
BIBLIOGRAPHIE.....	114

CHAPITRE 1

INTRODUCTION

1.1 TITRE

La responsabilité socio-morale des femmes dans l'Ancien Testament : un paradigme de l'implication des femmes contemporaines dans la protection des enfants en péril en République démocratique du Congo

1.2 Mots-clés

Responsabilité socio-morale, Ancien Testament, Ancien Israël, Femmes contemporaines, Enfants en péril, Protection des enfants, République démocratique du Congo

1.3 Contexte ou arrière-plan

Cette étude aborde le domaine de la théologie pratique. Elle se focalise sur la nécessité pour les femmes de s'approprier les principes de protection des enfants¹ selon le modèle divin. À cette fin, elle se préoccupe d'examiner les principes de la responsabilité socio-morale des femmes contemporaines² qui émergent de quelques textes de l'Ancien Testament, notamment Exode 1: 15-2: 10, 2 Rois 4: 1-7, 2 Rois 4: 17-37, 1 Rois 3: 16-28 et 2 Rois 6: 25-30, afin de les appliquer dans le cas des «enfants en péril»³ en République démocratique du Congo (RDC).

La République démocratique du Congo (RDC) est localisée en Afrique centrale. Il s'étend sur une superficie de 2.345.409 km² et compte 84.000.000 millions d'habitants⁴. Sa position géographique autour

¹ En RDC, toute personne entre 0 et 18 ans est considérée comme un enfant (CDE, art. 1 du 20/11/1998).

² Dans ce travail, l'expression «femmes contemporaines» désigne les femmes chrétiennes qu'elles soient professionnelles ou femmes au foyer dans le contexte actuel de la RDC.

³ L'expression «enfants en péril» désigne les enfants en proie à la maltraitance (abus) perpétrée consciemment ou inconsciemment par les parents ou d'autres personnes adultes. Selon l'Unicef, cette maltraitance est causée par la négligence des parents, la malnutrition, la maladie, les troubles de guerre et ses effets, la misère, les accidents naturels dévastateurs, l'exploitation sexuelle pour les uns et le fait de vivre dans la rue pour les autres (Collard et Leblic, 2009 : 14-15).

⁴ Ces statistiques proviennent de France diplomatie. Présentation de la République démocratique du Congo. Disponible à <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/republique-democratique-du-congo/pre>, consulté le 22 Novembre 2019.

du bassin du fleuve Congo le rend stratégique sur le continent. Ce pays regorge d'abondantes ressources naturelles variées (faune, flore, minerais) qui font de lui un scandale géologique et attirent plus d'un partenaire venant d'Afrique et des autres continents.

Le phénomène relatif aux «enfants en péril», qui se manifeste par la menace de mort, l'esclavage, la famine et autres faits similaires, semble être une des formes de violence faites à l'enfant. Cette violence est dénoncée par les Nations Unies (2006: 15-17) et par la RDC grâce à la législation chargée de protéger les enfants (Loi n 09_001 du 10 janvier 2009). Comme signalé plus haut, ce phénomène constitue une menace pour les enfants tout au long de leur croissance.

Il convient de rappeler que l'enfant commence sa vie comme un embryon, se développe en fœtus avant de naître comme un bébé (Hennaux 1993: 21-24; Ngalula 2013: 132). A chacune de ces phases de croissance, l'enfant semble exposé à la violence ou en est victime. Sa protection s'avère alors évidente et nécessite une implication des femmes dès ce stade, comme c'était le cas en Égypte et en Israël (Exode 1: 15-2: 10; 2 Rois 4: 1-7; 2 Rois 17-37; 1 Rois 3:16-28 et 2 Rois 6: 25-30). Selon plusieurs sources (UNHCR, 1995:1-3; Giordano et Giordano, 2011: 19-24 et Hamza, 2011: 6-7), la recrudescence de la violence faite aux enfants semble provenir de faits multiples: la crise socio-économico-politique qui sévit dans certains milieux, la guerre, la pauvreté, l'instabilité sociale (veuvage, divorce et autres catastrophes naturelles). Tous ces faits menacent et déstabilisent la vie des enfants. La protection de ces derniers se révèle alors indispensable, non seulement pour le gouvernement et la population, mais aussi et surtout pour l'Église car ces enfants constituent l'espoir de demain. C'est pourquoi, un système de protection similaire à celle appliquée par les femmes en Égypte (Exode 1: 15-2: 10) et en Israël (2 Rois 4: 1-7; 2 Rois 4: 17-37; 1 Rois 3: 16-28 et 2 Rois 6: 25-30) s'avère un sujet de réflexion.

Comme mentionné plus haut, les «enfants en péril» sont victimes de divers actes de violence qui les dépouillent de leur dignité humaine. Certains sont menacés de mort, d'autres sont soit enlevés et vendus, soit soumis aux travaux indécents et forcés, voire incriminés par des sorciers. Les filles, même en très bas âge, sont exploitées sexuellement. En résumé, les enfants sont abusés de mille manières. Ce problème des enfants vulnérables, qui est devenu un fléau social, intéresse la théologie pastorale car il incite à se demander si la Bible pourrait avoir des principes de protection pour ces enfants en péril. En effet, Dieu, en tant que père (parent) de son peuple, ne manque pas de protéger les siens, y compris lorsqu'il s'agit d'enfants dans le cas où ils sont

menacés (Genèse 21: 10, 15-20; Mathieu 2: 13). C'est pourquoi ce problème suscite l'intérêt de la théologie pratique. Dans le cas précis du présent travail, la préoccupation est de trouver comment, du point de vue pastoral, encourager les femmes contemporaines à assumer leur responsabilité socio-morale dans la protection des enfants en utilisant les principes bibliques. L'engagement socio-moral dont font preuve les femmes dans les textes bibliques sélectionnés plus haut serait pertinent en RDC. Les femmes qui craignent Dieu seraient mieux placées pour identifier le besoin réel de ces enfants et relever ainsi le défi auquel ils font face.

C'est la raison pour laquelle ce travail s'intitule : *La responsabilité socio-morale des femmes dans l'Ancien Testament: un paradigme de l'implication des femmes contemporaines dans la protection des «enfants en péril» en République démocratique du Congo.*

1.4 État de la question

Des travaux sur la protection des enfants par les femmes abondent dans les bibliothèques. Dans cette section du projet, nous relevons les divers points de vue de quelques auteurs qui se sont penchés sur la question de la responsabilité de la protection des enfants. Toutefois, on notera que la liste des chercheurs s'intéressant à cette question n'est pas exhaustive. Parmi eux, certains estiment que la responsabilité de la protection des enfants est une préoccupation pour tous, hommes et femmes, d'autres pensent que ce devoir incombe à un groupe spécifique.

En effet, Hamza, dans sa thèse sur les enfants orphelins en Éthiopie, précise que sur la totalité des enfants orphelins, 30% le sont à cause du Sida et 70% pour des raisons de famine, de guerre, de maladie (malaria), d'abandon ou d'autres causes sociales (2011: 5-7). La situation de ces enfants nécessite l'implication de plusieurs, notamment la femme pour leur protection.

Maria Montessori, citée par Kalbermatten (2012: 11-12) dans son allocution d'ouverture à la 17^{ème} session de l'Institut International des Droits de l'Enfant (IDE) énonce: «ce qui concerne les enfants concerne l'humanité». À travers ce principe, Maria Montessori semble souligner l'existence d'un grand nombre d'enfants en situation précaire, des enfants dont la vie est en danger et nécessite indistinctement l'intervention des hommes autant que des femmes pour leur bien-être.

Harju (2013: 68-71), dans son ouvrage *Growing in the street*, relate l'entretien qu'elle a eu à Lusaka à propos des «enfants de la rue». Elle laisse entendre que la responsabilité de la

protection des enfants repose sur la famille restreinte ou élargie. Ainsi, d'emblée, la femme en tant que membre de la famille, est concernée par cette protection.

Dans sa thèse intitulée *The role of the father as a mentor in the transmission of values: A pastoral-theological study*, Freeks (2011: 4-6) développe le rôle du père en tant que mentor transmetteur des valeurs en famille et insiste sur la responsabilité du père d'encadrer les enfants en vue de les protéger contre la corruption et les antivaleurs. Toutefois, il reconnaît le rôle social et le devoir des autres membres de famille, notamment la femme, à partager cette responsabilité avec lui (2011: 115, 149, 156).

Cependant, Karsein (1986; 2003) dans son livre intitulé «Eve et ses filles» et Decorvet (2003:102) dans son ouvrage «Femmes à la Recherche de leur Identité. Témoignage et Réflexion », semblent tous deux mettre en relief la sensibilité maternelle à l'égard de l'enfant et des risques auxquels les tout-petits font face.

Comme on peut le remarquer, ces auteurs rejettent la responsabilité de protection des enfants soit sur les deux parents conjointement, soit sur l'un d'eux, et soit encore sur les autres membres de la famille. Leurs interventions éveillent assurément la responsabilité des uns et des autres à protéger les enfants. Toutefois, ils n'abordent pas spécifiquement l'aspect singulier de la responsabilité socio-morale de la femme lorsque celle-ci, intrépide, agit seule, sans le concours de l'homme, pour arracher l'enfant d'entre les mains d'un bourreau despote, de la menace de mort, de l'esclavage, de la famine ou encore d'autres risques menaçant sa vie. Cet aspect spécifique, peu apparent (Irmtraud, 2008: 138) dans les recherches précédentes, souligne l'importance de la présente étude pastorale. Notre étude a été menée afin d'éveiller l'attention des femmes contemporaines sur leur responsabilité vis-à-vis de la protection des enfants, surtout quand la vie de ces derniers est mise en danger, à l'instar des femmes qui les ont précédées et que l'on retrouve dans les textes de l'Ancien Testament.

1.5 Problématique

L'intérêt porté sur la femme dans la protection de l'enfant repose sur le fait que c'est elle qui porte le germe de la vie en son sein. Ainsi, dès son plus jeune âge, l'enfant reste accroché à sa mère et par conséquent, celle-ci a plus de responsabilité socio-morale dans la protection de cette vie infantile dès sa phase embryonnaire et jusqu'à sa maturité (Martel, 2012: 11-13). Cependant, on observe aujourd'hui certaines femmes qui se plaisent dans la négligence et le mauvais

traitement des enfants, d'autres parmi elles allant jusqu'à les jeter à la poubelle à leur naissance. Pire encore, parmi ces femmes figurent quelques chrétiennes⁵.

Ainsi, la question principale que l'on se pose est la suivante: *Quels sont les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de l'expérience des femmes dans l'Ancien Testament et comment ces principes peuvent-ils contribuer à équiper les femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à s'impliquer avec vigueur dans la protection des «enfants en péril»?*

Pour mieux répondre à cette question, il est indispensable de se poser les questions subsidiaires suivantes:

1. Dans l'Ancien Israël, quels sont le rôle et la place de la femme et de l'enfant dans la famille?
2. Quels sont les principes de protection des enfants qui émergent de l'attitude des femmes dans Exode 1: 15-2: 10, 2 Rois 4: 1-7, 2 Rois 4: 17-37, 1 Rois 3: 16-28, et 2 Rois 6: 25-30?
3. Quelle est l'attitude des femmes contemporaines de la République démocratique du Congo envers les enfants en péril?
4. Quel modèle biblique et pastoral de protection des enfants pourrait aider les femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à s'impliquer davantage dans la protection et l'encadrement des «enfants en péril»?

1.6 But et objectifs de la recherche

1.6.1 But

Conformément à la question de la recherche mentionnée ci-dessus, le but principal poursuivi par cette étude est d'examiner les principes socio-moraux de protection des enfants, principes qui émergent de la vie des femmes dans quelques textes de l'Ancien Testament (Exode 1: 15-2: 10; 2 Rois 4: 1-7; 17-37; ...), qui pourraient contribuer à motiver les femmes contemporaines en République démocratique du Congo à s'impliquer davantage dans la protection des «enfants en péril».

⁵Au Canada, une femme chrétienne, Cathy Gauthier-Lachance, âgée de 36 ans, tue ses trois enfants de, respectivement 4, 7 et 12 ans. Selon les enquêteurs, ce crime a été commis d'un commun accord entre la mère de famille et son mari. Source : [http://www.elle.fr/elle/societe/news/canada-une-mere-accusee-du-meurtre-de-ses-enfants/\(gid\)/795803](http://www.elle.fr/elle/societe/news/canada-une-mere-accusee-du-meurtre-de-ses-enfants/(gid)/795803)

1.6.2 Objectifs

L'étude vise à atteindre les objectifs spécifiques suivants:

1. Décrire le rôle de la famille et la place de la femme et de l'enfant dans l'Ancien Israël.
2. Examiner les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de l'attitude des femmes de l'Ancien Testament, en particulier en Exode 1: 15-2: 10, 2 Rois 4: 1-7, 2 Rois 4: 17-37, 1 Rois 3: 16-28 et 2 Rois 6: 25-30.
3. Décrire l'attitude des femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à l'égard des «enfants en péril».
4. Proposer un modèle pastoral de protection des enfants qui pourrait aider les femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à s'impliquer davantage dans la protection des «enfants en péril».

1.7 Argument central

L'argument central réside dans le fait que les femmes en RDC manifestent une indifférence à l'égard de la protection des enfants en péril. Cette indifférence se justifie par certains facteurs tels que les mauvaises conditions de vie et la pauvreté, les croyances traditionnelles et les fausses doctrines chrétiennes, l'irresponsabilité des parents, l'absence de mobilisation et autres. Ces facteurs ont influencé négativement l'attitude des femmes en République démocratique du Congo à s'engager dans la protection des «enfants en péril».

1.8 Contribution

Il ressort clairement de cette étude que les femmes ne sont pas impliquées dans la protection des enfants en péril. L'étude soutient que la connaissance et aussi la mise en application des principes socio-moraux qui émergent de la vie de quelques femmes de l'Ancien Testament, notamment la crainte de Dieu, l'amour (maternel et du prochain), la pitié/compassion ainsi que la foi en Dieu, peuvent inciter les femmes de la République démocratique du Congo à s'impliquer avec vigueur dans la protection des «enfants en péril».

1.9 Méthodes et techniques de travail

Cette étude s'est servie principalement de la méthode qualitative, utilisée en sciences humaines pour étudier les phénomènes et les faits sociaux qui ne sont pas quantifiables avec précision afin

de leur donner une signification et de faciliter leur compréhension (Poisson, 1992: 12; Corbière et Larivière, 2014: 6). En effet, cette méthode consiste généralement à recueillir des données verbales ou écrites qui peuvent être interprétées. En adoptant cette méthode, nous nous appuyons sur la technique de l'analyse de contenu, couplée à la technique documentaire. L'analyse de contenu est une technique utilisée dans la recherche sociale pour examiner les données ; elle a été exposée par Gavard-Perret *et al.* (2012: 281). Dans cet ouvrage (p. 281), les auteurs soulignent les avantages suivants: l'analyse de contenu consiste à décrire objectivement et systématiquement les caractéristiques spéciales des faits et des propositions. Pour parvenir à cette description objective, l'analyse cherche à déduire du texte étudié (tiré des livres, journaux, notes, internet et autres) des inférences valides qui peuvent être appliquées dans une situation appropriée. Ces inférences peuvent émaner de l'émetteur (vérifier leur fiabilité, fidélité), du contenu lui-même (vérifier la véracité du message ou l'information véhiculée dans ce contenu), ainsi que du contexte (situation de transmission ou de réception du message).

Quant à la technique documentaire, elle consiste à récolter les informations contenues dans la littérature qui a une relation avec le sujet en étude.

Nous avons également associé la méthode grammatico-historique pour l'interprétation des passages bibliques qui sont en rapport avec notre sujet. Cette méthode se sert des règles grammaticales (l'analyse des mots, la construction des phrases, des propositions, la syntaxe, la structure, etc.) et des faits en usage à l'époque de la rédaction du texte. De cette manière, elle tente de replacer le texte de la Bible dans son contexte initial afin de faciliter sa compréhension aujourd'hui. Cette technique évite au lecteur actuel de tomber dans les mêmes erreurs d'interprétation que celles commises par ses prédécesseurs (Kaiser, 1981: 87-88). Les méthodes choisies ont été appliquées dans les différentes subdivisions du travail de la manière suivante:

1) Au deuxième chapitre, l'analyse de contenu, associée à la technique documentaire, nous a permis d'identifier les caractéristiques familiales particulières aux femmes et celles relatives aux enfants dans l'Ancien Israël. C'est notamment l'organisation de la famille en maisonnée où la femme est reléguée à un statut inférieur. La femme était sous-estimée dans la communauté en dépit de ses prouesses et, de ce fait, exclues de l'exercice de certaines responsabilités élevées tant du point de vue social que religieux. L'analyse de contenu nous a aussi permis d'appréhender la valeur et la considération élevée de l'enfant et sa sécurisation dans la communauté.

2) Au troisième chapitre, la méthode grammatico-historique d'exégèse, secondée par la technique documentaire, nous aide à relever les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de l'attitude des femmes dans les textes bibliques sélectionnés. Comme signalé précédemment, ces principes sont la crainte, l'amour (maternel et du prochain), la compassion, la foi en Dieu, etc. Ces attitudes nous servent de base dans l'élaboration du modèle à suivre par les femmes congolaises de nos jours (chapitre 5).

3) Au quatrième chapitre, l'analyse de contenu dans la littérature, nous permet de découvrir, une fois encore, les facteurs qui favorisent l'extension du phénomène «enfants en péril» ainsi que les différents éléments descriptifs de l'attitude des femmes contemporaines face à la situation des « enfants en péril » en République démocratique du Congo.

4) Comme évoqué plus haut, l'analyse de contenu combinée avec la technique documentaire, nous permettent de concevoir le modèle (directives appropriées à chaque cas) à suivre afin d'amener les femmes contemporaines à s'impliquer dans la protection des «enfants en péril». Ces directives sont basées sur la crainte de Dieu, l'amour (maternel et du prochain), la compassion, la foi, etc.

Enfin, la conclusion générale vient au sixième chapitre.

1.10 Division du travail

Cette étude se répartie sur six chapitres subdivisés de la manière suivante:

1. Le premier est une introduction qui présente l'état de la question, la problématique et la méthodologie utilisée pour arriver à répondre à la question de la recherche.
2. Le second chapitre étudie la famille dans l'Ancien Israël, en décrivant le rôle et la place de la femme et des enfants.
3. Le troisième chapitre analyse les textes bibliques sélectionnés pour l'étude de la question afin d'en extraire les principes de protection des enfants qui émergent de l'action des femmes de l'Ancien Testament, notamment en Égypte et en Israël.
4. Le quatrième chapitre vise à décrire l'attitude des femmes contemporaines vis-à-vis des « enfants en péril » en République démocratique du Congo. Pour ce faire, il présente d'abord la

situation de ces enfants, ensuite les conditions de vie des femmes en République démocratique du Congo pour enfin jauger l'implication de celles-ci dans la protection desdits enfants.

5. Le cinquième chapitre propose un modèle pastoral de protection des «enfants en péril» basé sur les principes socio-moraux inspirés de l'attitude de quelques femmes de l'Ancien Testament, afin d'encourager les femmes contemporaines à s'impliquer davantage dans la protection des «enfants en péril» en République démocratique du Congo.

6. Enfin, dans la conclusion générale, nous présentons une synthèse des résultats de notre analyse effectuée dans les chapitres précédents et nous donnons des recommandations pour amener les femmes congolaises à sortir de leur léthargie et à jouer leur rôle de mère que Dieu leur a confié.

1.11 Clarification des concepts

Cette étude se sert de quelques concepts ou termes-clés qui nécessitent une clarification afin de permettre leur bonne compréhension: (1) Responsabilité socio-morale, (2) Ancien Israël, (3) Ancienne Égypte, (4) Principes socio-moraux, (5) Protection des enfants.

1.11.1 Responsabilité socio-morale

Le terme responsabilité souligne la capacité d'une personne à prendre une décision sans en référer préalablement à l'autorité supérieure (Le Larousse illustré, 2010). Ce terme renvoie d'abord à des obligations de répondre de ses actions ou de celles des autres, d'être garant de quelque chose. Cela implique l'idée de responsabilité personnelle, collective ou institutionnelle. L'adjectif socio-moral spécifie le comportement qui engage la conscience ou les actes d'une personne par rapport aux lois de la société à laquelle la personne appartient. En rapport avec notre thème, la responsabilité socio-morale vise l'obligation des femmes à poser des actes en faveur des «enfants en péril».

1.11.2 Ancien Israël

Le terme Ancien Israël se rapporte aux Hébreux regroupés et ancrés dans leur religion traditionnelle judaïque, organisés socio-culturellement et politiquement conformément à cette religion (Communion des Églises de Leuenberg 2001: 3-4). D'ailleurs, l'Ancien Israël diffère de l'actuel état d'Israël qui est une organisation politique non centrée sur le judaïsme. Ceci veut dire que l'Ancien Israël, cadre de notre étude était centré sur le judaïsme et vivait selon la loi mosaïque.

1.11.3 Ancienne Égypte

Comme le précédent, l'«Ancienne Égypte», aussi appelée «Égypte Antique», désigne toute la région arrosée par le Nil, depuis la Méditerranée jusqu'à la première cataracte au Soudan (Pache, 1992: 383). Historiquement, le terme sous-entend une ancienne civilisation du nord-est de l'Afrique concentrée le long du cours inférieur du fleuve Nil, dans ce qui constitue aujourd'hui l'Égypte. Ce pays est important pour notre étude parce qu'il est le foyer central des événements tragiques décrits en Exode 1 et 2, qui ont menacé la vie de l'enfant Moïse et suscité l'intervention des femmes pour le sauver.

1.11.4 Principes socio-moraux

Par principes socio-moraux il faut comprendre les préceptes ou bonnes règles à appliquer dans la société à bonne fin. Dans le cadre de notre recherche, cela sous-entend les astuces vertueuses (opposées à la force physique) utilisées par les femmes en Égypte (Exode 1: 15-22 : 10) pour libérer les enfants qui sont en péril à cause de la double menace de Pharaon.

1.11.5 Protection des enfants

Le concept protection des enfants signifie aussi bien la prévention que la réponse à la maltraitance dont les enfants seraient victimes, notamment les cas d'abus tels que la négligence, l'exploitation et la violence (GTPE, 2012: 13). Le terme protection englobe la démarche et l'action qui permettent de libérer l'enfant du danger qu'il court.

1.12 Tableau de corrélation

Questions de recherche	But et objectifs	Méthodes de recherche
Quels sont les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de l'expérience des femmes dans l'Ancien Testament et comment peuvent-ils contribuer à équiper les femmes contemporaines de la République démocratique du	Examiner les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de l'expérience des femmes dans quelques textes sélectionnés de l'Ancien Testament (Exode.1: 15-2: 10; 2 Rois 4: 1-7; 2 Rois 4: 17-37; 1 Rois 3: 16-28 et 2 Rois 6: 25-30).	Méthode qualitative (principale), complétée par la méthode exégétique (grammatico-historique), auxquelles on associe les techniques de l'analyse de contenu et l'analyse documentaire en vue d'atteindre les objectifs

Congo à s'impliquer avec vigueur dans la protection des « enfants en péril »?	Ces principes pourraient contribuer à équiper les femmes contemporaines en République démocratique du Congo à s'impliquer avec vigueur dans la protection des « enfants en péril ».	assignés.
Dans l'Ancien Israël, quels sont le rôle et la place de la femme et de l'enfant dans la famille ?	Décrire le rôle de la famille et la place de la femme et de l'enfant dans l'Ancien Israël.	Méthode qualitative et la technique de l'analyse de contenu couplée de la technique documentaire.
Quels sont les principes de protection des enfants qui émergent de l'attitude des femmes dans Exode 1: -2: 10; 2 Rois 4: 1-7, 1 Rois 3: 16-28; 2 Rois 4: 17-37 et 2 Rois 6: 25-30?	Montrer les principes de protection des enfants qui émergent de l'attitude des femmes dans Exode 1: 15-2: 10; 2 Rois 4: 1-7; 1 Rois 3: 16-28; 2 Rois 4: 17-37 et 2 Rois 6: 25-30.	Méthode exégétique (grammatico-historique) secondée par la technique documentaire
Quelle est l'attitude des femmes contemporaines de la République démocratique du Congo envers les enfants en péril?	Décrire l'attitude des femmes contemporaines de la République démocratique du Congo envers les enfants en péril?	Méthode qualitative, principalement basée sur la technique de l'analyse de contenu et la technique documentaire
Quel modèle pastoral de protection des enfants pourrait aider les femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à s'impliquer	Proposer le modèle pastoral qui pourrait aider les femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à s'impliquer davantage dans la protection	Méthode qualitative et la technique de l'analyse de contenu couplée de la technique documentaire.

davantage dans la protection des « enfants en péril »?	des « enfants en péril »?	
---	---------------------------	--

CHAPITRE 2

LE RÔLE DE LA FAMILLE ET LA PLACE DE LA FEMME ET DE L'ENFANT DANS L'ANCIEN ISRAËL

2.1 Introduction

Ce chapitre cherche à décrire le rôle de la famille et à souligner la place de la femme et de l'enfant dans l'Ancien Israël⁶, étant donné que l'enfant objet de cette étude est avant tout hébreu, avant de penser aux enfants congolais. Cette description consiste à présenter les conditions générales de vie de la femme et de l'enfant dans le contexte social juif dans cette contrée durant l'antiquité. Autrement dit, ce second chapitre présente la situation de la femme et de l'enfant dans la famille de l'Ancien Israël. Il décrit également le rôle que jouait chaque membre, particulièrement la femme, avec l'intention de montrer son importance dans la famille et dans la communauté israélite, afin de relever sa responsabilité socio-morale vis-à-vis de l'enfant qui se trouverait en danger. Le terme «enfants en péril» désigne les enfants en proie à la maltraitance consciente ou inconsciente (liée à la négligence) des parents ou d'autres personnes adultes (Collard et Leblic, 2009: 14-15). Ceci fait référence aux enfants qui sont confrontés aux difficultés sociales et au manque d'un secours approprié.

La démarche dans ce chapitre consiste d'abord à évaluer la progression de la situation de la femme depuis l'époque des patriarches (Abraham, Isaac et Jacob) jusqu'au temps de Jésus. Puis la femme juive est étudiée dans ses relations socio-culturelles, morales et religieuses, afin d'identifier ses caractéristiques particulières relatives à la famille et à la vie de l'enfant dans l'Ancien Israël.

2.2. La notion de la famille dans l'Ancien Israël

Selon Leblanc (2003: 33), depuis les temps anciens, c'est-à-dire à l'arrivée d'Abraham au Canaan, la notion de la famille chez les Hébreux semblait reposer sur la structure de la famille élargie qui constituait la base de la vie sociale juive. Elle se compose non seulement des parents et de leurs enfants (famille restreinte), mais aussi d'autres membres appartenant à la lignée (grand-père, oncle, tante, neveu, cousin et autres). Toutes ces personnes forment la famille

⁶ cf. la définition en page 9

élargie. De Vaux (1961: 8) y incorpore les serviteurs, les esclaves, les étrangers résidents et même les voyageurs en séjour dans la famille (Genèse 12: 5; 14:14; 15: 2; 17: 12, 27; Exode 12: 48). La famille sous cette forme présentée par De Vaux constitue la maisonnée. Dutcher-Walls (2009: 3) l'étend jusqu'au clan. Selon lui, cette dernière forme de la maisonnée semblait favoriser la consolidation des liens et de la solidarité au-delà du simple niveau familiale restreinte. Ainsi, la maisonnée militait pour défendre les intérêts communautaires étendus à l'échelle du clan, de la tribu et de toute la nation. Leblanc (2003 : 34, 36, 42) partage cet avis. Il souligne cette solidarité surtout en période de guerre où toutes les maisonnées devaient contribuer à la sécurité commune (Josué 4: 12-13 ; 1 Chroniques 12 : 23-38). Ainsi les membres vulnérables, tels que la femme et l'enfant, se sentaient sécurisés même en temps de guerre. Autrement dit, cette structuration familiale en maisonnée semblait accorder une place primordiale à la femme et à l'enfant, comme il est développé plus loin. Meyers (1988 : 16) précise que cette structuration familiale en clan restera longtemps la forme de base de la famille dans l'Ancien Israël. Elle semble avoir été conservée jusqu'à l'instauration de la monarchie.

2.1.1 La maisonnée

Dans l'Ancien Israël, comme noté ci-dessus par Meyers (1988 :16), la famille était connue sous sa forme de maisonnée.

2.1.1.1 L'autorité de la maisonnée

Puisque tout commence au niveau de la famille restreinte, il faut noter que la grande responsabilité (l'autorité) repose sur le père. Plusieurs auteurs dont Alexander (1988 : 161-163) et Radford (2000 : 4) affirment l'autorité familiale du père, quasi absolue, sur les tous membres de la famille. Ce fait semblait provenir du système patriarcal sur lequel la famille était alignée. Dès lors, les décisions du père primaient et avaient force de loi. Chaque personne dans sa maison, la femme comme l'enfant, devait s'y conformer. Au sujet de l'autorité du père/mari sur la femme, Lange *et al* (2008_b : 238) notent que le père/mari pouvait rompre le mariage avec sa femme à son gré sans craindre une quelconque interdiction de le faire. Afin de confirmer cette rupture et souligner la liberté de sa femme, le père/mari avait pour seule obligation de lui remettre la lettre de divorce comme le stipulait la loi (Deutéronome 24 : 1-3 ; Esaïe 50 : 1 ; Jérémie 3 : 8). Ce fait montre que la femme n'avait pas la liberté de décision dans l'Ancien Israël. Toutefois, Stone (1976 : 73-74) signale certaines prérogatives reconnues à la femme. Par exemple, à la naissance, l'enfant évoluait sous la responsabilité directe de la mère. Celle-ci pouvait lui donner le nom (Genèse 4 :1; 19 :37-38; 29 :32-35; 30 : 6, 8, 11, 13, 18, 20, 21, 24).

De ce fait, la mère jouissait d'une certaine autorité et avait un rôle à jouer lors du processus de mariage de l'enfant. Mais en dépit de cette place donnée à la mère, le père avait le monopole de décider sur les affaires familiales.

En ce qui concerne l'autorité du père sur les enfants, Alexander (1998 : 163) note que le père avait le pouvoir de marier ses enfants aux conjoints de son choix. Toutefois, dans certains cas le garçon pouvait choisir une fille et la proposer à son père (Juges 14 : 2), et même, la fille pouvait donner son avis sur son futur mari (Nombres. 36 : 6). Mais cela ne remet pas en question le pouvoir presque absolu du père sur la famille. Lange (2008_b : 93) fait remarquer que, bien que les enfants aient pu exprimer leur avis, le père pouvait toujours trouver à redire sur le (la) futur(e) conjoint (e) de son fils ou de sa fille. L'enfant qui se révélait indocile, se rendait odieux à ses yeux (Genèse 27 : 46) et pouvait être sanctionné ou vendu comme esclave (Exode 21 : 2-4, 7 ; Deutéronome 21 : 18-21).

A l'opposé de la famille restreinte où l'autorité reposait sur le père, la maisonnée œuvrait sous l'égide du grand-père. Celui-ci semblait être le dépositaire de toute l'autorité dans la famille et dans le clan, il en assurait l'ordre. Son autorité impliquait toute sa descendance dans les alliances qu'il contractait avec la divinité indépendamment de leur avis (Alexander, P.D., 2010 : 331). Ainsi l'alliance conclue avec Abraham a réapparu à sa descendance (Genèse 12 : 2-3 ; 15 : 2 ; 17 : 19,20 ; 46 : 3 ; 48 : 4) et toutes les promesses leur ont été validées. De fait, l'Éternel, Dieu d'Abraham, sera également appelé Dieu d'Isaac et de Jacob, (Exode 3 : 15,16 ; 1 Rois 18 : 36 ; 2 Rois 13 : 23), respectivement père, fils et petit-fils. Plus tard, à l'instar d'Abraham, Josué, dans sa lutte effrénée contre l'idolâtrie en Israël, engagea solennellement toute sa maison à rester fidèle à l'Éternel (Josué 24 : 15). Alexander (1988 : 161) constate le caractère exceptionnel et imposant du grand-père et souligne son rôle d'intermédiaire entre la divinité et sa descendance. Ce fait garantissait au peuple les promesses de Dieu, particulièrement sa sécurité ; ce qui mettait la femme et l'enfant en sureté.

2.1.1.2 Les fonctions de la maisonnée

Thompson (1986 : 71-96) relève plusieurs fonctions de la maisonnée qui sont ici synthétisées. La lutte pour la survie et la stabilité du groupe était la plus importante, car elle semblait assurer la sécurité de la famille. Pour ce faire, le groupe ou la communauté attendait la contribution de chaque membre actif, y compris de la femme et de l'enfant majeur. Cette contribution individuelle de chaque membre actif a rehaussé la vie économique du peuple. Ainsi, pour assurer la maintenance de la vie économique et la sécurité de tous ses membres, la maisonnée

réglémentait l'organisation du travail, l'organisation sociale, culturelle, religieuse, politique, ainsi que l'éducation des enfants. Tous ces aspects évoqués par Thompson montrent la préoccupation de la maisonnée pour le bon encadrement de l'enfant.

Pour sa part, Maïga (2010 : 251-257, 263-264) souligne que la maisonnée était également un lieu propice où la communauté se rencontrait pour régler ses affaires coutumières importantes. L'attention se focalisait surtout sur les affaires relatives à l'héritage, à la succession dans la famille ou dans le clan après la mort d'un homme. La mort d'un père suscitait des problèmes autour de la veuve, des orphelins et du *gô'ël*⁷ (Deutéronome 24 : 17-19 ; 25 : 5-10). Cela signifie que la maisonnée ne négligeait ni la prise en charge de la veuve ni celle des enfants, encore moins celle d'autres personnes démunies (Leblanc, 2003 : 36). En effet, tous les faits évoqués ci-dessus autour de la maisonnée montrent que, dans l'Ancien Israël, la structure de la maisonnée ne se limitait pas seulement à la famille, mais bien plus, elle s'étendait au-delà dans le clan et prenait en compte tous ses membres, y compris les femmes et les enfants.

2.1.2 Le clan

Dans l'Ancien Israël, le clan était une confédération de plusieurs maisonnées, ayant des objectifs et des intérêts communs à défendre en cas de nécessité. Selon Leblanc (2003 : 34), la structuration des familles en maisonnée permettait à ses membres de se mobiliser pour répondre aux besoins du groupe et assurer sa cohésion et sa solidarité. En d'autres mots, la vie et les besoins du groupe étaient l'affaire de tout le monde (Alexander, 1988 : 219). C'est-à-dire que chaque membre devait contribuer par son travail à l'autonomie du clan. Cette autonomie du clan qui était une « autonomie communautariste », consistait à mettre tout en commun (Actes 2 : 44-45). Autrement dit, l'« autonomie communautariste » dans l'Ancien Israël était une des structures dans laquelle la femme et les enfants majeurs participaient à l'épanouissement du groupe, comme c'est d'ailleurs le cas en Afrique. Holladay (2009 : 65) soutient l'idée de l'« autonomie communautariste » pratiquée par le peuple dans l'Ancien Israël. En effet, explique Holladay, la

⁷ Le terme *gô'ël* désigne le frère ou un proche-parent d'une personne décédée sans laisser de fils pour hériter de ses biens. Cet homme se devait (ou était obligé) d'épouser la veuve afin de donner une descendance au défunt (Deutéronome 25 : 5 ; Genèse 38 : 8). Cette alliance lui conférait le droit d'héritage des biens et des orphelins. Pour ce faire, il devait racheter la propriété familiale (Lévitique 25 : 23-27 ; Ruth 4 : 1-4) et régler les créances laissées par le défunt (Lévitique 25 : 47-50, 2 Rois 4 : 1-3) afin d'éviter la détention des enfants en esclavage en cas de non-paiement des dettes. Il avait également le droit de venger la mort du membre du groupe (Alexander, 201 : 1707). En accomplissant ce devoir, le *goël* assurait la sécurité des enfants orphelins et celle de la veuve.

Loi ordonnait au peuple d'acquérir de grandes possessions de terre pour leurs familles en vue d'accroître leurs revenus d'une manière juste (Lévitique 25 : 14-16). Aussi, la Loi interdisait la spoliation de la terre afin de mieux préserver les possessions des familles. De ce fait, la Loi semblait encourager le peuple à la production communautaire, à protéger l'héritage familial et les pauvres contre toutes sortes d'injustices sociales des riches. La terre étant à l'époque la principale ressource économique pour le peuple (Lévitique 25 : 23-24), ces mesures semblaient garantir la paix sociale, indispensable à tous, hommes, femmes et enfants. A ce sujet Leblanc (2003 : 34, 35) note que la paix (vie) sociale permettait l'interconnexion (interdépendance) dans la famille, l'unité de base, ainsi que dans le clan. La femme et l'enfant se retrouvant dans cette interconnexion à partir de leur famille, participaient à la consolidation de l'unité clanique qui déterminait aussi leur identité commune. Ce fait mettait l'enfant en sécurité et rehaussait la considération de la femme Israélienne en lui donnant une place importante dans la communauté. En d'autres mots, la solidarité interne semblait offrir plus de garanties à la vie de la femme et de l'enfant. Parmi les aspects sécurisés figurait le mariage.

2.1.3 Le mariage

Dans l'Ancien Israël, le mariage unit l'homme et la femme dans le but de mener ensemble une vie de complémentarité et d'interdépendance dans une alliance instituée par Dieu (De Oliveira, 2001 : 3 ; Gezer, 2013 : 27). Par cette union, les deux conjoints s'engagent à se soutenir mutuellement et à engendrer des enfants afin de perpétuer la race humaine. Ainsi, Swidler note que dès le 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, Josèphe et Philon condamnaient toute relation intime entre l'homme et la femme pour le simple plaisir sans envisager la procréation et l'infanticide des parents. Aussi, ils dépréciaient la femme stérile et la prostitution (Swidler, 1976 : 63-64). En effet, la naissance des enfants semblait donner une importance considérable au mariage dans l'Ancien Israël. C'est la raison pour laquelle les témoins bénissaient le couple lors de la cérémonie de mariage (Genèse 24 : 60 ; Ruth 4 : 11) afin qu'il soit fécond, considéré digne et qu'il trouve le bonheur ou la joie de vivre dans la communauté. Ainsi le mariage semblait valider la responsabilité du couple dans la maisonnée. Toutefois, il faut retenir que la responsabilité dans le couple n'est pas équitablement partagée. L'homme semblait prendre plus de responsabilité, et la femme devait, dépendre de lui et s'y référer toujours.

Au sujet de la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme, Baab (1962_c : 865) note que cette dépendance serait perceptible dans l'étymologie du mot « femme » qui signifierait « prise de l'homme ou appartenant à l'homme » (Genèse 2 : 23). Ainsi, tout en rendant la femme heureuse,

le mariage semblait en même temps restreindre sa liberté et sceller sa dépendance à l'homme (Swidler, 1976 : 64). En dépit de ce qui vient d'être dit, on peut affirmer que le mariage est une union institutionnelle sacrée entre l'homme et la femme ayant pour but de se compléter et de procréer. Cela démontre l'importance d'avoir des enfants. Si les enfants sont ainsi un trésor qu'un couple souhaite avoir, cela laisse entrevoir la nécessité pour les parents de protéger cette progéniture.

2.2.3.1 Le rôle des parents dans le mariage

Comme nous l'avons souligné précédemment, les parents avaient une grande responsabilité dans l'organisation du mariage de leurs enfants (Leblanc, 2003 : 43). Il leur revenait de choisir le (la) conjoint(e) de leur fille ou de leur fils comme ils l'entendaient (Genèse 24 : 2-4 ; 28 : 1-2 ; 38 : 6 ; Juges 14 : 2). L'amour des deux conjoints n'était pas une exigence rigoureuse, la volonté des parents primait (Maïga, 2010 : 265). Toutefois, les parents s'en tenaient au caractère socio-moral de leur futur gendre ou de leur future belle-fille, notamment leur soumission, leur amour du travail, leur aptitude à gérer la famille, leur sens des responsabilités, leurs qualités morales, leur famille de provenance et d'autres qualités. Soulignons enfin que l'âge de l'enfant était également un critère de poids dont les parents tenaient compte, ceux-ci devant marier leur enfant dans la limite de l'âge recommandé⁸, sans quoi les parents étaient déshonorés (1 Corinthiens 7 : 39). Cohen (2005 : 34-35) soutient que le mariage entre enfants mineurs était interdit, particulièrement pour la fille. Néanmoins, il était toléré dans une certaine mesure. Cohen poursuit que dans l'éventualité où le père mariait précocement⁹ sa fille encore mineure, celle-ci pouvait rompre ce mariage en atteignant l'âge nubile (douze ans et demi). Dans ce cas, elle ne pouvait ni être déclarée divorcée ni être accusée d'insoumission à la volonté de son père. Cette circonstance semblait libérer la fille, devenue majeure, des méfaits de la mauvaise décision de son père qui avait consenti à la marier alors qu'elle n'était qu'une enfant. Ces multiples règles relatives au mariage semblaient garantir la vie sociale des enfants mineurs, la dignité et la

⁸ La coutume fixait l'âge nubile à douze ans et demi et seize ans respectivement pour la fille et le garçon. Dans certains cas, cette limite a été portée à 16 ans pour les filles et dix-huit pour les garçons (Clark, 1994 : 13, Swidler, 1976 : 21). En dessous de douze ans, la fille était mineure.

⁹ Par mariage précoce, il faut entendre le mariage de la fille qui n'a pas encore atteint douze ans et demi et quatorze ans pour le garçon. Dans une certaine mesure, le mariage précoce était toléré et même accepté afin de s'assurer de la pudeur de la fille.

considération de la jeune femme, censée être responsable socialement et moralement dès qu'elle accédait au statut d'épouse et de mère de famille.

2.1.3.1 Les exigences du mariage

Dans l'Ancien Israël, il était de coutume avant de prendre une fille en mariage, que le garçon accomplisse certaines exigences afin de prouver sa capacité à garantir les besoins socio-économiques de la femme (Cohen, 2005 : 34). Entre autres l'obligation de payer la dot (מֹהָר, *môhar*) fixée par le père de la fille. Cette מֹהָר (*môhar*) pouvait être fixée en argent (Genèse 29 : 18 ; 34 : 12), en biens matériels (Genèse 24 : 53), ou parfois en terre (Juges 1 : 15 ; 1 Rois 9 : 16). Elle pouvait également être exigée en service, notamment : ériger une maison, cultiver un champ, faire paître le troupeau ou d'autres services (Alexander, 2010 : 1009). A titre d'exemple, Jacob fut berger de Laban pendant quatorze ans afin d'épouser Rachel et Léa (Genèse 29 : 18, 30) et Moïse a dû travailler comme berger du bétail de son beau-père (Jéthro) en règlement de la dot (Exode 3 : 1).

Ainsi que Cohen (2005 : 34) le fait remarquer, la מֹהָר (*môhar*) pouvait être interprété comme le prix d'achat de la fille, car il semblait transférer le droit de propriété que le père détenait sur la fille. Sous le toit paternel, la fille était la בְּנוּלָה (*beoula*) ou propriété du père dont il pouvait seul estimer le prix. Par conséquent, quiconque la séduisait ou la violait se rendait coupable auprès du père et devait payer en réparation la somme équivalente au מֹהָר (*môhar*) (Exode 22 : 16-17 ; Osée 3 : 2). Toutefois, poursuit Cohen (2005 : 34), la somme versée était alors une simple indemnité compensatoire remise au père de la fille et non le prix d'achat de la fille, car celle-ci ne se vendait pas comme une esclave. Cela étant, De Oliveira (2001 : 16) et Leblanc (2003 : 43-44) soulignent que la dot validait le mariage, assurait la sécurité financière de la femme et garantissait l'héritage aux orphelins. De plus, en cas de divorce ou du décès de l'homme, la dot était restituée au mari ou à la veuve. Si la femme devenue veuve pouvait recouvrer la dot jadis payée pour elle, cela signifie que la protection de ses enfants était visée.

2.1.3.2 La forme du mariage

Maïga (2010 : 152-155, 194) distingue trois formes de mariage : la monogamie, la polygamie et le lévirat¹⁰. De fait, dans l'Ancien Israël, le mariage institutionnel reposait sur la monogamie

¹⁰ Le lévirat était une pratique coutumière, employée en Israël, qui ordonnait au parent proche du mari décédé de prendre en mariage la veuve afin de susciter une descendance au défunt. Ce qui était, dans un sens, une manière d'immortaliser le défunt (Thompson, 1986 : 94 ; Adeyemo, 2008 : 242).

selon laquelle l'homme ne s'allie qu'à une seule partenaire (Genèse 2 : 18, 24). Plus tard, Jésus recommanda à ses interlocuteurs d'observer le mariage initial monogamique (Marc 10 : 5-8). Toutefois, signale Greenberg (1987 : 1045), la polygamie était aussi pratiquée et tolérée par le législateur. À titre d'exemple, on peut citer le cas de Jacob (Genèse 29) ; David (2 Samuel 5 : 13, 12 : 8) ; Salomon (1 Rois 11 : 1, 3) et d'autres. Pour les uns, la polygamie ne traduit pas l'intention du créateur ; elle démontre la convoitise de l'homme qui désire avoir plusieurs femmes (Maïga, 2010 : 162-167). Par contre, d'autres auteurs tels que Bastide Roger et Gaudemet Jean¹¹ trouvent qu'elle était conforme à la pratique du lévirat. Néanmoins, dans tous les cas, elle semble favoriser l'instabilité dans le ménage. Notons par exemple, le cas d'Ismaël expulsé du toit paternel par Sara (Genèse 21 : 10) et la rivalité régulière dans laquelle vivaient les deux femmes d'Elkana, Anne et Pénina (1 Samuel 3 : 6). Quelle que soit sa forme, le mariage (monogamie, polygamie ou lévirat) n'avait pas modifié les responsabilités de la femme en tant qu'épouse dans le ménage. Celle-ci paraissait exercer les devoirs d'épouse et de mère indépendamment de la forme du mariage auquel elle s'était engagée.

2.1.3.3 Le divorce et la rupture du mariage

Dans l'Ancien Israël, signalons que le divorce ou la rupture du mariage étaient prononcés en deux occasions : à la mort de l'un des conjoints ou lors de la séparation définitive intervenue pour différentes raisons. Le premier cas provoquait immédiatement le veuvage du conjoint vivant. Le second conduisait à la déclaration définitive du divorce et à la remise en liberté de la femme. Chaque partenaire pouvait se remarier, dans la mesure du possible, à la personne de son choix, afin de continuer à concevoir des enfants.

Cohen (2005 : 35) souligne que les commentateurs de la loi relative au divorce (Deutéronome 24 : 1-4) se répartissent en deux groupes d'opinions différentes : les partisans du divorce¹² et ceux qui ne l'approuvaient pas. Les premiers ont pour maître Hillel qui enseignait que l'homme pouvait, pour n'importe quel motif, décider unilatéralement de dissoudre le mariage, même en dehors des raisons mentionnées dans Deutéronome 24 :1-4. Le deuxième groupe, piloté par Shammaï, n'approuvait le divorce que sous les conditions énoncées par la Bible. En effet, pour

¹¹ Source : Polygamie ? Lévirat et sororat- Encyclopédia. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/polygamie/7-levirat-et-sororat>.

¹² Au sujet du divorce Swidler (1976 : 7) note que dans le Proche-Orient antique, l'adultère de la femme était considéré comme un crime à l'égard du mari. C'est pourquoi il entraînait irrémédiablement la rupture du mariage.

lui, le divorce ne peut intervenir que si la femme est prise en aversion par le mari ou si elle est coupable de sorcellerie, d'adultère ou d'une offense commise à l'endroit d'un personnage important (Maïga, 2010 : 263). Cependant, même sous cette condition, la bonté de l'Éternel envers son peuple (Israël) a semblé renvoyer le peuple au pardon et à la réconciliation plutôt qu'au divorce (Osée 2 : 2-5 ; 3 : 1-2).

En dehors de ces cas, aucune autre cause (ex. folie de la femme, perte de virginité, stérilité) ne pouvait conduire au divorce. En cas de folie, la femme victime nécessitait un soutien ou une protection de la part de son mari, sans lesquels elle serait exposée à la maltraitance des hommes sans cœur. La perte de virginité ne pouvait conduire au divorce, car était directement sanctionnée par la mort (Deutéronome 22 : 14-21). Mêmement, la stérilité ne pouvait occasionner la rupture du mariage. Néanmoins, note Dumaïs (1985 : 22) elle pouvait simplement préjudicier à la maisonnée qui attendait une procréation abondante. Ainsi, la stérilité était considérée comme une malédiction. Dumaïs renchérit que pour éviter cette malédiction, donner une progéniture et contribuer à la continuité de la lignée parentale, la femme stérile pouvait autoriser son mari à aller vers sa servante et enfanter avec elle. L'enfant issu de cette union, le *משפך* (*michpâkhâ*) appartenait à la femme maîtresse (Genèse 6 : 2-3 ; 30 : 3-4, 7-8 ; 9-11, 18). Le terme *משפך* (*michpâkhâ*) dériverait du substantif *שפך* (*chiphkhâ*) qui signifie servante ou concubine. Logiquement *משפך* (*michpâkhâ*) indique l'enfant qui provient de la servante ou de la concubine. Le fait que la femme du maître s'appropriait l'enfant de la servante ou de la concubine (*משפך*, *michpâkhâ*) témoignait de la reconnaissance de cet enfant comme étant légitime, sinon il aurait été illégitime. Cette pratique rendait sa confiance à la femme stérile et lui évitait le divorce (Malachie 2 : 14-16).

Gezer (2013 : 54) signale également que le mari qui divorçait de sa femme sans motif valable, indemnisait cette dernière en lui versant la *כְּתוּבָה* (*kethubah*)¹³. Cependant, la femme pouvait perdre ce droit si elle était reconnue coupable des faits dont elle était accusée ou si elle maltraitait les enfants du mari, c'est-à-dire si elle les maudissait en sa présence. La femme était donc tenue de bien garder les enfants du mari pour préserver son mariage et jouir des avantages que rapportait la *כְּתוּבָה* (*kethubah*) en cas d'un éventuel divorce. Toutefois, soulignons également que la femme n'avait pas la prérogative de demander le divorce. Elle devait répondre par la

¹³ *כְּתוּבָה* (*kethubah*) est une grande somme d'argent à titre d'indemnisation que le mari versait à sa femme lorsqu'il la répudiait sans cause valable (Marcou, 2013 : 5).

soumission et la patience en toutes circonstances ; dans le cas contraire, la cohabitation entre les deux conjoints aurait été difficile.

Toutes les mesures évoquées semblaient protéger la femme mariée, la sécuriser en cas de divorce et de veuvage, assurer aux enfants, orphelins ou pas, un traitement adéquat dans la famille.

2.1.3.4 Le veuvage

Comme souligné précédemment, la mort de l'un des conjoints plongeait l'autre resté en vie dans le veuvage. Des lors, le partenaire restant se retrouvait brusquement dans une instabilité socio-économique souvent inattendue, ce qui pouvait déséquilibrer sa vie à plusieurs égards et faire basculer son statut socio-économique (Hochner, 2008 : 152). Par exemple, il pouvait manquer des ressources vitales pour sa propre survie et celle de ses enfants. Dans ce cas, une assistance providentielle s'avérait indispensable, plus particulièrement chez la femme veuve qui se retrouvait désormais dans une situation de désespoir. Le mariage lévratique s'avérait être une solution dans ce cas, car il suscitait à la veuve l'espoir de recouvrer le statut socio-économique perdu à la mort de son mari (Leblanc, 2003 : 48). Socialement, c'était surtout le fait d'avoir des enfants qui lui rendait son honneur et en même temps lui redonnait des responsabilités en tant que mère protectrice. Toutefois, si la femme n'approuvait pas le mariage lévratique, elle pouvait le décliner par le mécanisme de la *חֵלֵץ* (*halîtsâ*)¹⁴ et perdait alors l'assurance d'un soutien et s'exposait soit à la misère soit à la prostitution (Maïga, 2010 : 260, 276).

2.1.3.4.1 Le lévrat

Il faut garder à l'esprit que la femme veuve pouvait compter sur le lévrat car, il lui assurait une survie heureuse ainsi que celle de ses enfants (Deutéronome 25 : 5-6). Le lévrat permettait également de donner une descendance au frère défunt dont le nom était menacé d'extinction (Adeyemo, 2008 : 242 ; Dutcher-Walls, 2009 : 19). À titre d'exemple, on peut citer les cas de Er fils de Juda (Genèse 38 : 6-10) et de Machlon fils d'Elimélec (Ruth 4 : 3-5, 10). Dans ce dernier récit, puisque le proche parent anonyme ayant le droit de rachat avait refusé d'épouser la veuve (Ruth), Boaz qui a obtenu le droit de rachat à sa place, devint le gôël (Ruth 3 : 9, 12-13 ; 4 : 5-6, 9-10). Il garantit l'avenir de Ruth et celui de ses enfants comme l'exigeait la Loi (Deutéronome

¹⁴ Le terme *חֵלֵץ* (*halîtsâ*) désigne une cérémonie prévue par la Loi qui consistait, en cas de refus par l'héritier de prendre en mariage la veuve laissée par le frère décédé, à ce que la femme crache au visage de l'héritier et lui ôte le soulier droit en signe de rupture de leur obligation de mariage (Deutéronome 25 : 5-10).

25 : 5-6). Les fils de Juda en firent autant pour leurs frères décédés successivement. Leur père (Juda) n'ayant pas observé la règle pour son troisième fils, en a subi les conséquences (Genèse 38 : 7-11, 24-26). Comme on peut le constater, le lévirat s'avérait salubre pour les veuves et les enfants orphelins.

Cependant, comme le signale Maïga (2010 : 253, 255), le lévirat pouvait parfois se révéler un cadeau empoisonné pour la veuve. Le lévirat semblait alors n'être qu'un dispositif traditionnel monté en vue d'exploiter la femme et lui ôter sa liberté de choisir un conjoint. De plus, Maïga précise que ce dispositif traditionnel semblait maintenir le sexisme et n'offrir à la femme d'autre choix que de vivre dans la polygamie. En effet, en cas de décès du mari, la veuve était tenue d'épouser tous les héritiers successifs du défunt jusqu'au dernier (Genèse 38 : 8-10). Cela semblait la réduire à un bien similaire à un legs mis à la disposition de tous les héritiers successifs de la famille du défunt (2010 : 255). Ce dispositif traditionnel simulerait la chosification de la femme déjà énoncée précédemment. Lange (2008_b : 93) partage également cet avis. Malgré les désavantages que la veuve pouvait subir du lévirat, ses enfants étaient reconnus légitimes, ce qui les mettait en sécurité. Face au lévirat, Maïga signale le sororat¹⁵ pratiqué dans d'autres sociétés traditionnelles ; cette union semblait elle aussi dépouiller la femme de sa dignité. Ces deux formes de mariage ravissaient à la femme la liberté de choisir son conjoint et la contraignaient à la polygamie.

Cependant, s'estimant capables de se prendre en charge, certaines femmes pouvaient décliner le lévirat qui leur était proposé et continuer à vivre dans la piété (Efthimiadis-keith *et al*, 2004 : 213-214 ; Hobyane, 2012 : 36-37, 61). Cette piété exigeait de marcher dans la crainte de Dieu, loin de toute orgie. Pour ce faire, les femmes devaient faire preuve de qualités morales et spirituelles exceptionnelles comme celles qui caractérisèrent Judith (Hobyane, 2012 : 37-38) et Suzanne (Kanonge, 2009 : 7) face aux sollicitations de relations sexuelles non correctes devant Dieu. Parmi ces qualités on peut citer la crainte, le courage, la vie de jeûne et de prière, la liberté et la perspicacité de l'esprit, la loyauté, la dévotion, la pudeur (Baab, 1962_c : 866). Ces qualités morales et spirituelles défendues par certaines femmes de l'Ancien Israël, telles Judith et Suzanne, seraient les atouts de la veuve que l'on voulait être toujours sous les soins du frère du mari (*gô'ël*) comme le recommande la Torah.

¹⁵ Coutume traditionnelle antique pratiquée dans le monde gréco-latin, consistant à donner au veuf la sœur ou une proche de la défunte femme pour perpétuer l'encadrement des enfants laissés par celle-ci (Maïga, 2010 : 255).

2.1.3.4.2 Le célibat et le concubinage

Rappelons que dans l'Ancien Israël, le célibat n'était pas honorable dans la société. En effet, un célibataire n'était pas considéré comme un homme pleinement responsable. Il était privé de certains privilèges tels que l'accession à certaines fonctions de responsabilités religieuses ou communautaires. A ce sujet, Cohen (2005 : 35) note qu'en l'absence de mariage, le célibat et le concubinage étaient tolérés et semblaient avantager le garçon. Maïga (2010 : 285) estime que le célibat des filles semblait favoriser la débauche et exposait à la prostitution la fille dépassant l'âge nubile. Ainsi, il paraissait préférable pour une fille d'endurer un mauvais mariage plutôt que de risquer de vivre une situation dangereuse. Par conséquent, la fille qui choisissait de rester célibataire manquait de soutien social et vivait dans la misère et la marginalisation. Le célibat paraissant déplaisant, le concubinage¹⁶ était préféré socialement. Dans la relation de concubinage, l'homme pouvait s'engager à une femme israélite, mais aussi à une esclave ou une étrangère. Même dans ces conditions, la concubine pouvait jouir de quelques avantages, ses enfants étaient légalement reconnus. Le problème ne semblait surgir qu'en cas de mauvais comportement de la femme esclave ou étrangère envers la femme maîtresse (Genèse 16 : 4-6).

2.2 La femme

Ainsi que nous l'avons souligné précédemment, la femme, dans son rôle d'épouse et de mère ou protectrice des enfants, assumait une responsabilité importante dans la famille, la maisonnée, voire le clan (Stone, 1976 : 73-74). Cela semblait lui conférer un statut particulier dans l'Ancien Israël.

2.2.1 Le statut de la femme dans l'Ancien Israël

Plusieurs auteurs (Radford, 2000 : 148 ; Vana, 2004 : 95 ; Strauch, 2006 : 10) soulignent la différence de statut entre l'homme et la femme. Cette dernière était toujours moins considérée par rapport à l'homme. A ce propos, Lange *et al* (2008_b : 93) estiment que l'infériorité de la femme serait due à la sorcellerie (Exode 22 : 18) dont la femme était accusée, ce qui aurait

¹⁶ Alexander (2010 : 350) atteste la pratique du concubinage dans le monde biblique d'alors (Mésopotamie, Assyrie, Cappadoce, Ougarit, Alalah), ainsi qu'en Israël. On peut citer le cas d'Abraham avec Agar (Genèse 25 : 6 ; 16 : 2-3), Jacob avec Zilpa et Bilha (Genèse 29 : 24, 29) ; de même David (2 Samuel 15 : 13,16), Salomon (1 Rois 11 : 3) et bien d'autres. A cet égard, il faut noter que la Loi protégeait les concubines et légitimait les enfants issus de leur union à l'héritage (Exode 21 : 7-11 ; Deutéronome 21 : 10-14). A l'ère messianique et post-messianique, le mariage monogamique devient une norme et le concubinage illégitime. Par conséquent, les enfants issus du concubinage deviennent illégitimes et perdent le droit d'héritage.

motivé sa condamnation. Cependant, la Bible atteste que la sorcellerie n'était pas un crime exclusivement féminin, elle était pratiquée par des personnes des deux sexes. En Égypte, Moïse avait dû affronter les hommes sorciers enchanteurs du pays (Exode 7 : 11). De même à Babylone on mentionne quelques enchanteurs au service du roi (Daniel 1 : 20 ; 2 : 2 ; 4 : 9 ; 5 : 11). Ainsi, le caractère inouï de la sorcellerie ne pouvait expliquer le statut inférieur auquel la femme était reléguée dans l'Ancien Israël.

Lake note que la position d'infériorité de la femme ou sa subordination à l'homme n'émane pas de la création et encore moins du caractère inouï de la sorcellerie, mais de la chute dont la femme fut sujette (Genèse 3 : 16). Il soutient qu'à la création, l'homme et la femme étaient égaux (Genèse 1 : 26-27) car ils ont été créés à l'image de Dieu et portaient respectivement les noms de « *יש, ish* et *ישה, isha*¹⁷ » (1978 : 950-951). A ce sujet, Payne (s.a:1) souligne que la femme en tant que *ישה, isha* semblerait marquer la solidité, la délicatesse et la force, ce qui validerait incontestablement sa qualité de *עזר, ézèr* ou aide évoquée dans la Bible (Genèse.2 : 18). Selon lui, le terme *עזר, ézèr* indiquerait la femme représentant une force qui correspond à l'homme (son aide, son secours inévitable) et non pas comme une « aide » dans le sens de servante ou subordonnée. Néanmoins, en dépit des arguments de Lake et Payne, Strauch (2006 : 10) relève le fait que *ישה, isha* dérivant de *יש, ish* constituerait une preuve de la dépendance du premier au second et, du coup, traduirait la supériorité de *יש, ish* sur *ישה, isha*. Cet argument de Strauch prévaut sur la position qui caractérise les deux sexes et semble soutenir la subordination de la femme à l'homme. Autrement dit, le statut de « position inférieure ou moins privilégiée » semblait fondé sur le régime patriarcal qui régissait le peuple juif où la culture ségrégationniste prédominait.

Baab (1962_c: 865) rappelle que le statut d'infériorité de la femme existait d'abord vis-à-vis de son père et de ses frères en tant que fille, ensuite vis-à-vis de son mari en tant qu'épouse. Swidler (1976 : 41-53) et Dumaïs (1985) font remarquer que la femme était associée aux enfants mineurs ou aux esclaves ; pire encore, elle était assimilée aux bêtes et aux biens matériels. Cette situation témoigne de sa bassesse et semblait justifier son exclusion aux hautes fonctions religieuses.

¹⁷ Le terme *יש, ish* (homme) et son féminin *ישה, isha* (femme) étant de même racine semblent expliquer à la fois leur égalité et leur différence. Les deux termes établissent l'égalité mais pas nécessairement le sentiment d'autorité, de suprématie de l'homme sur la femme (Greenberg, 1997 :104). Strauch, 2006 : 10) soutient le fait que *ישה, isha* dérivant de *יש, ish* constituerait une preuve de dépendance du premier au second et, du coup, traduirait la supériorité de *יש, ish* sur *ישה, isha*.

Gezer (2013 : 19) dénonce cette infériorité de la femme en l'assimilant au sourd-muet, à l'insensé, au mineur, au joueur, à l'usurier et au pigeon-voyageur. Un fois de plus, assimiler la femme à cette catégorie de personnes prouve le mépris que les Juifs lui réservaient. Ainsi méprisée, la femme semblait totalement déconsidérée et dépourvue de crédit dans la société. Cette absence de considération peut expliquer son exclusion aux fonctions religieuses élevées (sacerdotales) et le refus de rendre témoignage. On relève cependant quelques exceptions : le cas de Myriam (Exode 15 : 20) ; Déborah (Juges 4 : 4) et Hulda (2 Rois 22 : 4 ; 2 Chroniques 34 : 22) qui se sont distinguées par leurs exploits politiques ou religieux (prophétiques).

Il faut cependant noter que ce statut d'infériorité de la femme juive n'annulait pas son importance à côté de l'homme ou sa considération dans la société (Greenberg, 1987 : 1040 ; Radford ; 2000 : 146 et Strauch, 2006 : 10). Ces commentateurs admettent la subordination de la femme à l'homme mais reconnaissent en même temps la valeur de celle-ci à côté de son homologue homme et sa place dans la société.

2.2.2 L'évolution du statut de la femme

Dans l'Ancien Israël, comme nous l'avons souligné précédemment, le statut de la femme n'était pas resté statique mais semblerait avoir connu des mutations progressives au fil des temps. Ces mutations progressives affectent la personne et sa responsabilité au sein de la communauté (Neiger, 2013 : 9).

2.2.2.1 La période patriarcale

Concernant le statut de la femme pendant la période patriarcale, Baab (1962_c : 864) souligne que jusqu'à la déportation, la femme s'inclinait sous la domination totale de l'homme. Elle était considérée comme son objet de jouissance sexuelle, mise à sa disposition pour satisfaire ses appétits sexuels et lui donner des enfants. La femme dépendait entièrement de l'homme pour tous ses besoins. L'homme, en tant que pourvoyeur des besoins de la femme, pouvait faire d'elle ce qu'il voulait. Cette situation réduisait considérablement la valeur de la femme et lui ôtait en même temps ses responsabilités dans la société. Cohen (2005 : 34) insiste toutefois sur l'influence majeure de la femme dans la vie de l'homme. Ainsi, il réitère une expression de l'Ancien Israël qui rend clair et indéniable cette influence de la femme : « la maison de l'homme c'est sa femme ». Cette expression souligne le rôle, l'importance et la responsabilité de la femme vis-à-vis de l'homme et de tous ceux qui l'entourent dans son foyer, malgré la déconsidération dont elle fait l'objet de la part de l'homme. Telle est la considération de la femme israélite

pendant la période patriarcale. Nous examinons ci-après le statut de la femme au temps des synagogues.

2.2.2.2 La période des synagogues

Nous avons vu qu'avant la période exilique, la femme avait un statut totalement inférieur par rapport à l'homme. Swidler (1976 : 75) rapporte une évolution progressive de ce statut vers le 6^{ème} siècle av. J.C., c'est-à-dire pendant l'exil. Il souligne que même si la considération de la femme s'est dégradée à un certain moment durant le temps de l'exil, on constate néanmoins un regain de l'estime de la femme au retour de l'exil, c'est-à-dire au temps rabbinique. A ce propos, il cite notamment l'ascension de la bonne disposition envers les femmes et les enfants, le renoncement à la condamnation à mort des femmes sur la base de simples soupçons d'adultère. Cette nouvelle attitude envers la femme était une réforme considérable dans la culture juive, qui était en général trop ségrégationniste. Cette disposition favorable aux femmes dénoterait, en cette période des synagogues, le sentiment d'amour de Dieu envers les opprimés, en particulier les femmes et les enfants (Psaumes 10 : 18 ; 103 : 6 ; 109 : 16 ; Exode 22 : 12-23 ; Deutéronome. 24 : 14 ; 10 : 18).

En rapport avec le réajustement progressif du statut de la femme, il faut noter que les chefs du peuple de Dieu se rendront compte que bien que la Loi ne confère pas explicitement la responsabilité administrative à la femme, cette parole de Dieu admettait néanmoins qu'elle exerce certaines activités religieuses. En effet, on remarquera que la femme pouvait désormais s'asseoir à côté de l'homme dans le culte (Alexander, 2010 : 598) et lire la Loi dans les synagogues et les places publiques (Vana, 2004 : 97-99). Elle pouvait également offrir des sacrifices et se consacrer, autant que l'homme, au naziréat (Nombres 6 : 2). Ces nouvelles attitudes montraient déjà l'affaiblissement de l'autorité supérieure que l'homme détenait sur la femme. Ces nouvelles dispositions semblaient inaugurer une nouvelle ère qui augurait un avenir meilleur pour le redressement du statut inférieur qui avilissait la femme.

2.2.2.3 L'époque messianique et post-messianique

Comme annoncé dans le paragraphe précédent, à l'époque messianique et post-messianique, c'est-à-dire le temps de Jésus et celui des apôtres, le statut de la femme israélite semble avoir été amélioré davantage. Thompson (1989 : 91,92) l'atteste en disant que Jésus manifesta un grand intérêt pour la femme. Il lui remit les péchés (Jean 8 : 3-11), brisa les interdits à son égard et lui accorda le salut indistinctement à l'homme (Luc 7 : 37-39 ; Jean 4 : 9, 27). De plus, Jésus

répondit favorablement à son invitation (Luc 10 : 38) et fit plusieurs miracles en sa faveur (Matthieu 15 : 22-28 ; 5 : 25-34).

À l'époque de l'Église primitive, on remarque également la proximité des femmes vis-à-vis des hommes. En effet, dans l'attente du Saint-Esprit promis, les femmes étaient regroupées avec les disciples hommes dans un même lieu. Elles reçurent le Saint-Esprit de la même manière que les hommes (Actes 1 : 14 ; 2 : 1). Dès lors, elles furent intégrées au ministère de l'Église où elles témoignèrent de leur foi (Actes 9 : 2) et s'investirent dans l'établissement des nouvelles églises (Actes 16 : 12-15 ; 18 : 2, 18, 26 ; 16 : 3-5, 7, 12 ; Philippiens 4 : 14-16). Elles posèrent également plusieurs actes de piété en vue d'affermir la foi des chrétiens dans les nouvelles églises (Actes 5 : 1 ; 9 : 36, 39 ; 18 : 23). Alexander (1988 : 163) note l'égalité entre hommes et femmes dans l'Église primitive (Galates 3 : 28). Il souligne la participation des femmes aux différents services ou diaconats (Romains 16 : 1-5 ; 1 Timothée 5 : 5). Tous ces faits montrent l'importance accordée à la femme pendant la période messianique et post-messianique et son intégration aux affaires religieuses desquelles elle était exclue dans le judaïsme primitif. Jouissant ainsi d'une attention manifeste, la femme du Nouveau Testament semble alors occuper une position plus ou moins considérable dans la famille et dans la société. Aussi, comme le soulignent Guthrie *et al* (1997 : 1233) et Adeyemo (2008 : 1593), la femme devient un sujet à encourager afin de l'amener à encadrer convenablement sa famille en général et ses enfants en particulier (1 Timothée 5 : 8 ; 2 Timothée 3 : 15).

Au regard de ce qui vient d'être dit, l'on peut retenir que le statut de la femme a connu un statut a connu une évolution progressive au cours du temps. De l'état de subordination totale à l'homme pendant la période des patriarches, la femme est finalement autorisée à s'asseoir aux côtés de son homologue homme (Esdras 10 : 1) et à lire la Loi en public et dans les synagogues (période des synagogues). A l'époque messianique et post-messianique, Jésus et les apôtres manifestèrent un intérêt particulier pour la femme. Il semble que cet intérêt l'ait élevée encore davantage dans la société et lui ait reconnu le droit d'assumer une grande responsabilité au sein de la société en général et vis-à-vis des enfants en particulier. Après l'examen du statut de la femme au fil du temps, il s'avère indispensable de savoir ce que la Loi préconise à l'attention de la femme.

2.2.3 La femme face à la Loi

Rappelons que la Loi régissait toute la vie du peuple dans l'Ancien Israël. Cette Loi ou הלכה (*halakhah*)¹⁸ semblait ne pas accorder beaucoup de considération à la femme. Hormis la reconnaissance de la fonction prophétique exercée par celle-ci, aucune autre fonction religieuse importante ne lui était autorisée (Baab, 1962c : 866). Ainsi, pour souligner sa déconsidération dans les fonctions religieuses, elle était déchargée de certaines obligations que devaient observer les hommes dans l'exercice de leurs responsabilités religieuses ; notamment : porter les phylactères, résider dans les cabanes ou סוכה (*sukkah*) pendant la fête des Tabernacles, réciter la שמע ישראל (*shema*) ou la grande prière du matin et du soir (Deutéronome 6 : 7), porter le sac ou se couvrir de cendre le jour de Purim¹⁹ (Esther 4 : 3 ; 9 : 26, 28) (Cohen, 2005 : 34, 77). Toutefois, Greenberg (1987 : 1045) rappelle qu'en dépit de toute déconsidération portée à la femme dans l'Ancien Israël, la Loi semblait lui accorder en même temps une attention particulière. Par exemple, dans une situation d'esclavage la femme pouvait épouser son maître (Deutéronome 21 : 10-14 ; Esther 2 : 17 ; 7 : 4) ; le maître pouvait la destiner à son fils ou faciliter son rachat (Exode 21 : 7-11). Gezer (2013 : 45, 23) souligne également l'avantage accordé à la femme qui était dédommée en cas d'avortement contre son gré (Exode 21 : 22). La Loi préconisait la protection de la femme vis-à-vis des enfants qui s'avéraient indociles à son endroit en prévoyant des sanctions sévères contre eux (Exode 20 : 12 ; Lévitique 19 : 3 ; 20 : 9 ; Deutéronome 5 : 16 ; 21 : 18-21 ; 27 : 16).

La déconsidération des femmes face à la Loi s'appliquait aussi aux filles. Comme le fait remarquer Cohen (2005 : 37, 45) les filles n'étaient pas autorisées à s'asseoir avec les garçons aux pieds du maître de la Loi. Cette allégation de Cohen montre que les filles étaient exclues de l'apprentissage de la Loi. Dumaïs (1985 : 22) évoque la sauvegarde des mœurs comme raison principale à cette exclusion (afin de préserver la pudeur et d'éviter le libertinage des femmes). Pour lui, cette exclusion semblait avoir également pour motif d'empêcher les femmes de rivaliser

¹⁸ הלכה (*halakhah* est une autre appellation de la Loi juive (Vana 2004 : 97).

¹⁹ Ce mot d'origine persane désigne la fête célébrée par les Juifs le 14 et le 15 du mois d'Adar (douzième de l'année juive) en souvenir de la délivrance que leur a accordée en Perse le roi Assuérus (Esther 9 : 21, 22). L'histoire rapporte le complot de Haman qui visait à exterminer les Juifs et le rôle que jouèrent Esther et Mardochee pour déjouer ce complot. Ainsi chaque année, les Juifs commémorant cette délivrance, lisaient en cette circonstance le livre d'Esther. La fête de Purim est également appelée fête des Sorts pour signifier le *pur* ou sort (Esther 9 : 24, 26) que jeta Haman pour connaître le jour de l'exécution des Juifs (Adeyemo, 2008 : 584).

avec les hommes dans leurs discussions comme ce fut le cas en Grèce et à Rome. Kollontai (2009 : 1), quant à lui, approuve cette exclusion de la femme et la cautionne sous prétexte que la femme naissait dépourvue d'une capacité intellectuelle naturelle suffisante pour lui permettre d'accéder aux travaux intellectuels. Au vu de ce qui précède, nous rejoignons Vana (2004 :98-101) qui estime que cette exclusion de la femme n'était ni recommandée par la Loi ni due à son incapacité intellectuelle innée, mais semblait plutôt provenir de la culture ségrégationniste des Juifs en dépit du rôle que jouait la femme.

2.2.4 Le rôle de la femme dans la communauté

Selon l'avis de certains commentateurs (Greenberg, 1987 : 1043 ; Baab, 1962_c : 864 ; Radford, 2000 : 147), la responsabilité de la femme semblait ne pas se limiter seulement au niveau de sa maison ou de sa famille où elle n'assumait que ses devoirs domestiques en tant qu'épouse et mère ; sa responsabilité paraissait également s'étendre à toute la communauté. En tant qu'épouse, la femme avait la charge de prendre soin de son mari et de satisfaire ses désirs sexuels (Lake, 1978 : 951), elle avait le devoir de rendre son mari heureux (Proverbes 17 : 20 ; 18 : 22). A ce propos, Holladay (2009 : 65) signale qu'elle aidait son mari à diverses tâches d'activités agricoles ou pastorales. On peut citer par exemple, préparer du fumier, effectuer les travaux du pressoir, conduire les troupeaux ou leur préparer des aliments (Genèse 29 : 6 ; Exode 2 : 16), vendre des olives, tenir des boutiques, tisser de la laine pour vêtir la famille (Exode 35 : 26 ; 1 Samuel 2 : 19 ; Proverbes 31). L'exercice de ces activités semblait conférer à la femme un rôle considérable dans la famille.

Outre sa participation à des activités économiques variées, Gezer (2013 : 22, 41) signale que le fait d'être mère conférait également à la femme beaucoup d'estime aux yeux de son mari (Genèse 30 : 1). Cette fonction lui permettait d'entrer dans le processus de la transmission de la lignée familiale à travers son enfant mâle²⁰. Baab (1962_c : 864) ajoute qu'en tant que celle qui transmet la lignée, la femme devait également prendre soin de ses enfants et les instruire ; en d'autres termes, elle avait le devoir de veiller à leur bonne conduite (Proverbes 31 : 1). Par conséquent, le destin de ses enfants et celui des gens de sa maison lui étaient irrémédiablement échus comme une véritable gestionnaire du ménage familial. Ce qui lui valait une bonne considération aussi bien dans la famille que dans la communauté.

²⁰ Une femme qui donnait naissance à un garçon était estimée et revêtue du même honneur que le père. En fait elle jouissait des mêmes avantages que le père en ce qui concerne les recommandations sur le respect, (Exode 20 : 12 ; Deutéronome 5 : 16 ; Proverbes 1 : 8 ; 28 : 24).

2.2.5 La vie culturelle et artistique de la femme

Hormis les activités économiques et sociales relevées précédemment, Baab (1962_c : 865) affirme que la femme juive était aussi présente dans la vie culturelle et artistique du clan. Ainsi, il relève ses apparitions lors de circonstances solennelles ; à titre d'exemple, on peut mentionner parmi d'autres les occasions de naissances, mariages, fêtes religieuses ou nationales. La femme agrémentait ces événements par des chants et des danses (Deutéronome 12 : 12 ; 1 Samuel 1 : 4 ; 2 Samuel 6 : 19 ; Juges 21 : 21). Plus spécifiquement, dans 2 Chroniques (35 : 25), l'auteur mentionne les chants mélancoliques par lesquels elle consolait le cœur des affligés. En dehors de la participation de la femme à certaines manifestations publiques, Adeyemo (2008 : 119) mentionne la contribution de la femme par son métier artistique, notamment l'ornement du Tabernacle (Exode 35 : 25-26), les œuvres artistiques (couvertures, vêtements de lin fin et pourpres), des œuvres qui sont reconnues parmi les prouesses de la femme idéale (Proverbes 31 : 22). On peut par conséquent retenir que la contribution de la femme sur le plan artistique n'était pas négligeable, elle se remarquait dans les différents aspects de la vie du peuple. Cela validait son importance dans la communauté.

2.2.6 La femme juive, sa vie morale, religieuse et politique dans la communauté

Dans l'Ancien Israël, la vie morale et religieuse du peuple était foncièrement régie par la Loi. Celle-ci prônait avec insistance la fidélité à l'Éternel et la sanctification (Lévitique 19 : 2 ; Nombres 15 : 40 ; Deutéronome. 7 : 6). Cela semblait impacter la vie morale et religieuse du peuple en général et de la femme en particulier, comme on peut le voir sous chacun des aspects suivants.

2.2.6.1 La vie morale de la femme juive et la protection des enfants

La vie morale ou la moralité se distingue de la religion dans la mesure où la religion est une conformité studieuse des actions dans les relations que l'on entretient avec une divinité. À la différence de la religion, Buck (1826 : 559-560) note que la moralité comprend quelques éléments de la religion qui caractérisent l'être humain dans la société. En d'autres termes, la moralité trouve ses motivations dans les relations des uns avec les autres.

Puisque nous parlons de la moralité, retenons que la vie morale en Israël semblait être le socle sur lequel reposaient la pureté et la fidélité exigées du peuple (Lévitique 11 : 43-44 ; 1 Thessaloniens 4 : 3-8). A ce sujet, De Oliveira (2001 : 18) note que cette pureté et cette fidélité devaient être appliquées dans le mariage en particulier. En effet, le caractère sacré du mariage

exige que les deux conjoints embrassent ces vertus qui soulignent la sanctification קִדּוּשׁ (*kiddushin*) comme base du mariage idéal. Ainsi, l'usage de קִדּוּשׁ (*kiddushin*) par rapport au mariage suppose que le mari devait considérer sa femme comme sa propriété ou un bien que personne ne devait profaner (Alexander, 2010 : 598). D'ailleurs, l'absence de la sanctification (קִדּוּשׁ, *kiddushin*) symbolisait le manque de confiance entre conjoints, trahissait ainsi leur amour et pouvait entraîner la rupture du mariage. Pourtant, bien que la Loi ait interdit l'immoralité dans le mariage (Lévitique 18 : 20-24 ; Jacques 1 : 27), l'homme pouvait prendre plusieurs femmes sans pour autant être déclaré adultère. Il ne devenait coupable que s'il prenait la femme de son prochain (Exode 20 : 17). Au contraire, souligne Cohen (2005 : 35-36), la femme était tenue de respecter scrupuleusement la fidélité dans le mariage, faute de quoi elle était coupable pour tout acte sexuel en dehors du foyer (Lévitique 20 : 10 ; Deutéronome 22 : 22-24). Ainsi, la loi morale demeurait l'élément qui stimulait le peuple, singulièrement la femme, à vivre dans la crainte de Dieu. Cette vie morale exigée dans le mariage, particulièrement à la femme, avait pour objectif de maintenir la fidélité de celle-ci aux clauses prévues par la loi du mariage, faute de quoi, elle était soit répudiée soit lapidée (Nombres 5 : 19, 24-25 ; Lévitique 20 : 10 ; Deutéronome, 23 : 24). Egalement, cette exigence de la vie morale visait à protéger la famille dont fait partie l'enfant. Il faut noter que la famille offrait un cadre idéal pour le développement de l'enfant. La non observation de la vie morale par la femme mariée, entraînait sa répudiation ou sa lapidation, ce qui exposait les enfants aux risques socio-économiques et à mener une vie aléatoire. C'est la raison pour laquelle la femme mariée devait vivre dans la crainte afin de sauvegarder sa fidélité, dans la communauté en général et préserver son mariage et sa sécurité sociale et économique ainsi que celle de ses enfants.

2.3.6.2. La vie religieuse de la femme et la protection des enfants

On doit noter que la vie religieuse de la femme, comme celle de toute personne de l'Ancien Israël, était essentiellement tournée vers la sanctification et la fidélité à l'Éternel ; ce qui s'avérait être un culte agréable à l'Éternel (Lévitique 5 : 15 ; Josué 24 : 14 ; 2 Rois 20 : 3). Ainsi, la participation de la femme aux activités du culte (louange, adoration, actions de grâce, vœux, offrande des sacrifices, prière et autres) devait inciter le peuple à accomplir ces importantes vertus de fidélité et de sanctification (Alexander, 2010 : 388). La vie religieuse de la femme inculquait aux enfants un modèle de vie et de service à rendre à Dieu, à l'instar de leur mère. C'était une véritable école de bonne conduite pour toute la famille (Proverbes 31).

2.2.6.2 La femme dans la vie politique

Payne (s.a: 2-3) souligne que bien qu'étant sous l'autorité de l'homme, la femme semblait également jouer un rôle important dans la vie politique dans l'Ancien Israël. Dans ce domaine, elle n'était pas totalement ignorée. Nous pouvons rappeler l'héroïsme de Débora, qui a exercé les fonctions de chef d'état, commandant de guerre et juge suprême en des circonstances exceptionnelles. Egalement, l'on peut citer Jaël (Juges 4 : 18-21) qui, courageusement, enfonça un pieu mortel dans la tempe d'un chef cananéen, redoutable ennemi des enfants d'Israël. L'exploit guerrier de ces deux femmes apporta la sécurité au peuple d'Israël, y compris aux enfants et permit au pays de vivre en paix pendant quarante ans (Juges 5 : 31). De même, on peut mentionner l'exploit de Yéhocheba, sœur d'Achazia (roi d'Israël) et femme du souverain sacrificateur Yehoyada (2 Chroniques 22 : 11) qui avait soustrait Joas, le fils d'Achazia âgé d'un an, de l'expédition meurtrière de la reine Athalie en Juda qui avait fait mourir les petits enfants de la famille pour asseoir son règne (Adeyemo, 2008 : 464). Ainsi, les femmes politiques sauvèrent la vie de nombreuses personnes opprimées dont des enfants.

Outre les cas louables de femmes politiques qui se sont impliquées dans la protection du peuple et des enfants, nous pouvons signaler l'intervention de quelques femmes ayant exercé des fonctions politiques et qui, malheureusement, au lieu de protéger les enfants à l'instar de leurs collègues susmentionnées, elles les ont conduits soit à la corruption spirituelle mettant ainsi leur vie en danger, soit à la mort. C'est le cas de la mère d'Asa qui assumait la régence de son fils venu au trône très jeune et introduisit l'idolâtrie dans le pays (1 Rois 15 : 13). Citons également le cas de Jézabel (1Rois 18 : 4) remarquée par ses interventions monstrueuses qui influencèrent la politique de son mari le roi Achab et qui fit périr plusieurs personnes dont des enfants. Ces cas auraient mérité l'intervention de femmes braves pour sauver les enfants en danger, malheureusement elles ont manqué en leur temps.

Au vu de ces événements survenus dans l'Ancien Israël, on peut affirmer que la femme se distingua par ses exploits différents dans la vie culturelle, artistique, religieuse et politique. Ces exploits prouvent son importance dans la famille et soulignent l'efficacité de son implication dans la protection du peuple mis en danger dont figurent des enfants.

2.3 L'enfant

L'enfant constitue un élément de grande importance parmi les composantes de la famille dans l'Ancien Israël. Il était considéré à la fois comme un don et une bénédiction de Dieu offert à la

communauté (Leblanc, 2003 : 46). Ainsi, Maïga (2010 : 273) signale que les parents (surtout la femme) ou les tuteurs avaient le devoir social de garder l'enfant avec soin ; c'est assurément également le cas aujourd'hui dans plusieurs communautés en Afrique et ailleurs.

En Israël, l'enfant, considéré comme un don et une bénédiction, symbolisait également pour les parents une puissance économique considérable, une sécurité sociale et une force qui s'avérerait très nécessaire en cas de guerre (Psaumes 127 : 3-5). L'enfant assurait la continuité de la famille et la pérennité de la lignée ancestrale. Cela justifiait la nécessité d'enfants garçons autant que de filles dans la maisonnée, car l'absence des uns comme des autres pouvait handicaper la procréation et empêcher la continuité de la race. Autrement dit, la naissance des enfants était un devoir sacré en vue d'assurer la cohésion interne et l'homogénéité sociale du groupe (Dutcher-Walls, 2009 : 5 ; Maïga, 2010 : 266). Les Juifs considéraient qu'avoir des enfants était un symbole de bénédiction (Psaumes 127 : 3-5 ; 128 : 3-6) ; par contre, ne pas en avoir était perçu comme une grande épreuve, une malédiction, un opprobre, un malheur et une punition de Dieu (Adeyemo, 2008 : 242). Ainsi, mourir sans enfant pour les Juifs, c'est mourir pour toujours (Cohen, 2005 : 36). On peut donc retenir que l'enfant avait une place considérable dans la famille israélienne ; sa naissance était saluée avec joie (Genèse 30 : 1-23 ; Luc 1 : 25, 36), il était entouré de soins et faisait l'objet de grands égards (Ezéchiel 16 :4).

2.3.1 Le rôle de l'enfant dans la communauté

L'enfant participait activement aux diverses activités économiques, notamment l'agriculture, l'élevage ou les métiers artisanaux. Rappelons qu'en Israël l'enfant était appelé בָּנָה (*bana*) qui signifie constructeur et bâtisseur de la maison de son père. Par sa participation active aux diverses activités, il garantissait l'avenir de la famille et bâtissait indubitablement la communauté. Comme le note Leblanc (2003 : 46), on prévoyait son intégration au travail de la maisonnée dès son plus jeune âge (7, 8 ans) afin de le préparer à assumer ses responsabilités dans l'avenir.

En Israël, l'enfant était non seulement une force mais également, dans un premier temps, un bâtisseur de la maison de son père, puis de la maisonnée et enfin de la communauté. Pour garantir son rôle de bâtisseur, ses parents avaient le devoir de bien l'éduquer (Deutéronome 6 : 7). Autrement dit, l'enfant à la venue duquel on attachait tant d'importance était consciencieusement instruit et élevé en lui prodiguant les préceptes de la vie sociale et communautaire du peuple de Dieu. Dès son jeune âge, il fallait lui enseigner son devoir de manière à ce qu'il ne se détourne pas du droit chemin plus tard (Proverbes 22 : 6). Dans cet

apprentissage de l'enfant, le père et la mère avaient chacun leur tâche à remplir (Proverbes 1 : 8 ; 6 : 20). Le livre des Proverbes rapporte les conseils de pureté, de tempérance, de justice, d'équité qui étaient donnés à l'enfant par la mère. Mais la Loi devait lui être enseignée par son père dans la maison, au coucher, au lever, en voyage, c'est-à-dire régulièrement (Deutéronome 6 : 5, 6 ; Psaumes 78 : 5). Selon Gezer (2013 :23), les enfants n'avaient pas la même considération dans la maisonnée quant à l'apprentissage de la Loi. Ils étaient estimés en fonction de leur genre ; c'est-à-dire que leur valeur dépendait selon qu'ils étaient garçon ou fille. Cohen (2005 : 37, 36) ne partage pas ce point de vue ; il considère que la dispensation de la loi inclusive à tous les enfants excluait toute discrimination de sexe et de rang social (garçon ou fille, riche ou pauvre), c'est-à-dire que tous les enfants y avaient libre accès. D'ailleurs, les mesures de protection de l'enfant en gestation ou en bas âge ne faisaient aucune distinction entre eux. A titre illustratif, on peut citer les mesures interdisant l'avortement et préconisant l'allaitement de l'enfant jusqu'à l'âge de trois ans environ (Exode 23 : 26 ; Genèse 21 : 8 ; 1 Samuel 1 : 23). Ces mesures semblaient vraisemblablement avoir pour but d'assurer les soins de l'enfant, c'est-à-dire de le protéger dès la naissance et de garantir sa survie après la naissance sans tenir compte de son sexe.

2.3.2 Le garçon

Swidler (1976 : 39) et Gezer (2013 : 23) notent que le garçon, ou enfant mâle, semblait jouir d'un certain avantage sur la fille et cela se remarquait dès leur naissance. Pour illustrer cette opinion, Swidler (1976 : 39) écrit : « À la naissance d'un garçon, tout est joyeux... À la naissance d'une fille, tout est douloureux... Quand un garçon vient au monde, la paix vient dans le monde... Quand une fille vient, rien ne vient ». Cette déclaration de Swidler semble démontrer le mépris de l'enfant fille. Radford (2000 : 148) évoque à ce propos le privilège que le garçon avait à lire la Loi alors que la fille n'y était pas autorisée.

Comme nous l'indiquons plus haut, le garçon, en tant que בָּנָה (*bana*) ou constructeur de la maison de son père, assurait la pérennité de la lignée familiale. Tous les espoirs de la famille reposaient sur lui ; chaque membre de la famille, y compris la mère, avait le devoir et l'intérêt de le protéger et de lui assurer un avenir meilleur en vue de préserver la pérennité de la famille dont il portait le gage.

2.4.3. La fille

Rappelons-nous que pendant la période des synagogues, le statut de la femme aurait connu une certaine bienveillance de la part des hommes (Swidler, 1976 : 75). Cependant, durant cette même

période, l'enfant fille ne jouissait pas des mêmes privilèges que l'enfant garçon. Cette défaveur envers la fille ne date pas seulement du temps des synagogues, elle remonte au temps des patriarches (Nombres 27 : 1-8 ; 36 : 6-12). À ce propos Milgrom (1990 : 231) rappelle que lorsque Tselophchad mourut, ses frères reçurent son héritage mais ils ne songèrent pas à ses enfants filles, car Tselophchad n'avait pas d'enfant mâle. L'auteur précise que le terme *אֲחֻזָּה* (*achuzzâh*) traduit par héritage est dérivé de *אָחָז* (*âchaz*) qui signifie possession ; c'est-à-dire qu'ici, le mot *אֲחֻזָּה* (*achuzzâh*) signifie héritage inaliénable (l'héritage d'une partie de la terre invendable). Ainsi, l'héritage que revendiquaient les filles de Tselophchad correspondait à une parcelle de terre qui représentait une source principale de revenus. Milgrom poursuit en précisant que cette revendication des filles de Tselophchad dénote clairement qu'elles étaient défavorisées et privées de leur droit d'héritage *אֲחֻזָּה* (*achuzzâh*) par le simple fait de n'avoir pas eu de frère. Ainsi, cet héritage ne pouvait revenir à la fille que s'il n'existait aucun héritier mâle dans sa famille restreinte, pourvu qu'elle soit mariée à une personne de la tribu de son père (Adeyemo, 2008 : 195). Concernant les désavantages envers la fille en Israël, Baab (1962_c : 866) remarque une fois de plus la disgrâce dont elle était victime. Il souligne que lors de la naissance d'une fille, les rites de purification exigeaient de la mère plus de règles à observer qu'à la naissance d'un garçon (Lévitique 12 : 1-7). Ceci illustre bien que le dédain vis-à-vis de la fille commençait dès sa naissance.

Si l'on considère les exemples que nous venons de citer sur la considération de la fille dans l'Ancien Israël, on peut affirmer qu'à cette époque et particulièrement aux temps des synagogues et des patriarches, bien que le statut de la femme (épouse) semble avoir connu un progrès, l'enfant fille est demeurée dans une situation de défaveur par rapport à son homologue garçon. Cependant, il existait des exceptions ; par exemple, Job (42 : 15) a dérogé à cette règle discriminatoire en accordant à ses filles une part d'héritage comme il le fit pour ses fils.

Au vu de ce qui précède, on peut affirmer que le fait de sous-estimer la fille par rapport au garçon semblait l'exposer à la raillerie et à la rabaisser au plus bas niveau d'appréciation. Pourtant elle était utile car sans elle l'équilibre entre les sexes aurait été rompu et la procréation aurait été impossible ; c'est pourquoi, les faveurs et la justice rendue à l'égard des filles de Tselophchad sont restées une loi à perpétuité afin de contrarier toute injustice des hommes vis-à-vis des filles (Nombres 27 : 7,12).

2.4 Conclusion partielle

Le présent chapitre s'est préoccupé de décrire la femme et l'enfant dans l'Ancien Israël en insistant sur le rôle et la place respectifs de chacun. Pour y parvenir, il nous a paru raisonnable de présenter d'abord la condition de chaque membre de la famille, en mettant l'accent sur la femme ainsi que sur l'enfant. Cette étude nous a permis d'apprécier l'importance de la femme dans l'Ancien Israël et d'établir sa responsabilité socio-morale envers l'enfant en général, avec un accent particulier sur celui dont la vie semblait en danger. Pour ce faire, nous avons évalué la vie et l'évolution de la femme au fil de temps, depuis l'époque des patriarches jusqu'à l'époque messianique et même post-messianique, via la période de synagogues.

Ce chapitre nous a permis d'examiner la notion de la famille dans l'Ancien Israël, qui correspondait essentiellement à la maisonnée (groupement de plusieurs familles). Dans cette famille, la femme et l'enfant avaient chacun une place importante, malgré quelques difficultés culturelles et sociales. La femme, bien que dotée d'un statut inférieur qui l'empêchait d'exercer les fonctions religieuses de premier plan, participait activement aux activités socio-économiques, culturelles, artistiques, parfois même politiques. Sur le plan moral et religieux, la femme devait observer strictement les règles de fidélité et de saintetés exigées dans le mariage et la vie publique, ceci lui inspirait la crainte et, vraisemblablement, renforçait sa moralité. Tous ces atouts l'aidaient à garantir la vie et le développement de l'enfant dans un cadre familial idéal. Cette position démontre l'importance de la femme et lui ont valu une grande considération au sein de la communauté.

Enfin, en ce qui concerne l'enfant dans l'Ancien Israël, il faut retenir qu'il était considéré comme un don de Dieu (Genèse 35 : 5). Il participait à la production, au maintien de la sécurité en cas de guerre et à la pérennité du lignage patrilinéaire. Par conséquent, la maisonnée l'entourait de soins et lui accordait une attention particulière. L'examen du chapitre suivant permettra de découvrir l'importance que la femme accordait à l'enfant dans quelques passages de l'Ancien Testament. Ceci nous permettra de souligner les qualités de la femme et les réflexes qui lui sont propres quant à la sécurisation des enfants en état de péril.

CHAPITRE 3

LES PRINCIPES SOCIO-MORAUX DE PROTECTION DES ENFANTS CHEZ QUELQUES FEMMES DE L'ANCIEN TESTAMENT

3.1 Introduction

Le présent chapitre cherche à analyser quelques textes sélectionnés de l'Ancien Testament (Exode 1 : 15-2 : 10 ; 2 Rois. 4 : 1-7 ; 2 Rois 4 : 17-37 ; 1 Rois 3 : 16-28 et 2 Rois 6 : 25-30), afin d'en retirer les principes socio-moraux utilisés par les femmes pour protéger l'enfant en situation de danger. Pour mieux cerner l'engagement de protection des enfants, l'étude a d'abord relevé, dans chaque texte cité ci-dessus, la menace à laquelle l'enfant était exposé. Ensuite, le comportement ou l'attitude de la femme face à cette menace fait également l'objet de notre attention. En d'autres termes, l'étude cherche à mettre en évidence la stratégie et le comportement adoptés par chacune de ces femmes en vue de protéger l'enfant en situation de péril.

Il faut noter que les principes socio-moraux observés ne se retrouvent pas tous dans chaque texte choisi. Certains peuvent apparaître dans l'un ou l'autre texte. Afin de mieux exploiter le thème, l'étude s'est appuyée sur l'analyse de certains mots des textes choisis, des mots pouvant aider à faire ressortir les principes de protection de l'enfant. Pris dans son ensemble, le chapitre trois donne des idées sur lesquelles nous reviendrons dans le cinquième chapitre lorsqu'il s'agira d'établir le modèle pastoral pouvant aider les femmes en RDC dans la protection des « enfants en péril ».

3.2 Les principes socio-moraux de protection des « enfants en péril » chez quelques femmes de l'Ancien Testament

Par principes socio-moraux de protection de l'enfant, il convient de comprendre les stratégies qui émergent des textes choisis. Ces stratégies intéressent notre étude parce qu'elles ont été utilisées par les femmes pour réussir soit à empêcher la réalisation de la menace qui guettait l'enfant, soit à la détourner. Ces principes sont notamment la crainte de Dieu, l'amour maternel ou l'amour de l'être humain, la pitié ou la compassion et la foi. Pour commencer, analysons Exode 1 : 15 – 2 : 10.

3.2.1 Exode 1 :15 - 2 :10

Le contexte dominant la péricope d'Exode. 1 :15-2 : 10 est d'ordre historique. Il est marqué par l'esclavage du peuple hébreu dans l'Ancienne Égypte et l'intervention miraculeuse de Dieu dans leur délivrance (Childs, 1965 : 109 ; Fretheim, 2003 : 250). En effet, la péricope relate l'épisode de la croissance numérique et économique du peuple hébreu encore esclave (Exode 1 : 8). Aux yeux de Pharaon, cette croissance des Hébreux constituait un danger pour l'avenir du peuple (Exode 1 : 7-10) ; c'est pourquoi, afin d'arrêter cette croissance jugée dangereuse, Pharaon²¹ ordonna le massacre de tous les garçons nouveau-nés de parents Hébreux (Exode 1 : 15-16). Ces ordres sont considérés comme une menace à la vie des enfants, spécifiquement les enfants mâles. Certes, Pharaon proféra une double menace quand il ordonna dans un premier temps aux sages-femmes de faire périr tout garçon à la naissance (v.16), puis à tout son peuple de jeter dans le fleuve les enfants mâles qui naîtraient des Hébreux (v.22). Il est nécessaire de comprendre davantage ces menaces.

3.2.1.1 Les menaces du Pharaon

La première menace proférée par Pharaon, le roi d'Égypte, est formulée au verset 16 : « si c'est un garçon, faites-le mourir, si c'est une fille, laissez-la vivre ». Cette menace s'articule autour de deux mots : בֶּן (*ben*) : fils ou enfant mâle et בַּת (*bat*) : fille. A ce propos, Romer (2015 : 53-54) souligne que parfois le mot désignant un enfant et qui est traduit par « garçon » est יָלֵד (*yeled*) : nouveau-né, bébé (souvent mâle). Il est différent de בֶּן (*ben*) : fils ou enfant mâle, mis pour garçon dans le second ordre émis par Pharaon (v.22). Cette nuance impliquerait une différence de sens pour les deux termes. Néanmoins, Kaiser (1990 : 307) explique que malgré cette différence étymologique, les deux termes ciblent le même être : le garçon nouveau-né des Hébreux. Dans ce contexte, la convergence de deux termes à la même cible éloigne l'idée de contradiction de sens qu'apporteraient les deux termes.

Quant à l'expression וַהֲמִיתֵן (*wahamitten*) traduit par faites-le mourir, on note que le mot est à la forme hiphil du verbe מוֹת (*mot*) : mourir. Ce verbe est au parfait, 2^{ème} personne du féminin pluriel précédé du waw conversif (vous le ferez mourir), mais au hiphil il a le sens de tuer (vous

²¹ Rappelons que le terme Pharaon correspond à la fois au titre qu'à la personne du roi d'Égypte. Ce vocable proviendrait du mot *par-o* qui signifie littéralement « grande maison ». Ainsi, en raison de cette grandeur, le terme Pharaon illustre une image plus grandiose que le mot roi. Il exprime la toute-puissance du monarque et évoque sa divinité (Stone, 1976 : 82).

le tuerez). Selon la New American Standard Bible (2000 : 105), ce terme traduit la cruauté de Pharaon envers les enfants et l'épreuve des sages-femmes à exécuter l'ordre du roi contrairement à leur vocation professionnelle. A propos de cet ordre, Lange (2008_a : 3) pense que Pharaon aurait communiqué secrètement sa décision aux sages-femmes afin de les persuader comme le fit plus tard Hérode lorsqu'il s'adressa aux mages à Bethléem (Matthieu 2 : 7-8).

Par ailleurs, l'attitude de Pharaon vis-à-vis des filles est aussi à noter, car elle indique le degré de sa cruauté envers les garçons. Selon Henry, le verbe *וַחַיָּהָ* (*wahayah*) : vivre, précédé du waw conversif et utilisé au qal parfait converti, 3^{ème} personne du masculin singulier de la racine *וַחַיָּהָ* (*hayah*), montre la clémence de Pharaon à l'égard de la fille (*בַּת*, *bat*). Comme l'expliquent Wiseman (1993 : 56) et Hamilton (2011 : 83 .par. 0), cette clémence stigmatise le fait que les filles étaient destinées à la servitude des Égyptiens. Par conséquent, ces filles ne pouvaient ni être insérées dans la filiation égyptienne ni terrifier Pharaon. Le massacre des enfants ordonné par le monarque visait seulement à priver les Hébreux de leur force combative et productive afin de les maintenir indéfiniment en captivité. Ainsi la clémence de Pharaon envers les filles n'est qu'apparente, elle cache sa méchanceté envers les bébés filles aussi. Mais, focalisons-nous sur la menace envers les garçons car elle est plus directe.

Cette même péricope présente une deuxième menace à l'égard des enfants mâles (1 : 22). Elle est ainsi formulée : « Vous jetterez dans le fleuve tout garçon qui naîtra » et « Vous laisserez vivre toutes les filles ». Cet ordre formel du roi semblait s'adresser à tout le peuple, Égyptiens et Hébreux, cependant le contexte le limite aux enfants hébreux. Lienhard (2001 : 23) estime que, d'un côté, cet ordre traduit à la fois l'attitude criminelle du roi et son indulgence qui épargne les filles pour les raisons déjà évoquées plus haut. Mais la cruauté n'est pas la seule attitude envers les humains. Les femmes affichent une attitude contraire qu'il convient d'analyser.

3.2.1.2 Les réactions des femmes : principes de protection

Face aux ordres de Pharaon, considérés comme une menace à la vie des enfants mâles, trois groupes de femmes refusèrent d'appliquer la cruauté décidée par le roi : les sages-femmes, la mère et la sœur de Moïse et la fille de Pharaon. Elles protégèrent les enfants mâles nouveau-nés (Exode 1 : 17 ; 2 : 3). Ces trois cas de réaction des femmes pour la sauvegarde de la vie de l'enfant Moïse méritent d'être analysés.

3.2.1.2.1 Les sages-femmes

Le texte mentionne clairement les sages-femmes par leurs noms : Pua qui signifie « fille » et Siphra dont le sens est « beauté ou splendeur » (Pache, 1992 : 246). En Égypte, la profession de sage-femme semblait être dévolue aux femmes de basse classe, principalement les pauvres (Kaiser, 1990 : 306). Cependant, cette nomination laisse perplexe la question de leur identification qui chevauche entre leur appartenance hébraïque et égyptienne (Clifford, 1990 : 46 ; Vogels, 1998 : 67 ; Lange, 2008_b : 222-223). À ce propos, Hamilton (2011 : 77.par. 0) explique que cette perplexité provient de la lecture faite de l'expression לְמִילֵדֹת הָעִבְרִיּוֹת (*laměyallēdōt hā'ibrîyōt*). Selon l'auteur, la considération de la particule לְ (*la*), qui est une préposition placée devant l'expression précédente en détermine le sens. En effet, si l'on envisage לְמִילֵדֹת (*laměyallēdōt*) comme un participe nominal, couplé à l'adjectif féminin pluriel הָעִבְרִיּוֹת (*hā'ibrîyōt*), l'expression se lirait « aux sages-femmes hébraïques ». Dans l'alternative, on considère l'expression comme un participe verbal, elle s'écrirait alors לְמִילֵדֹת הָעִבְרִיּוֹת (*limeyalledôth hâibrîyyôt*) et le sens en serait « aux sages-femmes des Hébreux ». Cette dernière interprétation laisserait entendre qu'il s'agit de sages-femmes égyptiennes (LXX et la Vulgate).

Si les sages-femmes étaient égyptiennes, la résistance qu'elles opposèrent à Pharaon résulterait du respect du principe d'éthique de la vie, commandé par leur conscience (Kaiser, 1990 : 306). Si tel est le cas, les Égyptiens étant polythéistes, les femmes agissaient de cette manière pour témoigner leur fidélité à leurs divinités et non au Dieu suprême des Hébreux. Heim (2005 : 610-611) et Romer (2015 : 56) partagent le point de vue de Kaiser et soulignent spécifiquement que la crainte de Dieu de ces femmes relevait de la loi naturelle.

Si les sages-femmes étaient Israélites, leur crainte de Dieu était commandée par la foi, appliquée par leur Patriarche (Genèse 20 : 11 ; 22 : 12). Bien qu'elles n'eussent peut-être pas une grande connaissance des traditions des Patriarches (Abraham, Isaac et Jacob) dans leur contenu éthique et, comme tous leurs contemporains israélites, elles n'avaient certainement pas encore ce que nous appellerions la connaissance « scripturale », elles comprenaient néanmoins que le bien et le mal ne sont pas des inventions humaines mais font partie d'un ordre divin (Stuart, 2006 : 79). Cette compréhension du bien et du mal comme relevant de l'ordre divin peut justifier leur attitude à l'égard des enfants ; puisque en tant qu'esclaves, leur statut ne leur conférait pas le moindre pouvoir de s'opposer au Pharaon, leur maître. En effet, ce genre de comportement dénotait une désobéissance et pouvait se traduire en rébellion qui aurait entraîné la peine de

mort, conformément à la décision du roi (Exode 2 : 14-15). L'identification de ces sages-femmes aux hébreux est soutenable, car la crainte de Dieu qu'elles ont manifestée démontre le caractère distinctif du peuple hébreu, basé sur la compréhension du principe du bien et du mal comme un ordre divin. En corollaire, les sages-femmes se sont démarquées par le refus d'exécuter le décret de Pharaon. Ce refus est clairement démontré par le verbe craindre (v. 17) : « elles craignirent (וַתִּירֶאן, *wattirena*) ... ne firent point... elles laissèrent vivre les enfants ».

En effet, l'expression verbale וַתִּירֶאן (*wattirena*): « elles craignirent », provient de la racine ירא (*yarew*): qui signifie : avoir peur. Ici, le verbe est utilisé au qal imparfait, 3^{ème} personne du féminin pluriel, précédé du waw consécutif. Sous cette forme qal, le verbe ירא (*yarew*) signifie avoir peur, être dans la crainte, agir par respect ou révérence, ou encore honorer (Strong, 1995). Selon ces définitions, Hamilton (2011 : 86) suppose que l'expression וַתִּירֶאן (*wattirena*) souligne la possibilité d'émettre une décision qui puisse plaire à Dieu face à une alternative d'obéir à Dieu ou à Pharaon. Cependant, Osborn et Hatton (1999 : 26) notent que l'expression « craindre Dieu » ou « craindre le Seigneur » est utilisée pour décrire le sentiment de révérence ou de respect dans l'adoration de Dieu (Psaumes 34 : 11 et Proverbes 1 : 7). L'expression décrit également l'expérience de la crainte en présence de Dieu, lorsque Dieu se révèle d'une manière inhabituelle, comme Exode 3 : 6 ; 14 : 3. C'est en ce sens que Terrien (1962) soutient que l'expression וַתִּירֶאן (*wattirena*) évoque la panique ressentie par une personne qui pressent une menace. En conclusion, comme le suggèrent Osborn et Hatton (1999 : 26), puisqu'on ne sait de ces sages-femmes que ce que l'on trouve dans les versets 15-21, il est préférable de convenir du sentiment de peur, d'autant plus que ירא (*yarew*) souligne à la fois la révérence et la peur combinées. Il est clair que les sages-femmes craignaient ce que Dieu leur infligerait si elles obéissaient au roi. Ici, leur intention est d'éviter la colère de Dieu, mais aussi de lui plaire. À ce propos, on peut affirmer que cette crainte, qui fut émaillée de révérence, était l'expression de la grâce divine miséricordieuse à laquelle rien ne peut faire obstacle (McGrath, 1997 : 313). Ainsi, les sages-femmes s'engagèrent à défendre à tout prix leur dignité professionnelle. Pour clore cette partie, on notera que la crainte de Dieu a amené ces femmes à miser sur la responsabilité professionnelle pour sauver les nourrissons. Elles ont manifesté la crainte et la révérence envers Dieu comme leur principe moral et spirituel dans la protection des enfants en situation de péril.

3.2.1.2.2 La mère et la sœur de Moïse

Dans les versets 2-3 d'Exode 2, le récit mentionne, parmi les acteurs, la mère et la sœur de l'enfant. La mère est nommée plus tard Jokébed (Exode 6 : 20) et le nom de la sœur est révélée

comme étant Marie (Exode 15 : 20). Il faut noter que le terme mère n'est pas directement explicite dans ce passage. Il est transcrit par la forme verbale וַתֵּלֶד (*wattêled*), qal imparfait converti, 3^{ème} personne du féminin singulier du verbe יָלַד (*yalèd*) qui signifie « enfanter » (pour la mère) ou « engendrer » (pour le père). La racine יָלַד (*yalèd*) détermine la fonction de mère et ipso facto crée une relation toute naturelle entre la mère et l'enfant. Cette relation établit la responsabilité naturelle de la mère sur son enfant. À propos de la fonction de mère, (Baab, 1962_a : 239) signale que le terme hébreu אֵם (*èm*) : mère fait allusion à l'agrandissement de la famille à partir de l'utérus. Ce qui, une fois de plus, souligne l'importance du rôle de la mère et sa responsabilité en famille.

Le chapitre 2 d'Exode fait savoir que Jokébed était enceinte et donna naissance à un fils (v.2). L'auteur note un acte d'observation de la mère et sa réaction spontanée : Elle vit qu'il était beau... (v.2). La réaction de la mère devant cette beauté consiste en une admiration de son enfant. Vogels (1998 : 70) signale la force du mot טוֹב, *tov* : beau, bon ou magnifique exprimé dans cette admiration. Ce mot est utilisé auparavant par Dieu lui-même pour apprécier son œuvre de création (Genèse 1). En effet, Jokébed, semble apprécier l'enfant qui vient de naître de ses entrailles avec la même stupéfaction que le Créateur.

Au sujet de la beauté qui suscita l'admiration de la mère, Spence-Jones estime que Jokébed a caché l'enfant parce qu'elle a estimé qu'il était trop difficile de perdre un bébé fort et beau. Elle le garda alors dans la maison pendant trois mois. Il ne faut pas oublier que les Égyptiens étaient mélangés avec les Israélites à Gosen, peut-être pas en grand nombre mais suffisamment pour qu'aucun Hébreu ne se sentait pas à l'abri de l'observation (Spence-Jones, 1909 : 23-24). Pour Ross et Oswalt (2008 : 292), la beauté de l'enfant était considérée comme un signe que Dieu lui réservait quelque chose de spécial. Autrement dit, cet enfant était un élément-clé du plan créateur de Dieu et Jokébed sa mère l'avait reconnu ; c'est la raison pour laquelle elle tenait à le protéger.

Notons que l'admiration de la mère pour son enfant se traduit par le terme « cacher » הִצְפִּינוּ, *hassèpînow*, hiphil, 3^{ème} personne du masculin singulier, infinitif, construit du verbe צָפַן, *sāpan*). Dans la description de l'Exode, l'accent est simplement mis sur le rôle principal de la mère ; cependant, le livre d'Hébreux (11 : 23) relate que les parents de Moïse le cachèrent pendant trois mois après sa naissance. Ceci confirme que le rôle de la femme dans le sauvetage de l'enfant ne doit pas signifier que le père, Amram, n'était pas d'accord. Autrement dit, même le père semble avoir été informé du projet de cacher l'enfant. Mais cela ne doit pas occulter le choix de l'auteur

de focaliser sur la mère. C'est Jokébed, la mère de l'enfant, qui a dû réaliser le plan de préservation risqué et novateur.

Voyant que son nouveau fils était un « bel enfant » (Hébreux 11 : 23), « beau aux yeux de Dieu » (Actes 7 : 20), elle n'eut pas peur de l'ordre du roi. Certes, cela ne veut pas dire que Jokébed se souciait de son fils plus que les autres femmes israélites ou que beaucoup d'autres femmes ne faisaient pas la même chose - cacher leurs nouveau-nés aussi longtemps que possible - mais cela signifie ici que l'auteur du livre d'Exode reconnaît à Jokébed le mérite d'avoir fait ce que toute mère responsable et attentionnée aurait fait, aimant son bébé et essayant de le cacher et de le garder en vie (Stuart, 2006 : 87-88). Ainsi que nous l'avons évoqué plus haut, l'acte de cacher l'enfant traduit la protection, c'est-à-dire une manifestation claire de l'amour de la mère pour son enfant (Kaiser, 1990 : 306, 308).

Notons qu'en hébreu, l'amour se traduit par plusieurs termes dont chacun spécifie une nuance de sens. Le plus courant est אהבה (ahabhah). Il dérive du verbe אהב (ahabh) qui signifie désirer, s'attacher à, plaire, aimer. Il s'emploie tant pour le sentiment, l'état (comme par exemple le sommeil), l'activité, les personnes, que pour Dieu (Funderburk, 1978 : 989 ; Pache, 1992 : 69). Ce terme אהבה (ahabhah - amour) traduit la force intérieure qui incite une personne à poser des actes de bienfaisance ou à se sacrifier pour le bien d'un être aimé (Alexander, 2010 : 57).

En grec, l'amour est exprimé par trois termes différents : ἔρος (eros), φιλία (philia) du verbe φιλέω (philéô) et ἀγάπη (agapê) du verbe ἀγαπάω (agapaô). Le terme ἔρος (eros) traduit l'amour sentimental ou passionnel, égocentrique, l'amour-désir d'un homme envers une femme ou vice-versa, mais également de toute espèce d'objet digne d'être aimé, dans ce sens on parle de l'amour du beau, du bien, etc. (Sakenfeld, 2008 : 703 ; Pache, 1992 : 69). Quant au terme φιλία (philia), les auteurs précités spécifient que φιλία désigne l'amour réciproque, c'est-à-dire l'amour relationnel qui existe entre membres de la même famille, entre amis ou entre associés dans un intérêt commun (Sakenfeld, 2008 : 704) ; l'amour qui pousse un individu à prendre soin de sa patrie et de son semblable, surtout si ce dernier est une personne avec laquelle il est lié par une relation quelconque (Lévitique 19 : 18 ; Deutéronome. 22 : 1-4).

Le terme ἀγάπη (agapê) traduit l'amour de Dieu pour les hommes, cet amour qui donne sans attendre en retour une contrepartie. Cet amour se rapporte aux interventions de Dieu à l'occasion des divers problèmes de son peuple. C'est le cas notamment des multiples interventions divines en faveur de l'enfant qui seront explicitées plus loin dans les textes étudiés (Exode 1 : 15-2, 10, 2

Rois 4 : 1-7, 2 Rois 4 : 17-37, 1 Rois 3 : 16-28 et 2 Rois 6 : 25-30). Dieu demande à ses fidèles d'exercer aussi cet amour qui donne sans condition ; c'est dans ce contexte qu'il demande d'aimer l'étranger et même les ennemis (Lévitique 19 : 34, Exode 23 : 3-4 ; Proverbes 25 : 21 ; Matthieu 5 : 44). Apparemment, comme nous le verrons dans l'analyse de l'attitude de la fille de Pharaon, c'est cet amour *agapê* qui a animé la princesse et qui l'a poussée à poser des actes de compassion envers l'enfant étranger (Exode 2 : 5-10). En effet, même si elle semble exprimer un certain intérêt personnel et relationnel à l'égard de cet enfant²², le vrai fondement de son acte est le sentiment de « pitié » (cf. v. 6) qui s'apparente plus à un amour *agapê*.

Lorsque nous parlons de l'amour de la mère envers son enfant et de la fille envers son petit-frère, il s'agit bien de *philia*. Ailleurs, dans le Nouveau Testament, *philia* désigne l'amour amical ou celui qui unit les parents aux enfants ou l'inverse. Par exemple, en Matthieu 10 : 37, ὁ φίλων, « celui qui aime » se rapporte à la relation profonde entre parents et enfants et vice-versa (Sakenfeld, 2008 : 7004 ; Pache, 1992 : 69). C'est l'amour dont le sens est l'attachement profond pour les personnes du même sang. En Jean (5 : 20), Pierre utilise le verbe φιλέω (philêô) pour exprimer l'amour (amical) existant entre Jésus et ses disciples. Dans le même ordre d'idées, le terme φιλαδελφία (philadelphia) -l'amour fraternel- qui est dérivé du même verbe, traduit la force de la relation fraternelle qui unit les enfants entre eux et les attire les uns envers les autres. Généralement, le terme φιλαδελφία (philadelphia) est utilisé pour désigner les frères dans la foi (Romains 12 : 10 ; 1 Jean 3 : 16) car ils sont comme les enfants d'un même père.

En corrélation avec le texte d'Exode, la mère et la sœur de l'enfant ont été animées de l'amour affectif envers un membre de la famille et ont tout fait pour son bonheur (cf. Lévitique 19 : 17, 18). Il faut noter que cet amour s'enracine plus particulièrement dans les relations envers son prochain et s'oppose à la haine vis-à-vis de ses semblables. C'est en ce sens que Szwertag (2013 : 36) affirme qu'aimer, c'est apprendre à donner et pas seulement à recevoir.

Dans le récit d'Exode 2 (versets 1 à 3), nous pouvons également souligner que l'amour maternel et fraternel, manifesté respectivement par la mère et la sœur de l'enfant, révèle la responsabilité familiale assumée par ces deux femmes vis-à-vis de l'enfant. Puisque nous avons évoqué l'amour maternel et fraternel, cela nous amène à aborder la consanguinité. Il faut garder à l'esprit que la consanguinité met en relief la filiation ou la relation existant entre les enfants ayant les

²² Le verset 10 montre que la fille de Pharaon veut considérer cet enfant comme son propre fils.

mêmes géniteurs. En principe, cette situation devrait les unir et les rapprocher davantage comme lien d'amour (Johnson, 1962 : 468).

En Exode (2 : 4), la consanguinité est signalée par le mot *אֶחָיו*(*âhôtôw*) : sa sœur. Le terme *אֶחָיו*(*âhôtôw*) met en exergue l'importance de la relation familiale dite horizontale, celle envers un frère, une sœur, un cousin, etc. D'abord afin de prouver son amour, la sœur consent délibérément à monter la garde pour s'enquérir du sort de son frère (v.4). Ensuite, elle prend l'initiative de suggérer à la fille de Pharaon de trouver une femme qui allaitera l'enfant (v.7). C'est une stratégie susceptible de sauver la vie de l'enfant en lui assurant une sécurité alimentaire. A ce propos, Wénin et ses co-auteurs notent que pour persuader la fille de Pharaon, la sœur a dû faire preuve de tact (Wénin *et al*, 2007 : 46).

Il faut également noter que la sœur a fait preuve d'amour fraternel en servant d'intermédiaire entre la mère et l'enfant, mais aussi entre la mère biologique et la mère adoptive de l'enfant (Exode 2 : 4, 7, 8). De plus, grâce à son ingéniosité, l'enfant a été confié aux soins de sa propre mère (Childs, 1965 : 115 ; Lange, 2008_b : 238) aux frais de la fille de Pharaon. Cette ruse était guidée par le savoir-faire d'une jeune fille animée d'amour envers son frère. Henry (1960 : 73) estime que cette action venait providentiellement de Dieu afin de sauver l'enfant. Soutenant cette idée de providence, Yancey et Quinn (2000 : 95) pensent que lorsque les hommes projettent la ruine du peuple de Dieu, celui-ci prépare son salut. En effet, après que la mère ait été obligée d'abandonner l'enfant sur les eaux, la vie et la protection de ce petit enfant dépendait désormais uniquement de la providence divine. Dieu combla ce besoin en pourvoyant sa sœur de la sagesse instigatrice qui conduisit providentiellement l'enfant jusque dans les mains de la fille de Pharaon (Crossley, 2004 : 98). Tous ces actes d'amour, teintés de sagesse et d'ingéniosité, traduisent l'attachement profond de la sœur envers son frère. Ceci nous amène à souligner que les enfants issus du même sang s'attirent et développent un profond amour entre eux. Ceci démontre que l'amour agit tel un soubassement de l'unité familiale, voire clanique et même nationale. Ainsi Achtemeier (1962 : 353) soutient que l'absence d'amour provoque des tensions et suscite la maltraitance. Comme on vient de le constater, l'amour de la mère et de la sœur sauva l'enfant Moïse du danger qui planait sur lui et évita au peuple d'Israël la perte du libérateur futur encore dissimulé dans cet « enfant en péril ».

Outre l'amour, la péricope d'Exode 2 mentionne une série d'actes qui évoquent également la foi de la mère (v3). Comme pour l'amour, le terme foi n'apparaît pas directement dans le texte. Il est déduit des actes posés par la mère. Le verset 3 d'Exode 2 semble mettre en exergue uniquement

la foi de la mère ; cependant, le Nouveau Testament expose clairement la foi des deux parents (Hébreux 11 : 23 ; Actes 7 : 20) comme l'atteste également Smith (1993 : 249-250).

Selon le Nouveau Testament, le terme grec *πιστίς* (*pistis*), traduit par foi, comporte la notion de confiance et de ferme conviction en Dieu (Pache, 1992 : 493). L'épître aux Hébreux définit la foi comme étant une assurance (garantie) des biens que l'on espère, la démonstration (preuve) des réalités que l'on ne voit pas (Hébreux 11 : 1). C'est-à-dire que la foi est une attitude du cœur qui se confie pleinement à Dieu et espère recevoir tout de lui, même dans une situation désespérée (Deutéronome 9 : 23, Juges 9 : 15, 16, 19). Dans certains contextes, *πιστίς* (*pistis*) peut signifier aussi la fidélité (1 Thessaloniens 3 : 7 ; Tite 2 : 10).

Dans son analyse d'Exode 2, Kaiser (1990 : 306, 308) estime que l'acte de cacher l'enfant traduit non seulement l'amour et la protection, mais aussi l'espérance de délivrance en laquelle croyait la mère. Puisqu'il s'agit de la foi de la femme, il faut garder à l'esprit que dans le récit d'Exode (2 : 1-10), la foi de la mère s'est manifestée dans les actes de précaution qu'elle avait imaginés afin de sauvegarder la vie de l'enfant. « Elle prit une caisse de jonc, elle enduisit de bitume et de poix, elle y mit l'enfant et le déposa parmi les roseaux » (Exode 2 : 3). En fait, en adjoignant ces actes en série, la mère espérait que ces précautions pourraient aider l'enfant à survivre ; c'est pourquoi elle fit la caisse qu'elle enduisit de bitume.

Romer (2012 : 72) signale l'origine égyptienne du terme de la caisse תִּבְיָה, (*têbah*) : arche en miniature et l'assimile à l'arche que Dieu recommanda à Noé afin de l'épargner du déluge (Genèse 6 : 14 ; 7 : 7). La similitude de ces faits rapproche les deux serviteurs : Noé et Moïse (Vogels, 1998 : 70). Tous deux sont sauvés des eaux (danger du déluge et du Nil) au moyen d'une arche flottante, la תִּבְיָה (*têbah*). Dieu préserva ainsi leur vie afin d'inaugurer une ère nouvelle de l'humanité. Cette préservation divine de la vie des hommes se fonde sur l'obéissance. En effet, Noé a obéi à la recommandation divine (Genèse 6 : 22 ; 7 : 5 ; Hébreux 11 : 7) comme la mère de Moïse a obéi à la voix de sa conscience (Exode 2 : 2, 3). Elle prit beaucoup de précautions pour rendre la תִּבְיָה (*têbah*) imperméable, c'est-à-dire propice au salut de l'enfant (v3) et la déposa parmi les roseaux. A ce propos, certains commentateurs, notamment Wiseman (1993 : 27), Romer (2012 : 64-70), Longman et Dillard (2017 : 62) estiment que la caisse était conçue par la foi et l'acte de déposer l'enfant parmi les roseaux était une pratique de l'ancien monde. Cet acte semblait être une voie tracée pour les grands héros de l'antiquité tels que Sargon, Œdipe, Héraclès, Romulus et bien d'autres (Chiouk, 2012 : 27 ; Clifford, 1990 : 46).

En déposant la תִּבְהָ (têbah) parmi les roseaux, Jokébed a pris, avec foi, le risque de sauver l'enfant. Dieu approuva son plan et sauva l'enfant par l'intermédiaire de sa sœur. Jokébed réalisa ensuite le plan de préservation risqué et novateur, sauvant ainsi l'enfant du danger imminent dont il était menacé. La foi prévoit le danger et préconise les précautions afin d'en protéger l'enfant. En agissant ainsi, la mère de Moïse inaugure le principe de protection de l'enfant en péril basé sur l'amour et la foi.

3.2.1.2.3 La fille de Pharaon

Le verset 6 de l'Exode chapitre 2 souligne l'attitude de la fille de Pharaon. Cette attitude est caractérisée par le mot וַתִּחַמֶּל (wattahmol) pitié. Le vocable וַתִּחַמֶּל (wattahmol), traduit par pitié, exprime le sentiment affectif du cœur et signifie à la fois pitié et compassion. Hamilton (2011 : 106.par.5) relève une nuance entre pitié et compassion. Selon lui, la pitié constate la situation inquiétante dans laquelle se trouve la victime sans nécessairement y apporter une solution ; tandis que la compassion pousse l'observateur à s'identifier à la personne en détresse et à lui porter secours en vue de remédier à sa situation ; à savoir que la compassion sous-entend la promptitude à poser des actes en faveur de la personne en situation de détresse. Ainsi, pour Achtemeier (1962 : 352), la pitié et la compassion appellent des actes humanitaires envers son prochain en situation alarmante. En définitive, il apparaît que les termes pitié et compassion sont interchangeables.

Le verbe הָמַר (hamar), « avoir compassion ou pitié de » exprime deux réalités différentes selon qu'il se rapporte au contexte divin ou au contexte humain. Selon Achtemeier (1962 : 352), dans le contexte divin, ce verbe exprime un privilège, une faveur que Dieu accorde à son peuple. Cette faveur ne se limite pas à l'assistance matérielle. Elle s'étend au pardon du péché, à l'établissement de la justice et au jugement des ennemis du peuple de Dieu.

Dans le contexte humain, le verbe הָמַר (hamar) est le fait de poser un acte en faveur d'une personne qui est dans une situation qui nécessite une assistance humanitaire. Ainsi, Clifford (1990 : 46) estime que la compassion exprimée par la fille de Pharaon traduit la volonté de Dieu à l'égard de la vie humaine et sa bienveillance envers son peuple. À propos d'Exode 2 : 1-3, Gire (2012 : 8) considère que la compassion assumée par la fille de Pharaon exprime sa responsabilité à la fois sociale et morale à l'égard de l'enfant hébreu menacé de mort. La compassion l'avait amenée à rapidement accepter la proposition de la sœur de l'enfant (v.8), mais aussi à agir contrairement à la haine du roi envers les Hébreux (Childs, 1965 : 116). Elle refusa d'exécuter

aveuglément le massacre perpétré contre ce peuple ; par contre, elle choisit de sauver l'enfant hébreu (v.6) et sa compassion alla même jusqu'à amener l'enfant au palais royal (v.10). A ce sujet, Wisemann (1993 : 58) remarque que l'entrée de Moïse au palais royal fut une seconde ironie après celle du paiement de sa mère en tant que nourrice. Au palais royal, l'enfant Moïse bénéficia d'une bonne instruction comme un prince (Actes 7 : 22). Ces événements étaient le résultat de la compassion consciencieusement manifestée par la fille de Pharaon en faveur d'un enfant en péril.

3.2.2 Le récit de 2 Rois 4 : 1-7

Après l'analyse du texte d'Exode 2, nous souhaitons également aborder celui de 2 Rois 4 : 1-7. Cette péricope fait partie intégrante du deuxième livre des Rois. La LXX et la Vulgate signalent qu'auparavant les livres des 1 & 2 Rois ne formaient qu'un seul ouvrage relatant l'histoire d'Israël, depuis ses origines en Égypte jusqu'à son retour de l'exil babylonien (Guthrie, *et al.* 1991 : 332 ; Alexander, 2008 : 1438). Cette histoire d'Israël se subdivise en trois grandes parties (McConville, 2005 : 623, 625), à savoir :

1°. Le royaume uni sous Salomon (1 Rois 1-11).

2°. La division du royaume en deux : royaume du Nord (Israël, avec 10 tribus et la demi-tribu de Benjamin) et le royaume du Sud (Juda avec l'autre demi tribu de Benjamin), jusqu'à la destruction de celui du Nord (1 Rois 12 - 2 R. 17).

3°. Le royaume de Juda resté seul (unifié) jusqu'à sa ruine (2 Rois 18-25).

L'histoire d'Israël racontée dans 1 et 2 Rois est marquée par la prépondérance du roi et des prophètes, principalement Élie et Élisée. La section qui concerne cette étude, en l'occurrence 2 Rois 4 : 1-7, fait partie intégrante de la deuxième subdivision et se rapporte à l'épisode d'une femme veuve, mère de deux enfants menacés d'esclavage suite à une créance laissée par son défunt mari. Le texte ne dévoile pas les événements environnants précédant ce récit (Long, 1991 : 48) ; néanmoins, on peut y voir les personnages de la mère, de ses deux enfants, du mari défunt (serviteur de Dieu) et du prophète Élisée. Le texte décrit la situation sociale de la femme ; elle est veuve, pauvre, débitrice et dépourvue de tout moyen de changer cette situation car elle ne possède qu'un vase d'huile.²³ Cependant, aucune indication ne clarifie l'origine de sa pauvreté.

²³ La vase d'huile correspondait à une quantité infime dont on pouvait se servir une seule fois pour s'oindre. Cette quantité d'huile était insignifiante pour le besoin alimentaire (Godet, 1982 : 129).

Le texte ne fournit pas non plus d'indication sur les raisons du décès de son mari ; il l'identifie seulement à un des fils des prophètes, familial d'Élisée et qui apparemment jouissait d'un bon témoignage en rapport avec l'exercice de son ministère (Long, 1991 : 49). Certains auteurs nous aident à en savoir plus sur ce fils de prophète ; Henri (1991 : 403) par exemple, l'assimile à l'un des sept mille prophètes qui n'ont pas fléchi les genoux devant Baal (1 Rois 19 : 18). D'autres (Hobbs, 1985 : 43 ; Patterson et Austel, 1988 : 183 ; Guthrie, 1991 : 363) voient en lui Abdias, serviteur d'Achab, qui sauva cent prophètes contre la conspiration de Jézabel qui planifiait de les tuer pour concrétiser l'implantation de l'idolâtrie (1 Rois 18 : 3-4, 13). Ces auteurs considèrent que la créance, mentionnée dans ce passage, aurait aidé Abdias à ravitailler les prophètes durant la période de leur cachette. Ainsi, sa femme, alléguant la fidélité de son mari, semblait réclamer à Élisée un droit reconnu aux serviteurs fidèles, avec la conviction de l'obtenir.

Le terme veuve n'apparaît pas directement dans le texte. Il est sous-entendu dans l'expression « mon mari est mort » (v.1). Dans l'Ancien Testament, le terme courant désignant la veuve est אֶלְמָנָה (*almanah*). Baab note que le terme אֶלְמָנָה (*almanah*) exprime à la fois la privation, la désolation et le désarroi. Il précise que la racine אֶלֶם (*alm*) du mot אֶלְמָנָה (*almanah*) suggère le mutisme induit par le veuvage. Ce mot semble donc souligner le déshonneur porté par la veuve (Baab, 1962c : 842). En Israël, d'après l'auteur, la veuve était également l'objet d'une attention particulière appelant les actes de charité et de justice en sa faveur (Deutéronome 10 : 18 ; 16 : 14, 14 : 29 ; 24 : 17, 19-21 ; Es. 1 : 17, 23 ; 10 : 2 ; Jérémie. 22 : 3). Selon lui, ces actes de charité et de justice recommandés auraient attiré l'attention d'Élisée afin qu'il intervienne favorablement à la sollicitation de la veuve.

3.2.2.1 La menace du créancier

Dans ce récit, la menace du créancier est exprimée par le concept « esclavage » comme conséquence potentielle de la situation d'endettement dans laquelle se trouve la veuve. En effet, comme le signalent plusieurs auteurs dont Walsh et Begg (1990 : 176) et Dunn (2003 : 267), dans le cas où le débiteur s'avérait insolvable ou lors de sa mort, la loi mosaïque ordonnait la détention temporaire de ses enfants en esclavage. Étant donné que l'endettement rapportait aux créanciers, il arrivait souvent que ces derniers outrepassent leurs droits en imposant un intérêt exorbitant à leurs débiteurs. Par conséquent, les enfants des pauvres débiteurs en étaient souvent victimes (Barrois, 1962 : 809). La détention en tant qu'esclave durait six ans, au bout desquels le créancier était supposé avoir récupéré sa dette (Exode 21 : 2 ; Deutéronome 15 : 1-2, 12). Il faut signaler qu'en ce qui concerne les enfants mentionnés dans ce récit, le fait que le créancier les

réduise à l'esclavage devait dépouiller la veuve de tout espoir de vivre normalement. Un tel acte la privait du soutien de ses enfants durant toute la période de leur esclavage.

3.2.2.2 La réaction de la veuve et l'intervention d'Élisée (vv. 1-2)

Devant la menace d'esclavage, la veuve, attachée à la vie de ses enfants, émit un cri de secours réclamant l'intervention d'Élisée (v.1). Ce cri d'alarme atteste que la veuve s'en remet totalement à Élisée, le prophète de Dieu, afin qu'il trouve une solution appropriée à la situation de menace qui planait sur ses enfants (Adeyemo, 2008 : 458). La solution attendue d'Élisée semble être un véritable test de la foi de la veuve. En effet, le cri de secours attira l'attention du prophète qui, en réponse, entreprit de poser une série de questions (v.2) suivies de recommandations (vv. 3-4, 7) afin de remédier à la situation désespérée vécue par la veuve et ses enfants.

L'intervention d'Élisée dans la situation de la veuve semble démontrer sa volonté de résoudre le problème à partir des ressources matérielles possédées par celle-ci ; par exemple par le biais des deux premières assertions de sa réponse (v.2) : Que puis-je faire pour toi ? Qu'as-tu à la maison ? (v.2). Arnold (2010 : 85) considère que ces questions n'explicitent pas seulement la volonté d'Élisée, homme de Dieu, de s'impliquer dans la résolution du problème, mais elles lui permettent aussi d'évaluer le besoin réel de la veuve. Dans sa réponse à Élisée, la veuve ne mentionne qu'un petit vase d'huile. Cette réponse ne prouve pas simplement la pauvreté criante de la veuve, elle certifie aussi de son incapacité à résoudre elle-même son problème et à s'adresser à Élisée qu'elle considère comme son unique espoir (Godet, 1982 : 120). Par cet aveu, Élisée était convaincu de l'incapacité de la veuve de trouver une issue à sa situation (v3 et v.4). Comme le soulignent Patterson et Autel (1988 : 183), les recommandations qu'Élisée émet dans ces versets 3 et 4 expriment la part de responsabilité qui incombe à la demanderesse, c'est-à-dire l'effort que la veuve devait fournir. Par conséquent, elle obéit à la lettre et avec foi, et les plus grands vases se remplirent d'huile. Une fois encore, la foi ne permit pas seulement à la veuve de trouver assez d'huile à vendre pour régler sa créance, elle lui rassura aussi une vie décente avec ses enfants pendant tout le temps que dura la famine.

Autant dire que l'intervention ou l'assistance qu'une tierce personne peut apporter exige parfois le courage mais surtout la foi de celui qui est en détresse. La situation des « enfants en péril » ne peut pas passer inaperçue aux yeux des serviteurs de Dieu. C'est en ce sens qu'Élisée fut attentif et intervint sur les problèmes sociaux, c'est-à-dire sur la menace des enfants ; toutefois, la foi de leur mère joua un rôle déterminant. On peut alors dire que l'analyse du texte de 2 Rois 4 : 1-7

exprime l'attachement d'une mère à ses enfants (signe d'amour), sa sensibilité à la détresse et la foi ou la confiance en Dieu.

3.2.3 Le récit de 2 Rois 4 : 17-37

3.2.3.1 Situation familiale et l'épreuve de la mort

Ce texte de 2 Rois 4 : 17-37 appartient à la deuxième subdivision du livre des Rois. Il identifie une femme en clarifiant ses origines, sa situation sociale et familiale. Originnaire de Sunem, cette femme était riche, mariée, sans enfant, mais entièrement dévouée à Élisée (vv. 8-11). Cette description familiale fait émerger une caractéristique nouvelle sur les femmes : celle-ci n'a pas d'enfant (v.14). Il faut rappeler qu'en Israël, le manque d'enfant était assimilé à la stérilité et était un sujet d'affliction, car considéré comme une malédiction (Dumaïs, 1985 : 22). Dans le présent récit, l'espoir d'enfanter pour le couple s'estompait car le mari était vieux (v.14) ; aussi, afin d'exprimer sa gratitude pour l'hospitalité particulière que la femme offrait à Élisée, le prophète lui prédit la naissance miraculeuse d'un enfant (vv. 13-16). Cette naissance se réalisa, mais l'enfant mourut plus tard.

3.2.3.2 La réaction de la femme et l'intervention d'Élisée

Comme précisé précédemment, par la parole du prophète Élisée, la femme qui était stérile conçut et enfanta un fils. On note que cet enfant mourut brusquement. L'épisode de la mort de l'enfant laisse découvrir une attitude de la mère qui suscite une attention particulière.

L'épreuve de la mort a causé une grande amertume à la mère de l'enfant. Cette amertume se traduit par une série de questions et d'expressions accablantes qu'elle adresse à Élisée : « Ai-je demandé un fils ? ... N'ai-je pas dit : ne me trompe pas ? ...L'Éternel est vivant ... je ne te quitterai point » (vv. 28, 30). Ces questions et expressions laissent apparaître une mère qui est en attente d'une assistance qui peut défier la mort et soulager une mère angoissée. Plus encore, les assertions de cette mère montrent la détermination de la femme qui contraint Élisée à trouver une solution auprès de Dieu. Farmer (1998 :631) trouve de l'autorité et de l'opiniâtreté dans ces expressions interrogatives de la femme.

Il faut se rappeler que l'enfant a été emporté brusquement par la mort suite à la maladie (2 Rois 4 : 17-37). Cette maladie est clairement marquée par la répétition des mots « ma tête, ma tête », une formule qui cherche à amplifier l'événement. Conscient de la maladie qui menaçait son fils,

le père a préféré se décharger de l'enfant en l'envoyant sous la responsabilité de la mère. Arnold (2010 : 103) estime que le père a une attitude passive et négligente devant la maladie de son fils. Autrement dit, l'attitude du père dénote une fuite face à ses responsabilités et de la négligence. À contrario, la mère assume sa responsabilité maternelle à l'égard de son enfant. Elle l'entoure de tendresse et le porte sur ses genoux jusqu'à sa mort (v.20). Lorsque l'enfant meurt, la mère le couche sur le lit, ferme la porte et sort à la recherche d'Élisée, l'homme de Dieu (v.20), car elle refuse de céder à toute distraction risquant de l'en empêcher. C'est un acte de foi.

La réponse שלום, (*shalom*) qu'elle réserve aux interrogations de ses interlocuteurs atteste de sa foi (vv.23, 26). Hobbs (1985 : 47-48) et Brown (1995 : 655) estiment que le terme שלום (*shalom*) sous-entend le bien-être complet, c'est-à-dire la délivrance totale qui apporte la paix, la santé, la justice, l'aisance matérielle, la tranquillité, etc. L'usage de ce terme par la mère témoigne de sa foi et certifie que tout est en place pour déclencher une solution. Farmer (1998 : 631) considère que cette femme a agi en toute indépendance sans attendre un conseil de son mari. Arnold (2010 : 104) affirme que la liberté d'action de cette mère révèle le caractère exceptionnel et exemplaire de sa foi.

Puisque nous venons à nouveau d'évoquer la foi, souvenons-nous qu'elle est une ouverture inconditionnelle à l'action de Dieu, une décision face à tout (Bondo, 2019 : 126). En réponse à la foi de la femme, Élisée accomplit un miracle en sa faveur (outre celui de la naissance) : la résurrection de l'enfant (vv 34-37). Ce miracle est compris comme une résultante de la foi indéfectible de la femme (vv 21-22, 28, 30) ; la foi inébranlable qui fit ses preuves devant une situation difficile et permit à la mère de récupérer l'enfant que la mort lui avait arraché soudainement. De plus, comme dans le récit précédent (2 Rois 4 : 1-7), l'intervention d'Élisée dans la situation d'un enfant en péril, suite à la demande d'une mère, est soulignée par ce texte. Le miracle peut être considéré comme une intervention du prophète, cependant il traduit surtout l'attention que Dieu porte à la requête d'une mère qui le craint et qui se confie à lui (Yancy et Quinn, 2000 : 261).

3.2.4 Le récit de 1 Rois 3 : 16-28

Le texte de 1 Rois 3 : 16-28 se classe dans la première subdivision du livre des Rois. Cette péricope fait état de deux femmes prostituées, ayant enfanté au même moment. L'enfant de l'une mourut accidentellement, probablement par mégarde ou négligence (v19) ; le lendemain, les

deux femmes se disputaient l'enfant resté en vie. Elles recoururent alors à la justice du roi Salomon pour traiter ce cas (Dunn et Rogerson, 2003 : 250).

À propos de la vie de prostitution, זִנוּת (*zonowt*), que menaient ces femmes, Baab (1962_b : 932) signale que le terme זִנוּת (*zonowt*) s'emploie aussi bien pour la prostitution profane ou séculière que pour la prostitution sacrée. Baab insiste sur son caractère abominable en Israël (Genèse 34 : 31 ; Deutéronome, 23 : 18 ; 1 Corinthiens 6 : 15-16). Néanmoins, cette pratique était tolérée dans la société israélienne (Genèse. 38 : 14-15 ; Jos. 2 : 4-16). Adeyemo remarque que bien qu'elle soit moins noble, la vie des personnes qui pratiquaient la prostitution, les prostituées, valait autant que celle de toutes les autres. Il précise que leurs enfants avaient droit aux mêmes égards que les autres et méritaient protection en cas de besoin, indépendamment de la profession de leurs mères (Adeyemo, 2008 : 430).

3.2.4.1 Le jugement de Salomon

Concernant cet épisode, Dumaïs (1985 : 22) estime que la justice du roi Salomon en pareille circonstance était ouverte à tous, même aux femmes prostituées qui pouvaient, sans aucun intermédiaire, saisir le roi pour réclamer sa justice sans s'en tenir aux règles coutumières (leur culture) qui les en empêchaient. En outre, la déposition de la femme plaignante semblait être à la fois une réclamation de justice et une accusation ou une dénonciation de leur méfait (inattention ou inadvertance) à l'égard de la vie de leurs enfants. Toutefois, pour les départager, Salomon proposa de couper en deux l'enfant vivant et de donner un morceau à chacune (v25). Cette proposition de Salomon exposait l'enfant au danger de mort.

L'expression verbale couper en deux : גִּזְרוּ (*gizru*) qui figure dans le jugement de Salomon en vue de départager les deux femmes en opposition, est loin de faire l'unanimité et suscite des avis partagés (Godet, 1982 : 22). Pour les uns, l'expression traduisait la criminalité de l'auteur (ici le roi), car elle visait l'enfant pour le faire mourir. Pour d'autres, elle était une disposition manifeste de Dieu qui souhaitait sauver l'enfant du danger qui le guettait (Walsh et Begg (1990 : 165). Guthrie *et al* (1991 : 339) voient dans ce jugement une preuve de la sagesse de Dieu possédée par Salomon. En effet, comme le notent les auteurs, le terme jugement מִשְׁפָּט (*mispat*) spécifie la décision qu'inspire la sagesse de Dieu, car elle épargne la vie de l'enfant mis en danger et permet à la vraie mère de récupérer son fils. Par conséquent, Dieu se servit de Salomon pour juger le peuple et faire régner la justice, particulièrement en faveur des enfants mis en danger.

McGrath (1997 : 119) considère que ce jugement fit connaître Salomon en tant que magistrat de la plus haute cour juridictionnelle proclamant les oracles de Dieu (Proverbes 16 : 10). House (1995 : 112-113) estime que ce verdict de Salomon fut un véritable test de la compassion humaine, particulièrement de l'affection maternelle. L'auteur affirme que plus la cruauté envers l'enfant devenait macabre, plus la vraie mère manifestait sa compassion pour lui. Ce sentiment de compassion soulignait l'attitude responsable de la mère envers son enfant et permit à celle-ci, non seulement d'épargner l'enfant de la mort, mais aussi de le récupérer honorablement (v.28). Ce verdict permit également aux deux femmes prostituées de se découvrir et de laisser apparaître leurs intentions cachées en rapport avec leur responsabilité maternelle. Autrement dit, la proposition de Salomon n'était qu'un moyen de tester l'instinct naturel des femmes en querelle et leur compassion maternelle envers l'enfant en danger. Ce dernier avis s'illustre convenablement dans le cadre de cette étude.

3.2.4.2 La réaction de la fausse mère

House note que la fausse mère a préféré la mort de l'enfant à sa vie (v.26). Selon lui, cette attitude de la fausse mère dénote un comportement criminel et irresponsable ; elle stigmatise la négligence de la responsabilité maternelle et atteste du manque d'amour et de compassion envers l'enfant (1995 : 112-113). Ce point de vue est également celui de Waltke. Selon lui, l'attitude de cette femme met à nu sa méchanceté, sa malhonnêteté, son manque d'amour envers l'enfant et révèle clairement qu'elle n'était pas sa véritable mère. Il ajoute que cette attitude expose non seulement la vie de l'enfant au danger, mais entrave également la société humaine toute entière car elle lui soustrait un membre (Waltke, 2012 : 758). Ce comportement caractérise souvent les femmes prostituées qui, en général, ne savent pas trouver de solution à une situation d'épreuves difficiles de la vie ; elles préfèrent sacrifier la vie de leurs enfants au profit de leurs intérêts. Certains témoignages révèlent que cette attitude criminelle des prostituées nécessiterait d'être réajustée à travers la repentance afin de retrouver une conduite favorable à la protection des enfants en situation de péril (cf. Matthieu 21 : 31-32).

3.2.4.3 La réaction de la vraie mère

En réaction à la menace du roi de découper l'enfant vivant, la vraie mère, émue de compassion pour son fils, préféra le céder à sa rivale pourvu qu'il conservât la vie. Par ce geste, elle déclina son droit légitime et naturel de propriétaire de l'enfant, afin de préserver la vie de son fils. Par cet acte de compassion, elle prouva son amour profond pour son enfant.

Cet événement laisse apparaître l'affection maternelle et le dévouement naturel de la mère à l'égard de son fils. Waltke (2012 : 758) considère qu'en acceptant volontiers de céder son enfant à sa rivale, la vraie mère fait incontestablement preuve de son humanisme. Ce sentiment atteste non seulement de l'affection et du dévouement naturels qu'éprouvait la vraie mère, mais il épargna effectivement l'enfant de la mort (v.28) et permit à la mère de reprendre honorablement son fils. Une fois encore le texte de 1 Rois 3 : 16-28, comme les précédents, dévoile l'attitude d'amour et de compassion témoignée par la vraie mère. Cette attitude contraste avec la méchanceté, le manque d'amour et la négligence de la responsabilité maternelle, manifestés par la fausse mère.

Concernant la vie de prostitution évoquée plus haut, Adeyemo (2008 : 430) souligne que quelle soit la raison qui la motive, elle est moins noble et ne réduit en rien la responsabilité familiale de ceux qui la pratiquent, particulièrement les femmes. Cette situation n'enlève rien non plus aux droits de leurs enfants et à leur protection quand ils sont menacés. Malheureusement, ces mères semblent exposer la vie de leurs enfants à la maltraitance, même de la part de la famille, plutôt qu'à les protéger. C'est ce que firent les deux femmes prostituées que nous allons voir dans le récit suivant.

3.2.5 Le récit de 2 Rois 6 : 25-30

3.2.5.1 La menace : la famine à Samarie (v.25)

Les versets 25-30 de 2 Rois 6 constituent le dernier texte que nous choisissons d'analyser. Il fait aussi partie de la deuxième subdivision du livre des Rois. Ce passage rapporte la famine (רָעָב : *raab*) subie par le peuple de Samarie, au temps de la domination de cette ville par le roi Ben-Adad de Syrie (2 Rois 8 : 1-2), Scott (1962 : 241) et Cornel (1978 : 501) précisent que le vocable רָעָב : *raab* évoque une longue et grave absence de nourriture due à plusieurs facteurs (siège, sécheresse et pénurie d'ordre général). Parfois le terme s'emploie également pour signifier une disette ou simplement la faim. Keeners (2013 : 1367) souligne qu'il arrive que les temps de famine soient des occasions favorables où Dieu manifeste son intervention en faveur de son peuple ; cela signifie par conséquent qu'Il ne l'abandonne pas en pareilles circonstances.

La famine de Samarie, que nous analysons dans ce chapitre, a fait l'objet d'observations de la part de plusieurs commentateurs de la Bible qui attestent que ce fléau a, depuis des temps anciens, frappé le peuple de Dieu dans plusieurs milieux. C'est le cas en Canaan, Égypte, Israël, Samarie, Juda et ailleurs (Genèse 12 : 10 ; 41 : 54 ; 42 : 5 ; Ruth 1 : 1 ; 2 Samuel 21 : 1 ; 1 Rois 18 : 2 ; 2

Rois 4 : 38 ; 6 : 25). Garroway (2018 : 66), Longman et Dillard (2017 : 170-171), Walsh et Begg (1990 : 177), ainsi que l'auteur de New American Standard Bible (2000 : 621), estiment que la famine en Samarie était une punition en réponse à la rébellion d'Israël causée par la rupture de l'alliance conclue auparavant entre Dieu et Israël (Deutéronome 28 : 53-57). Cette crise fut si violente que même la chair des animaux impurs (comme la tête d'un âne²⁴ ou la fiente de pigeon²⁵) était consommée et avait une grande valeur (v.25). Dunn et Rogerson (2003 : 268) soulignent la gravité de la crise en précisant que le prix de vente de la chair d'âne (animal impur), soit 80 sicles d'argent, était de loin supérieur à celui d'un esclave, évalué à 30 sicles (Exode 21 : 32). Aussi, afin de faire face à cette crise, les femmes décidèrent de se livrer au cannibalisme en consommant leurs enfants (2 Rois 6 : 25-30) ; ici la responsabilité maternelle met une nouvelle fois en scène deux mères.

3.2.5.2 La réaction des femmes à la famine

La réaction des femmes face à la famine s'est effectuée en deux phases contrastées. En effet, dans la première phase, les deux femmes conviennent de se livrer au cannibalisme et dévorent un de leurs enfants (v.28b-29). Hens-Piazza estime que ce premier acte exprime un effondrement social de la société et traduit tacitement l'incapacité de ces femmes à assumer décemment leur responsabilité familiale (1998 : 91-104). Il faut reconnaître que le cannibalisme s'avère être la pire forme des violences faites à l'enfant dans la Bible. En effet, les mères ont cuit l'enfant dans une marmite, l'ont fait bouillir tel des aliments, sans la moindre prise de conscience du fait qu'il fasse partie de leurs semblables humains. Ce comportement démontre l'atrocité de leur violence ; à ce propos, Garroway considère qu'en convenant de se livrer au cannibalisme, ces femmes n'ont pas seulement compromis leur statut et leur crédit de mère, mais elles se sont aussi dépouillées de leur humanité (2018 : 54,66). Lasine (1991 : 29) affirme qu'en mangeant l'enfant, ces femmes ont été submergées par la négligence, l'ignorance ou l'inconscience à assumer leur responsabilité familiale. Leur acte est singularisé par la maltraitance du faible par le fort.

²⁴ La tête de l'âne, une partie dépourvue de chair, représente la partie la moins noble de la bête. Le prix de 80 sicles d'argent auquel elle se vendait semblait très élevé par rapport à sa valeur réelle.

²⁵ L'expression « fiente de pigeon » signifierait pour certains auteurs les excréments d'oiseaux employés comme combustible ; pour d'autres, il s'agirait d'une plante à bulbe comestible connue sous le nom d'« étoile de Bethléem » (La Bible Mc Donald, commentaire de 2 Rois 6 : 25). Dans les deux cas, son prix de marché semblait de loin supérieur à sa valeur normale.

Nous situons la deuxième phase de réaction des femmes dans les deux derniers récits (1 Rois 3 : 16-28 ; 2 Rois 6 : 25-30), lorsque la responsabilité familiale se pose en antithèse face au comportement normal attendu de la femme lorsque l'enfant encourt un danger (Patterson et Austel, 1988 : 48). Dans les deux cas, les femmes (mères) ont d'une part sacrifié, inconsciemment ou sciemment, la vie de leurs enfants ; d'autre part, elles ont manifesté un intérêt à l'égard de l'enfant en vie (1 Rois 3 : 20, 26 ; 2 Rois 6 : 29). En effet, dans le texte de 1 Rois 3 : 16-28, on note que la mère a d'abord été chagrinée par la mort accidentelle de son enfant au point de dérober l'enfant de sa voisine resté en vie. Dans 2 Rois 6 : 25-30, les deux mères ont d'abord commis un crime envers l'enfant qu'elles ont mangé, puis l'une d'elles s'est ressaisie et a porté son intérêt sur l'enfant resté en vie. Dans le premier texte (1 Rois 3 : 16-28), l'aspect antithétique se remarque dans un premier temps dans la négligence des deux mères à veiller sur leur enfant respectif durant leur sommeil (1 R 3 : 16-28). Dans le second texte (2 Rois 6: 25-30) l'antithèse réside dans le fait que ces femmes ont d'abord failli à pourvoir aux besoins alimentaires de leurs enfants pendant la période de disette ; pire encore, elles ont transformé leurs enfants en nourriture pour satisfaire leurs besoins. Ce comportement égoïste témoigne d'un manque d'amour parental, de compassion et d'esprit de sacrifice de la mère à l'égard de son enfant. Cette démission maternelle va à l'encontre du principe de la responsabilité familiale qui veut que les parents, en particulier la mère, protègent les enfants en toute circonstance menaçante.

3.3 La responsabilité sociale collective

Tous les cas de responsabilité des femmes évoqués dans les textes étudiés relèvent du domaine du social car ils traitent des faits sociaux relatifs au comportement qu'affiche la femme lorsque la vie de l'enfant est menacée. En effet, dans les trois premiers textes (Exode 1 : 15-2 : 10 ; 2 Rois 4 : 1-7 et 2 Rois 4 : 17-37), les femmes ont joué un rôle social considérable. Dans le premier (Exode 1 : 15-2 : 10) par exemple, chacune des femmes évoquées (les deux sages-femmes, les deux membres de la famille - la mère et la sœur- ainsi que la fille de Pharaon) a joué un rôle essentiellement social, en participant à sa manière à la protection de l'enfant dont la vie était mise en danger. Ainsi, chacune a contribué au redressement de la société. De fait, l'intervention de chacune a permis de sauver l'enfant du danger ; ensuite, leur attitude ou leur action ont permis d'offrir à l'enfant sauvé un encadrement social adéquat pour son épanouissement. Dans les autres textes, chaque femme ayant accepté d'être mère s'est engagée dans une responsabilité à la fois familiale et sociale. Cette responsabilité la pousse à être utile à la société, d'abord en

engendrant l'enfant, ensuite en protégeant sa progéniture. Nous citons en exemple le cas de la pauvre mère qui lança un cri d'alerte, implorant le secours du prophète en faveur de ses enfants menacés d'esclavage. Sur recommandation du prophète Élisée, elle entreprend de vendre de l'huile. Dans cette entreprise, elle a eu le réflexe managérial d'initier ses enfants à un travail lucratif ; cette démarche a mis en évidence sa contribution à l'essor de la société (Farmer 1998 : 631). De la même manière, en 2 Rois 4. 17-37, la foi forte de la sunamite fait ressusciter l'enfant de la mort et permet à la société de retrouver un membre que la mort lui avait déjà arraché (v.36, 37). Cet enfant revenu à la vie est sans doute devenu utile à la société bien que la Bible ne révèle rien de sa vie future. Par conséquent, en participant d'une manière ou d'une autre à l'aide et à l'encadrement social de l'enfant en situation de péril, chaque femme a contribué au redressement de la société.

Cependant, dans les deux derniers textes (1 Rois 3 : 16-28 ; 2 Rois 6 : 25-30), la femme affiche une attitude antithétique vis-à-vis de la protection de l'enfant. Les faits présentés par ces textes expriment une ambivalence du comportement des mères concernées par la sécurisation de l'enfant. Loin de garder jalousement leur progéniture, les mères se transforment en bourreaux de leurs propres enfants. En 1 Rois 3 : 16-28 en particulier, les deux femmes prostituées ont failli à la surveillance de leurs enfants pendant leur sommeil ; ce comportement atteste d'une lacune dans l'exercice de leur responsabilité de mère. Par la suite, les deux femmes portèrent un intérêt à la vie de l'enfant vivant. Cette attitude ne semble pas suffisante pour relever le défi de l'irresponsabilité manifestée. Les agissements, tantôt responsables, tantôt irresponsables, des deux mères à l'égard d'un être humain fragile, attestent d'une certaine ambivalence dans l'exercice de leur responsabilité familiale et sociale. En 2 Rois 6 : 25-30, l'idée de manger les enfants révèle non seulement l'irresponsabilité des mères mais aussi un déficit criant de leur éthique de vie. Ce comportement est grave pour des personnes qui, en tant que mères, sont la source de la vie. Toutefois, on peut saluer la prise de conscience de la femme qui, en dépit du crime commis, a retrouvé le bon sens et a courageusement préservé la vie de son enfant.

On peut également noter dans ces textes la responsabilité sociale ou le rôle que jouent les autres responsables du peuple, notamment le roi et le prophète, en association avec la femme. Apparemment, les femmes ne sont pas destinées à agir seules dans la protection des enfants. Le roi et le prophète, étant investis de l'autorité divine, portaient les hautes responsabilités politico-administratives et religieuses du peuple. Comme on peut le voir dans les textes analysés, chaque fois qu'ils étaient sollicités pour intervenir dans les difficultés du peuple, ils étaient attentifs aux

doléances et étaient disposés à y apporter un remède ; Dieu se servait d'eux et apportait une solution salubre à la situation quand l'enfant s'avérait mis en péril. Ce fut le cas d'Élisée le prophète et du roi Salomon. L'intervention de ces deux responsables du peuple a secouru l'enfant en état de danger en apportant directement une solution. Néanmoins, il faut signaler que le cas du roi d'Israël, Joram, en 2 Rois 6 : 25-30, semble échapper à cette règle. En effet, non seulement le roi a été incapable de trouver une solution au problème de la femme qui tenait à manger l'enfant, mais il n'a pas non plus réussi à découvrir le scélérat responsable du siège de la ville et de la famine dont les enfants furent victimes. À ce propos, Dunn et Rogerson (2003 : 268) ainsi que Farmer (1998 : 633) considèrent que cette incapacité du roi le compromet, car en cherchant à tuer injustement Élisée, il se rendit coupable devant Dieu autant que les femmes anthropophages. Sa situation nécessitait alors la repentance comme remède (Long, 1991 : 92) ; malheureusement, il ne se repentit pas et préféra rejeter la responsabilité sur un bouc émissaire, à savoir Élisée (New American Standard Bible, 2000 : 621). Par conséquent, il viola la justice sociale quand il chercha à détruire la vie de cet innocent prophète.

3.4 Conclusion partielle

L'examen des textes étudiés dans ce chapitre a mis en évidence plusieurs principes utilisés par la femme en vue de protéger l'enfant qui est en péril. Il s'agit notamment de la crainte de Dieu, de l'amour maternel et du prochain, de la pitié (compassion) et de la foi. Pour être plus complet, on peut ajouter le recours à l'intervention ou l'aide des serviteurs de Dieu. Les quatre premiers principes engagent directement les femmes, le dernier implique les personnes qui sont mandatées par Dieu pour être responsables de son peuple, notamment les autorités politico-administratives et les dirigeants religieux. Tous ces principes sont dictés par la voie de la conscience et sont utiles au maintien de l'harmonie et de la paix dans la société. Néanmoins, leur exercice exige le courage et la foi, car Dieu utilise parfois des voies qui semblent illogiques et même périlleuses pour les porter au succès. Ce que Dieu a fait avec les femmes de l'antiquité, il peut le réitérer avec les femmes contemporaines en RDC et ailleurs. Il importe de lui faire confiance dans les circonstances désespérées. Dans ces cas, l'attitude de repentance est recommandable à toutes les femmes qui continuent à manquer à leur responsabilité de sauvegarder les enfants des dangers qui les menacent. Dans le chapitre suivant, nous tenterons d'examiner le comportement des femmes contemporaines vis-à-vis des enfants en danger en République démocratique du Congo.

CHAPITRE 4

L'ATTITUDE DES FEMMES CONTEMPORAINES ENVERS LES ENFANTS EN PERIL EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO

4.1 Introduction

Ce chapitre vise à décrire l'attitude des femmes contemporaines de la République démocratique du Congo (RDC-annexe 1) à l'égard des « enfants en péril ». Pour réaliser correctement cette description, il nous paraît essentiel d'esquisser dans un premier temps la valeur de l'enfant dans la société traditionnelle congolaise et le phénomène contemporain des « enfants en péril », en insistant sur les facteurs et les circonstances qui en sont la cause principale. Nous examinerons ensuite la condition socio-économique et morale de la population en général et de la femme en particulier. Enfin, nous analyserons l'image que la population se fait des « enfants en péril » en général afin de dégager l'attitude particulière de la femme face à ce phénomène. Après cette démarche, une conclusion partielle achèvera ce chapitre.

4.2 La valeur de l'enfant dans la société traditionnelle congolaise

Avant d'aborder le thème des « enfants en péril », nous avons jugé bon d'aborder succinctement la conception de l'enfant dans le milieu traditionnel congolais. Autrement dit, il importe d'examiner en premier lieu la valeur donnée à l'enfant par les ancêtres congolais dans divers milieux culturels. La valeur de l'enfant pour les peuples congolais se reconnaît dans la force des adages que la tradition lui réserve ; en voici quelques-uns :

Les Baluba du grand Katanga (du Haut-Lomami et du Tanganika) expriment la valeur communautaire de l'enfant par une expression imagée, empruntée au monde des affaires : *Mwana i lupeto lwa kafu bukidi* (Proverbe luba) qui signifie littéralement « l'enfant est une richesse (trésor) pour celui qui demeure longtemps ». En d'autres termes, l'enfant est perçu comme un héritage légué aux proches ayant une vie plus robuste et longue. En cas d'absence ou de décès des parents, les proches jouissent du fruit de cet enfant. Dès lors, toute la communauté, y compris les femmes, a le devoir d'entretenir ce trésor communautaire.

Les Baluba du Katanga disent aussi : *Mukwenu wabutula kolowa, wakulengela mekuta* (Proverbe luba) ; littéralement traduit par quand ta rivale accouche, n'ensorcèle pas l'enfant né, elle t'offre une occasion de te rassasier. Cet adage, adressé aux femmes vivant dans un foyer polygamique, appelle la femme à préserver l'enfant de son prochain, car nul ne sait si cet enfant donnera à la

femme protectrice de quoi remplir son ventre. Aussi, lors de la naissance d'un enfant, les anciens des Baluba débordaient de joie de la même manière que les Juifs (Luc 1 : 57, 58 ; 2 :10-11, 20), en disant : *Nabutula nelunga, kana kami ya nabo* (Proverbe luba). Ce qui veut dire, j'ai engendré, je me suis lié (aux autres), mon fils/ma fille va avec eux (mêle toi dans la danse). L'enfant est considéré comme un lien qui assure aux parents leur continuité dans la communauté existante (Salmon, 1997 : 4). Ainsi, la femme qui donne naissance contribue au maintien de la communauté. Paradoxalement, l'adage évoque la détresse de l'infertilité qui est perçue comme une malédiction (Genèse 20 : 17-18) et une rupture avec la communauté.

Le proverbe luba *Ngulube na bana* est une autre expression des Baluba qui se traduit par « la truie avec les porcelets ». Cette expression fait allusion à la truie qui se promène avec une bande de petits qu'elle allaite tous ensemble sans distinguer les siens de ceux des autres. L'expression souligne la responsabilité non discriminatoire de la femme en tant que mère nourricière et gardienne des enfants. Par conséquent, on peut dire que les Baluba chérissaient les enfants et tenaient beaucoup à leur procréation et à leur protection.

Dans la Province du Haut-Katanga, les Babemba mettent en avant la valeur de l'enfant en des termes très explicites : *Miti iikula e mpamga* (Proverbe bemba) que l'on traduit par « les arbrisseaux sont une brousse ou une forêt de demain ». En effet, pour atteindre le niveau de la forêt, ces arbrisseaux exigent soins et protection depuis la phase des jeunes pousses et continuellement ; sinon, l'ombre, les braises, le bois pour les meubles ou les fruits provenant de ces arbres manqueront (cf. Deutéronome 20 :19). Cela signifie que les enfants doivent être entourés de soins et de protection dès leur naissance (ce qui engage particulièrement la mère) et longtemps après pour espérer jouir de leurs bienfaits.

Au Kasai oriental, les Kanioka partagent le même point de vue que les Baluba du Haut-Lomami et du Tanganika sur la considération de l'enfant du prochain. Ils l'expriment ainsi : *Mukwen a waleeel kufing, a ukaleel fumweb* (Proverbe kanioka)», soit « si ta rivale accouche, toi ne maudis pas l'enfant car celui-ci peut devenir ton chef demain ». Ce proverbe s'applique également aux femmes vivant en polygamie, il les appelle chacune à protéger l'enfant de leur rivale car l'avenir étant incertain, cet enfant pourrait devenir un chef le lendemain (cf. Esaïe. 3 : 4 ; Ecclésiaste 10 : 16). L'enfant sera important pour sa mère autant que pour les coépouses. Ces adages interpellent donc tous les membres de la communauté (hommes et femmes) à s'investir dans la sécurisation et l'encadrement de tout enfant, plutôt que de le laisser aux seuls soins de ses parents biologiques. De ce fait l'enfant ne manquera jamais d'un tuteur pour l'assister en cas de

nécessité. Le proverbe kanioka : *kubok a wijii, tuanunginok loob* traduit par : « si le bras est court, on ajoute un crochet » signifie que l'enfant, symbolisé par un crochet, assure la pérennité de son père et de toute la lignée de son père (cf. Deutéronome 25 : 6). De ce fait, il a droit à la protection des siens dont sa mère.

Les Baluba du Kasai quant à eux expriment le devoir réciproque entre parent et enfant par le proverbe luba-Kasai : *Kwatyila mwana mpasu, pakolayi nakukwatyila pebe*, littéralement : « attrape une sauterelle pour l'enfant, quand il aura grandi il en attrapera pour toi ». En d'autres mots, cet adage adressé aux parents indistinctement, les exhorte à travailler pour l'enfant maintenant car plus tard l'enfant leur rendra la pareille.

A l'ouest du pays, les Bangala expriment la même idée sous une autre forme : *Mwana, nkisi ya mobange* (Proverbe lingala), qui veut dire « l'enfant est un remède pour le vieillard ». Cette expression souligne que l'enfant est une sécurité sociale pour ses parents quand ils seront devenus trop âgés. Ces derniers ont le devoir de travailler pour lui, de l'éduquer et de pourvoir à ses besoins pendant son enfance (2 Corinthiens 12 : 14). Ce devoir implique les deux parents car tous récolteront, au moment de leur vieillesse, ce qu'ils auront semé en lui.

Dans la Province de la Tshopo (jadis Province Orientale), les Basoko expriment leur attachement à l'enfant dans cet adage : *Mohali iyisi nde kumu ambele endiho* (Proverbe basoko) ; traduit littéralement par : « la fille est une production familiale ». Cet adage montre l'intérêt que les Basoko portent à l'enfant, particulièrement à la fille. En effet, théâtre des combats depuis l'époque coloniale jusqu'à ce jour, la Province Orientale connaît une carence en enfants garçons. C'est la raison pour laquelle un gendre est jalousement choyé par sa belle-famille au point de mettre à sa disposition les sœurs et les cousines de son épouse ainsi que l'héritage familiale. Cette coutume semble traduire l'espoir de la belle-famille que ce gendre leur donnera des enfants. Dès lors, la naissance d'un enfant garçon ou fille est un regain d'espoir pour pallier à la carence des garçons ou pour augmenter la « production familiale » des filles (cf. Zacharie 8 : 5). Ainsi le nouveau-né, sujet d'espoir des uns et des autres, attire l'attention de tous et nécessite leurs soins particuliers à tous égards.

L'étude n'étant pas ethnographique et encore moins linguistique, elle ne peut pas s'étendre à tous les peuples de la RDC. Néanmoins, nous avons relevé quelques exemples pour faciliter la compréhension et clarifier la considération et la valeur que les ancêtres des populations congolaises donnaient à l'enfant dans divers milieux. Toutes ces expressions de la culture

congolaise énoncées ici soulignent l'appartenance de l'enfant à la communauté dès sa naissance, sa destinée à rendre service à ses parents et à sa communauté ainsi que son rôle de lier la génération précédente à la suivante (cf. Ecclésiaste 4 : 15). Ces expressions soulignent également le devoir de chacun, parents et membres de la communauté (homme ou femme), à veiller sur l'enfant, à le protéger en toutes circonstances et à assurer son encadrement pour le bien de la communauté (Femmes Autochtones du Québec, 2007 : 4 ; Otshudi, 2007 : 114). L'abandon, la négligence ou le désintéressement, le non encadrement, la maltraitance, le traitement criminel ou tout autre acte ignoble dont l'enfant serait victime ne peuvent s'expliquer dans le contexte de la culture traditionnelle congolaise qui prend soin de l'enfant. Il faudra alors rechercher ailleurs l'origine des actes de maltraitance dont souffre l'enfant congolais aujourd'hui.

4.3 Le phénomène « enfants en péril » en RDC

Le phénomène «enfant en péril» n'est pas seulement connu en RDC mais aussi dans différents milieux ailleurs dans le monde, il est loin de se limiter à un lieu géographique. Il s'agit donc d'un problème universel (Collard et Leblic, 2009: 14-15; Hasna, 2012: 12,18; Ngalula, 2013: 131) qui transcende les âges. Néanmoins, en dépit de la faramineuse richesse que le pays renferme, la majorité de sa population languit dans une grande pauvreté (Ngondo, 2014 : 237-238 ; Mulumba, 2008 : 820, 822). Cette pauvreté dans ce vaste pays, la RDC, affecte la vie de nombreuses personnes, en particulier les femmes et les enfants dont certains voient leur vie mise en danger.

Rappelons que les termes « enfants en péril », « enfants en danger » ou « enfants en risque » se réfèrent aux enfants victimes de la maltraitance volontaire ou involontaire commise par les parents ou d'autres personnes adultes (Hasna, 2012 : 19). Autrement dit, ce sont les enfants qui vivent dans des conditions susceptibles de compromettre leur stabilité sanitaire et sécuritaire, éducative et morale, en résumé leur bien-être. Parmi eux figurent les enfants traumatisés corporellement ou psychiquement, ceux qui sont abusés sexuellement ou ceux qui subissent d'autres actes de maltraitance susceptibles d'handicaper leur épanouissement. A cette liste des « enfants en péril », Nkunzi (2014 : 251) ajoute ceux qui naissent de relations incestueuses et de viol. Parce qu'ils sont nés de relations illicites, la population adopte souvent une attitude de mépris et de méfiance envers eux ; ces enfants font alors l'objet de mépris et d'agression. Ils sont rejetés, abandonnés, mal accueillis, maltraités. La communauté pense que la meilleure solution pour ces enfants serait de s'en débarrasser purement et simplement à la première occasion (Fatou *et al*, 2016 : 18, 20 ; Carle et Bonnet, 2009 : 4).

Bronsard (2013 : 1, 7) complète la liste en ajoutant les enfants en placement. Un enfant en placement est celui dont les parents s'avèrent incapables de le garder au sein du foyer familial. Il est alors transféré dans un centre social ou confié à d'autres familles qui acceptent de le garder pour assurer son épanouissement (Exode 2 : 9).

Plusieurs auteurs signalent le phénomène « enfant en péril » dans divers milieux de la planète et affirment son extension à toutes les cultures des différentes époques. Il a été remarqué en Inde, au Brésil, au Nigéria, au Burkina-Faso, au Cameroun, en RDC et ailleurs. Par conséquent, ce phénomène est reconnu comme étant universel²⁶. Cette universalité est soulignée par Collard et Leblic (2009 : 14-1), Ngalula (2013 : 131) et Hasna (2012 : 18, 12).

Puisque notre attention se focalise sur le phénomène « enfants en péril » en RDC, signalons que dans ce pays, les enfants continuent à subir la maltraitance sous diverses formes (cf. annexe 2). Par exemple, ils sont victimes de la discrimination, du trafic infantile, accusés de sorcellerie et infectés par le VIH/SIDA, exclus de l'héritage, sans accès aux soins sanitaires et aux études. Pire chassés du domicile familial. Ils errent çà et là à travers les rues, sans résidence fixe. D'autres sont contaminés, certains parmi eux sont exploités économiquement et sexuellement, enrôlés de force dans les groupes armés ou victimes d'autres actes d'atrocité (*U.S. Department of Labor's Bureau of International Labor Affairs, 2011 : 153-154 ; Boevé, 2009 : 4-5*). Un grand nombre de

²⁶ En Inde, Michael Wing rapporte le récit d'un bébé qui a été jeté dans un égout par sa mère et qui, miraculeusement, a été sauvé par des chiens errants qui l'ont entendu pleurer. Ainsi la vie de l'enfant, mise en danger par sa mère, a été sauvée grâce à cet animal. Disponible sur <https://fr.theepochtimes.com/bebe-jete-egout-sauve-chiens-errants-lentendent-pleurer-1099776.html>, consulté le 14 Déc. 2020. cf. annexe 3). Brandy Arnold (06 Novembre 2015) le signale également au Brésil (A reckless dog rescues a new-born baby thrown into a trash by his mother, disponible sur <https://www.dogingtonpost.com/stray-dog-saves-newborn-baby-thrown-in-dumpster/> consulté le 14 Décembre 2020. cf. annexe 3). Au Nigéria, Lovén A.R. relate l'épisode d'un enfant de 2 ans qui, abandonné dans la rue par ses parents, a survécu pendant 8 mois contre tous les aléas des intempéries, nutritionnelles et sanitaires, grâce aux bons soins des passants. Recueilli et confié aux soins de l'ACAEDF (African Children Aid Education and Development Foundation), 2 mois seulement après sa prise en charge, sa vie a changé et l'espoir de vivre est revenu. (Lovén A. R. 2016. The Nigerian "baby-sorcerer.", disponible sur <https://www.smh.com.au/world/incredible-recovery-for-nigerian-child-2-who-was-abandoned-for-being-a-witch-20160401-gnw58h.html/>, consulté le 10 Décembre 2019. cf. annexe 3). Au Burkina Faso, Carle et Bonnet (2009 : 141-143) soulignent la maltraitance subie par les enfants issus de relations illégitimes (adultère, inceste, viol) ou ceux dont les parents sont dans une situation précaire (maladie mentale, infirmité naturelle grave, ...). En fait, selon les croyances au Burkina-Faso, ces enfants sont considérés comme porte-malheurs et doivent être sacrifiés aux génies supposés être des réparateurs auxquels ils sont sensés appartenir. Au Cameroun, Martin Luther Mbita (2001) rapporte également la situation des « enfants de la misère ». Parmi ces enfants on dénombre les nouveaux-nés qui sont jetés dans le WC ou dans les poubelles ainsi que d'autres qui échappent à l'avortement et deviennent abandonnés. Disponible sur Cameroun: Des «enfants de la misère» échappent à l'avortement et deviennent abandonnés – Portail catholique suisse

ces cas attestent de façon évidente de la présence du phénomène dans ce pays. Il faut noter que ces maltraitements sont également commis par des femmes.

Le phénomène « enfants en péril » étant présent en RDC, nous examinerons ses origines, son développement et ses effets. Ngabeu (2013 : 114) trouve les racines de ce phénomène dans la violence héritée de la colonisation. Selon cet auteur, les colonisateurs se servaient de la violence comme un mécanisme pour dompter les autochtones. Plus tard, à leur tour, les adultes autochtones s'en servirent pour maltraiter leurs enfants. Sauf en ce qui concerne la violence pure, Perraut et Beaudouin (2008 : 2, 6, 10) imputent ce phénomène spécifiquement à la maltraitance qui revêt plusieurs formes (Exode 1 : 15-2 : 10 ; Lamentation 2 : 11 ; Jérémie 31 : 15 ; Matthieu 2 : 16, 18) dont la plus importante semble être la négligence. D'après ces auteurs, l'acte de négligence dénote la défaillance des parents ou des tuteurs de l'enfant qui échouent à lui assurer son bien-être et sa sécurité (protection, soins, développement et socialisation). Le rapport de l'UNHCR (1995 : 1-3) ainsi que celui d'autres commentateurs tels que Giordano et Giordano (2011 : 19-24) et Hamza (2011 : 5-7) pensent qu'en RDC, le phénomène « enfants en péril » résulte de nombreux facteurs. Ils citent notamment les facteurs socio-politiques (instabilité politique, guerre, insécurité, manipulation des politiciens), socio-économiques (pauvreté, mort et conséquences), socio-culturels et religieux (dégradation des valeurs culturelles, croyances traditionnelles, fausses doctrines), et les catastrophes naturelles (épidémies, inondations, sécheresse, volcans, etc.). Pour une meilleure compréhension de l'ampleur de ce problème, il s'avère nécessaire d'examiner brièvement chacun de ces facteurs en rapport avec la RDC.

4.3.1 Les facteurs socio-politiques

En RDC, les facteurs socio-politiques sont considérés comme les premiers générateurs du phénomène «enfants en péril» en raison de leur rôle considérable dans ce problème. Il faut citer notamment l'instabilité politique, la guerre civile, l'insécurité dans le milieu urbain et la manipulation des politiciens.

4.3.1.1 L'instabilité politique

La définition de l'instabilité politique reste un sujet débat. Pour Mubimba (2014 : 139), l'instabilité politique est une crise de l'état due aux mauvaises décisions des hommes d'état dont les conséquences considérables sont imprévisibles (cf. Ester 3 : 8-9, 13 ; 5 : 14, 7 : 9-10). En

RDC par exemple, on cite la zaïrianisation²⁷ instituée en 1973 comme source de l'effondrement économique, social et même culturel (Ngoma-Binda, 2008 : 235 ; Ngub'usim, 2013 : 445). À cause de cette idéologie, considérée comme une base d'instabilité politique, de nombreux parents furent contraints au chômage et abandonnèrent leurs enfants, provoquant une affluence des enfants dans la rue. Cette catastrophe constitua la première vague de mise en péril de la vie des enfants.

Outre la zaïrianisation, on mentionne également le désordre politique suite à la Conférence Nationale Souveraine²⁸ dont l'issue fut la quête de l'hégémonie politique par les leaders des partis politiques. Pire, l'armée intervint en s'adonnant au pillage, ce qui conduisit le pays à un chaos profond (Banza, 2005 : 7, 58). Il s'ensuivit des affrontements interpartis et une rivalité intertribale entraînant la mort de nombreux parents, jeunes et enfants, à l'instar du conflit katangais-kasaïens (Vinckek, 2015 : 79-80, 83). Le conflit opposant les Katangais et les Kasaïens ressemblait également à une véritable guerre au cours de laquelle nombre de parents ont été tués, laissant derrière eux des enfants sans tuteurs (cf. Lamentation 5 : 3). Ces enfants restèrent sans ressources alimentaires, scolaires, sanitaires et autres, ils changèrent ainsi brusquement de statut, passant d'« enfants en conditions normales » à « enfants en péril ».

4.3.1.2 La guerre civile

Depuis plus de deux décennies, la RDC est plongée dans une situation de guerre civile qui perdure et provoque la crise et un désordre généralisé. Cette situation affecte spécifiquement les enfants et les expose à la famine, à la maladie, à l'insécurité, à la prostitution, au trafic illicite des drogues et d'alcools, aux traumatismes physiques et psychiques ainsi qu'à d'autres crimes et exactions ou, simplement, ils sont réduits à l'esclavage (Bureau International Catholique pour

²⁷ Ce terme désigne la nationalisation des biens des secteurs économiques, commerciaux, voire religieux au profit des nationaux, en les confisquant à leurs propriétaires étrangers (Ngoma-Binda, 2008 : 235).

²⁸ La Conférence Nationale Souveraine est un forum politique qui a été convoqué par le gouvernement du Zaïre (en 1991), et qui regroupait les représentants de toutes les couches de la population en vue d'examiner la situation politique du pays, après la décadence du monopartisme, instauré par le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR).

l'Enfance - BICE, 2004 : 15 ; Mulumba, 2008 : 822 ; *U.S. Department of Labor's Bureau of International Labor Affairs*, 2011 : 153-154 ; *GTPE*²⁹, 2012 : 5).

Ces crimes et exactions sont parfois perpétrés par les agents de la police, de l'armée et des organismes humanitaires qui, normalement, devraient assurer la sécurité des enfants en pareilles circonstances. A ce sujet, Famba (2008 : 2) cite le cas d'abus sexuels commis sur des enfants par un pédophile, membre d'une ONG internationale, à Goma le 02 février 2008. Ngalula dénonce l'inceste imposé aux garçons (relation sexuelle avec la mère ou la sœur), parfois en public, malgré l'interdiction formelle d'une telle pratique (cf. Deutéronome 27 : 22 ; Lévitique 18 : 6-7). Les auteurs de ces actes prétendent initier ainsi leurs victimes (garçons) au baptême de la guerre, en leur montrant la voie pour y accéder. Quant aux filles, outre l'inceste, elles sont violées (cf. Deutéronome 22 : 23 ; Esaïe 13 : 16 ; Zacharie 14 : 2) ou malmenées au point de se faire introduire le bout du fusil dans le sexe. Cette maltraitance peut blesser leurs organes génitaux, les infecter ou leur transmettre des maladies sexuelles telles que le VIH/Sida. Pire encore, Ngalula atteste que ces abus sont infligés même aux petites filles et aux bébés. En agissant ainsi, leurs bourreaux prétexteraient se revêtir d'une force qui les blinderait contre les armes aux combats. Une telle maltraitance humilie garçons et filles, enfants et bébés et porte atteinte à leur pudeur (Ngalula, 2008 : 100-102). Normalement, cette maltraitance devrait susciter une réaction, surtout celle des femmes. Certains de ces crimes et exactions commis en temps de guerre, qui entravent la vie des enfants et les mettent en danger, sont aussi perceptibles en temps de paix dans les milieux éducatifs, professionnels, administratifs et dans les prisons. Hasna (2012 : 33) les qualifie de violences institutionnelles³⁰.

Aux exactions de guerre, on peut également ajouter les conflits intertribaux, lesquels donnent lieu à la création de groupes d'autodéfense qui, eux-aussi, enrôlent de force les enfants ou les massacrent. A ce sujet, citons les mouvements de soulèvement populaire (cf. Esdras 4 : 19 ;

²⁹ Le Groupe de travail sur la protection de l'enfance (GTPE) est un colloque international chargé de soutenir la coordination des actions qui visent à garantir la sécurité des enfants en pleine crise humanitaire. Ce colloque a un mandat qui a effet sur les plans local, national et international. Il réunit toutes les agences pouvant intervenir dans la protection de l'enfance en pareilles circonstances (ONG, agences de l'ONU, chercheurs et autres acteurs). Il opère sous les auspices du Cluster de protection globale (GTPE, 2012 : 2).

³⁰ Cette sorte de violence est commise dans et par les institutions sensées encadrer les enfants en l'absence des parents, notamment les familles d'accueil, hôpitaux et centres de santé, institutions sociales et scolaires (Hasna, 2012 : 33).

Marc 15 : 7 ; Luc 23 : 2,19 ; Actes 19 : 40), notamment les invasions des *mai-mai*³¹, les incursions sporadiques des *Bakata Katanga*³², les insurrections de *Kamwena nsapu*³³ et celles des adeptes du mouvement politico-religieux de *Bundu dia Kongo*³⁴.

En ce qui concerne le milieu professionnel, des exactions sur les enfants sont signalées dans le secteur de l'exploitation artisanale des minerais. Dans ce milieu, les enfants travaillent, parfois contre leur gré, dans des conditions indécentes et avilissantes imposées par leurs patrons adultes (*U.S. Department of Labor's Bureau of International Labor Affairs, 2011 : 153* et *GTPE, 2012 : 31*). Dans ce secteur par exemple, ils œuvrent sans aucune disposition sécuritaire et sont exposés aux effets toxiques des minerais qui peuvent nuire à leur santé et même les conduire à l'infirmité ou à la paralysie totale (Matundu, 2016 : 5-6, 14, 26). Le BICE (2004 : 16) mentionne le cas d'une quinzaine d'enfants qui ont été lapidés, brûlés, tués à coup de barres de fer ou simplement égorgés suite à un conflit autour du diamant à Mbuji-Mayi.

Au regard de ce qui précède, on peut affirmer que dans les zones de guerres et dans certains milieux professionnels, la vie des enfants n'est pas à l'abri des abus des opérateurs adultes. Ces derniers les exploitent de mille manières et font d'eux leurs outils de travail. Pourtant, la législation en vigueur en RDC condamne toutes les exactions qui compromettent la vie des enfants (cf. Loi n° 06/018 de 2006, art : 48 ; Loi n° 09/001 de 2009, art. 9 : 48 et la CDE, art. 32, 33, 34, 38 du 20/11/1998). Cette situation appelle tous, hommes et femmes, à veiller sur la sécurité de ces êtres faibles afin de leur garantir la sécurité et la dignité dont ils ont besoin pour leur épanouissement.

³¹ Les « mai-mai » sont des groupes de combattants issus de peuples autochtones qui utilisent souvent l'arme blanche et les fétiches contre les troupes armées gouvernementales ou les rebelles. Ils portent des amulettes qui, dans leur croyance, leur assureraient la protection et les rendraient invulnérables aux balles. Ils sont très actifs dans la partie Est de la RDC).

³² Le résidu des ex-gendarmes Katangais, jadis basés en Angola, font parfois des incursions dans les villes du Katanga, prétendant délivrer cette partie du pays.

³³ Une milice survenue récemment dans l'ancienne Province du Kasai occidental suite au décès d'un chef coutumier nommé « Kamwena-Nsapu » dont les partisans revendiquaient le corps (encore retenu, en ce temps-là, par le gouvernement en vue de l'enterrer).

³⁴ Mouvement politico-religieux du Congo centrale (ex-Bas-Congo) dont le chef religieux, Mwanda Semi, est en même temps député national. Les adeptes de ce mouvement s'affrontent de temps en temps avec le pouvoir central.

4.3.1.3 L'insécurité publique

En RDC, l'insécurité publique semble être à son comble dans les centres urbains et cela outrage la vie de nombreuses personnes, principalement des enfants (De Faveri, 2014 : i). En effet, dans certaines grandes villes, comme Kinshasa, Lubumbashi, Kisangani et Matadi, on déplore des actes de violence tels que le vol à main armée, le viol des femmes, les tueries, etc., opérés dans ces villes en toute quiétude par des inciviques sur la population, hommes et femmes (Marysse et Omasombo, 2014 : 49-52). A ce sujet, De Boeck (2000 : 41) et Ngabeu (2013 : 11) pointent du doigt certains agents de la police. Selon ces auteurs, la police en tant qu'organe de l'état est chargée de la sécurisation de la population, cependant certains agents sont également impliqués dans ces méfaits.

Lors des opérations de criminalité évoquées plus haut, les auteurs de ces actes n'ont pas été inquiétés, pillant, tuant qui ils veulent, en particulier les pères de famille. Au moment de ces actes de violence, les auteurs des crimes se livrent quelquefois aux viols des femmes et même des filles mineures qui, étant sans défense, se résignent à ce sort, contre leur gré. Parfois, ces filles mineures se retrouvent malheureusement enceintes. Bien sûr, il arrive que ces situations poussent les jeunes filles à se débarrasser des fœtus quand l'occasion se présente (Fatou *et al*, 2016 : 18, 20 ; Carle et Bonnet, 2009 : 4). L'interruption de grossesse, synonyme d'atteinte à la vie humaine, provoque un préjudice moral (Exode 23 : 26 ; Matthieu 2 : 16) qui est aggravé par le viol subi par ces jeunes filles dont la réputation sociale est entravée. C'est en ce sens que l'insécurité publique favorise la maltraitance des enfants et la prolifération du phénomène étudié.

4.3.1.4 La manipulation des politiciens

En RDC, les conflits ont souvent pour source principale les rivalités incitées par les acteurs politiques, hommes et femmes. C'est le cas, par exemple, entre les Lendu et les Hema³⁵ dans la province de l'Ituri, à l'Est du pays, dans le Katanga entre Katangais et Kasaïens. Les conflits intertribaux suscitent la création de groupes d'autodéfense qui finissent par l'enrôlement forcé des enfants dans les milices. Concernant les manipulations des acteurs politiques en RDC, De Boeck (2000 : 37-38) et Ngandu (2009 : 29) estiment que dans les milieux où les tensions

³⁵ La guerre qui oppose Lendu et Hema en Ituri (1999 à 2004) atteste de la manipulation de ces ethnies par leurs fils et filles à des fins politico-économiques (Oka, Kibel'bel Nicaise. 2016. Le conflit Hema-Lendu en Ituri, RDC : un exemple-type des « identités meurtrières ». <https://www.investigaction.net/wp-content/upload/2018/02/ituri-jpg>. Consulté le 14 Nov. 2020).

politiques sont vives, les enfants sont les premières victimes : les politiciens en font leur milice. Ils les encouragent au soulèvement populaire, moyennant une rémunération dérisoire ou gratuitement. Plusieurs témoignages démontrent que parfois ces enfants sont stimulés par la boisson et même par la drogue. Bien sûr, ils finissent par adopter un comportement de voyous, comme c'est le cas pour les *shegue*³⁶ et les « moineaux »³⁷, qui errent dans les grandes artères de toutes les villes du pays. Comme souligné ci-dessus, ces comportements handicapent l'épanouissement intellectuel des enfants et compromettent leur avenir. Ce qui signifie que la manipulation par les politiciens déstabilise la vie des enfants et en amène certains dans une situation dangereuse pour leur vie.

4.3.2 Les facteurs socio-économiques.

En plus des facteurs socio-politiques, les facteurs socio-économiques figurent parmi les causes qui favorisent la prolifération du phénomène « enfants en péril ». Les plus marquants parmi eux sont la pauvreté, la maladie, la mort et ses conséquences.

4.3.2.1. La pauvreté

En RDC, la pauvreté compte parmi les facteurs causals du phénomène « enfants en péril ». Souvenons-nous que dans ce pays, de nombreuses personnes manquent de ressources vitales et mènent une vie misérable. La pauvreté semble s'accroître avec les maigres salaires de la plupart des travailleurs et l'irrégularité des dits salaires pour d'autres. En effet, dans certaines entreprises telles que SNCC Gécamines, Cimenkat, Miba et autres, les travailleurs ne sont pas payés pendant plusieurs mois, voire plusieurs années. Cette situation affecte les parents salariés, dont les mères, qui sont alors incapables d'assurer les besoins vitaux de leurs enfants (Sibertin-Blanc *et al*, 2008 : 106 ; Azia, 2009 : 7).

De Boeck (2000 : 40) et Ngondo (2014 : 238) signalent les conditions souvent précaires dans lesquelles vivent beaucoup de familles. Certaines parmi elles se débrouillent en vendant à la sauvette dans des kiosques, des étalages, des cabines téléphoniques le long de la route. Pire, bien que cette vente soit autorisée, les agents de police surgissent parfois pour démolir les étalages, les emporter, écraser à coup de pieds les marchandises sans indemnisation pour les victimes. Par

³⁶ Les enfants de la rue dans le jargon de la RDC (Azia, 2013 : 63).

³⁷ Les tous petits enfants de la rue qui fouillent les poubelles tels des moineaux qui picorent (Azia, 2013 : 62).

conséquent, la stabilité socio-économique de nombreuses familles devient aléatoire et bloque, perturbe ou déséquilibre l'épanouissement des enfants. Ainsi, leur avenir devient incertain. Bronsard (2012 : 3) souligne que la pauvreté fait perdre aux parents leurs responsabilités face aux besoins des enfants, entraînant certains dans un stress qui les conduit à la maladie mentale. Hasna (2012 : 34, 38) ajoute qu'il arrive que la pauvreté rende le parent agressif, le conduise à malmenier l'enfant involontairement, mettant sa vie en danger ou le conduisant même à la mort.

Puisque nous avons évoqué l'incapacité des parents dans leurs responsabilités, il convient de souligner aussi que la pauvreté entraîne des tensions et des disputes régulières dans la famille. Ces tensions nuisent à la protection des enfants, les privent d'affection et de la sécurité familiale. Gezer (2013 : 47) et De Oliveira (2001 : 17) soulignent que l'existence de troubles et autres conflits dans le foyer pousse quelquefois au divorce ou à la polygamie qui, selon plusieurs témoignages favorisent la maltraitance des enfants telle que la négligence de leur scolarité. A ce sujet (Azia, 2009 : 10,14) estime que, dans la plupart des cas, la maltraitance évoquée est orchestrée par la marâtre. À propos de la négligence de la scolarité des enfants, De Boeck (2000 : 34) fait remarquer que les enfants non scolarisés se lancent dans une vie de débrouillardise³⁸ dans la rue pour suppléer à l'économie domestique, d'autres pour leur propre prise en charge. Les enfants mineurs, les garçons comme les filles, se tournent vers la prostitution (spécifiquement les filles) et le vol afin de pallier à la pauvreté et de s'assurer une survie. Adeyemo (2008 : 326), et Chioukh (2012 : 7) soutiennent que la pauvreté ne provoque pas que l'insécurité alimentaire, elle conduit aussi à la prostitution infantile et aux « safaris sexuels »³⁹, pire encore, à la consommation de drogues. Par conséquent, on peut affirmer que la pauvreté est l'un des facteurs qui favorise grandement le phénomène « enfant en péril ».

³⁸ Ceux qui peuvent récupérer un peu d'argent se lancent dans la vente dans la rue, baptisée « marché pirate ». Ce marché déverse davantage les enfants dans la rue, jusque tard dans la nuit. Les filles moins tenaces se retrouvent enceintes sans auteur responsable ; les enfants issus de ces grossesses sont condamnés à subir la maltraitance (abandon à leur naissance, négligence, malnutrition, vie d'errance) s'ils échappent à la mort. Cette situation s'amplifie et demeure encore à ce jour.

³⁹ Ce mot désigne l'activité sexuelle à laquelle se livrent les enfants avec la complicité des agences de voyage et de tourisme. Ces agences enrôlent les enfants pour des safaris sans garantir leur sécurité vis-à-vis d'éventuels partenaires sexuels occasionnels qui font de ces enfants leur proie.

4.3.2.1 La mort des parents et ses conséquences

Au chapitre 3, nous avons vu que la mort d'un parent, en particulier du père, entraîne la veuve et les orphelins dans une situation embarrassante qui nécessite un encadrement social (2 Rois 4 : 1-7) ; le mariage léviratique était institué dans ce but (Leblanc, 2003 : 48). En RDC, le mariage léviratique pratiqué jadis n'est plus d'usage. Le code de famille⁴⁰ en vigueur prévoit qu'en cas de décès du mari, la femme (veuve) soit libre, c'est-à-dire qu'elle réintègre sa famille biologique et organise sa vie comme elle l'entend (cf. 1 Corinthiens 7 : 39). Les enfants, quant à eux, passent sous la tutelle des oncles paternels ou maternels en fonction du régime patriarcal ou matriarcal de la famille. Cependant, ce transfert de responsabilité parentale pose parfois des problèmes en termes d'accès à l'héritage laissé par le défunt mari/père. La loi⁴¹ qui régularise la succession prévoit le partage de l'héritage à raison de 75% pour les enfants, 25% pour le (la) conjoint(e) resté(e) vivant(e) et les autres membres proches de la famille. Cependant, dans les familles pauvres avec de nombreux enfants, la part échue à chacun n'est pas suffisamment consistante pour assurer une stabilité. La part de la veuve, apparemment moindre, ne suffit pas non plus pour encadrer tous les enfants, surtout les plus petits. Cette situation conduit les enfants orphelins vers une vie d'errance ou de débrouillardise qui, manifestement, ne leur offre aucune garantie pour leur avenir. En somme, comme indiqué plus haut, les facteurs socio-économiques, notamment la pauvreté et la mort d'un parent, ont un impact considérable sur la prolifération du phénomène « enfants en péril ».

4.3.3 Les facteurs socio-culturels et religieux

La culture est la façon d'être d'un groupe d'individus, ce qui leur est commun, ce qui les soude. Elle est l'ensemble des traits distinctifs spirituels, matériels ou affectifs qui caractérisent un groupe social, le point focal de l'action humaine (Trompenaars, 2008 : 56). A l'instar des facteurs socio-économiques, les facteurs culturels semblent impacter le phénomène « enfants en péril ». En RDC, on note les principaux facteurs culturels suivant : la dégradation des valeurs culturelles, les croyances traditionnelles, les fausses doctrines chrétiennes, etc.

⁴⁰ Madimba, M. C. 2018. La protection des enfants nés hors mariage en droit successoral congolais. Dans Revue de l'Université de Kananga No du volume (année), PP. 77-80. Kananga, Université de Kananga.

⁴¹ Art 759 de la loi numéro 87-010 portant code de la famille prévoit le partage de l'héritage à raison de 75% pour les enfants, 25% pour le(la) conjoint(e) resté(e) vivant(e) et les autres membres proches de la famille.

4.3.3.1 Les facteurs socio-culturels

4.3.3.1.1 La dégradation des valeurs culturelles

Parmi les facteurs culturels générateurs du phénomène des « enfants en péril », figure aussi la dégradation des valeurs culturelles⁴², inaugurée à l'époque de Mobutu. Celui-ci avait supprimé l'enseignement de la religion au profit de l'idéologie politique (cf. Daniel 3 : 5-6). Il s'ensuivit une dégradation morale du peuple, touchant particulièrement la jeunesse, la dépravation des mœurs et la montée des antivaleurs. Dès lors, la vie digne des enfants est devenue de plus en plus négligée et précaire et la responsabilité des parents envers eux a complètement décliné.

Sur le plan éducationnel, il faut noter que le gouvernement avait négligé l'éducation au point de reléguer l'enseignement au niveau inférieur. Cela a eu pour conséquences la régression progressive du niveau intellectuel des enfants en formation, la détérioration graduelle de la compétence professionnelle requise pour le métier, la montée de l'inconscience professionnelle. En même temps, les parents commencèrent à délaisser l'éducation des enfants au profit de la débrouillardise (Ngoma-Binda, 2008 : 231-232). Cette négligence vis-à-vis de la scolarisation des enfants est une forme de maltraitance dont ces derniers font l'objet en RDC depuis les années 70.

Sur le plan religieux, la promotion des leaders ecclésiastiques des deux sexes (pasteurs, chefs de district ecclésiastique, évêques) au rang de cadres du parti politique unique (le Mouvement Populaire de la Révolution-MPR)⁴³ a impacté la vie des membres de l'Église, en particulier des jeunes. Ainsi, en lieu et place d'aider l'Église à acquérir un fondement religieux solide, ces cadres religieux, qui ont pactisé avec les leaders politiques, ont orienté l'Église vers une base idéologique et politique. Ces changements ont semé le désordre dans la vie de l'Église car ses membres, en particulier les jeunes, ne savaient plus à quelle référence (politique ou religieuse) se fier. Il provoqua le libertinage des jeunes et leur insoumission progressive vis-à-vis des parents. Les enfants prirent goût à se forger leur ligne de conduite, leur mode de vie et même leurs

⁴² En RDC, la dégradation des valeurs culturelles remonte à un passé lointain, plus précisément vers les années 1973, lorsque le gouvernement de la république du Zaïre (actuellement RDC) avait ordonné la suppression de la religion au programme de l'enseignement scolaire au profit de l'idéologie politique, « le mobutisme » instauré sous la deuxième république (Ngoma-Binda, 2008 : 231-232).

⁴³ Loi du 25 Février 1982 portant sur l'Organisation Politique-Administrative du Zaïre avec équivalence des grades alloués aux Ecclésiastiques (voir Banza, 2006-2007).

propres croyances (cf. le comportement des Israélites au temps de la monarchie (1 Samuel 8 : 5)).

4.3.3.1.2 Les croyances traditionnelles

Dans certains milieux traditionnels en RDC, Kianku (2015 : 349) note l'existence des croyances qui favorisent la prolifération du phénomène « enfants en péril ». Par exemple, c'est le cas des croyances autour de la naissance de certains enfants, notamment les albinos et les jumeaux. Selon Kianku, les enfants albinos en particulier sont considérés comme des êtres porte-malheur. Par conséquent, ils ne sont pas accueillis favorablement à leur naissance et sont sujets à la maltraitance. Toutefois, quelques exceptions sont signalées. Par exemple, pour le cas des jumeaux, Smal et Mbuyi trouvent que leur naissance est célébrée comme un événement spécial accompagné de quelques cérémonies rituelles. Parfois ces cérémonies rituelles sont tragiques et peuvent même porter atteinte à leur vie⁴⁴ (Smal et Mbuyi s.a : 55, 62). On peut comparer ces pratiques à la maltraitance infligée aux enfants en Égypte (Exode 1 : 16, 22) lorsque les femmes sont intervenues.

Les croyances traditionnelles entourent aussi les enfants qui naissent avec une malformation congénitale. Dans certaines religions traditionnelles en RDC, ces enfants symbolisent le malheur ; par conséquent, ils sont souvent tués dès la naissance (Smal et Mbuyi, s.a.: 55, 62 ; Kianku, 2015 : 349). Ces croyances traditionnelles, apparemment fausses, favorisent la maltraitance et la prolifération du phénomène étudié.

4.3.3.2 Les fausses doctrines chrétiennes

Hormis les facteurs soulignés précédemment, on relève aussi les fausses doctrines chrétiennes comme source du phénomène « enfants en péril ». Citons principalement l'intoxication de certains pasteurs et prophètes parmi lesquels figurent aussi des femmes. Ces pasteurs et prophètes véhiculent certains enseignements qui accusent les enfants de sorcellerie, de sources de blocage, d'insuccès et de toute autre situation difficile rencontrée par leurs familles. Ces pasteurs ou prophètes se déclarent « spécialistes en délivrance »⁴⁵ ; pour prétendre apporter une

⁴⁴ Au Burkina-Faso, les mêmes croyances concernant les enfants albinos persistent également et ces enfants sont parfois tués, jetés ou abandonnés dans la nature (Carle et Bonnet, 2009 : 1).

⁴⁵ Le vocable « spécialistes en délivrance » désigne ici les leaders des églises charismatiques et pentecôtistes qui prétendent être des maîtres en matière de délivrance. Par leurs pratiques ces soi-disant serviteurs de Dieu dressent

solution, ils exigent des familles des sommes d'argent et autres biens matériels de valeur pour la délivrance de leurs enfants. En cas d'échec de la délivrance, les mêmes pasteurs incitent les parents à malmenager les enfants par des injures, des menaces, des tortures et finalement à les chasser de la maison. Si les enfants chassés ne trouvent pas un parent proche ou un bienfaiteur qui peut accepter de les accueillir, les portes de la rue leur sont désormais ouvertes. Ces enseignements, répandus surtout dans les églises pentecôtistes et celles dites de réveil⁴⁶, seraient à la base du phénomène « enfants en péril » en RDC (De Boeck, 2000 : 8-9 et BICE, 2004 : 16).

4.3.4 Les facteurs naturels

L'apparition de certaines catastrophes naturelles peut entraver la vie de nombreuses personnes et mettre celle des enfants en péril. Parmi ces catastrophes on peut citer : les épidémies (Psaumes 91 : 6), les inondations, les éruptions volcaniques, les tempêtes ou cyclones, les incendies (Esaïe 30 : 27, 30), les invasions de criquets (Amos 4 : 9), les éboulements dans les zones minières, les naufrages et les divers accidents de transport (Jonas 1 : 4 ; 2 Corinthiens 11 : 25). En effet, lorsque ces catastrophes ou accidents se produisent, ils peuvent endommager les récoltes, porter atteinte aux animaux et même à la vie des êtres humains. Ces catastrophes peuvent, par exemple, provoquer la famine qui peut entraîner la malnutrition des enfants et les maladies conséquentes (kwashiorkor, marasme infantile, anémie, etc.) qui sont susceptibles de nuire à leur épanouissement (Lamentations 2 : 11-12, 19) et à les rendre invalides au travail. Bien sûr, ces désastres font aussi des victimes parmi les parents qui, soudain, se retrouvant appauvris, sont incapables d'encadrer convenablement leurs enfants ; par conséquent, l'avenir de ces derniers devient incertain. Comme on peut le constater, les catastrophes naturelles peuvent perturber la vie normale des hommes, des femmes et des enfants.

4.3.5 Les autres facteurs

Parmi les autres facteurs générateurs du phénomène « enfants en péril », signalons également l'absence de l'autorité parentale, la soif excessive de s'enrichir manifestée par les parents et le danger de mauvaise compagnie.

les membres des familles les uns contre les autres en dénonçant les uns comme sorciers des autres, créant ainsi la méfiance et la division entre eux (De Boeck, 2000 : 8,9).

⁴⁶ Les églises dites de réveil sont une dénomination des églises néo-charismatiques en RDC. Ces églises dérivent du christianisme évangélique qui insiste sur le baptême du Saint-Esprit et la manifestation des dons spirituels.

Concernant l'absence d'autorité parentale, Freeks (2011 : 6, 171-172, 176) souligne la responsabilité commune des parents, en insistant sur l'autorité principale du père sans laquelle le désordre est inévitable dans la famille. Mais il note aussi le rôle affectif de la mère. Chiouk (2012 : 7) abonde en ce sens et estime que l'absence d'autorité parentale expose l'enfant à plusieurs risques : les maladies, la délinquance dans les rues, l'inceste, le viol, voire les risques de grossesse précoce. Schoeman insiste sur l'application de la discipline par les parents afin de corriger l'enfant récalcitrant (Proverbes 13 : 24 ; 23 : 13 ; 29 : 15 ; Hébreux 12 : 5-6). Toutefois, la discipline ne doit pas être synonyme de maltraitance (Schoeman, 2004 : 65, 66), mais plutôt l'expression de l'amour parental sensé agir pour le bien de l'enfant (Pache, 1992 : 69).

D'autres commentateurs (Ngalula, 2008 : 100 ; Azia, 2013 : 63 ; Otshudi, 2017 : 113) estiment que le phénomène « enfants en péril » provient de la cupidité de certains parents qui cherchent à s'enrichir aux dépens de leurs enfants. En effet, ces parents poussent leurs filles à se prostituer, les exposant aux risques déjà évoqués plus haut. Comme on vient de le voir, l'absence d'autorité parentale, surtout celle du père en tant que chef de famille, fait perdre le contrôle familial et favorise le libertinage des enfants, ouvrant le chemin au phénomène étudié.

On peut également mentionner le danger de mauvaise compagnie souvent source du phénomène « enfants en péril » car l'enfant qui a des mauvaises fréquentations finit lui aussi par être influencé (1 Corinthiens 15 : 33). C'est le cas, par exemple, des enfants qui côtoient régulièrement leurs camarades qui vivent dans la rue ; ils courent eux aussi le risque de se retrouver un jour dans le cercle des « enfants de la rue » et de compromettre ainsi leur vie.

4.4 Les femmes contemporaines en RDC : attitude envers les enfants en péril

De nombreuses femmes en RDC semblent afficher une attitude d'indifférence à la situation des « enfants en péril ». Plusieurs chercheurs, tels Ngalula (2008 : 102, 103) et Fatou *et al.* (2016 : 18) estiment que cette attitude est due à certains facteurs : les conditions misérables de vie, le manque d'intérêt, l'impunité des auteurs d'actes de maltraitance et l'absence de la mobilisation des femmes.

4.4.1 Les conditions misérables de vie de la femme⁴⁷.

À ce propos, Alemusuey signale que dans certains milieux en RDC, de nombreuses femmes traversent des situations de grande misère au point de se rabaisser tel un objet. La situation est alarmante car certaines mères et leurs filles vont jusqu'à accepter de se faire courtiser par un même amant, pourvu qu'il les paie de manière satisfaisante (Alemusuey, 2015 : 21, 22, 25).

La misère de la femme peut s'observer dans presque toutes les villes du pays, où l'aspect de la vie sombre de la femme tourmentée par le problème du vécu quotidien est perceptible. Mushitu (2006 : 9) remarque que tout au long de la journée, des femmes sillonnent les artères des villes et les bureaux de service, portant sur leur tête une bassine remplie de produits vivriers variés destinés à la vente, notamment : arachides, poissons, pains, bananes, mangues, oranges, beignets, chenilles, manioc et autres. Parmi ces femmes se trouvent également des filles mineures. D'autres encore étalent diverses marchandises le long de la route, à même le sol. Mushitu ajoute que certaines s'adonnent à la culture maraîchère dans la périphérie des villes, souvent dans des conditions très pénibles. D'autres encore passent leur temps à fabriquer la bière locale appelée *masanga ya moto*, *cinq cent* ou *lutuku*⁴⁸ et *munkoyo*⁴⁹, à broyer des graviers le long des chemins ou à vaquer à d'autres activités similaires. Ces besognes peu lucratives ne permettent pas aux femmes de venir en aide aux enfants qui se trouveraient en difficulté.

Mbeke (2015 : 275, 276), quant à lui, souligne aussi la présence régulière des femmes dans les chantiers de creusage artisanal des minerais⁵⁰. Les femmes s'engagent dans ce milieu dans un souci de pallier à leur pauvreté et d'améliorer leurs conditions de vie. Pourtant, elles s'exposent à l'irradiation en triant les minerais ou en les transportant sur leur tête sans aucune protection adéquate. Dans ces chantiers, d'autres femmes se livrent à la prostitution prenant le risque de tomber enceinte et d'accoucher dans des conditions misérables ; les bébés qui naissent alors

⁴⁷ Par femmes aux conditions misérables de vie, il faut entendre celles qui croupissent dans une grande misère qui les empêche de faire un travail susceptible de subvenir de façon satisfaisante aux besoins de sa vie et de celle de ses enfants (Kanounté, 2006 : 19).

⁴⁸ « *Masanga ya moto* », « cinq cent » ou « *lutuku* », tous ces termes désignent l'alcool à haute teneur, fabriqué localement à base de maïs fermenté, distillé artisanalement.

⁴⁹ « *Munkoyo* » : c'est une bière pâteuse fabriquée localement à partir de maïs fermenté (au Katanga).

⁵⁰ La présence des femmes dans le chantier de creusage artisanal des minerais atteste les conditions difficiles de vie évoquées précédemment (annexe 4).

encourent toutes sortes de danger. D'une part, leurs mères, pauvres et dépourvues de sens moral, sont capables de les jeter dans la rue ; d'autre part, même les familles de ces femmes n'accepteront pas les enfants issus de la prostitution. Bien sûr ces enfants finissent par tomber dans une situation de vie précaire.

Par conséquent, on peut affirmer que dans certains milieux en RDC, la femme vit dans une grande misère, car en dépit des activités diverses auxquelles elle se livre pour pallier à cette situation, son revenu reste maigre et insuffisant. Ces conditions misérables expliquent, dans une certaine mesure, l'attitude d'indifférence et d'irresponsabilité de ces femmes envers les enfants mis en péril.

4.4.2 L'absence de la mobilisation des femmes.

Notons qu'en RDC, on enregistre également un autre comportement qui peut favoriser l'indifférence des femmes contemporaines à l'égard des « enfants en péril ». Il s'agit de l'absence d'une mobilisation spécifique des femmes vis-à-vis de la protection desdits enfants. Pourtant, on observe une grande mobilisation pour d'autres projets. Par exemple, pour sortir la population congolaise de la pauvreté, une centaine d'ONG et d'ASBL sont mobilisées et s'intéressent particulièrement aux femmes (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2009 : 10). Cependant, pour ce qui concerne la protection de « l'enfant en péril », la mobilisation de la femme semble inexistante ou du moins inefficace en RDC. Bien sûr il y a des conséquences ; pour certains auteurs, cette absence de mobilisation détournerait l'attention des femmes à l'égard de ces enfants et anéantirait les efforts éventuellement fournis pour arrêter la progression du phénomène (Gbowee, 2015 : 13, 14, 17). Étant donné que les femmes sont les personnes les mieux indiquées pour la protection des enfants, l'absence de leur mobilisation équivaut à une négligence pure et simple de ces enfants (Voûte 2012 : 121). De fait, cette négligence isole les femmes davantage des enfants, contrairement au destin naturel d'attraction entre les deux catégories sociales. Compte tenu de la proximité de ces deux êtres, le manque de mobilisation de la femme pour la protection de l'enfant en situation de précarité reste un facteur qui semble favoriser la recrudescence du nombre des enfants en péril.

4.4.3 Le manque d'intérêt des femmes

Concernant le manque d'intérêt des femmes envers les « enfants en péril », signalons qu'en RDC, la vie des femmes diffère d'un groupe d'appartenance à l'autre. Parallèlement aux femmes menant une vie misérable et défavorable à la protection des enfants en détresse, Tsongo (2019 :

229) rappelle que d'autres femmes vivent dans des conditions moyennes ou sont riches, mais ne semblent pas s'intéresser aux enfants vivants dans des circonstances difficiles. Selon Tsongo, celles-ci briguent des postes de décision et de commandement au sein du gouvernement ou dans les entreprises. D'autres occupent des postes de ministre, députée, commandant de police, Présidente Déléguée Générale (PDG⁵¹) dans des entreprises. Dans le secteur libéral, des femmes sont présidentes syndicales, présidentes de clubs sportifs, professeures d'universités, magistrates, femmes d'affaires, etc. Au niveau ecclésial, certaines sont pasteurs, prophétesses, présidentes des ministères féminins, membres de comités des sages, etc. Les femmes qui occupent de tels rangs sont écoutées ; elles peuvent initier des actions et atteindre leurs objectifs, y compris des actions qui vont dans le sens de la protection des enfants qui sont en danger. Malheureusement, ces femmes qui devraient prendre leurs responsabilités, manifestent souvent l'indifférence envers cette jeunesse qui est en danger. En fait, comme le souligne Boullobza (2011 : 13-14), compte tenu de leur position dans la société et les moyens matériels dont elles disposent, l'indifférence de ces femmes face à la situation des « enfants en péril » serait due au manque d'amour à l'égard de leur prochain et au manque d'intérêt envers ces pauvres enfants.

4.4.4 L'impunité des auteurs d'actes de maltraitance

Nous avons évoqué précédemment certains actes de maltraitance qui nuisent à la vie des enfants en RDC. Nous avons cité notamment, les abus sexuels, l'enrôlement forcé dans les milices, le travail dans les carrières minières, l'exposition à la prostitution, le travail domestique forcé, l'enrôlement dans les trafics illicites de drogues et d'alcool et l'esclavage des enfants (Ngalula, 2008 : 100-101 ; Famba, 2008 : 2 ; *U.S. Department of Labor's Bureau of International Labor Affairs 2011 : 153-154*). Ces actes de maltraitance infantile sont répréhensibles⁵². Néanmoins, contre toute attente, cette situation, qui nécessite une intervention des instances judiciaires et des personnes éprises d'affection envers les enfants, ne semble préoccuper personne (Ngalula, 2008 : 102, 103). Cette attitude met en cause les institutions judiciaires civiles et policières qui, par cette manière d'entretenir l'impunité, contribueraient à la destruction de la paix et de la sécurité des enfants. On le sait, la maltraitance de l'enfant est une violence contre ses droits ; c'est

⁵¹ Terme désignant le premier responsable (directeur) dans une société étatique ou privée.

⁵² L'article 131, section 9, des sanctions pénales prévoit la punition de toute personne : père, mère, tuteur ou autre qui tente de priver l'enfant des droits qui lui sont reconnus.

pourquoi la Bible menace de châtement ceux qui maltraitent les autres, surtout les enfants (Deutéronome 18 : 10 ; Jérémie 19 : 5-7 ; Matthieu 18 : 6-7). Ainsi, cette impunité qui prévaut en RDC, est déplorée par les organisations défendant le droit de l'enfant, notamment le BICE (2004 : 15). L'impunité entretenue par les autorités semble décourager les personnes animées de bonne volonté de protéger les enfants en situation difficile en RDC, particulièrement les femmes. Comme Ngalula (2008 : 102, 103) le souligne, l'insensibilité de la femme à la situation des « enfants en péril » est également encouragée par l'impunité envers les auteurs d'actes de maltraitance à l'égard des enfants.

4.5 Quelques tentatives de protection des « enfants en péril » par les femmes

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la situation des « enfants en péril » étant récurrente, elle requiert la participation de nombreuses personnes dont les femmes pour la prévenir mais aussi pour tenter de l'éradiquer. Malheureusement, l'implication des femmes congolaises dans un tel projet n'est pas effective. On peut cependant saluer quelques tentatives qui ont été initiées de manière isolée, çà et là ; par exemple, les cas de Thérèse Ngoie et Laurence, deux femmes chrétiennes qui s'occupent des « enfants en péril » à Lubumbashi. La première, chrétienne catholique, est fondatrice du centre BUMI, dans la commune de Kamalondo, à Lubumbashi. Elle recueille les petits enfants appelés communément moineaux (voir note 37, page 67 pour l'explication) en errance dans la ville. Elle les encadre et les place dans une école du centre, construite et dédiée à ces enfants. Lorsqu'ils deviennent adultes, ils sont transférés dans la succursale du même BUMI, au quartier Golf, et poursuivent leurs études dans d'autres écoles secondaires, aux frais de Thérèse. Laurence, elle, est protestante. Elle accueille les enfants nouveau-nés et de moins de deux ans, orphelins ou abandonnés par leurs parents. Elle les garde et les encadre dans une maison d'habitation située sur l'avenue Moero, quartier Kisale, dans la commune Katuba I. Ces deux femmes d'église ont compris que c'est leur responsabilité en tant que mère de secourir les « enfants en péril ». Néanmoins, selon Doane (2017 : 266), l'effort des femmes dans ce domaine reste encore insuffisant pour stopper la maltraitance des enfants et faire régner la justice sociale en leur faveur.

4.6 Conclusion partielle

En RDC, comme ailleurs, le phénomène des « enfants en péril » préoccupe plus d'une personne. Il semble provenir des plusieurs facteurs d'ordre socio-politique, socio-économique, socio-culturel, religieux et naturel ; notamment la guerre, l'insécurité, la pauvreté, les croyances

traditionnelles, les fausses doctrines chrétiennes, l'irresponsabilité des parents et de l'état. Ce phénomène requiert l'intervention de nombreuses personnes dont les leaders politiques, ecclésiastiques, ceux des groupes sociaux dans les différents secteurs et les membres des familles. Tous, et surtout les femmes en raison de leur attachement naturel aux enfants, sont conviés à œuvrer pour stopper la progression de ce phénomène. Pourtant, en RDC, les femmes paraissent afficher une indifférence face à ce problème. Cette indifférence semblerait se justifier par certains facteurs tels que les mauvaises conditions de vie, l'absence de mobilisation, le manque d'amour du prochain, le manque d'intérêt des femmes pour la situation des enfants en difficultés et l'impunité envers les auteurs d'actes de maltraitance. Étant donné que le phénomène des « enfants en péril » est récurrent et que l'implication des femmes dans le projet de protection de ces enfants n'est pas suffisante, une forte mobilisation des femmes congolaises s'avère indispensable. Cette mobilisation encouragera les femmes contemporaines à s'impliquer effectivement dans le projet de protection de ces enfants pour espérer endiguer efficacement le fléau grâce à leur concours. La mobilisation des femmes est l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE 5

LES FEMMES EN RDC ET LA PROTECTION DES ENFANTS EN PÉRIL : MODÈLE PASTORAL

5.1 Introduction

Le chapitre précédent a décrit l'attitude des femmes contemporaines en République démocratique du Congo (RDC) envers les « enfants en péril ». Le présent chapitre cherche à proposer un modèle pastoral qui aidera les femmes en RDC à s'impliquer effectivement dans la protection des « enfants en péril », comme le firent les femmes de l'Ancien Testament décrites dans le chapitre trois. Sur la base de quelques principes socio-moraux qui émergent des attitudes et des actions de ces femmes de la Bible, les femmes chrétiennes de la RDC peuvent noter ce qu'il faut faire, en tant que mères, face au défi de protéger les enfants contre les dangers évidents et imminents ou contre les maltraitances dont ils font l'objet.

5.2 L'attitude des femmes congolaises à l'égard des enfants en péril

Au chapitre trois, nous avons relevé différentes attitudes affichées par les femmes de l'Ancien Testament face aux enfants en péril. Les unes sont bienveillantes, d'autres sont hostiles à la vie de l'enfant en situation dangereuse. Nous avons vu au chapitre 4 que certaines femmes en RDC semblent afficher une attitude d'indifférence à l'égard des « enfants en péril » (§ 4.4.). Ngalula (2008 :102, 103), Fatou *et al* (2016 :18) et d'autres encore pensent que ce comportement serait dû à plusieurs phénomènes dont les conditions misérables de vie, le manque d'intérêt des femmes, l'impunité vis-à-vis des auteurs d'actes de maltraitance et l'absence de mobilisation des femmes.

5.2.1 En rapport avec les conditions misérables de vie

Au chapitre 3, nous avons fait le portrait d'une femme aux conditions de vie misérables : pauvre, veuve, dépourvue de tout moyen de subsistances (2 Rois 4 : 1-7) ; malgré tout, devant le danger d'esclavage qui menaçait ses enfants, la pauvre veuve n'a pas abandonné sa responsabilité de sauver ses enfants face à la menace brandie par le créancier. Par contre, éprise d'amour maternel envers eux, elle était déterminée à importuner Élisée (homme de Dieu) afin d'obtenir son aide et trouver une solution salubre pour ses enfants.

Concernant la situation des « enfants en péril » décrite au chapitre précédant (§ 4.4.1), nous avons dépeint les mauvaises conditions dans lesquelles vivent un grand nombre de femmes en RDC. Leurs conditions misérables de vie semblent constituer une barrière contre la protection des « enfants en péril ». Face à cette situation, les femmes congolaises se trouvant dans la misère doivent se résoudre courageusement à exercer un travail, aussi peu rémunérateur qu'il puisse être. Comme la veuve de 2 Rois 4, se confiant à Dieu, ces femmes congolaises peuvent compter sur l'intervention de l'Éternel qui pourvoit miraculeusement aux besoins des siens dans une situation de désespoir. La détermination à compter sur Dieu et l'amour indéfectible qu'elles manifestent pour les enfants déclencheront une solution salubre à leur besoin, puisque Dieu agit là où les hommes lui font confiance. Ainsi, ces femmes congolaises trouveront les besoins nécessaires pour assister les enfants en détresse, à l'instar de la pauvre veuve (§3.2.2.2.) ; et pourront, par conséquent, endiguer le phénomène décrié qui secoue violemment la population citadine en RDC.

5.2.2 Le manque d'intérêt

Concernant le manque d'intérêt des femmes contemporaines pour la protection des enfants, le chapitre 3 signale également la présence des femmes nanties qui se sont investies dans la protection des enfants en péril. Il s'agit de la fille de Pharaon qui disposait de moyens financiers pour subvenir à l'encadrement de l'enfant Moïse (Exode 2 : 9) et de la sunamite mentionnée en 2 Rois 4 : 17-37 qui était une femme d'affaires.

Au chapitre quatre (§ 4.4.2.), nous avons décrit les femmes congolaises nanties qui, en dépit des moyens matériels et financiers dont elles disposent, ne s'intéressent pas au projet de protection des « enfants en péril ». Il est clair que le désintéressement des femmes aisées vis-à-vis de la situation des « enfants en détresse » émane de leur volonté personnelle plutôt que des obstacles socio-économiques. Ce comportement affiché par la femme congolaise nantie à l'égard de l'enfant en détresse est contraire à l'attitude de la femme qui aime Dieu, comme l'ont démontré quelques femmes de l'Ancien Testament. Afin de remédier à cette situation que l'on rencontre aussi dans l'Église aujourd'hui face à la situation des enfants en détresse, les femmes chrétiennes doivent s'inspirer de la sensibilité de cœur démontrée par la femme sunamite et la fille de Pharaon et utiliser leur fortune à protéger et à encadrer les enfants en proie à la maltraitance et ceux qui sont menacés de mort. Leur intervention en faveur de ces enfants est une preuve palpable de leur foi en Dieu et démontre la mise en pratique de l'amour maternel et du prochain, recommandé par la parole de Dieu à toute femme qui craint Dieu.

5.2.3 L'impunité des auteurs d'actes de maltraitance

Au chapitre 3, nous avons mentionné le cas de deux femmes prostituées qui se disputaient l'enfant resté en vie. L'une d'elles a fait appel à l'intervention du roi, justicier du peuple, afin de sauver la vie de l'enfant en situation dangereuse (1 Rois 3 : 16-28). Le verdict rendu par Salomon a départagé ces femmes ; il a justifié la vraie mère et condamné la coupable. Notons que le jugement consiste à acquitter l'innocent et à condamner le coupable, c'est-à-dire à infliger une punition au fautif afin de réparer le tort commis et l'amener à la correction.

Le paragraphe 4.4.3. du chapitre précédant fait état de l'impunité des auteurs d'actes de maltraitance qui, vraisemblablement, décourage les personnes qui encadrent les enfants en état de précarité. Selon l'avis de certains auteurs (voir par exemple BICE, 2004 : 15 ; Ngalula, 2008 : 102,103), ce comportement illustre les failles de l'appareil judiciaire qui laisse impunis les coupables. Nous avons souligné la présence de femmes dans cet appareil judiciaire ; c'est notamment le cas des femmes procureurs, magistrats, avocates, etc. Ces femmes, grâce à leurs sensibilité et responsabilité maternelles, sont censées défendre les enfants, surtout lorsqu'ils sont exposés à une situation de maltraitance. La république a institué un tribunal pour enfants pour ces cas, dans lesquels des femmes siègent en qualité de procureur, magistrat, avocate, etc. On déplore cependant l'impunité des auteurs de maltraitance envers les enfants comme si dans la cour juridictionnelle, les femmes défenseuses des enfants n'existent pas. Ce comportement atteste clairement de la négligence de la responsabilité professionnelle des femmes de loi en tant que mères, une responsabilité illustrée par les femmes citées au chapitre 3 (Exode 1 : 15-2 : 10).

Pour pallier à cette impunité et éviter la destruction méchante de la vie des enfants dans pareilles circonstances, les femmes congolaises, surtout chrétiennes, doivent réclamer avec force l'application de la justice équitable pour tous, comme le fit le roi Salomon sur la requête de la femme qui s'est sentie lésée (1 Rois 3 : 16-28) face à l'injustice qui menaçait son enfant. En effet, l'application de la justice équitable est un symbole fort et une marque distincte de l'amour du prochain et de la crainte de Dieu, qui est justicier de tous (Psaumes 7 : 8, 11 ; Actes 10 : 42 ; 2 Timothée 4 : 8). La justice peut s'appliquer également à l'égard des enfants qui subissent injustement la loi du plus fort en RDC. Son application apparaît comme un symbole d'amour et aiderait à bannir la haine, principalement à l'égard des enfants. Cette justice apporterait un équilibre dans les relations humaines et la considération des enfants dont la vie est en danger.

5.2.4 L'absence de mobilisation des femmes

Nous avons évoqué l'esprit d'initiative montré par la mère et la sœur de l'enfant Moïse en Exode 2 : 3-4. L'esprit d'initiative résulte de la réflexion autour d'un problème qui se pose. Pour ce faire, on doit exercer des capacités intellectuelles innées afin de résoudre les difficultés qui surgissent.

L'absence de mobilisation des femmes pour la protection des « enfants en péril », à laquelle on a fait allusion au chapitre 4, prouve l'absence d'esprit d'initiative des femmes contemporaines en RDC à se mobiliser elles-mêmes, à encourager d'autres personnes autour de ce problème et à faire régner la paix et la justice, en particulier en faveur des enfants. À ce propos, Gbowee estime que l'absence de mobilisation des personnes adultes pour protéger les enfants en danger, signifierait leur déconsidération pure et simple en tant que personnes (Gbowee, 2015 : 13, 14, 17). Une fois de plus, ceci atteste du manque d'amour envers les enfants. Voûte (2012 : 121) soutient que l'absence d'intervention des personnes adultes visant à protéger les enfants semblerait déclasser ces derniers de la catégorie des êtres utiles pour les mettre dans celle des inutiles dont il faut absolument se débarrasser. Cet argumentaire de Voûte montre que l'absence de mobilisation des personnes adultes pour la protection des enfants constitue une menace latente mais certaine pour leur vie. L'indifférence favorise le maintien du phénomène « enfants en danger » ou contribue même à sa croissance. Du même coup aussi, elle trouble la paix sociale dans une société où les enfants représentent une part considérable des membres. Tous ces manquements exigent une solution qui relève de la compétence de l'État, de l'Église et d'autres groupes qui encadrent les populations. Étant donné que ces groupes semblent ne pas se préoccuper de la mobilisation des personnes adultes dans ce cas précis, les femmes contemporaines prennent en charge le problème afin d'épargner la vie des petits enfants mis en danger.

Nous estimons, comme Ebegbullem (2018 : 173), que les organismes chargés de la mobilisation des personnes adultes autour de la protection de l'enfant, notamment les femmes chrétiennes, doivent cibler les milieux scolaires, les carrefours des jeunes, les espaces publics et surtout les églises pour que leur action soit une réussite. Outre la stratégie de cibler ces milieux, on peut également s'inspirer de la sensibilité individuelle, initiée par les accoucheuses d'Égypte, la mère et la sœur de Moïse, véritables héroïnes, afin de sauver les enfants du danger. Cette sensibilité est commandée par les principes d'amour, de compassion, de foi et de crainte de Dieu. Leurs principes ont servi d'armes immatérielles pour renverser la tendance de leurs antagonistes qui en

voulaient aux enfants. Les armes immatérielles utilisées par les femmes héroïnes de l'Ancien Testament pour arriver à leur fin sont les forces morale, spirituelle et intellectuelle. De même, les femmes congolaises, surtout chrétiennes, mandatées par Dieu pour sortir les « enfants en péril » de leur ghetto, peuvent se mobiliser et s'armer des mêmes principes pour réussir dans le projet de protection de ces enfants. La mission est délicate, certes, mais pas impossible. Déjà à l'Est de la RDC, le Comité Permanent des Évêques (2008 : 793) préconise le recours à la solidarité fraternelle afin de secourir les enfants dont la vie est menacée.

Nous pensons que l'Église, en tant que foyer ou berceau de l'amour du prochain (Marcou, 2013 : 1, 10 ; Crispe, 2013 : 10), peut mener favorablement la mobilisation des femmes étant donné qu'en RDC, celles-ci représentent la majorité des membres de l'Église (Source : Enquête nationale sur la situation des enfants et des femmes MICS 2/2001, p. 50). En tant que telle, l'initiative de stimuler les fidèles à protéger les « enfants en péril » revient à l'Église. Malheureusement, ces initiatives manquent dans beaucoup d'églises, ce qui explique l'insuffisance des femmes dans ledit projet. A ce sujet, les dirigeants de l'Église sont souvent désignés responsables de cette situation ; en effet, les pasteurs devraient encourager les femmes à s'investir dans la sécurisation des « enfants en péril », de la même façon qu'ils incitent les femmes aux jeûnes et aux prières, aux veillées nocturnes, aux visites aux malades et aux prisonniers. Dès lors, les femmes chrétiennes s'investiraient en masse dans le projet car les fidèles entendent la voix de leur berger (Jean 10 : 3-5, 16, 27). Corollairement, l'extension du phénomène « enfants en péril » serait contrariée, voire stoppée.

Le manque d'initiative vis-à-vis d'un projet de protection des enfants vulnérables confirme l'accusation portée contre les églises considérées comme les instigatrices du phénomène « enfants en danger » (cf. § 4.3.3.2. et § 5.4.3.2). Cela devrait inciter l'Église à stimuler ses membres pour participer à ce projet en vue de valider sa mission de protectrice des pauvres (Matthieu 25 : 35-40) et répandre valablement l'évangile en s'appuyant sur l'amour du prochain, la compassion, la foi et la crainte de Dieu. Cette démarche aiderait à mettre en sécurité la vie des enfants en proie à plusieurs formes de maltraitance et à stopper, un tant soit peu, la propagation du phénomène décrié.

5.3 L'apport de la femme face aux causes du phénomène enfants en péril

Nous avons évoqué au troisième chapitre quelques principes utilisés par les femmes de l'Ancien Testament pour protéger les enfants en proie à une situation de violence ou de maltraitance qui

sévit dans leur vie. Au quatrième chapitre, nous avons souligné des facteurs favorisant l'expansion du phénomène « enfants en péril », particulièrement en RDC ; ces éléments sont d'ordre socio-politique, socio-économique, socio-culturel et religieux, naturel ou autre. Dans cette partie nous analysons les principes évoqués plus haut (chapitre 3) pour souligner le rôle que doit jouer la femme pour remédier aux facteurs causals du phénomène « enfants en péril ».

5.3.1 Face aux facteurs socio-politiques

Nous avons évoqué au chapitre 3 quelques cas de maltraitance des enfants due à la situation des crises socio-politiques tel que l'abus de pouvoir exercé par Pharaon en Exode 1 : 15-2 : 10. Nous avons également souligné le rôle déterminant joué par les femmes de la Bible dans ces situations de crises.

Au paragraphe §4.3.1.1. du chapitre précédant, nous avons mentionné l'instabilité politique comme source des crises profondes qui n'épargnent pas la vie des enfants en RDC. Dans la plupart des cas, ces crises ont été attribuées à la mauvaise foi des dirigeants politiques et de leurs collaborateurs associés dans la gestion du pays, ceux-ci foulant aux pieds les règles institutionnelles. Par leurs agissements ils ont pillé systématiquement les ressources du pays, occasionnant ainsi le chômage des parents, les conflits intertribaux ou interethniques, les mutineries qui souvent aboutissent à la guerre. Ce contexte affecte la vie de nombreuses personnes, parmi lesquelles se trouvent des femmes, et entraîne inévitablement l'exploitation variée des enfants provoquant des conséquences incalculables, c'est-à-dire leur maltraitance sous diverses formes. Ces circonstances révèlent le manque d'amour du prochain, le manque de patriotisme de la part des hommes politiques et dégradent la vie des personnes qui en sont victimes, en particulier celle des enfants. Le courage des sages-femmes qui ont bravé le pouvoir de Pharaon s'avère un modèle exemplaire à appliquer par les femmes congolaises en pareilles circonstances.

Nous avons également remarqué que les crises des politiciens conduisent parfois à la guerre qui engendre les crimes et les exactions commis sur les mineurs par ceux-là même qui devaient assurer leur protection (Famba, 2008 : 2). Ces actes incluent les viols perpétrés sur les enfants (garçons et filles), voire sur les bébés, la pédophilie et l'inceste imposés aux enfants, ainsi que d'autres actes portant atteinte à la pudeur des enfants (Ngalula, 2008 : 100-102). En réalité, ces actes sont réprimés par la loi de Dieu et leurs auteurs sont passibles du jugement de Dieu (1 Rois 3 : 27-28 ; 2 Rois 6 : 29 ; Matthieu 18 : 6). Pour sauver la vie de ceux qui sont victimes de ces

actes, particulièrement les enfants, le remède approprié est l'application de l'amour maternel et fraternel envers son prochain, à tous les échelons, en commençant par la famille (cellule de base) jusqu'au niveau national et même international. Au niveau de la cellule de base, on peut prendre en référence l'amour maternel et fraternel manifesté par la mère et la sœur de l'enfant Moïse dans le récit d'Exode 1 : 15-2 : 10. Étendu au plan national, l'amour fraternel éviterait les conflits interethniques et les guerres fratricides qui divisent les peuples en RDC et ailleurs. Cela mettrait en sécurité la vie des enfants et leur épargnerait d'être victime du phénomène « enfants en péril ». Les femmes congolaises doivent craindre Dieu, à l'instar des sages-femmes d'Égypte ; il faut qu'elles exercent courageusement leur audace, qu'elles se lèvent et poussent les autorités en place à abandonner les attitudes qui n'aident pas la société et en particulier les enfants. Il faut que les femmes congolaises, en particulier les chrétiennes, s'insurgent, à l'instar des sages-femmes d'Exode, contre ceux qui se livrent à des actes antisociaux afin de mettre à l'abri la vie des enfants qui est menacée par différents oppresseurs. Elles peuvent, par exemple, en vertu des principes vus chez les femmes de la Bible, dénoncer tant les actes que leurs auteurs et manifester continuellement jusqu'à ce que justice soit faite, comme le firent leurs homologues en 1 Rois 3 : 16-28.

5.3.2 Face aux facteurs socio-économiques

Dans une situation de crise socio-économique évoquée au chapitre 3, nous avons mentionné principalement la pauvreté (2 Rois 4 : 1-7) et la famine (2 Rois 6 : 25-30). Ces facteurs impactent négativement la vie de la femme et déséquilibrent celle des enfants dans l'Ancien Testament. La pauvreté et la famine figurent parmi les facteurs qui sont les principales causes du phénomène « enfants en péril » en particulier en RDC (voir § 4.3.2.). En effet, la pauvreté criante dans laquelle est plongée la majorité de la population congolaise, y compris les femmes, amène la misère indescriptible et impacte sérieusement la vie de nombreux parents. De surcroît, cette misère prive beaucoup de parents, en particulier les femmes, des moyens substantiels pouvant leur permettre d'intervenir en faveur des enfants en situation misérable.

De la même façon, il a également été relevé (voir § 4.3.2.2.) que la mort d'un conjoint, particulièrement de l'époux, entraîne la veuve et les orphelins dans une situation embarrassante qui nécessite un encadrement social car la vie des enfants devient précaire. A ce sujet, il faut noter que dans la société congolaise, le mariage léviratique, appliqué jadis, n'est plus d'usage de nos jours pour plusieurs raisons ; par exemple, le risque de contagion du Sida et d'autres maladies contagieuses, les conditions de vie devenant de plus en plus dures, etc. Ces situations

mettent en difficulté la veuve et la prive de moyens matériels lui permettant d'encadrer ses enfants en cas de besoin.

Les contextes que nous venons de mentionner, à savoir la pauvreté, la famine et le veuvage (surtout de la femme), qui privent la femme congolaise des moyens matériels et l'empêchent de subvenir convenablement aux besoins des enfants, exigent un remède. Pour apporter une solution à ces situations, nous prenons comme référence les femmes en Égypte (Exode 1 :15-2 : 10) et en Israël (2 Rois 4 : 1-7) mentionnées au chapitre 3. En effet, en Égypte, les sages-femmes, craignant Dieu, vaquaient consciencieusement à leur profession médicale pour satisfaire à leurs besoins vitaux et à ceux des leurs. Elles ne vivaient pas sous le poids de la pauvreté et de la misère, qui les auraient rendues incapables de prendre des initiatives salutaires. De manière similaire, la fille de Pharaon, éprise de compassion, s'est résolue à partager sa vie aisée avec un enfant étranger qu'elle a trouvé en danger de mort. C'est également le cas en Israël de la pauvre veuve (2 Rois 4 : 1-7) qui n'a pas seulement imploré avec foi l'intervention d'Élisée pour sauver ses enfants, mais qui a, en plus, initié ses petits au travail en les associant à la vente d'huile. Cette initiation au travail atteste une manière d'encadrer socialement les enfants à l'âge de travailler et de leur apprendre à défier la pauvreté et la misère par le travail. A ces exemples, nous ajoutons la sunamite mentionnée en 2 Rois (4 : 17-37) qui était une femme d'affaires, cette situation lui permettant à elle-même et aux gens de sa maison de gagner décemment leur vie. Les femmes congolaises doivent braver le fatalisme ; pauvres ou riches, elles doivent se convaincre que seule l'action et la productivité vont les aider à être des femmes capables de braver les situations qui mettent en péril leur progéniture. Nous croyons qu'une bonne application des attitudes des femmes vues dans la Bible par les femmes congolaises qui craignent Dieu, pourra aider ces dernières à remédier à leur situation misérable et leur permettre d'offrir un encadrement socio-économique idéal aux enfants en détresse. Le travail de la mère, veuve ou pas, peut épargner la vie d'errance ou de débrouillardise aux enfants en bas âge et leur assurer une survie décente, même après le décès de leur père, et en cas d'éventuels conflits de succession qui pourraient s'ensuivre. Les efforts de ces femmes épargneraient les enfants de toutes les menaces et mettraient un frein à la pérennisation du phénomène « enfants en péril ».

5.3.3 Face aux facteurs socio-culturels et religieux

5.3.3.1 Les facteurs socio-culturels.

Au paragraphe § 3.2.4.1 du chapitre 3, nous avons évoqué l'aspect culturel de la vie du peuple juif en rapport avec la vie des femmes prostituées qui, selon leur coutume ou culture, ne pouvaient saisir le roi que par le biais d'un intermédiaire (Dumaïs, 1985 : 22). Cet aspect culturel de la vie du peuple juif a également été largement abordé au chapitre 2 où nous avons souligné le caractère ségrégationniste de ce peuple (§ 2.3.2.2, § 2.3.3).

S'agissant des facteurs socio-culturels responsables de l'éclosion du phénomène « enfants en péril » en RDC, nous avons mentionné principalement la dégradation des valeurs culturelles, les croyances traditionnelles, les fausses doctrines chrétiennes, les facteurs naturels et autres (§ 4.3.3.1).

Il faut se rappeler que la dégradation des valeurs culturelles résulte de la suppression de la religion dans le programme de l'enseignement scolaire au profit de l'idéologie politique du parti-état du temps de Mobutu, le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.) qui prévalait à l'époque. La suppression de la religion au programme de l'enseignement scolaire a entraîné le déclin de la vie morale de la jeunesse, et graduellement de celle du peuple, y compris des femmes (Ngoma-Binda, 2008 : 231-232). Ainsi, les parents, principalement les femmes, négligeaient et perdaient petit à petit leurs responsabilités parentales et maternelles envers les enfants.

Sur le plan éducationnel, Ngoma insiste en relevant un autre élément culturel qui affecte la responsabilité de la femme dans la société : la relégation de l'enseignement au niveau inférieur. Ce phénomène a eu pour conséquence la dégradation du niveau de l'éducation ainsi que la négligence des parents à pousser leurs enfants aux études. Le fait de ne pas encourager les enfants à faire des études diminue les capacités professionnelles du peuple, surtout des femmes et accentue le mépris traditionnel dont la femme fait l'objet dans certains milieux en RDC. Une expression lingala courante à l'époque de Mobutu illustre ce mépris : « *Mwasi atongaka mboka te* » (adage lingala), qui signifie que « la femme ne construit pas la nation ». Cette attitude culturelle a poussé la femme à oublier qu'elle a une grande responsabilité dans la société, en particulier celle de la prise en charge des enfants en danger, même sans le concours de l'homme.

Pour remédier au mépris traditionnel dont la femme fait l'objet et qui l'empêche d'accéder aux responsabilités élevées dans la société et de s'impliquer dans la protection des enfants en danger, la femme congolaise doit faire des études, même au niveau supérieur. Elle pourrait ainsi briguer des postes à responsabilité tels que ceux référés précédemment (§ 4.4.3.) et se doter des moyens matériels pour s'investir de façon efficace dans la protection des enfants en danger.

Soulignons que la maltraitance due aux croyances traditionnelles erronées à l'égard des enfants albinos, jumeaux et ceux nés avec des malformations congénitales, témoigne de l'absence d'amour parental, surtout maternel, et de compassion envers ces enfants. La femme en tant que mère et porteuse de l'enfant ne doit, en aucun cas, maltraiter l'enfant sorti de ses entrailles. La maltraitance est une faille de la responsabilité maternelle léguée par le Créateur.

Tous les facteurs culturels évoqués ci-dessus attestent le manque d'amour envers les enfants de la part des dirigeants politiques et des parents, y compris des femmes. Une fois de plus, les principes énoncés précédemment, affichés par les femmes de l'Ancien Testament, peuvent servir de modèle aux femmes contemporaines en RDC pour relever la situation des enfants qui souffrent de toutes formes de maltraitance. L'application de ces principes pourrait freiner l'expansion du phénomène des enfants qui sont en danger.

5.3.3.2 Les facteurs religieux

Au chapitre 3, nous avons démontré la préoccupation de la femme de la Bible vis-à-vis des enfants en proie à une grande menace de la vie. La démarche de la femme consiste à chercher l'intervention du prophète en vue de sauver les enfants du danger éminent (§ 3.2.2.2. et § 3.3.3.2.). Nous avons également souligné la sollicitation de la femme devant l'homme de Dieu, en faveur de l'enfant dont la vie est menacée (2 Rois 4 : 1-7 ; 2 Rois 4 : 17-37) et l'attention portée à cette demande par le prophète Élisée, en tant que responsable religieux du peuple.

Au chapitre précédant, nous avons signalé l'enseignement de fausses doctrines véhiculées par certains pasteurs et prophètes congolais, parmi lesquels on trouve des femmes qui exhortent les parents à chasser leurs enfants du domicile paternel, les accusant d'être des sorciers et responsables des conditions dégradantes vécues par les parents dans leurs familles (§ 4.3.3.2.). Ces situations impliquent l'Église car elles sont l'œuvre de certains dirigeants des églises, parmi lesquels figurent les femmes qui travaillent comme pasteurs ou prophétesses.

Comme déjà mentionné précédemment, l'Église est le berceau où doit s'exercer l'amour du prochain et les autres vertus telles que celles démontrées par les femmes de la Bible (cf. chapitre 3). Ainsi, toute personne qui semble être dans l'impasse peut se rapprocher de l'Église pour trouver assistance. Il va de soi que les dirigeants de l'Église, dont les femmes, doivent s'impliquer dans les difficultés du peuple et les aider à trouver les solutions, comme le firent le prophète Élisée et les autres personnes que Dieu a utilisées, ainsi que nous l'avons vu dans les récits précédents. L'intervention de ces serviteurs de Dieu en faveur des femmes angoissées par la situation qui menaçait leurs enfants, reste un modèle de référence en pareilles circonstances. De surcroît, nous l'avons aussi souligné, les pasteurs et les prophètes de l'Église de Jésus-Christ, les hommes et surtout les femmes, doivent s'appuyer sur la parole de Dieu pour sensibiliser les fidèles à traduire l'amour du prochain par des actes dans le cadre du phénomène enfants en danger. Ceci signifie, dans ce cas précis, que l'Église doit exhorter ses membres à faire preuve de compassion envers les enfants en danger. Il est totalement inconcevable que ceux qui se disent serviteurs de Dieu soient les premiers à malmenier les petits enfants en les accusant de sorcellerie et de tout autre méfait satanique.

Les femmes étant majoritaires dans la population congolaise⁵³) et également majoritaires parmi les membres de l'Église, leur mobilisation, comme peuple de Dieu, à la protection des enfants dits « en péril » ou « en danger » ne devrait souffrir d'aucune insuffisance. En effet, l'Église étant un terrain favorable à l'application des comportements affichés par les femmes de la Bible, les femmes chrétiennes contemporaines peuvent s'emparer des problèmes liés au phénomène des enfants en danger pour mettre en pratique la bonne attitude de leurs homologues qui les ont précédées. Pour ce faire, si les leaders de l'Église, dont font partie les femmes, sont réellement des serviteurs de Dieu, ils doivent cesser de diaboliser les enfants ; au contraire, ils doivent encourager les parents à aimer leurs enfants et à les protéger en toutes circonstances (Éphésiens 6 :4), au lieu de les chasser du domicile, les livrant ainsi à la précarité.

Ces leaders doivent aussi exhorter les autres membres de l'Église à mener une vie morale et spirituelle saine, une vie qui montre de façon évidente la crainte de Dieu. A cet effet, tous les membres de l'Église, les leaders et tous les fidèles, ont l'obligation de s'atteler à l'enseignement orthodoxe de la parole de Dieu, en insistant sur les valeurs morales, la sainteté, le caractère sacré

⁵³ Source : Enquête Nationale sur la situation des enfants et des femmes en R.D.Congo en 2001, MICS 2, organisée sous l'égide de l'UNICEF, du PNUD, de l'USAID et du Ministère du Plan et de la Reconstruction Nationale, p. 50. Disponible sur. <https://www.memoireonline.com/12/07/793/autonomisation-de-la-femme-rdc.html>.

de la vie, le salut, mais aussi le jugement de Dieu. Par contre, si l'Église se compromet à travers des enseignements qui encouragent la maltraitance des personnes, et en particulier des enfants, elle n'aidera pas le pays à mettre fin au fléau des « enfants en péril » ; le peuple continuera à sombrer dans l'immoralité et les enfants en seront les plus grandes victimes.

Il semble que l'État soit accusé de la baisse de la moralité du peuple, et que l'appareil judiciaire, dont font partie les femmes, soit désigné comme étant le premier responsable de la souffrance des enfants, du fait que les autorités de l'État entretiennent l'impunité des auteurs des actes immoraux (BICE, 2004 : 15). On déplore l'incapacité de l'État à réprimer et à punir sévèrement, de façon exemplaire, ces criminels (§4.4.4). Et pourtant, l'Église a aussi sa grande part de responsabilité car certains de ses leaders, parmi lesquels on trouve des femmes, vont totalement à l'encontre des lois morales au profit des fausses doctrines qui semblent mieux payer les pasteurs et les prophètes qui les véhiculent pour en tirer profits (§ 4.3.2.3.).

A ce sujet, il faut rappeler que la RDC étant un état laïc, ses dirigeants politiques n'ont pas l'obligation d'enseigner les lois religieuses au peuple, ce devoir revient à l'Église (Freeks, 2011 : 158). Si l'Église néglige de le faire, une dégradation des valeurs éthiques et morales apparaîtra, provoquant la perte de la considération et de la dignité de la vie humaine au profit des antivaleurs. Ces antivaleurs sont embrassées par tous, mêmes par les femmes. C'est la raison pour laquelle certaines femmes se livrent, sans conscience d'être mères, à des actes immoraux qui affectent la vie de leurs enfants et les exposent à une vie déséquilibrée ou à la mort. On peut citer, par exemple, l'avortement, le rejet des enfants à la naissance, l'incitation à la prostitution des filles, etc. Ainsi, l'enseignement des fausses doctrines annihilent la responsabilité socio-morale que l'on réclame aux femmes contemporaines. Dans ces conditions, la sensibilisation des femmes à la protection des « enfants en péril » demeurera impossible et par conséquent, l'éradication de ce phénomène ne sera qu'une utopie. L'obligation de l'Église d'enseigner au peuple les lois morales et spirituelles qui sont véritablement bibliques (Deutéronome 6 : 7) s'avère donc incontournable. L'insistance de l'Église sur ces enseignements aidera à rehausser la responsabilité éthique et morale du peuple. Dès lors, la vie des enfants sera hautement considérée. L'Église trouvera un intérêt à mobiliser ses fidèles, particulièrement les femmes, pour sauver du danger les enfants en situation périlleuse. Pour y parvenir, les leaders de l'Église, notamment les femmes, doivent s'atteler à organiser des séminaires afin de faire comprendre à tous, et surtout aux femmes, à prendre une part active dans le secours envers les enfants qui sont dans une situation qui met leur vie en péril.

En dehors des responsables de l'Église, les parents chrétiens sont aussi concernés par l'application des principes moraux. Ils ont le devoir d'assumer la continuité de l'éducation chrétienne en famille, telle que l'étude biblique, la prière, etc. afin de renforcer la foi de leurs enfants et de leur transmettre les vertus qui assurent leur bonne conduite dans la société. La négligence de ce devoir chrétien par les parents, surtout la femme, diminue leur sens des responsabilités et leur autorité sur les enfants. C'est le cas des parents qui affichent une attitude d'hostilité et d'indifférence à l'égard de la vie précaire des enfants. Ce comportement irresponsable des parents les rend, autant que les mauvais pasteurs et prophètes, partisans des fausses doctrines et insensibles à la détresse de leurs enfants. Ces parents, tout en se disant chrétiens, font preuve de manque d'amour, de compassion, de crainte de Dieu et de foi en ce Dieu qui les a appelés à servir sa gloire. Ils sont totalement à l'opposé des femmes héroïnes de l'Ancien Testament qui ont été décrites au troisième chapitre. Seules la crainte de Dieu par l'Église et la valorisation de la vie de chaque personne pourront mettre les enfants à l'abri de la maltraitance et des exploitations diverses dont ils sont souvent victimes. Ces valeurs exigent de la part des pasteurs et des autres leaders de l'Église un enseignement orthodoxe pour la bonne marche de la société.

5.4 Face aux facteurs naturels

Parmi les situations évoquées précédemment (§ 3.2.5.1.) mettant l'enfant en difficulté et occasionnant l'intervention de la femme pour lui sauver la vie, citons la famine (2 Rois 6 : 25-30). Dans ce récit, une femme est intervenue auprès du roi pour qu'il l'aide à trouver une solution salubre pour la vie de l'enfant menacé par la famine.

Cela peut parfois être la conséquence de catastrophes naturelles. Au chapitre précédent, nous avons également évoqué, en RDC, l'apparition de catastrophes naturelles et leurs répercussions dans la vie des nombreuses personnes qui en sont victimes, dont les femmes et les enfants (§ 4.3.4).

Rappelons que la famine ainsi que d'autres calamités naturelles désastreuses (sécheresse, inondation, invasion de criquets, etc.) ont toujours secoué les peuples à différentes époques et dans divers milieux : Canaan, Égypte, Israël, Samarie et en Juda (Genèse 12 : 10 ; Ruth 1 : 1 ; 2 Samuel 21 : 1 ; 1 Rois 18 : 2 ; 2 Rois 4 : 38 ; 6 : 25 ; Esaïe 30 : 30 ; Aggée 1 : 11 ; Joël 1 : 4, 2 : 25 ; Amos 4 : 9). Ces catastrophes ont maintes fois plongé les peuples, particulièrement les femmes, dans des crises alimentaires qui ont été de grandes épreuves pour leur foi et leur dignité

comme l'attestent les récits qui ont été analysés précédemment (1 Rois 3 : 16-28 ; 2 Rois 4 : 1-7 ; 6 : 25-30). Le comportement de la femme devant ces crises alimentaires a été louable et digne, un modèle de femmes de foi et aimant les enfants.

Cependant des cas à l'opposé de ces comportements compassionnels ont été déplorés. C'est d'abord celui de la négligence de veiller sur l'enfant dans des situations de crise, telle que la terrible faiblesse montrée par les femmes prostituées (1 Rois 3 : 16-28). Un deuxième cas déplorable a été celui de l'attitude meurtrière des femmes anthropophages qui, non seulement n'ont pas protégé l'enfant, mais sont devenues ses bourreaux (2 Rois 6 : 25-30). Ce comportement de la femme dans une situation de grande crise alimentaire ne peut justifier son geste atroce à l'égard de l'enfant car, dans une circonstance analogue, la pauvre veuve et ses enfants ont survécu à la famine grâce à la foi de cette mère qui était dépourvue de tout moyen (2 Rois 4 : 1-7). Comme l'ont prouvé quelques-unes des femmes de la Bible (voir chapitre 3), l'amour maternel associé à la foi doit servir d'exemple aux femmes congolaises dans des situations similaires ; cela doit les aider à sécuriser la vie des enfants, même en période de forte crise, qu'elle soit alimentaire ou autre.

5.4.1 Face aux autres faits

Au cours de l'analyse des textes de l'Ancien Testament, nous avons souligné l'indépendance et la liberté avec lesquelles la femme agit dans sa démarche à libérer l'enfant du danger qui le guette (§ 3.2.3.2). Cette attitude laisse émerger l'autorité et la responsabilité que la femme partage avec l'homme.

Parmi les autres facteurs qui favorisent le phénomène « enfants en péril », nous avons également mis en évidence l'absence de l'autorité parentale, la cupidité ou la soif de s'enrichir manifestées par les parents et le danger de promiscuité (§ 4.3.5.).

Concernant l'absence d'autorité parentale, certains auteurs, dont Freeks (2011 : 6, 171-172, 176), Chiouk (2012 : 7) et Schoeman (2004 : 65, 66) insistent sur la prévalence du père à exercer l'autorité parentale. Ils affirment que le non-exercice de l'autorité parentale, particulièrement celle du père, expose l'enfant à plusieurs risques qui peuvent détériorer sa vie ou la mettre en danger, à plusieurs égards (§ 4.3.5.). D'ailleurs, nous avons noté au chapitre 2 (§ 2.2.3.1) qu'en Israël le père de famille était responsable de toute la vie de sa maison, y compris de l'éducation de ses enfants. En d'autres mots, l'exercice de la discipline lui revenait.

Néanmoins, tout en admettant la responsabilité du père en tant que protecteur et garant de la vie de la famille, Martel souligne que l'autorité parentale ne doit pas être exercée par le père seul. Elle implique également la mère car elle est son partenaire (Martel, 2012 : 5, 187). C'est-à-dire que dans ce cas précis, la responsabilité de protéger les enfants en état de péril incombe aussi bien à l'homme qu'à la femme. Bitota (2019 : 210-211) rejoint Martel en affirmant que l'homme, en tant que père, ne peut nullement prétendre empiéter sur la liberté de la femme en matière de protection des enfants. Autrement dit, l'homme ne peut pas exercer une autorité excessive qui étoufferait la femme à s'investir dans la protection des enfants contre les diverses menaces auxquelles ils font face. Cette remarque vient appuyer le fait que dans la Bible, les femmes affichent leurs capacités à protéger les enfants, comme on l'a vu dans les textes qui ont été analysés au chapitre trois.

Outre l'absence d'autorité parentale, on peut également mentionner l'attitude de certains parents (dont les épouses) qui poussent leurs filles à se prostituer afin de leur rapporter de l'argent ou d'autres soutiens matériels dont ils ont besoin (Ngalula, 2008 : 100 ; Azia, 2013 : 63 ; Otshudi, 2017 : 113). Cette attitude moins honorable semble contrarier le caractère protecteur de la femme en tant que mère. En fait, il serait paradoxal que la femme/mère, garante de la discipline qui doit aider la fille à devenir une bonne épouse de demain, puisse se livrer à des telles pratiques. Ce comportement dénote l'irresponsabilité grave des parents, de la mère en particulier. La femme congolaise doit éviter un tel comportement et, en lieu et place, répondre par l'amour et la compassion envers les enfants, comme l'exige la Bible (Éphésiens 6 : 4).

En ce qui concerne le danger de la proximité référée au même point (§ 4.3.5.), nous avons souligné que la femme, en tant que mère, est responsable de la vie et de l'éducation des enfants (Baab, 1962_c : 864), c'est-à-dire qu'elle est, par nature, leur encadrante et doit connaître le milieu dans lequel ses enfants passent leur temps. A ce titre, il lui revient de s'enquérir soigneusement de l'environnement fréquenté par l'enfant afin de le prévenir contre le danger que présente la fréquentation dudit milieu si celui-ci est inapproprié ; faute de quoi, l'enfant court le risque d'embrasser le comportement inadéquat du milieu qui l'environne et de compromettre son avenir.

Par conséquent, nous pouvons dire que l'absence d'autorité parentale, la négligence des parents, le fait qu'ils se transforment en commissionnaires de leurs enfants ou qu'ils ne tiennent pas compte du cadre dans lequel leurs enfants jouent et socialisent avec les autres enfants, dénotent identiquement le manque d'amour de ce genre de parents envers leurs enfants et de leur

irresponsabilité à remplir leurs devoirs civiques vis-à-vis de l'enfant (Proverbes 19 : 18 ; Hébreux 12 : 5-7 ; Apocalypse 3 : 19). Puisque tous les facteurs relevés précédemment attestent directement ou indirectement du non-usage ou de la négligence des principes de protection des enfants (notés au chapitre 3), l'application de ces principes, démontrée par les femmes de l'Ancien Testament, se révèle une solution contre ces lacunes. Nous croyons que la bonne application de ces principes par les dirigeants politiques et ecclésiastiques, les parents et autres responsables des enfants, leur épargnerait de tomber dans le dérapage de leurs devoirs et les aiderait à exercer convenablement leur responsabilité socio-morale vis-à-vis des enfants.

5.5 Les principes socio-moraux : modèles de protection des enfants en péril

Cette partie revient sur les principes socio-moraux de l'amour du prochain, de la pitié ou de la compassion, et sur ceux de la foi et de la crainte de Dieu, dans le but de démontrer comment les femmes contemporaines, en particulier celles de la RDC, peuvent les mettre en pratique.

5.5.1 L'amour du prochain

Il faut noter que l'amour s'oppose à la haine contre son semblable, il triomphe de l'injustice. Comme nous l'avons vu précédemment (§ 3.2.1.2.2.), l'amour est exprimé par plusieurs termes en hébreu (אהבה, *ahabhah*) comme en grec (φιλία, *philia* ; ἀγάπη, *agapê*). Considérant le sens de ces termes, on note que l'amour (אהבה, *ahabhah*) traduit la force intérieure qui incite une personne à poser des actes de bienfaisance ou à se sacrifier pour le bien d'un être aimé (Alexander, 2010 : 57). Ainsi, le terme grec traduisant l'amour (ἀγάπη, *agapê*) indique un état ou une condition de forte affection (attachement profond) pour autrui et s'enracine plus particulièrement dans le contact relationnel (Genèse 29 : 20 ; 1 Samuel 20 : 17 ; 2 Samuel 1 : 26 ; 13 : 15 ; 1 Rois 10 : 9 ; 11 : 2 ; Psaumes 109 : 4-5). Cette relation peut être familiale, amicale ou basée sur une alliance.

En vertu de ce qui précède, pour exprimer l'amour, l'attachement profond envers son prochain, les femmes congolaises devraient multiplier les contacts avec leurs semblables, contacts avec lesquels elles tissent des relations profondes entre elles. En tant que chrétiennes, ces femmes devraient mettre en avant l'enseignement de Paul qui accorde la priorité aux intérêts de l'autre avant les siens, et qui considère son prochain comme étant au-dessus de soi comme preuve pratique d'amour profond (Éphésiens 2 : 3-4 ; Galates 6 : 10 ; 1 Corinthiens 10 : 24).

En Afrique en général, il est d'usage que les peuples vivent en solidarité. Cette vie solidaire reflète une marque d'amour du prochain. Si elle est appliquée partout d'une bonne manière, elle permettrait aux uns et aux autres de vivre la vraie fraternité où l'on s'invite les uns les autres à partager le bonheur et le malheur. Ainsi, en vertu de la solidarité africaine, le peuple, particulièrement les femmes, devrait aider les enfants touchés par le malheur et tenter de trouver des remèdes contre la maltraitance dont les enfants sont victimes. Ce serait une véritable démonstration de l'amour du prochain, fut-il un enfant. Cette manière de vivre en solidarité rapprocherait les familles et les peuples entre eux et mettrait à l'abri la vie des enfants menacée de multiples manières par manque d'amour.

Étant donné que l'enfant est le centre même de la société humaine, il rassure le couple et perpétue l'humanité. C'est pourquoi le devoir de transmettre la vie (Genèse 1 : 28) exige plus que la simple capacité de conception biologique. Autrement dit, le fait de donner naissance ne suffit pas, il faut encore et surtout préserver le produit de cette naissance jusqu'à en faire une personne capable de contribuer au progrès de l'humanité. D'après Fournier (2000 : 3), cela signifie que la femme, en tant que transmettrice de la vie⁵⁴, semble avoir plus de responsabilités sociales, morales et psychologiques déterminant un être humain. La femme congolaise, surtout chrétienne, doit bien comprendre ce rôle et la grandeur de la responsabilité, aux aspects variés, qui lui incombe pour garantir la vie de l'enfant dans la société et assurer son bien-être.

La sœur de Moïse voyant son frère en danger et s'inquiétant de connaître le sort qui lui était réservé est un exemple d'amour envers son prochain. De plus, elle imagina, de son propre chef, une stratégie qu'elle proposa à la fille de Pharaon afin de mettre son frère à l'abri de la mort (Exode 2 : 3, 7, 8). En RDC, de nombreux enfants souffrent de maltraitance, sous différentes formes nécessitant l'intervention des tiers, surtout des membres de leurs familles. Les femmes congolaises, à l'instar de la sœur de Moïse, peuvent imaginer certaines stratégies pouvant mettre la vie de leurs fils (ou frères) et de leurs filles (ou sœurs) hors du danger. Rappelons que tous les enfants en danger ne manquent pas de membres de famille proches ou éloignés. Cependant, certains errent désespérément le long des artères à la recherche de quelqu'un pour les secourir. Les médias locaux ne cessent d'en signaler d'autres abandonnés par les leurs. Les femmes congolaises pourraient se saisir de ces cas pour mettre en exergue l'amour du prochain, comme

⁵⁴ La femme fut nommée Ève dont le sens littéral en hébreu est « dispensatrice de vie » (voir La Sainte Bible Louis Segond nouvelle éd. de Genève 1979, Genèse 3 : 20, note a).

le recommande la Bible (Luc 10 : 25-37 ; Galates 6 : 10) ; elles prouveraient alors leur chrétienté à tous et sauveraient la vie de beaucoup d'enfants en danger.

5.5.2 La pitié, la compassion

Le chapitre 3 relate l'histoire d'une femme éprise de pitié ou compassion envers un enfant en détresse. Il s'agit de la fille de Pharaon qui a découvert un enfant hébreu laissé par sa mère dans un panier. Elle a compris que c'est certainement à cause de l'ordre impitoyable de son père, le roi Pharaon, que cet enfant est abandonné aux intempéries. La fille de Pharaon manifesta sa bonté car elle était encline à la pitié/à la compassion envers le pauvre petit, en dépit du décret royal qui exigeait qu'il soit tué (Exode 2 : 5-10).

Notons que le concept *וַתְּחַמֵּל* (*wattahmol*), traduit par pitié ou compassion, dénote le sentiment affectif du cœur, sensible à la détresse du prochain et qui cherche à y apporter un remède. C'est-à-dire que ce sentiment de pitié ou compassion incite une personne à s'identifier au malheur ou à la souffrance de son prochain et pousse cette personne à poser des actes humanitaires en sa faveur afin de le sortir du malheur ou de la souffrance qui l'atteint ou le tourmente (Hamilton, 2011 : 106.par.5).

Au chapitre 4, nous avons décrit la situation alarmante dans laquelle se trouvent les enfants dits « en péril » en RDC. Ces enfants sont confrontés à la famine, aux traumatismes physiques ou psychiques. Ils sont abusés sexuellement, enrôlés dans les milices, exploités abusivement dans les travaux forcés, etc. (§ 4.3). Cette situation nécessite une intervention de personnes sensibles à la détresse de l'autre. Mais personne ne peut être plus sensible que la femme à une telle souffrance des enfants. Ainsi l'aide des femmes de l'Église est très attendue. L'intervention de ces personnes consisterait à poser des actes reflétant le sentiment de pitié ou compassion, notamment l'assistance financière, matérielle ou morale, selon le besoin de l'enfant. Comme signalé précédemment, les femmes chrétiennes sont les mieux placées pour répondre aux besoins multiples des « enfants en péril » en RDC.

Ces femmes, à l'instar des autres chrétiennes telles que Thérèse et Laurence, citées précédemment, peuvent créer des centres où elles accueilleraient les enfants « en péril », pour y être encadrés, scolarisés, etc. À défaut, elles peuvent, par exemple, s'engager à collecter régulièrement les biens et les vivres jugés nécessaires à la survie des enfants en danger, et les remettre aux centres et personnes qui encadrent ces enfants pour soulager, un tant soit peu, leur misère. Elles peuvent aussi leur rendre visite régulièrement, partager avec eux les moments de

loisirs et même de malheur, de maladies, de deuil, de faim, etc., en tant que soutien moral, tel que le recommande la Bible (Matthieu 25 : 35-37 ; Jacques 2 :15-16). Pour que ces actions soient efficaces, ces femmes peuvent sensibiliser d'autres membres de l'Église et les associer à leur œuvre solidaire et compatissante en faveur desdits enfants. Ainsi, les enfants pourront manger, s'habiller, se couvrir, étudier, accéder aux soins médicaux, aux loisirs etc. Ils pourront alors se sentir aimés et intégrés dans la société. Dès lors, ils banniront de leur tête l'idée d'être rejetés et finiront par nourrir l'espoir d'être un jour utiles à la société.

Dans le même registre, Clifford (1990 : 46), interprétant le verbe *הָמַר* (*hamar*), qui signifie « avoir compassion ou pitié », note que la compassion exprimée par la fille de Pharaon atteste la volonté de Dieu à l'égard de la vie humaine et sa bienveillance envers son peuple. Les femmes congolaises, en usant de compassion envers les enfants en détresse, accomplissent la volonté de Dieu à l'égard de la vie humaine, et poussent ainsi le peuple à avoir de la considération pour l'éthique de la vie. Cette attitude accroît la moralité du peuple et, en conséquence, garantit la vie des enfants, principalement ceux en proie à la maltraitance. C'est là une grande contribution de la compassion mise en pratique par les femmes chrétiennes dans la lutte pour éradiquer le phénomène « enfants en péril ». Cette contribution, à la fois morale et sociale (Gire, 2012 : 8) des femmes, illustre l'impact de l'application de la compassion dans la réalisation de ce projet.

Il faut noter également que la compassion s'exerce indépendamment de relations proches avec la personne bénéficiaire. Pour témoigner de la vraie fraternité, les femmes chrétiennes doivent exclure toute discrimination politique, confessionnelle, raciale, etc. (Job 6 : 14) dans l'identification des enfants qui doivent bénéficier de l'assistance, à l'instar de la fille de Pharaon. C'est dans cette optique que les organisations internationales offrent diverses aides et assistances à ceux qui sont dans une situation de détresse (y compris les enfants) indistinctement de leurs nations d'appartenance.

En témoignage de la compassion non sélective, les femmes contemporaines du pays doivent, de la même manière, relayer les organisations internationales en pourvoyant une assistance et un encadrement adéquats à leurs compatriotes (les enfants mis en péril). En agissant ainsi, elles peuvent sauver ces derniers du danger et leur donner l'espoir de vivre décemment parmi leurs compatriotes. Ces actions seraient une preuve indéniable du vrai patriotisme sans lequel le pays sombrera continuellement dans le chaos et les enfants seront toujours sujets de la maltraitance. En résumé, la conscientisation des femmes à développer et à appliquer la compassion envers les

enfants en détresse pourrait aider à stopper la progression du phénomène « enfants en péril » en RDC.

5.5.3 La foi

Le troisième chapitre mentionne les femmes qui ont mis en exergue leur foi en Dieu pour sauver les enfants du danger qui les menaçait. C'est le cas notamment de la mère de Moïse (Exode 2 : 3), de la pauvre veuve (2 Rois 4 : 1-7) et de la femme sunamite (2 Rois 4 : 17-37). Ces femmes ayant mis totalement leur confiance en Dieu, ont vu miraculeusement des solutions aux problèmes qui semblaient s'ériger en obstacles contre leur volonté de sortir les enfants du danger qui les menaçait.

Rappelons que la foi est une attitude du cœur qui se confie pleinement à Dieu et qui espère recevoir tout de lui, même dans une situation désespérée (Deutéronome 9 : 23 ; Juges 9 : 15, 16, 19). Cela signifie que Dieu pourvoit aux besoins de quiconque se confie à lui, même lorsque celui-ci est à court de moyens pour régler ses problèmes (Long, 1991 : 49 ; Patterson et Austel, 1988 : 185 ; Arnold, 2012 : 89).

Pour apporter leur soutien aux « enfants en péril » en RDC, les femmes chrétiennes congolaises peuvent exercer leur foi en Dieu, en lui présentant les besoins des enfants en détresse, et espérer trouver une solution adéquate à la requête formulée. Par exemple, ces femmes peuvent concevoir un plan ou une stratégie qu'elles jugent utile pour la protection de ces enfants, aussi ambitieux qu'il puisse paraître et, en toute confiance, le soumettre à Dieu dans la prière. Elles peuvent, parfois même, intéresser les pasteurs, les prophètes et les autres leaders de l'Église dignes de confiance, pour les accompagner dans leurs requêtes. C'est ainsi que la pauvre veuve mentionnée en 2 Rois 4 : 1-7 demanda le secours d'Élisée, le prophète de Dieu. Puisque la foi est une assurance des choses que l'on ne voit pas encore (Hébreux 11 : 1), ces femmes peuvent insister jusqu'à ce que leurs prières soient exaucées ; ainsi, elles trouveront les biens et moyens nécessaires pour répondre aux besoins qu'exige la protection des enfants en situation précaire.

Parfois, le besoin estimé pour la libération des « enfants en péril » s'avère impossible à couvrir. Dans ce cas, l'exercice de la foi exige qu'elles s'engagent dans la lutte pour sauver ces enfants et espérer que Dieu pourvoira. La foi de la femme sunamite mentionnée précédemment, renseigne que Dieu agit même dans une situation apparemment sans issue. Elle obtint un enfant dans une situation inattendue et, lorsque cet enfant mourut, sa grande foi amena miraculeusement son fils à la résurrection (2 Rois 4 : 17-37). De même, les femmes congolaises craignant Dieu peuvent

prier avec insistance, comptant sur l'intervention miraculeuse de Dieu, dans une situation d'impasse. Il faut se souvenir que les solutions miraculeuses de Dieu se tissent parfois dans une voie qui paraît compliquée pour les personnes.

5.5.4 La crainte de Dieu

Dans cette étude, la crainte est soulignée au chapitre 3, lors de l'analyse de la réaction des sages-femmes à la menace diligentée par Pharaon contre les enfants hébreux (Exode 1 : 15-17). En fait, ces femmes éprises de crainte de Dieu, parvinrent à se détourner de l'intention malveillante de Pharaon et elles épargnèrent les enfants ciblés par la mort. Le même chapitre met en évidence la négligence de la responsabilité maternelle des femmes envers les enfants dans le récit des femmes prostituées qui se disputèrent l'enfant ayant échappé à la mort (1 Rois 3 : 16-28). Le chapitre établit également la criminalité des femmes dans le récit des femmes cannibales, relaté en 2 Rois 6 : 25-30. Ces deux derniers comportements qui portent atteinte à la vie de l'enfant traduisent le manque d'amour envers son semblable ainsi que le manque de respect pour la vie humaine. Ces attitudes mettent en cause la responsabilité maternelle et témoignent de l'absence de la crainte de Dieu de la part des auteures de ces actes.

Au cours de notre étude, nous avons relevé la présence de femmes parmi les auteurs d'actes de maltraitance envers les enfants (§ 4.3.1.2, § 4.3.1.3., § 4.4.). La présence féminine dans le rang des malfaiteurs envers les enfants atteste du manque de crainte envers Dieu de la part de ces femmes.

En lieu et place de la maltraitance, les femmes chrétiennes doivent répondre par des actes de bienfaisance à l'égard desdits enfants. En agissant ainsi, elles prouvent le respect et la révérence qu'elles réservent à Dieu. Cette manière d'agir témoigne également de leur fidélité à la parole de Dieu, symbole caractéristique du vrai serviteur de Dieu (Exode 18 : 21 ; Job 1 : 8 ; Psaumes 2 : 11) et du christianisme (Actes 9 : 31 ; Apocalypse 11 : 18).

Certaines églises possèdent des chaînes de radio et de télévision et les Congolais craignant Dieu, en particulier les femmes, doivent se lever et opposer une résistance farouche aux acteurs politiques qui infligent la maltraitance aux enfants (§ 4.3.1.4), en dénonçant par exemple leurs méfaits sur les chaînes. Ils peuvent organiser des débats au sujet des actes de maltraitance dont les enfants font l'objet et, à la lumière de la parole de Dieu, prouver que ces actes proviennent clairement de l'absence de la crainte de Dieu. En se référant aux femmes bibliques mentionnées dans ce travail, ces chrétiens (hommes et femmes) peuvent aussi insister sur le fait que ceux qui

maltraitent les enfants sont passibles du jugement de Dieu, avant ou après la mort, alors que ceux qui craignent Dieu en sont épargnés (Calvin et Bingham, 2010 : 33-34). Cette leçon du jugement qui inspire la crainte de Dieu doit également être bien perçue par les femmes congolaises et doit les motiver à s'impliquer dans la protection des enfants en détresse, surtout celles qui, en tant que mères, sont au premier plan pour secourir les tout-petits. Cela leur épargnera de tomber sous le coup du jugement du Créateur.

Il faut également noter que la crainte de Dieu signalée dans le texte d'Exode 1 : 17 s'inscrit dans le cadre de la responsabilité professionnelle ; elle engage fidélité à la conscience professionnelle. Pour que cette responsabilité professionnelle triomphe, il faut rester intransigeant à toutes les propositions tendancieuses des chefs hiérarchiques, dans la relation professionnelle (Szwertag, 2013 : 33). C'est ce que doivent faire les femmes chrétiennes congolaises travailleuses pour se défaire de leurs employeurs ou de leurs supérieurs de service qui malmènent les enfants en RDC (§ 4.3.1.2. et § 4.3.1.3.).

Pour clore cette section, nous pouvons dire que la crainte de Dieu, telle qu'elle est manifestée par les sages-femmes en Exode, est un modèle idéal pour les femmes congolaises. Son application aux différents cas présentés plus haut peut sauver des milliers d'enfants en RDC dont la vie est menacée par des personnes plus fortes. C'est notamment le cas de ceux qui sont violés, exploités abusivement ou maltraités de mille manières dans les zones de guerre et autres milieux résidentiels ou professionnels par les personnes censées les protéger (cf. § 4. 3.1.3.).

5.6 Conclusion partielle

La question des « enfants en péril » doit préoccuper plus d'une personne et requiert l'intervention de tous, les femmes en particulier. Pour stimuler ces dernières à s'impliquer dans la protection des enfants en RDC, il nous a semblé bon de concevoir un modèle pastoral basé sur les principes socio-moraux de protection des enfants vivant dans des conditions susceptibles de compromettre leur stabilité et leur épanouissement normal. Comme mentionnés au chapitre 3, ces principes incluent la crainte de Dieu, l'amour maternel et l'amour du prochain, la pitié ou la compassion et la foi. Ces principes constituent la base du modèle pastoral proposé aux femmes contemporaines, en particulier les chrétiennes, comme référence en vue d'encourager davantage leur implication dans l'effort de protéger les enfants.

En corrélation avec ce qui précède, notre chapitre cinq se focalise sur l'analyse du comportement des femmes congolaises, une attitude qui s'avère indifférente au phénomène « enfants en péril ».

L'analyse porte également sur d'autres facteurs qui sont davantage à la base du phénomène « enfants en péril », tout en notant comment l'attitude des femmes de l'Ancien Testament apporte une solution au déficit qu'affiche la femme et mère congolaise par rapport à ces facteurs. Le but a été d'aider à rendre plus évidente la responsabilité de ces femmes dans la gestion de ce phénomène. Partant des principes trouvés chez certaines femmes de la Bible, nous avons essayé de démontrer comment les appliquer afin d'éclairer les femmes contemporaines sur la bonne attitude à adopter en tant que mères, face aux enfants qui nécessitent leur amour et leur sensibilité maternels.

CHAPITRE 6

CONCLUSION GÉNÉRALE

6.1 Introduction

Cette recherche s'inscrit dans le domaine de la théologie pratique/étude pastorale. Elle a été menée en vue d'étudier principalement la responsabilité des femmes dans la protection des enfants. Pour cette raison, elle s'est focalisée sur le comportement des femmes de l'Ancien Testament face à la situation des enfants qui étaient en péril dans des circonstances diverses. Afin d'élucider le comportement des femmes congolaises actuelles face aux enfants qui sont en difficulté, quelques textes ont été sélectionnés dans l'Ancien Testament, avec des cas précis de femmes pour servir de cadre, notamment : Exode 1 : 15-2 : 10, 2 Rois 4 : 1-7, 2 Rois 4 : 17-37, 1 Rois 3 : 16-28 et 2 Rois 6 : 25-30. Ainsi le thème de ce travail s'intitule : La responsabilité socio-morale des femmes de l'Ancien Testament : un paradigme de l'implication des femmes contemporaines dans la protection des « enfants en péril » en République démocratique du Congo.

Le but principal poursuivi par cette recherche est d'examiner les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent de la vie des femmes dans les textes mentionnés plus haut, afin de s'en servir comme modèle pour stimuler les femmes congolaises à s'impliquer davantage dans la protection des « enfants en péril ». Par rapport aux objectifs assignés et à l'argument central de l'étude, les résultats suivants ont été enregistrés.

6.2 Résumé des résultats

Cette recherche a permis d'aborder des thèmes variés, notamment le phénomène « enfants en péril », la considération de la femme et de l'enfant dans différentes communautés (israélite, égyptienne et congolaise), les principes socio-moraux et spirituels de protection des enfants en danger. Grâce à cette étude, on a pu évaluer l'attitude de la femme congolaise à l'égard du phénomène « enfants en péril ». Cette dernière approche a permis d'examiner les difficultés rencontrées par la femme à s'investir dans la lutte pour sauver ces enfants. L'examen de ces difficultés a, à son tour, conduit à l'élaboration d'un modèle pastoral de protection des enfants en vue d'aider la femme en général, et la chrétienne congolaise en particulier, à surmonter ces difficultés et à s'inscrire dans la protection de ces enfants. Tous ces thèmes ont été développés dans les chapitres dont la synthèse est présentée de la manière suivante.

Le premier chapitre fixe le contexte de la recherche. Il montre l'universalisme du phénomène « enfants en péril » et l'atrocité de la maltraitance dont ces enfants sont victimes. Ce chapitre explique les effets de cette maltraitance dans la vie des enfants victimes, et les dégâts et dangers que ce phénomène cause dans la société quand les enfants grandissent dans des conditions qui peuvent même causer leur mort quand ils sont encore mineurs.

Puisque le phénomène « enfants en péril » s'érige en danger permanent contre la société, le chapitre montre la nécessité de protéger ces enfants afin de les préserver de la violence et de la mort précoce. Ce chapitre tente également d'expliquer le choix porté sur la femme en clarifiant la connexion naturelle qui existe entre la mère et l'enfant. Enfin, il présente l'intérêt de traiter ce thème, apparemment sociologique, dans une perspective théologique.

Le deuxième chapitre décrit le portrait de la famille dans l'Ancien Israël. Il se focalise principalement sur le rôle de la femme et de l'enfant ainsi que sur la place de chacun dans la communauté d'Israël pendant l'antiquité. En fait, cette description met l'accent sur la structure de la famille et montre que celle-ci était essentiellement centrée sur la maisonnée ou la famille élargie, et que le leadership de cette famille élargie revenait au grand-père.

Cette partie de la recherche note aussi que la femme israélite était reléguée à un statut inférieur par rapport à l'homme ; excluant la femme des responsabilités religieuses importantes et la privant de jouir de toute liberté ou d'avantages sociaux. Le désavantage social était remarquable surtout en cas de veuvage et de divorce. Elle était exclue à l'héritage en cas de décès du mari et elle pouvait être répudiée à tout instant sans être entendue sur les causes du divorce. On peut aussi noter que sa déconsidération était si grande qu'elle était assimilée aux choses et aux animaux. Cette déconsidération ne lui permettait pas de concevoir de projets sociaux. Malgré cela, elle a parfois démontré le contraire. En effet, par son savoir-faire, elle a joué un rôle important dans la famille. En fait, par son travail, elle contribuait considérablement à l'augmentation du revenu familial et à l'éducation des enfants. Cette importante contribution lui a valu quand même une place dans la famille ainsi que dans la communauté. On notera ainsi que le statut inférieur de la femme n'est pas resté statique. Son statut a évolué au fil du temps jusqu'à reconnaître à la femme le droit de s'exprimer en public et de participer à certains travaux du temple desquels elle était exclue dans la période initiale du peuple d'Israël. Cette émancipation a permis à la femme de participer, longtemps après, lors de la Nouvelle Alliance, aux activités de l'Église.

Ce chapitre donne également des explications sur la situation de l'enfant en Israël. L'enfant était perçu comme un don de Dieu. Il bénéficiait d'une grande considération car on voyait en lui la pérennité de la famille et des générations futures. Ainsi, il représentait la force pour la guerre, pour l'économie et il était l'espoir pour l'avenir. Ces rôles lui attiraient une attention particulière et un soutien de la famille et de la communauté. Néanmoins, la communauté accordait plus de privilèges au garçon qu'à la fille.

Le troisième chapitre examine les principes socio-moraux de protection des enfants qui émergent des femmes de l'Ancien Testament dans quelques textes sélectionnés (Exode 1 : 15-2 : 10 ; 2 Rois 4 : 1-7 ; 2 Rois 4 : 17-37 ; 1 Rois 3 : 16-28 et 2 Rois 6 : 25-30). Pour y parvenir, l'étude s'est focalisée sur le comportement des femmes face à des situations qui menaçaient l'enfant dans chacun des textes ciblés. Les forces menaçantes mentionnées dans ces textes sont constituées de la haine tribale, de l'état social (pauvreté, veuvage) ou de circonstances naturelles telles que la famine provoquée par la guerre, la maladie et, plus grave, l'irresponsabilité d'une mère envers sa progéniture.

L'étude des textes repris plus haut a permis de souligner que pour surmonter ces menaces, les femmes ont recouru aux principes socio-moraux et spirituels démontrés dans leurs engagements individuels et sociaux. Ces engagements reposent sur la crainte de Dieu, l'amour (maternel et fraternel), la compassion et la foi, appliqués dans l'exercice de la responsabilité professionnelle, familiale, civile et sociale. Armées de ces principes, toutes les femmes étudiées, loin de compter directement sur le soutien des hommes, s'engagèrent sur la confiance en Dieu (foi). Cette foi qu'inspire la crainte de Dieu, exige l'application de l'amour du prochain, dans ce cas d'espèce le prochain étant l'enfant en danger, la considération de l'éthique de la vie, l'audace, la sensibilité au malheur de l'enfant, la pitié ou la compassion. Une telle foi a produit des miracles et elle peut toujours les produire encore.

À ce propos, l'étude renseigne que Dieu place les miracles sur le chemin du labyrinthe qui semble impénétrable et périlleux. C'est là que les femmes de l'antiquité se sont engagées pour obtenir la couronne des héroïnes. Toutefois, dans ce labyrinthe, Dieu pourvoit son soutien à ceux qui lui font confiance, en leur accordant un moyen pour s'en sortir. Pour ce faire, Dieu peut inspirer directement leur conscience ou utiliser ses serviteurs (le roi, le prophète, etc.) afin de conduire ceux qui lui font confiance à une issue heureuse et victorieuse. Les femmes contemporaines en RDC et d'ailleurs qui veulent s'engager dans la lutte pour sauver « les enfants

en péril » sont appelées à vaincre les complications qui les attendent sur ce terrain de combat en imitant la foi et l'audace de ces femmes du monde antique.

Le quatrième chapitre décrit l'attitude des femmes contemporaines de la République démocratique du Congo à l'égard des enfants dits « en péril ». Pour ce faire, nous avons analysé d'abord la valeur de l'enfant dans le milieu traditionnel congolais. On peut retenir que l'enfant représente une richesse communautaire, un facteur qui perpétue les générations et une garantie pour l'avenir (Otshudi, 2017 : 114). De ce fait, il mérite toute l'attention des parents et de toute la communauté qui le considère dignement et lui réserve une place de choix. Cette position doit normalement inciter le peuple (dont la femme) à le défendre en cas d'agression ou de mauvais traitement. C'est la raison pour laquelle ce chapitre interpelle les femmes contemporaines de la RDC, en particulier les chrétiennes, et les invite à s'inscrire dans le même schéma que leurs homologues de l'Ancien Testament.

L'étude décrit ensuite le phénomène « enfants en péril » en insistant sur les facteurs qui en sont la cause. À ce sujet, on peut retenir que ce phénomène résulte d'une diversité de facteurs dont les principaux sont d'ordre socio-politique, socio-économique, socio-culturel et religieux, naturel et autres. Les plus marquants sont l'instabilité politique, l'insécurité publique, la guerre, la manipulation des politiciens, la pauvreté, la mort et ses conséquences, la dégradation des valeurs culturelles, les croyances traditionnelles, les fausses doctrines chrétiennes, les catastrophes naturelles, l'absence d'autorité parentale, la soif de s'enrichir et le danger de la promiscuité.

Enfin, le chapitre examine l'attitude des femmes contemporaines envers les enfants en péril en RDC. À première vue, cette attitude semble dépendante des conditions de vie de la femme. En fait, les femmes aux conditions misérables de vie paraissent moins indiquées pour la protection des « enfants en péril », comparativement à leurs homologues bénéficiant de bonnes conditions de vie. Cependant, l'examen minutieux révèle que l'attitude des femmes envers ces enfants dépend plus de la sensibilité du cœur à la détresse du prochain plutôt que des conditions de vie socio-économiques dans lesquelles elles se trouvent. En d'autres mots, l'indifférence semblerait être la principale raison du désintéressement des femmes contemporaines à secourir les enfants en difficulté. C'est pourquoi leur sensibilisation à cette cause s'avère indispensable. Toutefois, les femmes misérables comme les nanties sont toutes censées participer à la protection des « enfants en péril ». Cependant il faut admettre qu'en RDC, la participation des femmes dans la protection des enfants en danger n'est pas remarquable.

Les arguments des uns et des autres ne semblent pas tenir. En effet, l'étude a montré que dans l'Ancien Testament, des femmes aux conditions analogues à celles des femmes contemporaines ont milité pour la protection des enfants en danger. La pauvre veuve de 2 Rois 4 : 1-7 n'avait qu'un vase d'huile, cependant elle a sauvé ses enfants de l'esclavage qui les menaçait. Et à l'opposé, la fille de Pharaon, nantie, n'a pas résisté au cri de détresse émis par l'enfant des Hébreux ; elle en a éprouvé une compassion qui a sauvé l'enfant. Ces cas peuvent servir d'exemples aux femmes congolaises contemporaines, aux niveaux de vie différents, et les inciter à adhérer à l'idée de protection des « enfants en péril », quelles que soient leurs conditions sociales de vie. Toutefois, pour persuader ces femmes à adhérer à ce projet, une forte mobilisation s'avère indispensable à leur endroit. Cette charge convient à toutes les entités responsables de la population, notamment l'État, les organismes tant nationaux qu'internationaux, les O.N.G., plus encore à l'Église, foyer de l'amour du prochain qui en même temps compte un grand nombre de femmes parmi ses fidèles.

Le cinquième chapitre, partant des données recueillies dans les chapitres précédant, élabore un modèle pastoral de protection des enfants à proposer comme référence aux femmes contemporaines de la RDC afin de les aider à s'impliquer dans le projet de lutte pour sécuriser la vie des enfants, particulièrement ceux dits « en péril ». Ce modèle s'inspire principalement des principes socio-moraux tirés des chapitres précédents, en l'occurrence la crainte de Dieu, l'amour (maternel et fraternel), la compassion et la foi ; il est complété, dans la mesure du possible, par d'autres éléments puisés dans l'expérience pastorale.

Ce modèle rassemble également des remèdes appropriés, fournis en réponse, aux facteurs qui génèrent le phénomène « enfants en péril », eu égard aux difficultés rencontrées par la femme dans la communauté où elle vit. Ces difficultés semblent justifier l'indifférence qu'affichent les femmes contemporaines à l'égard des « enfants en péril » en RDC. Tout compte fait, les pistes de solutions sont envisagées en concordance avec les sources causales des difficultés, notamment l'État (la classe dirigeante), l'appareil judiciaire et le service de sécurité, la famille (parents et parenté), l'Église (dirigeants et fidèles), ainsi que le reste de la société qui a la charge des enfants, notamment les femmes. L'application de ce modèle permettra aux femmes de sauver la vie de beaucoup d'enfants mis en danger.

Le sixième chapitre est la conclusion de l'étude ainsi que quelques recommandations.

En résumé, notre étude a démontré que le phénomène « enfants en péril » est une réalité en RDC mais aussi ailleurs, cependant, les femmes ne sont pas impliquées dans la protection de ces enfants. L'examen de quelques textes notamment, Exode 1 : 15-2 : 10 ; 1 Rois 3 :16-28, 2 Rois 4 : 1-7 ; 2 Rois 4 :17-37et 2 Rois 6 : 25-30) révèle que l'application des principes socio-moraux qui émergent de la vie de quelques femmes de l'Ancien Testament (la crainte de Dieu, l'amour maternel et du prochain, la pitié/compassion ainsi que la foi en Dieu), aideront les femmes de la République démocratique du Congo à s'impliquer avec vigueur dans la protection des «enfants en péril». Telle est la conclusion de notre étude.

6.3 Recommandations

Dans différents milieux en RDC, les enfants sont malmenés de nombreuses manières et leur vie en est d'autant plus menacée. Cette situation exige inévitablement leur protection. Celle-ci revêt différentes facettes et appelle à la responsabilité de certaines personnes pour répondre à ses exigences. À cette fin, des études et des réflexions doivent être menées autour de la question afin de protéger ces enfants qui sont en péril. C'est dans cette optique que la recherche s'est penchée sur la perspective biblique (vétérotestamentaire) de protection des « enfants en péril », mettant en exergue la responsabilité socio-morale des femmes dans cette tâche.

La responsabilité assumée par les femmes de l'Ancien Testament étant d'ordre socio-moral et spirituel, repose sur les principes comme la crainte de Dieu, l'amour maternel et l'amour du prochain, la compassion et la foi. Nous trouvons dans ces principes un modèle de protection des enfants que nous recommandons aux femmes contemporaines pour mettre les enfants à l'abri de la maltraitance.

C'est pourquoi, en dehors des résultats obtenus dans cette recherche, des études sur d'autres aspects de la protection des enfants sont recommandées pour apporter plus de lumière sur la responsabilité des uns et des autres dans cette protection.

La protection de l'enfant étant l'affaire de tous, nous recommandons à l'Etat, aux organismes internationaux et ONG locales, à l'Eglise ainsi qu'à tous ceux qui le peuvent individuellement, d'investir tous les moyens nécessaires dans les projets de protection des « enfants en péril », en signe d'amour envers ces innocents qui souffrent et qui sont totalement incapables de se libérer. Mais il ne suffit pas d'investir les moyens ; il faut aussi un contrôle ou un suivi des moyens investis pour s'assurer de leur bon usage. Sans un tel suivi, l'objectif assigné ne sera pas atteint, à savoir endiguer le phénomène « enfants en péril ». Mieux encore, les organismes

internationaux et les ONG locales qui se donnent la tâche d'assister les populations démunies avec des denrées alimentaires devraient plutôt orienter leurs capitaux vers la promotion de projets agricoles pour rendre ces populations autonomes, car le vrai développement consiste à aider les autres afin de les libérer de leur misère (Jimmy Carter, cité par Young, 1979 : 152). Ces actions pourraient offrir une marge sécuritaire à la vie des femmes et de leurs enfants.

Nous recommandons également aux Congolais d'entretenir la fraternité familiale qui avait jadis fait la fierté et la dignité de la société africaine. La fraternité a toujours été le socle sur lequel repose la cohésion et l'unité des peuples, même au temps de l'Église apostolique (Actes 2 : 42). Cette fraternité garantit la paix sociale indispensable à la sécurité des enfants et au développement d'une nation (Comité Permanent des Évêques, 2008 : 3-4). En réalité, l'absence de la paix ou de la cohésion déstabilise toute la population et bloque tous les efforts fournis pour améliorer la vie de la femme et de l'enfant qui sont souvent les victimes lorsque la société devient instable.

Enfin, pour rendre cette étude bénéfique, nous recommandons aux pasteurs et autres leaders communautaires d'organiser des séminaires dans les milieux ecclésiastique, scolaire, etc., autour du thème « La responsabilité de la femme dans la protection des enfants en péril », dans le but d'aider les femmes à comprendre combien leur rôle dans l'éradication du phénomène « enfants en péril » est indispensable. Autrement dit, sans l'implication des femmes dans ce projet, le phénomène « enfants en péril » continuera d'être un drame pour la nation.

6.4 Conseil pastoral

Cette recherche soulève un problème qui ne nous a pas laissé indifférent en qualité de pasteur. Elle souligne la responsabilité de la femme face à la vie humaine, surtout celle des personnes faibles, notamment les enfants (Job 26 : 2). Dieu donne la vie et tient à la préserver en toutes circonstances.

La violence étant universelle, hommes et femmes, enfants et adultes, même les embryons et les fœtus dans le ventre de leurs mères, sont tous exposés à être victimes de la violence (Ngalula, 2013 : 131). Pour réussir l'éradication du phénomène « enfants en péril », nous recommandons de protéger la vie à partir de son germe : l'embryon et le fœtus, et de ne pas seulement attendre de défendre l'enfant qui naîtra ou le jeune plus tard. Cela met en garde toute personne, homme ou femme, qui participerait à la destruction de la vie humaine même en état embryonnaire. Il faut se rappeler que la vie commence par un embryon avant de se développer ensuite en une personne

adulte. Puisqu'il en est ainsi, la vie de ce dernier est précieuse et mérite les égards. Ce qui signifie que le bébé, étant un instrument de Dieu pour accomplir ses desseins, doit être protégé (La Bible Online. 2011. Introduction. Stedman. Exode [C.D]). Souvent Dieu le prépare dans les circonstances ordinaires ou exceptionnelles comme ce fut le cas pour Moïse. Quelles que soient les circonstances, personne n'a donc le droit de lui ôter la vie, même pas sa mère (Adeyemo, 2008 : 90-91).

Compte tenu de ce qui précède, il est déplorable que certaines mères jettent leurs enfants après la naissance. Ce geste traduit une irresponsabilité notoire, car c'est une attitude qui est inférieure à celle des animaux qui sont pourtant dépourvus d'intelligence et de conscience. En fait, il est insensé et même stupide que ce soit les animaux, dont les humains sont les maîtres, qui montrent l'exemple aux hommes pour protéger leurs enfants, comme on l'a vu en Inde et au Brésil (§ 4.3.). Ce cas doit interpeller chaque personne consciencieuse à se rappeler que chaque fois que l'homme se détourne de la voie de Dieu et se fraie un chemin selon ses pensées perverses, Dieu va même utiliser les animaux pour le ramener à la raison ; l'âne de Baalam (Nombres 22 : 21-35) et les fourmis (Proverbes 6 : 6) en sont des exemples. Le fait que les chiens assurent la sécurité des nourrissons jetés par leurs maîtresses (voir annexe 3, figure 1) n'est-il pas une interpellation divine à nous tous qui avons été créés par Dieu à sa ressemblance mais qui avons perdu l'intelligence et la conscience dont il nous a dotés ? A chacun d'y réfléchir.

BIBLIOGRAPHIE

- Achtemeier, E.R. 1962. Mercy, Merciful. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J.; May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Vol.3). Nashville: Abingdon Press, pp. 352-354.
- Adeyemo, T. 2008. *Commentaire Biblique Contemporain, un commentaire en un seul volume écrit par 70 théologiens Africains*. Marne-la-Vallée : Farel.
- Alemusuey, H. 2015. *Les prostituées de la misère*. (In Desarzens, G. 2015. *Parole aux femmes*). s.l.: StopPauvreté, (pp. 21-26).
- Alexander, P. 1988. *Le monde de la Bible*. Belgique : Méry-sur-Oise. Sator.
- Alexander, P.D. 2010. *Le Grand Dictionnaire de la Bible*. 2^{ème} éd. spéciale révisée SIM, Lavis (Italie) : Excelsis.
- Anon. 2011. Democratic Republic of the Congo. *United States Department of Labor's*. <http://www.info/revue-politique-africaine>. DOI: 10.3917/polaf.080.0032. Date d'accès : 13 Déc. 2018.
- Anon. s.d. Une femme chrétienne tue ses trois enfants. <http://www.l.fr/l/societe/news/canada-une-mere-accusée-du-meurtre-de-ses-enfants/> Date d'accès : 07 Nov. 2020.
- Arnold, D. 2002. *Elie entre le jugement et la grâce*. 2^{ème} éd. Saint-Légier : Emmaüs.
- , 2010. *Élisée le précurseur de Jésus-Christ*. 2^{ème} éd. Saint-Légier : Emmaüs.
- Azia, D. F. 2009. Enfants de la rue à Kinshasa et le lien familial : rupture de façade ou affective d'avec leurs familles d'origine ? *Revue de l'Association Francophone Internationale de Recherche Scientifique en Education*, N° 2 (pp. 79-97). www.la-recherche-en-education.org / Date d'accès : 12 Déc. 2018.
- , 2013. Les enfants de la rue à Kinshasa. *Congo-Afrique*. N°417/418. Kinshasa: CEPAS, pp. 57-69.
- Baab, O.J. 1962a. Family. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J. & May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Vol.2). Nashville: Abingdon Press, pp. 238- 241.

-----, 1962_b. Prostitution. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J. & May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Vol.3*). Nashville: Abingdon Press, pp. 931-934.

-----, 1962_c. Woman. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J. & May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Vol.4*). Nashville: Abingdon Press, pp. 864-867.

Banza, M. S. 2005. *Ma vérité sur le Maréchal Mobutu Sese Seko et la Transition*. Lubumbashi : Médiaspaul.

Banza, K.K. 2006-2007. *Le sacerdoce universel selon 1 Pierre 2 :9 et ses implications face au pouvoir traditionnel luba /Katanga*. Lubumbashi : ISTE LU. (Mémoire de licence -Inédit).

Barrois, G.A. 1962. Debitor. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J. & May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Vol.1*). Nashville: Abingdon Press, pp. 809-810.

Bureau Internationale Catholique pour l'Enfance (BICE). 2004. La Protection Légale et Judiciaire des Enfants en RDC : Problèmes Centraux et Propositions. *Bureau International Catholique pour l'Enfance Section Protection de l'Enfant de la MONUC Save the Children UK UNICEF*. <https://www.refworld.org/pdfid/46caab0e4.pdf>. Date d'accès : 08 Nov. 2018.

Bitota, M.J. 2019. Avec la Réforme du code de la famille, qu'en est-il du statut des femmes mariées ? *Congo-Afrique*. N° 533. Kinshasa : CEPAS. pp. 201-211.

Boevé, E. 2009. Le Congo et la protection de l'enfant, un véritable défi. *JDJ*. N°286. pp. 4-6.

Bondo, M.G. 2019. *Evangelistic mission and the practice of charismata in the Congo: Missiological assessment based on New Testament perspectives*. South-Africa: Potchefstroom (NWU- Thesis-PhD).

Boullobza, C. 2011. La mère, la guerre et l'enfant. *Figure de la psychanalyse*, 2011 /2 N° 22. Pp. 67-77. <https://doi.org/10.3917/fp.022.0067>. <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2011-2-page-67.htm> /. Date d'accès : 27 Déc. 2019.

Bronsard, G. 2012. *Évaluation en santé mentale chez les adolescents placés. L'épidémiologie à la relance de la pédopsychiatrie dans le champ de l'enfance en danger*. Marseille : Université

Aix-Marseille (Thèse-PhD). <https://catalog.libraries.psu.edu/catalog/11563018>. Date d'accès: 26 Sept. 2018.

Brown, D.W. 1995. Peace. (In Atkinson D.J., Field, D.H., Holmes, A.F. & O'Donovan, O. 1995. *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*). England: Inter-varsity Press. (Pp. 655-656).

Buck, C.B. 1826. *Buck's Theological Dictionary*. Philadelphia: Joseph J. Woodward.

Calvin, J., & Bingham, C. W. 2010. *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*. Vol. 1. Bellingham, WA : Logos Bible Software.

Carle, J. & Bonnet, D. 2009. Identité et question des origines dans l'abandon d'enfants au Burkina Faso. *Anthropologie et Société*, 2009, 33 (1), p. 141-155. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010047378>. Date d'accès : 29 Nov. 2018.

CDE : Convention relative aux Droits de l'Enfant (20 novembre 1998).

Childs, B.S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia : Westminster.

Chioukh, R. 2012. *Les enfants abandonnés entre prise en charge et marginalisation sociale. Cas de la pouponnière de Boukhalefa Tizi-ouzou*. Algérie : Tizi-ouzou (Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou-Thèse-PhD).

Clark, G. 1994. Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles. Lien pdf/ Date d'accès : 21 Apr. 2018.

Clifford, R.J. 1990. Exodus. (In Brown, R. E., Fitzmyer, J.A., Carm, R.E.M. 1990. *The New Jerome Biblical Commentary*). New Jersey: Pearson College Division (pp. 44-60).

Cohen, A. 2005. Everyman's Talmud. The Major Teaching of Rabbinic Sages. Online Bible UK. Carlisle. Lancashire. Scotland.

Collard, C. & Leblanc, I. 2009. Présentation : Enfances en péril : abandon, capture, inceste. *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 33 (1). pp. 7-30. DOI : 10.7202/037810ar/ Date d'accès : 21 Sept. 2017.

Comité Permanent des Evêques. 2008. La RD Congo pleure ses enfants, elle est inconsolable (cf. Mat. 2 :18). Déclaration du 13 novembre 2008 du Comité Permanent des Evêques sur la guerre dans l'Est et dans le Nord-Est de la RD Congo. *Congo-Afrique*. N° 430. Pp. 791-799.

Communion des Églises de Leuenberg (CEL). 2001. Église et Israël : Contribution des Églises issues de la Réforme en Europe sur les relations entre les Chrétiens et les Juifs. Résultats des consultations du groupe de dialogue doctrinal de Leuenberg. https://www.ajcf.fr/IMG/pdf/Eglise_et_Israël_Texte_Eglises_protestantes_2001.pdf/ Date d'accès : 30 Nov. 2017.

Corbière, M. & Larivière, N. 2014. *Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes dans la recherche en sciences humaines, sociales et de la santé*. Québec : Presse Universitaire du Québec.

Cornel, J.C. 1978. Famine. (In Merryll, C. & Steven, B. 1978. The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible). Vol.2. 3rd. Grand Rapids, Michigan: Zondervan (pp. 501).

Crispe, S.E. 2013. Le rôle de la femme dans le judaïsme. https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/1775817/jewish/Le-rle-des-femmes-dans-le-Judasme.htm. Date d'accès : 18 Sept. 2019.

Crossley, G. 2004. *Survol de l'Ancien Testament à la recherche de Christ et de l'Église*. Vol. 1. U.E. : Europresse.

De Boeck, F. & Jacquemin, J.P. 2000. Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo. *January 2000 Politique africaine* (Paris, France: 1981) n° 80(Jeunes, enfants et Politique):32-57 DOI: 10.3917/polaf.080.0032. Date d'accès: 21 Oct. 2018.

De Faveri, S. 2014. *Witchcraft. Violence and Everyday Life: An Ethnographic Study of Kinshasa*. London: Brunel University (Thesis-PhD).

De Oliveira, M.A., Hons BA. 2001. Divorce and reconciliation: an ethical-pastoral study. South-Africa: Potchefstroom (NWU, Thesis-PhD).

De Vaux, R. 1998. *Ancient Israël: Its Life and Institutions*. New York: John McHugh. McGraw-Hill.

Decorvet, N. 2003. *Les Femmes à la Recherche de leur Identité. Témoignage et Réflexion*. Saint-Légier : Emmaüs.

Doane, S. 2017. *L'Infanticide à Bethléem : quand l'intertextualité devient critique impériale*. Science et Esprit N° 69/2. Pp. 263-278.

Dumaïs, M. 1985. *Les femmes dans la Bible*. Montréal : Pauliniennes.

Dunn, J. D.G. & Rogerson, J.W. 2003. *Commentary on the Bible*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: WB. Publishers Company.

Dutcher-Walls, P. 2009. The clarity of double vision: seeing the family in sociological and archaeological perspectives, pp. 1-15. (In Dutcher-Walls, P. 2009. *The family in life and in death: the family in ancient Israël Sociological and Archaeological Perspectives*. New York: T & T Clark International.

Ebegbullem, P. 2018. Traite humaine pour prostitution forcée : des religieuses s'engagent dans la lutte. *Spiritus* N° 231, pp. 165-178.

Efthimiadis-Keth, H. 2004. *The enemy is within*. Boston: Brill Academic.

Famba, A. 2008. *Un pédophile impuni dans une ONG*. RD Congo. Goma: Children's Voice. childrenvoice@hotmail.com ; [http://cv_pedophile_ong_goma_2007\(1\).pdf](http://cv_pedophile_ong_goma_2007(1).pdf) /Date d'accès: 03 Oct. 2017.

Farmer, W.R. 1998. *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-first Century*. Minnesota: Farmer, W.R.

Fatou, B.M., Nafissatou, D., Awa, D.D., Awa, T.C. & Seynabouba, D. 2016. L'expérience de femmes ayant subi une grossesse non désirée au Sénégal : Une étude qualitative. *Rapport de recherche. STEP. Dakar : Population Council*. <https://www.popcouncil.org/research/senega/> Date d'accès : 24 Juil. 2018.

Femmes Autochtones du Québec. 2007. *L'adoption traditionnelle et/ou coutumière chez les autochtones*. Groupe de travail sur le régime québécois d'adoption. Ministère de la Justice. Femmes autonomes du Québec-Canada pdf/ Date d'accès: 18 Déc. 2018.

U.S. Department of Labor's Bureau of International Labor Affairs. Finding on the worst forms of child labor, 2011. Democratic Republic of the Congo. pp. 153-159. <https://www.google.cd/search?q=Finding+on+the+worst+forms+of+child+labor.+2011.+United+States+Department+of+Labor> / Date d'accès: 28 Nov. 2016.

Fournier, J. F. 2000. *L'Expérience des mères justiciables : Leurs perceptions de leur rôle de mère lors de l'incarcération et du retour en communauté*. Ottawa : UMI.

Freeks, E.F. 2011. *The role of the father as mentor in the transmission of values : A Pastoral-Theological study*. South-Africa: Potchefstroom (NWU, Thesis-PhD).

Fretheim, T.E. 2003. Book of Exodus. (In Alexander, T.D. & Baker, D.W. 2003. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. USA: Intervarsity Press. Pp. 249-258.

Funderburk, G.B. 1978. Love. (In Merryll, C. & Steven, B. 1978. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Vol. 3 H-L. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, (pp. 989-996).

Garroway, K. 2018. 2 Kings 6:24-30: A case of unintentional killing. *Journal of Biblical Literature* Vol. 137, No. 1 (Spring 2018), pp. 53-70 (18 pages). The Society of Biblical Literature. <https://doi.org/10.15699/jbl.1371.2018.199221>. Date d'accès: 12 Oct. 2018.

Gavard-Perret, M-L., Gotteland D., Haon, C. & Jolibert, A. 2012. *Méthodologie de la Recherche en Sciences de Gestion, Réussir son mémoire ou sa thèse*. France : Montreuil. Pearson.

Gbowee, L. 2015. La guerre de la paix. (In Desarzens, G. 2015. *Parole aux femmes*). s.l.: StopPauvreté. (Pp. 13-18).

Gezer, D.D. 2013. *An analysis of the roles and status of the woman as an individual in the light of the Old Testament*. Konya : Selçuk Üniversitesi. (Thesis-PhD}.

Giordano, O. & E. 2011. Comprendre le sida. *Santé Rayonnante. Le magazine de la santé de l'Est de l'Afrique centrale*. Vol. 1 N°2. Nairobi : East Central Africa Division Publishing Association, pp. 18-21.

Gire, F. 2012. La métaphore de l'Exode. *Lumière & vie*, N° 295. Juillet-septembre. Pp. 5-20. Lyon (France). www.lumière-et-vie.fr

Godet, F. 1982. *Bible annotée. A.T.4*. Saint-Légier : Emmaüs.

Greenberg, B. 1987. Women and Judaism. On Women and Judaism: A View from Tradition: Greenberg, Blu: 9780827602267: Books - Amazon.ca Date of access: 17 Nov. 2017.

Groupe de Travail sur la Protection de l'Enfance (GTPE). 2012. *Standards minimums pour la Protection de l'enfance dans l'intervention humanitaire*. Lieu. Global Protection Cluster. <http://www.cpwg.net> Date d'accès : 08 Nov. 2018.

Guthrie, D., Motyer, J.A., Stibbs, A.M. & Wiseman, D.J. 1991. *Nouveau Commentaire Biblique*. 4^{ème} éd. Saint-Légier: Emmaüs.

Haas, P.J. 1992. Women in Judaism : Reexamining an Historical Paradigm. *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*. Vol.10. No.2, pp. 35-52. https://www.beth-hillel.org/judaisme_liberal/reflexion/femmes/. Date d'accès: 24 Oct. 2017.

Hamilton, V.P. 2011. *Exodus: An Exegetical Commentary* [EPUB]. Michigan: Baker Academic.

Hamza, E.H. 2011. *The socio-economic situation of orphans and vulnerable children in Dessie town, Ethiopia*. South Africa. Pretoria (University of South Africa, Dissertation-MA).

Harju, E.S. 2013. *Growing big on the streets. Lusaka's street youths. Voices of poverty in the streets*. Finland. Helsinki: University of Helsinki (Dissertation-MA).

Hasna, E.H. 2012. Le signalement de maltraitance à l'enfant par les médecins généralistes. Médecine humaine et pathologie. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00708587/> / Date d'accès : 24 Sept. 2018.

Heim, K.M. 2005. *Kings and kingship*. (In Arnold, B.T. & Williamson. H.G.M. 2005. *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*). USA : Intervarsity Press pp. 610-623.

Hennaux, J.M. 1993. *Le droit de l'homme à la vie : De la conception à la naissance*. Bruxelles: Institut d'Études Théologiques.

Henry M. 1960. *Matthew Henry's commentary on the whole Bible in one volume*. London: Marshall, Morgan & Scott. Ltd.

Hens-Piazza, G. 1998. Forms of violence and the violence of forms: Two cannibal mothers before a king (2 Kings 6: 24-33). *JFSR*. N°14. pp. 91-104

Hobbs, T.R. 1985. *Word Commentary*. 2 Kings. Vol. 13. Waco: Word Books Publishers.

Hobyane, R.S. 2012. *A Greimassian semiotic Analysis of Judith*. South Africa: Potchefstroom (North West University, Thesis-PhD).

Hochner, H.M.D. 2008. *Les métaphores de la relation Dieu - Israël dans la littérature prophétique : aperçus historiques et littéraires des métaphores de la vigne (agriculture) et de l'épouse (famille)*. Strasbourg II : Université Marc Bloch. (Thèse-PhD). <https://docplayer.fr/13369101-Les-metaphores-de-la-relation-dieu-Israel-dans-la-litterature-prophetique.html> / Date d'accès : 24 Oct. 2017.

Holladay, J.S. 2009. *Home Economics and the Israëlite Family and their Neighbors: an Anthropological/ Archaeological Exploration*. (In Ed. T & T Clark International. 2009. *The family in life and in death: the family in ancient Israël Sociological and Archaeological Perspectives*). New York: pp. 61-88/ Date d'accès: 30 Nov. 2017.

House, P. 1995. *The New American Commentary. 1 & 2 Kings*. Vol. 8. USA: Broadman & Holman Publishers.

Irmtraud, F. 2008. *Des femmes aux prises avec Dieu*. Paris: Cerf & Médiaspaul.

Johnson, G. 1962. *Brotherhood, Brotherly Love*. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J.; May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Vol.1*). Nashville: Abingdon Press, pp. 468-47.

Kaboré, M. K. s.a. *Le lévirat face à l'impact du VIH/SIDA au Burkina Faso : cas de la société moaaga*. <http://www.wrep.info/IMG/pdf/levirat.pdf> /. Date d'accès : 30 Nov. 2017.

Kaiser, W. 1981. *Toward Exegetical Theology. Biblical Exegesis for preaching and teaching*. Michigan: Baker House Company.

Kaiser W. C. 1988. *Exodus*. (In Gaebelin, F. 1988. *The Expositor's Bible Commentary with the NIV. Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers*). Vol. 2. pp. 302-497. Grand Rapids, Michigan: Zondervan (pp. 950-95).

Kalbermatten, E.W. 2012. *Allocutions d'ouverture*. In *Droits de l'enfant et secteur privé : amener les États et les entreprises à remplir leurs obligations*. Acte du 17^{ème} Séminaire international de l'Institut international des Droits de l'Enfant-IDE. Institut Universitaire Kurt Bösch. pp. 11-12. <http://www.childsrights.org> / Date d'accès : 30 Déc. 2016

Kanonge, D.M. 2009. *The emergence of women in the LXX apocrypha*. Potchefstroom: North-West University. (Thesis-PhD).

Kanounté, F. 2006. *Point de vue de parents de milieux défavorisés sur leur implication dans le vécu scolaire de leur enfant*. Université de Montréal. In *Interaction*. Vol. 9. N° 2. pp. 17-38.

- Karsein, G. 1986. *Eve et ses filles 2*. Genève : La Maison de la Bible.
- Keener, C.S. 1993. *The IVP Bible Background Commentary*. New Testament. USA: Intervarsity Press.
- 2013. *Acts. An Exegetical Commentary*. Vol. 2. Michigan : Baker Academic.
- Kianku, E.S. 2015. *Naitre, vivre et mourir albinos dans les socio-cultures de la RD Congo*. *Congo-Afrique* N° 491-500. Pp. 344-356.
- Kollontai, P. 2009. *Women as Leaders: Contemporary Perspectives on the Roles of Women*. In *Messianic Judaism. Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal*, 6(1). Retrieved from <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/15799/> Date of access: 25 Jan. 2018.
- Mucchielli, A. 1995. *La notion de paradigme. Psychologie de la communication (1995) pages 11-14*. <https://www.cairn.info/psychologie-de-la-communication--9782130466581-page-11.htm>. Date d'accès : Sept. 2020.
- La Bible Online. 2011. *Outiller les pasteurs d'Afrique*. SIM. Éd. Clé. [CD].
- La Bible. Traduction de Louis Segond. 1910.
- La Bible. Traduction de Mc Donald. 1979.
- Lake, D.M. 1978. *Woman*. (In Merryll, C.T., Steven, B. 1978. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. 1978. 3rd Edition. Vol. 5). Grand Rapids, Michigan: Zondervan. Pp. 950-95.
- Lange, J. P., Schaff, P., & Mead, C. M. 2008_a. *A commentary on the Holy Scriptures : Exodus*. Vol. 2. pp. 3–6. Bellingham. WA: Logos Bible Software.
- Lange, J.P., Schaff, P., Lewis, T. & Gosman, A. 2008_b. *A Commentary on the Holy Scriptures: Genesis*. Vol. 2. pp. Bellingham. WA: Logos Bible Software.
- Lasine, S. 1991. *Jehoram and the cannibal mothers. 2 Kings 6: 24-33: Solomon's judgment in an inverted world*. In *Journal for the study of the Old Testament*. N°50. pp. 27-53.
- Le Larousse illustré. 2010. France : Édition spéciale RDC.
- Leblanc S. 2003. *Le Deutéronome. La famille et la transmission de la Loi en Israël ancien*. Montréal: Université McGill. (Dissertation-MA).

Lekas, S.L. 2014. *The Emergence of Women Leaders in Cairo, Egypt*. USA: University of Phoenix. UMI- ProQuest LLC.

<https://search.proquest.com/openview/84bc341b962a2fce949435e3fce7d03f/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y/> Date d'accès : 14 Déc. 2016.

Lienhard, J.T. 2001. (In Oden, T. 2010. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament: Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*). Vol. III. Downers Grove. Illinois: Intervarsity Press. E-mail : mail@ivpress.com/ Date d'accès : 17 Jul. 2019.

Likassa, E.S.N. 2009. *L'intégration des femmes à la prise de décision au Gabon : Fruit des revendications féministes ou stratégie politique des dirigeants*. Ottawa : Université d'Ottawa. (MA-Dissertation).

Loewenthal, T. 2017 :13. *La femme et le sanctuaire*. Térouma : Chabad-Lubavitch Media Center. p.13. https://fr.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/1124749/jewish/La-femme-et-le-Sanctuaire.htm/ Date d'accès : 18 Sept. 2018.

Loi du 25 Février 1982 portant l'Organisation Politique-Administrative du Zaïre avec équivalence des grades alloués aux Ecclésiastiques.

Loi n° 09_001 du 10 janvier 2009 portant protection de l'enfant. file:///G:/Loi%20n%2009_001%20du%2010%20janvier%202009%20portant%20protection%20de%20l'enfant.htm.

Loi n° 16/008 du 15 juillet 2016 modifiant et complétant la loi n°87-010 du 1er aout 1987 portant code de la famille. Kinshasa. Journal Officiel de la République démocratique du Congo, du 27 juillet 2016.

Long B.O. 1991. *2 Kings. The Forms of the Old Testament Literature*. Vol. X. Michigan: Ed. Knierim, R.P. & Tucker G.M. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids.

Longman, T. & Dillard, R. 2017. *Introduction à l'Ancien Testament*. Charols: Excelsis.

Lovén, A. R. 2016. Incredible recovery The Nigerian « baby-sorcerer ». [https://www.smh.com.au/world/incredible-recovery-for-nigerian-child-2-who-was-abandoned-for-being-a-witch-20160401-gnw58h.html/](https://www.smh.com.au/world/incredible-recovery-for-nigerian-child-2-who-was-abandoned-for-being-a-witch-20160401-gnw58h.html) Date d'accès : 10 Déc. 2019.

Mabiala, M-N. P. 2014. *Valeur fondamentale de la démocratie chrétienne. Congo-Afrique N° 482*. Kinshasa : CEPAS. pp. 146-149.

- Madimba, M.C. 2018. *La protection des enfants nés hors mariage en droit successoral congolais*. *Revue de l'U.KA. Kananga : Université de Kananga*. pp. 69-82.
- Maïga, T.Z. 2010. *Les femmes face aux traditions dans les littératures et cinémas contemporains de l'Afrique francophone*. USA : University of Arizona. UMI. (MA-Dissertation).
- Marcou, L. 2013. La condition de la femme dans le judaïsme. Interview de M. le Grand Rabbine Ernest Eugenhe. pp. 1-7.
<http://judaisme.sdv.fr/histoire/rabbins/gugenhe/gugenhe2.htm>
<http://judaisme.sdv.fr/histoire/rabbins/gugenhe/gugenhe2.htm> / Date d'accès : 18 Sept. 2018.
- Martel, M-J. 2012. *L'établissement de la relation parents-enfant prématuré à l'unité néonatale*. Québec : Sherbrooke. (Thèse-Doctorat).
- Marysse, S. & Omasombo, J. T. 2014. *Conjonctures congolaises 2013 : Percée sécuritaire, flottements politiques et essor économique*. Cahiers Africains. N° 84. Tervuren-Paris: L'Harmattan.
- Matundu, M. A. 2016. *Enquête sur les violations des Droits Humains subies par les femmes congolaises dans l'exploitation des mines artisanales dans la province du Haut Katanga. République Démocratique du Congo*. Women's International League for Peace & Freedom. www.wilpf.org / Date d'accès : 20 Nov. 2019.
- Mbeke, P. 2015. *L'exploitation artisanale de la cassitérite par les femmes comme cause de déséquilibre familial à Kalima*. Congo-Afrique N°491-500. Kinshasa : CEPAS. pp. 275-283.
- Mbita, M. L. 2001. Des enfants de la misère échappent à l'avortement et deviennent abandonnés. Disponible sur Cameroun: Des «enfants de la misère» échappent à l'avortement et deviennent abandonnés – Portail catholique suisse Date d'accès : 14 Déc. 2020.
- McGrath, A.E. 1997. *Understand your Bible from Adam to Zion. A clear Explanation of God's Word*. USA: Zondervan Publishing House. Pp. 950-95.
- McConville, J.G. 2005. Book of Kings. (In Ed. Arnold, B.T. & Williamson, H.G.M. 2005. *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*). USA: Intervarsity Press. pp. 623-634.
- Meyers, C. 1988. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press.
- Milgrom, J. 1990. *Numbers*. Philadelphia: Jewish Publication Society. Kahnawake : Ministère de la Santé et des Services sociaux.

- Mubimba, A.C. 2014. *Croissance, inégalité et pauvreté en République Démocratique du Congo : quelle peut être la contribution d'une économie sociale ?* Congo-Afrique N° 482. Kinshasa : CEPAS. pp. 138-145.
- Mulumba, M.G.T.A. 2008. *Corruption et pauvreté : Que faire pour la relance socio-économique en RD Congo ?* Congo-Afrique. N° 430. Kinshasa : CEPAS. pp. 819-833.
- Mushitu, L. W. 2006. *La femme congolaise : pilier de l'économie informelle en milieu urbain.* Berlin : Université Humboldt.
- Nations Unies. 2006. *Etudes approfondies de toutes les formes de violence à l'égard des femmes.* s.l: Unicef.
- Neiger, M. 2013. *Masculin et féminin, il les créa.* In *Shofar. Revue mensuelle de la communauté israélite libérale de Belgique.* Bruxelles: Lederman, G. pp. 9-15. https://www.beth-hillel.org/judaisme_liberal/reflexion/femmes/ Date d'accès: 24 Oct. 2018.
- New American Standard Bible. 2000. *Life Application Study Bible.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Ngabeu, J.A. 2013. *Les enjeux de la modernité dans le roman africain au féminin : Werewere Liking, Angèle Rawiri et Ken Bugul : USA : UMI 3632544.* ProQuest LLC (2014) (Thèse-PhD).
- Ngalula, J. 2008. *Violences sexuelles faites à la femme : qu'en disent les écritures.* Telema Lève-toi et marche. N° unique. Kinshasa. CEPAS pp. 100-111.
- 2013. *Violences entre hommes et femmes et droit matrimonial.* In *Revue africaine de droit canonique* N°4. Kinshasa : Faculté Catholique de Kinshasa (FCK). pp. 131-140.
- Ngandu, M.M. 2009. *Femmes dans les mouvements chrétiens africains. Récits de vie à Lubumbashi- RD Congo.* Paris : L'Harmattan.
- Ngoma-Binda, E.P. 2008. *Responsabilité civique et éthique de la bonne gouvernance au progrès de la nation.* Congo-Afrique N° 423. Kinshasa : CEPAS. pp. 229-242.
- Ngondo, S. P. 2014. *Le paradoxe d'une croissance économique sans développement en RD Congo.* Congo-Afrique N° 483. Kinshasa : CEPAS pp. 233-243.
- Ngub'usim, M-N. R. 2013. *Climat d'affaires et comportements des acteurs économiques en RD Congo.* Congo-Afrique N° 471-472. Kinshasa : CEPAS pp. 41-56.
- Nkunzi, J. 2014. *Pourquoi violent-ils et quelles en sont les conséquences ?* Congo-Afrique N° 483-484. Kinshasa : CEPAS pp. 244-259.

- Pache, R. 1992. *Nouveau Dictionnaire Biblique Révisé*. Saint-Légier : Emmaüs.
- Otshudi, A. 2017. *Image de la femme congolaise dans les revues « les Vétérans Coloniaux »*. Progression.Vol.1. N° 1. Kinshasa : Institut Facultaire de Développement (IFAD). pp. 109-116.
- Patterson, R.D. & Austel, H. J. 1988. *1 & 2 Kings*. (In Gaebelin, F. 1988. *The Expositor's Bible Commentary with the NIV. 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job*). Vol.4; Pp. 3-299. Grand Rapids, Michigan : Zondervan.
- Payne, P.B. s.a. Dans la Bible, Hommes et femmes ont le même statut. <https://www.pbpayne.com/wp-content/uploads/2015/11/Dans-la-Bible-lhomme-et-la-femme-ont-le-me%CC/> Date d'accès : 14 Sept. 2018.
- Perdue, L. G. 1997. *The Israëlite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions*. (In Browning, D.S. & Evison, I.S. 1997. *Family series in Ancient Israël, The Family, Religion, and Culture*), pp. 163-222.
- Perraut, I. & Beaudouin, G. 2008. *La négligence envers les enfants*. Montréal : CLIPP.
- Programme des Nations Unies pour le Développement/RDC. 2009. *Unité de lutte contre la pauvreté. Province de Kinshasa. Pauvreté et conditions de vie des ménages*. pp. 1-20. UNDP-CD-PROFIL-VILLE-KINSHASA (1).pdf / Date d'accès :
- Poisson, I. 1991. *La recherche quantitative en éducation*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Proverbe basoko. s.a. (Inédit).
- Proverbe bemba. s.a. (Inédit).
- Proverbe kanioka. s.a. (Inédit).
- Proverbe lingala. s.a. (Inédit).
- Proverbe luba-Kasaï. s.a. (Inédit)
- Proverbe luba-katanga. s.a. (Inédit).
- Proverbe tabwa. s.a. (Inédit).
- Prud'homme, V. 2012. *Infanticide : Une actualisation conjugale de problématiques. Problématique de mort d'enfants : Analyse du parcours de vie des femmes*. Psychologie. France : Université Rennes2 (Thèse-PhD). <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00663342/>. Date d'accès: 10 Août 2017.

Radford, F.M. 2000. *The inheritance rights of women under Jewish and Islamic law*. Boston College International and Comparative Law Review. Vol. 23|Issue 2. Int'l & Comp. L. Rev. <http://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol23/iss2/2>. Date d'accès : 30 Nov. 2017.

République démocratique du Congo. 2006. Document de la Stratégie de Croissance et de Réduction de la pauvreté. DSCR. Kinshasa : Les presses de Mirak Impression.

République démocratique du Congo 2019. Population. Countrymeters. https://countrymeters.info/fr/Democratic_Republic_of_the_Congo/. Date d'accès: 08 Déc. 2019.

River, C. s.a. *The Ancient Israelites and Egypt*. (In River C. s.a. *The History of the Egyptian Enslavement of the Jews, the Exodus and the Relations with Israël*). [zreview@zondervan.com https://www.amazon.com/Ancient-Israelites-Egypt-Enslavement-Relations/dp/1532872925](https://www.amazon.com/Ancient-Israelites-Egypt-Enslavement-Relations/dp/1532872925) /Date d'accès : 22 Jul. 2019.

Romer, T. 2015. *Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte (Ex. 1-15)*. Genève: Labor & Fides.

Sakenfeld, K. D. 2008. *Love in the New Testament*. (In Kutsko, J. F. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*). I-M. Vol. 3). Nashville: Abingdon Press.

Salmon, L. 1997. *Les enfants de la rue à Abidjan*. Socio-anthropologie N°1, Ed. Publications de la Sorbonne. Mis en ligne le 15 janvier 2003, Date d'accès : 02 Nov. 2015. <http://socio-anthropologie.revues.org/76>.

Schoeman, O. 2004. *The role of "self" in the context of the family: A pastoral-theological study*. South Africa: Potchefstroom (NWU, Dissertation-MA).

Scott, R.B.Y. 1962. *Famine*. (In Buttrick, G.A. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Vol.2). Nashville: Abingdon Press, pp. 241.

Senyele, D.W. 2014. *La prolifération de la débauche dans les établissements d'enseignement supérieur de Bukavu sous forme du « phénomène ki-sacoche »: causes et impact*. Recherches Africaines. L'Afrique et son vécu. N° 36. Bukavu : Centre de Recherche et de Documentation Africaine (CERDAF) pp. 61-79.

Shoko, T. 2012. *The right of children born in prison or living with parent in prison: a child centred approach*. South Africa: Potchefstroom (NWU, Mini-Dissertation),

<https://repository.nwu.ac.za/handle/10394/26463/browse?value=Shoko%2C+Tinomuda&type=author> / Date d'accès : 19 Déc. 2016.

Sibertin-Blanc, D., Vidailhet, C., Martrille, L., Visier, JP., Maury, M. & Raynaud, JP. 2008. *Maltraitance et enfance en danger*. [http://www.psychanalyse.com/pdf/MALTRAITANCE%20ET%20ENFANT%20EN%20DANGER%20\(13%20Pages%20-%2094%20Ko\).pdf](http://www.psychanalyse.com/pdf/MALTRAITANCE%20ET%20ENFANT%20EN%20DANGER%20(13%20Pages%20-%2094%20Ko).pdf) / Date d'accès : 05 Oct. 2017.

Smal, G.A & Mbuyi, J.W. s.a. *Femme Congolaise, réveille-toi*. Liège : Masson & C^{ie}.

Stone, M. 1976. *Quand Dieu était femme. A la découverte de la Grande Déesse du pouvoir des femmes*. Québec : L'étincelle.

Strauch, A. 2006. *Égaux mais différents*. (In Online Bible). Carluke: Lamarkshire.

Stuart, D. K. 2006. *Exodus*. Vol. 2. Nashville: Broadman & Holman Publishers. pp. 87–88.

Swidler, L. 1976. *The Status of Women in Formative Judaism. Women in Judaism*. USA: The Scarecrow Press Inc. file:///D:/STUFF/INFO/Religion/Women/Women_in_Judaism.mht. Date d'accès : 29 Jan. 2018.

Szwertag, A. 2013. Portraits des femmes juives. Quelles valeurs transmettre aux futures Shofar. *Revue mensuelle de la communauté israélite libérale de Belgique*, pp. 33-36. https://www.beth-hillel.org/judaisme_liberal/reflexion/femmes/. Date d'accès: 24 Oct. 2018.

Terrien, S. 1962. *Fear*. (In Buttrick, G.A; Kepler, T.S., Knoxm J.; May, G.B. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*). Vol.2). Nashville: Abingdon Press, pp. 256-260.

Thompson, J.A. 1986. *Vie et coutumes aux pays bibliques*. Guebwiller : Ligue pour la lecture de la Bible.

Trompenaars, F. & Hamdeyturner, C. 2008. *L'Église multiculturelle*. Paris : Maxima.

Tsongo, C.M. 2019. Les obstacles à la participation politique de la femme en RD Congo. *Congo-Afrique* N° 533. Kinshasa. CEPAS pp. 227-235.

UNHCR. 1995. *Violence Sexuelle à l'Encontre des Réfugiés. Principes directeurs concernant la prévention et l'intervention*. Genève 2 : Centre de Documentation et de Recherche du HCR.

- Vana, L. 2004. Absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (Halakhah). *Fondation du judaïsme français*, (le Musée d'Art et d'Histoire les 13,14 et 15 mars 2004 à Paris), pp. 95-123.
- Vinckek, S. 2015. Violence and everyday interactions between Katangese and Kasaïans: memory and elections into Katanga cities. *Africa*. Vol. 85 N°1. pp. 78-102.
- Vogels, W. 1998. *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*. Paris : Cerf.
- Voûte, J., Clerc, A., Steyne, S. & Smith, B. 2012. The Child as Consumer or as Worker? (In Institut International des Droits de l'Enfant. 2012. Droits de l'enfant et secteur privé: amener les États et les entreprises à remplir leurs obligations). Acte du 17^{ème} séminaire international de l'IDE tenue du 14 au 17 octobre 2012, pp. 115-122. IDE. <http://www.childsrights.org/>. Date d'accès : 28 Déc. 2016.
- Walsh, J.T. & Begg, C.T. 1990. 1-2 Kings. (In Brown, R. E., Fitzmyer, J.A., Carm, and R.E.M. 1990. *The New Jerome Biblical Commentary*. 1990). pp. 160-185. New Jersey: .
- Waltke, B. 2012. *Théologie de l'Ancien Testament*. Charols : Excelsis.
- Wénin, A., Focant, C. & Germain, S. 2007. *Vives femmes de la Bible*. Bruxelles : Lessius.
- Wing, M. 2019. Un bébé jeté dans un égout est sauvé par des chiens errants. Epoch Times theepochtimes.com. Date d'accès: 10 Déc. 2019.
- Wiseman, D.J. 1973. *The Tyndale Old Testament Commentaries. Exodus*. 3rd Ed. USA: General Editor. Wiseman, D.J.
- Yancey, P. & Quinn, B. 2000. *Meet the Bible: A panorama of God's Word in 366 Daily Readings and Reflections*. Michigan : Zondervan.
- Young, A. 1979. La pauvreté, obstacle fondamental au progrès des Droits de l'homme. *Zaire-Afrique*: N° 131. CEPAS, pp. 149-155.

Annexe 1

République démocratique du Congo : carte politique



<https://images.app.goo.gl/kCVY6yRekCGi43Ki6>

Annexe 2

La maltraitance des enfants en République Démocratique du Congo.



<https://infos-droitpourous.net/2020/05/18/kasai-central-une-ong-alerte-sur-un-nouveau-recrutement-denfants-dans-la-milice-kamuina-nsapu/>



Katanga: une centaine de miliciens Bakata Katanga prêts à Google et Dell se rendre à Pweto | Radio Okapi



RDC: une ONG américaine initie une plainte contre Apple, Microsoft, Tesla pour travail d'enfants dans les mines et cobalt (l'interview.cd)

Annexe 3

Les enfants maltraités ailleurs



Incredible recovery for Nigerian child, 2, who was abandoned for 'being a witch' (smh.com.au)



Figure 1 Brésil

Stray Dog Saves Newborn Baby Thrown In Dump - [The Dogington Post](http://TheDogingtonPost.com)



Un bébé jeté dans un égout est sauvé par des chiens errants qui l'entendent pleurer | [Epoch Times](http://EpochTimes.com) (theepochtimes.com)

Annexe 4

Les conditions difficiles de travail des femmes en RDC



<https://images.app.goo.gl/EHm8Zdca5LAzmxZ69>



<https://images.app.goo.gl/qHQgzxQGGsZDkzAf6>



<https://jambordc.info/bukavu-le-marche-pirate-obstrue-la-voie-publique-a-la-place-feu-vert-a-nguba/>

