

La théologie du “ combat spirituel ”

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. La théologie du “ combat spirituel ”: Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste/charismatique. Patrick Michel et Jesus Garcia-Ruiz. Néo-pentecôtismes, Labex Tepsis, pp.52-64, 2016. <halshs-01291822>

HAL Id: halshs-01291822

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01291822>

Submitted on 24 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La théologie du « combat spirituel »

Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste/charismatique

Yannick Fer

Chargé de recherche, CNRS (Groupe Sociétés Religions Laïcité, EPHE-CNRS, UMR 8582),
yannick.fer@gsrl.cnrs.fr.

« Le démon ne tente que les âmes qui veulent sortir du péché et celles qui sont en état de grâce. Les autres sont à lui, il n'a pas besoin de les tenter », lit-on dans une des homélies du curé d'Ars (Monnin, 1861, p. 469). Le thème du combat spirituel, qui parcourt toute l'histoire du christianisme, a longtemps mis l'accent sur la lutte intime par laquelle l'individu croyant se libère des tentations pour gagner son salut. Conçu avant tout comme une affaire personnelle, ce combat engage pourtant inévitablement les relations entre conscience individuelle et normes sociales, dans la mesure où les « tentations » auxquelles le croyant est soumis sont pour une large part les pressions et les sollicitations de la vie en société. Ainsi, dans la même homélie, un seul démon, assis et se croisant les bras, suffit à soumettre toute la population d'une grande ville : tous ceux qui, dans cette ville, « étaient enclins à la haine, à l'impureté, à l'ivrognerie, il les prenait par là, et c'était d'abord fait » (*idem*).

À la fin des années 1980, les théologiens charismatiques du « combat spirituel » (*Spiritual Warfare*) ont réinvesti cette question des relations entre salut personnel, morale sociale et influences démoniaques, en y introduisant une dimension territoriale empruntée à la littérature anthropologique. Cette réinterprétation puise son inspiration dans une contre-culture conservatrice issue notamment du fondamentalisme protestant, en réaction à ce qui est perçu comme une déchristianisation et une sécularisation des sociétés occidentales, tout particulièrement dans les grandes villes : les villes ne sont plus seulement « sans Dieu », elles sont « contre Dieu ». Il s'agit donc d'engager la reconquête des villes et des nations, dans un combat contre des « esprits des lieux », des démons tutélaires déterminant le destin spirituel des territoires au-delà des consciences individuelles de ceux qui y vivent. La théologie du combat spirituel reprend l'imaginaire charismatique de la délivrance des corps individuels en l'étendant à l'ensemble du corps social. Par là, elle produit un glissement de l'individu au territoire, du religieux au politique.

L'écho considérable qu'elle a rencontré sur tous les continents au cours des dernières décennies en fait aujourd'hui un mouvement exemplaire de la globalisation religieuse, qui participe à la restructuration du champ de l'évangélisme mondial en encourageant la circulation et la combinaison d'un ensemble d'éléments, culturels et religieux, que chacun se réapproprie localement en fonction des contextes sociaux ou politiques.

Après avoir rappelé la généalogie de ce mouvement, nous examinerons plus précisément les ruptures décisives qu'il introduit sur trois terrains : le rapport de la religion au territoire, les identités culturelles et les relations entre religion et politique.

Généalogie du mouvement : du fondamentalisme aux « esprits tutélaires »

La théologie du combat spirituel a été formalisée au cours des années 1980 au sein d'une institution évangélique, le *Fuller Theological Seminary*, fondée en Californie en 1947 par des protestants fondamentalistes nord-américains. Son élaboration et sa diffusion rapide marquent la cristallisation de plusieurs dynamiques à la fois religieuses et sociopolitiques, qui ont finalement concouru pendant la seconde moitié du xx^e siècle à la redéfinition de l'engagement évangélique dans les sociétés occidentales.

Le fondamentalisme protestant est, dès l'origine, une protestation militante contre l'évolution des valeurs sociales dominantes et des modes de vie aux États-Unis après la Guerre de Sécession. Il s'est construit en réaction au développement des théologies libérales – les lectures historico-critiques de la Bible, l'influence du rationalisme et du darwinisme – et d'un évangélisme social (*Social Gospel*) qui entendait modifier les rapports du capital et du travail (Ladous, 1995, p. 922). Son credo, proclamé entre 1910 et 1915 dans une série de douze fascicules titrés *The Fundamentals*, consistait essentiellement à revendiquer le retour à une lecture « littérale », c'est-à-dire antilibérale et conservatrice, de la Bible érigée en vérité transcendante d'inspiration divine. L'apparition de ce mouvement fondamentaliste s'inscrivait plus largement dans une période de « réveil » qui a vu également l'émergence du mouvement de sainteté (*holiness movement*) et du pentecôtisme. Tous étaient convaincus de l'urgence d'un nouvel élan missionnaire et des périls liés aux transformations des mentalités et des modes de vie. Ils partageaient donc des préoccupations communes, mais divergeaient quant aux moyens d'y répondre :

« Tandis que [le mouvement de sainteté et les pentecôtistes] mettaient l'accent sur des réponses expérientielles et morales au défi de la sécularisation moderne, le fondamentalisme préférait le champ de bataille intellectuel et idéologique [...], il se préoccupait davantage de combattre pour la vraie doctrine (Carpenter, 1997, p. 5). »

En 1947, le projet des fondateurs du *Fuller Theological Seminary* était d'établir un lieu de référence pour l'ensemble des tendances issues du fondamentalisme, tout en rompant avec ses penchants séparatistes en recherchant plus directement à acquérir une influence sur la société : « ces fondamentalistes considéraient que les chrétiens avaient, en plus de leur premier devoir d'évangélisation, le devoir de transformer la culture » (Marsden, 1987, p. 6). La fondation du *Fuller Theological Seminary* se situe par là dans la continuité de la création en 1942 de la *National Association of Evangelicals*, qui visait à faire entendre la voix des fondamentalistes sur les questions de société et à les fédérer sous l'étiquette de « nouvel évangélisme » (le *new evangelicalism*, qui a façonné l'identité « évangélique » contemporaine).

La théologie du combat spirituel est née au sein de la *School of World Mission* du *Fuller Theological Seminary*, de la rencontre entre ces « nouveaux évangéliques » d'origine fondamentaliste et des théoriciens charismatiques issus des transformations intervenues en milieu pentecôtiste à partir des années 1960. Cette école travaillait au renouvellement des méthodes missionnaires dans la perspective d'une mission globale et interculturelle, en prenant appui sur les ressources des sciences sociales. La théologie du combat spirituel a ainsi été progressivement

élaborée dans le sillage du « mouvement pour la croissance d'église » fondé par le missiologue Donald McGavran, qui a conceptualisé à la fin des années 1960 la notion de « groupe homogène », c'est-à-dire la nécessité d'évangéliser des communautés plutôt que des individus, en partant de l'idée que « les hommes aiment devenir chrétiens sans avoir à franchir des barrières raciales, linguistiques ou sociales » (cité par Smith, 2005, p. 13). Deux missionnaires anthropologues enseignant au *Fuller Theological Seminary*, Alan Tippett et Charles Kraft, ont contribué en s'appliquant à donner à ces théories d'inspiration managériale leur pleine dimension « spirituelle », à en faire la trame d'une vision du monde centrée sur l'affrontement entre les puissances du bien et du mal (Gonzalez, 2014, p. 257), et qui « prend plus au sérieux les conceptions des sociétés traditionnelles non-occidentales » (Ediger, 2004, p. 268) concernant les esprits des lieux, les entités surnaturelles associées à des territoires. A. Tippett, ancien missionnaire à Fidji, a « développé la notion de 'rencontre de puissance' *power encounter* pour évoquer la confrontation qui survient entre le Dieu biblique et les divinités païennes » d'Océanie (Gonzalez, 2014, p. 257). C. Kraft a quant à lui établi une correspondance entre « l'animisme et la vision du monde biblique qui partageraient une compréhension similaire de la réalité : celle-ci serait peuplée d'entités angéliques ou démoniaques invisibles aux cartésiens que nous serions devenus en Occident. Tout comme l'animiste aurait recours à des techniques spirituelles pour manipuler ces entités, de même le chrétien est invité à s'ouvrir à cette dimension de la réalité » (*idem*).

Pour C. Peter Wagner, le successeur de D. Mc Gavran à la tête de la *School of World Mission* qui reprend et systématise cette grille de lecture dans les années 1980, le combat décisif ne se situe pas sur les terrains de mission, entre la Bible et les cultures traditionnelles : il a lieu en Occident, dans les grandes villes où le christianisme doit combattre la sécularisation. Car la ville n'est plus conforme à la volonté de Dieu et elle échappe au contrôle humain : elle est donc aux mains des puissances de « ce monde », c'est-à-dire des forces démoniaques. Elle n'est plus seulement « sans Dieu » (un thème classique dans l'histoire du christianisme), elle est « contre Dieu¹ ». De la même façon, la perte d'emprise du christianisme sur les sociétés occidentales appelle aux yeux des théoriciens du combat spirituel la mise en œuvre de nouvelles méthodes, l'action missionnaire étant désormais conçue comme une forme d'exorcisme à grande échelle. C'est ce qu'explique Floyd McClung :

« Les liens démoniaques sont normalement associés à des individus, mais la désintégration morale de notre société rend possible une guerre spirituelle de grande échelle contre des villes ou des nations entières. [...] Si nous avons une vision du péché limitée aux choix personnels, nous manquerons une vérité importante : les villes et les nations prennent des personnalités spirituelles et vivent par elles-mêmes (McClung, 1991 : 29-31). »

Il faut donc à la fois un changement d'échelle et un changement de pratiques. Cette charismatisation de l'imaginaire évangélique, au service d'un engagement politico-religieux dans l'espace public, a été portée par les courants dits charismatiques (« néo-charismatiques » ou encore « charismatiques indépendants »), qui se sont structurés à partir des années 1960 comme une alternative au pentecôtisme classique. Cette époque est marquée aux Etats-Unis – tout particulièrement en Californie où naissent plusieurs des réseaux du nouveau charisme évangélique (Fer, 2010) – par l'affirmation d'une contre-culture exprimant la contestation radicale de l'autorité et du conformisme social par les générations de l'après-guerre. En écho à cette contestation sociale, le charisme

répond à la désaffection des jeunes générations protestantes à l'égard des structures d'église traditionnelles, en élaborant une contre-culture évangélique centrée sur l'expérimentation libre et personnelle des « dons du Saint-Esprit », qui relativise le rôle de l'institution et incorpore « l'imagerie et les pratiques de la jeunesse – le mouvement physique, l'utilisation de styles musicaux contemporains, la technologie – pour les situer dans un contexte de protestation contre un ordre établi politico-religieux établi » (Coleman, 2000, p. 229). Le charisme séduit les jeunes des classes moyennes en leur offrant « une nouvelle vision du monde répondant à leurs aspirations spirituelles anti-technocratiques, sans abandonner radicalement la culture populaire américaine » (Shires, 2007, p. 65), en particulier à travers le développement du *pop rock* chrétien. Il reprend à son compte une partie des idéaux du mouvement hippie – libre expression de soi, dépaysement et rejet de la culture matérialiste – mais son opposition à la culture dominante intègre tout autant le refus de la sécularisation et de la libéralisation des mœurs : parce que les sociétés occidentales s'éloignent à ses yeux de leurs « racines chrétiennes », ce conservatisme religieux peut aussi se concevoir comme un anti-conformisme de résistance à « l'humanisme séculier » dominant. Le mouvement charismatique rejoint par là les préoccupations des fondamentalistes, en considérant que la sécularisation et la relativisation des croyances qu'imposent les démocraties libérales mettent *in fine* en danger la légitimité sociale de la foi chrétienne et sa transmission à la génération suivante (Stavo-Debauge, 2012, p. 51), et qu'il devient dès lors nécessaire de s'engager pour un changement de société. Les thèmes du combat spirituel, popularisés auprès du grand public en 1986 par le roman best-seller de Franck Peretti, *L'obscurité actuelle*, ont contribué à la cristallisation de cet engagement. Le livre de F. Peretti raconte une bataille spirituelle dans une ville où s'opposent les forces du bien, menées par le pasteur d'une petite église, et des forces démoniaques dont le quartier général est installé au sous-sol de la faculté de psychologie. « La démonologie devient ainsi un vecteur de sensibilisation à des enjeux et des objectifs politiques et sociaux » (Gonzalez, 2014, p. 260), auprès d'évangéliques charismatiques qui s'étaient jusque-là tenus relativement à l'écart de la scène politique. La personnification des entités territoriales et nationales permet de conceptualiser l'idée d'une résistance au christianisme allant au-delà des consciences individuelles. Et les « hippies chrétiens² », qui rêvaient de dépaysement dans un monde devenu global³, réinvestissent finalement les territoires, urbains et nationaux.

Combat spirituel et reterritorialisation

Ces trois dernières décennies, une abondante littérature a été produite et diffusée dans les milieux évangéliques par les promoteurs du combat spirituel. À lui seul, C. Peter Wagner a écrit plusieurs dizaines de livres sur le sujet, notamment en 1992 *Breaking Strongholds in Your City* (« Briser les forteresses dans votre ville ») – sous-titré « Comment utiliser la cartographie spirituelle pour rendre vos prières plus stratégiques, efficaces et ciblées ». Le réseau missionnaire charismatique Youth With a Mission (Fer, 2010), fondé en 1960 par Loren Cunningham – qui était alors pasteur de jeunesse pentecôtiste en Californie – a été l'un des principaux vecteurs de diffusion de ces pratiques, à travers les formations qu'il dispense partout dans le monde dans le cadre de son Université des nations et par un ensemble de publications, dont celles de son ancien président international, John Dawson. Dans *Taking Our Cities for God*, publié en 2001, celui-ci décrit trois niveaux d'engagement, dont on peut aujourd'hui observer la mise en œuvre dans des

contextes très éloignés du point de vue à la fois géographique, historique ou politique. Le principe fondateur, qui oriente les pratiques de « cartographie spirituelle » et conduit à un réinvestissement charismatique du territoire, est la conviction que « Jésus nous a dit d'*occuper le terrain* jusqu'à son retour (Luc 19, p. 13⁴) », comme l'écrit L. Cunningham :

« En nous confinant dans une enclave religieuse et en laissant partir à vau-l'eau tout ce qui se passe à l'extérieur des murs de nos églises, nous n'occupons certainement pas le terrain. Je pense que le Seigneur nous demande de conquérir à tout prix le terrain perdu au profit de Satan (Cunningham, 1997, p. 136). »

Cette « occupation du terrain » qui traduit à l'origine l'urgence du combat contre la sécularisation s'entend aussi bien de manière littérale, comme une stratégie de reconquête des sphères d'influence au sein de la société et d'engagement dans l'espace public. La libération des territoires supposés être sous la domination des puissances démoniaques suppose en outre, au préalable, une exploration systématique de l'espace et de l'histoire, afin d'identifier « les clés », les « portes » et les « bastions » qui dessinent la géographie spirituelle du lieu.

Ainsi, dans le quartier afro-américain de Los Angeles où réside J. Dawson, le désespoir social et la violence associée au trafic de drogue s'expliquent « pour une bonne part par une histoire faite d'oppression sociale », mais aussi par des « réalités spirituelles incluant l'activité de démons » qu'il faut identifier et combattre : « Les ravages de la drogue et de la violence proviennent de la destruction de la famille, et la destruction de la famille est accélérée dans une atmosphère de désespérance » (Dawson, 2001, p. 11). L'emprise démoniaque sur le quartier passe donc par la destruction de la « famille chrétienne », à laquelle J. Dawson et son équipe s'opposent en organisant des marches de prière : « Nous nous sommes arrêtés devant chaque maison, nous avons résisté à l'œuvre de Satan au nom de Jésus et prié pour une révélation de Jésus dans la vie de chaque famille » (1991, p. 11).

À l'échelle des villes, des indices permettent d'identifier les ennemis et les « portes » par lesquelles les forces du bien pourront s'emparer du territoire : dans quels endroits y a-t-il eu des guerres, des crimes, où sont les lieux de pratiques « occultes » (ou tout simplement les cultes non-chrétiens), comment la ville a-t-elle été fondée, quel sens a le nom de la ville, quels symboles, quelles institutions y trouve-t-on, etc. « Si vous regardez dans l'histoire de votre ville, vous y trouverez des indices concernant les oppressions subies aujourd'hui par ses habitants », explique J. Dawson (2001, p. 53) : par exemple, l'esprit de cupidité domine toujours les villes de Los Angeles et de San Francisco, héritières de la ruée vers l'or du XIX^e siècle et, dans une autre ville de Californie, c'est la division des premiers pionniers en deux factions chrétiennes qui pèse jusqu'à aujourd'hui sur le destin de la population (*idem*, p. 54-55). L'unité des églises locales, leur mise en réseau et la diffusion d'un ensemble de représentations communes inspirées par un credo charismatique militant figurent en effet au premier plan des objectifs définis par les théoriciens du combat spirituel. Ce faisant, ils réintroduisent la notion d'appartenance à un même territoire urbain, alors même que l'urbanisation et les églises évangéliques elles-mêmes (par leur opposition traditionnelle au modèle paroissial) tendaient à relativiser cet ancrage territorial. S. Abbruzzese évoquait en 1999, à propos du catholicisme, une « dé-sémantisation du territoire » : « Au fur et à mesure que le territoire se soumet aux impératifs de la mobilité et s'ouvre à la pluralité des langages, toute forme de repère territorial perd de son sens » (1999, p. 10). La charismatisation du protestantisme évangélique produit un mouvement inverse de

« re-sémantisation du territoire » (Fer, 2007), qui se traduit en actes par des prières ciblées sur des lieux symboliques, des « Marches pour Jésus » organisées dans les grandes villes ou encore des « opérations Josué », inspirées partout dans le monde par le récit biblique de la bataille de Jéricho.

Les Marches pour Jésus, lancées à la fin des années 1980 en Angleterre, sont une des expressions les plus visibles de ce mouvement. Il s'agissait pour les réseaux charismatiques initiateurs de cette manifestation de faire sortir l'église de ses murs afin de reconquérir l'espace public, de regagner le terrain perdu contre le « déclin moral » et la « déchristianisation » des sociétés occidentales. La première édition a eu lieu en 1987 dans les rues de Londres, sous le nom de *The City March : Prayer and Praise for London* avec 15 000 participants, et la marche a pris officiellement le nom de « Marche pour Jésus » l'année suivante. La manifestation s'est rapidement étendue à plusieurs capitales européennes puis dans le monde entier, une dimension internationale exprimée par l'appellation *Global March for Jesus*, adoptée en 1994. Ces marches fonctionnent comme des vecteurs de mobilisation, dont la signification est suffisamment polysémique pour autoriser plusieurs niveaux de participation et d'interprétation : simple « marche des fiertés évangélique » pour les uns, elle représente pour d'autres participants une activité missionnaire, un moyen de conquête spirituelle ou une revendication politique de visibilité dans l'espace public. Au plan local, Bernard Boutter remarque à Nantes (où une Marche pour Jésus a lieu chaque année depuis 2009) que la Marche fonctionne « comme un 'creuset' où s'instaurent et se renforcent des relations informelles entre des églises locales de sensibilités différentes, qui laissent de côté leurs divergences théologiques afin de participer à une action commune », facilitant ainsi l'intégration des églises évangéliques de migrants (Boutter, 2013, p. 38).

Les chants jouent ici un rôle essentiel en contribuant « à l'incorporation d'idées théologiques par la répétition d'un répertoire, célébration après célébration » (Gonzalez, 2008 : 50). Ce répertoire, que le chanteur Graham Kendrick – un des quatre initiateurs des Marches pour Jésus de Londres – a défini comme des « Make Way songs » (Kendrick, 1991), a été notamment popularisé au cours des années 1990 dans le monde francophone par les recueils de chants *J'aime l'Éternel* de Youth With a Mission (YWAM). Ils mettent en musique les thèmes du combat spirituel et donnent à l'enthousiasme des participants une coloration idéologique, tournée vers la conquête des villes et des nations, avec des titres comme « Assaillons les villes »⁵ ou « Prenons cette cité », des couplets où il est question d'étendards, de murailles et de terrain qu'il faut gagner par la prière⁶.

La théologie du combat spirituel diffuse des répertoires de chants et d'actions, qui se déclinent partout dans le monde sous des formes aisément reconnaissables, mais adaptées aux contextes locaux. Dan Jorgensen a ainsi décrit l'opération « PrayerWall », en 1999 en Papouasie Nouvelle-Guinée », au cours de laquelle plusieurs équipes d'« intercesseurs » ont prié sur des lieux stratégiques comme les ministères ou le Parlement, pendant qu'une autre équipe empruntait un avion officiel pour survoler la frontière avec la Papouasie occidentale (Irian Jaya) afin de protéger le pays des influences maléfiques extérieures (Jorgensen, 2005).

En 1993, C. Peter Wagner fondait l'*International Spiritual Warfare Network* lors d'un grand rassemblement à Séoul (Corée du Sud). Dès l'année suivante, 140 pasteurs ont prié à Singapour aux « quatre portes d'entrée de la nation – l'aéroport à l'est, la route vers la Malaisie au nord, le port au sud et les usines de Jurong à l'ouest – pour proclamer l'autorité du Christ sur la ville pour. Le sociologue

Daniel Goh souligne que « l'effet de ce type de pratiques a été de rendre les chrétiens conscients de la nation comme *lieu*, en investissant cet espace, par ailleurs très urbanisé et tourné vers la compétition capitaliste, d'une dimension de propriété et d'héritage collectif » (Goh, 2010, p. 79). Le cas de Singapour permet en outre d'observer les différents niveaux d'engagement territorial associés au combat spirituel, dans le contexte d'une société multiethnique et multiconfessionnelle, marquée par un pluralisme autoritaire (strictement encadré par l'Etat) et par l'émergence rapide d'un christianisme des classes moyennes-supérieures. Ce changement socioreligieux (le christianisme est passé de 9,9 % de la population en 1980 à 18,3 % en 2010) place la théologie du combat spirituel en affinité avec les aspirations des nouveaux chrétiens, qui acquièrent un pouvoir d'influence dans les différents domaines de la vie sociale, auquel le discours charismatique fait écho en invitant à « prendre autorité » sur la société au nom de Dieu.

Au niveau national, l'action du réseau affilié à l'*International Spiritual Warfare Network* – rebaptisé LoveSingapore en 1995 – prend les atours d'un « *godly patriotism* » : une exaltation du destin national de Singapour (« l'Antioche de l'Asie⁷ ») et un respect proclamé de l'État conservateur dirigé depuis 1959 par le *People's Action Party*, lui aussi envisagé comme « une composante du dessein divin » (Goh, 2010, p. 81) symbolisée par la figure biblique du roi Cyrus, « un roi dans la Bible qui est un non-croyant, mais qui est un instrument de Dieu pour aider le peuple d'Israël, faciliter la reconstruction du temple de Jérusalem⁸ ». Le réseau LoveSingapore édite un guide annuel de prière, *40 Day Prayer* (distribué à 60 000 exemplaires dans plus de 130 églises), 40 jours qui se concluent chaque 8 août, la veille de la fête nationale, par un grand rassemblement national de prière et de louange.

Au niveau des églises locales, la perspective du combat spirituel inspire d'une part la multiplication des groupes de maison (conçus par les églises les plus offensives comme une stratégie de maillage du territoire) et le développement de *community services*, une action sociale et missionnaire tournée vers les populations non-chrétiennes des quartiers où sont implantées les églises : des actions comprises comme une manière d'« assumer leur responsabilité territoriale au sein de la communauté où Dieu nous a placés » (LoveSingapore, 2000, p. 126). Comme le résume D. Goh, « au niveau national, la cartographie spirituelle produit un nouvel imaginaire de la nation, mais au niveau des quartiers elle contribue à l'intégration de l'église dans les communautés locales » (2010, p. 80).

Le réinvestissement du territoire conduit donc à de nouvelles formes d'engagement, qui se déclinent à différentes échelles et évoluent en fonction du contexte local. Plus spécifiquement, la focalisation de l'imaginaire charismatique contemporain sur la nation, dans une logique de personnification (la nation comme une entité ayant une personnalité spirituelle) et de rapport ontologique entre un peuple et un territoire (reliés par des « racines », des « alliances » héritées du passé) produit deux effets majeurs. Le premier effet, et sans doute le plus inattendu, est l'appropriation par les charismatiques de la notion d'autochtonie, c'est-à-dire l'idée d'un peuple premier dont l'antériorité sur un territoire national implique des relations privilégiées avec les esprits territoriaux dont dépend le destin de cette nation. Le second effet est la conversion d'un engagement religieux individuel en une mobilisation collective, au service d'un projet politique qui est celui du *Dominion*, c'est-à-dire l'imposition des « valeurs chrétiennes » dans l'ensemble des domaines de la vie sociale.

Combat spirituel et autochtonie

La reformulation des liens symboliques entre individu et territoire inspire dans les milieux charismatiques un ensemble de pratiques visant à « guérir les blessures du passé » en recherchant dans l'histoire d'une terre les péchés, les liens démoniaques considérés comme étant à l'origine des maux sociaux et spirituels d'aujourd'hui, et censés empêcher la propagation du christianisme. « Les peuples anciens avaient une conscience profonde des esprits territoriaux », écrit J. Dawson. « Ils y puisaient leur identité et vivaient dans la peur constante de ces esprits » (2001, p. 120). Cette conviction, largement tirée de la littérature anthropologique sur les « sociétés traditionnelles », encourage un entrecroisement complexe entre la globalisation charismatique et les pratiques culturelles liées aux esprits ancestraux : par une sorte de détour inattendu, des éléments culturels empruntés et réappropriés par des théologiens nord-américains participent *in fine* à l'élaboration de christianismes du Sud, charismatiques et militants. Jacqueline Ryle montre ainsi la reconfiguration d'une cérémonie rituelle de réconciliation dans le village de Navuso à Fidji où en 1867 fut assassiné le missionnaire méthodiste John Baker (Ryle, 2012), sous l'influence des courants charismatiques. Ceux-ci réinvestissent la croyance fidjienne dans l'appartenance collective à une terre, sacralisée par la présence des esprits ancestraux, en la réorientant vers des pratiques de « réconciliation » qui ne visent plus à apaiser ces esprits mais à les vaincre, en « purifiant » la terre du poids des péchés hérités de l'histoire. Ce type de cérémonie dite « de réconciliation » s'appuie sur le principe de « “la repentance d'identification” qui consiste en une confession de péchés au nom de groupes non chrétiens afin d'atteindre les racines des maux sociaux et spirituels d'aujourd'hui' qui empêchent la réception de l'Évangile » (Tan-Chow 2007, p. 59). Dans le sillage de la théologie du combat spirituel, ces cérémonies sont devenues à partir des années 1990 une ressource rituelle, disponible et potentiellement universelle, à travers laquelle les acteurs charismatiques peuvent mettre en scène les rapports interculturels, dans une visée missionnaire. La *Lifeline Expedition*, qui cherche à réparer les « blessures » de l'esclavage, met en scène depuis 2000 des évangéliques blancs enchaînés à la manière des esclaves noirs, comme expression d'une demande de pardon et moyen d'évangélisation. L'*International Reconciliation Coalition*, fondée en 1990 par J. Dawson⁹, relict de la même manière les conflits politiques, religieux ou interethniques à la lumière d'une « cartographie spirituelle » orientée vers l'identification des « liens du passé », en accordant une attention particulière aux peuples autochtones, perçus comme les « gardiens spirituels » (*Gate Keepers*) des territoires où « Dieu les a placés ». Alliés indispensables de l'action missionnaire conçue comme la conquête spirituelle d'un territoire, ils en deviennent du même coup une des cibles prioritaires. Plusieurs « ministères » de la *Coalition* travaillent spécifiquement à « réconcilier » les peuples autochtones et leurs (anciens) oppresseurs, comme *Indigenous Messenger International* – fondé par un couple Cherokee-Inuit – ou *Wiconi International*, chez les Amérindiens.

J. Dawson lui-même, américain d'origine néo-zélandaise, a fondé la *Coalition* en 1990 à l'occasion de la célébration en Nouvelle-Zélande du traité de Waitangi, conclu en 1840 entre la Couronne britannique et des chefs maori (autochtones) et devenu aujourd'hui le fondement symbolique de la nation biculturelle Aotearoa Nouvelle-Zélande. Une série de réunions au cours desquelles il s'agissait pour J. Dawson et des responsables locaux de YWAM d'établir une « cartographie

spirituelle » de la Nouvelle-Zélande, les ont conduits à identifier le peuple maori comme le *Gate Keeper* de la terre Aotearoa. Cette identification a eu dans ce pays plusieurs conséquences. En premier lieu, les activités missionnaires de YWAM en milieu maori ont été intensifiées. Les équipes de YWAM ont noué des relations au niveau local avec les communautés maori, traditionnellement méfiantes envers les églises chrétiennes soupçonnées de paternalisme *pakeha* (blanc, européen), ainsi qu'avec les églises maori prophétiques (d'inspiration protestante) Ratana et Ringatu. Des sessions de formation (*Discipleship Training School*) ont été organisées dans des *marae*, les lieux communautaires maori. Et un « ministère » spécifique, baptisé *Whaia Te Matauranga*¹⁰, a été lancé par David Moko, baptiste maori, afin d'encourager, en s'ouvrant aux expressions culturelles maori, la mission parmi les Maori et le recrutement de missionnaires maori.

Le second effet de cette stratégie autochtone a été le développement en milieu charismatique de réseaux autochtones chrétiens, comme le *Word Christian Gathering of Indigenous Peoples* (WCGIP) réuni pour la première fois en Nouvelle-Zélande, en 1996 (à l'initiative de Monte Ohia, personnalité du monde culturel maori et responsable national de YWAM) ; et surtout la *All Pacific Prayer Assembly*. Ce réseau né au début des années 1990 dans les îles Salomon s'inscrit dans une perspective prophétique : la vision du *Deep Sea Canoe* « reçue » en 1986 par le pasteur solomonais Michael Maelliau, qui fait des « extrémités de la terre » les acteurs-clés de la fin des temps, du « réveil » et du retour vers Jérusalem. Chacune de ses réunions, qui avaient lieu à l'origine dans les îles du Pacifique, a été l'occasion d'établir des relations avec les responsables politiques du pays d'accueil et de prier pour l'établissement de gouvernements « chrétiens » (évangéliques) dans la région. En 2009, la réunion qui s'est tenue à Pasadena, en Californie, à l'initiative de la diaspora micronésienne et sur les terres des Amérindiens Hopi (salués comme gardiens spirituels de la terre lors d'une cérémonie protocolaire), a marqué une première étape dans l'internationalisation du mouvement, poursuivie en 2011 par une réunion à Taiwan, où le réseau a été rebaptisé *All Peoples Prayer Assembly*. Cette même année, la septième conférence du WCGIP avait lieu en Israël. Depuis 2010, les dirigeants de l'*All Peoples Prayer Assembly* se réunissent eux aussi une fois par an à Jérusalem et depuis 2014, cette réunion se tient pendant la fête des Tabernacles, qui est aussi l'occasion d'un rassemblement charismatique international, à l'occasion de la Marche des nations. On voit ainsi comment les représentations de l'autochtonie peuvent fusionner, dans l'imaginaire charismatique, avec le sionisme chrétien d'influence nord-américaine, autour de l'idée que le peuple juif est le peuple autochtone par excellence, dont l'identité et le destin sont fondés sur une alliance entre Dieu, un peuple et une terre.

Combat spirituel et engagement politique

Au-delà de cet attachement à Israël, les prolongements politiques de l'imaginaire charismatique du combat spirituel ne sont pas toujours immédiatement perceptibles. J. Dawson rappelle que « la véritable réformation politique ne pourra naître que des territoires conquis dans le domaine de l'invisible » (2001, p. 116). Pour autant, les pratiques des chrétiens engagés dans ce « domaine de l'invisible » semblent surtout les éloigner de la vie sociale ordinaire, pour les emmener vers un univers peuplé d'entités surnaturelles, où des « révélations prophétiques » proclament « l'onction de Dieu » ou « l'ouverture du ciel » sur telle ville ou nation, sans autre effet immédiatement observable que de déclencher l'enthousiasme des participants.

Les 25 et 26 mai 2013, un événement de ce type avait lieu au Palais des Congrès de Paris : une « convocation nationale d'intercession et d'adoration » sur le thème « Guéris notre pays », soutenue par une quinzaine d'organisations évangéliques françaises ou suisses romandes, dont *Marche pour Jésus France*. Le président de cette association, Dominique Leuliet, évoquait dans un courriel d'invitation un « alignement prophétique et apostolique avec Israël », animé par deux personnalités nord-américaines – le chanteur Paul Wilbur et le pasteur Chuck Pierce – et « les Intercesseurs de France ». La liste des partenaires de cette manifestation inclut plusieurs médias évangéliques francophones (EnseigneMoi.com, la chaîne suisse DieuTV, chretien.tv, Ze Mag du journaliste charismatique Paul Ohlott et Phare FM), un réseau de librairies d'orientation évangélique non-charismatique (CLC) et plusieurs associations d'expression musicale (France en Feu qui rassemble des « conducteurs de louange » évangéliques, Sephora Music et « Machol Danser la Vie » qui enseigne « les arts dans une perspective de louange »). On y trouve aussi une association fondée par des Adventistes (Étoile du Matin), le réseau œcuménique charismatique « Paris tout est possible », et l'association Objectif France, dont les visées sont plus explicitement politiques puisqu'il s'agit (sous le mot d'ordre « Que ton règne vienne ») d'« entraîner le peuple de Dieu dans la prière afin que l'Église se saisisse de sa destinée, et que la France entre dans la destinée que Dieu a prévu pour elle¹¹ ».

Le président d'Objectif France, Bernard Leycuras, fut le premier à intervenir, devant une assemblée de près de 600 personnes, dans une ambiance festive et folklorique, animée par des chants « messianiques » sur des rythmes inspirés de la musique juive traditionnelle et ponctués par les sirènes des chofars¹², au milieu des drapeaux israéliens, français ou à l'effigie du « lion de Juda ». Après avoir annoncé que « nous sommes dans un temps de restauration où Dieu veut faire entrer le pays dans sa destinée », il a évoqué l'histoire de France, le baptême de Clovis (« le premier roi chrétien de France a consacré le pays à Jésus ») et l'esprit de Dieu qui animait les Huguenots et a été écarté par la Révolution française :

« Le culte de la raison, c'est le fondement sur lequel la République est fondée et c'est la négation de la confiance sur laquelle était fondée la monarchie française ; en tous les cas il y a là tout un mouvement de séduction et qui a conduit même au culte de l'Être suprême, qui était une parodie du christianisme et où toutes les valeurs de l'Évangile étaient remplacées par des valeurs humanistes, qui en elles-mêmes n'étaient pas mauvaises mais qui refusaient la transcendance de Dieu sur la nation. Or bien entendu et nous le savons, tout cela était largement orchestré par la franc-maçonnerie et aujourd'hui encore la franc-maçonnerie règne sur notre pays. »

Le second intervenant, Chuck Pierce, a lui aussi beaucoup parlé de « restauration », une restauration qui passe par « un réalignement sur l'alliance que Dieu nous a donnée avec Israël ». Sur l'écran derrière lui, une série d'appels défile : « A Call to Covenant – Israel ! », « A Call to the Land », « A Call to Restore the Torah » : « Là où la torah est reconnue dans le pays, l'enseignement de la parole de Dieu, elle sera à nouveau reconnue en France ! », proclame C. Pierce. Il dit aussi entendre « le son du réveil dans les rues de France » : le rassemblement coïncidait avec une des manifestations du mouvement anti-mariage homosexuel « La manif pour tous ».

Philippe Gonzalez s'est intéressé, à partir du terrain suisse, à la manière dont les chrétiens investissent les images qui leur sont suggérées lors de ce type de rassemblement. Reprenant la distinction établie par Robert Park, il note que les

prédicateurs s'adressent davantage à une « foule » qu'à un « public » susceptible, au-delà de ressentis communs, « de penser et de raisonner de façon critique. Cette dimension critique, réflexive, est rendue impossible précisément en raison de la façon dont les fidèles sont invités à participer à ces moments : leur pleine participation implique un lâcher-prise, une déprise de soi pour s'abandonner à la "présence" divine, à son "amour" » et à sa « puissance » (Gonzalez, 2014, p. 112-113). Cette dissonance entre un discours à visée politique et sa réception dans le cadre d'une expérimentation enthousiaste de « l'action du Saint-Esprit » autorise plusieurs niveaux d'interprétation, en fonction des connaissances et des dispositions de chacun des participants. Mais si ce discours peut de fait être reçu sur le simple registre d'une expérience spirituelle, plutôt que sur celui de la mobilisation politico-religieuse, c'est bien ce second registre qui est théorisé et recherché par les responsables des réseaux charismatiques du combat spirituel. Le second orateur, Chuck Pierce, est en effet le successeur de C. Peter Wagner à la tête de *Global Harvest Ministries*, l'organisation mondiale qu'il a créée (et qui a été rebaptisée en 2010 *Global Spheres*) pour diffuser la théologie du combat spirituel et ses prolongements politico-religieux : la Nouvelle Réforme Apostolique et l'idéologie du *dominion*. Cette construction idéologique a été analysée en détail par P. Gonzalez (2014), qui en a également retracé la généalogie intellectuelle dans un texte coécrit avec J. Stavo-Debaugue (Gonzalez et Stavo-Debaugue, 2012). On peut en saisir les grandes lignes dans les propos des intervenants du Palais de Congrès : une rupture avec « l'humanisme séculier » et les principes de la démocratie libérale qui s'écartent de la « loi de Dieu », la « restauration du royaume de Dieu » à travers l'établissement de la Bible (et plus spécifiquement de l'Ancien Testament, la torah) comme fondement de l'ordre politique national. Les chrétiens sont appelés à investir, pour les dominer, les sept sphères d'influence permettant de « façonner la société pour le Christ », qui ont été énumérées dès 1989 par L. Cunningham et reprises depuis sous l'appellation des « sept montagnes » : l'église, la famille, l'éducation, l'économie, la politique, la science, les arts et les médias. L'association des prières d'intercession et de l'engagement politique doit permettre, selon les termes du Néozélandais Tom Marshall, de « chasser les démons hors des institutions et de rétablir les institutions dans leur rôle, leur vocation : le royaume de Dieu¹³ ». Comme le précise un autre Néozélandais, Bernie Ogilvy (ancien responsable national de YWAM et parlementaire de 2004 à 2008), « il ne s'agit pas de demander aux gens de devenir chrétiens, mais de leur demander de vivre selon des principes qui garantissent la pérennité de toutes les civilisations. Si on s'en éloigne, la civilisation s'effondre. Et nous sommes à un moment critique de l'histoire, une grande bataille s'annonce¹⁴ ». On connaît aujourd'hui l'influence de la droite chrétienne au sein du Parti républicain, et un certain nombre des radicaux – en particulier au sein du *Tea Party* – entretiennent des liens étroits avec le mouvement de C. Peter Wagner (Gonzalez, 2014, p. 265-266). Le référendum anti-minarets qui s'est tenu en Suisse en 2008 a montré comment les représentations charismatiques de la société en termes de territoire à conquérir ou à défendre contre les « ennemis spirituels » peuvent inspirer des acteurs politico-religieux minoritaires – en l'occurrence le parti évangélique de l'union démocratique fédérale – dans le sens d'une contestation du pluralisme culturel et religieux. On voit là se cristalliser la défense d'une sorte d'autochtonie chrétienne contre tout ce qui est susceptible d'être défini comme étranger à la terre et à l'identité nationales, et peut dès lors être diabolisé.

Conclusion

La notion d'intercession, centrale dans toutes les pratiques inspirées par la théologie du combat spirituel, est sans doute celle qui rend le mieux compte de la manière dont s'opère, à travers cette charismatisation de l'imaginaire évangélique, un glissement des préoccupations personnelles à des mobilisations plus politiques. S'entremettre, intervenir : les synonymes pour « intercéder » dessinent les contours d'une reconfiguration du rôle du chrétien, appelé à « prendre position » dans une confrontation dramatique entre Dieu et « le monde ». De même que le fondamentalisme protestant entendait, au début du xx^e siècle, revenir à une compréhension « littérale » de la Bible, ce nouvel engagement charismatique tend à se traduire littéralement comme une entrée sur le terrain sociétal, même si pour une part des évangéliques qui y sont exposés il ne s'agit que de vivre plus intensément « l'action du Saint-Esprit ». « Croire que la prière d'intercession peut être rendue plus efficace en se plaçant soi-même à proximité de l'objet de l'intercession est [...] une conséquence logique du développement du combat spirituel et du discernement des esprits territoriaux » (Ediger, 2004, p. 269). Se convaincre qu'investir l'espace politique et les institutions sociales est une nécessité pour combattre efficacement les « démons » de la sécularisation découle de la même logique.

Bibliographie

- Abbruzzese, Salvatore, 1999, « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 107, p. 5-19.
- Boutter, Bernard, 2013, « Les églises évangéliques charismatiques issues des migrations africaines face au protestantisme local dans deux métropoles régionales de l'Ouest de la France (Nantes et Rennes) », in Y. Fer et G. Malogne-Fer (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, p. 23-43.
- Carpenter, Joel A., 1997, *Revive Us Again. The reawakening of American Fundamentalism*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- Coleman Simon, 2000, *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cunningham, Loren, 1997, *Tout à gagner, la méthode de Dieu*, Burtigny, Jeunesse en Mission.
- Dawson, John, 2001, *Taking Our Cities for God. How to Break Spiritual Strongholds*, Lake Mary, Charisma House.
- Ediger, Gerald C., 2004, « The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-1987 », *Journal of Pentecostal Theology*, 12(2), p. 247-275.
- Fer, Yannick, 2007, « Pentecôtisme et modernité urbaine : entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain », *Social Compass* 54(2), p. 201-210.
- Fer, Yannick, 2010, *L'offensive évangélique, voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.
- Goh, Daniel P. S., 2010, « State and Social Christianity in Post-colonial Singapore », *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 25(1), p. 54-89.
- Gonzalez, Philippe, 2008, « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, 50, p. 44-61.
- Gonzalez, Philippe, 2014, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.
- Gonzalez, Philippe et Stavo-Debaugé, Joan, 2012, « Politiser les évangéliques par le "mandat culturel". Sources, usages et effets de la théologie politique de la Droite chrétienne américaine » in Ehrenfreund J. et Gisel P. (dir.), *Religieux, société civile, politique*, Lausanne, Antipodes, p. 241-276.
- Jorgensen, Dan, 2005, « Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefomin », *Oceania*, vol. 75-4, p. 444-461.
- Ladous, Régis, 1995, chapitre « États-Unis », in J. Gadille et J.-M. Mayeur (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI, « Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914) », Paris, Desclée.
- LoveSingapore, 2000, *Dare to Believe: the LoveSingapore Story*, Singapour, LoveSingapore.
- Marsden, Georges M., 1987, *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New*

- Evangelicalism*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans.
- McClung, Floyd, 1991, *Seeing the City with the Eyes of God. How Christians can rise to the urban challenge*, New York, A Chosen Book.
- Monnin, Alfred, 1861, *Le curé d'Ars, vie de Jean-Baptiste-Marie Vianney*, tome second (4^e édition), Paris, Charles Douniol.
- Ryle, Jacqueline, 2012, « Burying the Past – Healing the Land: Ritualising Reconciliation in Fiji », *Archives de sciences sociales des religions*, 157, p. 89-111.
- Shires, Preston, 2007, *Hippies of the Religious Right*, Waco, Baylor University Press.
- Smith, Scott, 2005, *Une ecclésiologie pour les sociétés multiethniques*, mémoire de maîtrise en théologie, Vaux-sur-Seine, Faculté libre de théologie évangélique.
- Stavo-Debaugé, Joan, 2012, *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides.

¹ Enregistrement vidéo (VHS) non daté, « leçon 2 », archives personnelles de Chris Marshall, visionné en décembre 2007 (Victoria University in Wellington, Religious Studies Department).

² À la fin des années 1960, le *Jesus People Movement* implanté en milieu hippie s'est efforcé de convertir une utopie sociale et culturelle en une foi chrétienne non conformiste, par une habile stratégie d'adaptation du credo charismatique aux modes d'expression culturelle hippies. Plusieurs dénominations charismatiques sont issues de ce mouvement, notamment les églises Vineyard et Calvary Chapel. Néanmoins, beaucoup de leaders charismatiques, à l'instar de F. McClung (Fer, 2010, p. 26-31) étaient moins des hippies que des missionnaires chez les hippies. L'expression est donc en partie trompeuse. Elle permet cependant de souligner les affinités (générationnelles ou construites) entre le charisme et la contre-culture des années 1960, tandis que l'écart subsistant entre ces deux phénomènes éclaire les conditions du ralliement – à première vue paradoxal – de ces « hippies » charismatiques à la droite chrétienne (Shires, 2007).

³ « *It's Your Planet, Take It !* », proclame par exemple un slogan du réseau charismatique missionnaire *Youth With a Mission*.

⁴ Cette référence biblique renvoie en fait à la parabole des talents (dans Matthieu 25) ou des mines (dans Luc), où un maître appelé à s'absenter remet à ses serviteurs dix unités de monnaie, en leur demandant d'en prendre soin jusqu'à son retour (v. 13).

⁵ « Assaillons les villes, franchissons les murailles / Nous sommes l'armée de Dieu qui combat dans les cieux, / Qui ordonne aux montagnes : Jetez-vous dans la mer ! / Et vous, esprits méchants, retournez au désert ! / Nous sommes l'armée du roi, nous sommes l'armée du roi, / Devant l'armée du roi marche le Roi des rois ». « Assaillons les villes », Corinne Lafitte, recueil *J'aime l'Éternel*, Jeunesse en Mission, 1990.

⁶ « Nous voulons voir Jésus élevé / Comme un étendard sur ce pays / Pour montrer à tous la vérité / Et le chemin vers le ciel [...] Pas à pas allons de l'avant / Peu à peu gagnons du terrain / La prière est notre puissance, Les murailles s'écroulent à terre / À terre, à terre, à terre ». « Nous voulons voir Jésus élevé », Doug Horley, Kingsway Thankyou Music / LTC, 1993.

⁷ La croissance du christianisme singapourien a inspiré dès les années 1970 des « prophéties » reprises aujourd'hui par le mouvement pentecôtiste-charismatique local : Billy Graham en 1978, puis Yonggi Cho en 1982 ont parlé d'une « Antioche de l'Asie » (Love Singapore, 2000, p. 117-118), une ville d'échanges appelée à diffuser le christianisme dans la région.

⁸ Esaïe 45 et Esdras 1. Entretien avec Lai Kheng Pousson, le 5 février 2013 à Singapour.

⁹ J. Dawson a publié en 1994 *Healing America's Wounds*, un livre où il traite en particulier de l'histoire des tensions interethniques aux États-Unis et des enjeux socioreligieux d'une « réconciliation » (Ventura, Regal Books).

¹⁰ Il s'agit des premiers mots d'un proverbe maori : « recherche la connaissance, recherche le trésor ».

¹¹ <http://www.objectiffrance.fr/oeuvre/la-vision/> (page consultée le 14 mai 2014).

¹² Le chofar est un instrument à vent issu de la tradition juive, fabriqué dans une corne de bélier. Son utilisation dans les rituels charismatiques fait plus particulièrement référence au récit de la bataille de Jéricho, au cours de laquelle le son des chofars résonnait autour des murailles, jusqu'à leur effondrement.

¹³ Tom Marshall, enregistrement vidéo *op. cit.*

¹⁴ Entretien du 6 octobre 2005 à Auckland, Nouvelle-Zélande.