

COMPRENDRE LE COMBAT SPIRITUEL

Quatre perspectives

SOUS LA DIRECTION DE

JAMES K. BEILBY &
PAUL RHODES EDDY

AVEC LES CONTRIBUTIONS DE

WALTER WINK avec GARETH HIGGINS et MICHAEL HARDIN • DAVID POWLISON •
GREGORY BOYD • C. PETER WAGNER et REBECCA GREENWOOD

REMERCIEMENTS

La liste de personnes qui nous ont aidés à porter ce projet jusqu'au bout est longue. Nous sommes d'abord reconnaissants envers nos contributeurs, Greg Boyd, David Powlison, Walter Wink, Peter Wagner et Rebecca Greenwood pour l'excellence de leur travail, leur patience et leur souplesse. Durant la phase finale du processus éditorial, nous avons appris la triste nouvelle du décès de Walter. C'est un véritable honneur pour nous d'avoir connu ce partenariat avec Walter pour l'un de ses derniers projets d'écriture. Nous sommes également reconnaissants envers Gareth Higgins et Michael Hardin pour leur rôle auprès de Walter, lui permettant d'apporter son concours à cet ouvrage au cours d'une période où sa santé défaillait. Gareth a édité la contribution initiale de Walter et Michael a été le coauteur des réponses de Walter. Nous sommes également reconnaissants pour le travail et l'encouragement de Bob Hosack, notre éditeur à Baker Academic et pour la Bethel University qui a soutenu cet ouvrage de diverses manières, notamment en accordant un temps sabbatique à Paul au printemps 2011. En outre, Zac Bush, le professeur assistant de Jim, a lu quelques parties du manuscrit et a donné des suggestions appréciables. Comme toujours, nos familles ont été une source de soutien nécessaire pour chacun de nos projets, qu'ils soient académiques ou autres. Les mots ne suffisent pas pour exprimer notre reconnaissance. Enfin, nous voudrions dédier ce livre à Albert C. Bender (l'oncle de Jim) et Judie O'Brien (la tante de Paul). Merci pour votre encouragement et votre amour.

INTRODUCTION

*Une introduction au combat spirituel :
un survol des questions et des
débats essentiels*

Paul Rhodes Eddy et James K. Beilby

« **A**u reste, fortifiez-vous dans le Seigneur, et par sa force toute-puissante. Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les ruses du diable. Car 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 » (Ép 6.10-12).

Ces paroles de l'apôtre Paul ont eu un retentissement tout au long de l'histoire de l'Église. Au cours des deux derniers millénaires, ils ont inspiré les chrétiens à vivre courageusement, à adopter le discernement, à se consacrer à la prière et à agir avec hardiesse. Ces mots ont également constitué un des terrains de mésentente exégétique, dans le contexte d'un dialogue et d'un débat intrachrétien de longue date concernant la nature et l'étendue, les tenants bibliques et théologiques ainsi que les implications rationnelles, expérientielles et pratiques de ce qui a couramment été appelé le « combat spirituel ».

Certaines questions d'intérêt et de dialogue au sein de l'Église connaissent un point d'orgue, puis en fin de compte, disparaissent. D'autres demeurent toujours d'actualité. Elles gagneront peut-être en force et en intensité, selon les saisons ; elles se trouveront être le sujet

d'un plus ou moins grand nombre de livres publiés au cours d'une année donnée. Mais d'une façon ou d'une autre, elles demeurent présentes dans la mire de l'Église. Le combat spirituel semble être une de ces dernières. Que ce soit dans la chaire du prédicateur ou les ondes des émissions de radio chrétiennes, sur des sites internet ou dans des amphithéâtres de conférence en passant par les revues trimestrielles des maisons d'édition chrétiennes (grand public ou académique; dans des ouvrages de fiction ou de non-fiction), le thème du combat spirituel semble ne jamais prendre une seule ride. Cela ne devrait pas nous surprendre. L'intérêt perpétuel pour les choses ayant trait au combat spirituel au sein de l'Église fait écho à une fascination, semble-t-il, insatiable, au sein de notre culture, avec le monde du mystérieux et du transcendant, les choses d'un autre monde – et même les choses inquiétantes. Pour l'Église cependant, ce n'est pas seulement l'*intérêt* pour le sujet qui est omniprésent. Nous pouvons aussi être sûrs de la présence perpétuelle de *désaccords* et de *débats* sur cette question.

Malheureusement, au sein de l'Église contemporaine, une grande partie des désaccords et des débats sur ce sujet a été caractérisée par des discours plus échaudés qu'éclairants. Bien souvent, nous avons assisté plus à des doubles monologues qu'à des dialogues; plus de personnes qui parlent sans écouter ou qui s'attaquent à des hommes de paille plutôt que de vraies conversations. Ce livre nous offre un forum dans lequel plusieurs des perspectives importantes et des voix représentatives concernant le combat spirituel peuvent se rencontrer et interagir. Cette contribution cherchera à préparer le terrain pour la conversation en donnant une introduction à trois des grandes questions qui sont présentes dans le débat contemporain autour du combat spirituel : 1) l'objection morale envers le langage du « combat spirituel »; 2) l'existence et la nature des êtres spirituels, avec une focalisation particulière sur Satan et le démoniaque; et 3) des perspectives chrétiennes sur la théologie et la pratique du combat spirituel en lui-même. Ce faisant, une esquisse bibliographique sera proposée (principalement dans les notes de bas de page), permettant à ceux qui souhaitent aller plus loin de voir certaines des avenues qui s'offrent à nous concernant les divers sujets de ce débat. Le tout se terminera par une présentation des différents contributeurs

de cet ouvrage, qui, réunis, apportent un ensemble de connaissances sur ce sujet et offrent un modèle en ce qui a trait à un dialogue honnête, respectueux, stimulant et fructueux concernant le combat spirituel.

RÉPONSE À L'OBJECTION MORALE AU TERME DU « COMBAT SPIRITUEL »

La première question à considérer est le débat important qui menacerait de clore cette conversation concernant le combat spirituel avant même de l'avoir entamée. C'est une question qui surgit tout autant en dehors de l'Église qu'en son sein. Elle consiste à savoir si le fait d'encourager les chrétiens à réfléchir à la réalité du « combat spirituel » contre des « esprits mauvais » à l'œuvre dans ce monde et à la vivre fait plus de mal que de bien. Autrement dit, l'idée même d'un certain « combat spirituel » ne serait-elle pas le ferment de postures faussement vertueuses, d'intolérance et même de violence? Cette terminologie du « combat spirituel » n'encouragerait-elle pas les gens à naïvement croire que toute chose ou toute personne tombe dans l'une ou l'autre de ces deux catégoriques simplistes : « bon » ou « mauvais » ; et que « nous » serions toujours dans le camp des « bons » et que le camp des « mauvais » serait associé à « eux » ? N'est-ce pas ce genre de pensée et de discours qui a conduit à un flot incessant d'arrogance, de jugements et de suspicion – sans parler d'inquisitions, de guerres saintes, de chasses aux sorcières et de génocides? Cette question est importante et elle se manifeste de diverses manières dans divers contextes.

Pour une minorité relative, le problème se trouve dans le fait même de parler de la question du « mal ». Ils défendent l'idée qu'il serait mieux de bannir ce mot tout bonnement, puisqu'il nous encourage à croire en des monstres mythologiques qui n'existent pas (par exemple, Satan) ou de démoniser certaines personnes en les catégorisant comme « inhumains¹ ». En se basant sur le virage postmoderne inspiré par les intuitions de Friedrich Nietzsche, certains voient en l'idée même du « bien » et du « mal » des « catégoriques archaïques » qui ne font que masquer des

1. Raisonnant de la sorte, Phillip Cole en conclut que « nous devrions abandonner cette idée du mal ». *The Myth of Evil: Demonizing the Enemy* [Le mythe du mal : La démonisation de l'ennemi], trad. libre, Westport, Conn., Praeger, 2006, p. 23. Pour aller plus loin, voir David Pocock, « Unruly Evil » [Le mal turbulent], dans *The Anthropology of Evil* [L'anthropologie du mal], David Parkin, éd., New York, Blackwell, 1985, p. 42-56.

tentatives d'acquérir le pouvoir pour définir et dominer autrui². Cependant, pour la plupart des gens, cette position est difficile à prendre au sérieux, sans parler du fait de l'adopter avec une pleine cohérence. Même un athée postmoderne et matérialiste moyen est suffisamment convaincu par les horreurs récentes des cent dernières années – incluant deux guerres mondiales, la Shoah, l'industrie de trafic sexuel et d'autres systèmes d'exploitation et d'oppression – pour affirmer que le « mal » est un fait de l'existence humaine³.

Ainsi, ce n'est pas en raison de la non-existence du mal que la majorité s'inquiète du fait qu'on adopte le langage du combat spirituel, mais plutôt à cause de la présence bel et bien réelle du mal dans le monde. Il n'est pas surprenant que ce souci ait grandi au cours de la dernière décennie. Ce sentiment fait écho à une préoccupation plus vaste pour toute forme de haine et de violence religieuse, qui a pris de l'ampleur depuis la tragédie du 11 septembre 2001⁴. Nahi Alon et Haim Omer ont récemment défendu l'idée d'un lien inévitable entre l'usage du concept/langage du « démoniaque » et une foule d'attitudes et de pratiques relationnelles dangereuses. Ils écrivent :

La *vision démoniaque* est une façon d'expérimenter une attitude évolutive qui commence par le doute, se nourrit du soupçon, se conclut par des

2. Fredric Jameson, *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist* [Fables d'agression : Wyndham Lewis, le fascisme du modernisme], trad. libre, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 56. Voir Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*.

3. Un argument adopté par le réputé marxiste athée Terry Eagleton dans son livre récent, *On Evil* [Du mal], New Haven, Yale University Press, 2010.

4. Un échantillon représentatif des nombreuses publications concernant la religion et la violence dans la dernière décennie inclura : Hector Avalos, *Fighting Words: the Origins of Religious Violence* [Paroles de combat : Les origines de la violence religieuse], Buffalo, Prometheus, 2005 ; J. Harold Ellens, éd., *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam* [Le pouvoir destructeur de la Religion : la violence dans le judaïsme, le christianisme et l'islam], 4 vols., Westport, Conn., Praeger, 2007 ; R. Joseph Hoffmann, éd., *The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity and Islam* [La guerre juste et le jihad : la violence dans le judaïsme, le christianisme et l'islam], Amherst, N. Y., Prometheus, 2006 ; Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militantists Kill* [La terreur au nom de Dieu : Pourquoi les militants religieux tuent], New York, Harper Collins, 2003 ; James K. Wellman Jr., éd., *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition* [Croyance et massacres : la religion et la violence au fil du temps et des traditions], Lanham, Mar., Rowman & Littlefield, 2007 ; Jeremy Young, *The Violence of God and the War on Terror* [La violence de Dieu et la guerre contre la terreur], New York, Seabury, 2008.

certitudes et vise une action militante décisive. Lorsqu'elle s'introduit dans une relation, une vision hautement négative de l'autre évolue, conduisant parfois à des contre-accusations symétriques. Ainsi, un cercle vicieux dans lequel les deux parties se retrouvent de plus en plus ancrées dans leurs positions négatives s'installe⁵.

Le souci plus grand autour de la violence à motifs religieux est devenu un des thèmes récurrents soulevés par les partisans du « nouvel athéisme », qui défendent un lien inhérent entre la religion, l'intolérance et la violence⁶. Or, dans notre monde post-11 septembre, ce n'est habituellement pas la religion dans son ensemble qui est l'objet des soupçons, mais plutôt les trois religions monothéistes, « abrahamiques » - judaïsme, christianisme et islam - qu'on accuse d'inciter à de tels maux. En ce qui concerne le christianisme en particulier, les arguments incluent l'intolérance inhérente du monothéisme et l'oppression ; l'implication de l'Église, au cours de l'histoire, dans des choses telles que la haine, les massacres et la guerre ; ainsi que la présence d'épisodes violents entérinés par Dieu à travers la Bible même, que ce soit dans l'Ancien ou le Nouveau Testament⁷.

5. Nahi Alon et Haim Omer, *The Psychology of Demonization: Promoting Acceptance and Reducing Conflict* [La psychologie de la démonisation : Promouvoir l'acceptation et réduire les conflits], trad. libre, Mahwah, N. J., Erlbaum, 2006, p. 1.

6. Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008 ; Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* [La fin de la foi : La religion, la terreur et l'avenir de la raison], New York, Norton, 2005 ; Christopher Hitchens, *Dieu n'est pas grand : Comment la religion empoisonne tout*, Paris, Belfond, 2009. Les défenseurs du nouvel athéisme, cependant, passent outre le fait que toutes les autres visions du monde, y compris l'athéisme, ont cherché à justifier le mal et l'oppression par la violence. L'auteur athée David Steele a rappelé ce qui suit à ses confrères athées : « L'histoire des cent dernières années nous montre que les idéologies athées peuvent sanctifier des atrocités plus grandes et plus nombreuses que ne l'ont jamais fait le christianisme ou l'islam. » *Atheism Explained: From Folly to Philosophy* [L'athéisme expliqué : De la folie à la philosophie], trad. libre, Chicago/LaSalle, Ill., Open Court, 2008, p. xi.

7. En l'occurrence, concernant l'accusation d'intolérance inhérente au sein du monothéisme : Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, coll. Aubier, 2007 ; Carol Delaney, *Abraham on Trial: the Social Legacy of Biblical Myth* [Le procès d'Abraham : L'héritage social du mythe biblique], Princeton, Princeton University Press, 1998. Concernant l'intolérance et la violence à travers l'histoire de l'Église : Toby Green, *Inquisition: the Reign of Fear* [Inquisition : le règne de la peur], New York, Dunne, 2009 ; Mark Lilla, *Le Dieu mort-né : La religion, la politique et l'Occident moderne*, Paris, Seuil, 2010. Concernant la violence de la Bible : John Barton, « The Dark Side of God in the Old Testament » [Le côté obscur de Dieu dans l'Ancien Testament], dans *Ethical and Unethical*

Nous n'avons pas le loisir ici de donner une réponse exhaustive à ces allégations, bien entendu, mais il est important de noter que chacun de ces arguments a été évalué avec soin et a trouvé une réponse convaincante sous la plume d'experts qui, bien que soucieux du mésusage de la religion (ou du christianisme en particulier) pour justifier l'intolérance et la violence, voient les données depuis une perspective tout autre⁸. Par exemple, un grand nombre d'études ont démontré que le monothéisme, en soi, n'est pas plus intolérant ni plus opprimant de façon inhérente qu'une autre vision du monde⁹. De toute évidence, les religions

in the Old Testament [Éthique et immoralité dans l'Ancien Testament], K. J. Dell, éd., New York, Clark, 2010, p. 122-134 ; John J. Collins, « The Zeal of Phineas: the Bible and the Legitimization of Violence » [Le zèle de Phinéas : la Bible et la légitimation de la violence], *Journal of Biblical Literature* [Revue de littérature biblique], n° 122, 2003, p. 3-21 ; Gerd Lüdemann, *Das Unheilige in der Heiligen Schrift – Die Dunklen Seiten der Bibel* [L'impie dans les Saintes Écritures : le côté obscur de la Bible], Springe, Zu Klampen Verlag, 2001.

8. Voir David Martin, *Does Christianity Cause War?* [Le christianisme cause-t-il la guerre ?], Oxford, Clarendon, 1997 ; J. G. McConville, *God and Earthly Power: an Old Testament Political Theology, Genesis-Kings* [Dieu et le pouvoir terrestre : Une théologie politique de l'Ancien Testament, Genèse-Rois], New York, Clark, 2006, ch. 2 ; Alistair Grath, « Is Religion Evil? » [La religion est-elle maléfique ?], dans *God is Great, God is Good: Why Believing in God is Reasonable and Responsible* [Dieu est grand, Dieu est bon : Pourquoi croire en Dieu est-il raisonnable et responsable], William Lane Craig et Chad V. Meister, éd., Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2009, p. 119-133 ; Meic Pearse, *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Violent Conflict?* [Les dieux de la guerre : La religion est-elle la cause principale de la guerre ?], Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2007 ; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* [Le mythe de la violence religieuse : L'idéologie séculière et les racines du conflit moderne], New York, Oxford University Press, 2009.

9. Voir Rainer Albertz, « Monotheism and Violence: How to Handle a Dangerous Biblical Tradition » [Le monothéisme et la violence : Comment gérer une tradition biblique dangereuse], dans *The Land of Israel in Bible, History and Theology: Studies in Honour of Ed Noort* [La terre d'Israël dans la Bible, l'Histoire et la théologie : Études en l'honneur d'Ed Noort], Jacques van Ruiten et J. C. de Vos, éd., Boston, Brill, 2009, p. 373-387 ; Miroslav Volf, « Jehovah on Trial » [Le procès de Jéhovah], *Christianity Today* [Christianisme Aujourd'hui], 27 Avril 1998, p. 32-35. Certains chrétiens eux-mêmes défendent l'idée que le « monothéisme » tend vers l'impérialisme, la domination et la violence, mais poursuivent en disant que le christianisme n'affirme pas le monothéisme, en le contrastant avec le « trinitarisme » ; par ex. Jürgen Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu, Contributions au traité de Dieu*, Paris, Cerf, 1984. Toutefois, d'autres ont défendu l'idée que, lorsqu'il est correctement compris, le trinitarisme chrétien est une version du monothéisme et que ce n'est pas le monothéisme en soi qui est le problème. Le problème se trouve plutôt du côté de certaines visions monarchiques du monothéisme, qui diffèrent passablement de la vision *agapè* qu'offre le Dieu trinitaire du Nouveau Testament. Voir Randall Otto, « Moltmann and the Anti-Monotheism Movement » [Moltmann et le mouvement anti-monothéisme], *International Journal of Systematic Theology* [Revue internationale de

monothéistes – y compris la religion chrétienne – peuvent être utilisées par des individus et des groupes, et l'ont été au cours des siècles, pour légitimer leurs propres aspirations politiques et justifier des intentions violentes. Cependant, il est important de distinguer entre la *corrélation* empirique et la *causalité* – et un grand nombre de personnes qui critiquent le monothéisme confondent souvent ces deux choses¹⁰. Comme l'a affirmé Miroslav Volf : « Ni la nature de la foi chrétienne (le caractère monothéiste de la religion) ni ses convictions les plus fondamentales (telles que le fait que Dieu a créé le monde et qu'il est impliqué dans sa rédemption) ne conduisent à la violence. La foi chrétienne subit un *mésusage* lorsqu'elle est employée pour soutenir des actes de violence¹¹. »

En ce qui concerne l'intolérance et la violence qui ont été attachées à la religion chrétienne, personne ne peut nier le grand nombre de cas de corrélation à travers l'histoire. Bien des chrétiens ont eux-mêmes noté et décrié ce schéma tragique¹². Mais, une fois de plus, une étude

théologie systématique], n° 3, 2001, p. 293-308 ; Thomas H. McCall, *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology* [Quelle Trinité ? Le monothéisme de qui ? Des théologiens philosophiques et systématiques abordent la métaphysique de la théologie trinitaire], Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 224-248. Colin Gunton a suggéré l'idée que l'approche trinitaire influencée par le néoplatonisme d'Augustin a contribué à donner une orientation néomodaliste à la spéculation trinitaire du christianisme occidental, ce qui l'a rendu plus susceptible à un mésusage politique, etc. Voir « Trinity in Modern Theology » [La Trinité dans la théologie moderne], dans *Companion Encyclopedia of Theology* [Encyclopédie « Companion » de théologie], P. Byrne et L. Houlden, éd., New York, Routledge, 1995, p. 940-942.

10. Un argument avancé dans un article récent d'une revue notoirement antireligieuse : Benjamin G. Purzycki et Kyle Gibson, « Religion and Violence: An Anthropological Study on Religious Belief and Violent Behaviour » [Religion et violence : Une étude anthropologique sur la croyance religieuse et le comportement violent], *Skeptic* [Sceptique] 16, n° 2, 2011, p. 22-27.

11. Miroslav Volf, « Christianity and Violence » [Le Christianisme et la Violence], dans *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century* [La guerre dans la Bible et le terrorisme au XXI^e siècle], R. S. Hess et E. A. Martens, éd., Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 2008, p. 15.

12. Deux exemples parmi les contributeurs de ce livre, voir Gregory A. Boyd, *The Myth of a Christian Nation: How the Quest for a Political Power Is Destroying the Church* [Le mythe d'une nation chrétienne : Comment la quête du pouvoir politique détruit l'Église], Grand Rapids, Zondervan, 2006, p. 98-103 ; et le « mythe de la violence rédemptrice » (y compris la participation des chrétiens) abordé par Walter Wink dans *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* [Connecter avec les autorités : le discernement et la résistance dans un monde de domination], Minneapolis, Fortress, 1992, p. 13-31.

attentive a démontré que cette corrélation n'est pas un indicateur d'une intolérance et d'une propension à la violence inhérentes au christianisme, mais plutôt un signe du fait que *n'importe quel* système politique ou religieux peut connaître un usage – et un *mésusage* – favorisant des fins égoïstes et des gains politiques¹³. Même la grande majorité des personnes qui critiquent la violence chrétienne reconnaissent que la vision première et le mouvement inaugurés par Jésus étaient marqués par une inclusion hors du commun, une non-violence empreinte de conviction et un amour-*agapè* sacrificiel¹⁴.

C'est ici que l'objection au combat spirituel se voit le plus nettement. Certains conviendront que le monothéisme chrétien n'est pas opprimant de façon inhérente. Mais ils diront que ce sont les segments du théisme chrétien qui usent du langage du combat spirituel qui tendent vers l'oppression. Le souci est que l'usage du langage biblique associé au « combat spirituel » conduira les chrétiens à adopter et à imiter la gamme des textes bibliques qui concernent le « combat », y compris l'intolérance et la violence approuvée par Dieu dans la Bible elle-même. Un souci plus urgent encore est le fait que les chrétiens qui prennent au

13. Un argument fort pour défendre l'idée que la recrudescence de l'intolérance et de la violence au sein de l'Église du iv^e siècle était la conséquence d'ambitions ecclésiastiques et politiques plutôt que des tendances inhérentes au mouvement initial commencé par Jésus a été avancé par H. A. Drake, « Lions into Lambs: Explaining Early Christian Intolerance » [Des lions devenus agneaux : Expliquer l'intolérance chez les chrétiens de l'Église primitive], *Past and Present* [Passé et présent], 153, 1996, p. 3-36 ; H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance* [Constantin et les évêques : la politique de l'intolérance], Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002. De plus, voir John Derksen, « Why Did Early Christianity Turn Violent? The Case of Early Egyptian » [Pourquoi le christianisme primitif est-il devenu violent ? Le cas de l'Égyptien primitif], *Theological Review* [Journal Théologique] 31, 2010, p. 60-91.

14. Par exemple, Lüdemann, *Das Unheilige in der Heiligen Schrift – Die Dunklen Seiten der Bibel* [L'impie dans les Saintes Écritures : Le côté obscur de la Bible] ; Paul N. Anderson, « Genocide or Jesus: a God of Conquest or Pacifism? » [Génocide ou Jésus : un Dieu de conquête ou de pacifisme?], dans Ellens, éd., *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam* [Le pouvoir destructeur de la religion : La violence dans le judaïsme, le christianisme et l'islam], 4.31-52. Ainsi, l'affirmation par Ellens d'un « Jésus violent » est aussi rare que fautive ; « The Violent Jesus » [Le Jésus violent], dans Ellens, éd., *The Destructive Power of Religion* [Le pouvoir destructeur de la religion], 3.15-37. Concernant la prédominance d'un engagement envers la non-violence au sein de l'Église primitive dans les premiers siècles, voir P. Brock, *Varieties of Pacifism: A Survey from Antiquity to the Outset of the Twentieth Century* [Variétés du pacifisme : Un survol de l'Antiquité au début du xx^e siècle], Syracuse, Syracuse University Press, 1998, p. 3-8.

sérieux le combat spirituel feront de leurs ennemis humains les « ennemis de Dieu » – des ennemis qui, peut-être, ne méritent pas moins le jugement violent de Dieu aujourd’hui que les Cananéens au temps de l’Israël antique.

Pour plusieurs, l’expression « combat spirituel » semble trop semblable au vocabulaire de la « guerre sainte ». La guerre sainte – avec son « Dieu guerrier », Yahvé, et sa violence autorisée par ce Dieu contre les « ennemis » du peuple de Dieu – est un thème fréquent dans l’Ancien Testament¹⁵. Les critiques nous rappellent que la tradition de la guerre sainte dans l’Ancien Testament a toujours inclus un élément de « combat spirituel ». Comme le révèle l’Ancien Testament lui-même, les Israélites croyaient que les mondes spirituel et physique étaient profondément interreliés, de telle sorte qu’en faisant la guerre contre des ennemis humains, Dieu et ses anges menaient la voie dans les lieux spirituels (2 S 5.24 ; voir 2 R 6.15-17 ; 1 Ch 12.22). À la fois juifs et chrétiens ont lutté, depuis des siècles, avec les thèmes de la guerre et de la violence approuvés par Dieu dans la Bible hébraïque, l’Ancien Testament¹⁶. Dans les ouvrages d’érudition récents, des réponses incluent les idées suivantes : 1) la mise en exergue du fait que le rôle d’Israël dans le combat est minimisé, puisque Dieu leur ordonne de lui faire confiance plutôt que de se confier en leur force militaire¹⁷ ; 2)

15. Pour des introductions éclairantes aux traditions de la « guerre sainte » ou de « Yahvé comme guerrier », voir Gerhard von Rad, éd., *Holy War in Ancient Israel* [La guerre sainte dans l’Israël antique], Grand Rapids, Eerdmans, 1991 ; Tremper Longman et Daniel G. Reid, *God is a Warrior* [Dieu est un guerrier], Grand Rapids, Zondervan, 1995 ; Tryggve N. D. Mettinger, « Fighting the Powers of Chaos and Hell – Towards the Biblical Portrait of God » [Le combat contre les puissances du chaos et de l’enfer – Vers le portrait biblique de Dieu], *Studia Theologica* 39, 1985, p. 21-38.

16. Pour un traitement particulièrement réfléchi et récent, voir Paul Copan, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God* [Dieu est-il un monstre moral ? Comprendre le Dieu de l’Ancien Testament], Grand Rapids, Baker Books, 2011. Voir aussi David T. Lamb, *God Behaving Badly: Is the God of the Old Testament Angry, Sexist and Racist?* [Le mauvais comportement de Dieu : Le Dieu de l’Ancien Testament est-il coléreux, sexiste et raciste ?], Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2011 ; Gregory Boyd, *The Crucifixion of the Warrior God: A Cruciform Reinterpretation of Divine Violence in the Old Testament* [La crucifixion du Dieu guerrier : Une réinterprétation cruciforme de la violence divine dans l’Ancien Testament], Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2017.

17. Millard C. Lind, *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* [Yahvé est un guerrier : La théologie de la guerre dans l’Israël antique], Scottsdale, Penns., Herald, 1980.

des suggestions selon lesquelles la description de la conquête violente de villes en Terre promise pourrait représenter des attaques contre des forteresses militaires, ou de la propagande politique, et dans ce dernier cas, les attaques ne se seraient sans doute jamais produites¹⁸ ; 3) des rappels qu'Israël était lui-même un groupe opprimé et que les thèmes de la violence font partie d'une « stratégie de survie » pour un peuple traumatisé¹⁹ ; et 4) des suggestions selon lesquelles, par exemple, le « jugement divin » de l'Ancien Testament est principalement manifesté à travers les conséquences naturelles du péché (qui peuvent inclure la guerre), et que la « forme finale » du livre de Josué est en réalité une protestation contre la guerre elle-même²⁰. Certains ont même avancé l'idée que nous sommes simplement passés à côté de la « beauté » ironique de certaines des réalités terribles et grotesques associées à la nature guerrière de Dieu dans l'Ancien Testament²¹. Quelle que soit leur manière de l'expliquer, la plupart des chrétiens voient la tradition de la guerre sainte dans l'Ancien Testament comme une des nombreuses choses qui ont changé pour le peuple de Dieu lors de la venue de Jésus-Christ et de la nouvelle alliance.

Cependant, ce n'est pas seulement l'Ancien Testament et la tradition de la guerre sainte qui soulèvent des questions. Comme mentionné

18. Voir, respectivement, Richard S. Hess, « War in the Hebrew Bible: An Overview » [La guerre dans la Bible hébraïque : Un survol], dans *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century* [La guerre dans la Bible et le terrorisme au XXI^e siècle], R. S. Hess et E. A. Martens, éd., Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 2008, p. 29-30 ; et Lori L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence* [Josué et la rhétorique de la violence], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

19. Par exemple, Kathleen M. O'Conner, « Reclaiming Jeremiah's Violence » [Se réapproprier la violence de Jérémie] dans *The Aesthetics of Violence in the Prophets* [L'esthétique de la violence chez les prophètes], J. M. O'Brien et C. Franke, éd., New York, Clark, 2010, p. 46-49.

20. Voir, respectivement, Terence Fretheim, « God and Violence in the Old Testament » [Dieu et la violence dans l'Ancien Testament], dans *Word and World* [Parole et monde], 24, 2004, p. 23-24 ; Janet Tollington, « The Ethics of Warfare and the Holy War Tradition in the Book of Judges » [L'éthique de la guerre sainte et la tradition de la guerre sainte dans le livre des Juges], dans Dell, éd., *Ethical and Unethical in the Old Testament* [Éthique et immoralité dans l'Ancien Testament], p. 86-87.

21. Par exemple, Corrine Carvalho, « The Beauty of the Bloody God: The Divine Warrior in Prophetic Literature » [La beauté du Dieu sanguinaire : Le guerrier divin dans la littérature prophétique], dans O'Brien et Franke, éd., *The Aesthetics of Violence in the Prophets* [L'esthétique de la violence chez les prophètes], p. 131-152.

ci-dessus, des éléments du Nouveau Testament lui-même ont également été soumis à examen, comme sources d'intolérance, de sectarisme et de violence. Les coupables les plus notoires ici – incluant l'affirmation selon laquelle elle constitue la seule véritable religion et la menace de jugement divin dans le tourment éternel de l'enfer pour quelque personne extérieure qui rejeterait la foi – trouvent le plus souvent leur racine vilaine dans l'eschatologie apocalyptique juive, en particulier dans ses attitudes exclusivistes et militantes, attisées par des descriptions violentes de jugement divin imminent pour les personnes de l'extérieur²². C'est ici que les critiques du « combat spirituel » rendent évident le lien : la tradition de la « guerre sainte » dans l'Ancien Testament a nourri l'eschatologie apocalyptique juive qui s'est développée au cours de la période intertestamentaire. Ensuite, Jésus et l'Église primitive ont réaffirmé et adopté l'eschatologie apocalyptique avec sa terminologie du « combat spirituel »²³. C'est ce langage du « combat spirituel » influencé par l'apocalyptique que l'Église emploie aujourd'hui encore. Vues depuis cet angle, les critiques ne peuvent voir en l'eschatologie apocalyptique beaucoup plus qu'un « état pathologique de l'intelligence religieuse » et un tremplin vers un nombre de maux

22. Pour une introduction bien connue qui représente l'interprétation nord-américaine contemporaine dominante de l'eschatologie juive apocalyptique dans la période du Second Temple, voir John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* [L'imaginaire apocalyptique : Une introduction à la littérature apocalyptique juive], 2^e éd., Grand Rapids, Eerdmans, 1998. Cependant il existe deux perspectives contrastées – l'une venant de Grande-Bretagne et l'autre émanant de l'Italie – qui apportent des rectificatifs importants. Voir, respectivement, C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* [Les cieux ouverts : Une étude de l'apocalyptique dans le judaïsme et le christianisme primitif], New York, Crossroad, 1982 ; et Gabriele Boccaccini, « Jewish Apocalyptic Tradition : The Contribution of Italian Scholarship » [La tradition apocalyptique juive : L'apport de l'érudition italienne], dans *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* [Mystères et révélations : Études apocalyptiques depuis le Colloque d'Uppsala], J. J. Collins et J. H. Charlesworth, éd., Sheffield, JSOT, 1991, p. 33-50.

23. Bien que le contexte juif soit vital, il importe de noter que le champ lexical militaire que nous trouvons dans les premiers écrits chrétiens se trouve également chez les auteurs gréco-romains de l'époque. Voir Edgar M. Krentz, « Military Language and Metaphors in Philippians » [Le langage militaire et les métaphores dans Philippiens], dans *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity* [Origines et méthode : Vers une nouvelle compréhension du judaïsme et du christianisme], B H. McLean, éd., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 105-127.

religieux et moraux, mus par une intolérance envers « l'Autre » et une démonisation de ce dernier²⁴.

Au cours des deux derniers siècles, une panoplie de réactions des érudits est apparue en réponse à la question de la relation entre l'eschatologie apocalyptique juive et Jésus et l'Église primitive. D'un côté de l'éventail, certains ont vu en Jésus un prophète apocalyptique à part entière, au sens traditionnel du terme ; c'est-à-dire que Jésus aurait attendu et prêché la fin imminente de l'ordre actuel du monde à travers l'arrivée du jugement définitif de Dieu. L'objet du débat au sein de cette perspective consiste à savoir si Jésus croyait que lui et ses disciples devaient y jouer un rôle actif (c'est-à-dire l'action militaire) ou plus passif (c'est-à-dire attendre avec confiance le jugement rendu par Dieu). Bien que plusieurs aient proposé la première option – c'est-à-dire un « Jésus zélate » – la plupart de ceux qui se trouvent dans ce camp ont supposé que ce serait cette dernière²⁵.

De l'autre côté de l'éventail – et du moins en partie dans une volonté d'éviter d'associer Jésus aux attitudes de vengeance et de violence reliées à la pensée apocalyptique juive – certains ont argué que, bien que le judaïsme duquel il avait émergé et que l'Église à laquelle il a donné naissance avaient tous deux une orientation apocalyptique, ce n'était pas le cas de Jésus lui-même. Ceci a pour conséquence de « sauver » Jésus de son contexte juif apocalyptique, mais ne réussit qu'à en faire une figure qui ressemble aux philosophes cyniques gréco-romains ou à un

24. Randel Helms, « The Dangers of Apocalyptic Thinking » [Les dangers de la pensée apocalyptique], *Free Inquiry* [Libre enquête], Été 1984, n° 37, trad. libre. Certains érudits voient en l'eschatologie apocalyptique (ou certains de ses éléments) un instigateur premier de l'intolérance et de la violence au sein du christianisme. Notamment, Warren Carter, « Constructions of Violence and Identities in Matthew's Gospel » [Construits de violence et d'identités dans l'Évangile selon Matthieu], dans *Violence in the New Testament* [La violence dans le Nouveau Testament], S. Matthews et E. L. Gibson, éd., New York, Clark, 2005, p. 98-102 ; Michel Desjardins, *Peace, Violence and the New Testament* [La paix, la violence et le Nouveau Testament], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 83-92 ; Ellens, « The Violent Jesus » [Le Jésus violent], p. 30-31 ; John Gager, avec E. Leigh Gibson, « Violent Acts and Violent Language in the Apostle Paul » [Actes et langage violents chez l'apôtre Paul], dans *Violence in the New Testament* [La violence dans le Nouveau Testament], S. Matthews et E. L. Gibson, éd., New York, Clark, 2005, p. 17-18 ; Burton Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* [Un mythe d'innocence : Marc et les origines chrétiennes], Philadelphie, Fortress, 1988, p. 368-376.

25. Par exemple, voir, respectivement, H. S. Reimarus, *Reimarus: Fragments*, réimpr., C. H. Talbert, Chico, Calif., Scholars Press, 1985 ; Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [Histoire des recherches sur la vie de Jésus], 1906.

renverseur de tables non violent dont l'ambition réelle était d'encourager le vivre-ensemble tout en défiant les élites oppressantes associées à l'Empire²⁶. Cette approche a pour étrange conséquence de retrancher Jésus de son contexte historique et soulève la question à savoir pourquoi ses premiers disciples ont maintenu certains aspects cruciaux de l'eschatologie apocalyptique juive si Jésus lui-même la rejetait.

Pendant, un nombre non négligeable d'experts avancent l'idée que les choses sont bien plus complexes que ne le suggèrent ces deux points de vue. Il semble que l'interprétation la plus plausible des données historiques et bibliques nous conduise à conclure que ces points de vue sont vrais et faux tout à la fois ! Les partisans du « Jésus apocalyptique » ont raison de dire que Jésus et l'Église primitive étaient profondément influencés par une grande partie du récit théologique fondamental et de certains des aspects essentiels de l'eschatologie apocalyptique du Second Temple²⁷. Toutefois, les partisans du « Jésus non apocalyptique » ont raison d'affirmer que, de bien des manières, l'eschatologie de Jésus ne représente pas la pensée apocalyptique courante de son époque. Cette interprétation plus fine a été articulée par plusieurs érudits au cours des dernières années et est fréquemment appelée une eschatologie « inaugurée », ou « déjà-pas encore »²⁸. En tant que telle, et contrairement à la

26. Par ex, John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [Le Jésus historique : La vie d'un paysan juif méditerranéen], San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991 ; Robert W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium* [Honnête envers Jésus : Jésus pour un nouveau millénaire], San Francisco, HarperSanFrancisco, 1996.

27. Voir, par exemple, Archie T. Wright, « Evil Spirits in Second Temple Judaism: The Watcher Tradition as a Background to the Demonic Pericopes in the Gospels » [Les esprits mauvais dans le judaïsme du Second Temple : La tradition du veilleur comme contexte des péripécies démoniaques dans les Évangiles], *Henoah*, 28, 2006, p. 141-159.

28. Pour des exemples de la grande variété d'érudits qui adoptent une forme de cette perspective, voir J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* [Souvenir de Jésus], Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 404-465 ; John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2: *Mentor, Message and Miracles* [Un Juif marginal : Repenser le Jésus historique, vol. 2 : Mentor, message et miracles], New York, Doubleday, 1994, p. 289-454 ; Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* [En quête de Jésus : La troisième recherche du juif venu de Nazareth], Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1997, p. 209-210 ; Ben Wiebe, « The Focus of Jesus' Eschatology » [Le point de mire de l'eschatologie de Jésus], dans *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons* [Définition de soi et découverte de soi dans le christianisme primitif : Une étude de changement d'horizons], D. J. Hawkins et T. Robinson, éd., Lewiston, N. Y., Mellen, 1990, p. 121-146. Même N. T. Wright, qui est connu pour son antagonisme envers

théologie apocalyptique antique typique, cette interprétation démontre une conviction ferme que le royaume transformateur de Dieu a *déjà fait irruption dans ce monde*. Cependant, elle est alignée avec la pensée apocalyptique en ce qu'elle dénote une attente heureuse des dimensions futures du royaume eschatologique de Dieu *qui ne sont pas encore apparues*. En d'autres termes, l'interprétation « déjà-pas encore » reconnaît que bien que le ministère terrestre de Jésus et l'Église primitive aient emprunté plusieurs éléments à l'eschatologie apocalyptique de leur époque, ils ont également modifié certains de ses aspects cruciaux pour en arriver à une vision sans précédent et même paradoxale du royaume de Dieu.

Cette modification fascinante de la pensée apocalyptique juive colle le mieux avec les données du Nouveau Testament en général. Or, elle fait plus que cela : lorsqu'elle est considérée parallèlement à l'éthique de l'amour-*agapè* de Jésus, elle nous offre une clé pour comprendre les aspects distinctifs et même surprenants de l'approche chrétienne primitive de l'eschatologie apocalyptique en général et du « combat spirituel » en particulier²⁹. Entre autres, cette interprétation nous apporte des éléments importants pour comprendre l'usage des catégories du combat spirituel pour les premiers chrétiens, nous permettant d'apporter des réponses à ceux qui, à raison, s'inquiètent de la manière dont l'emploi

certaines visions d'un Jésus apocalyptique, défend une eschatologie « déjà-pas encore » qui tire sa source en Jésus dans l'Église primitive ; voir *Jesus and the Victory of God* [Jésus et la victoire de Dieu], Minneapolis, Fortress, 1996, p. 322, 467-472.

29. Au sujet de cette évolution remarquable, voir William H. Brownlee, « From Holy War to Holy Martyrdom » [De la guerre sainte au saint martyre], dans *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall* [La recherche du royaume de Dieu : Études en l'honneur de George E. Mendenhall], H. B. Huffmon *et al.*, éd., Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 1983, p. 281-292. Pour des réflexions contemporaines concernant les bienfaits – éthiques et autres – de la pensée apocalyptique chrétienne primitive, voir J. Christiaan Beker, « The Promise of Paul's Apocalyptic for Our Times » [La promesse de l'apocalyptique de Paul pour notre époque], dans *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck* [L'avenir de la christologie : Études en l'honneur de Leander E. Keck], A. J. Malherbe et W. A. Meeks, éd., Minneapolis, Fortress, 1993, p. 152-159 ; Nancy J. Duff, « The Significance of Pauline Apocalyptic for Theological Ethics » [L'importance de l'apocalyptique de Paul pour l'éthique théologique], dans *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn* [L'apocalyptique et le Nouveau Testament : Études en l'honneur de J. Louis Martyn], J. Marcus et M. L. Soards, éd., Sheffield, JSOT Press, 1989, p. 279-296 ; David N. Scholer, « "The God of Peace Will Shortly Crush Satan under Your Feet" (Romans 16:20a): The Function of Apocalyptic Eschatology in Paul » [« Le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds » (Romains 16.20a) : La fonction de l'eschatologie apocalyptique chez Paul], *Ex Auditu*, 6, 1990, p. 53-61.

de ce type de langage a été instrumentalisé pour attiser l'intolérance et la violence à travers l'histoire. Un facteur clé devient explicite dans cette affirmation importante de Paul : « Car nous n'avons pas à lutter contre des êtres de chair et de sang, mais contre [...] les Pouvoirs de ce monde des ténèbres, et contre les esprits du mal dans le monde céleste » (Ép 6.12, *Semeur*). Contrairement à tous les autres exemples de l'eschatologie apocalyptique juive, la version maintenue par Jésus et une grande partie de l'Église primitive affirmait que les forces hostiles contre lesquelles ils luttaient étaient composées exclusivement d'êtres spirituels, *pas d'êtres humains*³⁰. Comme N. T. Wright l'a noté :

Un des éléments essentiels de la vision qu'avait Jésus de sa tâche était donc sa *redéfinition* de qui était le véritable ennemi. [...] Les hordes païennes qui entouraient Israël [*y compris Rome*] n'étaient pas le véritable ennemi du peuple de Yahvé. Derrière tout le problème de l'exil d'Israël se trouvait la puissance des ténèbres connue dans certaines traditions vétérotestamentaires sous le nom du satan, l'accusateur. La lutte qui arrivait à son point d'orgue était par conséquent cosmique³¹.

Ce fait permet d'expliquer plusieurs des aspects par ailleurs mystérieux au sujet de Jésus et de la foi chrétienne primitive, y compris le fait que, d'un côté, Jésus s'est présenté comme un roi-guerrier « messianique » tout en refusant, de l'autre côté, de se servir de l'épée en modelant et en enseignant l'amour-*agapè* et le pardon envers ses « ennemis » humains³². Comme l'a récemment démontré Paul Middleton,

30. Au sujet des humains « païens » comme ennemi eschatologique principal de toutes les autres formes de l'eschatologie apocalyptique juive, voir Lawrence H. Schiffman, « War in Jewish Apocalyptic Thought » [La guerre dans la pensée apocalyptique juive], dans *War and Peace in the Jewish Tradition* [Guerre et paix dans la tradition juive], L. Schiffman et J. B. Wolowelsky, New York, Yeshiva University Press, 2007, p. 477-495.

31. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jésus et la victoire de Dieu], trad. libre, Minneapolis, Fortress, 1996, p. 450-451.

32. Concernant la réidentification totale de « l'ennemi », de la sphère humaine vers le domaine spirituel comme clé de compréhension de l'identification de Jésus comme « messie », voir Paul Rhodes Eddy, « Remembering Jesus' Self-Understanding: James D. G. Dunn on Jesus' Sense of Role and Identity » [Se souvenir de la compréhension de soi de Jésus : James D. G. Dunn et le rôle et l'identité endossés par Jésus], dans *Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered* [Des souvenirs de Jésus : Une critique de *Se souvenir de Jésus* de James D. G. Dunn], R. B. Stewart et G. R. Habernas, éd., Nashville, B&H Academic, 2010, surtout p. 249-253. Concernant ce tournant inattendu

contrairement à d'autres formes d'eschatologie apocalyptique juive, « le christianisme [*primitif*] n'avait pas de forum d'action temporel [*c'est-à-dire, ils refusaient de reconnaître des ennemis humains ou de participer à des guerres et à de la violence terrestres*] [...] et par conséquent, la guerre apocalyptique chrétienne était conçue exclusivement en des termes cosmiques, avec un ennemi cosmique, une issue cosmique et une plateforme cosmique dans laquelle les martyrs vivaient et mouraient : rien de moins qu'un conflit cosmique³³. » En réalité, surtout avant son affiliation post-constantinienne à l'Empire romain, l'Église primitive était fréquemment connue non pas pour une quelconque incitation à l'intolérance et à la violence, mais pour son esprit d'inclusivité et de non-violence convaincue et ce que Middleton appelle un « martyr radical », c'est-à-dire une volonté de mourir plutôt que d'être violent envers d'autres³⁴. Une des données importantes est que même la pratique du combat *spirituel*, tel que Jésus et ses premiers disciples en ont été le modèle, était empreinte non pas d'un sentiment de justice propre et de bravade agressive envers le démoniaque au sein de la sphère spirituelle (par exemple, Jud 8-10), mais plutôt d'une humilité d'esprit, d'une confiance en la puissance libératrice de Dieu et du don de sa propre vie pour le bien des autres sur terre.

dans le motif du « guerrier divin » juif, voir Thomas R. Yoder Neufeld, « *Put on the Armour of God* »: *The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians* [« Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu » : Le guerrier divin d'Ésaïe à Éphésiens], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. Voir également Thomas R. Yoder Neufeld, *Killing Enmity: Violence and the New Testament* [Tuer l'inimitié : La violence et le Nouveau Testament], Grand Rapids, Baker Academic, 2011.

33. Paul Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* [Le martyr radical et le conflit cosmique dans le christianisme primitif], trad. libre, New York, T&T Clark, 2006, p. 134. À la lumière de cette affirmation, les chrétiens américains contemporains sont appelés à éviter la comparaison trop facile entre les premiers chrétiens martyrs et les héros nationaux morts pour la patrie. Concernant cette comparaison, voir Jon Davies, *The Christian Warrior in the Twentieth Century* [Le guerrier chrétien au xx^e siècle], Lewiston, N. Y., Mellen, 1995.

34. Voir Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* [La montée du christianisme : Un sociologue revoit les données historiques], Princeton, Princeton University Press, 1996, ch. 4 et 5 ; P. Brock, *Varieties of Pacifism: A Survey from Antiquity to the Outset of the Twentieth Century* [Variétés du pacifisme : Un survol de l'Antiquité au début du xx^e siècle], Syracuse, Syracuse University Press, 1998, p. 3-8 ; Paul Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* [Le martyr radical et le conflit cosmique dans le christianisme primitif], trad. libre, New York, T&T Clark, 2006.

L'objection morale à la terminologie du combat spirituel est mue par des préoccupations importantes concernant la propagation de l'intolérance et de la violence dans le monde. Cependant, il s'avère que lorsque l'on comprend bien le concept néotestamentaire du combat spirituel, ce dernier non seulement ne contribue pas à ces maux, mais va plus loin encore en nous donnant une vision de la réalité dans laquelle, en fin de compte, aucun être humain n'est reconnu comme un « ennemi » lorsqu'il est considéré depuis la perspective du royaume. Bien entendu, les chrétiens peuvent être d'accord sur cette perspective du combat spirituel tout en ayant des désaccords sur la question à savoir si, en ce qui concerne le domaine géopolitique humain, la guerre et la violence sont justifiables face à certains maux. Et bien que les traditions de la « guerre juste » et du « pacifisme » au sein du christianisme connaissent des divergences à ce sujet, les membres des deux traditions peuvent tout à fait adopter le langage du combat spirituel.

Bien entendu, d'aucuns pourraient objecter que, bien que cela soit tout à fait possible d'un point de vue théorique, lorsque des personnes réelles commencent à se servir de ce type de langage de façon fréquente et répétée, des problèmes en découlent. Une étude récente de six Églises américaines contemporaines dans lesquelles il est fait mention du combat spirituel de façon libre et consciente, effectuée par David Durst, nous apporte des éléments intéressants. Du moins en ce qui concerne les six Églises étudiées, Durst a trouvé que :

L'usage du langage militant ne détermine pas la participation militaire ou politique des croyants, ni comment ils imaginent les événements eschatologiques ni comment ils cherchent à influencer la société. [...] Le champ lexical du conflit est un type de rhétorique intégré dans chacune de ces Églises, mais il ne prend pas le pas sur d'autres types de langage. Dans les relations entre Dieu et les hommes tout comme dans la vision des structures de leadership, le langage de l'amour et de la famille est plus présent et plusieurs des participants ont le souci de savoir ce que le langage militant communique aux gens de l'extérieur.

L'étude de ces Églises ne valide pas les craintes des partisans de l'élimination de l'affirmation du salut exclusif et de la croyance en un conflit cosmique. [...] Ces Églises ont un nombre de croyances et de valeurs qui

reflètent une vision du monde guerrière, mais démontrent également un fort amour et de la compassion, à la fois les uns envers les autres et envers leurs communautés, mais aussi envers la totalité de la famille humaine. Ils sont missionnels sans être impérialistes³⁵.

Toutefois, comme Durst nous le rappelle également, il est absolument crucial que les chrétiens qui usent du langage du combat spirituel assument la responsabilité d'en expliquer le sens et de maintenir une sensibilité constante par rapport aux situations et aux contextes dans lesquels l'usage de ce type de vocabulaire pourrait facilement être incompris³⁶. De nouveau, les chrétiens doivent rester vigilants, de peur qu'ils ne fassent basculer subtilement – même inconsciemment – le langage néotestamentaire du combat spirituel hors de son contexte original (le domaine spirituel) vers le monde des êtres humains. Rick Love, par exemple, note ceci :

Contrairement à la littérature et à la stratégie missionnaires modernes, le Nouveau Testament ne se sert pas de métaphores militaires pour décrire l'œuvre de l'évangélisation. La mission dans le Nouveau Testament n'est pas décrite en des termes militaires. Paul n'organise pas de « croisades », il ne « mobilise » personne, il n'établit pas de « têtes de pont » et personne n'est sa « cible ». Autrement dit, les évangéliques ont « étendu » le sens des métaphores militaires au-delà de l'intention des auteurs du Nouveau Testament³⁷.

35. David M. Durst, « Fighting the Good Fight: Missional Use of Militant Language » [Combattre le bon combat : Usage missionnel du langage militant], trad. libre, thèse de doctorat, Asbury Theological Seminary, 2010, p. 243.

36. *Ibid.*, p. 244.

37. Rick Love, « Muslims and Military Metaphors » [Les musulmans et les métaphores militaires], *Evangelical Missions Quarterly* [Trimestriel de mission évangélique], 37, Janvier 2001, p. 67. Pour d'autres mises en garde, voir Richard Beaton, « New Testament Metaphors and the Christian Mission » [Les métaphores néotestamentaires et la mission chrétienne], *Evangelical Missions Quarterly* [Trimestriel de mission évangélique], 37, Janvier 2001, p. 60-64 ; John Gilcrist, *Our Approach to Islam: Charity or Militancy?* [Notre approche de l'islam : Charité ou militantisme ?], Benoni, Afrique du Sud, Jesus to the Muslim, 1990. Des paroles similaires apparaissent dans les affirmations de la « Consultation on Mission Language and Metaphors » [Consultation sur le langage missionnaire et les métaphores] qui s'est tenue au Fuller Theological Seminary, 1-3 juin 2000, disponible (en anglais) à <http://www.ad2000.org/re00620.htm> et la consultation reliée à Lausanne, « Deliver Us From Evil » [Délivre-nous du mal], qui s'est tenue à Nairobi, 16-22 Août 2000, disponible dans *Deliver Us from Evil: An Uneasy Frontier in Christian Mission* [Délivre-nous du mal : Une perspective fragile de la mission chrétienne], A. Scott Moreau et al., éd., Monrovia, Calif., MARC, 2002, xxiv, p. 312. À l'évidence, la question de cette métaphore