

Le chef de la Perse et le chef de la Grèce (Daniel 10), des esprits territoriaux ?¹

par Sylvain
ROMEROWSKY,
professeur
en Ancien Testament,
à l'Institut Biblique
de Nogent-sur-Marne,
France

Les chapitres 10–12 du livre de Daniel constituent une unité et livrent le récit de l'apparition à Daniel d'un personnage porteur d'une révélation. Le récit débute au chapitre 10, qui nous intéresse ici, en relatant l'apparition d'un être surnaturel (ou de deux ?) qui annonce être porteur d'une révélation (10,1–11,2a). La révélation est ensuite apportée sous la forme d'une communication orale par ce personnage (11,2b–12,4). Elle concerne brièvement l'Empire perse et surtout la période grecque, avec un intérêt particulier pour le règne d'Antiochus Épiphane et l'oppression des Juifs par celui-ci. Elle se poursuit en envisageant ce qui va se produire au-delà de ce règne, jusqu'à la fin du monde et la résurrection. La manifestation se clôture par un dialogue entre Daniel et deux personnages surnaturels (12,5-13) qui met en même temps le point final au livre.

Introduction

10,1. Cette introduction au récit indique qu'une nouvelle révélation a été accordée à *Daniel*. Elle date la vision de *la troisième année de Cyrus*. Cette date ne prend en compte que les années de règne à partir de la prise de Babylone, en octobre 539, et de la constitution du grand Empire perse, en ignorant les années de règne de Cyrus sur les Perses et les Mèdes qui ont précédé.

¹ Le texte de cet exposé, présenté au colloque de l'AFETÉ 2023, est un extrait adapté du commentaire sur Daniel, à paraître prochainement dans la série Commentaire Évangélique de la Bible aux éditions Édific et Excelsis.

Après la conquête de Babylone, l'administration perse à Babylone a adopté pour calendrier officiel le calendrier babylonien.

À la fin du royaume de Juda et dans l'Empire babylonien, on comptait comme première année de règne l'année qui suit l'accession au trône d'un monarque. Dans la coutume babylonienne, le nouvel an était célébré au printemps, au mois de *nisanu*, et il en allait d'ailleurs de même dans la coutume perse (avec un autre nom pour le premier mois). La première année de Cyrus, selon ce système, débiterait au printemps 538. Si Daniel suit ce système, la troisième année de Cyrus va du printemps 536 au printemps 535. Mais ce n'est pas sûr.

Dans le calendrier judéen, l'année débute au printemps, au mois de Nisan, le mois de la pâque. Mais il semble bien que dans la période finale du royaume de Juda, l'administration judéenne faisait débiter les années de règne à l'automne, au septième mois, le mois de Tishri, et cela semble être le cas dans le livre des Rois pour cette même période. Ceci explique une différence de datation entre le livre de Jérémie, qui fait débiter les années de règne au printemps, et le livre des Rois, y compris pour le règne de Nabuchodonosor (Jr 52,28 ; 2 R 24,12). (On sait qu'aujourd'hui, les Israélites célèbrent le nouvel an lors de la fête des trompettes, au mois de Tishri, à l'automne.)

De même, pour la date indiquée au début de son livre, Daniel a adopté le système faisant démarrer les années de règne à l'automne : de la sorte, l'année 605, année de la victoire babylonienne sur les Égyptiens à Karkémish et de la première incursion des troupes de Nabuchodonosor en Juda, tombe bien la troisième année de Yehoyaqim, comme indiqué en Daniel 1,1. En outre, sous l'Empire perse, alors que les Perses font débiter les années de règne au printemps, le livre de Néhémie les fait démarrer à l'automne (voir Né 1,1 et 2,1, où le neuvième mois, Kislev, précède le premier mois, Nisan, de la même année). Donc il est fort possible que Daniel ait conservé ce système au début de l'Empire perse. Dans ce cas, en comptant comme première année l'année qui suit l'accession, et en faisant démarrer l'année de règne à l'automne, la première année de Cyrus va de l'automne 538 à l'automne 537, et la troisième de l'automne 536 à l'automne 535. Or on verra que cette dernière hypothèse, tout à fait plausible, peut présenter un certain avantage².

² Si ce que nous avons dit sur la manière de compter les années de règne à la fin du royaume de Juda dans le livre des Rois est juste, cela implique que Jérusalem est tombée en juillet 586 et non pas en 587. C'est l'avis de Edwin R. Thiele, Kenneth Kitchen et Alan Millard. Qu'on ait compté les années de règne à partir de l'automne est contesté, p. ex. par David J.A. Clines (« Regnal Year Reckoning in the Last Years of the Kingdom of Judah », *Australian Journal of Biblical Archeology*, pp. 29-

Apparition surnaturelle (10,1-9)

10,2-3. Daniel indique ici dans quelles circonstances il a reçu la révélation : il venait de *mener deuil trois semaines durant*, ce qui signifie qu'il a été dans l'affliction, s'est humilié devant Dieu (v. 12), et s'est imposé certaines abstinences, comme en temps de deuil pour un défunt. C'était aussi une période d'intense prière (v. 12). Il a alors renoncé à des *mets agréables*, ceux que l'on sert aux occasions festives, comme *la viande et le vin* (cf. És 22,13). Il ne s'agit donc pas d'un jeûne. Il s'est aussi abstenu de *s'oindre d'huile*, comme en temps de deuil (2 S 14,2).

10,4. Les trois semaines de « deuil » aboutissent au *vingt-quatrième jour du premier mois*, en avril ou mai. Le 14 avait eu lieu la pâque, puis, jusqu'au 21, la fête des pains sans levain. Or le soir de la pâque, le repas comportait la consommation de l'agneau : Daniel s'en était donc abstenu.

Pourquoi ce temps de deuil et de prière intense ? Au chapitre 9, on a déjà vu Daniel s'imposer un temps de jeûne et de deuil. C'était alors que l'on approchait de la fin de la période de soixante-dix ans d'exil prédite par Jérémie, et que l'effondrement de l'Empire babylonien et l'avènement de l'Empire perse venaient d'ouvrir de nouvelles perspectives. Daniel a donc prié pour implorer le pardon de Dieu pour son peuple et lui demander d'accomplir sa promesse du retour de l'exil et de restauration. On est conduit à penser que, de même qu'au chapitre 9, pour que Daniel, la troisième année de Cyrus, se mette à nouveau à mener deuil, à s'imposer un jeûne partiel de trois semaines et à prier intensément, il avait dû alors aussi se produire un événement important. Quelles circonstances particulières ont de nouveau conduit ici Daniel à ce temps de « deuil » et de jeûne partiel ?

Babylone a été prise le 12 octobre 539. Par la suite, au cours de sa première année de règne, Cyrus a émis le décret autorisant les Juifs exilés à retourner en Juda et à reconstruire le Temple. On date généralement ce décret de 538.

Mais, au printemps 538, lors du nouvel an, Cambyse, le fils de Cyrus, a été intronisé roi de Babylone, comme nous l'apprennent des documents pris en compte récemment³. Cela est corroboré par les

32). Ceux qui le contestent situent la chute de Jérusalem en 587 ; du coup, ils attribuent une erreur au premier verset du livre de Daniel.

³ Il s'agit d'inscriptions cunéiformes sur des tablettes retrouvées à Sippar ; cf. aussi Pierre Briant, *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 82.

inscriptions, généralement des contrats. En effet, dans les quatorze mois qui ont suivi la prise de Babylone, Cyrus y est désigné comme le roi des pays. Après le quatorzième mois, il est désigné comme roi de Babylone, roi des pays. Donc, pendant huit ou neuf mois à partir du printemps 538, Cambyse est roi de Babylone et gère les affaires de la province de Babylone. Or Cambyse n'était semble-t-il pas favorable au genre de mesures prises par le décret de son père. Le retour des premiers Judéens n'a probablement pas eu lieu avant que Cyrus prenne lui-même les choses en main à Babylone, fin 538.

Des Judéens exilés ont ensuite pu rentrer au pays en 537. De retour en Juda, ils ont rétabli l'autel des sacrifices, vraisemblablement à l'automne 537 (Esd 3,1). Puis on avait entrepris la reconstruction du Temple, sans doute au printemps 536 (Esd 3,8). Mais les travaux avaient dû être interrompus à cause de l'hostilité des populations voisines (Esd 4,1-4,24). Il paraît fort plausible que ce soit la cessation des travaux de reconstruction du Temple, et la déception qu'elle a engendrée pour Daniel, qui l'ait conduit à ces trois semaines de « deuil » et de prière : on serait alors au printemps 535, selon l'hypothèse où Daniel aurait conservé le système de datation de la cour judéenne⁴.

Daniel se tient alors aux abords du fleuve *hiddāqel*, c'est-à-dire le Tigre. Était-il en mission, ou s'était-il simplement retiré de la cour babylonienne ?

10,5-6. Après avoir indiqué dans quelles circonstances il a reçu la révélation, Daniel relate l'apparition d'un être surnaturel. Il n'entre pas dans notre propos ici de traiter de manière approfondie de son identité. Disons simplement, pour faire bref, que la description de cet être rappelle la vision de la Gloire du Seigneur en Ézéchiël 1. L'être présente aussi des traits du personnage semblable à un homme de Daniel 7, celui qui vient sur les nuées vers le vieillard très âgé. Or les nuées sont un moyen de transport réservé au Seigneur. Enfin, la vision du Ressuscité en Apocalypse 1 lui attribue des traits de l'être surnaturel

⁴ Ainsi William H. Shea, « Wrestling with the Prince of Persia: a Study on Daniel 10 », *Andrews University Seminary Studies*, 1983, 21/3, pp. 225-228. J. Paul Tanner (Tanner, J. Paul, *Daniel, Evangelical Exegetical commentary*, Lexham Press, 2020) envisage une autre hypothèse. Il juge possible que les premiers Judéens rentrés au pays aient rebâti l'autel dès 538 et entamé la reconstruction du Temple en 537. Les travaux ont alors pu être interrompus avant le 4 Nisan 536. Si Daniel suit le système babylonien qui fait débiter l'année au printemps et compte comme première année de règne celle qui suit l'année d'accession, la première année de Cyrus débute alors au printemps 538 et les événements relatés au chapitre 10 se situent au printemps 536. Cela nous paraît moins probable.

de Daniel 10, comme d'ailleurs du personnage semblable à un homme et du vieillard très âgé de Daniel 7.

10,7-9. L'apparition laisse Daniel sans force, évanoui, face contre terre...

Le relèvement de Daniel (10,10-19)

10,10-19. Daniel va être très progressivement, par étapes, remis sur pied, encouragé, fortifié, afin qu'il soit finalement en capacité de recevoir la révélation dont le personnage est porteur. Il faudra pour cela que celui-ci le touche trois fois. Je considère que c'est toujours le même être surnaturel qui intervient tout au long.

10,12. Le propos du personnage nous indique en quoi consistait le deuil de trois semaines qui a suscité son intervention. Daniel s'est alors *appliqué à chercher à comprendre*, sans doute que Dieu ait laissé interrompre les travaux de reconstruction du Temple à peine entamés, et quel avenir il réservait à son peuple, alors que la communication précédente de Gabriel avait annoncé la reconstruction de Jérusalem, que devait permettre le décret de Cyrus (9,25). Daniel s'est aussi *humilié*, ce qu'il a manifesté par son abstinence en se contentant d'une nourriture très simple (cf. Esd 8,21 ; 9,5 ; Ps 35,13). On apprend encore que c'était un temps mis à part pour prier, certainement intensément, et le personnage l'informe que sa *prière a été entendue*, et ce, *depuis le premier jour* de cette période de trois semaines, et que c'est en réponse à cette prière qu'il est maintenant venu vers lui, porteur d'une révélation.

10,13. Le personnage explique ensuite pourquoi il n'est pas venu plus tôt, alors que la prière de Daniel avait été prise en compte dès le début. Il a dû faire face à un adversaire : *le (ou : un) chef du royaume de Perse s'est opposé à moi durant vingt et un jours*. Le mot *sar* désigne généralement un haut dirigeant, un haut dignitaire, ou un chef supérieur, mais en le distinguant du roi, auquel est réservé le mot *melek*. Il a le plus souvent pour référent un humain. Et c'est le cas dans notre livre (Dn 1,7.8.9.10.11.18 ; 9,6.8 ; 11,5). Parfois cependant, il est employé à propos d'un ange (Jos 5,14-15 où il s'agit sans doute de l'Ange du Seigneur), comme c'est le cas dans notre texte à propos de Michel (Dn 10,13.21 ; 12,1), et, au chapitre 8, à propos de Dieu (8,11.25).

Beaucoup voient dans ce *chef du royaume de Perse* un ange. Nous ne retiendrons pas l'opinion qui en fait un ange gardien, protec-

teur de la Perse⁵ ou l'ange patron de la Perse⁶, peu conforme à l'enseignement biblique. Et surtout, on ne voit pas pourquoi il se serait opposé à l'être surnaturel. Baldwin y voit un représentant céleste de la Perse⁷ ; là encore, pourquoi s'opposerait-il à l'être surnaturel ? On peut davantage souscrire aux propositions suivantes : Young y voit une puissance spirituelle surnaturelle qui se tient derrière le dieu national perse⁸. Wood un démon (cf. Tanner) ayant pour champ d'activité la Perse et tentant de contrecarrer les projets divins en agissant de façon à influencer l'empereur perse pour qu'il prenne des décisions opposées au projet de Dieu⁹. En faveur de l'identification à un ange (déchu ou pas), on relève qu'en face de lui, l'ange Michel, lui aussi porteur du titre de *sar*, est présenté comme le protecteur d'Israël (10,13,21 ; 12,1). On peut aussi faire valoir qu'Ésaïe mentionne en parallèle l'armée d'en haut et les rois de la terre, en annonçant leur châtement par le Seigneur (És 24,21). Il fait donc référence à des puissances angéliques qui influencent et manipulent les monarques païens. En outre, l'Apocalypse évoque un combat de Michel et de ses anges contre Satan et les anges déchus (Ap 12,7).

Mais d'autres, comme Calvin, Shea, Meadowcroft¹⁰, l'identifient à Cambyse, le fils de Cyrus, en s'appuyant sur la plus grande fréquence des emplois du terme *sar* pour se référer à un personnage humain, y compris dans notre livre. Meadowcroft ajoute que la LXX rend le terme *sar* différemment, par *stratègos* lorsqu'il s'agit des chefs de Perse et de Grèce, et par *archôn* pour l'ange Michel, et il en déduit que le traducteur présumait que les premiers étaient des personnages humains, à la différence de Michel¹¹. Shea a tenté de montrer que Cambyse était hostile aux cultes étrangers, mais cette appréciation est très tempérée par les historiens modernes¹². Toujours est-il que

⁵ Matthias Delcor, *Le livre de Daniel*, Paris, Gabalda, 1971 ; Louis Hartmann et Alexandre A. Di Lella, *The Book of Daniel (Anchor Bible)*, New York, 1978.

⁶ Norman Porteous, *Daniel, A Commentary*, London, SCM Press, 1979 ; John J. Collins, *Daniel*, (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1993.

⁷ Joyce Baldwin, *Daniel. An Introduction and Commentary (TOTC)*, Downers Grove, IVP, 1978 ; traduction française aux Éditions Farel-Sator, 1986.

⁸ Edward J. Young, *The Prophecy of Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949.

⁹ Leon J. Wood, *A Commentary on the Book of Daniel*, Grand Rapids, Zondervan, 1973 ; réédition Eugene Oregon, Wipf and Stock, 1998.

¹⁰ Tim Meadowcroft, « Who are the Princes of Persia and Greece », *JSOT* 24, 2004, pp. 99-113.

¹¹ Meadowcroft, *op. cit.*, p. 102.

¹² Voir Briant, *op. cit.*, pp. 66-72 qui arguë qu'Hérodote, sur lequel Shea s'appuie, était influencé par les Égyptiens qui lui ont fourni des informations, mais qui étaient opposés au pouvoir perse.

le chantier de la reconstruction du temple de Jérusalem n'a pu rouvrir qu'après le règne et la mort de Cambyse (530-522), ce qui accrédite la thèse d'une opposition de ce monarque à cette reconstruction. Flavius Josèphe affirme d'ailleurs que Cambyse a interdit la reconstruction du Temple pendant son règne¹³.

Comme déjà signalé, Cambyse a porté le titre de roi de Babylone pendant huit ou neuf mois à partir du printemps 538. Qu'il ne soit plus roi de Babylone au moment du récit de Daniel 10 n'exclut nullement qu'il ait joué un rôle pour empêcher la poursuite des travaux de reconstruction du Temple quelque temps après la promulgation par son père de l'édit requérant cette reconstruction.

À la fin du verset, il est question dans le TM des rois de Perse. Au lieu de *des rois de Perse*, 6QDn porte *du royaume de Perse*, ou, peut-être plutôt, portait *du chef du royaume de Perse*, MLKWT, ou ŠR MLKWT, au lieu de MLKY. La LXX et Théodotion ont aussi lu ŠR. Avec Goldingay, on doit considérer qu'il s'agit là d'une assimilation facilitatrice au début du verset. La leçon du TM, étant la plus difficile, demeure préférable. Les *rois de Perse* sont alors Cyrus et son fils Cambyse. Cambyse pourrait porter le titre de roi en tant qu'ayant été roi perse de Babylone, ou peut-être plutôt parce qu'il était clairement destiné dès cette époque à succéder à son père à la tête de l'Empire perse. Keil pense de son côté qu'il s'agit de l'ensemble des rois de Perse tout au long de l'histoire de cet empire : il comprend que le personnage a mis un terme à l'influence de l'ange chef de Perse sur l'ensemble des empereurs perses¹⁴. Mais le verset 20 ne favorise pas cette compréhension.

David Stevens conteste que Cambyse puisse être désigné à la fois comme *šar* et comme l'un des rois de Perse¹⁵. Shea propose de comprendre prince héritier, mais cela ne correspond pas à l'usage du titre. Le titre de *šar* convenait à Cambyse en tant que haut dignitaire du royaume de Perse.

Le chef de la Perse est-il un ange, ou un haut dirigeant humain, plus précisément Cambyse ? Il est difficile de trancher. Quoi qu'il en soit, l'Écriture enseigne que des puissances célestes, bonnes et mauvaises, sont impliquées dans les affaires des hommes et les événements qui se déroulent sur la terre (És 24,21 ; Ap). Les potentats humains hostiles à Dieu et à son peuple sont influencés, voire manipulés, par des

¹³ *Antiquités juives*, II, 249, 315.

¹⁴ C.F. Keil, *Biblical Commentary on the Book of Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.

¹⁵ David A. Stevens, « Daniel 10 and the Notion of Territorial Spirits », *Bibliotheca Sacra* 157 : 628, 2000, pp. 416-417.

puissances célestes mauvaises. Aussi des anges comme Michel sont appelés à combattre en faveur du peuple de Dieu.

Michel est ensuite introduit dans le discours et présenté comme *l'un des chefs, principaux*. C'est la première mention de cette personne dans la Bible, un ange. Jude le désignera comme un archange, c'est-à-dire un chef des anges (Jd 9), et il apparaît dans l'Apocalypse comme le général menant l'armée angélique au combat contre les anges déchus (Ap 12,7). Cet ange occupe donc un rang prééminent. Il figure dans notre récit comme le protecteur et défenseur du peuple d'Israël (12,1). Il est bien, comme l'exprimera l'auteur de l'épître aux Hébreux, au service de Dieu pour exercer un ministère en faveur du peuple de Dieu (Hé 1,14), et jouant en cela parmi les anges un rôle de premier plan. Ici, il apparaît en outre comme l'aide de camp du personnage venu visiter Daniel (vv. 13, 21), et, comme l'enseignait Henri Blocher dans ses cours, un ange très proche du Fils, chargé de faire valoir l'œuvre de celui-ci dans le monde des anges, comme cela ressort de l'Apocalypse où la victoire de la croix a un pendant céleste (Ap 12). Cet ange a ici *assisté* le personnage surnaturel apparu à Daniel dans ce qui semble être un combat contre le dénommé *chef de Perse*.

On retrouve Michel, nommé avec d'autres anges, dans la littérature juive intertestamentaire (p. ex. 1 *Hénoch* IX.1 ; LXXI.3,9,13).

La dernière proposition du verset n'est pas limpide, elle présente des problèmes textuels, et donne lieu à diverses interprétations : *et moi, je suis resté là, auprès des rois de Perse*. La LXX et Théodotion ont lu : *je l'ai laissé là, w^e otô hôtartî*, au lieu de *wa'ânî nôtartî*. Le personnage dirait avoir, pour venir visiter Daniel, laissé Michel face au chef de Perse (Montgomery¹⁶, Delcor, Di Lella). La Syriacque et la Vulgate conduisent à conserver le TM. Certains comprennent alors que le personnage apparu à Daniel est resté victorieux du conflit, le chef de Perse ayant succombé (Keil, Driver¹⁷, Young, Wood) ; mais cela serait curieux au vu du verset 20 où le personnage annonce qu'il doit retourner combattre le chef de la Perse. On est tenté de comprendre, avec Lacocque, qu'il a dû rester là pendant les vingt et un jours, autrement dit qu'il a été retardé avant de pouvoir venir visiter Daniel¹⁸.

¹⁶ James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1927 ; reprod. Alpha Editions, 2020.

¹⁷ Samuel R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, Cambridge, University Press, 1900.

¹⁸ André Lacocque, *Le livre de Daniel (CAT)*, Paris, 1976.

10,14. Le personnage indique maintenant le but de sa visite : *faire comprendre* à Daniel *ce qui arrivera à son peuple dans les temps à venir*, et il ajoute : *car il y a encore une révélation concernant ces temps-là*. Si la prière de Daniel concernait les circonstances présentes et l'avenir immédiat des Judéens rentrés d'exil, et les obstacles empêchant la reconstruction du Temple, l'ange va élargir ses perspectives en lui faisant une communication portant sur un avenir plus lointain.

Le personnage fait part de son combat et annonce une révélation concernant l'avenir du peuple de Dieu (10,20–11,2a)

10,20. L'être surnaturel demande à Daniel : « *Sais-tu pourquoi je suis venu à toi ?* », question évidemment rhétorique, destinée à bien éveiller l'attention de son interlocuteur. Et il l'informe qu'il va *désormais retourner combattre le chef de la Perse*, mais on comprend que ce sera après avoir communiqué la révélation dont il est porteur. Keil, qui considère que le personnage a affirmé au verset 13 avoir acquis la victoire sur le chef de Perse, comprend ici qu'il va seulement prolonger et mener à son terme cette victoire. Mais il est plus naturel de comprendre que le conflit avec le chef de Perse va devoir se poursuivre.

La suite du propos est elliptique et peu explicite : *puis je sortirai et le chef de la Grèce viendra*. Faut-il comprendre le verbe « sortir » comme réitérant que l'ange va aller au combat ? Young comprend : « Je sortirai du conflit avec la Perse et un autre commencera ». Quelle que soit la nuance exacte du verbe *sortir*, le texte signifie probablement que lorsque le conflit avec la Perse se terminera, un conflit avec la Grèce commencera (Driver, Collins).

Si le chef de la Perse est un ange, il en est de même du chef de la Grèce. Si le premier est Cambyse, le second est un monarque grec, sans doute Antiochus Épiphane, auquel la révélation qui suit va s'intéresser particulièrement.

Ainsi, la réponse à la question du début du verset, c'est que l'ange est venu annoncer que le conflit entre lui et le chef de la Perse va devoir se poursuivre un certain temps, puis qu'il sera suivi d'un conflit avec le chef de la Grèce. Pour le peuple de Dieu, cela signifiera de nouveaux temps de détresse, même si ce peuple parviendra à reconstruire le Temple et la ville de Jérusalem, comme Gabriel l'a annoncé précédemment (9,25). Le dénouement espéré par Daniel ne viendra donc pas dans un proche avenir. Cela rejoint le message des visions des chapitres 2, 7 et 8.

La révélation qui viendra au chapitre suivant évoquera rapidement l'époque de l'Empire perse, pour s'attarder ensuite sur la période de la domination grecque et ce que le peuple de Dieu va subir sous celle-ci. En particulier, le personnage annoncera une nouvelle profanation du Temple entraînant l'interruption de son culte. En mentionnant son conflit avec le chef de la Perse et la venue ensuite du chef de la Grèce, il prépare la communication qui va suivre. Si les chefs de Perse et de Grèce sont des anges (déchus), le texte enseigne que les conflits entre nations ou peuples qui se déroulent sur la terre ont une contrepartie céleste, un thème qui sera repris dans l'Apocalypse.

10,21b. Le personnage ajoute que *personne ne lui a prêté main-forte dans son combat* contre le chef de Perse et le chef de Grèce, *si ce n'est Michel*, qu'il désigne comme *le chef* du peuple de Dieu. Le *hithpael* du verbe *HZQ*, habituellement « se fortifier », « prendre courage », peut signifier « prêter main-forte » (1 Ch 11,10 ; 2 Ch 16,9), ou encore « tenir ferme » (2 Ch 17,1). On pourrait peut-être aussi traduire : *personne ne tient ferme avec moi contre ceux-ci*. Ce propos fait penser que Michel est comme l'aide de camp du personnage.

Le propos demeure mystérieux. N'y a-t-il pas d'autres anges pour combattre avec Michel en faveur du peuple de Dieu (cf. Hé 1,14 ; Ap 12,7) ? Faut-il comprendre que Michel est le seul *chef* angélique à s'opposer aux chefs de Perse et de Grèce, étant sous-entendu que les anges qui lui sont subordonnés participent sous ses ordres à ce combat (comme en Ap 12,7) ? En tout cas, un rôle tout à fait particulier lui semble attribué.

11,1. Nous n'aborderons pas ici la question de l'identité de Darius le Mède, ni celles, qui en dépendent, de la période à laquelle correspond sa première année et de l'événement auquel il est fait référence.

11,2a. Le moment est *maintenant* venu de communiquer la révélation...

Des esprits territoriaux ?

Sur la base de notre texte, mentionnant le chef de Perse, puis aussi le chef de Grèce (vv. 13, 20), et en les identifiant à des anges, a été forgée la notion d'esprits territoriaux : il s'agirait d'esprits mauvais, démoniaques, exerçant chacun sa domination sur un territoire bien défini. Cette notion conduit à une certaine conception du « combat spirituel » : il faudrait combattre le démon territorial par la prière,

voire en lui intimant l'ordre de se retirer, avant de pouvoir annoncer efficacement l'Évangile sur le territoire dominé par lui. Stevens objecte à cette thèse que Michel n'est pas lié à un territoire particulier, car il assume son rôle protecteur envers le peuple de Dieu, aussi bien en Judée qu'en exil (11,1) ; il n'y a pas lieu de penser qu'il en aille différemment du chef de Perse et du chef de Grèce. Surtout, ces chefs exercent une activité affectant les peuples et leurs structures socio-politiques et non pas des territoires géographiques bien définis. Le territoire des royaumes perse et grec a d'ailleurs évolué avec le temps, en fonction de leurs conquêtes et de leurs défaites¹⁹. Ces objections s'opposent sans doute à juste titre à certaines formes de la théorie des esprits territoriaux.

Mais il faut rendre justice à Peter Wagner dont la thèse est quelque peu différente²⁰. Pour lui, un esprit territorial est plutôt un esprit qui exerce une domination sur un groupe social, qui peut être la population d'une ville, d'une région ou d'un pays par exemple. Ce n'est pas tant le territoire que le groupe social qu'il domine, malgré l'appellation esprit territorial, adoptée faute de mieux.

Faisons alors remarquer qu'il n'y a pas de raison de penser qu'un seul esprit exercerait son influence sur un groupe social donné. Or le fait de considérer qu'il y a un esprit à combattre joue un rôle dans la conception du combat spirituel qui découle de la théorie des esprits territoriaux, jusqu'à, dans certains cas, vouloir trouver le nom de cet esprit. En outre, si le chef de la Perse et le chef de la Grèce, dans notre texte, sont des anges déchus, ils exercent leur influence sur les potentats de ces royaumes ou empires pour orienter les décisions de ceux-ci, donc sur des individus, plutôt que sur toute leur population.

Surtout, ce n'est pas Daniel qui les combat. C'est l'être surnaturel et l'archange Michel qui combattent ici, de même d'ailleurs qu'en Apocalypse 12. Et si Daniel a prié pendant trois semaines, c'était avant d'être informé du combat mené par l'ange aidé de Michel.

Autres textes bibliques

Di Lella énonce une thèse répandue parmi les critiques radicaux : la croyance à des anges gardiens serait un reliquat de l'ancienne théologie polythéiste considérant qu'un dieu était assigné à chaque nation ou pays comme protecteur et défenseur, et dont on aurait des

¹⁹ « Daniel 10 and the Notion of Territorial Spirits », pp. 427-430.

²⁰ C. Peter Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, Nîmes, Vida, 1999.

échos dans plusieurs textes de l'Ancien Testament (Dt 4,19 ; 32,8 ; Jg 5,19-20 ; És 24,21 ; Ps 82). Ou encore, selon Delcor, Dieu aurait assigné les peuples à des anges (Dt 32,8 ; És 24,21 ; Sir 17,17). Les tenants de la thèse des esprits territoriaux s'appuient eux aussi sur l'un ou l'autre de ces textes.

Deutéronome 4,19 ne parle pas d'anges et ne signifie pas que Yahvé aurait assigné un dieu protecteur à chaque nation, mais on doit comprendre que Dieu a laissé les peuples non israélites à leurs faux dieux sans se révéler à eux comme il l'a fait pour Israël. Comme l'exprime A.D.H. Mayes : « L'intention derrière ce verset n'est ni d'exprimer de la tolérance pour les nations et leurs pratiques, ni de les tourner en ridicule, mais bien plutôt de préparer la voie pour faire ressortir le contraste avec le statut privilégié d'Israël énoncé au verset suivant »²¹.

Deutéronome 32,8 présente un problème textuel : là où le TM mentionne les fils d'Israël, la LXX porte *les anges de Dieu*, ce qui suppose dans l'hébreu *b^enê'el* ou *b^enê'elôhîm*. Un fragment retrouvé dans la quatrième grotte de Qumrân vient à l'appui de cette dernière option. Bien des spécialistes considèrent que la LXX est basée sur un texte hébreu et qu'elle reflète l'original. Mais les avis sont partagés.

En faveur de la leçon du TM, on ne voit pas ce que vient faire une référence aux anges ici. Au chapitre suivant (33,2), il est question de myriades d'anges ; dans notre texte, du nombre des nations ; or il n'est nullement question de myriades de nations. Surtout, l'idée que Dieu aurait alloué un territoire à chaque peuple en fonction du nombre des anges susceptibles de s'occuper de ces territoires paraît trop étrange pour être retenue. Même l'idée que Dieu aurait attribué un ange protecteur à chaque nation est étrangère au reste de l'Ancien Testament. En revanche, on sait l'engouement débordant pour l'angéologie à Qumrân, ce qui peut expliquer le changement de fils d'Israël en fils de Dieu. Dans le contexte c'est d'Israël qu'il est question. Buis et Leclercq font valoir que la leçon du TM respecte mieux le parallélisme²². Notons la correspondance entre *les fils d'homme* et *les fils d'Israël*. Buis et Leclercq écrivent donc : « Yahvé répartit les nations dans le monde en réservant une place pour son futur peuple ». Le verset 9 appuie ensuite cette idée.

Un autre point doit être pris en compte dans ce débat. Si l'original portait « fils de Dieu », l'interprétation de ce titre par la LXX

²¹ A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

²² Pierre Buis et Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, Gabalda, 1963, p. 197.

comme désignant des anges ne s'impose nullement et le contexte invite à la juger erronée. Le titre de fils de Dieu peut certes désigner des anges (Ps 8,5 ; Jb 1,6 ; 2,1 ; 38,7), mais il peut aussi bien désigner des dirigeants humains du peuple de Dieu (voir ci-dessous). En tout cas, le texte se comprend bien mieux s'il signifie que Dieu a limité le territoire alloué à chaque peuple, en sorte de conserver un territoire suffisamment important pour loger son peuple en fonction du nombre des fils d'Israël ou du nombre de ses dirigeants, peut-être les chefs de tribu.

Quoi qu'il en soit, l'incertitude qui pèse sur ce que disait le texte original, et le fait que l'idée d'ange gardien des nations ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament requièrent qu'on s'abstienne de se fonder sur ce texte à cet égard.

En outre, si ce texte parlait d'anges gardiens des nations, il ne s'agit pas d'esprits hostiles à Dieu, comme c'est peut-être le cas en Daniel 10.

Juges 5,19-20 emploie un langage poétique qui n'est peut-être pas à prendre de manière très réaliste. Ainsi les étoiles ne sont pas nécessairement une manière de se référer à des anges. Mais même si c'était le cas, il s'agirait d'anges ayant combattu pour Israël contre ses ennemis, et non pas d'anges protecteurs d'autres peuples.

Au Psaume 82, bien que de nombreux commentateurs considèrent que ceux qui sont appelés « dieux » et « fils du Très-Haut » sont des divinités ou des anges, nous doutons fort qu'il en soit ainsi. Avec Delitzsch²³, nous considérons plutôt qu'il s'agit de dirigeants humains du peuple d'Israël. En effet, peut-on croire qu'il soit demandé à des anges de faire droit au faible, de rendre justice au pauvre, etc. (Ps 82,3-4) ? En outre, les concernés sont menacés de mort *comme des hommes* (v. 7). Même si les anges déchus doivent connaître une forme de mort, ils ne meurent pas comme des hommes. L'idée est plutôt que ces dirigeants humains, bien qu'appelés dieux, vont mourir comme les autres hommes, comme les humains placés sous leur autorité. Divers textes attribuent en effet le titre de fils de Dieu, voire même de dieu, à des rois du peuple de Dieu comme David et Salomon (2 S 7,14 ; Ps 2,7 ; 45,7-8 ; 89,27-28). En outre, la manière dont Jésus utilise ce psaume semble bien présupposer qu'il considère que des êtres humains sont appelés dieux (Jn 10,34-36). Son argument se comprend comme suit : ses adversaires ne devraient pas lui reprocher

²³ F. Delitzsch, *Psalms*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

de se présenter comme fils de Dieu puisque le psaume nomme dieux les êtres humains dont il est question.

En Ésaïe 24,21, il ne s'agit pas de dieux ou d'anges protecteurs des nations, mais de puissances célestes hostiles à Dieu qui influencent les rois de la terre pour qu'ils s'opposent à Dieu et à son peuple.

Nous ne pensons donc pas que les thèses ci-dessus disposent d'un quelconque appui biblique.

