

LA REVUE REFORMÉE

JOURNÉE INTERDISCIPLINAIRE « Le combat spirituel »

Michel JOHNER Souveraineté de Dieu et combat spirituel	1
Rodrigo de SOUSA Quand Dieu se sert des mauvais esprits pour accomplir ses desseins. Etude sur 1 Rois 22	17
Michel JOHNER La délivrance du péché des ancêtres. Jugements et grâces collectives à travers la Bible	31
Donald COBB Le combat spirituel dans les lettres de Paul : « Qu'est-ce que la vie chrétienne normale ? »	57
Pierre-Sovann CHAUNY L'influence des démons sur nos actes moraux	79
Yannick IMBERT Le combat spirituel dans l'évangélisation	89
Jean-Philippe BRU La pastorale de délivrance	107



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU
jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL. Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»; elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs – qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

Souveraineté de Dieu et combat spirituel

Méditation introductive

Michel JOHNER

Professeur d'éthique et d'histoire
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Comment s'articulent, en théologie chrétienne, la souveraineté de Dieu et le combat spirituel ?

Dans la conception du monde qui est celle des écrivains bibliques, la souveraineté de Dieu est une notion fondamentale : Dieu est libre et souverain. Il ne doit rien à personne, il ne dépend que de lui-même. Tout-puissant, il est le maître de l'histoire. Son plan pour le monde s'accomplit inéluctablement. Ni les hommes, ni les anges n'ont la capacité de le tenir en échec.

Il est bien survenu dans l'histoire une révolte, une « chute » que ce Dieu souverain a, non pas voulue, mais pour le moins permise. Une guerre lui a été déclarée, mais qu'il a ensuite gagnée. Au terme de ce combat, il a défait toutes les puissances ennemies. En Jésus-Christ, « Chef [Tête] de toute principauté et de tout pouvoir », Dieu a « dépouillé les principautés et les pouvoirs et les a publiquement livrés en spectacle, en triomphant d'eux par la croix » (Col 2.15). Il a « écrasé la tête du serpent » (Gn 3.15). La prière que Jésus enseigne à ses disciples : « c'est à toi [désormais] qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire » (Mt 6.13), fait écho au « tout est accompli » (Jn 19.13) qu'il prononce sur la croix. Il n'y a rien à y ajouter.

De la souveraineté au déterminisme ?

De l'idée de *souveraineté* divine, considérée de manière superficielle, la raison humaine pourrait déduire une spiritualité *fataliste* ou *déterministe* : dans un monde où rien ne peut survenir sans que Dieu ne l'ait permis, où sa victoire sur le mal est acquise et son triomphe inéluctable, les croyants ont-ils encore un rôle décisif à jouer ?

Dans l'histoire du christianisme, ce fut le dérapage d'un courant mystique du XVII^e siècle appelé « quiétisme » que de faire sur cette base l'éloge de la *passivité*, considérant que les chrétiens sont les spectateurs passifs d'une histoire qui, de toutes manières, avec ou sans eux, doit s'accomplir. La spiritualité, de ce point de vue, ne peut que porter le croyant à s'incliner devant les événements dirigés par la providence comme l'expression brute et immédiate de sa volonté. On est à l'opposé de l'idée d'un *combat spirituel* !

Il fut notamment reproché au quiétisme de mettre en question l'utilité de la prière : le chrétien, par sa prière, n'ayant pas le pouvoir de changer le dessein de Dieu, ni par son absence de prière, ou ses paresse de prière, le pouvoir de *retenir* son intervention, il peut tout au plus dire à Dieu « que ta volonté soit faite », sans même penser que l'accomplissement de cette volonté puisse en dépendre. La prière, ici, n'est pas directement utile à Dieu ou à l'histoire, mais au confort psychologique de celui qui prie. Elle lui permet de se mettre personnellement en phase avec les événements qui doivent survenir. La souveraineté de Dieu et le combat spirituel sont conçus comme des réalités mutuellement *exclusives* : ce qui appartient à l'un échappe à l'autre.

Que ton règne vienne !

Dans l'Écriture, toutefois, un premier indice met à mal la logique quiétiste : la dimension *eschatologique* de la royauté du Christ et de sa victoire, et le rôle spécifique dévolu à l'Église dans cette attente.

La Seigneurie du Christ fut certes manifestée de manière éclatante et universelle le jour de la Résurrection. Mais ce jour-là, *toute langue ne l'a pas encore confessée, tout genou n'a pas encore fléchi* pour faire allégeance devant lui (Ph 2.10). Sa victoire est proclamée, mais *tous ses ennemis n'ont pas encore été mis sous ses pieds* (1Co 15.24-28). On pourrait dire, avec une *métaphore militaire*, que, dans la foi, la guerre est déjà gagnée, même si toutes les batailles ne sont pas encore finies¹. Du Christ il est dit, dans l'épître aux Hébreux : « En lui soumettant ainsi toutes choses, Dieu n'a rien laissé qui reste insoumis. Cependant, nous ne voyons pas encore maintenant que toutes choses lui soient soumises. » (Hé 2.8)

Un premier espace de combat spirituel apparaît ici. Dans la « tension eschatologique » (entre ce qu'il est convenu d'appeler « le déjà et le pas encore » de la royauté du Christ), la première mission confiée à son Église-ambassadrice est d'*appeler* l'avènement du règne de Dieu de ses prières. Le Christ n'enseigne pas à ses disciples à prier : « C'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire », sans ajouter dans le même souffle : « *Que ton règne vienne !* », *que cette puissance, aujourd'hui, se manifeste dans sa plénitude, que ta volonté soit faite, qu'elle soit accomplie, qu'elle soit respectée sur toute la terre comme elle est déjà*

¹ Pour illustrer dans la pédagogie ce « déjà et pas encore » de la victoire du Christ, on pourrait dire aussi, avec une *métaphore juridique*, que le Christ est déjà entré dans son droit, mais que tout ce que son droit lui vaut ne lui a pas encore été donné, ou encore avec un langage emprunté à la *littérature fantastique* (qui connaît un certain succès chez les jeunes aujourd'hui) que la bête (l'ennemi du Christ) a été frappée à mort, mais qu'elle n'est pas encore morte. Elle gesticule, par terre, dans son sang, très agressive et dangereuse, mais elle ne se relèvera pas, son sort est joué.

respectée dans les vieux ! (Cf. Mt 6.9-13) La première forme de « collaboration » de l'Église à la venue du règne de Dieu est, sur le plan vertical, d'appeler de ses prières le plein accomplissement qui n'est pas encore survenu, avant d'y ajouter, sur le plan horizontal, au travers de sa prédication, la *proclamation* de cette victoire, ou son *annonce* prophétique.

Vers une spiritualité combative

Ceci dit, le rôle des apôtres ne se limite pas à ces deux premières missions prophétiques. Parlant du « combat spirituel » qui leur échoit, ils ne décrivent pas seulement le rôle détaché de celui qui, se tenant en dehors de la mêlée, tel le héraut avec sa trompette, sonnerait prophétiquement la victoire, ou le rôle de l'huissier de justice qui, sans être impliqué personnellement dans l'affaire, notifierait au prévenu la décision de justice qui le concerne. Dans l'Écriture, il n'est pas seulement question d'un combat dont les disciples du Christ seraient les spectateurs passifs (regardant de loin le Christ et le diable en découdre), mais aussi en partie les acteurs. A la manière de véritables *soldats*, ils sont appelés à entrer dans le combat et à apporter à la victoire de leur Seigneur une *contribution active*, non par le recours à la force physique ou la coercition, comme l'ont pensé dans l'histoire différentes formes d'extrémismes et terrorismes religieux, mais par l'usage de la puissance spirituelle que Dieu leur donne. Dans la mouvance charismatique, aujourd'hui, plusieurs courants font la promotion de formes de *spiritualités combattives*, qui ne se limitent pas à la prière (un dialogue vertical avec Dieu), mais se déploient aussi sur un champ de bataille horizontal, à la manière d'un exorcisme, contre tous les adversaires du Christ encore insoumis (que ceux-ci soient humains ou démoniaques, *infra*).

Quelle peut être la part des croyants dans ce combat horizontal ? La question ne va pas de soi dans la tradition

protestante du *Christ seul*. Tout n'a-t-il pas été accompli ? Manquerait-il quelque chose à la victoire du Christ pour la rendre opérationnelle ? L'Eglise a-t-elle un rôle supplémentaire à jouer (une parole à dire, un acte à accomplir) qui n'ait pas déjà été réalisé par Dieu au travers des événements de Pâques et de la Pentecôte ?

Le combat apostolique²

Dès l'Ancien Testament, les interventions de Dieu dans l'histoire se déploient sur un double front. Parlant de ses adversaires, il dit : « Comme j'ai veillé sur eux pour arracher, abattre, détruire, faire périr et mettre à mal, ainsi je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter. Oracle de l'Eternel. » (Jr 31.28) Compte tenu de l'étendue reconnue au péché et à la corruption humaine dans le monde, cette ambivalence reste, jusqu'à la parousie, caractéristique de l'action de Dieu envers les hommes.

Puis Dieu engage ses porte-parole à lui emboîter le pas. Au fondement du mandat des prophètes se retrouve une pluralité d'impératifs analogues. Dieu dit à Jérémie : « Je t'établis aujourd'hui sur les nations et contre les royaumes, pour que tu arraches et que tu abattes, pour que tu fasses périr et que tu détruises, pour que tu bâtisses et que tu plantes. » (Jr 1.10) On notera que cette mission prophétique s'exprime de manière négative (arracher, abattre, ruiner, détruire) avant de s'exprimer de manière positive (planter, dresser, bâtir), et que les deux impératifs ne vont pas l'un sans l'autre³.

² Le texte de cette section est partiellement repris de Michel Johner, « L'Evangile et la violence : du pacifisme à la guerre juste », *La Revue réformée* 282 (2017/2-3), p. 99-160.

³ Pour Jérémie, ce serait trahir sa mission que d'être unilatéralement un agent de destruction, qui ne tendrait pas ensuite une main secourable à ses interlocuteurs. Mais ce serait aussi la trahir (devenir faux prophète) que d'avoir un discours unilatéralement positif, qui ne serait pas exclusif de son contraire.

Dans le Nouveau Testament, les mandats donnés aux apôtres du Christ s'inscrivent dans la continuité de ce *double* mandat vétérotestamentaire. Si, dans leurs ordres de mission, il n'est plus question de déraciner, détruire et abattre (à la manière de Gédéon, Josias ou Elie), il ne leur est pas moins ordonné de *chasser*, de *lier* ou d'*arracher*, des injonctions qui expriment toujours ce qui peut être ressenti par les hommes comme étant le plus brutal, radical, douloureux et définitif (Mt 16.19). Outre les marchands du Temple, Jésus chasse aussi avec autorité *les démons et les mauvais esprits* (Mt 8.16 ; 9.34) et engage ses disciples à faire de même en son nom, partout où ils sont envoyés (Mt 7.22 ; 10.1-42 ; 17.19 ; Mc 9.38 ; 16.17).

Parmi les apôtres du Christ, il y a aussi place pour des bat-tants, des tempéraments conquérants, des « arracheurs de vignes », à l'exemple du réformateur Guillaume Farel dont la combativité a marqué la mémoire protestante : Farel qui, dit-on, « pénétrait dans la forêt la hache à la main ». Rentrant dans les églises, il « tournoyait le glaive flamboyant de la Parole » sans aucune modération, contre ce qu'il appelait les « égarements papistes ». Farel ne craignait pas d'attaquer, même d'outrager parfois. Ce sont des personnalités que « le zèle de la maison de Dieu dévore » (Jn 2.17 ; Ps 69.9), souvent difficiles à supporter pour tous les « moyenniers » et autres « nicodémites » qui les entourent, mais qui jouent un rôle essentiel dans l'histoire et la mission de l'Eglise.

Dans le Nouveau Testament, l'ordre d'arracher s'applique également aux combats intérieurs du croyant contre les parties de lui-même qui demeurent des occasions de chute :

Si ta main est pour toi une occasion de chute, coupe-la ; mieux vaut pour toi entrer manchot dans la vie, que d'avoir les deux mains et d'aller dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint point. Si ton pied est pour toi une occasion de chute, coupe-le ; mieux vaut pour toi entrer boiteux dans la vie, que d'avoir les deux

pieds et d'être jeté dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint point. Et si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le ; mieux vaut pour toi entrer dans le royaume de Dieu n'ayant qu'un œil, que d'avoir deux yeux et d'être jeté dans la géhenne, où leur ver ne meurt point, et où le feu ne s'éteint point. (Mc 9.43-48)

Dans le domaine spirituel, comme dans la médecine, certains renoncements ou amputations sont salutaires. Ne pas vouloir couper par peur de la violence du geste ou de la douleur serait laisser la gangrène gagner tout le corps. Au motif de ne pas vouloir perdre une partie, ce serait courir le risque de perdre le tout.

De manière surprenante, le combat a aussi sa place dans l'accession au royaume de Dieu et l'appropriation de la grâce divine. Jésus dit : « Depuis Jean-Baptiste, le royaume des cieux se fraie un passage avec violence, et ce sont les violents qui s'en emparent. » (Mt 11.12) « Jusqu'à Jean c'étaient la loi et les prophètes ; depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé comme une bonne nouvelle, et chacun use de violence pour y entrer. » (Lc 16.16) Le sens du texte peut se discuter⁴, mais on peut assurément y lire l'éloge d'une certaine combativité dans la foi. Ce que Dieu donne se prête aussi à être saisi, voire arraché (Mt 7.7-11 ; 11.11-15 ; Jc 4.2). La grâce peut requérir pugnacité et opiniâtreté, comme si Dieu attendait de ses enfants cette attitude volontaire et revendicatrice qui l'honore et le réjouit, sur la voie ouverte par Jacob qui, dans l'Ancien Testament déjà, avait lutté avec Dieu pour lui arracher sa bénédiction (Gn 32.28)⁵.

⁴ La violence désignée est-elle positive : celle de l'irruption du royaume de Dieu dans l'histoire par la venue de Jésus, ou de la foi qui s'en empare sans attendre ? Ou négative : celle des extrémistes qui veulent instaurer le royaume de Dieu par la force, ou s'opposent à Jésus ou à Jean ? Ou positive et négative à la fois : le royaume avance avec puissance, malgré l'opposition qu'il suscite ? Lc 16.16 donne l'avantage à la première option.

⁵ Dans le récit des évangiles, plusieurs personnalités incarnent cette combativité positive, comme l'« ami sans gêne » (Lc 11.5-13), les quatre porteurs du

Enfin, dans l'épître aux Ephésiens (6.10-20), les disciples du Christ sont représentés par l'image de *soldats* équipés de toute une panoplie d'armes, non seulement *défensives* (« afin de pouvoir tenir ferme contre les manœuvres du diable » [v. 11], et « résister dans les mauvais jours après avoir tout surmonté » [v. 13], « éteindre les traits enflammés du malin » [v. 16]), mais aussi *offensives*, avec toutefois la précision importante que c'est sur le plan spirituel qu'ils sont appelés à mener leur combat : « Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, les pouvoirs, les dominateurs des ténèbres d'ici-bas, contre les esprits du mal dans les lieux célestes » (v. 12), et avec d'autres armes que celles du monde, à savoir « l'épée de l'Esprit qui est la Parole de Dieu » (v. 17).

Deux convictions s'expriment ici. Premièrement, derrière les ennemis humains se dissimulent dans le monde spirituel des forces et puissances qui les gouvernent et les manipulent, dont le soldat du Christ doit discerner la présence. S'il ne le faisait pas, il se tromperait d'ennemi. Sa stratégie serait inadaptée : il perdrait son temps et son énergie à se battre contre des lampistes. Se gardant de plonger aveuglément dans l'agitation fébrile du combat, il conserve toujours à la main le « périscope spirituel » de la Parole, qui lui permet d'identifier, par-delà la mêlée, qui sont les puissances qui orchestrent la bagarre, et de leur opposer l'autorité du Christ.

Deuxièmement : le soldat du Christ ne doit pas se tromper d'arme. Seule l'« épée de l'Esprit qui est la Parole » convient à son combat. Il ferait erreur s'il se plongeait dans la lutte les mains nues, ou se battait comme si le combat dépendait de ses forces humaines. Il est appelé à se placer derrière un écran qui est celui du Christ révélé dans sa Parole, qui s'est déjà battu et qui a déjà vaincu. Il doit agir *en son nom* (à la manière d'un

paralytique de Capernaüm (Mc 2.1-5) et la femme cananéenne, qui, pour sa fille tourmentée par le démon, arrache au Christ une délivrance à laquelle ni les lois religieuses du temps ni Jésus lui-même ne lui avaient spontanément reconnu droit (Mt 15.21-28).

ambassadeur, ou porte-parole) et proclamer partout, au travers de l'Évangile, la victoire qui est celle *du Christ*, de manière sereine et confiante.

Les soldats du Christ ne sauraient davantage utiliser les armes de l'ennemi ! Ce n'est pas par Bézélzéboul qu'ils chasseront Bézélzéboul (Mt 12.22-30). À l'identique de Jésus lors de sa tentation (Mt 4.3), ce n'est pas par les moyens tactiques utilisés par le diable qu'ils pourront faire triompher leur combat. Le royaume de Dieu ne peut pas être divisé contre lui-même.

L'harmonie des fins et des moyens à laquelle le missionnaire est attaché s'explique ici : contrairement aux libertés prises par ses adversaires (qui se satisfont de considérations purement utilitaristes et pragmatiques), tous les moyens ne lui sont pas permis. Les armes de l'ennemi (la manipulation, la désinformation, l'argent, le mensonge, la corruption, le machiavélisme qui utilise la ruse et la mauvaise foi, l'usage de la force et de la coercition, le terrorisme...) sont incompatibles avec la nature de sa mission. S'il arrive à l'Esprit Saint, *a posteriori*, de pouvoir transformer un mal en bien, il n'appartient pas à l'Église de recourir délibérément à des stratégies ou des forces que l'Évangile condamne. La seule épée qui lui soit permis de saisir, c'est l'épée de la Parole : l'annonce de l'Évangile de la grâce⁶.

Le mystère de la prière

Au cœur de ce combat apostolique se découvre dans l'Écriture la théologie et le mystère de la prière, déjà évoqués sous plusieurs aspects, qui contredit également l'opposition dans

⁶ Ceci ne signifie pas que les ressources de la sociologie et des sciences humaines (étude de marché, techniques modernes de communication, voire pratique d'un certain lobbying), ne puissent être intégrées dans le développement d'une œuvre missionnaire, mais dans les limites qui sont celles du respect des fondamentaux de l'éthique chrétienne, et de la nature spécifique de la mission.

laquelle notre rationalisme voudrait enfermer la souveraineté de Dieu et le combat spirituel.

Lue rapidement, la parole de Jésus en Matthieu contre les « vaines redites »⁷ pourrait sembler démobilisatrice :

En priant, ne multipliez pas de vaines paroles comme les païens, qui s'imaginent qu'à force de paroles ils seront exaucés. Ne leur ressemblez pas, car votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez. (Mt 6.7-8)

Le croyant pourrait en déduire que, dans la spiritualité, *moins il en dit mieux il se porte* ; que Dieu connaissant tous ses besoins, et ayant décidé de les exaucer avant même qu'il lui en ait parlé⁸, la verbalisation même de la prière apporte peu. Mais Jésus corrige cette impression lorsqu'il dit au chapitre suivant : « Demandez, et l'on vous donnera, frappez et l'on vous ouvrira, car quiconque demande reçoit, et on ouvrira à celui qui frappe ! » (Mt 7.7-9) Manifestement, la *verbalisation* de la prière reste à ses yeux importante. Au final, c'est elle qui semble même faire la différence.

Bien que dans le langage courant on utilise souvent une expression pour l'autre, « penser à quelqu'un » ou « prier pour quelqu'un » désignent deux actions différentes. Tant que le croyant n'a pas verbalisé sa requête, tant qu'il n'a pas eu une *conversation personnelle* avec Dieu sur la question qui le préoccupe, sa position sur le sujet reste indéterminée. Elle vagabonde, pourrait-on dire, elle oscille entre plusieurs options : elle ne sait pas si elle veut espérer ou désespérer. Mais dès l'instant où il formalise sa requête, celui qui prie prend position, il choisit, il s'engage et n'est plus tout à fait le même qu'avant. Sa prière est l'acte transformateur par lequel il dit « amen » à l'œuvre de Dieu dans sa vie et en appelle

⁷ Cf. Mt 6.5-13 ; 7.7-11 ; 1R 18.25-39.

⁸ Dieu dit à Daniel son prophète : « Sois sans crainte, car dès le jour où tu as eu à cœur de comprendre (et de t'humilier devant Dieu), dès le premier jour, tes paroles ont été entendues, et je suis venu. » (Dn 10.12)

l'accomplissement. L'apôtre Jacques, à ses frères désabusés, dira aussi cette parole forte : « Vous convoitez, mais vous ne possédez pas. Vous êtes envieux, sans rien pouvoir obtenir... » Pour quelle raison ? « Parce que vous ne demandez pas ! » (Jc 4.2-3) Celui qui est envieux n'a pas encore prié, pas plus que celui qui convoite. Avant même que la prière ne soit dite, elle est déjà connue et entendue par Dieu, et pourtant, peut-on lire dans l'Écriture, il reste important aux yeux de Dieu qu'elle soit formulée.

Dernier aspect de ce combat : les apôtres exhortent les disciples du Christ à la *persévérance*, à l'*endurance* et à la *pugnacité* dans la prière (1Th 5.17 ; 3.10 ; 2Th 1.11). Ce que Jésus critique en Matthieu 6, ce n'est pas le fait de répéter la prière, mais de répéter la même requête « comme le font les païens », c'est-à-dire avec une idée païenne de Dieu (l'idée qu'il n'est ni présent, ni attentif, ni bien disposé), ou avec une idée païenne du mode de fonctionnement de la prière (penser que c'est à force de répétitions de « formules magiques » qu'on finira par obtenir un résultat). Ce n'est pas dans la prière elle-même que le croyant met sa confiance, mais en la personne à laquelle la prière s'adresse. Si la prière doit être répétée, si elle doit être persévérante, ce n'est pas afin d'être *entendue*, mais parce que, sur le sujet, l'endurance de la conversation avec Dieu est elle aussi prometteuse. Elle permet de développer une relation, elle est de nature à élever l'esprit et porter à des découvertes spirituelles et formes de dénouement inattendues.

La puissance de la prière : l'intercession d'Abraham

Pour illustrer l'extraordinaire puissance de la prière, il y a peu de textes plus marquants, dans le récit biblique, que l'épisode de l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome et

Gomorrhe (Gn 18.20-33)⁹. Dans ce qui prend ici l'apparence d'une véritable négociation avec Dieu, Abraham, par son intercession, parvient-il à infléchir la volonté de Dieu et à l'amener à changer de projet ?

Conscient que la faute de Sodome est gravissime, « si énorme » (v. 20), Abraham, timidement, pose un premier jalon : « Seigneur peut-être y a-t-il cinquante justes au milieu de cette ville, les feras-tu succomber ? Ne pardonneras-tu pas à cette localité à cause des cinquante justes qui sont au milieu d'elle ? » Et après que le Seigneur eut élevé son seuil de tolérance au chiffre proposé par son serviteur, Abraham revient à la charge, tout en s'excusant de le faire, conscient d'avoir déjà obtenu plus que ce qu'il était permis d'espérer : « Comment oserais-je interpellier à nouveau le Seigneur, moi qui ne suis que poussière et cendre, et pourtant... mon Dieu, je t'en prie, écoute-cesci : Peut-être, des cinquante justes, en manquera-t-il cinq ? Pour cinq, détruirais-tu toute la ville ? » Et l'Éternel répondit : « Je ne la détruirai pas, si j'en trouve quarante-cinq ! » Et c'est ainsi qu'au fil de la « négociation » le seuil d'indulgence du Seigneur s'élève progressivement en même temps que le nombre de justes requis s'abaisse : 50, 45, 40, 30, 20 et puis finalement 10 !

On semble bien éloigné ici du « Dieu en qui il n'y a pas ombre de changement et de variation » dont parlera l'apôtre Jacques (Jc 1.17). Mais que le lecteur se méfie des apparences : car s'il y a quelqu'un qui croit à la toute-puissance de Dieu et

⁹ Pour rappeler le contexte : l'épître de Pierre parle de Loth comme d'un homme pieux et profondément affligé par la conduite déréglée et criminelle de ceux avec lesquels il vivait dans les villes de Sodome et Gomorrhe, du juste dont l'âme était torturée, jour après jour, par l'iniquité qu'il voyait et entendait. C'est la raison pour laquelle, conclut l'apôtre, Dieu a su le délivrer ! (2P 2.6-10) Il n'entre pas dans le dessein de Dieu de faire « succomber le juste avec le méchant » (Gn 18.23 ; cf. Dt 24.16). C'est pourquoi le Saint-Esprit met sur pied, à l'intention de Loth et de sa famille, une véritable opération de sauvetage par l'intermédiaire des envoyés qu'il dépêche sur place, et dont le poste de commandement, à l'arrière, est l'extraordinaire intercession d'Abraham.

à l'immutabilité de son dessein, c'est bien Abraham !¹⁰ Et si Abraham avait continué sa négociation jusqu'au chiffre *un*, il n'est pas défendu de penser que le Seigneur, dans une perspective prophétique et christologique, aurait encore pu se ranger à sa proposition (*cf.* Rm 5.12-21 : *par la vertu d'un seul...*)

Il est remarquable, dans l'épisode, que la certitude de la toute-puissance et de l'immutabilité de Dieu n'a pas pour effet de démobiliser Abraham dans l'exercice de sa volonté ou dans sa capacité d'initiative ! Au contraire, pourrait-on dire, elle l'y pousse, elle l'y engage ! Le « père des croyants » (Rm 4.11) ose. Le Saint-Esprit éveille en lui jusqu'aux audaces qui vont faire de lui le « collaborateur de Dieu » (1Co 3.9), celui par l'intermédiaire duquel une partie du plan de Dieu va se réaliser dans l'histoire.

Une alliance interpersonnelle

Si l'intercession d'Abraham témoigne de la qualité tout à fait exceptionnelle de sa relation avec Dieu (il est parlé de lui, dans les Chroniques, comme étant l'« ami » de Dieu, 2Ch 20.7), elle éveille aussi à la conscience d'un Dieu tout-puissant qui, bien que parfaitement souverain et autonome dans ses interventions, choisit dans son amour d'associer des partenaires humains à son œuvre. Aux termes de l'alliance interpersonnelle qu'il a contractée avec ses enfants, il n'entre pas dans sa volonté de bénir les hommes malgré eux et sans eux !

¹⁰ *Cf.* Michel Johner, « Aux fondements de l'alliance de grâce : la promesse faite à Abraham – essai de conceptualisation », *La Revue réformée* 277 (2016/1). Abraham a compris d'emblée que la parole divine lui promet un héritage qui n'est ni à portée des hommes ni de ce monde (Hé 11.10, 13). L'exaucement de cette promesse exige de lui une foi indéfectible en la toute-puissance de Dieu, et va au-delà des limites du temps présent, « une espérance qui, telle une ancre solide et ferme, pénètre au-delà du voile, là où Jésus est entré comme précurseur » (Hé 6.19). L'héritage qui lui est promis engage Abraham à croire que Dieu ira jusqu'à « donner la vie aux morts et appeler à l'existence ce qui n'existe pas » (Rm 4.17).

Les bénédictions qu'il a préparées d'avance à leur intention, il n'est pas dans son projet de les faire tomber sur eux de façon mécanique et impersonnelle, comme un éclair peut s'abattre sur une maison et foudroyer ceux qui l'occupent.

Dans le cadre de son alliance, sa grâce ne se saisit pas de l'homme comme d'un objet ou « troncs et souches de bois », comme le dit la formule célèbre des *Canons de Dordrecht* :

De même que par la chute, l'homme n'a pas cessé d'être homme, doué d'entendement et de volonté, et que le péché, qui s'est répandu dans tout le genre humain, n'a pas aboli la nature du genre humain, mais l'a dépravée et tuée spirituellement ; de même cette grâce divine de la régénération *n'agit point dans les hommes comme dans des troncs et des souches de bois* ; elle n'annihile pas davantage la volonté et ses propriétés, ni ne la force ou contraint contre son gré. Au contraire, elle la vivifie spirituellement, la guérit, corrige et fléchit, aussi doucement que puissamment, afin que là où dominait pleinement la rébellion et la résistance de la chair commence à régner désormais la prompte et sincère obéissance de l'esprit en quoi consiste le véritable et spirituel rétablissement et la liberté de notre volonté¹¹.

La régénération a aussi pour caractéristique de rétablir les croyants dans la position de sujet, de « vis-à-vis » créé à son image. Selon les écrivains bibliques, il est *Notre Père* et traite avec nous comme avec ses enfants : ses *filis* et ses *filles*. Il rétablit le croyant dans la position de partenaire. L'œuvre du Saint-Esprit dans sa vie ne tend pas seulement à faire de lui un instrument, mais également, à l'exemple d'Abraham, un moteur ; un moteur secondaire certes, mais un moteur tout de même. Et le moyen privilégié par lequel le Saint-Esprit l'associe, au plus haut niveau, à la direction de l'œuvre de Dieu, c'est la prière ! C'est elle qui fait la différence entre le serviteur et l'ami, entre l'esclave et le fils. Dans la relation du chrétien avec Dieu, la prière est une des manifestations les plus tangibles de

¹¹ *Canons de Dordrecht*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, III-IV, XVI, p. 71-72.

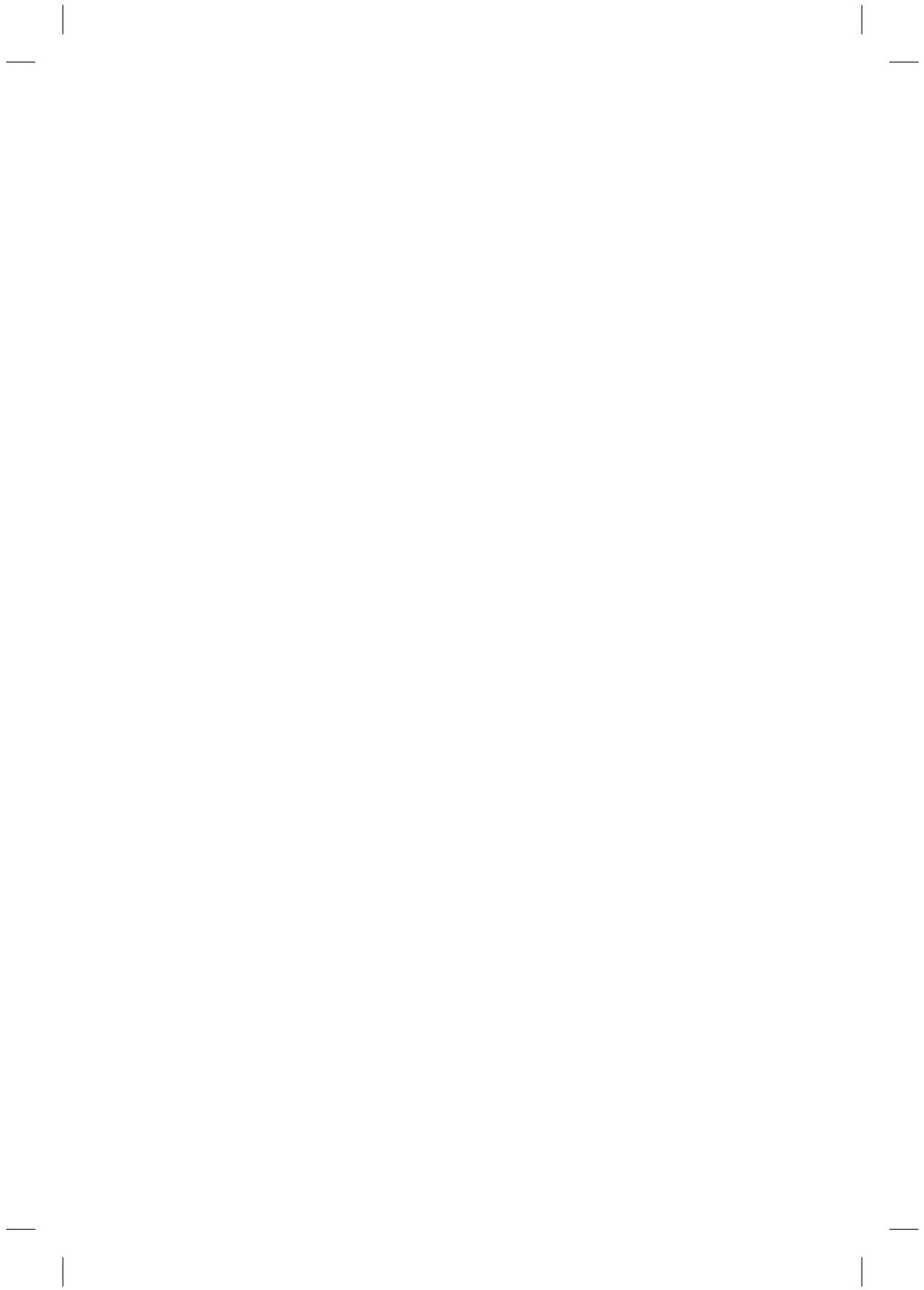
sa liberté et de son engagement personnel, en un mot de son « amitié » pour le Christ ! Le Saint-Esprit crée en leurs cœurs jusqu'au vouloir qui leur fait naturellement défaut (Ph 2.13), et par lequel ils sont faits, selon la belle expression de Paul, « collaborateurs de Dieu » (1Co 3.9).

Synthèse

Touchant aux rapports entre la souveraineté de Dieu et le combat spirituel, la théologie de la prière introduit assurément dans les plus grands mystères de la foi.

Celui qui grandit en maturité spirituelle ne peut que développer la conviction que si la prière est nécessaire, ce n'est pas parce que Dieu en aurait besoin, mais parce qu'il plaît à Dieu, dans sa bienveillance, d'accorder l'heure de son intervention dans la vie des hommes, ou pourrait-on dire de la « retenir », jusqu'à l'heure où, par leur intercession, que lui-même leur inspire par son Esprit (Rm 8.26-27), ils s'approprient le dessein qu'il avait conçu à leur égard de toute éternité, appelant son accomplissement, lui disant : « Amen, amen, ainsi soit-il. »

Dans cette nouvelle perspective, ce n'est pas à l'extérieur de Dieu, dans ce qui lui manquerait ou serait ses limites (dans une forme de synergisme), que se trouve la raison qui rend la prière nécessaire, mais à l'intérieur même de Dieu, de son bon vouloir, de son caractère : la manière relationnelle dont il entend agir. C'est Dieu lui-même qui choisit de lier *inclusivement* une partie de ses interventions aux prières de ses enfants, de sorte que son intervention dans leur vie, toute souveraine soit-elle, prenne en même temps la forme d'un exaucement personnel.



Quand Dieu se sert des mauvais esprits pour accomplir ses desseins

Etude sur 1 Rois 22

Rodrigo Franklin de SOUSA

Professeur d'hébreu et d'Ancien Testament
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Introduction

Lorsque nous pensons à 1 Rois 22, deux questions nous viennent normalement à l'esprit. D'abord, la question de l'identité de l'esprit mauvais envoyé pour tromper Achab et ses prophètes. La seconde est celle de la moralité de l'action de Dieu en envoyant cet esprit avec un tel objectif. Cet article ne se limitera pourtant pas à ces questions. Dans le cadre de la discussion plus large sur le sujet du combat spirituel, je voudrais mettre l'accent sur la compréhension de l'action divine telle qu'elle se manifeste dans les livres des Rois.

Les contextes du récit

Pour apprécier pleinement le message de ce texte, nous devons le comprendre dans son contexte. Ou peut-être devrais-je dire dans ses *contextes* (au pluriel), parce qu'il y a différents contextes auxquels nous pouvons nous rapporter. D'abord, lorsqu'il s'agit d'un récit historique, il y a le contexte historique dans lequel la situation a eu lieu. Mais il y a aussi le contexte

littéraire du passage. Et ceci est d'une importance fondamentale¹.

Le livre de 1 Rois présente le règne d'Achab dans les chapitres 16.29 à 22.40. Dans cette section, le chapitre 20 raconte deux conflits militaires entre Achab et Ben-Hadad, roi de Syrie, qui se sont terminés par un traité de paix (1R 20.34). Le récit du chapitre 22 est lié à un troisième conflit, qui eut lieu trois ans après ce traité. Notre passage, tandis qu'il nous relate la mort d'Achab², n'est pas seulement le récit de cette troisième guerre, il joue également un autre rôle important.

Les prophètes de cour prédisent la victoire (v. 1-14)

Le premier verset situe les événements à une époque précise. Trois ans se sont écoulés depuis la dernière bataille entre Aram et Israël (22.1). Nous n'allons pas traiter en détail la question des raisons pour lesquelles Achab voulait conquérir Ramoth-Galaad³. Relevons simplement que cette initiative s'inscrit dans le programme expansionniste d'Achab. C'est donc un projet dédié à nourrir son orgueil.

C'est plutôt à partir du verset 5, lorsque le roi de Juda demande à Achab de consulter l'Éternel, que le récit devient intéressant pour notre étude⁴. « Chercher » la parole de Yahvé avant une entreprise militaire était une activité importante⁵. La

¹ J.W. Olley, *The Message of Kings—God is Present*, Nottingham, InterVarsity Press, 2011, p. 200.

² V. Fritz, *1 & 2 Kings: A Continental Commentary*, trans. A. Hagedorn, Minneapolis, Fortress, 2003, p. 218.

³ Les commentaires offrent des études détaillées sur la signification de Ramoth-Galaad, et les raisons pour lesquelles Achab voulait la conquérir.

⁴ Toutes les citations bibliques sont ma propre traduction, sauf indication contraire.

⁵ *Darash* (« chercher »), est un terme technique. Voir Nb 27.21 ; Jg 1.1 ; 1S 23.2 ; 30.8 ; 1R 14.5. Voir aussi M. Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2001, p. 489.

pratique consistant à consulter un dieu (ou les dieux) lors d'un projet de guerre était répandue dans le Proche-Orient ancien. Ici, il faut aussi considérer qui sont ceux qui parleront au nom de la divinité. Les commentateurs soulignent souvent le nombre de prophètes appelés pour cette séance : quatre cents. Beaucoup suggèrent un lien intéressant entre ce récit et l'histoire d'Elie et des prophètes de Baal en 1 Rois 18⁶. Selon ce récit, Elie avait mis à mort quatre cent cinquante prophètes de Baal, mais il restait encore quatre cents prophètes d'Ashéra qui n'avaient pas été retrouvés. Certains lecteurs suggèrent que la mention des quatre cents prophètes en 1 Rois 22.6 fait précisément référence à ces individus⁷.

Un autre point remarquable est leur réponse unanimement favorable. Ici nous avons des prophètes « professionnels », et ils agissent selon un plan défini. Ils donnent la réponse que le roi veut entendre (v. 6)⁸. Au verset 7 cependant, Josaphat insiste pour demander un prophète de Yahvé, probablement parce qu'il n'était pas satisfait de ce qu'il avait entendu. A contre-cœur, Achab mentionne alors le prophète Michée. Cette réponse, au verset 8, révèle sa perception déformée de la réalité. Il a une perspective complètement immanente, sans conscience d'une dimension transcendante. Il perçoit les paroles négatives de Michée comme un simple conflit personnel entre le prophète et lui-même. Il ne considère pas la possibilité qu'il s'agisse d'une vraie parole de Yahvé contre lui.

Les versets 10-14 fonctionnent comme une parenthèse dans le récit. Walsh met en évidence cette caractéristique stylistique. Il la qualifie de « délai intelligent » parce que le narra-

⁶ M. Cogan, *1 Kings*, p. 490, propose une fonction typologique pour le chiffre 400.

⁷ Voir, p. ex., I.W. Provan, *1 and 2 Kings*, Peabody, Hendrickson, 1995, p. 162 ; J.T. Walsh, *1 Kings*, Collegeville, The Liturgical Press, 1996, p. 345.

⁸ R.W.L. Moberly, "Does God lie to his Prophets ? The Story of Micaiah ben Imlah as a Test Case", *Harvard Theological Review* 96, n° 1 (2003), p. 1-23.

teur diffère la conclusion de la tension entre les rois et le prophète. Le narrateur insère ici deux épisodes séparés, à savoir le récit des oracles prononcés par les prophètes, particulièrement celui de Sédécias, et le récit du messager envoyé chercher Michée⁹.

La première scène, dans les versets 11-12, est le récit de la séance au cours de laquelle les prophètes annoncent la victoire aux deux rois. Ceux-ci sont assis sur leurs trônes, revêtus de leurs habits royaux. Cette mise en scène solennelle indique déjà que le moment constitue une affaire d'Etat¹⁰. L'endroit est un espace ouvert au public, approprié pour une occasion importante et convenant pour accueillir une foule¹¹.

Devant ces rois, les prophètes rendent leurs oracles d'une manière exubérante. Le texte raconte non seulement le comportement extatique des prophètes, mais fait aussi mention de signes visuels, telles les cornes de fer dont s'était muni le prophète Sédécias ben Kenaana (v. 11). Ces mimes rappellent Jérémie 27, où le prophète utilise aussi des moyens visuels pour communiquer son message. Le verset 12, quant à lui, renforce l'affirmation de l'accord parmi les prophètes.

Au verset 13, la scène change à nouveau et nous voyons l'interaction entre le messager envoyé par le roi et le prophète Michée. A en juger par la démarche royale au verset 9, ainsi que la syntaxe de ce verset, ce dialogue se déroule en même temps que le spectacle des prophètes devant le roi¹². Cela signifie que le messager connaissait le contenu exact du message des prophètes, ainsi que leur unanimité, sans même les avoir

⁹ J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 346-348.

¹⁰ M.A. Sweeney, *1 & 2 Kings—A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2007, p. 259.

¹¹ Voir M. Cogan, *1 Kings*, p. 490.

¹² M. Cogan, *1 Kings*, p. 491.

entendus. Le texte dit littéralement : « les paroles des prophètes [sont] d'une bouche le bien du roi »¹³.

Lorsque le messager demande ensuite à Michée de faire pareil, il semble clair qu'il ne menace pas le prophète, mais lui parle de façon amicale, lui donnant un « bon conseil ». Il lui semble évident que Michée doit aussi adapter son message pour faire plaisir au roi. Ceci est tout à fait révélateur de la perception qu'on avait du rôle des prophètes à la cour d'Achab¹⁴. Le messager et certainement les prophètes « connaissaient » déjà quel message était commode et opportun. Ainsi, tout se passe dans ce cadre mental « immanent », sans considération de la possibilité que la « parole de Yahvé » ait un rapport réel avec les affaires humaines. Ils se refusent tous à prendre en compte la dimension spirituelle de la communication prophétique.

La réponse de Michée apparaît au verset 14. Michée affirme sa prérogative prophétique de ne dire que ce que le Seigneur commande. Ici, l'expression traditionnelle « l'Éternel est vivant » est significative. Dans le cas de Michée, ce n'est pas une simple formule coutumière, mais une véritable conviction d'un Dieu qui est là, avec autorité et pouvoir pour interférer dans les affaires humaines, et pas seulement comme une amulette à brandir selon les caprices politiques des rois¹⁵. Cette réponse prépare le terrain pour la scène suivante.

Michée face à Achab (v. 15-18)

Un nouveau tournant du récit apparaît aux versets 15-18. Ici nous avons la rencontre attendue entre le prophète et le

¹³ Le problème textuel du *ketib/qere* qui pose une alternative entre le pluriel et le singulier de *dbr* « parole » n'affecte pas l'interprétation générale du texte.

¹⁴ J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 345.

¹⁵ M. Cogan, *1 Kings*, p. 491, voit une relation entre la réponse de Michée au v. 14 et le récit de Balaam en Nb 22.38 ; 23.12, 26 et 24.13.

roi, à laquelle nous ont préparés les deux scènes précédentes (v. 5-9, 10-14). Et ici le lecteur est surpris : le prophète répète presque mot pour mot les paroles des prophètes rapportées au verset 6. Sa réponse peut être traduite littéralement ainsi : « Monte et triomphe ! Et l'Éternel livrera entre les mains du roi. » C'est une attitude gênante pour le lecteur, car Michée semble capituler, suivre la suggestion du messager et se comporter comme un des prophètes de cour. C'est tellement surprenant de la part de Michée que même Achab n'est pas satisfait et insiste pour obtenir la vérité.

C'est ici un point intéressant à relever. Pourquoi Achab n'a-t-il pas exigé cela des autres prophètes ? Une explication possible est que le roi était méfiant, compte tenu de ses expériences précédentes avec Michée. Il est également possible qu'il ait détecté un certain sarcasme dans la voix du prophète. Une autre possibilité est qu'il voulait entraîner Michée dans un piège.

Walsh discute longuement de l'étrangeté de cet échange. Bien que je ne suive pas son analyse, il saisit bien la double tension momentanée posée par le verset 16, où, d'une part, le prophète qui vient de déclarer sa fidélité absolue aux paroles de Yahvé semble prophétiser faussement et, d'autre part, le roi qui s'est montré plus intéressé par l'approbation de son projet que par la vérité exige tout à coup une parole de vérité plutôt que d'approbation¹⁶.

Moberly soutient qu'il s'agit d'un jeu où Michée utilise le sarcasme pour provoquer une réaction chez le roi. Cet échange implique un renversement temporaire des rôles : celui qui jusqu'ici n'a rien voulu d'autre que la confirmation de sa propre volonté revendique maintenant la hauteur morale et affirme qu'il ne veut rien de moins que la vérité de Dieu, alors que Michée apparaît comme celui qui s'est écarté de la vérité. Ainsi, Michée crée une situation où Achab lui-même confesse

¹⁶ J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 349.

l'importance d'entendre les paroles réelles du Seigneur, ce qui jette un premier doute sur le message de ses propres prophètes¹⁷.

Au verset 17, à la demande du roi, Michée donne une réponse différente. Mais au lieu de livrer un oracle direct de malheur, il décrit une vision. Il est intéressant de noter qu'il n'utilise aucune formule d'introduction. Le langage est cependant tellement significatif qu'il serait très difficile au roi de ne pas voir ce que veut dire cette vision d'Israël « dispersé dans les montagnes comme un troupeau sans berger ». La région montagneuse de Ramoth-Galaad n'est plus le lieu d'une victoire militaire, mais de la dispersion de l'armée d'Israël. De plus, l'image implique non seulement la défaite, mais surtout la mort d'Achab, puisque le berger était souvent une image du roi. Les paroles que le roi Achab adresse aussitôt à Josaphat au verset 18 indiquent que c'est bien ainsi qu'il a compris l'image.

Cette image du troupeau dispersé est complétée par un commentaire de Yahvé. Il dit à propos de son peuple que « ceux-ci n'ont pas de Seigneur » (v. 17). C'est ici un acte d'accusation à plusieurs niveaux. Il fait d'abord et surtout allusion à la mort d'Achab. Mais cela renvoie aussi au discours purement convenu des prophètes. Les brebis d'Israël n'ont aucun chef, qu'il soit temporel ou spirituel. C'est la conséquence des actes irresponsables du roi. Pourtant, Yahvé fait preuve de miséricorde envers le peuple en disant « que chacun retourne en paix dans sa maison ». L'expression *beshalom* (« en paix ») est très importante dans le contexte de ce récit. Cela ne signifie pas simplement « être dans un état paisible », mais « sain et sauf » après une bataille.

Avec cette annonce, Yahvé indique que, cette fois, le jugement doit tomber uniquement sur le roi et non sur le peuple dans son ensemble. La vision établit ainsi un contraste entre

¹⁷ R.W.L. Moberly, "Does God lie to his Prophets?", p. 7.

l'imprudence d'un roi qui n'a aucun égard pour la sécurité de son peuple à cause de sa vanité personnelle, et un Dieu soucieux du bien-être de son peuple.

La réponse du roi, au verset 18, montre bien que c'est seulement sa propre sécurité et son succès qui l'intéressent. Il délaisse sa prérogative royale de chef, responsable de son peuple¹⁸. Plus significativement, cela révèle l'absence totale de perception spirituelle d'Achab. Il ne fait pas de pause, il ne rentre pas en lui-même pour considérer qu'il puisse bel et bien s'agir d'avertissement divin. Tout ce qu'il voit, c'est son conflit personnel avec le prophète.

Vision de la cour céleste (v. 19-23)

Nous atteignons ici la partie qui nous intéresse plus particulièrement. Au verset 19, Michée intervient à nouveau et rapporte une autre vision. Celle-ci nous fait entrer au cœur des délibérations célestes. Elle rappelle Amos 3.7, où nous lisons : « Ainsi le Seigneur Dieu ne fait rien sans avoir révélé son secret à ses serviteurs, les prophètes. » (NBS) Le secret qui est révélé dans ce cas est le plan divin pour amener Achab à la destruction.

La description de la scène céleste mérite notre attention. Le domaine spirituel est décrit ici comme une salle du trône. Dans cette cour, le roi divin est assis et entouré de l'« armée des cieux » (v. 19). Cela peut indiquer une diversité d'êtres célestes, comme on peut le voir en Esaïe 6.2, Psaume 103.21 et Job 1.6¹⁹. Alors que la nature exacte de ces êtres peut attirer notre curiosité, l'aspect le plus important à noter ici est le parallèle entre cette scène céleste et la cour terrestre des rois d'Israël et de Juda décrite aux versets 10-12.

¹⁸ Voir R.W.L. Moberly, "Does God lie to his Prophets ?", p. 8.

¹⁹ Voir aussi M. Cogan, *1 Kings*, p. 492.

Il est important de garder à l'esprit que Michée prononce ces paroles en présence des rois revêtus de leurs habits royaux et de leurs courtisans. C'est donc dans la cour terrestre que Michée décrit la cour céleste. Walsh souligne avec raison que le parallélisme des scènes rappelle au lecteur la distinction ultime qui existe entre les monarques d'Israël et de Juda, qui règnent sous l'autorité supérieure de Yahvé, et la cour céleste où se trouve le vrai pouvoir²⁰.

La cour de Yahvé apparaît comme la contrepartie spirituelle de la cour d'Achab. Elle est présentée comme l'envers d'une même pièce. La scène de la cour de Yahvé ne peut que rappeler à Achab la réalité de sa propre cour²¹. Poursuivant la comparaison entre la cour céleste et la cour terrestre, nous voyons au verset 20 que Yahvé demande conseil, comme un sage monarque doit le faire²². Un bon roi, selon la conception du Proche-Orient ancien, demande conseil à sa cour. Ici Yahvé demande un volontaire parmi ses courtisans pour tromper Achab et l'inciter à attaquer Ramoth-Galaad. Les courtisans discutent de la demande, comme dans un vrai conseil royal.

L'identité de « l'esprit »

Finalement, au verset 21, on lit qu'un membre de ce groupe se présente devant Yahvé. Qui peut-il bien être ? On trouve dans les commentaires de nombreuses suggestions concernant l'identité de ce personnage, dont les principales sont les trois suivantes :

- a) un esprit malin non identifié ;
- b) Satan lui-même ;
- c) l'esprit de prophétie personnifié.

²⁰ J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 350-351.

²¹ R.W.L. Moberly, "Does God lie to his Prophets ?", p. 9.

²² J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 351.

La discussion porte souvent sur l'usage de l'article en hébreu. Dans le texte original, cette figure est simplement décrite comme « l'esprit » (avec l'article). Les versions françaises traduisent normalement cette construction par « un esprit » (indéfini). Une exception notable est la Bible de Jérusalem, qui présente la traduction littérale « l'esprit ».

Ceux qui défendent la première option soulignent que le texte ne précise pas qui il est. L'utilisation de l'article indique donc simplement que celui-ci est l'esprit qui s'est porté volontaire. La seule fonction de l'article est de donner cohésion au récit en hébreu²³.

Pour ceux qui voient l'esprit comme Satan lui-même, l'article sert à identifier ce personnage comme un être particulier, connu des lecteurs. Cette position est largement tributaire des arguments issus de la tradition d'interprétation, parfois au détriment de la rigueur exégétique²⁴. Il y a aussi des variantes de cet argument qui peuvent mener dans de nouvelles directions. Certains affirment que le texte témoigne d'une conception historique des esprits mauvais qui sera finalement résumée dans le concept de « Satan »²⁵, tandis que d'autres, à l'opposé, disent que c'est un concept primitif qui se développera plus tard dans la notion de « Saint-Esprit »²⁶.

Mais beaucoup de commentateurs soutiennent qu'il s'agit d'une personnification de l'esprit de prophétie²⁷. Cette inter-

²³ M. Cogan, *1 Kings*, p. 492.

²⁴ Un cas représentatif de ce problème est la proposition de R.L. Mayhue, "False Prophets and the Deceiving Spirit", *The Master's Seminary Journal* 4, n° 2 (1993), p. 135-163.

²⁵ P. ex. J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh, T&T Clark, 1951, p. 339.

²⁶ C'est la position, p. ex., de J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, London, SCM Press, 1970, p. 452-453.

²⁷ C'est la position de C.F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament—The Books of the Kings*, trans. J. Martin, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 276 ; J.A.

prétation apparaît, par exemple, dans la Bible en français courant, qui traduit la construction littérale « l'esprit » par « l'esprit qui inspire les prophètes ». Cette personnification de l'esprit de prophétie serait « amoral » dans le sens où le personnage n'est pas en lui-même un mauvais esprit, mais uniquement le pouvoir dynamique qui fait parler les prophètes. Le discours qui en résulte peut être véridique (comme dans le cas des annonces « normales » de Yahvé) ou trompeur, comme dans ce cas particulier.

Le rôle de « l'esprit »

Personnellement, j'opte pour une variante de la première option. Il ne s'agit pas d'une simple personnification de l'esprit de prophétie, mais d'un esprit réel, et pas forcément Satan. Cependant, je voudrais me concentrer non sur l'identité précise de cet être, mais sur la façon dont ce personnage figure dans le récit. Il est intéressant de considérer brièvement d'autres exemples bibliques où Dieu se sert de mauvais esprits pour accomplir ses desseins. Je m'inspire de l'approche d'Esther Hamori, qui note qu'il y a des mentions d'un « esprit (mauvais) » en rapport avec le mensonge dans plusieurs textes (1R 22.19-23 ; 1S 16.14-23 ; 18.10-12 ; 19.9-10 ; Jg 9.23-24 ; 2R 19.7 ; Es 19.13-14 ; Es 29.9-10 ; Jb 4.12-21 ; Os 4.12-5.4). Dans la plupart de ces passages, l'esprit de mensonge agit sous l'autorité de Dieu. Dans chacun de ces cas, on voit aussi que ces esprits sont envoyés dans des situations de jugement²⁸.

Les mauvais esprits agissent sur ordre de Yahvé, sous son autorité, en tant qu'agents de jugement, alors que le mal prédomine déjà dans les actions des êtres humains. Autrement

Montgomery, *Kings*, p. 339 ; J. Gray, *I & II Kings*, p. 452-453 ; D.J. Wiseman, *1 and 2 Kings—An Introduction and Commentary*, Leicester, InterVarsity Press, 1993, p. 187.

²⁸ E.J. Hamori, "The Spirit of Falsehood", *Catholic Biblical Quarterly* 72, n° 1 (2010), p. 15-30, 28.

dit, Dieu se sert des mauvais esprits pour accomplir ses desseins de jugement, dans des situations où la méchanceté et les péchés humains sont déjà au premier plan. Une exception notable est l'histoire de Job où Dieu permet l'action diabolique dans un but didactique.

Le dessein divin

Un des angles possibles que l'on peut mettre en avant à propos de ce passage, c'est le grave manque de discernement spirituel de la cour d'Achab, qui conçoit l'activité prophétique comme un expédient politique, sans même considérer ses implications surnaturelles. Sur ce point, il faut entendre la remarque de Keil, qui affirme que, selon le point de vue du texte, les faux prophètes, aussi bien que les vrais, étaient gouvernés par un principe spirituel surnaturel. Les uns étaient sous l'influence du mauvais esprit au service du mensonge, tandis que les vrais prophètes sont touchés par le Saint-Esprit au service du Seigneur²⁹.

Mais, dans ce récit particulier, nous pouvons identifier une autre fonction de l'action du mauvais esprit. Pour comprendre cette fonction, il faut noter que Dieu révèle son plan et son activité par l'esprit avant qu'Achab ne parte pour la guerre et souffre la conséquence de ses actes. Selon Walsh, la révélation donnée par Michée a pour but d'ébranler Achab dans sa prédisposition à suivre l'oracle des quatre cents prophètes. En expliquant comment ceux-ci ont été trompés, Michée dévoile le « piège » divin et propose une autre voie au roi³⁰. Selon Moberly, cette seconde révélation a essentiellement le même but que la première : en révélant son plan de jugement, Dieu

²⁹ C.F. Keil, *Kings*, p. 277.

³⁰ J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 350.

veut donner à Achab l'opportunité de se repentir et d'abandonner sa mauvaise voie³¹.

Cette constatation éclaire bien la suite et le message global du récit. À première vue, il semble qu'Achab ait pleinement confiance dans son succès. Pourtant, de nombreux commentateurs soulignent la possibilité que Michée ait été emprisonné (v. 27) jusqu'à ce que la véracité de son oracle puisse être vérifiée³². Si tel est bien le cas, cela implique qu'Achab admettait la possibilité que la prophétie soit vraie et que Yahvé ait décrété sa mort. Malgré cela, il pensait pouvoir sauver sa vie par un stratagème et échapper au jugement divin, comme on le voit dans la conclusion du récit. Cela révèle sa mentalité païenne, son mépris pour Yahvé et sa Parole³³. C'est précisément ce mépris qui est la cause ultime de sa chute.

Achab est tué au combat (v. 29-38)

Dans les versets 29-38, nous lisons la conclusion de l'histoire, où Achab se déguise pour essayer d'échapper à la mort mais est finalement tué « au hasard » (v. 34). Le verset 38 souligne la dimension de jugement que revêt cette mort. C'est la sanction annoncée lors de l'épisode de la vigne de Naboth (1R 21.19). Lors de cet épisode déplorable, Dieu avait pris en compte la repentance d'Achab et lui avait montré de la miséricorde (21.27-29). Malheureusement, Achab a persévéré dans sa méchanceté, sans prendre vraiment au sérieux la réalité de Dieu et de sa Parole. En définitive, la rencontre avec le prophète Michée constitue la dernière occasion que Dieu lui donne de se repentir. Mais Achab rejette cette offre et essaie d'échapper au jugement divin par sa propre « sagesse ».

³¹ R.W.L. Moberly, "Does God lie to his Prophets?", p. 9.

³² M. Cogan, *1 Kings*, p. 493.

³³ J.T. Walsh, *1 Kings*, p. 352.

Conclusion

Dieu peut se servir des mauvais esprits dans des situations particulières. Essayer d'identifier l'identité précise de ces esprits a une importance secondaire. Le plus important est de voir que Dieu a jugé avec sévérité un roi qui a échoué dans ses responsabilités auprès de son peuple. Toutefois, en révélant à ce roi impie son plan de jugement, il lui offre une dernière occasion de se repentir.

Malgré tout, Achab choisit de se maintenir dans un état d'esprit fort éloigné des préoccupations spirituelles ou transcendantes. Il se sert du discours religieux pour accomplir ses propres desseins, sans prendre au sérieux le Dieu auquel ce discours fait référence. Le message final de ce texte est qu'il y a un vrai roi, un trône céleste qui est maître des destinées humaines. Le vrai combat spirituel commence donc par une reconnaissance de cette réalité. Il implique une soumission inconditionnelle à la Parole et à la volonté de ce Dieu.

La délivrance du péché des ancêtres

Jugements et grâces collectives

à travers la Bible

Michel JOHNER

Professeur d'éthique et d'histoire
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

1. Introduction

De la vision fragmentée et atomisée de la condition humaine, qui est celle de l'individualisme moderne, le texte biblique se démarque par une vision anthropologique plus large, où le groupe compte autant que l'individu, où la personnalité de chaque individu inclut de profondes solidarités spatiales et transgénérationnelles. La personne humaine n'est jamais regardée comme un électron libre, désaffiliée ou déconnectée de son groupe. Que ce soit dans l'espace ou dans le temps, elle est toujours enracinée, *héritière* de ses ascendants et *génératrice* de ses descendants, maillon d'une *chaîne transgénérationnelle*. *L'individu* ne serait pas lui-même en dehors de nombreux liens de solidarité qui l'unissent à la famille, au clan, à la nation, à l'Eglise dont il est en partie solidaire, dans le bonheur comme dans le malheur, dans le péché comme dans la grâce.

Il existe aussi une idée largement répandue selon laquelle prévaudrait dans l'Ancien Testament une conception collective de la responsabilité et de la justice, à laquelle viendrait se substituer, dans le Nouveau Testament, une notion de responsabilité individuelle. Mais une lecture plus attentive de l'Ecriture donne-t-elle raison à cette opposition ? Le chrétien

est-il, par l'Évangile, délivré des péchés de ses ancêtres, auxquels les enfants d'Israël, dans l'ancienne économie, étaient restés asservis ?

2. Jugements et grâces collectives dans l'Ancien Testament

a. Les jugements collectifs

Dans le texte de la Genèse, sitôt après le récit de la création (chap. 1 et 2) se trouve celui de la chute par laquelle le péché est entré dans le monde (chap. 3). Or, le péché du premier homme a des retombées négatives sur l'ensemble de la descendance qui va naître de lui. Au travers de la faute d'Adam, c'est toute l'humanité qui pèche et se trouve par avance chassée du paradis terrestre (3.23-24). Après la faute, Dieu dit au serpent : « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance : celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui écraseras le talon. » (Gn 3.15)

Ce « péché originel » restera présent en filigrane derrière tout le discours de l'AT sur le péché et la miséricorde divine, sans plus de précisions sur la manière dont le péché de tous s'articule avec le péché du premier homme, avant que l'apôtre Paul, dans le NT, en fasse une exposition dogmatique plus explicite et développée dans son prolongement sotériologique (Rm 5.12-21).

Mais on note déjà, dès la Genèse, que selon la promesse mystérieuse de Gn 3.15 (appelée « protévangile »), c'est aussi par la descendance de la femme que le serpent sera écrasé. C'est par le lien généalogique entre Eve et son lointain descendant que la séduction du péché sera « vengée » pour l'humanité bénéficiaire (*cf.* 1Tm 2.15).

Dans l'AT se trouvent plusieurs autres exemples où les fils portent les conséquences des péchés de leurs pères. Lémek,

en particulier, descendant de Caïn au cinquième degré, dit avoir « hérité dans sa chair une blessure, une meurtrissure » pour laquelle « il a à son tour tué un homme et un enfant », avant de conclure : « Caïn sera vengé sept fois, et Lémek soixante-dix-sept fois. » (Gn 4.23-24)

Il existe en outre dans l'AT plusieurs exemples, devenus emblématiques, d'une justice d'apparence collective qui heurtent la sensibilité du lecteur moderne par le fait qu'elle frappe des familles entières, femmes et petits enfants compris. On peut mentionner notamment la punition des fils de Qoré, Datan et Abiram (Nb 16), de la famille d'Akan (Jos 7.1-26), la mort du fils de David pour la faute de son père (2S 12.13-14), le recensement de David puni par la mort de 70 000 hommes frappés de la peste (2S 24.11-15), et ainsi de suite.

b. La responsabilité individuelle

Une première limite est toutefois perceptible au « collectivisme » de ces jugements : dans plusieurs cas, il apparaît que le jugement n'est pas prononcé avant qu'une forme d'*appel* ait été lancée par le porte-parole de Dieu aux individus présents, appel à « se séparer des coupables », à « sortir du milieu d'eux » (Nb 16.26-27). « Echappez-vous pour sauver votre vie » avant que Sodome et Gomorrhe ne soient détruites (Gn 19.17). « A moi, ceux qui sont pour l'Eternel ! » crie Moïse avant que la punition divine ne s'abatte sur les adorateurs du veau d'or (Ex 32.26). « Partez, partez, sortez de là ! Ne touchez rien d'impur ! Sortez du milieu d'elle ! Purifiez-vous [...] ! » dit Esaïe (Es 52.11). Ou encore, selon la formule célèbre : « Sortez du milieu d'elle [de Babylone], mon peuple, et que chacun sauve sa vie » (Jr 51.45), qui résonne jusque dans l'Apocalypse (Ap 18.4).

L'individu, ici, n'est pas totalement fondu dans la masse, il garde une personnalité distincte. Une première règle morale se dessine en pointillés, qui pourrait éclairer en partie ce que

plusieurs des récits de jugements collectifs ne disent pas, et qui trouve écho dans nombre de cultures antiques :

1) La faute du groupe devient celle de tous ses membres tant qu'ils n'ont pas fait l'acte de s'en *désolidariser*. On peut passivement devenir complices de fautes ou de crimes que l'on n'a pas commis soi-même, mais que l'on n'a pas eu la lucidité ou le courage de dénoncer. Ne rien dire, ou « s'en laver les mains » (à la manière de Pilate), c'est prendre sur soi la faute de l'autre, la faire sienne, la reproduire en quelque sorte. De tout ce que l'on couvre, activement ou passivement, consciemment ou inconsciemment, on devient responsable.

2) A l'inverse, la communauté est également appelée à *dénoncer et sanctionner* les fautes des individus qui la composent. Le groupe, pourrait-on dire, est « pollué » par le péché d'un membre qui refuse de se repentir, tant qu'il n'a pas « extrait le mal du milieu de lui », « détruit l'interdit qui est au milieu de lui » (Jos 7.12). L'exercice de la discipline ici disculpe la communauté. C'est même leurs frères, amis, parents infidèles, que les lévites reçoivent ordre de sanctionner (Ex 32.27-28), dans une parole qui n'est pas sans préfigurer celle du Christ : « Celui qui aime ses parents ou ses enfants plus que moi n'est pas digne de moi [...]. Je ne suis pas venu mettre la paix sur la terre, mais l'épée [...]. Je suis venu mettre la division entre l'homme et son père [...] et l'homme aura pour ennemis les gens de sa maison. » (Mt 10.34-37)

c. *Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*

L'alliance de grâce par laquelle, dans un second temps, Dieu initie en faveur des hommes l'histoire du salut (Gn 13-17), n'est pas non plus dépourvue de dimensions collectives.

Concrètement, son œuvre de rédemption est inaugurée dans l'histoire, après quelques signes avant-coureurs¹, par les

¹ Les promesses adressées à Eve (chap. 3) puis à Noé (chap. 9).

promesses que Dieu adresse à Abraham, dont on trouve la mention de manière répétitive au fil des chapitres 11 à 18 de la Genèse, le développement le plus magistral de celles-ci étant le grand chapitre 17 sur l'établissement par Dieu d'une « alliance éternelle » : « J'établirai mon alliance avec toi et ta descendance après toi, dans toutes leurs générations : ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de tes descendants après toi. » (17.7) A ces promesses s'ajoute l'institution de la circoncision pour sceller sa dimension transgénérationnelle et perpétuelle, « signe dans la chair d'une alliance éternelle » (17.13).

S'il est individuel, cet appel divin est donc aussi collectif. Il engage tous les individus qui composent le groupe, il devient la consécration d'un « peuple », d'un corps social auquel on appartient normalement par naissance. Abraham est choisi, « lui et sa maison » (Gn 17.7), et la circoncision obligatoire des nouveau-nés mâles confirme que toute la lignée est englobée par avance dans cet appel divin.

De toute évidence, la manière moderne de distinguer (voire d'opposer) l'individuel et le collectif est inconnue à ce stade de l'histoire de la révélation.

De même, quatre siècles plus tard (*cf.* Ga 3.17), devant le buisson ardent, Dieu, en réponse à la question de Moïse, « Quel est ton nom ? », décline son identité non seulement en lui révélant le fameux tétragramme (traduit habituellement dans nos Bibles par « l'Eternel »), mais aussi en ajoutant plus concrètement :

Tu parleras ainsi aux Israélites : l'Eternel, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité, voilà comment je veux être invoqué de générations en générations. (Ex 3.15)

Dans l'alliance de grâce, il appartient à l'identité même de Dieu d'être celui qui s'est lié à une famille, qui deviendra un peuple, en suivant le fil des générations.

d. Le second commandement du Décalogue

Ainsi, il ne surprend pas Moïse que, dans le Décalogue dont il va ensuite porter la connaissance aux enfants d'Abraham, soit aussi exprimée une notion de solidarité transgénérationnelle dans la bénédiction comme dans la malédiction. A la suite du second commandement : « Tu ne te feras pas de statue, ni de représentation quelconque [...] de ce qui est dans les cieux, tu ne te prosterner pas devant elles [...] », Dieu grave dans la pierre le commentaire : « car moi, l'Eternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punit/visite la faute des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième [génération] de ceux qui me haïssent, et qui use de bienveillance jusqu'à mille [génération]s envers ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » (Ex 20.4-6 ; Dt 5.9-10)

i. Malédiction jusqu'à trois et bénédiction jusqu'à mille

Dans le Décalogue, ce commentaire a pour premier effet de souligner la gravité et la portée du péché. A celui qui aurait du péché une vision minimaliste, ce précepte oppose que le péché engendre une onde de choc qui est si grande que les enfants peuvent porter pendant plusieurs générations les conséquences du péché de leurs parents.

La solidarité transgénérationnelle est un sujet sur lequel les sciences humaines, aujourd'hui, s'expriment abondamment. Il est largement reconnu par la psychologie, psychanalyse et nouvelle « psychogénéalogie » qu'une partie de la vie de chacun se joue avant qu'il ne vienne au monde, dans l'histoire de sa famille et les circonstances de sa naissance. On le dit aussi dans un dicton populaire : « Les parents boivent et les enfants trinquent. » Il n'est pas nécessaire de chercher longtemps pour se convaincre, par exemple, que le meurtre, le viol, l'inceste, l'alcoolisme, la violence physique, l'abandon, parfois le

divorce, peuvent laisser des plaies ouvertes, par ricochet, sur plusieurs générations. Le préjudice est parfois si grand pour la famille que, pour espérer survivre et se reconstruire, un changement de région et de nom s'impose à elle. Plus mystérieuse encore est la façon paradoxale dont un individu, dans son rapport à ses propres enfants, est capable de reproduire les comportements abusifs dont il a lui-même souffert dans son enfance. La logique voudrait que la leçon de l'histoire ait été prise, et qu'il soit prémuni, mais la réalité est plus complexe.

L'engrenage de la violence, le cercle infernal de la vengeance dans lequel on est si rapidement enfermé, le conflit des pères qui devient après eux celui des fils, génération après génération, sans que personne puisse encore se souvenir de l'origine du conflit, l'inclination naturelle au mimétisme, le poids de l'éducation et de l'exemple parental, les atavismes familiaux ou régionaux, l'omerta et le sentiment de « malédiction collective » qui peut peser sur certains lieux reculés sont autant de réalités que la parole du Décalogue prend au sérieux et couvre en partie.

Toutefois, dans le Décalogue, il y a davantage que le simple constat des conséquences naturelles de nos actes. Le texte exprime aussi l'idée d'un jugement divin. N'est-ce pas « Dieu qui punit la faute des pères sur les fils » ?

ii. Un exorcisme transgénérationnel ?

Se basant sur ce commentaire du Décalogue, il est des Églises chrétiennes qui, dans leur relation d'aide et « ministère de délivrance », sont tentées par la pratique d'une forme d'« exorcisme transgénérationnel ». Lorsque perdurent chez un croyant des problèmes spirituels lourds (paraissant à ses yeux des « liens démoniaques »), le pasteur en cherche les causes dans les péchés de ses ancêtres qui n'auraient pas été confessés (notamment des péchés d'occultisme sur lesquels se focalise souvent ce type de pastorale). Le pasteur conduit alors

sa brebis dans une enquête introspective sur l'histoire passée de sa famille, sur la durée de trois ou quatre générations. Et lorsqu'il fait des découvertes (aidé parfois par quelque « don de discernement »), il prononce une prière solennelle de demande de pardon et de libération qui doit affranchir sa brebis.

Mais est-ce la bonne interprétation du Décalogue ? Quatre remarques mettent en question la « littéralité » de cette lecture.

1) Dans la phrase « Moi, l'Éternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui *visite* la faute des pères sur les fils », le verbe utilisé en hébreu (*pakad*), qui est assez imprécis, est traduit dans nos Bibles de diverses manières, entre lesquelles il serait bien difficile de trancher. Le terme « visitation » peut effectivement exprimer les jugements les plus sévères : Dieu, dans l'expression de sa jalousie, punit, sanctionne, impute, venge, poursuit les torts des pères sur les fils...² Mais le terme peut aussi exprimer une forme de solidarité objective (les fils « subissent les conséquences » du péché des pères), qui, à ce stade, n'impliquerait pas encore de jugement moral. Avec une autre idée de ce que serait la « jalousie divine », on pourrait aussi, en extrapolant quelque peu, entendre cette « visitation » comme l'établissement d'une relation de type pastoral : Dieu, dans cette visitation, parlerait aux fils de la faute de leurs aïeux, les avertirait que leur vie croise celle de leurs ancêtres et qu'elle peut être impactée par leurs péchés.

2) Dans la lecture du second commandement, la proposition négative (« moi, l'Éternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui visite la faute des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième [génération] de ceux qui me haïssent ») ne doit pas être interprétée sans intégrer la suite de la phrase : « et qui use de bienveillance jusqu'à mille [génération]s envers

² « Qui punit » (Second, Semeur, Jérusalem), « qui sanctionne les torts des pères sur les fils » (Chouraki), « qui poursuit les crimes des ancêtres sur les enfants » (Rabbinat), « qui poursuit la faute des pères chez les fils » (TOB), « qui visite l'iniquité des pères sur les fils » (Darby).

ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements ». Or, qu'est-ce qu'une bénédiction « jusqu'à mille générations » ? Si les paléontologues ont aujourd'hui une vision de l'âge de l'humanité qui se décline en millions d'années, ce n'était pas le cas du temps des écrivains bibliques, qui en avaient une vision beaucoup plus courte (entre cinq mille et six mille ans tout au plus). Et si on évalue la durée d'une génération à vingt ans (l'option la plus courte), on aboutit à poser une opération mathématique simple : six mille ans correspondent à 300 générations. L'histoire de l'humanité tout entière, depuis Adam, ne dépasserait pas 300 générations ! Que signifie donc la promesse d'une « bénédiction jusqu'à mille générations » aux oreilles des premiers auditeurs juifs de Moïse, au pied du mont Sinäï, sinon une bénédiction dont l'étendue *enveloppe l'histoire de l'humanité entière*, qui dépasse très largement ses limites connues et imaginables, une bénédiction dont aucune génération en Israël ne pourra jamais dire : « J'en ai été exclu. » En d'autres termes : dans toute l'histoire de l'humanité, il n'y a pas de générations (pas même trois ou quatre) qui soient soustraites au bénéfice de cette bénédiction.

3) Dans le texte hébraïque du Décalogue, le terme « génération » manque. Il n'est qu'implicite pour relier les autres mots de la phrase (et pour cette raison mis entre crochets dans plusieurs de nos versions). Littéralement, le texte parle du « Dieu jaloux, qui visite la faute des pères sur les fils jusqu'à trois ou quatre, et qui bénit ceux qui l'aiment jusqu'à mille ». La pointe du discours n'est donc pas d'appeler ses auditeurs à compter les générations pour savoir s'il y a prescription, mais de souligner la *démésure* symbolique entre les nombres trois et mille, et d'attirer par là leur attention sur la *surabondance* de la bénédiction sur la malédiction, sur la *fidélité* éternelle de Dieu à son alliance de grâce. La solidarité des générations dans la faute est une réalité que l'Écriture reconnaît largement. Mais, comme on pourrait dire aujourd'hui, si elle attribue à cette hérédité le

coefficient trois ou quatre (à l'échelle des « déterminismes »), le poids de la *promesse de grâce* faite à chacune des générations successives, quant à lui, serait de *coefficient 1000*, c'est-à-dire 300 fois supérieur.

4) Dans cette lecture, il apparaît aussi que les expressions « ceux qui haïssent Dieu » et « ceux qui l'aiment » ne sont pas faites pour diviser les auditeurs de Moïse en deux catégories, séparées par une cloison imperméable, la première durant trois ou quatre générations et la seconde durant mille (c'est-à-dire pour toujours, au-delà des limites de la vie terrestre). Il convient plutôt d'entendre que toutes les générations héritières des promesses faites à Abraham sont, de manière perpétuelle, doublement appelées par le second commandement à demeurer dans la communion de leurs aïeux qui ont aimé Dieu, ou à y retourner promptement, si leurs aïeux, par malheur, les en avaient détournés.

En accord avec la structure générale de l'alliance dans l'AT³, le message du second commandement peut se résumer ainsi : au sein de l'alliance de grâce, personne n'est condamné à reproduire la faute de ses pères. Chaque maillon de la chaîne généalogique est appelé par la parole divine à la repentance et

³ L'alliance de grâce, dès l'AT, comprend toujours deux volets : promesse et avertissement, bénédiction et malédiction. Mais ceux-ci ne sont pas symétriques : il y a toujours *prépondérance* du premier sur le second. Dans l'alliance, Dieu ne « place pas la vie et la mort » (Dt 30.15,19) devant les fils d'Abraham de manière égale. Tout y est fait par Dieu, qui n'est pas en position de neutralité, pour qu'ils choisissent la vie et s'écartent de la mort. Loin d'une position de « liberté indifférente », les enfants d'Abraham naissent déjà engagés par Dieu sur la voie d'un salut dont l'accomplissement leur est promis dans la foi, et sur le trajet duquel se trouve déjà inscrite *la croix*, l'œuvre d'un divin Médiateur qu'ils sont appelés à s'approprier. Les menaces et avertissements divins viennent se déployer ensuite « à droite et à gauche » de cet axe unique (Dt 5.32 ; Es 30.21), comme autant d'avertissements de *ne pas se détourner*, ne pas *s'écarter* ou *se défaire* de « la voie (de l'Éternel) » (Gn 18.19 ; cf. Ac 19.9 ; 24.22) sur laquelle ils ont été engagés. Cf. Michel Johner, « Aux fondements de l'alliance de grâce : la promesse faite à Abraham », *La Revue réformée* 277 (2016/1), p. 3-30.

à la libération, qu'aucune hérédité ou forme d'atavisme ne pourrait tenir en échec.

e. Ezéchiel et l'individualité du jugement de Dieu

L'interprétation du Décalogue présentée ci-dessus est peut-être inhabituelle, mais elle présente l'avantage d'introduire de manière naturelle ce qui suit dans l'histoire de la révélation : l'enseignement des prophètes, comme Ezéchiel chapitre 18, sur le rapport entre l'individu et le groupe dans l'alliance de grâce.

Voici les circonstances : parmi les fils d'Israël en exil, les enfants de la seconde génération murmurent à l'idée que Dieu leur ferait payer des fautes qu'ils n'ont pas eux-mêmes commises. Ils expriment leur mécontentement en diffusant un slogan cynique : « Les pères mangent des raisins verts et les dents des fils sont agacées » (18.2)⁴, et répètent à qui veut l'entendre que « la voie du Seigneur n'est pas normale » (18.25).

Le Seigneur, loin de donner raison aux plaignants, réfute leurs accusations de manière vive : « Je suis vivant – oracle du Seigneur, l'Eternel –, vous ne direz plus ce proverbe en Israël ! » (V. 3) Puis il rappelle aux enfants d'Israël oublieux la règle éternelle de l'individualité de son jugement : « Voici, toutes les âmes sont à moi ; l'âme du fils comme l'âme du père [...] ; l'âme qui pèche est celle qui mourra. » (V. 4)

Jérémie, dans des circonstances analogues, oppose à l'adage blasphématoire un contre-adage, qui veut être, lui, la juste traduction de la pensée du Seigneur de l'alliance : « Chacun mourra pour sa propre faute ; c'est celui qui mangera des raisins verts qui aura les dents agacées. » (Jr 31.30) Aux enfants d'Israël qui s'imaginaient, à tort, être héritiers d'une

⁴ On trouve au livre des Lamentations (5.7) un autre adage approchant : « Nos pères ont péché, mais ils ne sont plus, et c'est nous qui portons le fardeau de leurs péchés. »

malédiction collective consécutive aux péchés de leurs ancêtres dont ils sont innocents, Ezéchiel et Jérémie opposent qu'ils ne moissonnent que ce qu'ils ont semé (cf. Ga 6.7).

Certains exégètes voient en l'adage des raisins verts la juste expression de ce que fut l'« ancienne alliance », et considèrent que « l'âme qui pêche est celle qui mourra » (v. 4) ou la version de l'adage révisée par Jérémie (31.30) sont des affirmations qui appartiennent au régime eschatologique de la « nouvelle alliance » annoncée par les prophètes. Parmi les appuis qui les y portent : le fait qu'Ezéchiel et Jérémie, à deux reprises, s'expriment au futur (Ez 18.3 et Jr 31.30) et que l'« adage révisé » soit juxtaposé par Jérémie à sa promesse qui parle de la nouvelle alliance (Jr 31.30-31).

Toutefois, la perspective générale d'Ezéchiel 18 est bien différente. C'est dans le cadre de l'ancienne dispensation de l'alliance de grâce, dont ils faisaient déjà partie, que le prophète développe sa casuistique (ci-dessous) et accuse les fils d'Israël de trahison. L'adage des raisins verts, de son point de vue, est une insulte autant pour l'« ancienne » que pour la « nouvelle » alliance. Quant à la petite phrase « l'âme qui pêche est celle qui mourra » (v. 4), elle n'appartient pas à la prophétie d'un nouvel âge. Elle est pour lui la traduction de ce qui est déjà inscrit depuis des siècles au cœur de la loi de Moïse : « On ne fera pas mourir les pères pour les fils, et l'on ne fera pas mourir les fils pour les pères, mais on fera mourir chacun pour son péché. » (Dt 24.16) Cette loi est citée à plusieurs reprises dans l'AT (2Ch 25.4 et 2R 14.6), puis rappelée par Ezéchiel (18.3-4) et Jérémie (31.30), sans jamais entrer en contradiction avec le principe de solidarité du Décalogue, qui sera rappelé une nouvelle fois par Jérémie *après* l'annonce de la « nouvelle » alliance (Jr 32.18-19)⁵. Manifestement, si l'alliance prophétisée

⁵ « Seigneur Eternel, [...] tu fais grâce jusqu'à la millième génération, et ce qui est dû pour la faute des pères tu le rends à leurs fils après eux [...]. Tu as les yeux

par Jérémie est qualifiée de « nouvelle », ce n'est pas pour désigner une innovation, mais plutôt un renouvellement et un développement.

Dans la section des versets 4 à 20, Ezéchiel, pour illustrer cette vérité éternelle (« l'âme qui pèche est celle qui mourra », citée deux fois, en début et en fin de section), développe une subtile casuistique. Il parle tout d'abord des situations individuelles : « L'homme [...] qui pratique le droit et la justice [...] vivra à coup sûr – oracle du Seigneur, l'Eternel. » (V. 5-9) Puis : « Si le méchant se détourne de tous ses péchés [...] assurément il vivra, il ne mourra pas. » (V. 21-22) Puis il nomme les diverses mutations croisées possibles entre les générations : l'homme qui pratique la justice, dit le Seigneur, « assurément il vivra », quand bien même il aurait un père rebelle (v. 16-17). Et l'homme rebelle, celui qui pratique l'injustice, « il ne vivra pas », quand bien même il aurait un père juste (v. 13). « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. Un fils ne supportera pas le poids de la faute de son père, et un père ne supportera pas le poids de la faute de son fils. » (V. 20) Nous dirions aujourd'hui que, face à la justice de Dieu, nul ne peut se réfugier sous le parapluie de la religion de sa famille ou de son Eglise. Nul n'est condamné ou justifié par héritage ou par procuration. Comme l'a écrit un pasteur : « A ce rendez-vous, Dieu n'a pas de petits-fils, il n'a que des fils ! » Ultimement, c'est le positionnement spirituel de chacun qui est déterminant.

Par cette casuistique, méthodiquement développée, Ezéchiel veut confondre ses interlocuteurs et leur ôter tout alibi : non, vous n'êtes pas les innocentes victimes d'un Dieu arbitraire et injuste. Nul n'a les dents agacées qu'il n'ait lui-même

ouverts sur toutes les voies des êtres humains, pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses agissements. » (Jr 32.17-19)

mangé des raisins verts ! Vous ne pouvez vous en prendre qu'à vous-mêmes⁶.

Enfin, on retrouve en conclusion de ce long chapitre la dissymétrie des deux volets de l'alliance (bénédiction et malédiction) déjà évoquée dans le Décalogue : « Pourquoi devriez-vous mourir, maison d'Israël ? dit l'Éternel. Car je ne désire pas la mort de celui qui meurt, mais qu'il se détourne de sa voie et qu'il vive. » (18.31-32, 23) Le discours d'Ezéchiel se termine par un rappel de la fidélité éternelle de Dieu à ses promesses, qui débouche sur un appel solennel à la conversion. Dans l'alliance de grâce, il n'existe pas de fatalisme dans l'héritage du péché des pères : « Revenez donc, détournes-vous de tous vos crimes » (v. 30-31) ; « Faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » (v. 31) ; « Convertissez-vous donc et vivez » (v. 32).

3. Jugements et grâces collectives dans le Nouveau Testament

On dit généralement du NT qu'il fait une place plus large à l'individu qu'au groupe. Mais toute notion de jugement collectif est-elle écartée pour autant ? Toute notion de vocation et de responsabilité collective devant Dieu est-elle désavouée ? Dans le jugement comme dans la grâce, n'existe-t-il, dans le NT, aucune structure qui encadre les individus ? L'Église et les familles, en particulier, à la suite d'Israël, ne forment-elles pas un peuple porté par des promesses et des responsabilités collectives spécifiques ? Le baptême n'a-t-il pas pris la place de la circoncision pour en perpétuer le signe ?

⁶ Comme il est déjà écrit des exilés en Lv 26.39 : « Les survivants se consumeront dans le pays de leurs ennemis à cause des fautes de leurs pères, mais aussi à cause de leurs propres fautes. »

a. La généalogie de Jésus-Christ et la filiation d'Abraham

Sur l'articulation des deux testaments, les premiers signes indicateurs parlent de continuité. Le thème de la descendance est, dans l'AT, la colonne vertébrale de l'histoire du péché et de la grâce, et le récit des premiers évangiles (Mt 1.1-17 ; Lc 3.23-38) commence par écrire la « généalogie de Jésus-Christ », comme pour établir avant toutes choses, et avec toute la précision requise, la filiation dont il est issu, de manière à l'identifier comme le descendant d'Eve, puis d'Abraham (Lc 1.55), puis de David, qui, selon la prophétie de Gn 3.15, devait écraser la tête du serpent.

C'est aussi dans le NT, faut-il le rappeler, que le péché originel trouve sa formulation dogmatique la plus explicite et élaborée (Rm 5.12-21). Sous la plume de Paul, d'une manière qui peut surprendre, Adam devient la préfiguration typologique du Christ (5.14) : si tous les hommes sont morts des conséquences de la faute du seul Adam, « à combien plus forte raison » (5.15, 17), tous ceux qui croiront seront-ils sauvés par l'imputation des mérites du seul Jésus. Il y a derrière ces deux liens un type de solidarité analogue (« par les vertus d'un seul »), qui, s'il a, dans le premier cas, entraîné le groupe représenté dans le péché et la mort, lui apporte, dans le second, le salut.

Ce n'est pas par hasard si l'Eglise, de manière générale, est présentée par l'apôtre Paul comme l'héritière directe des promesses faites à Abraham et à sa descendance : « Et si vous êtes à Christ, alors vous êtes la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse. » (Ga 3.29)

*b. Le péché des pharisiens : la récapitulation
du péché des pères*

Sur le plan de la responsabilité individuelle, la loi morale qui s'est dévoilée progressivement au fil de cette étude (l'individu est complice du groupe auquel il appartient tant qu'il ne se désolidarise pas de lui par un acte personnel et volontaire) ne perd rien de son autorité dans le NT. Et l'appel vétérotestamentaire à « sortir de Babylone » (Jr 51.45) résonne avec une puissance croissante jusque dans l'Apocalypse (Ap 18.4).

Ne pouvant évoquer ici les multiples données du NT qui donnent corps à cette idée de vocation et de responsabilité collective, je propose au lecteur, dans la dernière partie de ce survol, de fixer son attention sur un passage de l'évangile particulièrement significatif et rarement commenté (Mt 23.29-32 et Lc 11.50-51), dans lequel Jésus apporte un éclairage important sur la notion de jugement collectif et transgénérationnel.

En Matthieu 23, Jésus prononce plusieurs malédictions contre les scribes et les pharisiens : « Malheur à vous [...] parce que vous bâtissez les sépulcres des prophètes et ornez les tombeaux des justes, et que vous dites : Si nous avions vécu au temps de nos pères, nous ne nous serions pas associés à eux pour répandre le sang des prophètes [...], alors que les prophètes et les sages que Dieu vous envoie aujourd'hui, vous les crucifiez et vous les flagellez dans vos synagogues. » (V. 29, 30, 34) Ce faisant, dit-il, « vous manifestez que vous êtes les fils de ceux qui autrefois ont tué les prophètes » (v. 31). Plus encore, « vous mettez le comble à la mesure du péché de vos pères », de telle sorte « que retombera sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis la fondation du monde, depuis le sang d'Abel le juste [le premier crime], jusqu'au sang de Zacharie [le dernier prophète], que vous avez tué entre le temple et l'autel. Tout ce sang innocent répandu, depuis la

fondation du monde, j'en demanderai compte à cette génération-ci. » (V. 35-36)

Comment s'articulent le péché des pharisiens opposés à Jésus et celui de leurs pères ? En crucifiant les envoyés de Dieu, ils reproduisent les comportements coupables des générations qui les ont précédés. Ils n'ont pas pris les leçons de l'histoire. C'est pourquoi, dit Jésus, *à cette génération-ci* sera demandé compte par Dieu *de tout le sang versé dans l'histoire du monde, depuis le premier crime, qui fut le meurtre d'Abel*. Dans leur culpabilité actuelle, telle que Dieu la voit, la culpabilité de tous les crimes analogues commis par leurs ancêtres est comme récapitulée et incluse. De plus, « ils mettent le comble à la mesure du péché de leur père » : crucifiant le Messie, ils porteront à leur paroxysme les libertés coupables qu'avaient prises leurs ancêtres. Dans cet acte ultime, la culpabilité de tous les crimes déicides de l'AT sera portée à son comble.

Ainsi, le rapport de la faute actuelle des interlocuteurs de Jésus aux fautes antérieures de leurs ascendants est autre que la simple ressemblance ou répétition : c'est comme de l'intérieur, de manière organique, que leur faute actuelle, tout en se distinguant des précédentes, les récapitule et les dépasse.

4. Synthèse biblique

a. Confesser conjointement « ses fautes et les fautes de ses pères »

De ce premier survol biblique, même succinct, se dégage une vision de la responsabilité dans laquelle les péchés des pères et des fils peuvent s'entremêler, parfois jusqu'à la confusion. Dans la culpabilité de l'homme devant Dieu, il y a *à la fois* une dimension collective et une dimension individuelle. Le croyant n'a donc pas à jouer l'un contre l'autre, ni à choisir entre les deux, mais à les assumer ensemble, dans une

expression de repentir complète et équilibrée. En écho à cet enseignement, le croyant trouvera naturel d'exprimer sa demande de pardon en confessant conjointement « ses fautes et les fautes de ses pères » (Lv 26.40). Il utilisera aussi avec aisance le « nous collectif » des prophètes, à l'exemple de Daniel qui, dans une prière en nom collectif, confesse, alors qu'il est peut-être à titre personnel le moins coupable des Israélites :

Ah ! Seigneur, Dieu grand et redoutable, qui garde ton alliance et ta bienveillance envers ceux qui t'aiment [...], *nous* avons péché, *nous* avons commis des fautes, *nous* avons été méchants et rebelles, *nous nous* sommes détournés de tes commandements [...], *nous* n'avons pas écouté tes serviteurs [...]. (Dn 9.4-6, avec un clin d'œil au Décalogue !)⁷

En Jean 9.2-3, face à l'aveugle-né, on interroge Jésus : « Pour qu'il soit né aveugle, est-ce lui qui a péché ou ses parents ? » Jésus répond (de manière décalée, comme il le fait parfois) en ne réfutant aucune des deux options, mais en appelant ses interlocuteurs à les dépasser. Vouloir démêler la part de responsabilité qui incomberait à la faute personnelle du malheureux, à celle de ses parents ou, pourrait-on ajouter, à celle d'Adam, ne mènerait à rien. La chose qui compte, dans le cas présent, c'est ce qui va advenir de l'événement : de quelle manière la guérison miraculeuse de l'infirmes par les mains du Christ va glorifier le Dieu de toutes grâces.

Enfin, c'est aussi à la première personne du pluriel que le Christ apprend à ses disciples à prier : « *Notre* père qui es aux cieux [...], *pardonne-nous nos offenses* comme *nous* pardonnons aussi à ceux qui *nous* ont offensés. » (Mt 6.9, 12) Qui est ce « nous » ? Le cercle des disciples ? l'Eglise ? l'humanité tout entière avec laquelle celui qui prie se solidarise ? Ou tous ces cercles à la fois ? En tous les cas : une profonde expression

⁷ Cf. Esaïe qui, face à la sainteté de Dieu, s'écrie : « Malheur à moi ! car je suis un homme aux lèvres impures et qui habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures. » (Es 6.5)

d'humilité et de solidarité. Celui qui prie à l'école du Christ ne se croit pas meilleur que les autres. Dans les différentes familles dont il fait partie, il sait que le péché des autres est aussi en partie le sien, et inversement.

b. Imputation du péché d'Adam et visitation du péché des pères

La ressemblance qui existe entre l'héritage général du péché d'Adam et l'hérédité particulière du péché des pères plus directs ne doit pas cacher leurs différences, qui, dans cet exposé, nous ont fait prendre le parti de les présenter comme distincts et impactant la vie des fils d'Abraham à deux niveaux différents.

En premier lieu, l'amplitude de ces deux interpellations varie : étendue à toute l'humanité dans le premier cas, et limitée à trois ou quatre générations dans le second.

Adam, ensuite, reçoit dans l'histoire biblique un statut spécifique qui donne à sa faute ses conséquences universelles. La seule circonstance qu'Adam ait été le père naturel de l'humanité, ou le premier maillon de sa chaîne biologique (*primus inter pares*), ne suffit pas à expliquer les conséquences de son acte. De toute évidence, un principe de solidarité juridique s'y ajoute, qui lui confère un statut particulier, désigné par l'expression « chef d'alliance » dans le calvinisme classique⁸, tout

⁸ Calvin, par exemple, donne à ce concept de chef d'alliance le sens suivant : « Le Seigneur avait mis en Adam les grâces et les dons qu'il voulait conférer à la nature humaine, et partant, quand il les a perdus, il ne les a point perdus seulement pour soi, mais pour nous tous [...]. La souillure ne provient pas de la substance de la chair ou de l'âme, mais de l'ordre établi par Dieu : que les dons confiés au premier homme soient considérés communs entre lui et les siens, soit pour les conserver, soit pour les perdre. » (*Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2009, p. 196). Comme le précise F. Turretini en 1688 : « Adam a été uni à nous par un double lien : d'abord naturel, dans la mesure où il est le père et nous sommes ses fils, puis politique et judiciaire, dans la mesure où il fut le chef représentatif de tout le genre humain. » (*Institutio Theologiae Elencticae*, Genève, Samuel de Tournes, 1688, locus IX, p. 679)

comme le sera, dans l'histoire ultérieure du salut, le statut du Christ, le second Adam, dont le premier Adam fut la préfiguration typologique (Rm 5.14). L'imputation du péché d'Adam à tous les êtres humains outrepassa la simple application de la règle ordinaire de la visitation du péché des pères sur les fils, de même que l'imputation de la justice du Christ à tous les croyants ne se réduit pas à la bénédiction des enfants de tous ceux qui l'aiment promise par le Décalogue.

Troisièmement, il n'est pas établi dans l'Écriture que les conséquences de la visitation du péché des pères soient nécessairement la mort de ceux qu'elle touche, comme elle le dit de ceux à qui le péché d'Adam a été imputé (Rm 5.12). L'Écriture ne parle du péché originel qu'*après* que celui-ci a emporté toute l'humanité dans son sillage. Les exhortations de Moïse ou Ezéchiel, par contre, interpellent les fils directs dans une situation floue, où la possibilité de ne pas reproduire les péchés des pères immédiats semble encore ouverte. A ce niveau, visiblement, Dieu leur parle de la même manière qu'il a parlé à Caïn avant son meurtre : « Le péché est tapi à ta porte, et ses désirs se portent vers toi. Mais toi, domine sur lui ! » (Gn 4.7)⁹

Le point de contact entre l'héritage du péché des pères et l'héritage du péché d'Adam, quant à lui, est perceptible en théologie *a posteriori* : au sein de l'alliance, la punition de ceux qui haïssent Dieu peut être considérée comme une retombée lointaine de la punition du péché d'Adam, et la bénédiction surabondante de ceux qui l'aiment comme une émanation anticipée de l'œuvre du salut que le Christ accomplira en faveur de son peuple (*cf.* 1Co 10.4).

⁹ Vouloir assimiler totalement ces deux interventions divines (imputer, visiter) serait courir le risque soit de donner aux paroles de Moïse et d'Ezéchiel une portée qu'elles n'ont pas, soit, en sens inverse, de donner raison aux arguments que la rationalité pélagienne a opposés à la doctrine du péché originel.

5. Considérations pastorales : la demande de pardon pour les péchés des ancêtres, légitimité et limites

Il peut arriver qu'un croyant découvre tardivement que sa famille a trempé dans des péchés lourds (crime odieux, inceste, règlement de comptes, viol et assassinat, crime de guerre, tortures, gestapo, crimes mafieux, occultisme, trahisons, mensonges, pillages, escroquerie, omerta...), une découverte qui éclaire des zones restées obscures de l'histoire de sa famille, et qu'il éprouve le besoin d'en demander pardon à Dieu dans une prière spécifique.

Lorsqu'un homme se convertit au christianisme, il peut aussi éprouver le besoin de déposer devant le trône de la grâce son histoire familiale, communautaire (locale, tribale, régionale), nationale, les marques négatives que celle-ci a pu laisser sur lui, les fautes qu'il a lui-même reproduites, les complicités actives ou passives qui l'ont flétri.

Mais la prière de repentir qui marque l'engagement dans la vie chrétienne est par nature un acte global et définitif, qui ne doit pas obligatoirement être détaillé et exhaustif (d'ailleurs comment le pourrait-il ?) pour être efficace. Le pardon que le croyant reçoit par la foi en Jésus-Christ est un pardon qui couvre l'ensemble de ses péchés présents, passés et à venir. Il ne doit pas en douter.

Qui accusera les élus de Dieu ? Dieu est celui qui justifie ! Qui les condamnera ? Le Christ-Jésus est celui qui est mort, bien plus, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, et il intercède pour nous ! (Rm 8.33)

Il est dans la nature même de la nouvelle naissance du croyant de le libérer de « la vaine manière de vivre héritée de ses pères » (1P 1.18), et d'opérer dans sa vie une forme d'exorcisme global qui annihile toutes les puissances du diable auxquelles il pouvait être soumis. Dans les liturgies les plus anciennes du baptême des adultes, il était demandé au

catéchumène, dans l'« exomologèse », de déclarer solennellement vouloir « renoncer à Satan et à ses pompes ». Le baptême était conçu comme un acte d'exorcisme, qui, pour tous, avait lieu une fois, au début de la vie chrétienne, de manière globale et définitive. Mais le baptême étant administré, et la libération proclamée, il eut été inconvenant que le baptisé ou son pasteur veuille y revenir, ou laisse entendre que des détails auraient pu échapper à cette délivrance. Le croyant ne doit pas douter que le pardon qui lui a été signifié le jour de son engagement recouvrait déjà toutes les fautes dont sa vie était entachée, y compris celles dont il n'avait pas momentanément conscience, et qui ont été révélées ultérieurement. Le pardon de Dieu, dans sa vie, n'a pas attendu leur confession pour les couvrir.

Dans la grâce, il est aussi des « vieilles marmites » dont le croyant doit apprendre à refermer le couvercle définitivement. Ce serait faire offense à la croix du Christ que de fouiller perpétuellement dans la vase de son passé à la recherche de détails qui lui auraient échappé. Dans la Genèse, la femme de Loth en est le symbole : se retournant, malgré l'interdiction divine, pour contempler la destruction de ce qu'elle devait laisser derrière elle, elle montrait qu'elle en restait prisonnière. Cette fascination morbide lui fut fatale : elle en fut littéralement « pétrifiée » (Gn 19.17, 27). Dans la grâce, il est aussi des situations dans lesquelles le croyant doit apprendre, comme dit Paul, à « oublier ce qui est en arrière, et tendre vers ce qui est en avant » (Ph 3.13). Jésus n'a-t-il pas dit : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas bon pour le royaume de Dieu » (Lc 9.62) ?

Que ferons-nous donc vis-à-vis des péchés de nos ancêtres ? Dans la religion mormone, il est possible de demander

un « baptême pour les morts »¹⁰, et dans la confession catholique d'obtenir par une indulgence la rémission partielle ou plénière des peines encourues par un parent qui est au purgatoire, pour la rémission de ses péchés¹¹. Mais pour celui qui est de confession protestante, l'espace qui peut être légitimement consacré à une demande de pardon pour le péché des pères est plus étroit. L'enseignement de l'Écriture, auquel il veut soumettre sa doctrine et sa pratique, lui interdit toute prière pour les morts¹². Il ne fait pas davantage place à l'idée de purgatoire, d'indulgence ou d'absolution qui puissent être requises en faveur d'une personne défunte. « Il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement. » (Hé 9.27) Ici, c'est au positionnement spirituel de l'homme dans la temporalité présente (fût-il *in extremis* comme celui du bon larron) que s'attache le jugement divin. Entre la mort et le jugement dernier, il n'existe pas de nouvel espace probatoire dans lequel une prière d'intercession pourrait encore entraîner la révision de la sentence divine. Vue de l'extérieur, cette conception protestante peut sembler sévère et restrictive, car, de ce point de vue, il n'est pas donné à l'homme de pouvoir récupérer dans l'au-delà les grâces qu'il aurait délibérément refusées dans le temps de sa vie (*cf.* la parabole du riche et de Lazare en Lc 16.19-31). Mais, positivement, il en découle aussi une valorisation infinie du temps vécu : l'homme n'a qu'une vie et, dans cette vie unique, se joue pour lui l'éternité.

¹⁰ *Cf.* James E. Talmage, *L'œuvre vicariale des vivants pour les morts* (*Articles de foi*, Salt Lake City, 1890) ; Henri Blocher, « Le baptême pour les morts » (1Co 15.29) », *Fac-réflexion*, n° 53, 2000/4, p. 61.

¹¹ *Cf.* Pierre Bühler, *Le protestantisme contre les indulgences. Pour un jubilé de la justification par la foi en l'an 2000*, Genève, Labor et Fides, 2000.

¹² Généralement le protestant ne fait pas la distinction entre « la prière des morts » (l'invocation des morts) et la prière ou l'intercession « en faveur du mort ». Seule la première est formellement interdite dans l'Écriture (Dt 18.11 ; 1S 28.1-25 ; 1Ch 10.13), mais ses enseignements sur la mort et le jugement dernier (*cf.* Lc 16.19-31 et Hé 9.27) frappent indirectement la seconde d'inutilité, voire d'impiété.

Quel espace reste-t-il donc, en spiritualité protestante, pour une demande de pardon pour les péchés des pères ? Sept remarques permettront de baliser ce terrain :

1) S'il s'agit, comme indiqué précédemment, de confesser conjointement « ses fautes et les fautes de ses pères », il doit être souligné que ce n'est pas la prière d'un vivant innocent en faveur d'un mort coupable. C'est autant pour son péché que pour celui de son père que l'intercesseur prie.

2) Ce n'est pas tant pour la personne de l'aïeul que l'on prie que pour ses actes et leurs conséquences négatives dans l'histoire. L'intercesseur demande avant tout à Dieu de bien vouloir intervenir, dans sa grâce, pour limiter les conséquences négatives de ce comportement coupable, retenir l'escalade de la vengeance, protéger les victimes...

3) Demander pardon pour les péchés d'un aïeul décédé ne décide pas du pardon que Dieu veut ou non lui accorder, pas plus que cela ne force les victimes survivantes à le faire, mais c'est faire un premier pas (la petite part qui est la nôtre) dans cette direction et créer des conditions favorables à l'apaisement du conflit. Ce n'est pas tout, mais c'est déjà beaucoup.

4) Si je suis solidaire du péché de mes pères, je peux aussi leur en vouloir, éprouver de la honte, de l'amertume, de la colère pour la façon dont ils se sont comportés, pour les préjudices qu'ils ont fait subir à leur famille. Dans ce cas de figure, demander pardon pour leurs péchés, c'est aussi vouloir mettre de côté ces ressentiments, et décider de se mettre vis-à-vis d'eux dans les dispositions qui sont celles du pardon, que l'Évangile commande aux chrétiens. Le pardon de Dieu, et le pardon de tous ceux qu'ils ont lésés, que j'espère pour mes pères, je veux être le premier à le leur donner (*cf.* « pardonne-nous comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés »).

5) Demander pardon pour le péché de ses pères peut aussi désigner une demande de pardon en nom collectif pour les

péchés d'un groupe, de la « personnalité corporative » qu'est la famille, la tribu, la nation, l'Eglise. Les premiers coupables ne sont plus, mais l'institution est une personne morale qui leur survit, et qui, par la bouche de ses porte-parole, peut reconnaître les fautes qu'elle a commises. Celui qui prie, ici, c'est au nom de sa famille entière qu'il demande pardon (les morts et les vivants) et non de lui en particulier. Ce type de demande de pardon institutionnelle, qui est de plus en plus courant aujourd'hui dans la sphère publique¹³, joue un rôle important, à la fois pour favoriser le rétablissement des liens de confiance qui ont été rompus et redonner à l'institution déshonorée une forme de crédibilité. C'est un pas décisif qui, avec l'aide de Dieu, peut renverser le cours de l'histoire.

6) Cette demande de pardon collective est aussi de nature à interpeller les autres membres survivants du groupe incriminé, et les appeler à joindre leur voix à cette prière de repentir.

7) Suivant les termes du Décalogue, si cette confession promet le pardon à celui qui prie, elle préserve également ses propres enfants de la tentation de la reproduire. Elle rompt la chaîne de la transmission et substitue l'héritage de la bénédiction à celui de la malédiction.

6. Conclusion

Les textes bibliques parcourus, de l'AT comme du NT, ne mettent pas en doute la possibilité d'un héritage dans la faute, ou d'une solidarité transgénérationnelle dans le péché. Mais quel qu'en soit le poids, il n'existe pas de déterminisme ou de nécessité dans la reproduction de la faute des pères, dont Dieu, au travers de son alliance de grâce, ne veuille libérer

¹³ Pour une réflexion catholique sur le sujet, cf. Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation. L'Eglise et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000.

leurs fils. Selon le message de la Bible, cette libération est rendue accessible à tous, dans le temps présent, au travers d'une démarche de repentir qui englobe à la fois le péché des fils et le péché des pères.

« Par le sang précieux du Christ [...],
vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre
héritée de vos pères. »
(1 Pierre 1.18)

Le combat spirituel dans les lettres de Paul

« *Qu'est-ce que la vie chrétienne normale ?* »

Donald COBB

Professeur de grec et de Nouveau Testament
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Pour de nombreux chrétiens, les évangiles synoptiques constituent le point de départ logique pour définir les contours du combat spirituel. En effet, autant Matthieu que Marc et Luc sont marqués, du début à la fin, par une forte opposition de la part des puissances spirituelles et, du côté de Jésus, des exorcismes ou délivrances liées à une emprise démoniaque. Ce que nous voyons dans les Actes va dans le même sens : ce livre relatant les premiers temps de l'Eglise montre, à plus d'une reprise, les apôtres agir à l'instar du Christ en chassant les esprits impurs et en opérant des miracles spectaculaires. Il pourrait sembler évident que les récits contenus dans ces différents livres indiquent une démarche normale pour les croyants par la suite et fournissent ainsi le modèle du combat spirituel qu'ils ont à mener dans leurs propres vies.

Une démarche méthodologique plus sûre consiste toutefois à s'appuyer en priorité non sur les évangiles et les Actes, mais sur les épîtres. En effet, si les évangiles décrivent comment Jésus et l'Eglise naissante ont pu agir dans une situation et à une époque précises, les épîtres ont le souci de mettre en avant comment les chrétiens *doivent* vivre. Autrement dit, les évangiles et les Actes, dans ce domaine, sont

avant tout descriptifs. Les épîtres sont de nature beaucoup plus *prescriptive*. Il s'agit donc de cerner comment les auteurs inspirés appellent, de façon explicite, leurs lecteurs à agir et à vivre dans le monde présent et, notamment, vis-à-vis des puissances « invisibles ». Dans le présent article, nous allons passer en revue les principales indications sur le combat spirituel dans les épîtres de Paul. Dans un second temps, nous nous pencherons sur un passage particulier, Ephésiens 6.10-20, qui représente le texte paulinien le plus développé sur ce sujet.

1. Quelques indications générales

A. Une réalité vaincue mais active

Nous pouvons commencer par un constat général de nature assez évidente : en accord avec son judaïsme natal, Paul reconnaît l'existence du monde surnaturel et des esprits néfastes qui le peuplent. Le vocabulaire qu'il utilise suggère déjà une première orientation : « Satan » (*Satanas*) revient dix fois dans ses lettres¹, « le diable » (*ho diabolos*)² et « démons » (*daimonia*) cinq fois chacun, ce qui nous donne une vingtaine d'occurrences dans huit des treize épîtres. A ceci il faut ajouter des expressions comme « Béliel »³, « le dieu de ce siècle »⁴, ou encore « les puissances, autorités et principautés dans les lieux célestes »⁵. Le statut de ces dernières est parfois discuté : s'agit-il de réalités spirituelles personnelles, de tyrannies

¹ Rm 16.20 ; 1Co 5.5 ; 7.5 ; 2Co 2.11 ; 11.14 ; 12.7 ; 1Th 2.18 ; 2Th 2.9 ; 1Tm 1.20 ; 5.15.

² Ep 4.27 ; 6.11 ; 1Tm 3.6-7 ; 2Tm 2.26.

³ 2Co 6.15.

⁴ 2Co 4.4. Cf. aussi Ep 2.2 (« le prince de la puissance de l'air »). Sauf indication, les citations bibliques sont tirées de la Bible Segond révisée, dite « à la Colombe ».

⁵ 1Co 15.24 ; Ep 1.21 ; 3.10 ; 6.12 ; Col 1.13, 16 ; 2.10, 15.

humaines ou simplement de tendances supramondaines impersonnelles ?⁶ Là-dessus, il existe une certaine variété de positions, mais la plupart des commentateurs préfèrent très nettement la première interprétation (ou, pour Ephésiens 1.21, une combinaison des deux premières)⁷. Ainsi, si la question des puissances surnaturelles ne fait pas systématiquement partie des enseignements de Paul, elle y est néanmoins régulièrement présente.

Quelle menace ces réalités représentent-elles pour les croyants ? Paul souligne que Jésus-Christ lui-même en est le créateur et le chef⁸. Elles ne constituent donc nullement un pouvoir qui puisse rivaliser avec son règne. De plus, ces « puissances et autorités » ont été vaincues à la croix⁹. Par la mort du Christ, Dieu a « [...] dépouillé les dominations et les autorités, et les a livrées publiquement en spectacle, en triomphant d'elles par la croix » (Col 2.15). Cette victoire est encore scellée par le tombeau vide : selon Ephésiens 1.21, en ressuscitant le Christ, Dieu l'a élevé « au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité, et de tout nom qui peut être nommé, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir ».

⁶ Walter Wink, notamment, a développé cette dernière perspective dans une série de livres qui a exercé une grande influence, commençant par son *Naming the Powers*, Minneapolis, Fortress Press, 1984.

⁷ Jean-Noël Aletti, *Saint Paul. Épître aux Ephésiens* (coll. EB 42), Paris, Gabalda, 2001, p. 102, souligne avec raison que le contexte de Ep 2.21 « [...] invite à considérer toutes les puissances, des plus élevées, célestes donc, aux plus basses, humaines, car en ajoutant que Christ est supérieur à tout nom [qui puisse être] nommé, Paul entend donner à la liste la plus grande extension possible – il ne procède pas par sélection, mais par accumulation ». Cf. aussi Peter T. O'Brien, *Lettre aux Ephésiens* (coll. SE), Trois Rivières, Éditions Impact, 2013, p. 220-224 ; *id.*, « Principalities and Powers and Their Relationship to Structures », *Reformed Theological Review* 40 (1981), p. 1-10 ; Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (coll. WBC 42), Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 62-65 ; Stephen E. Fowl, *Ephesians. A Commentary* (coll. NTL), Louisville, Westminster John Knox Press, 2012, p. 61-62, et d'autres.

⁸ Col 1.16 ; 2.10.

⁹ 1Co 15.24 ; Ep 1.21 ; 2.2 ; 3.10 ; 6.12 ; Col 1.13, 16 ; 2.10, 15.

Tous ces textes soulignent sans ambages la supériorité du Christ sur le monde spirituel. Ils mettent en évidence, comme le rappelle Jean-Noël Aletti, « le paradoxe d'un homme élevé, par sa résurrection-exaltation, plus haut que toutes les puissances célestes, preuve absolue, indépassable, de la puissance divine »¹⁰. Il convient d'ailleurs de reconnaître la visée éminemment pastorale de ces affirmations : puisque Jésus-Christ est le Seigneur et chef de toute la création, des choses invisibles autant que des choses visibles¹¹, les chrétiens n'ont pas à vivre dans la crainte ou à se laisser obnubiler par les forces cachées de l'univers.

Cela étant dit, le domaine invisible exerce encore une activité avec laquelle il faut compter. En écrivant à l'Eglise de Rome, Paul assure ses lecteurs que « le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds » (Rm 16.20), ce qui laisse entendre que cet événement n'a pas encore eu lieu. Dans le même sens, il dit aux Corinthiens que Christ ne remettra son règne au Père que lorsqu'il aura « réduit à l'impuissance toute domination, toute autorité et toute puissance » (1Co 15.24). C'est pourquoi, comme il le rappelle encore en Ephésiens 6.12 – passage sur lequel il nous faudra revenir –, nous avons à lutter, non « [...] contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les pouvoirs, contre les dominateurs cosmiques des ténèbres présentes, contre les esprits du mal dans les lieux célestes ». Le terme qui se traduit ici par « dominateurs cosmiques » (*kosmokratores*) – littéralement « princes universels » ou « seigneurs du monde » – est particulièrement intéressant. On le trouve plusieurs fois dans *L'histoire d'Alexandre le Grand* du Pseudo-Callisthène, au II^e ou III^e siècle de notre ère, comme titre royal appliqué, entre autres, au Souverain grec que l'auteur tient pour héros et prince

¹⁰ J.-N. Aletti, *Épître aux Ephésiens*, p. 102.

¹¹ Col 1.16.

indomptable¹². Ailleurs, il désigne des divinités grecques ou des puissances astrologiques¹³. Le moins que l'on puisse dire est que ce vocable ainsi que les autres dans ces versets insistent sur la force réelle – et réellement redoutable – des êtres spirituels que renferme le monde invisible. Il y a donc un combat qui se poursuit après la croix et, à un titre ou à un autre, ce combat concerne le chrétien.

Plus précisément, ces réalités spirituelles continuent d'être à l'œuvre dans le monde. En Ephésiens 2.2, l'apôtre évoque les péchés dans lesquels, dit-il, « [...] vous marchiez autrefois, selon le train de ce monde, selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la rébellion »¹⁴. Le lieu premier de l'activité de Satan est la sphère d'existence que Paul appelle le siècle présent, qui n'est pas un simple synonyme du monde matériel mais l'histoire humaine et l'humanité marquées par la révolte contre Dieu¹⁵. C'est même de cette puissance (*exousia*) que ceux qui sont en Christ ont été délivrés (Col 1.13). Si, à deux reprises, Paul dit avoir « livré à Satan » tel ou tel membre de l'Eglise, c'est certainement avec l'idée qu'il les place à nou-

¹² *Historia Alexandri Magni*, Recensio α sive Recensio vetusta, 1.12.8.5 et *passim*.

¹³ Cf. [*kratos, kratoé, krataioó, krataios, kosmokratór, pantokratór, perikeratê*] in Moises Silva (éd.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, t. IV, Grand Rapids, Zondervan, 2014², p. 267 (NIDNTTE par la suite), et Wilhelm Michaelis, [*kosmokratór*], in G. Kittel, et al. (éds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. III, Grand Rapids, Eerdmans, 1974⁴, 913.

¹⁴ La formulation ici distingue entre, d'une part, « le chef de la puissance de l'air », s'identifiant clairement à Satan, et, d'autre part, l'esprit qui agit parmi (ou dans) les fils de la rébellion », lequel semble s'assimiler à « la puissance de l'air ». Quel est, précisément, cet esprit ? Les commentateurs sont partagés. Nous sommes tentés de l'identifier, avec d'autres, à « l'esprit du temps », le *Zeitgeist* en quelque sorte qui caractérise la société dans ses orientations globales. Cf., par exemple, la discussion in A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. 94-97.

¹⁵ Cf. [*Satan, Satanas*], in NIDNTTE, t. IV, p. 267.

veau dans le monde non chrétien où Satan a encore une activité et un pouvoir réel¹⁶.

Paul est également conscient de l'influence néfaste que ces puissances peuvent avoir sur les chrétiens : Satan a la capacité de tenter les croyants, il peut « prendre l'avantage sur nous »¹⁷. Cela peut même, par moments, prendre la forme d'empêchements matériels : en 2 Corinthiens 12.7, l'apôtre affirme qu'un ange de Satan s'est présenté « pour me souffleter », dit-il, probablement en lien avec sa condition physique. En écrivant aux Thessaloniens, il les informe qu'il avait voulu se rendre chez eux par deux fois « mais Satan, poursuit-il, nous en a empêchés » (1Th 2.18). Enfin, il avertit Timothée que les responsables d'Eglise peuvent courir le danger de « tomber [...] dans les pièges du diable » (1Tm 3.7). L'expression revient en 2 Timothée 2.26, où l'apôtre exprime l'espoir que ceux qui s'y sont ainsi fait prendre pourront se dégager « des pièges du diable, qui s'est emparé d'eux pour les soumettre à sa volonté »¹⁸. Très clairement, la dimension invisible, spirituelle, de la réalité – entendre par là l'influence de Satan et de ses serviteurs – est, pour Paul, une réalité qui exerce encore à présent une in-

¹⁶ Cf. *ibid.* : « Derrière ces instructions disciplinaires se trouve la conception juive de Satan comme maître de la mort et de la destruction, celui qui est chargé d'exécuter la colère divine. L'appartenance à la communauté avait obtenu la libération de sa domination et c'est dans le domaine de sa seigneurie que le coupable est maintenant renvoyé. » A noter que ce renvoi dans la sphère de domination de Satan peut être la conséquence plus ou moins naturelle d'un éloignement du « bon dépôt de la foi », ce que Paul assimile à l'adhésion à « des doctrines de démons » (1Tm 4.1). C'est sans doute pour cela qu'il écrit, un peu plus loin, au sujet de certaines femmes ayant quitté la foi : « [...] déjà quelques-unes se sont détournées pour suivre Satan. » (1Tm 5.15)

¹⁷ 1Co 7.5 ; 2Co 2.11. Cf. aussi 1Th 3.5.

¹⁸ Lorsque Paul met Timothée en garde contre le danger de confier trop rapidement la charge d'aîné à un jeune converti, « de peur qu'enflé d'orgueil il ne tombe sous le jugement du diable » (1Tm 3.6), il faut sans doute comprendre « le châtement que le diable inflige/provoque ». Cf. Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (coll. NICNT), Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2006, p. 258.

fluence dangereuse. Si cela vaut pour ceux qui appartiennent au monde non chrétien, ce n'est pas moins vrai pour les croyants, qui ont placé leur confiance en Christ.

B. Activité démoniaque et religions païennes :
1 Corinthiens 8-10

1 Corinthiens 8-10 illustre ce point de façon particulièrement forte. Dans ces chapitres, Paul se heurte à un problème concret : certains membres de l'Eglise de Corinthe n'avaient pas de scrupule à prendre part aux festins organisés dans des temples païens où une partie de la viande était offerte au dieu auquel appartenait le lieu et une autre partie consommée sur place par les convives¹⁹. Dans la perspective de l'Antiquité, cette participation au repas partagé avec le dieu établissait un lien avec lui et mettait ceux qui mangeaient sous sa protection. Or, le raisonnement des chrétiens corinthiens semble avoir été le suivant : puisque – « comme on le sait » (8.1) – les dieux auxquels sont dédiés ces temples ne sont que des idoles muettes, la participation aux fêtes célébrées en leur honneur ne pose pas de problème de fond (8.4-6). De plus, le chrétien bénéficie du baptême, marque de l'appartenance au Christ, et de la cène par laquelle il est mis en communion avec lui. Fort d'une telle connaissance et de cette protection sacramentelle du Seigneur, le croyant est donc à l'abri de toute influence néfaste (10.1-5).

Il ne faut pas sous-estimer la difficulté pratique que ce genre de situation créait pour l'Eglise, sans doute plus sournoise qu'il n'y paraît. En effet, dans le monde gréco-romain, toute sortes d'événements à caractère social s'organisaient autour de tels banquets : repas d'affaires, anniversaires ou rencontres entre amis et connaissances. Parmi les témoi-

¹⁹ Les parties restantes étaient ensuite vendues sur le marché, ce qui posait une autre question, à laquelle Paul répond plus sommairement en 10.25-27.

gnages à ce sujet, nous pouvons citer l'invitation suivante, datant du II^e siècle après J.-C. et provenant d'Oxyrhynque, ville importante en Egypte à l'époque : « Diogène t'invite à prendre un repas autour du premier anniversaire de sa fille, dans le temple de Sérapis, demain [...] à partir de la huitième heure. »²⁰ La banalité même de l'invitation confirme le caractère habituel de la pratique. Il devait être considéré de bon ton de participer à de tels banquets en tant que citoyen, membre de telle ou telle guilde ou, tout simplement, voisin, le contraire passant logiquement pour une attitude antisociale et pouvant même être préjudiciable pour la réputation ou les affaires. Notons tout de même que, dans ces banquets, il n'y avait pas que de la nourriture ; le repas était régulièrement suivi, surtout pour les hommes, de beuveries, lesquelles pouvaient s'accompagner de divertissements ou autres activités d'ordre sexuel²¹. Paul pouvait craindre à juste titre qu'en voyant les membres « forts » de l'Eglise fréquenter les « hauts lieux » de l'idolâtrie païenne, d'autres chrétiens – les « faibles » – ne soient tentés d'en faire autant et ne finissent par retourner dans le paganisme dont ils venaient de sortir (1Co 8.10-11)²².

²⁰ P.Oxy. 36, 2791 (traduction personnelle). Le texte peut être consulté en ligne : http://papyri.info/ddbdp/p.oxy;36;2791?rows=3&start=34&fl=id%2Ctitle&fq=series_led_path%3Ap.oxy%3B36%3B*%3B*&sort=series+asc%2Cvolume+asc%2Citem+asc&p=35&t=44 (dernier accès le 16/01/2019).

²¹ Cf. Ben Witherington III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids-Carlisle, Eerdmans-Paternoster, 1995, p. 190-195. Selon Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (coll. NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 456, les exemples d'immoralité d'Israël en 1Co 10.7-8 suggèrent vraisemblablement que Paul pense, entre autres, à de tels divertissements ; le comportement du peuple avec ses conséquences désastreuses sont là, précisément, affirme-t-il, comme un avertissement pour l'Eglise (v. 6, 11 et 12).

²² On considère parfois que la question centrale dans ces chapitres est de savoir si les Corinthiens pouvaient, ou non, manger de la viande sacrifiée aux idoles et vendue ensuite sur le marché. Cf. toutefois Ben Witherington III, *Conflict & Community in Corinth*, p. 186-187, et G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 357-363, pour une interprétation proche de la nôtre. Pour ce dernier exégète,

Relevons simplement deux éléments de la réponse de Paul : premièrement, l'apôtre s'accorde avec les « forts » pour dire qu'il n'y a, en effet, qu'un seul Dieu et un seul Seigneur, Jésus-Christ (8.4-6). Cependant – second point –, l'activité que ces chrétiens s'autorisent n'est pas seulement une pierre d'achoppement potentielle pour les « faibles ». Elle représente un danger tout aussi grand pour « les forts » eux-mêmes. Cela est vrai sur le plan des mœurs (10.1-13), mais aussi au niveau proprement spirituel, car, derrière les idoles, il n'y a pas rien. Paul le souligne en 10.20-21 :

Ce qu'on sacrifie, on le sacrifie à des démons et non à Dieu ; or je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons. Voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? Sommes-nous plus forts que lui ?

Paul reprend ici une conviction courante dans le judaïsme de l'époque : derrière les dieux des nations se cachent des puissances démoniaques²³. L'idolâtrie n'est pas une pratique vide d'activité spirituelle et les idoles ne renvoient pas qu'à des personnages fictifs et impuissants. Loin d'être un lieu neutre, l'idolâtrie – et les religions païennes de façon générale – sont un terrain fertile pour une activité démoniaque

« la meilleure façon de rendre justice à l'ensemble des données est de considérer que 8.10 et 10.1-22 abordent le problème essentiel auquel Paul, dans l'ensemble de cette section, tente d'apporter la solution ». Ce qui pose problème, « ce n'est pas la nourriture achetée sur la place publique mais la participation aux repas cultuels dans les temples païens » (*ibid.*, p. 359).

²³ Par un jeu d'intertextualité transparent, Paul fait allusion au Cantique de Moïse en Deutéronome 32 : « Ils ont sacrifié à des démons et non à Dieu, à des dieux qu'ils ne connaissaient pas [...]. Ils ont provoqué ma jalousie par ce qui n'est pas un dieu, ils m'ont irrité par leurs idoles » (Dt 32.17, 21 [LXX], traduction personnelle). Cf. aussi Ps 96.5 (« Car tous les dieux des peuples sont de faux dieux, mais l'Éternel a fait les cieux ») que la LXX (Ps 95.5) a traduit : « Car tous les dieux des nations sont des démons (*daimonia*), mais le Seigneur a fait les cieux » (traduction personnelle).

insoupçonnée, notamment lorsque cela s'accompagne de comportements moralement douteux.

C. *Mise en perspective des données*

Faisons ici une première mise en perspective : pour Paul, le diable et la sphère spirituelle représentent un danger réel. Satan est capable de séduire les non-croyants²⁴ mais il peut aussi tenter les croyants et il forme des desseins contre l'Eglise. Le domaine surnaturel, démoniaque, est une réalité avec laquelle il faut compter. Toutefois, à ces constats il faut immédiatement ajouter que, en dehors des passages que nous venons de passer en revue, il en est relativement peu question chez l'apôtre. Cela est vrai notamment en ce qui concerne la vie chrétienne « normale » ; Paul n'exhorte jamais ses lecteurs à entreprendre des activités pour lier l'activité du diable ou à engager un combat avec les démons. De plus, face aux tentations par lesquelles Satan cherche à séduire les chrétiens, la réaction que Paul attend de ceux-ci est toujours *indirecte* ; il ne dit jamais à ses lecteurs de diriger leur action *contre Satan* mais uniquement contre leur propre conduite et, positivement, de rechercher une attitude de foi et d'obéissance. Pour Paul, Satan peut profiter des « failles » ou « brèches » déjà ouvertes : des comportements qui rendent les croyants vulnérables à ses attaques, des domaines où, par un manque de vigilance ou une nonchalance face au péché, ils donnent une prise à son influence. Mais la solution se trouve dans une attention portée non contre Satan, mais contre leurs propres faiblesses spirituelles. L'exhortation que Paul donne aux chrétiens de Thessalonique est tout à fait typique de ce que l'on voit dans l'ensemble de ses épîtres :

²⁴ En 2Th 2.9, Paul va jusqu'à dire que l'apparition de « l'homme impie » (à identifier très probablement à l'antichrist qui, à la fin de l'histoire, portera la révolte humaine contre Dieu à son apogée) « se fera, par la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers ».

Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification ; c'est que vous vous absteniez de l'inconduite ; c'est que chacun de vous sache tenir son corps dans la sainteté et l'honnêteté, sans se livrer à une convoitise passionnée comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu ; que personne, en affaires, n'use envers son frère de fraude ou de cupidité : le Seigneur fait justice de tout cela, nous vous l'avons déjà dit et attesté. Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification. (1Th 4.3-7)

L'apôtre fait appel, ici comme ailleurs, à un comportement éthique visant directement les croyants, engageant leur responsabilité à l'égard de l'obéissance, et il les exhorte pour cela à s'appuyer sur le secours de l'Esprit qui agit en eux. En d'autres termes, le champ d'action des chrétiens, sur le plan personnel, est leur propre vie et leur propre conduite. De même, lorsque Paul proclame l'Évangile, sa pratique habituelle – pour autant que nous puissions la restituer d'après les Actes – n'est pas de « prendre possession des lieux » ou de « proclamer la domination du Christ sur les pouvoirs » de telle région mais de laisser l'Évangile faire son œuvre dans la vie de ceux qui l'entendent. Autrement dit, de façon générale, *la proclamation de la bonne nouvelle de Jésus-Christ est suffisante pour fonder l'Église et la vie chrétienne.*

Nous pouvons donc formuler une première conclusion : les épîtres pauliniennes nous invitent à une perspective équilibrée sur le combat chrétien et la lutte contre les puissances invisibles. Les croyants doivent être conscients de la dimension spirituelle de la réalité, y compris en ce qui concerne leurs propres actes. Pour autant, la vie chrétienne « normale » ne se caractérise pas par une préoccupation particulière vis-à-vis de cette question mais par un attachement toujours renouvelé à Dieu en Christ et à sa volonté de sanctification.

2. Le combat spirituel d'après Ephésiens 6.10-20

Ephésiens 6.10-20 constitue le passage où Paul développe le plus le combat en lien avec les puissances invisibles. Il importe de dire quelques mots sur le contexte littéraire de ce passage, car cela aura des répercussions pour la suite : rappelons tout d'abord la distinction, bien connue, entre la partie « indicative » de l'épître, où l'apôtre rappelle et approfondit ce que les chrétiens ont en raison de leur appartenance au Christ (les chapitres 1-3), et la partie « impérative », où il développe les activités et comportements qui doivent en découler (les chapitres 4-6). Cette structure est confirmée par les modes des verbes. En Ephésiens 1-3, un seul verbe est à l'impératif, qui est significativement « souvenez-vous » (2.11) : Paul rappelle aux non-Juifs ce qu'ils avaient été autrefois et ce qu'ils ont maintenant reçu en Christ. En revanche, à partir du chapitre 4, les impératifs abondent : pas moins de quarante ! Ephésiens 6.10-20 constitue ce que l'on appelle en termes rhétoriques la *peroratio*, la « péroration » ou conclusion littéraire de la partie parénétique et, plus généralement, de l'ensemble de la lettre. Il résume ainsi certains aspects essentiels de l'épître, tout en livrant une exhortation finale²⁵. C'est dans ce contexte que Paul dit, aux versets 10-12 :

Au reste, fortifiez-vous dans le Seigneur et par sa force souveraine. Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les machinations du diable. Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés,

²⁵ Ainsi, par exemple, A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. XLIV : « En termes rhétoriques, l'exhortation de 6.10-20 doit être considérée comme la partie principale de la *peroratio*. Il fournit un dernier appel percutant adressé aux lecteurs, résumant la nécessité de garder tout ce qui relève de leur vocation dans cette bataille contre les forces hostiles qui s'opposent à eux, et il tente de les stimuler à une action appropriée par le triple emploi du verbe « tenir ferme. » J.-N. Aletti, *Épître aux Ephésiens*, p. 305, parle plutôt d'*épilogue*, ou de « conclusion [...] de toute la lettre, qui mentionne succinctement et rassemble la plupart des thèmes abordés dans les chapitres antérieurs ».

contre les pouvoirs, contre les dominateurs cosmiques de ces ténèbres, contre les esprits du mal dans les lieux célestes²⁶.

Paul a déjà fait référence à ces pouvoirs dans les chapitres précédents. C'est sur eux que Dieu a imposé sa domination en ressuscitant le Christ d'entre les morts et en le faisant asseoir à sa droite²⁷. Tout en continuant à être actifs dans le monde, ils ont dû reconnaître la sagesse de Dieu révélée en Christ²⁸. Si Paul y revient ici, c'est pour souligner que la vie chrétienne comporte réellement un conflit dans ce domaine. Calvin fait remarquer, à juste titre, qu'en précisant que la lutte se situe « non contre la chair et le sang », mais contre les puissances célestes, Paul met en évidence la gravité du combat. L'apôtre, en effet :

[...] exprime encore mieux le danger en montrant quelle est la nature de notre ennemi ; et même il amplifie la chose par comparaison, quand il dit que nous n'avons pas à lutter *contre la chair et le sang*. Car il déclare qu'il y a beaucoup plus de difficulté que s'il fallait combattre contre les hommes. Car on peut résister à un homme par la force humaine : il y a épée contre épée, et l'homme a affaire à un homme ; c'est force contre force, et ruse contre ruse. Mais il est bien ici question d'une autre chose : car ce sont des ennemis contre lesquels la force humaine ne se peut défendre, quelle qu'elle soit²⁹.

Ceci dit, la question se pose : de quelle lutte s'agit-il ? Relevons, en guise de réponse, trois choses en rapport avec ce passage.

1. D'abord la métaphore de l'armure. Le terme *panoplia*, aux versets 11 et 13, est souvent traduit par « armes », ce qui pourrait donner l'idée d'une action essentiellement *offensive*

²⁶ Traduction personnelle.

²⁷ Ep 1.21.

²⁸ Ep 2.2 ; 3.10.

²⁹ J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens*, Aix-en-Provence-Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 236 (italiques dans le texte).

contre Satan³⁰. Le terme se réfère pourtant, plus globalement, à l'*armure*. Les armes à proprement parler en font partie mais comme une composante de l'ensemble³¹. Ici, à l'exception de « l'épée de l'Esprit, qui est la Parole de Dieu », il s'agit de ce dont les croyants sont appelés à se *revêtir* : « la ceinture » qu'est la vérité, « la cuirasse de la justice » (*ton thōraka tēs dikaiosynēs*), « les chaussures » représentant « les bonnes dispositions que donne l'Évangile de paix », « le bouclier de la foi » et « le casque du salut (*tēn perikephalaian tou sōtēriou*) » (v. 14-17). C'est l'armure nécessaire pour « tenir ferme » et « résister » aux attaques de Satan (v. 11, 13)³². Significativement, l'imagerie développe celle du livre d'Ésaïe où elle représente les attributs de Dieu lui-même :

[Le Seigneur] vit qu'il n'y avait pas un homme ; il regarda et il n'y avait personne pour venir en aide. Alors, il les a défendus par son bras, il les a établis par sa miséricorde et *il s'est revêtu de la justice comme d'une cuirasse (kai enedysato dikaiosynēn hōs thōraka), il a mis sur sa tête le casque du salut (perikephalaian sōtēriou)* ; il s'est revêtu de son habit de vengeance et de sa tunique, comme celui qui devait rendre le reproche aux adversaires. (Es 59.16-18)³³

³⁰ Cf., par exemple, Segond révisée (Colombe), Nouvelle Bible Segond, Nouvelle Édition de Genève, Français courant et Parole de vie.

³¹ Cf. [*Panoplia*] in W. Arndt et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 754 (BDAG dans la suite), et NIDNTE, t. IV, p. 525. Le *Grand Bailly* le définit ainsi : « Armure complète d'un hoplite (*c.-à-d.* le bouclier, le casque, la cuirasse, les cuissards, l'épée et la lance). »

³² A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. 446, remarque le lien entre l'armure et l'exhortation à tenir ferme « dans le mauvais jour » (v. 13) et relève la perspective fortement eschatologique de la présentation : « L'insistance de l'auteur ne doit pas être oubliée [...]. Elle consiste à souligner l'efficacité de l'armure divine, et ceci en référence particulière à l'avenir. Cette armure est la seule chose qui permet aux croyants de tenir bon maintenant, comme aussi lorsque le mauvais jour arrivera. »

³³ LXX, traduction personnelle. Cf. aussi 1Th 5.8 : « Nous qui sommes du jour, soyons sobres : revêtons la cuirasse (*thōraka*) de la foi et de l'amour, ainsi que le casque (*perikephalaian*) de l'espérance du salut. »

Paul approfondit l'image du prophète par l'ajout d'autres éléments³⁴, mais les aspects communs aux deux textes suggèrent que ce dont les chrétiens sont appelés à « se revêtir » doit se comprendre dans une même perspective. En d'autres termes, la « cuirasse de justice » – par exemple – ne concerne pas tant le comportement ou les attitudes justes des croyants que *la justice de Dieu lui-même*. Cette mise en avant de l'origine divine de l'armure est évidente lorsque l'apôtre exhorte ses lecteurs à prendre sur eux « le casque du salut » (v. 17) ; il s'agit de trouver leur protection dans le salut en Christ. Mais cela vaut aussi pour la vérité (v. 14) : celle-ci n'est pas d'abord les dispositions sincères du chrétien mais la vérité de Dieu. De même, l'unique arme dont il est question – « l'épée » (v. 17) – ne tient pas son efficacité de la force personnelle de celui qui la brandit : sa puissance se trouve en ce qu'elle est la parole de l'Évangile portée par l'Esprit. Les « chaussures » représentant les « bonnes dispositions que donne l'Évangile de paix » méritent une explication à part (v. 15)³⁵. L'expression est discutée. Pour certains, il faudrait lui donner le sens d'« équipement », sens que le mot *hetoimasia* a d'ailleurs en grec moderne³⁶. Pour ce qui est des chaussures elles-mêmes, l'image semble évoquer les *calligae*, chaussures cloutées que portaient les soldats afin de tenir fermement le terrain sans risque de déraiper³⁷. Mais même s'il faut retenir l'idée de « préparation » (Darby), de « zèle » (Bible de Jérusalem) ou d'« élan » (TOB), ce qui reflète probablement l'idée générale de Paul, il s'agit bien d'un enracinement *dans l'Évangile*.

³⁴ En effet, l'image est également élaborée à partir de Es 11.5 et 52.7, comme le soulignent J.-N. Aletti, *Épître aux Ephésiens*, p. 303, P.T. O'Brien, *Lettre aux Ephésiens*, p. 627, et d'autres.

³⁵ *hetoimasia tou euaggelion tês eirênês*.

³⁶ Cf. BDAG.

³⁷ Ainsi, par exemple, A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. 448-449, et John Eadie, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Ephesians*, Grand Rapids, Baker, 1979, p. 468-469.

Sans doute faut-il éviter, dans cette description de l'armure, de tout « objectiver » ; la foi, qui est le « bouclier » dans le combat (v. 16), est plutôt la foi subjective des croyants que le contenu de la foi. Mais l'idée d'ensemble est claire : ce qui permettra aux chrétiens de tenir bon n'est pas leur force propre. C'est celle du Seigneur qui les *protège*, tout comme l'armure protège un soldat qui, sans elle, serait exposé, vulnérable aux attaques. C'est ce que suggère déjà le verset 10 : « Fortifiez-vous *dans le Seigneur* et par [ou « dans »] *sa force souveraine*³⁸. » C'est en Christ que le chrétien puisera ses ressources pour le combat. La tournure précise de ce verset le confirme, puisque nous la retrouvons en Ephésiens 1.19 – et là seulement – où Paul parlait de « la grandeur surabondante de sa puissance envers nous qui croyons *selon l'action souveraine de sa force*³⁹ ». En définitive, l'expression « revêtir l'armure du Seigneur » est, suivant la formulation de A.T. Lincoln, « l'équivalent fonctionnel de « revêtir l'homme nouveau » (Ep 4.24)⁴⁰. Revêtir l'armure pour le combat, c'est revêtir le Christ lui-même.

2. Malgré sa proximité avec la description des versets 14-17, la prière (v. 18) ne fait pas partie, à proprement parler, de l'armure que les chrétiens doivent endosser ; à la différence des autres éléments, Paul ne la présente pas par le biais d'une image. La prière sous-tend en réalité l'ensemble de la métaphore⁴¹. D'une certaine façon, nous pourrions dire que c'est elle l'apport « subjectif » du chrétien. Cependant, même là, il convient de nous rappeler que la prière n'est pas une force en soi ; c'est le cri du croyant pour que *le Seigneur* intervienne, qu'il protège et que – dans des situations précises – il fasse valoir la victoire du Christ.

³⁸ *kai en tô kratei tês ischyos antou.*

³⁹ *kata tèn energéian tou kratous tês ischyos antou.*

⁴⁰ A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. 442. De même, P.T. O'Brien, *Lettre aux Ephésiens*, p. 626.

⁴¹ A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. 451-452.

3. La question reste pourtant posée : où se manifestent précisément les « machinations du diable » dont il est question au verset 11 et en quoi consistent-elles ? Revenons ici au contexte littéraire. Nous avons vu plus haut que ces versets constituent la *peroratio*, ou partie conclusive de l'épître et notamment de la partie parénétiq. Ils résument et reformulent, dans une autre perspective, ce qui a été présenté dans les chapitres précédents. Comme l'écrit encore Lincoln :

La place de la péricope dans la lettre est évidemment en rapport avec sa fonction de *peroratio*, servant à résumer quelques-uns des thèmes généraux de la lettre de façon percutante, par le biais d'une imagerie différente⁴².

D'où la question : si Paul résume ce qu'il a déjà dit, que résume-t-il exactement ? En Ephésiens 4.1-5.2, il a donné des exhortations en rapport avec l'Eglise, corps du Christ ; d'abord de façon générale (4.1-16), puis en se concentrant sur les aspects pratiques de cette vie communautaire (4.25-5.2). En 5.3-20 il a traité de la vie personnelle des croyants. Enfin, en 5.21-6.9 il a passé en revue les relations au sein de la maisonnée chrétienne, présentée comme *ecclesia domestica*.

Or, si Ephésiens 6.10-20 résume et reformule les exhortations précédentes, il en découle que *Paul ne parle pas d'autre chose dans ces versets que de ce qu'il a déjà développé dans le corps de la lettre*. En d'autres termes, la lutte contre les pouvoirs spirituels se fait dans le contexte de la vie chrétienne normale, telle qu'elle est décrite, notamment, dans les chapitres 4 et suivants. Là où Satan dirige ses attaques contre les chrétiens, c'est avant tout au sein des relations dans l'Eglise et dans la vie familiale ou professionnelle, comme aussi dans la conduite éthique des chrétiens. Cela a des conséquences pour le conflit spirituel. En soulignant que l'armure du chrétien se trouve en Christ, dans sa parole, dans l'appropriation tou-

⁴² *Ibid.*, p. 438.

jours renouvelée de son salut et en lien avec les situations habituelles de la vie quotidienne, Paul laisse entendre que le croyant livrera ce combat non en se concentrant sur les puissances spirituelles comme telles, mais *en développant une vie de sainteté et d'amour pour les autres, une existence enracinée en Christ*. Autrement dit : si la lutte se situe bien en rapport avec le monde invisible, elle a pourtant un caractère – encore une fois – *indirect* ; elle vise, plutôt que Satan lui-même, les attitudes et comportements qui pourraient troubler les relations entre frères et sœurs en Christ ou encore les actes concrets qui seraient en contradiction avec « la vocation qui leur a été adressée »⁴³.

Cela étant dit, si cette finale d'Ephésiens n'est en définitive qu'une autre façon de formuler ce que Paul a dit précédemment, quelle importance peut-il y avoir à parler de Satan aussi ? C'est, sans aucun doute, parce que l'apôtre est soucieux d'exposer les soubassements moins visibles de la vie chrétienne. Ces versets sont là pour rappeler aux chrétiens que *les difficultés et tentations auxquelles ils peuvent être confrontés dans leur vie de tous les jours ont aussi une dimension invisible*. Puisque, dans leurs circonstances quotidiennes, les croyants sont aux prises avec des réalités surnaturelles (ou « supranaturelles »), il leur est d'autant plus important de s'enraciner constamment dans la grâce du Christ, qui siège lui aussi « dans les lieux célestes », comme Paul le rappelle dès les premiers versets de l'épître (Ep 1.3, 20). Celui de qui ils tirent leur force est celui-là même qui, par sa résurrection et son ascension, a été placé au-dessus de *tout nom* qui peut se nommer. Il importe d'en être conscient, de prendre au sérieux cette réalité essentiellement invisible et de s'enraciner en Christ, d'autant plus que les attaques les plus sournoises ne viendront pas nécessairement sous forme de manifestations spectaculaires et effrayantes, mais se présenteront dans

⁴³ Ep 4.1.

le vécu banal, parfois difficile et problématique, de la vie communautaire ou familiale.

Conclusion

Les épîtres – qui permettent de percevoir la vie chrétienne normale – laissent deviner un comportement à cultiver étonnamment... « normal » ! L'existence chrétienne d'après Paul ne se caractérise pas tant par des signes ou expressions extraordinaires de puissance surnaturelle que par une vie où se conjuguent essentiellement trois choses : l'attachement constamment renouvelé au Dieu qui nous a comblés de sa grâce en Christ, un amour concret envers tous, tout spécialement envers ceux qui font partie de son corps l'Eglise, et un comportement éthique progressivement transformé, puisque modelé par l'Esprit, en l'image du Fils.

Certes, il y a là un contraste indéniable avec les évangiles synoptiques où les exorcismes sont nombreux⁴⁴. Il en est de même des Actes, bien que la fréquence de tels phénomènes soit nettement moindre⁴⁵. Cette différence avec les épîtres s'explique, croyons-nous, par le contexte : le Fils de Dieu vient établir son royaume et apporter son salut, ce qui implique que « l'homme fort » doit être lié et ses biens « pillés »⁴⁶. Dans ce conflit entre deux mondes et deux éons, Satan s'oppose de toutes ses forces au Christ ; il « joue le tout pour le tout ». La situation immédiatement après la résurrection du Christ est analogue : du fait qu'il sera donné aux apôtres d'opérer des « signes et prodiges » confirmant leur authenticité en tant que témoins et porte-parole normatifs du Ressuscité, ils devront attester par leur action la supréma-

⁴⁴ Cf. Mt 7.22 ; 8.16, 31 ; 9.33-34 ; 10.1, 8 ; 12.24 et *passim*.

⁴⁵ Ac 5.16 ; 8.7 ; 16.16-18 ; 19.12-13, 15-16.

⁴⁶ Mt 12.29 ; Mc 3.27.

tie du Christ sur le monde surnaturel⁴⁷. Cependant, à ces descriptions, d'une part, et aux indications explicites des épîtres, d'autre part, il faut intégrer la victoire de la croix. Comme nous l'avons vu en début d'article, pour Paul, Dieu a réellement « dépouillé les principautés et les pouvoirs, et les a publiquement livrés en spectacle, en triomphant d'eux par la croix »⁴⁸. S'ils existent encore, s'ils ont encore une certaine activité, leur emprise a bien été brisée par le tombeau vide.

En disant cela, il ne s'agit nullement de nier la réalité d'un conflit avec « l'ennemi de nos âmes », l'ensemble des textes pauliniens le montre bien. En outre, la mise en avant des données bibliques laisse ouverte la possibilité que, dans un certain nombre de situations « frontières », là en particulier où des pratiques occultes sont de mise, des activités démoniaques soient plus fortes et plus visibles et que les chrétiens doivent agir de façon directe. Mais il importe de distinguer entre ces circonstances, par définition exceptionnelles, et la vie chrétienne *normale*.

En effet, la vie chrétienne habituelle selon Paul a un certain caractère, disons, « banal », loin du spectaculaire pour ce qui est du rapport avec le monde invisible. Avant toute autre chose, elle prend son départ et se développe en lien avec le Christ qui se découvre dans sa Parole et au sein de sa communauté. Par l'Esprit, elle puise ses forces en lui ; et elle s'oriente, tout entière, vers le Père que ce Fils nous a fait connaître. Pour peu extraordinaire que cela puisse paraître, une telle existence donne une définition assez exacte de ce qu'est l'être humain, en tant qu'image de Dieu, dont le comportement se définit, essentiellement, par le double commandement d'amour : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de

⁴⁷ Ac 8.13 ; Rm 15.18-19 ; 2Co 12.12 ; Hé 2.4.

⁴⁸ Col 2.15.

toute ta force, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Marc 12.30-31)



L'influence des démons sur nos actes moraux

Pierre-Sovann CHAUNY

Professeur de théologie systématique

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

La vie est complexe. Les problèmes de la vie sont complexes. Les choix que nous faisons, les actes que nous posons ne sont pas tous des choix, des actes simples – loin s'en faut ! En fait, la perspective qui se dégage d'une lecture attentive de la Bible sur la question du combat spirituel, et en particulier de l'activité des démons, doit nous conduire à voir un degré important de complexité dans les problèmes auxquels nous avons à faire face chaque jour. Pour affronter la prochaine journée, il ne suffit pas d'avoir les derniers *how-to-do-books*, les dix clés du succès, les sept habitudes des personnes efficaces, les cinq langages de l'amour... Il nous faut plus que cela !

Il faut, déclare l'apôtre Paul, nous revêtir « de toutes les armes de Dieu » (Ep 6.11). Un tel texte nous apprend à ne plus regarder les problèmes qui nous affectent comme étant purement humains et nous invite à rechercher une solution divine. « Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang » seulement (Ep 6.12). En tant que chrétiens, il nous faut abandonner l'idée simpliste que lorsque nous considérons un problème, que ce soit la pauvreté ou la violence dans notre ville, ou un problème personnel comme une dépression, nous aurions seulement « à lutter contre la chair et le sang » – et qu'il s'agirait là d'un problème purement humain. Nous devons nous débarrasser de l'idée qu'il est possible de bien gérer

nos problèmes simplement en les abordant correctement. Le mal qu'il y a dans le monde n'est pas unidimensionnel, il est multidimensionnel. Et donc, nous ne pouvons pas penser que des solutions unidimensionnelles comme l'éducation ou l'économie vont tout régler. Parce que, dans toutes les situations, il y a de la complexité, et que dans toute cette complexité, il y a des forces spirituelles mauvaises à l'œuvre, des forces qui nous veulent du mal. Et pour cette raison, il nous faut « revêtir toutes les armes de Dieu ». Il faut nous « fortifier dans le Seigneur » (Ep 6.10). C'est la seule manière de « pouvoir tenir ferme » (Ep 6.13). Car, déclare Paul, « nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes » (Ep 6.12). Derrière les problèmes auxquels nous devons faire face, il y a beaucoup plus qu'un manque d'éducation, qu'une mauvaise répartition des richesses ou qu'un manque d'équilibre psychologique. Bien qu'il soit important de prendre les bonnes mesures humaines qui s'imposent, il faut aussi tenir compte des puissances spirituelles mauvaises qui sont entrées en action.

Lorsqu'on aborde la question délicate de la démonologie, il y a deux excès à éviter¹ : d'une part, donner trop d'importance aux démons, leur accorder plus de puissance qu'ils n'en ont réellement en centrant notre vie chrétienne sur la confrontation de ces puissances que l'on voit partout à l'œuvre. Cet excès ne menace sans doute pas la plupart du lectorat de *La Revue réformée*, car ses auteurs s'inscrivent généralement dans une tradition qui manifeste une certaine prudence, à raison je pense, concernant l'identification pure et simple de tel ou tel problème avec une influence démoniaque de quelque degré que ce soit.

¹ Voir sur ces deux écueils, A. Nisus, *Mais délivre-nous du mal. Traité de démonologie biblique*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2016, p. 13-19.

Mais il y a un autre excès : celui de donner trop peu d'importance aux démons, de leur accorder moins de puissance qu'ils n'en ont réellement, de ne plus les voir nulle part. Le risque, c'est que, tout en croyant au monde surnaturel, tout en confessant que les démons existent bel et bien, notre manière de penser le monde ne leur laisse que peu ou aucune place. Il est possible de professer l'existence d'êtres surnaturels tout en vivant comme si le monde était désenchanté. Il est possible de ne pas avoir de place concrète dans notre vision du monde pour les démons et l'influence qu'ils exercent sur notre vie.

Pour que ce risque ne se concrétise pas, ou pour corriger le tir si besoin est, je soulignerai deux aspects de l'enseignement biblique à ce sujet, à savoir (I) la puissance des démons et (II) les stratagèmes des démons.

I. La puissance des démons

Reprenons le passage d'Ephésiens 6 déjà cité. Regardez l'accumulation des titres des puissances spirituelles dont il est question. Remarquez aussi la nature de leurs titres : nous avons à lutter contre les *dominations*, contre les *autorités*, contre les *princes de ce monde de ténèbres*, contre les *esprits méchants dans les lieux célestes*.

Vous avez là toute la cohorte, effrayante, des esprits déchus qui ont suivi Satan dans sa chute. Autrement dit : les démons. Et ces démons sont puissants. Ce sont des êtres angéliques : ils sont célestes, ils dominent, ils ont autorité, ils sont les princes de ce monde de ténèbres.

En fait, la puissance de ces dominations et autorités est si grande que Jésus qualifie Satan de « prince de ce monde » (Jn 12.31). Paul déclare quant à lui que le diable est le « dieu de ce monde » (2Co 4.4), « le prince de la puissance de l'air qui agit maintenant dans les fils de la rébellion » (Ep 2.2). Autant

de textes qui signifient, sans aucun doute possible, que les démons exercent une réelle emprise sur notre monde. Ils influencent le monde entier. Ils règnent sur tous ceux qui pensent vivre pour eux-mêmes, qui ne veulent pas vivre pour Dieu : qu'ils en soient conscients ou non – et souvent ils n'en n'ont pas la moindre conscience – le « prince de la puissance de l'air » est vraiment à l'œuvre en ceux qui vivent en rébellion contre Dieu.

Les démons sont les princes de ce monde de ténèbres. L'expression « princes de ce monde » traduit un unique mot grec, *kosmocrator*, qu'on pourrait translittérer en français par « cosmocrates », c'est-à-dire « les puissances du monde ». Les cosmocrates sont les dieux de ce monde. Cela signifie que l'animisme et les religions polythéistes n'ont pas aussi tort qu'il n'y paraît lorsqu'elles énoncent la présence d'êtres spirituels ou de dieux un peu partout. Ces approches de la vie spirituelle n'errent pas autant qu'on peut le croire en voyant des génies derrière chaque arbre, chaque rivière ou chaque montagne, en enseignant qu'il y a un dieu de la fertilité, un dieu du commerce, un dieu de la beauté... Car il y a bien dans ce monde des cosmocrates. Et l'une des stratégies les plus communes de ces cosmocrates consiste certainement à se manifester sous la forme des petites divinités des polythéismes et des animismes afin d'obtenir de certains êtres humains leur adoration.

Dans nos sociétés occidentales et modernes, la situation est plus complexe à analyser. Nous sommes pour la plupart extrêmement matérialistes. Nous sommes influencés à un très haut point par le sécularisme. Nous vivons dans un monde désenchanté. Nous ne croyons plus vraiment concrètement à la réalité du monde surnaturel – même lorsque nous confessons formellement l'existence de la surnature. Nous vivons comme si elle n'existait pas. Nous prenons des décisions, nous

cherchons à résoudre des problèmes sans tenir compte de la réalité spirituelle.

Et la question qu'on peut alors se poser pour recouvrer un peu le sens de la guerre spirituelle, qui a bel et bien lieu sans même que nous y pensions, consiste à nous demander quel est ce qui, fonctionnellement, nous domine et nous dirige. Qu'est-ce qui nous motive ? Qu'est-ce qui nous conduit ? Qu'est-ce qui nous anime ? Qu'est-ce qui nous détermine, nous régente, nous commande ? Dit autrement : qu'est-ce que nous adorons ? Qu'est-ce que nous adorons vraiment ?

Il s'agit d'analyser les péchés que nous commettons, de chercher la raison pour laquelle nous avons parfois l'impression de céder à des besoins impérieux, lorsque nous cédon à des inclinations mauvaises, à des penchants pernicieux, à des tentations qui nous paraissent trop fortes. Pourquoi, finalement, faisons-nous le mal que, sous un autre angle, nous voudrions ne pas commettre ?

La raison est toujours la suivante : nous adorons quelque chose que nous ne devrions pas adorer. Nous nous prosternons devant quelque chose qui n'est pas Dieu. C'est le principe de l'idolâtrie qui est à l'œuvre ici. Et le fond de la puissance démoniaque, ce sont les idoles de notre propre cœur. Le moyen dont les démons usent en priorité, pour nous faire faire volontairement ce qu'ils veulent que nous fassions, consiste à nous faire adorer nos petits dieux préférés – qui sont très clairement de faux dieux ! Les dieux de l'argent, du sexe, du pouvoir² – et plein d'autres.

Nous avons pris l'habitude, même en tant que chrétiens, d'évoquer nos problèmes récurrents par le vocable de l'addiction. Mais ce faisant, nous les réduisons à une unique dimension : scientifique, médicale. Comme si notre seul problème

² Cette triade « argent, sexe, pouvoir » est régulièrement développée par le pasteur Timothy Keller. En français sur cette question, consulter T. Keller, *Les idoles du cœur. Quand ce que vous adorez vous déçoit*, Lyon, Clé, 2012, 184 p.

était un besoin de stimuler notre production d'endorphine et d'adrénaline et que c'était là la raison pour laquelle il est si difficile de décrocher de loisirs qui prennent tout notre temps, d'un usage tyrannique du pouvoir, du recours à la pornographie ou des peurs relatives à un compte en banque un peu moins garni. Nous évoquons pour cela des addictions, et ce n'est pas faux, mais si nous en restons là, notre analyse de problèmes complexes est unidimensionnelle. Nous pensons que nous luttons seulement contre la chair et le sang et qu'une cure de désintoxication est tout ce dont nous aurions finalement besoin. Mais c'est faux ! C'est terriblement faux ! Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, en tout cas *pas seulement*. Et c'est pourquoi nous avons tant de peine à nous défaire de nos problèmes récurrents, parce qu'ils comportent une autre dimension qu'il ne faut pas oublier : il y a les cosmocrates, les dieux de ce monde qui se cachent derrière tout ça, et qui veulent que nous les adorions. Et lorsque, tout au fond de nous, nous décidons, nous ressentons que la vie n'a de sens que si nous pouvons avoir accès à ceci ou à cela, c'est-à-dire lorsque nous ployons le genou devant une idole, notre cœur se prosterne alors devant un cosmocrate.

Les animistes et les polythéistes ont donc raison en un sens. Il y a un peu partout des petits dieux. Ce sont en fait là des démons qui font tout ce qu'ils peuvent pour nous faire adorer ce qui n'est pas Dieu. Ce sont les cosmocrates des ténèbres. Ces dominations, ces autorités, ces cosmocrates des ténèbres nous enrôlent de cette manière dans leur armée, en nous faisant nous prosterner devant les idoles qui sont chères à notre cœur – en nous faisant trouver notre félicité, notre sécurité, notre paix, notre identité, notre justice ailleurs qu'en Jésus-Christ.

Et au moment où nous cédon à ces injonctions, à ces influences démoniaques, nous nous plaçons *de facto* sous leur té-

nébreuse domination. Les démons sont puissants, très puissants. Et une telle appréhension de la réalité spirituelle, des forces en présence, devrait nous rendre très humbles. Car s'il y a là l'un des aspects profonds des problèmes que nous rencontrons, alors sans l'intervention du Messie, du Christ victorieux, notre situation est désespérée. Voilà le pouvoir des démons, voilà l'influence qu'ils ont sur nous. Ils ont le pouvoir de nous conduire devant les idoles de notre cœur.

II. Les stratagèmes des démons

Le second élément biblique que j'aimerais relever, c'est que les démons sont rusés. Paul parle en Ephésiens 6.11 des ruses du diable. Le mot grec traduit par ruse dans ce verset est le mot *methodeia* qui désigne l'art de la tromperie. Paul déclare en 2 Corinthiens 2.11 en parlant de Satan : « [...] nous ne sommes pas ignorants de ses procédés. » Le diable et ses anges emploient donc des ruses, des méthodes perverses, des procédés éprouvés pour nous influencer. L'idée sous-jacente consiste en ce que les démons ne sont pas des êtres qui agissent uniquement sous la motion d'impulsions spontanées. Ces êtres angéliques existent depuis très longtemps – peut-être depuis les premières minutes même de la création du monde – et ils ont eu le temps de perfectionner leur art de la tromperie, leurs méthodes, leurs stratégies.

Et Paul déclare dans ce verset : « [...] nous ne sommes pas ignorants de ses procédés. » Cela signifie qu'il est possible d'être au clair sur les stratégies auxquelles les esprits méchants ont recours pour nous entraîner dans leur chute.

Alors quelles sont ces stratégies ? Il y a certainement une variété de moyens que les démons emploient pour nous influencer que je ne vais pas énumérer ici³. J'aimerais simplement porter à l'attention de nos lecteurs une seule de ces ruses. Celle-ci est en effet la ruse fondamentale qui est employée par les démons pour nous influencer, et dont les autres stratégies peuvent en fait être considérées comme des déclinaisons.

Cette ruse fondamentale est la tromperie. Lorsque Jésus parle du diable, que dit-il en effet ? Ceci : « Il ne se tient pas dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fond ; car il est menteur et le père du mensonge. » (Jn 8.44) C'est là aussi, me semble-t-il, la ruse la plus ordinaire employée par les démons pour nous manipuler. La manière la plus efficace qu'emploient les démons pour parvenir à nous faire adorer ce qui n'est pas Dieu consiste à maquiller la réalité, à la déformer. Il s'agit pour eux de placer en nous le doute, de remettre en cause la bonté de Dieu et la véracité de sa Parole. Il s'agit pour eux de remplir notre cœur de mensonges, au point que nous devenions à notre tour menteurs (*cf.* Ac 5.3). « Dieu a-t-il vraiment dit ? » répètent-ils sans cesse insidieusement. « Non, Dieu a exagéré lorsqu'il a dit qu'il ne fallait pas faire cela » ; « ce n'est pas vraiment pour votre bien qu'il vous a dit cela, c'est sans doute plutôt pour vous contrôler » ; « il ne veut pas vraiment votre bonheur » : autant d'idées que Satan cherche à exciter en nous, pour nous déstabiliser et nous conduire à

³ Pour un début de liste par un auteur moderne, voir, par ex., Edward Welsh, "Satan's Strategy", <https://www.ccef.org/resources/blog/satans-strategies> (consulté le 27/09/18). Il est possible, sur ce sujet comme sur tant d'autres, d'avoir recours à la sagesse méthodique des puritains. Trois chefs-d'œuvre méritent ici mention : *Precious Remedies Against Satan's Devices* de Thomas Brooks, *A Christian Directory* de Richard Baxter et *The Christian in Complete Armour* de William Gurnall. Sur la question du modèle de combat spirituel des puritains, voir T.J. Keller, "Puritan Resources for Biblical Counseling", *The Journal of Pastoral Practice*, vol. 9, n° 3, 1988, p. 11-44.

désobéir à Dieu. Il est le dieu de ce monde qui aveugle les esprits (2Co 4.4), et si en tant que croyants nous sommes guéris de l'aveuglement *en ce qui concerne la gloire de l'Évangile*, il n'en est pas moins vrai qu'à chaque fois que nous cédon au diable, c'est parce que nous avons gobé l'un de ses mensonges. Le diable ment ! Il *nous* ment ! Il ne fait que nous mentir ! C'est là le stratagème principal des démons.

Les démons instillent dans nos esprits des perceptions déformées de nous-mêmes, du monde et de Dieu. Et le diable et ses démons piègent le monde avec ce stratagème fondamental. L'antidote ? Il n'y en a qu'un seul : la connaissance de la vérité que seul Dieu lui-même confère. C'est pourquoi le serviteur de Dieu « doit redresser avec douceur les adversaires, dans l'espérance que Dieu leur donnera la repentance pour arriver à la connaissance de la vérité, et que, revenus à leur bon sens, ils se dégageront des pièges du diable, qui s'est emparé d'eux pour les soumettre à sa volonté » (2Tm 2.25-26). Ainsi, la vérité donnée par Dieu, celle qu'il communique dans sa Parole, *nous libère des pièges du diable*. C'est la vérité qui nous rend libres (Jn 8.32). Le combat spirituel commence donc ici : proclamer la Parole de Dieu, annoncer tout son conseil, dire toutes les vérités que contient la Bible. C'est cela seul qui, par la grâce de Dieu, peut nous délivrer des pièges du diable, de ses tromperies, de ses mensonges.

Prêcher la Parole, c'est l'antidote au poison des mensonges démoniaques. Il nous faut revêtir la ceinture de la vérité et brandir l'épée de l'Esprit qui est la Parole de Dieu (Ep 6.14, 17). Que Dieu nous donne donc, par sa Parole, de revenir à notre bon sens et de nous dégager des pièges du diable !



Le combat spirituel dans l'évangélisation

Yannick IMBERT

Professeur d'apologétique

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

L'évangélisation est-elle un simple acte humain ou est-elle plus que cela, une entreprise profondément spirituelle ? Peter Wagner, qui fut professeur à Fuller Theological Seminary, est l'un des théologiens qui a constamment soutenu la seconde affirmation. Wagner est sans doute l'un des missiologues qui a le plus marqué le monde charismatique, tout comme il a été transformé par ce dernier. L'importance du « combat spirituel » dans la théologie de Wagner ne peut pas être sous-estimée, et ce sujet structure la plupart de ses ouvrages écrits après les années 1980. Notons bien cependant que Wagner n'est certainement pas le seul à voir l'évangélisation comme étant premièrement de nature spirituelle, ni même le seul à faire du combat spirituel le point pivot de l'évangélisation. Essayons dans un premier temps de résumer le lien qu'il discerne entre évangélisation et combat spirituel. Dans un deuxième temps, nous examinerons quelques points qui exigent une discussion plus approfondie.

Ceci dit, la tâche est plus difficile qu'il n'y paraît, car la pensée de Wagner s'est développée et graduellement nuancée au cours des trente dernières années. Au cours de son évolution théologique personnelle, Wagner a en effet mis l'accent sur l'une ou l'autre des dimensions spirituelles de

l'évangélisation. A partir d'un fort accent mis sur l'évangélisation de puissance, par les signes et les prodiges, Wagner a formalisé et expliqué l'importance du « combat spirituel (au niveau) stratégique », dont la pratique de la « cartographie » spirituelle est l'une des clés. Il a souligné l'importance de combattre contre les esprits territoriaux et la nécessité de faire revivre les ministères prophétique et apostolique – véritables signes de Dieu pour le réveil de l'Eglise. Ce dernier mouvement, auquel le nom de Wagner est associé, est la Nouvelle Réforme apostolique¹. De fait, l'accent sur le combat spirituel s'est un peu effacé dans les dernières années de son ministère, mais l'influence, toujours présente, de cette dimension théologique explique pourquoi il est important d'être familier avec celle-ci.

Avant de commencer, notons que l'enseignement de Peter Wagner sur l'évangélisation prend racine dans son profond changement d'attitude envers ce qu'il appelle le « combat spirituel ». Je ne vais pas m'attarder sur les causes qui ont conduit Wagner à adopter une perspective proche de la « troisième vague » charismatique. Traçons plutôt ensemble les contours de sa théologie du combat spirituel avec une attention particulière au « combat stratégique », dont le pivot est la « cartographie spirituelle », ou encore la lutte contre les esprits territoriaux.

Le combat spirituel contre les esprits territoriaux

Le point de départ de la théologie du combat spirituel proposée par Wagner est sa distinction entre trois sortes d'engagements spirituels. Au niveau personnel, il se concentre sur l'exorcisme ; au niveau de l'occulte, il est dirigé

¹ Voir, par exemple, Peter C. Wagner, *Churchquake! How the New Apostolic Reformation is Shaking the Church as We Know It*, Regal, Ventura, 1999.

contre les activités démoniaques ; au niveau territorial, stratégique, il cherche à faire s'effondrer les esprits territoriaux². C'est sur ce dernier aspect du combat spirituel que nous allons nous concentrer dans cette étude.

Ce serait une erreur de croire que l'accent mis sur les « esprits territoriaux » procède *premièrement* d'une herméneutique biblique. Ce qui a servi à la formulation de la « cartographie spirituelle », c'est bien plus un constat pragmatique fait au cours de discussions avec des missionnaires travaillant essentiellement en Amérique latine. Les comptes rendus d'évangélistes qui témoignaient de conversions de masse ne pouvaient laisser indifférent un missiologue comme Wagner. C'est la curiosité professionnelle qui l'a conduit à chercher les causes qui pouvaient expliquer une telle croissance de l'Eglise dans des zones où celle-ci avait été peu significative, voire nulle, dans les décennies précédentes. C'est en se penchant sur ces études de cas que Wagner a commencé à se demander si le combat contre les réalités spirituelles ne pouvait pas être un facteur déterminant dans la croissance de l'Eglise³.

Ainsi, il nous faut bien remarquer que chez Wagner l'accent fort, voire exagéré, sur le combat spirituel stratégique provient d'un désir intense de voir les Eglises grandir. Cela signifie que la notion de cartographie spirituelle, qui est une technique parmi d'autres de combat stratégique, doit être vue comme une extension du mouvement de croissance de l'Eglise qui essayait de « libérer » des conversions de

² Cf. Peter C. Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, Nîmes, Vida, 1996, p. 138.

³ Il serait intéressant de faire une évaluation pragmatique des exemples donnés en soutien de cette forme d'évangélisation par le combat stratégique. L'un des problèmes évidents de ces exemples est leurs limites géographiques (Amérique latine, en particulier Colombie) et temporelles (ces exemples datent du milieu des années 1990). On peut se demander quelle est la portée à long terme du combat stratégique, de cette lutte contre les esprits territoriaux.

groupe, plutôt que de se focaliser sur des conversions individuelles. Wagner a simplement pris conscience que cette « libération » de masse ne pouvait venir que d'un combat spirituel *direct* avec des esprits liant des régions, empêchant ainsi leurs habitants de croire en Christ.

Concernant les appuis bibliques justifiant l'importance du combat contre les esprits territoriaux, Wagner s'inspire largement de textes comme Ephésiens 6 (en particulier le verset 12), qui est selon lui le chapitre le plus complet sur le combat spirituel. Certes, ce chapitre particulier d'Ephésiens parle d'une confrontation spirituelle dans laquelle nous sommes, que nous le voulions ou non, engagés⁴. Mais Wagner va plus loin en discernant un mandat biblique clair en faveur de la lutte contre les esprits territoriaux.

Un autre passage central dans la présentation du combat stratégique est celui de Daniel 10. Nous n'avons bien sûr pas le temps de procéder à une exégèse attentive du texte, mais remarquons simplement que même si le texte peut suggérer l'existence d'un esprit territorial, c'est une sérieuse extrapolation que d'en déduire que des esprits territoriaux existent au-dessus de chaque nation, ville ou région géographique⁵. Et une déduction plus osée encore que d'affirmer que nous devons lutter directement contre eux. Nous reviendrons plus tard sur la manière dont Wagner, et d'autres avec lui, justi-

⁴ Ce texte est particulièrement important pour Wagner et se retrouve dans la plupart de ses ouvrages comme (dans l'ordre de publication) : *Lorsque les puissances s'affrontent* (1996) ; *The Changing Church : How God Is Leading His Church into the Future*, Regal, Ventura, 2004 ; *The Church in the Workplace : How God's People Can Transform Society*, Regal, Ventura, 2006 ; *Warfare Prayer : What the Bible Says about Spiritual Warfare*, Shippensburg, Destiny Image, 2009 ; *Territorial Spirits : Practical Strategies for How to Crush the Enemy Through Spiritual Warfare*, Shippensburg, Destiny Image, 2012 ; *This Changes Everything : How God Can Transform Your Mind and Change Your Life*, Baker, Grand Rapids, 2013.

⁵ Alain Nisus, *Mais délivre-nous du mal. Traité de démonologie biblique*, La Maison de la Bible, Romanel-sur-Lausanne, 2016, p. 217.

fient une exégèse biblique très orientée – si l'on peut encore parler d'exégèse !

Qu'est-ce que le combat spirituel contre les esprits territoriaux, tel que l'encourage Wagner, mais aussi John Wimber, Charles Kraft, ou encore Cindy Jacobs – qui a eu une certaine influence sur Wagner ? Pour Jacobs, les esprits territoriaux sont tout simplement des esprits qui contrôlent une certaine région géographique⁶. Ayant dit cela, rien n'a vraiment été dit. Wagner précise un peu en notant qu'

on désigne souvent ces forces adverses par l'expression « esprits territoriaux » qui tentent en effet d'emprisonner dans des réseaux de captivité spirituelle un grand nombre d'êtres humains par le biais de villes, de nations, de voisinages, de groupes de personnes, d'allégeances religieuses, d'industries ou toute autre forme de société humaine⁷.

Les esprits territoriaux sont des opposants notables à notre mandat missionnaire car ils « emprisonnent » nos contemporains. C'est cet enjeu qui crée l'absolue nécessité de nous engager dans ce combat cosmique, comme le texte de 2 Corinthiens 10.4 nous y encourage selon notre auteur : « Car les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas celles de la chair. » Ces armes étant spirituelles, elles permettent au croyant de renverser les forteresses spirituelles qui emprisonnent le monde, non pas seulement les êtres humains, mais la création entière soumise à la domination d'esprits mauvais.

Os Hillman quant à lui explique que le terme « forteresse » sous la plume de l'apôtre Paul

fait référence aux forteresses spirituelles où Satan et ses légions cherchent refuge. Ces forteresses existent dans les schémas de pensées et les idées qui régissent les individus dans leurs mai-

⁶ Cindy Jacobs, *Possessing the Gates of the Enemy : A Training Manual for Militant Intercession*, Chosen Books, Grand Rapids, 2009, p. 222.

⁷ Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 17.

sons, leurs lieux de travail et leurs Eglises, ainsi que dans les communautés et les nations⁸.

Cependant, le texte de Paul ne semble pas directement lié à l'existence d'esprits territoriaux, comme le reste du passage l'indique :

Nous démolissons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et nous nous emparons de toute pensée pour l'amener, captive, à l'obéissance du Christ. (2Co 10.4-5)

Les autres appuis bibliques invoqués sont, entre autres, Apocalypse 12, un « clair exemple de combat spirituel stratégique » pour Wagner⁹. Bien sûr ce dernier ne manifeste aucun intérêt pour une exégèse qui prendrait en compte le genre littéraire de l'Apocalypse.

Wagner n'est pas le seul à préconiser le combat spirituel stratégique contre les esprits territoriaux comme étant l'arme la plus importante que nous pouvons utiliser pour atteindre les exclus. Il est cependant l'autorité la plus souvent citée sur le sujet¹⁰. Parmi les autres théologiens qui ont mis en avant ce même combat stratégique, John Wimber explique ainsi ce que sont les esprits territoriaux :

Ce sont de puissants anges déchus – principautés, puissances, dominations, trônes, autorités, dirigeants – qui exercent leur in-

⁸ Os Hillman, "Are You Influenced by Spiritual Strongholds?", *In the Workplace*, <http://www.intheworkplace.com> consulté le 12/10/17.

⁹ Wagner, *Warfare Prayer*, non paginé.

¹⁰ Voir, par exemple, George Otis, *The Last of the Giants*, Tarrytown, Chosen Books, 1991 ; John Dawson, *Taking Our Cities for God*, Lake Mary, Creation House, 1989 ; Larry Lea, *The Weapons of Your Warfare*, Altamonte Springs, Creation House, 1989 ; ainsi que des chapitres particuliers dans Peter C. Wagner, *Breaking Strongholds in Your City*, Ventura, Regal Books, 1993.

fluence sur les villes, les régions et même les nations (Ep 1.21, 6.10, 12 ; Col 2.15)¹¹.

Le même Wimber explique que, dans sa lettre aux Colossiens, l'apôtre Paul avertit les chrétiens qu'une réalité spirituelle existe, et que notre monde est sous l'influence d'esprits malveillants que Wimber appelle « esprits élémentaires »¹². Précisant sa pensée, Paul ferait alors allusion à des forces qui influencent les fondements d'une société :

Veillez à ce que personne ne vous emmène captifs à travers une philosophie creuse et trompeuse, qui dépend de la tradition humaine et des principes de base de ce monde [...] Et après avoir désarmé les pouvoirs et les autorités, il en a fait un spectacle public, triomphant d'eux par la croix [...] Puisque vous êtes morts avec Christ aux esprits élémentaires de ce monde, pourquoi vous soumettez-vous à leurs règles comme si vous apparteniez encore à ce monde [...]. (Col 2.8, 15, 20)¹³

L'enseignement est clair : la lutte contre les « esprits élémentaires » est la clé pour amener nos contemporains à Christ. Wagner pour sa part va même jusqu'à affirmer qu'en affrontant les esprits territoriaux par la prière – dans le but de libérer des zones géographiques de sorte que ses habitants puissent répondre à l'Évangile –, nous introduisons une « technique spirituelle » qui ouvrira les portes de la plus grande puissance donnée à l'Église par Dieu depuis que William Carey a commencé le mouvement des missions protestantes à la fin du XVIII^e siècle¹⁴.

Plus encore, Wagner était convaincu que le combat spirituel était un nouvel instrument que Dieu avait donné à l'Église et que, « jamais depuis la Pentecôte elle-même,

¹¹ John Wimber, "Intercession and Spiritual Warfare", *Equipping The Saints*, 4/2, printemps 1990, <http://dustinhedrick.com> (consulté le 01/11/17).

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 44.

l'histoire n'a enregistré un niveau de prière sur les six continents comparable à ce qui se passe aujourd'hui¹⁵. Avant, l'Eglise n'était pas prête. Dieu ne pouvait pas lui confier la grande responsabilité de la libération des non-chrétiens par la force de la prière – par la *quasi* seule force de la prière. Cela a donné naissance aux « marches spirituelles », conduites pour « reprendre les villes »¹⁶. Et Wagner de conclure que ne pas adopter cette lutte stratégique, c'est prendre le risque d'être infidèle à Christ¹⁷.

Bible ou expérience

Wagner souligne avec raison qu'une lutte spirituelle fait partie intégrante de l'évangélisation, voire de la vie chrétienne. La question est de savoir quelle est notre place dans cette lutte et comment la mener. Les réponses apportées, notamment en rapport avec le « combat stratégique », sont relativement déficientes. L'un des problèmes majeurs de la théologie de Wagner n'est pas tant son enseignement concernant tel ou tel aspect spécifique du combat spirituel. Après tout, il est tout à fait légitime de discuter de l'existence des esprits territoriaux et de leur place dans notre pratique spirituelle. Il est même tout à fait envisageable d'affirmer leur existence. Une fois encore, ce sont les modalités de notre opposition spirituelle qui seraient à discuter.

Plus sérieusement et plus fondamentalement, le problème majeur est le lien entre autorité de l'Écriture et autorité de l'expérience personnelle. Dans plusieurs cas d'interprétation biblique, Wagner manifeste une tendance à s'appuyer sur des

¹⁵ Wagner, *Spiritual Warfare Strategy*, p. 1.

¹⁶ Voir, comme autre exemple, Jacobs, *Possessing the Gates of the Enemy*, p. 98.

¹⁷ Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 89.

interprétations pouvant sembler arbitraires. Cela le conduit à faire constamment référence à ses interprétations bibliques avec des expressions telles que « je crois, je pense, il se pourrait, nous sommes plusieurs à penser que, j'aime comprendre ce passage ainsi... »¹⁸. Mais ce jugement apparemment arbitraire ne l'est pas totalement dans son esprit. Il résulte d'un raisonnement épistémologique bien particulier. Selon Wagner, nous pouvons obtenir des informations valides à partir de trois sources :

- A. la Parole révélée de Dieu, la Bible ;
- B. les paroles de Dieu reçues par les croyants ;
- C. l'analyse et l'interprétation des actions de Dieu dans le monde¹⁹.

Toutes trois sont des sources possibles de connaissance. En disant cela, Wagner ne fait pas de distinction épistémologique entre la Parole de Dieu – la Bible – et les autres moyens de connaissance. Cela peut expliquer l'impression que donne parfois la lecture des ouvrages de Wagner : la deuxième source de connaissance (personnelle, expérientielle), vient remplacer l'exégèse.

La position de Wagner fait émerger plusieurs problèmes. Le premier est la profonde contradiction de la méthode même de connaissance proposée par Wagner. En effet, l'un des problèmes reconnus par Wagner lui-même est la manière dont nous pouvons nous assurer que les « paroles de Dieu » reçues par les croyants (B) sont bel et bien de Dieu. Comment être certain que l'interprétation de tel ou tel « prophète » ou « apôtre » est vraiment celle de Dieu ? Wagner mentionne les critères par lesquels il tente de discerner l'inspiration des « paroles » des croyants²⁰ :

¹⁸ Ce lien entre Bible et expérience existe bien sûr toujours, comme le fait remarquer Alain Nisus, *Mais délivre-nous du mal*, p. 29-34.

¹⁹ Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 70.

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

- 1) elles ne contredisent pas la Bible ;
- 2) elles rendent gloire au Dieu trinitaire ;
- 3) elles sont conformes à la volonté de Dieu ;
- 4) elles font avancer de manière mesurable le royaume de Dieu ;
- 5) les actions divines qu'elles annoncent se réalisent et sont confirmées par deux ou trois témoins crédibles ;
- 6) ces actions divines sont une bénédiction pour les croyants locaux ;
- 7) elles ont l'assentiment de collègues ayant des conceptions identiques.

À première vue, ces critères semblent solides. Il faut apprécier la volonté de Wagner de ne pas accepter naïvement une soi-disant parole divine, simplement parce qu'elle est appelée ainsi. Cependant, un sérieux problème apparaît lorsque nous mettons en dialogue ces sept critères et ses trois sources de connaissance. Quel est ce problème ?

Imaginez qu'un missionnaire ou prophète communique une parole divine. Votre première démarche est de vérifier qu'elle ne contredise pas la Bible – critère n° 1. Cela semble facile, si bien sûr la Bible se prononce sur le sujet. Mais imaginez maintenant que cette parole divine concerne quelque chose dont la Bible ne parle pas. Imaginez qu'un prophète, appelons-le Billy Hill, a une vision dans laquelle Dieu « parle » pour révéler quelque chose qui n'est pas présent dans la Bible. Il n'y a pas contradiction. Le critère n° 1 est bien respecté. Mais que dire de la conformité de cette nouvelle parole à la Bible ? Vous ne pouvez pas le savoir parce que justement il n'y a rien dans la Bible. Dans ce cas vous devez vous tourner vers cette autre source de connaissance que sont... les paroles d'autres croyants. Imaginez maintenant qu'un autre prophète, Buck Lorris, confirme cette « vision » de Billy Hill, qu'avez-vous ? Une confirmation de la première parole prophétique par une deuxième parole pro-

phétique. En conclusion, les paroles prophétiques se justifient l'une l'autre. L'ancrage biblique ne disparaît pas mais devient très largement secondaire. Cette position amoindrit assez radicalement l'autorité de la Bible en la ramenant au niveau des inspirations subjectives des chrétiens.

En fait, aucune des deux autres sources de connaissance proposées par Wagner ne peut vous dire si la parole prophétique, ou la parole d'interprétation biblique, est conforme à la volonté de Dieu. Seule la Bible peut vous le dire. La seule source de connaissance fondamentale est donc l'Écriture, les autres ne sont que dérivatives, partielles et n'ont de sens qu'en relation avec ce que la Bible affirme. Il est incohérent d'en rester à des affirmations acceptées comme « divines » simplement parce qu'elles ne sont pas en contradiction avec la Bible.

Kraft, de son côté, essaie aussi de justifier certaines interprétations de la Bible, parfois arbitraires et exégétiquement infondées, en affirmant qu'elles correspondent en réalité à la volonté de Dieu. Lui aussi s'appuie sur l'argument fondamental de la corroboration des paroles ou visions divines. Bien sûr, une telle perspective n'a pas manqué d'être critiquée. Quelle différence existe-t-il alors entre une révélation accordée à l'un des prophètes bibliques et une révélation prophétique contemporaine ? Pour essayer de répondre, Kraft souligne tout d'abord que ces paroles prophétiques sont, par nature, *similaires* l'une à l'autre. Et cependant, les paroles de connaissance et autres communications reçues de Dieu ne sont pas une *nouvelle* révélation parce qu'elles ne sont pas en contradiction avec les Écritures, mais simplement un accomplissement de la manière dont Dieu s'est révélé à nous dans la Parole écrite, la Bible²¹. Ainsi, pour Kraft,

²¹ Kraft, *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural*, Wipf & Stock, Eugene, 2005, p. 44-45.

ces communications de Dieu ne sont pas une *nouvelle* révélation de Dieu, mais un *ajout* à la révélation biblique²².

Pour défendre cette position, Kraft s'appuie sur une distinction entre deux verbes grecs, et note la particularité du terme *ginosko*, qui selon lui fait référence à une vérité expérientielle plutôt qu'à une simple connaissance. Il traduit ainsi Jean 8.32 de la manière suivante : « Vous expérimenterez la vérité et la vérité vous rendra libres. »²³ Discernant deux moyens de connaître la vérité, dont une connaissance individuelle par une communication nouvelle de l'Esprit, Kraft peut justifier l'apparition d'enseignements « complémentaires ». Ainsi, les « ajouts » à la Bible sont des expériences légitimes du même Esprit qui anima les prophètes bibliques. Nous pourrions, bien sûr, demander à Kraft les justifications bibliques de ses pratiques et de ses interprétations. Cependant, Kraft n'estime pas devoir se justifier devant des chrétiens qui n'auraient pas expérimenté un christianisme *de puissance*, leurs critiques étant purement théoriques. Parce qu'ils n'ont pas fait l'expérience d'un ministère de puissance, ils manquent d'éléments pour interpréter correctement l'Écriture²⁴.

Tout cela remet en question un principe fondamental d'une doctrine protestante de la Bible, qui est la *suffisance* de cette dernière. De fait, Kraft n'hésite pas à dire, de manière tout à fait explicite, que la Bible est incomplète et que nous avons besoin d'autres révélations de Dieu²⁵. Il remarque

²² Charles Kraft, "Introduction", dans *Behind Enemy Lines : An Advanced Guide to Spiritual Warfare*, ed. Charles Kraft et Mark White, Ann Arbor, Servant Publications, 1994, p. 8.

²³ Kraft, *Confronting Powerless Christianity*, p. 16.

²⁴ Une telle manière de penser se retrouve dans sa justification de la possession démoniaque des croyants. Voir Kraft, *Confronting Powerless Christianity*, p. 58.

²⁵ Ceci contraste avec l'attitude de Calvin qui exhortait au respect du silence et de la sobriété de l'Écriture. Cf. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, I, XIV, 16, cité dans Nisus, *Mais délivre-nous du mal*, p. 27.

d'ailleurs que souvent nous n'avons dans la Bible que des récits limités de rencontres démoniaques, et que nous avons la liberté de remplir les « blancs » qui demeurent quant à la manière dont nous devons nous engager dans le combat spirituel²⁶. Wagner partage cette conclusion, notant que les apôtres n'étaient pas hostiles à des paroles divines supplémentaires qui n'étaient pas contraires à « leur » Bible – qu'ils étaient ouverts « à de nouvelles perspectives »²⁷.

En clair, l'expérience personnelle est devenue la force motrice derrière le ministère de Kraft. En cela, la théologie de Wagner est catholicisante, remplaçant simplement la tradition par l'expérience, tout en compromettant, comme la doctrine catholique, la suffisance de la Bible²⁸.

Problèmes théologiques

En outre, la théologie de Wagner, notamment son enseignement sur le combat spirituel et les esprits territoriaux, pose plusieurs problèmes théologiques. *Premièrement*, nous devons nous demander quel est le lien entre le combat spirituel et la proclamation évangélique. Certainement, l'objectif global de Wagner est bien le salut de ceux qui ne connaissent pas encore Christ. Le problème, c'est de savoir comment nous arrivons à la connaissance de Christ et au salut.

A plusieurs reprises, il semble que pour Wagner le réel problème qui nous empêche d'accepter Christ n'est pas d'abord notre péché mais les esprits qui nous lient et nous

²⁶ Kraft, *Confronting Powerless Christianity*, p. 34.

²⁷ Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 81.

²⁸ Ce même type de raisonnement expérientiel conduit Kraft à déclarer possible qu'un chrétien authentique soit possédé d'un démon, position qu'il affirme à la suite d'une expérience personnelle. Cf. Charles Kraft, *Defeating Dark Angels*, Ventura, Gospel Light, 1992, p. 61.

empêchent de croire²⁹. Ces esprits peuvent être des esprits territoriaux qui contrôlent une région et empêchent ainsi la réception de Christ. Cela pose la question anthropologique de la nature du péché. Sur ce point Wagner n'est pas clair, non que ce qu'il écrit soit confus, mais il n'en parle pas de manière systématique.

Cependant, les implications de sa théologie du combat spirituel amènent à une conception plus que modérée du péché. Les rares fois où Wagner exprime sa doctrine du péché, les informations éparses sont inquiétantes. L'un des moments où Wagner mentionne ce qu'il croit à ce sujet, c'est lorsqu'il parle des conditions du combat spirituel. L'une de ces conditions est la sainteté. Le combat spirituel étant une lutte radicale contre des esprits mauvais, cette lutte ne doit être entreprise qu'en étant vraiment purs afin de ne pas laisser d'opportunité à ces mêmes esprits – afin de ne pas avoir de trous dans notre armure. Notons que cette pureté, cette sainteté, est en partie dépendante de la prière³⁰. C'est maintenant que le lecteur devra mettre sa casquette de systématicien ! Pour Wagner, cette sainteté est possible aujourd'hui et maintenant. Il est possible jour après jour de ne pas pécher.

Alors attention, Wagner est bien clair sur un point : nous ne serons jamais parfaits *tous les jours*, mais il est possible de l'être, régulièrement, voire plusieurs jours de suite. Dans l'une de ses conférences, Wagner note que dans le milieu réformé – son milieu d'origine – la confession des péchés est constante. Mais, demande Wagner, pourquoi devrions-nous

²⁹ Cette absence de clarté chez Wagner démontre probablement que ce point devrait recevoir plus d'explication. Le point théologique sous-jacent est bien celui de l'influence et de la radicalité du péché originel. Cependant, ces questions théologiques trouvent trop peu de réponses chez Wagner, qui met un point d'honneur à répéter qu'il n'est pas pasteur ou théologien mais qu'il est praticien du combat spirituel et qu'il se contente d'expliquer « ce qui fonctionne ». Cf. Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 45-46.

³⁰ Peter Wagner, "Spiritual Warfare Seminar", 1997, <https://www.youtube.com/watch?v=6RVKIZho16o> (consulté le 02/20/17).

penser que nous allons pécher ?³¹ Nous pouvons passer des journées entières sans pécher, grâce à la prière. Celle-ci nous permet d'éviter la chute, de résister aux tentations et donc de ne pas pécher.

Wagner explique que lorsqu'il a commencé à enseigner cela à Fuller, il a fait face à des oppositions, ce qu'il a ressenti comme étant un combat spirituel. La conclusion fut pour lui évidente : Satan n'aimait pas cet enseignement, et il dirigeait donc ses collègues contre lui. Nous touchons là à un autre problème de la théologie de Wagner : il est impossible d'être en désaccord théologique avec lui parce que soit vous n'avez pas fait les bonnes expériences spirituelles, soit c'est Satan qui l'attaque à travers vous. J'imagine donc que si vous étiez en désaccord théologique avec lui sur la pureté réelle et complète du chrétien, vous faisiez l'œuvre de l'ennemi³².

Ajoutons à cela que son accent sur le combat spirituel « territorial » voile une réalité importante. Notre problème spirituel n'est pas premièrement que nous sommes sous l'influence, voire le contrôle, d'esprits territoriaux³³. Notre maladie spirituelle, c'est notre péché, c'est que nous sommes « en Adam ». Mais Wagner semble totalement ignorer cela. Sa conception du péché se rapproche de certaines dérives du mouvement de sainteté et doit être abordée avec un regard critique et biblique. Par exemple, son affirmation que Christ n'est pas mort à cause du « péché originel » mais simplement pour nos péchés actuels³⁴ doit être évaluée au regard de la Bible. Pour Wagner, seule la mort physique nous délivre du

³¹ *Ibid.*

³² Il y a chez Wagner une certaine tendance à ne pas accepter que certaines oppositions puissent être légitimes. Il semble même que les critiques n'ont de sens que lorsqu'elles amènent un plus grand consensus. Cf. *Lorsque les puissances s'affrontent*, p. 28-29.

³³ *Contra* Wagner, mais aussi Lawrence Obisakin, *Dislodging Demons : A Systematic Approach to Deliverance Ministration*, p. 136-140.

³⁴ Wagner, *This Changes Everything*, non paginé.

péché originel parce que « le salaire du péché, c'est la mort » (Rm 6.23). Tout cela a un impact sur le combat spirituel. Wagner a *tendance* à faire du mal quelque chose qui nous est toujours externe. C'est aussi cela qui explique que la doctrine du péché nous entraîne vers la christologie.

En effet, la doctrine de l'Écriture, et celle du péché, ne sont pas les seuls points sur lesquels la théologie du combat spirituel de Wagner est déficiente. La christologie est aussi un domaine qui mériterait une réflexion plus approfondie, mais une chose doit être notée : la christologie semble n'avoir qu'une faible place dans les ouvrages de Wagner. Si elle n'en est pas totalement absente, elle est éclipsée par le combat spirituel, pour les raisons évoquées³⁵.

Soyons clairs. Du point de vue du Nouveau Testament, si nous sommes libres en Christ, ce n'est pas parce que des esprits tutélaires ou territoriaux ont été chassés, mais parce que nous sommes morts et ressuscités en lui et avec lui. Et ceci n'est pas une manière de parler. Bien au contraire, pour Paul, c'est une réalité spirituelle. Nous ne sommes pas libérés de la puissance de Satan, ni de notre péché, en nous engageant dans une lutte frontale, ni même en liant les esprits – qu'ils soient territoriaux ou non. Au lieu de cela, l'Écriture, et le Nouveau Testament en particulier, affirme constamment que nous sommes morts au pouvoir de Satan. L'œuvre de Christ à la croix est notre arme spirituelle. Nous sommes libérés en étant « transférés » dans un autre royaume, en ayant une autre allégeance. C'est parce que nous sommes sous une nouvelle autorité que le combat spirituel est déjà remporté³⁶. C'est la prédication de la bonne nouvelle qui nous libérera, car en elle seule le Christ est révélé.

³⁵ P. ex., la christologie est présente dans *Lorsque les puissances s'affrontent*, mais dans quelques trop rares passages. Cf., p. ex., p. 159.

³⁶ Walter Wink, *The Powers That Be : Theology for a New Millennium*, Doubleday, New York, 1998, p. 93.

Conclusion

Une fois de plus soyons clairs. Wagner cherche une chose, c'est que nos contemporains parviennent à la connaissance de Christ et soient libérés de l'influence de Satan et du péché³⁷. Nous pouvons nous associer à ce désir, mais aux moyens mis en œuvre pour y arriver, c'est beaucoup plus discutable, en particulier lorsque nous évaluons en détail le « combat stratégique » d'un point de vue biblique.

S'il est vrai qu'il y a une lutte spirituelle engagée dans notre monde, notre place est différente de celle proposée par Wagner. Entre autres choses, l'exigence de discerner le nom des esprits territoriaux – ou autres – est quelque chose de dangereusement similaire à ce qu'on pourrait appeler de la magie chrétienne. Par contraste, dans l'Écriture, la connaissance de ces noms ne semble pas nécessaire pour lutter contre les esprits (Ac 16.18). De plus, l'Écriture nous exhorte à avoir de la prudence dans notre interaction avec le domaine des esprits. Cette même révélation de Dieu est aussi le plus souvent silencieuse quant à l'étendue de notre autorité, accordée en Christ, contre les esprits territoriaux, ce qui joue pourtant un rôle crucial dans le combat stratégique de Wagner.

Ensuite il n'est pas sage, voire dangereux, de fonder toute une pratique du combat spirituel sur des « principes » qui ne se trouvent pas dans la Bible et qui dépendent uniquement de paroles qui lui sont ajoutées ou d'interprétations bibliques justifiées par des paroles prophétiques. Si vous prenez le combat spirituel vraiment au sérieux, vous devez vous en tenir aux armes que l'Écriture vous donne, et à elles seules. Le problème de Wagner, c'est qu'il s'accorde des armes que

³⁷ A. Scott Moreau, "Gaining Perspective on Territorial Spirits", https://www.lausanne.org/content/territorial-spirits#N_27_.

l'Écriture – et donc Dieu – ne nous donne pas, courant ainsi le risque d'être sans défense face à ces forces spirituelles qu'il nous encourage à combattre.

Pour terminer, je tiens à souligner un dernier point. Wagner et ceux qui suivent sa conception du combat spirituel ont en fin de compte une vision trop étroite du combat spirituel. Le problème n'est pas qu'ils accordent trop de place au combat spirituel, mais pas assez. Le combat spirituel dans lequel nous sommes engagés est constant. Quand nous nous levons, quand nous parlons, quand nous mangeons, il y a combat spirituel. Car tout ce que nous faisons est un combat spirituel. Tout ce que nous faisons démontre notre allégeance à un nouveau royaume, à un nouveau Seigneur. Absolument tout, et pas seulement la prière.

Revenons à notre question initiale : « L'évangélisation est-elle un simple acte humain ou est-elle une entreprise profondément spirituelle ? » Bien sûr que l'évangélisation est profondément spirituelle. Mais nous n'en prendrons totalement conscience que lorsque nous verrons aussi que tout dans notre vie est une lutte spirituelle.

La pastorale de délivrance

Jean-Philippe BRU

Professeur de théologie pratique

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Introduction

La pastorale de délivrance, qui consiste à délivrer certaines personnes de l'emprise qu'un ou plusieurs démons exercent sur elles, n'est pas une pratique nouvelle. Jésus et les apôtres l'ont exercée à de nombreuses reprises, ainsi que l'Eglise ancienne, comme en témoignent des écrits comme les *Constitutions apostoliques* de Syrie¹. L'Eglise catholique a toujours eu des prêtres exorcistes pour gérer les cas de possession démoniaque. Mais la question de l'activité démoniaque a connu un regain d'intérêt en Occident depuis que les missionnaires ont été confrontés à une influence plus visible des esprits dans les pays du Sud² et que le

¹ Cet écrit de la fin du IV^e siècle contient un rituel de renvoi des personnes possédées après la première partie du culte, l'accès à l'eucharistie leur étant interdit. L'assemblée se levait et le diacre faisait la prière suivante : « Priez, vous qui êtes possédés par des esprits impurs. Tous, avec ferveur, prions pour eux, afin que Dieu, dans son amour pour les hommes, réprime par le Christ les esprits impurs et méchants et délivre de l'oppression de l'adversaire ceux qui l'en supplient ; celui qui a réprimé la légion de démons et le diable, prince du mal, qu'il réprime maintenant les renégats de la foi, délivre ses créatures de leur emprise et les purifie, elles qu'il a créées avec tant de sagesse. » (VIII, 7, 2)

² Voir Paul Hiebert, "The Flaw of the Excluded Middle", in *Anthropological Perspectives on Missiological Issues*, Grand Rapids, Baker, 1982/1994, p. 189-201. Dans cet article, Hiebert invite les missionnaires occidentaux à développer une théologie de ce qu'il appelle « le milieu exclu », comprenant la guérison divine, l'influence des ancêtres, les esprits et les puissances invisibles de ce monde, afin de pouvoir expliquer

mouvement charismatique a remis en avant des dons surnaturels permettant de déceler plus facilement la présence d'esprits mauvais et de les identifier. Dans cet article, nous nous proposons de présenter la pastorale de délivrance telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui en milieu évangélique, d'en indiquer les apports dans le débat sur le combat spirituel et de soulever quelques interrogations.

1. Présentation de la pastorale de délivrance

Des chrétiens sous emprise

Une des particularités de la pastorale de délivrance est qu'elle considère que les chrétiens, tout comme les non-chrétiens, peuvent tomber sous l'emprise des démons. Il ne s'agit pas d'une simple influence extérieure comme dans la tentation, mais d'une intrusion des esprits mauvais dans le corps ou l'âme du croyant. On parlera de démonisation plutôt que de possession pour souligner que le croyant ne perd pas toute maîtrise de lui-même, mais seulement des territoires occupés par les démons³. Il existe donc, entre la liberté et la possession, différents degrés d'assujettissement. La différence principale entre la démonisation d'un chrétien et celle d'un non-chrétien est que le premier appartient au Christ ; les démons n'ont donc aucun droit de propriété sur les territoires qu'ils occupent. Ils se contentent de « squatter » une maison laissée sans surveillance et d'y exercer « illégalement » leur domination.

et faire face de manière satisfaisante aux situations nouvelles rencontrées sur le champ missionnaire.

³ Les auteurs des évangiles utilisent de manière interchangeable des expressions pouvant être traduites littéralement « avoir un démon » et « être démonisé » pour décrire une personne sous l'emprise d'un démon. La traduction « être possédé par un démon » est donc source de confusion.

Comment les démons se sont-ils retrouvés là ?

Certains esprits sont là depuis notre conception. Ils nous ont été transmis par nos parents qui les ont eux-mêmes contractés en s'adonnant, par exemple, à des pratiques occultes. On parle de liens ancestraux. Michel Allard attribue l'adultère de David à un lien héréditaire de convoitise sexuelle remontant à Rahab, la prostituée de Jéricho. Il aurait lui-même été conçu d'une mère illégitime et le même lien serait à l'origine de l'accumulation par Salomon d'un grand nombre de femmes et de concubines⁴. Neil Anderson avance que « les enfants adoptés sont particulièrement susceptibles d'être soumis à une emprise démoniaque de par leur ascendance naturelle »⁵.

D'autres esprits sont là en raison de péchés que nous avons commis avant notre conversion ou, plus curieusement, de violences subies (viol ou inceste). Nous ne sommes donc pas toujours directement responsables d'une présence démoniaque. Et bien qu'à la nouvelle naissance bon nombre de ces liens soient coupés, le Christ ne nous en libère que progressivement.

D'autres esprits encore s'insinuent dans notre âme après notre conversion, si nous leur « donnons accès » par notre négligence (notamment refus de pardonner, péché non confessé).

Les « liens d'âme » inappropriés, comme ceux produits par une relation avec une prostituée ou une personne pratiquant l'occultisme, peuvent également servir de portes d'entrée aux puissances spirituelles. En liant mon âme à celle d'une personne démonisée, je donne accès aux esprits qu'elle abrite. Le fait que la relation ne soit pas consentie, comme dans une situation de viol ou d'inceste, n'empêche pas le lien d'âme de se créer et de demeurer même si la victime n'a plus aucun contact avec l'agresseur.

⁴ Michel Allard, *Le combat spirituel*, Emeth Editions, Montmeyran, 1995/2007, p. 155-156.

⁵ Neil Anderson, *Le libérateur*, Editions Clé, Villeurbanne, 1993, p. 202.

A quoi peut-on reconnaître la présence de liens démoniaques⁶ chez un chrétien ?

Les symptômes les plus courants sont les blocages spirituels : difficulté à lire la Bible ou à grandir dans un domaine particulier. Figurent également sur la liste les tics, les tocs, les phobies et les hallucinations. Bien sûr, ces symptômes peuvent avoir d'autres causes que la démonisation ; il faut donc faire preuve de prudence dans l'établissement du diagnostic. Mais ces problèmes étant assez courants chez les chrétiens, on en déduit généralement que la majorité d'entre eux est concernée à des degrés divers. Neil Anderson affirme, à partir de sa pratique personnelle, que 85% des chrétiens ont besoin d'être délivrés d'une emprise démoniaque (flot constant de pensées impures, voix intérieures, notamment). Seuls 15% sont remplis du Saint-Esprit et réellement libres⁷.

Le processus de délivrance

Nous avons vu que, selon Anderson, de nombreux chrétiens avaient besoin de délivrance. Voyons maintenant comment obtenir celle-ci. Bien que certaines Eglises pratiquent la délivrance publique, les praticiens les plus modérés préconisent un accompagnement privé par une ou deux personnes formées.

Le discernement des causes

Une étape clé de l'entretien est le discernement des causes. On aura généralement recours au don de discernement des esprits pour nommer les réalités spirituelles qui se cachent derrière les problèmes rencontrés par l'accompagné. Ce don permet de

⁶ Bien que cette expression soit couramment utilisée par ceux qui pratiquent la pastorale de délivrance, le seul passage parlant d'une personne liée ou attachée par Satan est Lc 13.10-17 (voir en particulier le v. 16).

⁷ *Ibid.*, p. 107-108.

remonter plus loin que les causes connues. Gilles Boucomont observe, par exemple, qu'en amont d'un inceste il y a souvent des pratiques occultes dans les générations précédentes. D'autres charismes peuvent également contribuer au discernement comme la parole de connaissance et le don de compassion : une intense douleur apparaît chez l'accompagnant à l'endroit même où l'accompagné a un problème physique, psychique ou spirituel⁸. L'utilisation des charismes a l'avantage d'accélérer les choses : « Quelle efficacité quand la personne s'aperçoit que nous savons le nom d'une idole à laquelle elle s'est soumise secrètement dans le passé, alors qu'elle ne nous en a rien dit ! »⁹ Celui qui n'a pas reçu de charisme particulier peut toujours éprouver les esprits, c'est-à-dire « faire fonctionner son intelligence et avancer progressivement dans la nomination des esprits par bon sens et par logique, plutôt que par révélation »¹⁰.

Boucomont recommande une « prudence radicale » dans l'exercice du discernement. L'accompagnant doit être attentif à toutes sortes d'informations plus ou moins fiables qu'il est facile de mal interpréter. Sa tâche est semblable à celle d'un opérateur qui doit « faire des choix en scrutant une dizaine d'écrans en même temps »¹¹. Certains accompagnés sont tellement obsédés par l'activité démoniaque qu'ils peuvent développer les symptômes d'une emprise démoniaque ou inventer un inceste qui n'a jamais eu lieu.

La prise d'autorité

Après que les esprits ont été clairement identifiés vient le moment de la délivrance proprement dite ; il s'agit de prendre

⁸ Gilles Boucomont, *Au nom de Jésus, libérer le corps, l'âme, l'esprit*, Editions Première Partie, Paris, 2010, p. 191.

⁹ Gilles Boucomont, *Au nom de Jésus, mener le bon combat*, Editions Première Partie, Paris, 2011, p. 244.

¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹¹ *Ibid.*, p. 210.

autorité sur eux et de les chasser à la manière de Jésus dans les évangiles : « Au nom de Jésus, esprit de... je t'ordonne de quitter le corps de mon frère. » Cette prière dite d'autorité se distingue de la prière d'intercession en ce que c'est l'accompagnateur lui-même qui exerce l'autorité et chasse le démon, alors que, dans la prière d'intercession, on demande à Dieu de le faire.

La vérification de la délivrance

Comment savoir si la délivrance a bel et bien eu lieu ? Le seul critère immédiat est le témoignage intérieur du Saint-Esprit : « En général la délivrance est finie quand les vis-à-vis (accompagnants et accompagné) ont une conviction commune et paisible qu'elle est bien terminée. »¹² Mais on observera également des fruits dans la vie de la personne délivrée.

L'auto-délivrance

Boucomont affirme qu'aucune délivrance n'est définitive : pour la conserver, il faut remercier Dieu, témoigner de ce qu'il a fait, avoir une vraie assurance¹³ et mener une vie droite¹⁴. En fait, il est probable que d'autres liens auront besoin d'être coupés ultérieurement. C'est pourquoi on apprend à l'accompagné à pratiquer l'auto-délivrance, c'est-à-dire à prendre lui-même autorité sur l'ennemi. Cet apprentissage vise à rendre l'accompagné autonome :

Plus la personne priera pour elle-même, en étant guidée par de bons conseils, et plus elle se prendra en charge dans sa vie chrétienne. Plus elle prendra autorité sur les démons, et moins elle aura peur d'eux. Plus elle va chercher en Christ les moyens de sa liberté,

¹² *Ibid.*, p. 217.

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

et plus elle sera autonome, ayant pris l'habitude de se tourner vers son Dieu plutôt que de se confier dans des soutiens humains¹⁵.

Nous avons vu en quoi consistait la pastorale de délivrance ; voyons maintenant quels sont ses apports dans le débat sur le combat spirituel.

2. Les apports de la pastorale de délivrance

La pastorale de délivrance nous rappelle la nature spirituelle de notre combat

Comme l'apôtre Paul le dit aux Ephésiens :

Ce n'est pas contre le sang et la chair que nous luttons, mais contre les principats, contre les autorités, contre les pouvoirs de ce monde de ténèbres, contre les puissances spirituelles mauvaises qui sont dans les lieux célestes. (Ep 6.12)

Dans une culture matérialiste comme la nôtre, il est facile d'oublier les réalités invisibles. Lorsque quelqu'un nous provoque, nous avons tendance à nous servir des mêmes armes que lui pour le combattre, au lieu de nous revêtir de l'armure de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les ruses de notre véritable Adversaire. Bien que la pastorale de délivrance soulève certaines interrogations, comme nous le verrons plus loin, l'attention qu'elle porte aux causes spirituelles et la place qu'elle donne à la prière et aux promesses bibliques lui permettent d'obtenir de réels résultats par la grâce de Dieu. De nombreuses personnes témoignent des progrès spirituels qu'un tel accompagnement les a aidées à réaliser. On ne peut que s'en réjouir et se laisser interpeller.

¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

La pastorale de délivrance nous invite à ne pas nous satisfaire d'une vie chrétienne chaotique

Bien que le chrétien soit toujours pécheur, il a reçu « les promesses les plus précieuses et les plus grandes » (2P 1.3-4) et ne manque donc pas de ressources spirituelles pour progresser dans sa marche avec Dieu. Comme le disaient les brigadiers de la Drôme : « Dieu ne se contente pas de ce que nous sommes. » Il poursuit son œuvre de sanctification en nous et nous délivre progressivement de tout ce qui fait obstacle à notre liberté.

Or, dans certains milieux évangéliques, sous prétexte qu'il faut se garder de tout triomphalisme, on a tendance à accepter le statu quo. Le problème est que le diable profite toujours de la passivité des chrétiens pour les faire reculer. La pastorale de délivrance nous encourage à utiliser non seulement les armes défensives de la justice, mais également les armes offensives qui nous permettent de faire des bonds en avant dans notre vie spirituelle. On observe deux modes de croissance dans la nature : la croissance continue, comme celle des mammifères, et la croissance discontinue, comme celle des reptiles. La croissance spirituelle est une combinaison des deux : bien que la norme soit une croissance continue, il peut arriver que Dieu intervienne de manière particulière en réponse à la prière pour nous faire avancer dans un domaine où nous stagnions depuis des années.

La pastorale de délivrance nous rappelle la spécificité de l'accompagnement pastoral

Aujourd'hui, l'Église se repose beaucoup sur la psychothérapie pour traiter les souffrances intérieures des croyants. Les pasteurs hésitent à prendre en charge des cas qu'ils jugent trop lourds ou au-delà de leurs compétences. Ils sont pourtant plus compétents que n'importe quel psychothérapeute pour apporter la Parole de Dieu et aider les croyants à faire la différence entre la vérité et le mensonge. Ils peuvent aussi compter sur le

Saint-Esprit pour opérer une guérison intérieure, alors que les psychothérapeutes doivent souvent se contenter d'aider leurs patients à mieux comprendre et gérer leur mal-être. Ils ont donc un rôle spécifique à jouer, complémentaire de celui du médecin ou du psychologue.

Dietrich Bonhoeffer connaissait bien la psychologie moderne, son père étant professeur de psychiatrie et de neurologie à l'Université de Berlin, mais il considérait qu'un simple chrétien était mieux armé qu'un expert en santé mentale pour délivrer l'homme pécheur des conséquences de sa séparation d'avec Dieu :

Le plus expert en humanité en sait infiniment moins sur le cœur humain que le croyant le plus simple qui vit sous la croix du Christ. Car il y a une chose que la plus grande finesse, le plus grand talent et la plus grande expérience psychologique ne peuvent absolument pas faire : comprendre ce qu'est le péché. La psychologie sait quelque chose de la détresse, de la faiblesse et du désespoir de l'homme, mais elle ne connaît pas l'éloignement-de-Dieu de l'être humain. C'est pourquoi elle ne sait pas non plus que, laissé à lui-même, l'être humain va à la catastrophe, et que seul le pardon peut le guérir. Cela, seul le chrétien le sait. Devant le psychologue, je ne puis qu'être un malade ; devant un frère en la foi, il m'est permis d'être un pécheur. Il faut que le psychologue commence par fouiller mon cœur, et malgré tout il ne peut jamais en découvrir la vraie profondeur ; mais le frère chrétien sait : voici venir un pécheur comme moi, un sans-Dieu qui veut se confesser et cherche le pardon de Dieu. Le psychologue me considère comme si Dieu n'est pas donné [comme hypothèse], le frère me voit devant le Dieu qui juge et exerce sa miséricorde dans la croix de Jésus-Christ¹⁶.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire et Le livre de prières de la Bible*, nouvelle édition traduite de l'allemand par Bernard Lauret avec la collaboration de Henry Mottu, Labor et Fides, Genève, 2007, p. 101.

La pastorale de délivrance nous rappelle l'importance de la vie communautaire dans le processus de libération

Comme le dit avec raison Boucomont, « c'est au cœur des relations qu'on guérit ses relations »¹⁷. La responsabilité du pasteur n'est pas d'accompagner tous ses paroissiens, mais de les former afin qu'ils puissent prendre soin les uns des autres. Le temple du Marais à Paris doit sa croissance spectaculaire en grande partie à la mise en place d'une formation à l'accompagnement spirituel, qui permet de répondre à un bien plus grand nombre de demandes que si seul le pasteur était habilité à y répondre.

Aucun conseiller, si expérimenté soit-il, n'est capable de répondre à la diversité des besoins et des situations. Non seulement il n'en a pas le temps, mais sa personnalité détermine son style d'accompagnement. Peut-être a-t-il plus de facilité à encourager qu'à éclairer ou reprendre. C'est pourquoi la sagesse se trouve dans le grand nombre de conseillers et que le Christ se sert de la communauté dans son ensemble pour nous prodiguer les conseils et les soins dont nous avons besoin.

Bien que la pastorale de délivrance connaisse un certain succès dans les milieux évangéliques, elle soulève également des interrogations dont voici les principales.

¹⁷ Gilles Boucomont, *Au nom de Jésus, libérer le corps, l'âme, l'esprit*, Editions Première Partie, Paris, 2010, p. 175.

3. Principales interrogations soulevées par la pastorale de délivrance

Un chrétien authentique peut-il être démonisé ?¹⁸

On avance un certain nombre d'arguments en faveur de la démonisation des chrétiens. Nous allons examiner trois argument bibliques et l'argument de l'expérience.

En Luc 13.10-17, Jésus délivre une « fille d'Abraham » qui avait « un esprit d'infirmité depuis dix-huit ans ». L'expression employée – fille d'Abraham – serait la preuve qu'il s'agit d'une vraie croyante, et que, par voie de conséquence, un chrétien authentique peut être lié par un esprit démoniaque. On peut objecter à cet argument que « ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui sont comptés comme descendance » (Rm 9.8). Même si cette femme est une fille d'Abraham selon la chair, rien ne prouve qu'elle soit une fille de la promesse, pas même le fait qu'elle se mette à glorifier Dieu après avoir été guérie. Mais supposons qu'elle le soit. Le simple fait qu'elle appartienne encore à l'ancienne alliance fragilise l'argument, puisque sa condition est inférieure à celle des croyants après la victoire du Christ sur les puissances des ténèbres à la croix. Il faudrait plutôt donner un exemple de croyant de la nouvelle alliance ayant été délivré d'un lien démoniaque après sa conversion. Or on n'en trouve aucun dans le Nouveau Testament¹⁹.

¹⁸ Pour une réponse plus détaillée à cette question, voir Alain Nisus, *Mais délivrons du mal. Traité de démonologie biblique*, La Maison de la Bible, Romanel-sur-Lausanne, 2016, p. 177-194.

¹⁹ Clinton Arnold suppose que les chrétiens d'Ephèse qui avaient exercé la magie avant leur conversion ont continué à le faire jusqu'à ce que Paul les délivre des mauvais esprits qui les empêchaient d'y renoncer. Ce n'est qu'après leur délivrance qu'ils auraient apporté leurs livres de sorcellerie pour les faire brûler publiquement (Ac 19.18-19). S'il est vrai que Paul a opéré des exorcismes à Ephèse (Ac 19.12), ville connue pour l'abondance de ses pratiques magiques, y compris dans la communauté

Lorsque Jésus déclare : « Arrière de moi, Satan », en Marc 8.33, il opérerait une délivrance chez quelqu'un de converti, l'apôtre Pierre. Cet argument n'est pas très convaincant, car s'il est vrai que Satan s'est servi de Pierre pour tenter de détourner Jésus de sa mission, rien dans le texte ne permet d'affirmer qu'il avait un démon. Une simple influence extérieure est beaucoup plus probable.

Lorsque Paul exhorte les Ephésiens à ne pas « donner accès au diable » (Ep 4.27), il laisserait entendre qu'un comportement répréhensible est une porte d'entrée pour les démons. Mais « donner accès au diable » signifie plus probablement, si l'on tient compte du contexte, lui donner l'occasion de semer la division entre les chrétiens par le mensonge (v. 25), le ressentiment (v. 26), le vol (v. 28) et les paroles blessantes (v. 29).

Un autre argument souvent avancé en faveur de la démonisation des chrétiens est celui de l'expérience. Les témoignages ne manquent pas de chrétiens ayant été délivrés d'une emprise démoniaque des années après leur conversion. Comment faut-il comprendre ces témoignages ? On peut supposer que certaines de ces personnes n'étaient pas réellement chrétiennes, mais qu'en est-il de celles dont la conversion ne fait aucun doute ? Dans un certain nombre de cas, on pourrait comprendre autrement ce que le croyant a vécu comme une expulsion de démons. Peut-être a-t-il tout simplement été délivré d'une influence extérieure en réponse à la prière, Dieu ne s'arrêtant pas à notre compréhension imparfaite du combat spirituel. Mais qu'en est-il des cas ne se prêtant pas à une autre interprétation ? Peut-être faut-il envisager, dans un contexte missionnaire où ceux qui se convertissent ont parfois un lourd passé dans l'occultisme, que leur libération prenne un certain

juive, rien n'indique que ces exorcismes aient été postérieurs à la conversion ni qu'ils soient la cause directe de la démarche de confession publique des anciens adeptes. Voir Alain Nisus, *op. cit.*, p. 182-183.

temps, malgré leur adhésion extérieure à la foi chrétienne. C'est ainsi que dans l'Eglise ancienne ceux qu'on appelait les « éner-gumènes » n'étaient admis à l'eucharistie qu'après une période transitoire de délivrance. Mais le fait qu'on leur interdisait la communion signifie qu'ils n'étaient pas encore considérés comme chrétiens à part entière.

Les arguments en défaveur de la démonisation des chrétiens nous paraissent plus convaincants. Nous allons en présenter deux : l'argument pneumatologique et l'argument sotériologique.

L'argument pneumatologique consiste à dire qu'il n'y a pas de cohabitation possible chez le croyant-temple du Saint-Esprit entre le divin Consolateur et les démons. Si le Saint-Esprit habite en nous, comment les démons pourraient-ils y établir leur résidence ?

Ceux qui pratiquent la délivrance contournent généralement la difficulté en réduisant le lieu de résidence du Saint-Esprit à l'esprit humain : les démons n'ont pas accès à celui-ci, mais ils peuvent s'installer dans l'âme ou le corps du croyant sans déranger la troisième personne de la Trinité. Une telle compartimentation ne rend pas suffisamment compte de l'unité de l'être humain. Non seulement la distinction entre l'âme et l'esprit est-elle discutable, mais c'est l'ensemble de l'être humain régénéré qui est considéré par l'apôtre Paul comme le temple du Saint-Esprit, y compris le corps (1Co 6.15, 19-20). Matthieu 12.43-45 semble indiquer que la condition, pour qu'un démon chassé d'un être humain puisse se réinstaller avec d'autres démons dans son ancienne résidence, n'est pas que celle-ci soit laissée « sans surveillance », mais qu'elle soit « vide, balayée et ornée ». Autrement dit, si elle est occupée par le Saint-Esprit, les démons n'y ont pas accès, même si le chrétien fait preuve de négligence dans tel ou tel domaine de sa vie spirituelle. Ce qui est attendu de ce dernier, ce n'est pas qu'il prenne autorité sur les démons et les chasse à nouveau, mais qu'il se repente de sa négligence.

Une autre objection à l'argument pneumatologique consiste à dire que, de la même manière que les désirs de l'Esprit et ceux de la chair se livrent un combat acharné en nous en attendant la glorification finale, Dieu permet aux esprits mauvais de s'installer dans son temple lorsque celui-ci est laissé sans surveillance. Toutefois, la présence du péché et de désirs charnels en nous n'est pas équivalente à une présence démoniaque. Lorsque Jésus guérit une personne possédée, celle-ci est débarrassée de tout esprit mauvais, mais pas de sa nature pécheresse. Il est donc plus prudent lorsqu'un croyant lutte avec le péché de parler d'influence démoniaque extérieure que de démonisation. La demande du Notre Père « délivre-nous du mal » ne suppose pas une présence démoniaque, mais plutôt l'expérience normale de la tentation à laquelle tous les croyants sont soumis.

L'argument sotériologique consiste à dire que l'idée de démobilisation des chrétiens est incompatible avec la doctrine du salut. Comment une présence démoniaque pourrait-elle subsister ou réapparaître chez celui qui, ayant mis sa confiance dans le Christ, a été régénéré, délivré de l'autorité des ténèbres (Col 1.12), est passé de la puissance de Satan à Dieu (Ac 26.18), a été uni au Christ, est assis avec lui dans les lieux célestes (Ep 2.6). A moins de penser que Dieu puisse retirer à ses enfants tous ces privilèges lorsqu'ils se relâchent spirituellement, on voit mal comment les démons pourraient franchir toutes les barrières de protection dont il les entoure dès leur conversion.

*Devrions-nous imiter Jésus et les apôtres
dans leur manière de chasser les démons ?*

La question n'est pas de savoir si Jésus et les apôtres ont chassé des démons, mais s'il est légitime de généraliser cette pratique et de l'appliquer aux croyants comme moyen de sanctification ou thérapie spirituelle. Il est normal de prendre le ministère de Jésus pour modèle, mais parce que celui-ci était unique à certains égards, tout n'est pas à imiter. De même le ministère

apostolique était unique à certains égards²⁰. C'est pourquoi il est préférable de se tourner vers les épîtres pour savoir « comment il faut se conduire dans la maison de Dieu » (1Tm 3.15). Or on n'y trouve aucune indication que le mode opératoire de Jésus soit normatif pour l'Église. Les croyants ne sont pas exhortés à prendre autorité sur les démons mais à résister au mal et à se repentir en cas de désobéissance. Il me semble significatif que lorsque Paul est confronté à un péché plus fort que lui, qu'il commet contre sa volonté, le genre de péché que certains considèrent comme le symptôme d'une présence démoniaque, il ne se décrit pas comme captif d'un démon de convoitise, mais de la loi du péché qui est dans ses membres (Rm 7.23). Et lorsqu'il cherche à en être délivré, il n'a pas recours à l'exorcisme, mais à la loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ, qui l'a libéré de la loi du péché et de la mort (Rm 8.1). Et il ajoute qu'il ne sera entièrement délivré de « ce corps de mort » (Rm 7.24) qu'au jour de la rédemption finale (Rm 8.23).

Neil Anderson, bien qu'il croie à la démonisation des chrétiens, témoigne de son évolution personnelle dans la manière de les libérer. Alors qu'il avait l'habitude dans les premières années de son ministère de dialoguer avec les démons, il estime plus prudent aujourd'hui de ne pas les affronter directement :

Cela fait plusieurs années que je n'ai pas essayé de « chasser un démon ». Par contre, j'ai vu des centaines de personnes trouver la liberté en Christ tandis que je les aidais à résoudre leurs conflits personnels et spirituels. J'ai complètement cessé de traiter directement avec les démons et j'interdis toute manifestation de leur part. Je travaille uniquement avec leurs victimes²¹.

²⁰ Il est intéressant de noter que l'évangile de Jean ne contient aucun récit d'exorcisme, si ce n'est le grand exorcisme opéré par Jésus : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; c'est maintenant que le prince de ce monde sera *chassé dehors*. » (Jn 12.31 NBS)

²¹ *Le libérateur*, Editions Clé, Villeurbanne, 1993, p. 208.

La fonction principale de l'accompagnateur est, selon lui, « d'aider les gens à comprendre la vérité et à assumer personnellement la responsabilité de l'entretenir dans leur vie »²². Il leur propose donc une démarche de libération en sept étapes qui n'est pas très différente de la pastorale classique, avec une large place faite à la prière d'intercession, même si l'accompagné peut être invité à formuler des prières d'autorité comme celle-ci :

J'ordonne à présent à tout démon familier et à tout ennemi du Seigneur Jésus-Christ qui serait en moi ou autour de moi de fuir hors de ma présence et de ne jamais revenir²³.

La libération du chrétien est-elle aussi simple et rapide que le laisse entendre la pastorale de délivrance ?

Par opposition à la lenteur et à l'inefficacité des diverses approches psychothérapeutiques modernes, la pastorale de délivrance propose une solution rapide et efficace à nos problèmes les plus profonds. Si ceux-ci sont liés à une présence démoniaque, il suffit de déloger les intrus pour retrouver la liberté. Les délivrances opérées par Jésus et les apôtres n'étaient-elles pas immédiates ? Sauf que Jésus ne traite pas tous les problèmes qu'il rencontre de cette manière. Le mal moral en particulier n'est jamais réglé par l'exorcisme : « Va et ne pêche plus », dit Jésus à la femme adultère. De la même manière, lorsque l'apôtre Pierre discerne qu'Ananias a laissé Satan envahir son cœur au point de mentir au Saint-Esprit, il ne cherche nullement à chasser un hypothétique esprit de mensonge, mais il le reprend sévèrement et laisse Dieu appliquer la sanction (Ac 5.1-6).

Le Nouveau Testament présente la sanctification non comme une succession de délivrances, mais comme un

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 202.

processus long et complexe où les moyens de grâce ordinaires sont la norme. D'une certaine manière, les ministères de délivrance sont les héritiers des mouvements de sainteté du XIX^e siècle, qui recherchaient une victoire définitive sur le péché dans une « seconde bénédiction » postérieure à la conversion et antérieure au retour du Christ, appliquant ainsi au temps présent des promesses que Dieu a données à son peuple pour le temps à venir²⁴. Si une entière délivrance est possible ici-bas, alors ce n'est plus en espérance que nous sommes sauvés et nous n'avons plus à l'attendre avec persévérance, contrairement à ce que dit l'Écriture (Rm 8.24-25). Bien sûr, les ministères de délivrance ne promettent pas la perfection sur terre, mais ils ont tendance à vouloir épargner aux chrétiens les gémissements que l'apôtre Paul considérait comme normaux (Rm 8.23).

Conclusion

La pastorale de délivrance a le mérite d'attirer notre attention sur les nombreux besoins des croyants en matière d'accompagnement et les réponses souvent superficielles de la pastorale traditionnelle. Mais plutôt que de présenter la première comme la panacée, le remède à tous nos problèmes, il serait plus utile d'approfondir la seconde et de développer une relation d'aide biblique et christocentrique, intégrant les apports de la psychologie moderne en matière de diagnostic et annonçant le pardon comme moyen de restauration du croyant en chemin vers la perfection.

²⁴ Voir à ce sujet l'article très éclairant de Tony Payne, "A Short History of Deliverance", in Peter Bolt, sous dir., *Christ's Victory Over Evil*, Apollos, Nottingham, 2009, p. 12-34.



1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 02820745029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 4 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/r
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 290 – 2019/ 2 – AVRIL 2019 – 4 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : MARS 2019
N°201901xx

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.



SOLI DEO GLORIA