DIAL
Digital access to libraries

"En finir avec le Diable? Les enjeux d'une figure emblématique du mal"

Famerée, Joseph ; Bourgine, Benoît ; Scolas, Paul

ABSTRACT

Faut-il oui ou non en finir avec le Diable? Avant d'en décider, le lecteur de cet ouvrage a le loisir de confronter différents points de vue sur cette figure emblématique du mal. Bible et Coran, psychologie et littérature, histoire et théologie, sans oublier les jeux vidéo, attestent que, en dépit d'une existence contestée, la figure du Diable n'a pas déserté le monde d'aujourd'hui.

CITE THIS VERSION

Famerée, Joseph ; Bourgine, Benoît ; Scolas, Paul ; et. al. *En finir avec le Diable? Les enjeux d'une figure emblématique du mal.* Academia-L'Harmattan S.A. : Louvain-la-Neuve (2017) (ISBN:978-28061-0358-1) 188 pages http://hdl.handle.net/2078.1/191835

Le dépôt institutionnel DIAL est destiné au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques émanant des membres de l'UCLouvain. Toute utilisation de ce document à des fins lucratives ou commerciales est strictement interdite. L'utilisateur s'engage à respecter les droits d'auteur liés à ce document, principalement le droit à l'intégrité de l'œuvre et le droit à la paternité. La politique complète de copyright est disponible sur la page Copyright policy

DIAL is an institutional repository for the deposit and dissemination of scientific documents from UCLouvain members. Usage of this document for profit or commercial purposes is stricly prohibited. User agrees to respect copyright about this document, mainly text integrity and source mention. Full content of copyright policy is available at Copyright policy

Available at: http://hdl.handle.net/2078.1/191835

[Downloaded 2026/09/23 at 09:29:00]

INTELLECTION?_

En finir avec le Diable ?
Les enjeux d'une figure emblématique du mal

Sous la direction de

BENOÎT BOURGINE, JOSEPH FAMERÉE

ET PAUL SCOLAS

Sommaire

Avant-propos
Joseph Famerée

La problématique
Paul Scolas

Le diable, un mal nécessaire ? Regard sur quelques textes du Nouveau Testament
Elian Cuvilier

Les Chrétiens ont-ils cru à leur diable ? Significations et enjeux du crime de sorcellerie (XIV^{e}-XVII^{e} siècles)
Ludovic Vialet

Le diable comme personnage dans les romans de Georges Bernanos
Benoît Lobet

Satan, ou la peur de l'autre qui me pousse à détruire
Nicole Jeammet

De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent » ?
André Wénin

Le diable des jeux vidéos : représentations, figures, interactions
Olivier Servais

Les figures du diable dans le Coran
Michel Younès

Le Démon pour raison garder
Benoît Bourgine

Postface
Eric Gaziaux

Index des noms de personnes

Liste des auteurs

Table des matières

Avant-propos

Joseph Famerée

« Alors Jésus fut conduit par l'Esprit au désert,
pour être tenté par le diable » (Mt 4, 1/TOB)

La triple tentation de Jésus par le diable est comme la « figure » non seulement de toutes les tentations affrontées par Jésus au cours de sa vie terrestre, mais aussi de toutes les tentations fondamentales affrontées par l'être humain au cours de son existence : tentation de l'avoir, du savoir-faire jusqu'à défier Dieu et la mort, et du pouvoir.

La réalité de la tentation du mal est bien là depuis la nuit des temps. Pourquoi donc celui qui figure ce mal et cette tentation, le diable, le démon ou Satan, a-t-il depuis quelques décennies, quasiment disparu du langage chrétien, des « clercs » du moins ? D'autant plus qu'il est revenu en force dans de multiples secteurs du monde contemporain : religions non chrétiennes ou du moins ésotériques, religion populaire et émotionnelle, y compris chrétienne, culture, art (théâtre, cinéma, littérature…), jeux vidéos…

Paul Scolas, dans l'énoncé de la problématique, avance quelques hypothèses explicatives de ce retour en force ou de cette omniprésence actuelle de la figure du diable. Je voudrais juste anticiper un peu et souligner ce qu'il écrit de l'importance de cette figure énigmatique et emblématique du mal. En dépit de l'optimisme de l'idéologie moderne, l'être humain contemporain n'en a pas fini avec le mal[1]. Ainsi peut-on penser sans doute qu'une vieille figure du mal comme le diable était gardienne de quelque chose d'important pour penser et susciter une libération de ce mal sous la forme d'un salut.

Aussi importe-t-il de réinterroger cette figure qui fait partie de la tradition chrétienne et d'en identifier l'originalité par rapport à beaucoup d'autres contextes : si le diable, quelle que soit son origine énigmatique, est évoqué comme adversaire de Jésus, c'est pour être définitivement vaincu par lui, c'est pour affirmer l'origine et la fin foncièrement bonnes de l'être humain. « Notre Père, délivre-nous du Mal ».

La psychanalyse freudienne permet aussi de jeter un regard neuf sur le « dia-bolique ». Ne confine-t-il pas, voire même ne s'identifie-t-il pas, à la « dissociation du conscient », aux « forces obscures venues du fond de l'âme », à « ce que l'âme humaine garde d'indompté et d'indestructible, le pouvoir démonique qui crée le désir du rêve que nous retrouvons dans notre inconscient » ? Le dire du serpent de Genèse 2, 25 et 3, 1, qui incite les humains à ne pas accepter la limite, est proprement « dia-bolique », diviseur et destructeur, car la limite

[1] Voir aussi la réflexion systématique de Benoît Bourgine à la fin de ce volume.

posée par Dieu devait permettre, par l'accès à la parole, à deux d'advenir l'un en face de l'autre sans se manger (symboliquement)… mais le diabolique séducteur a emporté la première manche. Le diabolique, à la fois intérieur au psychisme et émanant de la relation à autrui, là où une limite est méconnue (celle qui sépare l'homme de l'animal et du divin, le vivant du mort…), est bien à l'œuvre aussi dans le Livre de Job. Job, qui se croit intègre, imagine le mal chez les autres et les diabolise, ou encore parle pour maudire le jour qu'il a reçu de Dieu, pour dire sa colère contre l'origine. L'homme trop parfait, qui n'a pas accès à « ce que l'âme humaine garde d'indompté », sinon en le projetant sur les autres, cède alors au désir de maudire sa vie qu'il refoulait… Ils sont peu nombreux ceux qui, comme Jésus, trouvent du premier coup, face au « dia-bolique », le « sym-bolique » qui le démasque et en vient à bout : « Le Seigneur ton Dieu, tu adoreras et c'est à lui seul que tu rendras un culte » (Mt 4, 10 ; Dt 6, 13/TOB)[2].

Les lignes précédentes le laissent déjà pressentir : comme à l'accoutumée, la démarche de pensée du XIII[e] Colloque Gesché, dont les actes sont ici publiés[3], ne se limitera pas à une approche théologique, mais recourra à de nombreuses autres compétences (exégèse, histoire, littérature, psychanalyse, socio-anthropologie, islamologie).

C'est en théologien que Paul Scolas (UCL) expose la problématique, déjà annoncée ci-dessus : après avoir questionné l'énigme d'une certaine disparition chrétienne de cette figure emblématique du mal, il propose de se demander si, en définitive, le christianisme n'évoque pas la figure du diable que pour annoncer qu'il ne règne pas. L'exégète Elian Cuvilier (Institut Protestant de Théologie, Montpellier) interroge quelques textes du Nouveau Testament : le diable ne serait-il pas un mal nécessaire ? « Ne pas nier le pouvoir de nuisance que recèle son nom même et, en même temps, ne pas lui donner la place centrale : le Diable, comme figure de la puissance mortifère du mauvais, est incontournable, inévitable, et il n'est pas en notre pouvoir de le faire disparaître ». D'où le défi d'une vie acceptée dans sa finitude et dans la confiance en une parole autre, qui nous secourt. L'historien Ludovic Viallet (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand), quant à lui, se penche sur les significations et enjeux du crime de sorcellerie du XIV[e] au XVII[e] siècle. Il montre de manière stimulante que « l'extrême complexité du problème de la persécution de la sorcellerie oblige (…) à une interprétation équilibrée faisant la part des peurs réelles répandues dans la population (des psychoses collectives comme des rancunes individuelles) et des facteurs ayant amené certaines institutions, ecclésiales comme temporelles, à déclencher la répression. Ce qui est certain, c'est qu'à la fin du Moyen Âge, on parlait de plus en plus du diable. Là est la vraie question ». À sa suite, Benoît Lobet (UCL) interroge un grand auteur du XX[e] siècle, Georges Bernanos, sur le Diable comme le personnage central de ses romans, qui lui permet de « faire progresser ses lecteurs dans l'intelligence du salut par la foi et par la grâce ». « Satan ne serait-il pas l'A/autre qui, me faisant peur, me pousse à détruire ? », se demande pour sa part la psychanalyste Nicole Jeammet (Université René Descartes, Paris), en se fondant sur son

[2] Pour l'ensemble de cet alinéa en lien avec la psychanalyse freudienne, je renvoie à l'article de Marie BALMARY, « L'épreuve du diabolique », *Le monde des religions*, 10 (2005), p. 40-41, que je suis parfois de très près, et à ses citations de Freud. Voir aussi la réflexion psychanalytique de Nicole Jeammet dans ce volume.

[3] Ce colloque, intitulé « En finir avec le Diable ? Les enjeux d'une figure emblématique du mal », s'est déroulé les 3 et 4 novembre 2015 à l'Université catholique de Louvain (UCL, Louvain-la-Neuve, Belgique).

expérience clinique comme thérapeute de mère et d'enfant au Centre de guidance du Prof. Soulé, relue avec l'éclairage de la pensée de Winnicott : « Toute absolutisation du Bien, servant à ignorer la relation, est une figure de Satan ». En exégète, André Wénin (UCL) explore dans l'ensemble de la Bible, plus spécifiquement le Premier Testament, les rapports entre Dieu, le diable (*diabolos*) et les idoles : le diable de Sagesse 2, 23-24 semble bien n'être qu'une façon d'interpréter la figure (idolâtrique) du serpent de Genèse 3, manipulateur de la Parole de Dieu, qui cherche à se faire passer pour un dieu bienveillant et qui, par envie, fait tout en réalité pour éloigner les humains de la source de la vie. Le sociologue et anthropologue Olivier Servais analyse comment le personnage du diable a envahi les jeux vidéos, ses représentations, ses figures et les interactions entre elles. Son titre principal « Jouer avec le diable, se jouer de Satan » dit bien toute l'ambivalence du « démon des jeux vidéos ». Autant celui-ci peut être source d'aliénation pour les joueurs intensifs, autant ce dispositif ludique peut-il constituer « paradoxalement aussi des lieux de résilience où des humanités fragilisées se réfugient, voire renaissent grâce à la coercition du groupe et l'anonymat relatif que procure l'avatar ». L'islamologue Michel Younès (UCLyon et UCL) présente ensuite la pluralité de figures relatives au « diable » dans le texte coranique et fait apparaître leur soubassement « théologique » et cosmologique, un système de pensée qui a sa propre logique tout en cédant la place progressivement à une pensée religieuse binaire. En finale, le théologien systématique Benoît Bourgine (UCL) reprend la problématique du colloque (« En finir avec le Diable ? ») sous l'angle d'une thèse : « Le Démon pour raison garder » (A. Gesché), substituant ainsi une affirmation à une interrogation : « La venue de Dieu et le cours du monde sont moins incompréhensibles avec la figure du Diable que sans elle ». La manière myth(olog)ique d'exprimer en énigme un mal qui résiste à toute explication rationnelle, se demande le professeur louvaniste, n'a-t-elle pas l'insigne vertu de désigner un excès proprement démoniaque, autre précisément que l'humain, capable d'asservir celui-ci à sa loi, et dont Dieu seul peut le délivrer ? En une stimulante postface, Eric Gaziaux, doyen de la Faculté de théologie de l'UCL, ouvre et prolonge la réflexion à l'œuvre dans les contributions de ce volume.

Frédéric Blondeau, Benoît Bourgine, Régis Burnet, Diane du Val d'Eprémesnil, Benoît Lobet, Paul Scolas et moi-même avons trouvé beaucoup de joie à préparer intellectuellement ce colloque. Nous exprimons notre reconnaissance à la Faculté de théologie et à l'Institut de recherche *Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés* de Louvain-la-Neuve pour le soutien qu'ils ont apporté à la réalisation et à la publication du XIII^{e} Colloque Gesché, qui a également bénéficié d'un subside du Fonds national (belge) de la recherche scientifique (FNRS). Un merci particulier est adressé à Madame Audrey Wauters, qui a uniformisé les notes de bas de page de cet ouvrage et réalisé l'index des noms de personnes. Nous remercions aussi l'ensemble du secrétariat de la Faculté de théologie, qui a assuré la préparation matérielle des deux journées de colloque.

La problématique

Paul Scolas

Le diable est partout ! La figure du dragon porteur de mort, mais terrassé par S. Georges, est omniprésente dans la chrétienté comme en témoigne la superbe exposition au MAC's du Grand Hornu : L'Homme, le Dragon et la Mort. Et comme pour exorciser la peur engendrée par le diable, nous utilisons volontiers son nom pour désigner de bons petits diables, toujours pourtant forts et habiles. Oui, le diable est partout sauf … chez les prêtres, les catéchistes, les théologiens ! Mais ne dit-on pas que sa façon la plus subtile d'agir est de se faire oublier ? Vers la moitié du vingtième siècle, très vite après les démoniaques crimes nazis, il aurait donc (presque) réussi à se faire oublier. Presque puisqu'un quarteron de théologiens n'a pas résisté à la tentation de le forcer à sortir de l'ombre. Pour quelles raisons ? Ce sera la première question que j'aborderai. Je m'arrêterai ensuite sur l'étonnant effacement, jusque dans la proposition chrétienne, de cette figure. Je terminerai en évoquant ce que vient faire le diable dans la foi des chrétiens et surtout les enjeux qui y sont liés car la problématique de ce colloque n'est pas simplement le diable, mais les enjeux liés à cette figure emblématique du mal.

Des raisons de revenir à cette énigmatique figure

Je mettrai en évidence deux raisons. La première est proprement théologique. Je reviendrai ensuite au fait indiscutable de l'omniprésence de cette figure dans l'humanité.

- Une conviction anime depuis le début les initiateurs de ces colloques : la théologie se doit et doit aux croyants et peut-être même à d'autres, d'oser sortir de l'ombre, pour les (ré-) interroger, des thématiques qui traversent parfois toute la tradition. Il ne s'agit évidemment pas simplement de recueillir ce que véhicule la tradition. Il nous faut pourtant l'écouter sans en rien excepter a priori. C'est bien ainsi que le premier colloque déjà est revenu sur la prédestination et de plus récents sur le péché et sur l'éternité. Adolphe Gesché disait volontiers que la tradition croyante propose des réponses dont il nous faut retrouver les questions. Et nous risquons de laisser se perdre des perles si, plutôt que d'entreprendre ce travail, nous déclarons ces réponses désuètes et nous les supprimons. C'est le sens de l'avertissement de Gesché concernant le démon, que nous vous avons proposé en exergue de ce colloque : « En supprimant le Démon, nous supprimons une énigme. Or, il est très

dangereux de supprimer les énigmes ». Il ne s'agit cependant pas de simplement recueillir ce qui nous vient de la tradition. Il nous faut le porter plus loin sans quoi on ne fait pas acte de tradition. Le travail d'intelligence de la foi qui cherche pourquoi celle-ci véhicule telle pratique, telle figure, telle affirmation ouvre à une pertinence renouvelée de ce qui est reçu.

A propos de la figure du diable, il est quand même impressionnant qu'elle soit massivement présente dans le Nouveau Testament, bien plus d'ailleurs que dans l'Ancien (Les exposés d'Elian Cuvillier et André Wénin s'y arrêteront). C'est à tel point qu'on peut affirmer que les évangiles présentent la mission de Jésus comme un combat contre Satan. Pensons au récit inaugural des tentations au désert qui chez Luc se termine ainsi : « Le diable s'écarta de lui jusqu'au moment fixé » (Lc 4, 13). Les exorcismes constituent un signe majeur de la venue du Règne et sont situés au cœur de la mission confiée aux Douze : « Il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons » (Mc 3, 14.15). Ils sont également très nombreux dans les grands rituels de l'initiation chrétienne et ils demeurent présents, même si c'est de façon plus sobre, dans les rituels actuels.
Il semble donc que s'interroger sur les enjeux de cette figure emblématique du mal qu'est le diable, ce ne soit pas s'intéresser à un point de détail de la tradition chrétienne.

- Le fait que l'une ou l'autre figure de ce type soit présente pratiquement dans toutes les cultures est également un fort incitant à y revenir. Cette omniprésence fait soupçonner que cette figure multiforme et énigmatique est liée à des enjeux anthropologiques essentiels. Il est du reste évident que ces enjeux ont trait à la cruciale problématique du mal. Plus que jamais, le souci de ces colloques de travailler une question théologique en interdisciplinarité s'impose ici. Nous y ferons d'ailleurs largement droit par des ouvertures aussi bien sur le Coran (avec Michel Younès) que sur les jeux vidéo (avec Olivier Servais) ou encore par des approches psychologique (avec Nicole Jeammet) et littéraire (avec Benoît Lobet). Prendre en compte ce qui s'exprime ailleurs au travers de la figure diabolique s'impose d'autant plus au théologien qu'il semble bien que cette figure est entrée dans l'univers biblique par des emprunts à d'autres cultures.

L'effacement d'une énigme, une énigme

Que, au moins dans une certaine intelligentsia chrétienne, la figure du diable se soit effacée est sinon étonnant, du moins singulier. Ce n'est pas vraiment étonnant si on constate que cela se produit chez les chrétiens qui sont le plus marqués par la culture occidentale moderne. C'est quand même singulier au regard de l'universalité, y compris aujourd'hui dans le christianisme populaire, du démoniaque. La modernité et peut-être plus précisément l'idéologie moderne joue ici un grand rôle que je rappellerai rapidement. Il y a de quoi s'interroger alors sur une certaine disparition chrétienne du diable.

- L'optimisme sur les capacités de la raison humaine est une caractéristique essentielle de la modernité. Il tient en particulier une place centrale chez les penseurs des Lumières pour lesquels le dogme le plus à combattre est significativement celui du péché originel. Il ne s'agit pas de nier les apports positifs de cette évolution culturelle majeure. On ne peut pas non plus perdre de vue que les Lumières viennent après plusieurs siècles d'un christianisme marqué par

la peur ainsi qu'après les guerres de religion (l'exposé de Ludovic Viallet évoquera sans doute certains aspects de ces siècles). De là va naître une véritable idéologie du Progrès pour laquelle la volonté et l'intelligence humaines viendront forcément à bout du mal, voire de la mort. Nous sommes à la fois revenus de cet optimisme et toujours marqués par lui. C'est par exemple toujours ce rêve de parvenir par la science et la technique à vaincre toutes les limites inhérentes à la condition humaine qui anime le transhumanisme.

Il me semble que la question à se poser à propos de cet optimisme de l'idéologie moderne est celle de savoir en quoi elle est authentiquement libératrice pour les humains et en quoi elle ne l'est pas. Car un fait est incontestable : l'homme n'en n'a pas fini avec le mal, la violence, la mort. Sans passer trop vite à un jugement négatif global sur la modernité à partir de cette subsistance du mal, il faut reconnaître que son retour et même son exacerbation après des siècles de modernité et en plein cœur de celle-ci est quand même troublant. L'optimisme des modernes n'a pas tenu ses promesses et nous laisse désenchantés et comme épuisés avec souvent une culpabilité, notamment collective, exacerbée. Peut-être les vieilles figures emblématiques du mal comme le diable et même le péché originel étaient-elles gardiennes de quelque chose d'important pour bien penser et surtout susciter une véritable libération qui ne peut sans doute que prendre la forme d'une rédemption ?

- Il importe d'autant plus de réinterroger ces figures que les chrétiens, après s'être fermés même aux meilleurs apports de la modernité, l'ont parfois adoptée tardivement sans réserve, notamment en éliminant de fait ces figures qui rappellent la présence et la résistance du mal. Et chez certains, en nouveaux convertis zélés, ce ne fut pas seulement un oubli mais une volonté. Il y a quelques mois, un prêtre jeune me raconte que le confrère qui l'assistait pour la célébration d'un premier baptême, l'invite à ne pas prononcer la prière dite *d'exorcisme et de délivrance* qui n'a rien d'effrayant, mais demande avec réalisme : « Tu sais que cet enfant, comme chacun de nous, sera tenté par les mensonges de ce monde et devra résister à Satan … Arrache-le au pouvoir des ténèbres, donne-lui la force du Christ … ». Qu'est-ce qui peut justifier de rompre de la sorte avec une tradition constante qui plonge ses racines dans le Nouveau Testament et tout simplement dans l'Evangile ? On serait délivré du mal en l'ignorant, voire en considérant qu'il n'existe pas. De la même façon, il arrive que l'on prône un christianisme qui ne porte plus son regard sur la croix, mais seulement sur la résurrection. Souvent ces attitudes se réclament du concile Vatican II. La figure du démon y est pourtant régulièrement évoquée, en particulier dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* pourtant souvent interprétée dans un sens uniment optimiste. Ainsi au numéro 37 : « Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit jusqu'au dernier jour ».

Le diable et la foi des chrétiens

On me demande parfois : « Croyez-vous au diable ? ». Il est évident que les croyants chrétiens ne donnent pas leur foi au diable. Celui qui demande le baptême est même invité à rejeter Satan et ce rejet est étroitement lié à la triple profession de foi qui le suit. La place du diable

dans la profession de foi chrétienne est particulière, elle est du reste sensiblement différente de ce que l'on trouve le plus souvent ailleurs.

Il me semble que l'on peut affirmer qu'il y a une véritable originalité dans la façon dont la foi chrétienne *utilise* si je puis dire, cette figure. J'en relève cinq traits qui me paraissent essentiels.

- La figure diabolique est toujours considérée comme une créature de Dieu, c'est dit explicitement du serpent de la Genèse. Lorsqu'apparaîtra avec le livre d'Hénoch le mythe des anges déchus, il sera plus net encore qu'il s'agit de créatures bonnes qui ont posé un acte libre. La figure diabolique ne peut pas être interprétée dans un cadre dualiste et fataliste.
- En même temps, la foi des chrétiens paraît bien inséparable d'une très grande lucidité sur la puissance du Mal. Paul parle de *Puissances* et de *Principautés*, le quatrième évangile du *Prince de ce monde* (Jn 16, 11).
- En relation avec la figure énigmatique que nous interrogeons, l'Ecriture de l'un et l'autre Testament envisage le péché de l'homme dans le cadre de la tentation. C'est le cas au jardin en Eden, ce l'est encore pour Caïn et plus tard pour Jésus lui-même. Et c'est sur la demande de ne pas être conduits dans la tentation et d'être délivrés du Malin que se termine la prière donnée par Jésus à ses disciples.
- Une hypothèse : je me demande si, en définitive, le Malin ne tente pas toujours d'une manière ou d'une autre en distillant le soupçon selon lequel la condition de créature est mauvaise car l'intention du créateur est perverse. Il insinue de façon mensongère que l'origine n'est pas bonne et il pousse à la convoitise : « Vous serez comme des dieux », « Si tu es le Fils de Dieu… ». Avec cette insinuation et cette promesse trompeuses, le diable peut prendre possession d'un humain. C'est même précisément cela son projet : « Tout cela, je te le donnerai si tu te prosternes et m'adores » (Mt 4, 9).
- La foi confesse la victoire du Christ sur le diable et non le diable comme tel : « Le prince de ce monde a été jugé » (Jn 16, 11). En visitant l'exposition *L'homme, le Dragon et la Mort*, ceci m'est apparu : même en christianisme, on représente la victoire contre le Dragon comme l'écrasement de celui-ci par un héros valeureux tel qu'on en trouve un peu partout et jusque dans les fictions d'aujourd'hui. Or, la victoire du Christ se joue tout autrement, par une descente de compassion dans les lieux où le Malin règne en maître, jusqu'à porter le poids du mal pour le soulever. Ne peut-on pas se demander si la théologie a vraiment pris au sérieux la forme étonnante du combat et de la victoire du Christ ?

Quel est l'enjeu de cette façon chrétienne d'évoquer le diable ? Je laisse à Benoît Bourgine le soin de nous éclairer là-dessus. Mais dès l'entame de ce volume, il me semble pouvoir affirmer que l'enjeu, c'est la liberté, tant celle de Dieu que celle de l'humain. Et cette liberté se gagne dans un combat contre l'apparente toute-puissance et donc la fatalité du Mal, un combat où sont en jeu vie et mort. Cette liberté est fruit d'une victoire sur la fatalité, sur un destin qui paraît implacable. Les réalités rudes évoquées dans le récit biblique sont les mêmes que celles que met en scène la tragédie grecque. Aux prises avec ces réalités où le mal est démesuré, la foi chrétienne fait le pari d'une victoire qui ouvre un chemin de rédemption. Cette victoire se gagne par l'engagement libre de Dieu dans une parole d'amour faite chair. Voilà ce qui sauve d'être dominé, d'être possédé par le Malin. Cette parole fragile en se

risquant dans les lieux où règne le Malin dévoile et dénonce son mensonge et ouvre un avenir de vraie liberté. C'est bien ce qui se joue dans la rencontre de Jésus avec la femme surprise en adultère.

Ne peut-on pas affirmer que le christianisme n'évoque le diable que pour annoncer qu'il ne règne pas ?

Le diable, un mal nécessaire ?

Regard sur quelques textes du Nouveau Testament

Elian Cuvilier

« Le Diable » (Mt 13, 39), « Satan » (Mt 4, 10), « le Tentateur » (Mt 4, 3), « l'Adversaire » (1 P 5, 8), « l'Accusateur » (Ap 12, 10), « l'Ennemi » (Mt 13, 38), « l'Antique Serpent » (Ap 20, 2), « le Dragon » (Ap 20, 2), « Belzébul » (Lc 11, 18), « le père du mensonge » (Jn 8, 44), « le Prince des démons » (Mt 12, 24), « le Prince de ce monde » (Jn 14, 30), « le Prince de l'Empire de l'air » (Ep 2, 2), « le Mauvais » ou « le Malin » (Mt 13, 38)… La diversité des appellations de celui qui, dans le Nouveau Testament, personnifie le mal appelle une première remarque qui constitue la toile de fond de ma lecture : parler du mal et du mystère tragique qu'il recèle c'est, dans l'univers biblique, toucher aux limites du langage. Les nominations du Diable, dans leur pluralité, tentent d'approcher au plus près la réalité du mal mais peinent à le définir précisément. Le mal existe, son expérience est douloureuse, tragique pour les auteurs bibliques : il n'est pas simplement une valeur négative qu'il suffirait de refuser par un effort de la volonté. Le mal est une puissance dont la capacité de nuisance est d'autant plus redoutable qu'il n'est pas seulement visible dans le tragique spectacle de l'histoire. Le mystère insondable et éprouvant du mal relève en effet d'une expérience commune à chacune et chacun : sa présence et sa prégnance au plus profond de chaque existence humaine. Dans le même temps, et c'est la thèse que j'aimerais défendre, ce pessimisme radical fonde la possibilité d'une attitude responsable et lucide face à une réalité toujours présente en soi et au dehors de soi. Je défendrai cette thèse en cinq temps à travers un parcours qui passera successivement par l'évangile de Matthieu, l'Apocalypse de Jean, les épîtres pauliniennes pour revenir, en terminant, à l'évangile de Matthieu[1].

[1] Ne seront pas abordés ici les textes de Jn 8, 42-44 et Jn 13, 1 et 27. Sur ces passages difficiles, on consultera avec profit le commentaire de Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon Jean (1-12)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série, IVa », 2014 ; ID., *L'évangile selon Jean (13-21)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série, IVb », 2007.

1. La tentation de Jésus (Mt 4, 1-11) ou le diable comme adversaire[2]

Faisant suite au récit de son baptême (3, 13-17) qui se clôture par la proclamation de la voix céleste : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection » (3, 17), le récit de la tentation (4, 1-11) va en quelque sorte « éprouver » (mettre à l'épreuve) la qualité de « fils » attribué à Jésus : comment Jésus est-il « fils bien-aimé » ? Trois remarques à ce sujet :

- Jésus n'est pas désigné par le tentateur comme « fils du père » mais comme « fils de Dieu » (v. 2.6). L'écart me paraît signifiant. Dans le lien que le Diable établit entre Jésus et Dieu, ce n'est pas la paternité de ce dernier qui est souligné mais la filiation divine du premier. C'est « de Dieu » dont Jésus est fils. Une affirmation littéralement diabolique — au sens où c'est le Diable qui la prononce — qui n'est pas de même nature que la nomination comme « fils bien-aimé » par la voix céleste, ou la nomination de Dieu, par Jésus dans le Sermon sur la montagne (Mt 5-7), comme son « père » ou comme le « père Céleste qui prend soin » de sa créature. Dans l'évangile de Matthieu, en effet, Dieu ne sera désigné comme « père » que par Jésus dans le Sermon sur la Montagne, lorsque celui-ci envisagera la figure de Dieu sous l'angle de la relation avec l'humain. D'un côté donc, celui du diable : « fils de Dieu » est un titre religieux, gros d'un imaginaire fait de représentations puissantes et de projections fantasmatiques (le contexte impérial où l'Empereur est un « fils des dieux » n'est sans doute pas négligeable ici). De l'autre, du côté de la voix céleste au baptême ou de Jésus proclamateur de la Bonne Nouvelle : « fils bien-aimé », « Père Céleste qui prend soin de vous » : l'expression d'une relation, la construction d'un lien intersubjectif.

- Le tentateur déclare « fils de Dieu » celui qui peut échapper à la condition humaine : ne plus connaître la faim (v. 3), la mort (v. 6) et recevoir le pouvoir (v. 9). Pour le tentateur, le statut de « fils de Dieu » correspond au fantasme d'immortalité et de toute-puissance que chacun projette sur la divinité à défaut de pouvoir les posséder. Pour le dire avec André Wénin : « Au fond, sous trois formes différentes, le diable propose à Jésus de régler son comportement sur le désir d'échapper aux limites humaines »[3].

- À chacune de ces tentations répond le fils « bien-aimé », c'est-à-dire celui qui n'existe que d'être aimé et reconnu d'un autre. À l'épreuve qui propose de ne plus connaître les épreuves que connaissent tous les hommes, le fils oppose son refus par trois fois. Jésus détruit ainsi la figure du Dieu définie par le tentateur. Il ne sera « fils de Dieu » qu'en renonçant à être « dieu » au sens où le terme définit le contraire de ce qu'est l'homme. Il ne sera « fils de Dieu » qu'en se manifestant comme « non Dieu ». Il ne sera fils de Dieu qu'en étant « fils d'un Père », c'est-à-dire en assumant les limites et la finitude que supposent la condition même de fils ainsi que celle de père. Car, en retour, le « Dieu » de Jésus-Christ sera le « Père » qui se révèle dans la face finie de son fils et non dans la puissance inquiétante d'une divinité projection du désir des hommes d'immortalité et de puissance. En conséquence de

[2] Sur ce passage, cf. Elian CUVILLIER, « Filiation humaine, filiation divine : Jésus fils dans l'évangile de Matthieu », *Le Supplément*, 225 (2003), p. 69-86.
[3] André WÉNIN, « Satan ou l'adversaire de l'alliance », *Graphé*, 9 (2000), p. 23-43, voir p. 41.

quoi, en Jésus, le fils véritable, il sera possible à l'homme de se savoir fils sans se vouloir dieu.

Concluons ce premier point en nous interrogeant : de quoi le Diable est-il donc l'adversaire dans le récit de la tentation ? D'une part de l'humanité de l'humain qui réside dans le fait d'assumer la castration, de se reconnaître comme précédé, non auto-fondé, non « tout puissant ». D'autre part, il est l'adversaire tout aussi résolu de l'humanité de Dieu qui se révèle dans le « Père » de Jésus-Christ et qui vient à la rencontre des hommes sous la figure finie de son fils. C'est pourquoi, dans l'évangile, la filiation divine de Jésus doit être réinterprétée par la nomination de Dieu comme père de Jésus et des disciples sans quoi elle se perd, elle s'égare, dans le fantasme de la toute puissance.

2. *Vade retro Satanas* : le diable comme figure de l'humain (Mt 16, 23)

Dans l'épisode de la confession de Césarée (Mt 16, 13-23), Jésus indique à ses disciples qu'il lui « faut » monter à Jérusalem, beaucoup souffrir de la part des anciens et grands prêtres et des scribes et mourir et ressusciter trois jours après (v. 21). Que faut-il entendre derrière ce « il faut » ? Une annonce prophétique ? L'accomplissement inéluctable de la destinée du fils ? La volonté souveraine d'un Dieu omniscient ? Je propose ici d'entendre : il *faut* que quelque chose meure pour qu'advienne la vie véritable. Et ce qui doit mourir, c'est l'image d'un messie puissant. Car la déclaration de Pierre (v. 16 : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ») est certes de l'ordre d'une révélation (v. 17), mais dans la bouche du disciple elle est grosse de la même ambiguïté que celle du Diable lors de l'épisode de la tentation : Jésus est un « fils de Dieu » avant d'être le « fils d'un père ». Pour preuve le fait, aussitôt après, que Pierre refuse d'envisager la passion de son maître (v. 22) : un « fils du Dieu vivant » ne peut mourir ! Jésus le renvoie derrière-lui, à sa suite comme lors de l'appel des premiers disciples. Il le désigne alors comme « Satan » (v. 23) c'est-à-dire le tentateur (4, 10) celui qui peut faire chuter Jésus en faisant entrevoir au « fils de Dieu » la perspective d'une négation de l'incarnation, c'est-à-dire une existence comme « fils d'un père ».

Pierre constitue un objet de scandale pour Jésus, il risque en effet de lui faire échapper à la condition humaine, à la condition de « fils ». Ses pensées ne sont pas celles de Dieu mais celle des hommes. Ce qui qualifie de satanique/tentatrice l'attitude de Pierre, c'est que ses pensées sont humaines. Elles ne sont pas dans logique du Règne des Cieux mais dans la logique de ce monde (et du prince de ce monde pour reprendre une terminologie johannique) : puissance, domination, immortalité etc. Être un « satanas » c'est s'adosser à la seule immanence du désir humain (tes vues ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes). Pierre est l'humain coupé du désir du Père, coupé d'une verticalité en somme, c'est-à-dire de ce qui fait qu'un homme est véritablement l'humain assumant sa condition de fils. La « vérité » n'est donc pas en Pierre. Sa proclamation, en apparence « orthodoxe » recèle quelque chose de diabolique.

Un second texte, qui précède celui-là dans la narration matthéenne et qui met également en scène Pierre, annonçait cette ambiguïté constitutive de l'humain, la présence « diabolique » au cœur même de notre intériorité. Il s'agit de l'épisode de la marche sur les eaux (Mt 14, 22-33)

et tout particulièrement la dernière partie, propre à Matthieu où Pierre demande lui aussi de venir vers Jésus en marchant sur les eaux (v. 28-33)[4].

La demande de Pierre au v. 28 (« Si c'est toi, ordonne… ») est ambiguë : on peut aussi bien la considérer comme relevant de la foi (il est prêt à se lancer dans une entreprise périlleuse sur la seule confiance qu'il met dans le pouvoir de la parole de Jésus) que comme une forme de « tentation » (la structure de la phrase n'est pas sans rappeler l'épisode de la tentation : « si tu es fils de Dieu, dis que… »). Pierre en appelle ici à une figure de toute puissance (dans l'AT, Dieu domine sur les mers et les océans) en mettant à l'épreuve l'identité de Jésus. Ensuite, confronté à cette « toute puissance » que lui offre Jésus, il ne l'assume pas : il est effrayé et s'enfonce dans les eaux. Il est comme submergé par la jouissance de cette toute puissance. La réponse de Jésus : « petit croyant, pourquoi as-tu douté ? » résonne alors de deux manières différentes, selon la compréhension que l'on a de l'épisode. Selon l'interprétation traditionnelle : pourquoi as-tu douté que je pouvais te donner le pouvoir de marcher sur les eaux (dit autrement : « tu as regardé aux éléments déchaînés et tu as douté, donc tu t'es enfoncé »). Je propose pour ma part, une autre lecture, plus risquée mais plus riche à mon sens : « pourquoi as-tu douté de ma parole » (i.e. : celle prononcée au v. 27 : « confiance c'est moi n'ayez pas peur ») et as-tu voulu avoir accès à moi par un chemin qui n'est pas celui que les hommes doivent prendre : le chemin de la toute puissance ? Le « petit croyant » est ainsi celui qui doute de la seule parole de Jésus et qui veut emprunter une autre voie. Le récit hésite ainsi, et le lecteur aussi, entre deux lectures. Et c'est sur cette crête que Pierre et chaque lecteur se trouvent : la foi est-elle participation à la puissance de Jésus (donc : domination « satanique » de la tempête et marche sur les eaux) ou écoute d'une parole qui invite à la confiance dans la tempête et qui, au final, apaise la crainte.

De manière significative, la confession de foi des disciples dans la barque qui conclut l'épisode (v. 33 : « Vraiment tu es fils de Dieu ») prolonge l'ambiguïté de l'attitude de Pierre, annonçant ainsi l'épisode de Césarée.

3. L'Apocalypse de Jean : du pouvoir diabolique au lien symbolique

En Apocalypse 12, 9 (cf. aussi Ap 20), le diable est désigné comme « le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan » La terminologie « dragon » apparaît 8 fois au chapitre 12 (3 fois au chapitre 13, une fois au chapitre 16, une fois au chapitre 20). Celle du serpent 3 fois au chapitre 12.

Pour comprendre la symbolique utilisée ici par Jean il faut se tourner vers l'Ancien Testament. Dans la tradition vétérotestamentaire, le dragon c'est d'abord le monstre marin des récits mythologiques des origines. Dans les Psaumes ou chez Job il est opposé à Dieu et il sera vaincu par Lui (cf. Ps 74, 12-14 ; cf. aussi Es 27, 1-2). En Ez 29, 3ss ; 32, 2ss c'est le Pharaon d'Egypte qui est comparé au dragon. Mais Ap 12 qui s'inspire de cette tradition va encore plus loin : le dragon c'est aussi le serpent des origines. L'allusion au récit de la Genèse

[4] Sur ce passage, voir nos remarques dans Elian CUVILLIER, « L'interprétation du texte biblique : leurre du lecteur ? », in Régis BURNET, Didier LUCIANI et Geert VAN OYEN (eds), *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université catholique de Louvain, 24-26 mai 2012*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 273 », 2015, p. 93-114, voir p. 105-106.

associée aux autres emprunts vétérotestamentaire permet alors à Jean de refaire une lecture symbolique de Gn 3, 15 : le dragon, l'ennemi primordial de Dieu s'oppose désormais, en la personne de ses représentations humaines, à Eve et à sa descendance, c'est à dire dans la perspective de l'Apocalypse de Jean, au peuple que Dieu s'est choisi.

De quel combat est-il question ? Au-delà du cadre historique particulier de l'écriture de l'Apocalypse qui se focalise sur la dimension « diabolique » du pouvoir impérial, c'est bien de l'expérience de la puissance du mal dont parle Jean de Patmos. Le mal, sous les multiples figures qu'il prend dans l'histoire des sociétés et de chaque existence individuelle est une volonté de toute puissance mortifère. Or, à quoi cette volonté de puissance s'oppose-t-elle ? Une clé est donnée en Ap 12 où le Dragon s'oppose à une femme sur le point d'enfanter, puis à cet enfant et à sa descendance. Au-delà de la figure précise que désignent l'une et l'autre — sujet à discussion multiples chez les exégètes, surtout pour ce qui concerne l'identification de la femme — je voudrais m'arrêter ici sur les figures de l'engendrement et de la filiation que symbolise la femme accouchant d'un enfant. Ces figures impliquent, au plan anthropologique, les thèmes de la précédence, de la finitude et de la nomination par un autre. C'est à cela que s'oppose le Dragon : en cherchant à dévorer l'enfant à naître, en persécutant sa descendance, l'Antique Serpent dit son opposition à ce qui constitue l'humanité même de l'humain : précédence, finitude et non auto-fondation. A cela le Dragon oppose sa prétention à l'immortalité. Face l'« Agneau immolé » qui prend l'aspect d'un enfant mis au monde par une femme il suscite en effet des Bêtes qui ne « naissent » pas mais montent de la mer, c'est-à-dire des abymes. Des Bêtes qui sont des « avatars » de sa propre puissance. Fascination, séduction, sidération de l'image de la Bête guérie miraculeusement de sa blessure (Ap 13) d'un côté ; confiance dans un enfant à naître et à enfanter (si la femme symbolise en quelque manière la communauté, elle met donc au monde l'enfant). Le Diable est ici celui qui suscite l'idolâtrie, au sens de la sidération et de la fascination de l'image — du virtuel pourrait-on dire aujourd'hui. Il s'oppose alors radicalement à ce qui, au contraire de l'image qui fascine en dématérialisant, relève de l'incarnation, du réel de la chair dont l'accouchement d'une femme et l'immolation de l'agneau sont des figures.

4. De la figure du Diable à la question du péché : un processus de démythologisation (Paul)

La figure de Satan se retrouve à plusieurs reprises dans les épîtres authentiques de Paul et l'on découvre à travers ces quelques occurrences que l'apôtre fait sienne la personnalisation du mal dans un langage religieux donc mythologique. Satan est une puissance agissante qui contrarie les plans de l'apôtre (1 Th 2, 18)[5], tente (1 Co 7, 5)[6] ou trompe les croyants en se déguisant en ange de lumière (2 Co 11, 14)[7] et contre lequel il s'agit de combattre (2 Co 2, 11)[8]. Il sera vaincu au dernier jour par Dieu (Rm 16, 20)[9] mais, dans cette attente, il peut être

[5] « Aussi voulions-nous aller vers vous, du moins moi Paul, une et même deux fois ; mais Satan nous en a empêchés ».

[6] « Ne vous privez point l'un de l'autre, si ce n'est d'un commun accord pour un temps, afin de vaquer à la prière ; puis retournez ensemble, de peur que Satan ne vous tente par votre incontinence ».

[7] « Et cela n'est pas étonnant, puisque Satan lui-même se déguise en ange de lumière ».

[8] « Afin de ne pas laisser à Satan l'avantage sur nous, car nous n'ignorons pas ses desseins ».

[9] « Le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds ».

à son service pour rappeler l'Apôtre à l'humilité (2 Co 12, 7)[10] et on peut même y « livrer » un frère qui faute (1 Co 5, 5)[11].

Pourtant, lorsqu'on se tourne vers Rm 7, 7-13, texte central chez Paul pour ce qui concerne sa réflexion sur le mal, on assiste à un déplacement significatif. Je m'inspire ici des remarques d'André Wénin dans son dernier ouvrage[12]. Constatant que dans ce passage Paul s'appuie sur le récit de la Genèse, il propose de remplacer le signifiant « péché » par celui de « serpent » — s'inspirant j'imagine de Lacan qui le remplaçait lui par « la chose »[13] :

[7c]Ainsi je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait dit : *Tu ne convoiteras pas*. [8]Saisissant l'occasion, le péché/serpent a produit en moi toutes sortes de convoitises par le moyen du commandement. Car, sans loi, le péché/serpent est chose morte. [9]Jadis, en l'absence de loi, je vivais. Mais le commandement est venu, le péché/serpent a pris vie, [10]et moi je suis mort : le commandement qui doit mener à la vie s'est trouvé pour moi mener à la mort. [11]Car le péché/serpent, saisissant l'occasion, m'a séduit par le moyen du commandement et, par lui, m'a donné la mort. [12]Ainsi donc, la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon. »

Paul démythologise[14] en quelque sorte le récit de la Genèse. Là où la *Sagesse de Salomon* introduisait le diable, l'apôtre parle du péché, cette puissance d'égarement qui se joue de l'homme pour l'entraîner vers la convoitise mortifère. « Pour Paul, il est clair que la loi de Dieu qui met en garde contre la convoitise est une parole bonne, destinée à faire vivre. Mais ce précepte est pour ainsi dire mis à profit par le péché – comme l'ordre de Yhwh Élohîm est manipulé par le serpent – pour susciter et attiser la convoitise qui, elle, conduit à la mort.

[10] « Et pour que je ne sois pas enflé d'orgueil, à cause de l'excellence de ces révélations, il m'a été mis une écharde dans la chair, un ange de Satan pour me souffleter et m'empêcher de m'enorgueillir ».

[11] « Qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus ».

[12] André WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologie biblique*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible, 187 », 2015, p. 133.

[13] Jacques LACAN, *Le séminaire VII : l'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1986, p. 101.

[14] Au sens que Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie*, trad. fr. de Jean-Marc TÉTAZ, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos, 2 », 2013, donne à ce terme. Pour lui, démythologiser ne veut pas dire démythiser. Il fait une différence fondamentale entre le terme de *mythe* et le terme de *mythologie*. Il faut même dire que la démythologisation est l'inverse de la démythisation parce que dans l'un et l'autre cas l'interprétation du mythe n'est pas la même. Le mythe témoigne de l'expérience que nous faisons de la présence et de l'action divine dans notre monde. Il parle de ce qui nous dépasse et nous échappe. La mythologie, au contraire, veut comprendre, connaître, et rendre intelligible. Elle groupe des mythes, et en fait un système cohérent d'explication. Elle transforme l'annonce d'un mystère en une information sur le surnaturel. Bultmann ne veut donc pas *démythiser,* mais *démythologiser,* ce qui consiste à retrouver le sens existentiel du mythe contre la rationalisation qu'en opère la mythologie. Avec la mythologie, le croyant rationalise Dieu ; il l'objective ou le chosifie. Comme le dit Bultmann, « il objective l'Au-delà en un en deçà ». C'est pourquoi, il faut interpréter le mythe. C'est tout le sens de la démythologisation. Il s'agit d'interpréter les énoncés mythologiques pour retrouver la foi qui s'y exprime, foi traduite dans des catégories et une perception du monde qui aujourd'hui ne sont plus les nôtres. La démythologisation ne consiste donc pas à purifier la Bible de ce qui gêne la raison (comme dans la démythisation), mais à interpréter, à chercher l'intention du texte qui, dans un langage mythique, exprime la foi, le « Dieu » qui a parlé hier et qui s'adresse aujourd'hui encore à l'homme.

Ainsi, le péché apparaît-il avec toute sa virulence, puisqu'il phagocyte la parole de vie de Dieu dans le but de répandre la mort. » [15] Le mal est la puissance du péché agissant en l'homme.

5. La parabole du bon grain et de l'ivraie : la « nécessité » du mal[16]

Dans cette parabole, le Royaume est « semblable à l'homme qui a semé du bon grain dans son champ ». Comme le souligne Ricœur, on ne dit pas ce qu'est objectivement le Royaume, on propose d'en appréhender tel ou tel aspect au moyen de la métaphore. Le Royaume des cieux est semblable à ce que je propose d'appeler la vie donnée en devenir, le désir de vie en quelque sorte, la bénédiction initiale au seuil de l'existence.

« Pendant que les hommes dormaient » (v. 25). Il s'agit sans doute d'une métaphore pour dire la nuit : le temps des ténèbres où agit l'ennemi. Celui-ci vient semer la mauvaise herbe (*ta zizania*) au milieu du blé. Et lorsque l'herbe pousse et porte fruit alors apparaît aussi *ta zizania* (v. 26). La présence du mal au milieu du bien. L'un ne va pas sans l'autre.

D'où vient *ta zizania* ? demandent les serviteurs du Seigneur (v. 27). Voilà une question potentiellement, sinon explicitement philosophique : pourquoi l'harmonie n'existe-t-elle pas ? D'où vient le mal ? « C'est l'ennemi qui a fait cela » (v. 28). Une réponse qui pose l'existence d'un « ennemi », d'une force hostile. L'expérience commune à chaque être humain que le mal n'est pas simplement quelque chose relevant du libre choix et de la volonté mais qu'il est une puissance préexistante contraignante et agressive. La parabole refuse d'entrer dans la réflexion de type spéculatif. Elle coupe même court au discours spéculatif. Elle pose simplement l'existence d'un « ennemi » que l'explication identifiera au « diable ».

Les serviteurs proposent alors leur service : celui d'ôter du champ la mauvaise herbe (v. 29). Écoutons Ricœur, qui suit ici Jérémias : « Un trait devrait nous prendre de court. "L'homme", dit la parabole du blé, "n'a pas voulu que l'on arrache l'ivraie" […] la question des serviteurs : "Veux-tu que nous allions enlever la mauvaise herbe ?" "n'est en aucune manière une question déplacée. Il est habituel d'arracher l'ivraie, et même de façon répétée". Ainsi la signification de la parabole est précisément "que l'on évite toute discrimination prématurée", ce que semblerait au contraire suggérer le cours normal de l'action. »[17] Je propose pour ma part de traduire : la volonté de purifier le champ est interdite au motif qu'il est impossible de distinguer clairement entre « bien » et « mal ». Il y a risque de confusion : on enlève l'ensemble. La cohabitation est donc inévitable. Mais cohabitation n'est pas synonyme d'indifférence ; plus fondamentalement, elle est synonyme d'un « ne pas avoir la connaissance du bien et du mal » au sens d'un savoir ultime et définitif sur ce qui relève de l'un et de l'autre. Viendra un temps, celui de la moisson (v. 30), ou des gens compétents

[15] WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles*, p. 133.
[16] Sur ce passage, cf. Elian CUVILLIER, « Symbolique du mal et langage parabolique : la parabole de l'ivraie et du bon grain (Matthieu 13,24-30.36-43) et son lecteur », in Pierre BÜHLER et Daniel FREY (eds), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques, 44 », 2011, p. 123-132.
[17] Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 227.

feront ce que les serviteurs — que ne sont pas les moissonneurs — ne peuvent pas faire : le tri entre le bon grain et l'ivraie. Pour l'instant c'est le temps de la cohabitation entre bien et mal. Ils croissent ensemble.

Que dit la parabole en somme ? Je propose d'entendre : le Royaume de Dieu est l'ouverture résolue à ce qui est *vivant*. Mais ce *vivant* est confronté au mystère du mal. Dans l'ordre de ce monde, il ne peut en aller autrement : toute tentative de modifier cet ordre de chose consiste à détruire le bon grain (la vie) en même temps que l'ivraie. Et s'il y a bien perspective d'abolition de cette condition humaine elle n'est pas pour maintenant, c'est-à-dire elle ne relève pas de l'ici et du maintenant du Royaume ! Dit autrement : tout sauf la recherche de pureté. C'est dans l'ambiguïté, l'ambivalence, la confrontation avec le mal, que le Royaume vient faire son chemin. Il ne peut en aller autrement, sinon ce n'est pas du Royaume de Dieu dont il est question, mais de ce que les hommes se proposent de faire : « connaître le bien et le mal », prétendre distinguer entre les deux, être comme des dieux et favoriser le mal. Alors que Dieu lui-même laisse cohabiter les deux jusqu'à la fin. Cela, ce sont peut-être les choses cachées depuis la fondation du monde (v. 35).

Conclusion

« Nous sommes portés à commettre, au sujet du Diable, ou de ses envoyés, deux erreurs opposées mais d'une égale gravité. L'une consiste à nier leur existence, l'autre à leur porter un intérêt excessif et malsain. Ces deux attitudes les plongent dans un égal ravissement et ils accueillent avec le même enthousiasme le matérialiste et le sorcier »[18].

Nier l'existence d'un mal radical : tel est le matérialiste ou, ajouterais-je, l'idéaliste qui pense le mal comme une simple valeur négative à rejeter. Lui porter un intérêt excessif : tel est le sorcier, mais aussi le religieux qui confond parfois l'expression culturelle des liens symboliques qui structurent l'existence humaine avec la grammaire théologique et anthropologique que construit l'univers biblique. Ils ont tendance alors à voir du diabolique partout où les modèles d'autrefois sont questionnés et modifiés. Dans les deux cas, idéalisme de lendemains débarrassés du mal et conservatisme du « c'était mieux avant » — ou d'une « loi naturelle » immuable —, le diabolique triomphe.

Ne pas nier le pouvoir de nuisance que recèle son nom même et, en même temps, ne pas lui donner la place centrale : le Diable, comme figure de la puissance mortifère du mauvais, est incontournable, inévitable, et il n'est pas en notre pouvoir de le faire disparaître. Le Diable, un mal nécessaire donc, en ce qu'il rappelle l'impérieuse obligation devant laquelle nous sommes de devoir constamment choisir le vivant sans tomber dans l'illusion du progrès moral ou dans celle de la nostalgie d'un passé idéalisé. Un défi. Celui de chaque jour, celui de la vie. Une vie acceptée dans sa finitude — son incarnation — et dans la confiance en une parole autre qui

[18] Clive Staple LEWIS, *Tactique du diable*, trad. fr. de Brigitte V. BARBEY, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Foi vivante, 48 », 1967, p. 9.

nous secourt dans un combat qui n'est rien moins que le combat de l'existence contre l'absurde et le néant. Reconnaître le mal radical, sous les traits multiformes du « prince de ce monde » présent au cœur de l'histoire des hommes, c'est offrir à chacun la possibilité d'expérimenter une vie libérée, non pas tant des effets négatifs du mal que du pouvoir mortifère de sa puissance destructrice. C'est ainsi ouvrir à chacun un chemin de responsabilité où l'individu est en capacité de répondre de son existence quels que soient les déterminismes qui pèsent sur elle.

Les Chrétiens ont-ils cru à leur diable ?

Significations et enjeux du crime de sorcellerie (XIV^{e}-XVII^{e} siècles)

Ludovic Viallet

Discours sur la méthode

Loin d'être un sujet « exotique », la sorcellerie et sa répression permettent à l'historien d'aborder quelques-unes des principales problématiques liées à l'histoire des pouvoirs, de la justice et de l'État, mais aussi de relever certains défis intellectuels qui sont autant de confrontations avec le réel (*que s'est-il vraiment passé ?*), avec la croyance (*comment comprendre qu'on y ait cru ?*) ou encore avec ce que nous appelons la *modernité* et le *progrès*. À défaut de réponses claires à ce type d'interrogations, on trouvera dans les pages qui suivent la réflexion d'un historien heureux d'échanger avec des théologiens, aimant les grandes traversées et pratiquant volontiers l'anachronisme volontaire, c'est-à-dire celui qui, maîtrisé, nous vaccine contre tout sentiment de supériorité excessif à l'égard des hommes d'autrefois : les exemples abondent, dans nos sociétés modernes, de processus de « réenchantement du monde » et de croyance, si ce n'est de crédulité, voire de bêtise[1]. Cette pratique de l'anachronisme peut nous faire sentir également, en certains points de convergence, la nécessité d'abandonner toute démarche trop intellectuelle pour appréhender la vie des hommes : soit que l'on arrive face à une falaise, un abîme — et l'on ne peut aller plus loin : c'est le cas pour la croyance —, soit que l'on se trouve face à une causalité très simple — et certains sentiments en font partie, et la médiocrité humaine en fait partie aussi.

[1] Il n'est pas facile de se confronter avec le diable et ses adeptes en l'espace de quelques pages. Dans cette contribution, je me suis efforcé de conserver la démarche et l'esprit de la présentation orale faite à Louvain, en limitant les notes à des références essentielles. Je me permets de renvoyer à Ludovic VIALLET, *Sorcières ! La Grande Chasse (XIV^{e}-XVIII^{e} siècles)*, Paris, Armand Colin, 2013.

L'exercice de l'anachronisme volontaire (ou du « parallélisme ») n'est viable que si en contrepoint indispensable on contextualise avec précision les phénomènes. Cela est d'autant plus nécessaire pour la sorcellerie que l'idée d'un diable indispensable à la croyance en Dieu, d'un diabolique indispensable pour parler de Dieu, paraît évidente à l'historien du Christianisme médiéval (et au-delà ? c'est l'une des interrogations de ce « colloque Gesché »...) ; par là-même, elle peut avoir valeur de clef d'interprétation ultime, gommant temps et contextes spécifiques. Ainsi Jules Michelet, dès l'introduction de *La Sorcière* :

> Maintenant qu'on l'a précipité tellement vers son déclin, sait-on bien ce qu'on a fait là ? — N'était-il pas un acteur nécessaire, une pièce indispensable de la grande machine religieuse, un peu détraquée aujourd'hui ? Tout organisme qui fonctionne bien est double, a deux côtés. La vie ne va guère autrement. C'est un certain balancement de deux forces, opposées, symétriques, mais inégales ; l'inférieure fait contrepoids, répond à l'autre. La supérieure s'impatiente, et veut la supprimer. — A tort.
> […] Le Diable n'est pas moins qu'un dogme, qui tient à tous les autres. Toucher à l'éternel vaincu, n'est-ce pas toucher au vainqueur ? Douter des actes du premier, cela mène à douter des actes du second, des miracles qu'il fit précisément pour combattre le Diable. Les colonnes du Ciel ont leur pied dans l'abîme. L'étourdi qui remue cette base infernale, peut lézarder le Paradis.[2]

Une sorcellerie satanique

On va considérer ici la sorcellerie dans sa spécificité tardo-médiévale, c'est-à-dire telle que la nature du crime de sorcellerie (une magie maléfique) est transformée au XV^{e} siècle : il s'agit désormais de l'adhésion à Satan et de l'entrée dans sa secte. L'articulation entre *sorcellerie* et *magie* est essentielle pour comprendre l'évolution ayant abouti à la répression : la distinction entre bonne et mauvaise magie n'existe plus, toute magie étant désormais assimilée à l'adhésion au culte de Satan. Les pratiques « populaires » de guérison-envoûtement-désenvoûtement, tolérées ou mollement combattues pendant des siècles, font désormais l'objet d'une condamnation ferme. Entre 1420 et 1440 cristallise une formation particulière désignant un crime, ce que l'on peut dénommer le « concept cumulatif de sorcellerie » (selon le mot de Brian Levack)[3]. Pendant près de trois siècles, l'Europe est traversée par des vagues de répression qui font des milliers de victimes et atteignent leur intensité maximale entre 1580 et 1650, côté catholique comme protestant. Ces dernières sont accusées d'avoir noué un pacte avec le diable, de s'être rendues en volant à la cérémonie du Sabbat (s'y livrant à des orgies, des profanations de l'hostie ou de la croix, des actes de cannibalisme) et d'avoir jeté des sorts pour nuire à leur voisinage. Voici donc la définition du crime de sorcellerie, fait de plusieurs éléments : pacte avec le diable, vol nocturne, participation au Sabbat (où a lieu un commerce charnel avec le diable), sortilèges et maléfices.

[2] Jules MICHELET, *La Sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966 (1re éd. 1862), p. 15.
[3] Brian P. LEVACK, *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 1991 (trad. par Jacques CHIFFOLEAU de *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London-New York, Longman, 1987).

Aucun élément du crime de sorcellerie n'est nouveau ; ce qui est nouveau, c'est l'agencement en un système à la fois fantastique et cohérent[4]. Au coeur de l'histoire de la constitution juridique du crime de sorcellerie se trouve le thème du pacte avec le diable, qui est probablement le meilleur exemple, avec les déviances sexuelles, de la façon dont certains éléments stéréotypiques utilisés dans la répression des mouvements hérétiques médiévaux ont été intégrés dans cette construction culturelle particulière qu'est le crime de sorcellerie. On a là un ensemble de croyances relatives au rapport entre les sorcières et le diable qui se répandent dans les élites, spécialement celles qui contrôlent la machine judiciaire — la répression, sinon, n'aurait pas été si forte. En outre, ce qui donne à la chasse aux sorcières son ampleur, c'est le Sabbat, qui lui s'enracine dans de très vieilles traditions relatives aux rencontres nocturnes : en focalisant sur la réunion des adeptes de la secte satanique, les juges recherchent les complices de l'accusé(e).

La construction, par l'Église, d'une image — celle d'une contre-société — et d'un stéréotype — celui de l'hérétique adorateur du diable — est à replacer dans l'histoire de la lutte contre l'hérésie, qui connaît une accélération aux XII^{e}-XIII^{e} siècles. Les clercs puisent dans un réservoir millénaire (les Romains faisaient des premiers Chrétiens les membres d'une société secrète pratiquant l'infanticide cannibale et l'inceste), l'eucharistie se prêtant en outre facilement à une interprétation tournée vers le cannibalisme. Il ne semble pas inutile de souligner que l'émergence du Sabbat coïncide avec un essor très net du culte eucharistique, dont certains aspects suscitent la controverse[5], ainsi qu'avec une accentuation de l'interdiction des pratiques de danse — ayant une dimension ritualisée forte — dans les églises.

« Formation culturelle de compromis », selon l'expression de Carlo Ginzburg, le Sabbat était le fruit d'un mélange entre des morceaux de culture « folklorique », éventuellement modifiés par les rêves, des références à la vie quotidienne, des désirs plus ou moins conscients — au gré des malaises individuels et des conflits inter-personnels — et les éléments de construction, tirant vers le stéréotype, élaborés par les théologiens et les démonologues[6]. Pourquoi les autorités ecclésiastiques, très vite relayées et dépassées en zèle par les pouvoirs civils, ont-elles mené cette lutte de plus en plus intensément aux XV^{e}-XVI^{e} siècles, alors même que la civilisation occidentale voyait s'épanouir en son sein la mutation intellectuelle et culturelle décisive que l'on nomme « Renaissance » ? Il faut bien constater qu'à la fin du XIV^{e} siècle et au début du XV^{e}, dans un contexte difficile ne pouvant qu'attiser la psychose, s'est opérée une

[4] Pierrette PARAVY, « Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^{e} siècle », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^{e} au XV^{e} siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue, Rome, 22-23 juin 1979*, Roma, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome, 51 », 1981, p. 119-130.

[5] On pensera en particulier aux croyances relatives aux hosties miraculeuses, demeurant intactes malgré les flammes (comme à Wilsnack, l'un des grands centres de pèlerinage du monde germanique à partir de la fin du XIV^{e} siècle) ou saignant lorsqu'elles étaient profanées — en général par des Juifs, selon des récits stéréotypés répandus en Europe depuis la fin du XIII^{e} siècle et véhiculant des motifs présents également dans les descriptions du Sabbat, tel le cannibalisme d'enfant.

[6] Carlo GINZBURG, « Présomptions sur le sabbat », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 39 (1984), p. 341-354, voir p. 341 ; ID., *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992.

sorte de mutation des attitudes mentales qui semble synonyme d'une sorte de régression de l'esprit rationnel, chez les clercs et les gens du livre. La question du vol nocturne l'illustre de façon particulièrement nette. Effectué sur un bâton magique enduit de l'onguent fabriqué avec des enfants, parfois sur un balai ou des animaux sauvages, il était lié au Sabbat, car il permettait de se rendre en des lieux parfois très éloignés. Le *Canon Episcopi*, rédigé au X^e^ siècle et inséré dans le droit canon au XII^e^ siècle avec le Décret de Gratien, affirmait que les chevauchées nocturnes de mauvaises femmes à travers des espaces immenses étaient effectuées en imagination, du fait du diable ; au XV^e^ siècle s'affirma l'idée selon laquelle il était réalisé « corporellement ». La première conception ne disparut pas ; on la retrouvera chez les « humanistes sceptiques » du XVI^e^ siècle. Majoritairement, toutefois, les intellectuels de la Renaissance, en France, Suisse et Allemagne davantage qu'en Italie et en Espagne, choisirent leur camp, celui du bâton magique.

Le crime de sorcellerie : instrumentalisation et / ou croyance ?

Avant 1430, l'occulte et le satanisme étaient déjà au cœur de procès, comme le montrent les témoignages à charge accumulés au début du XIV^e^ siècle par les légistes du roi de France dans le cadre de la procédure posthume lancée contre le pape Boniface VIII. Selon les 94 articles rédigés probablement en 1309 par le cardinal Pietro Colonna afin de souligner l'hérésie de Boniface VIII, mort six ans auparavant, celui-ci fut accusé, en plus de la dépravation sexuelle contre-nature (sodomie) et de la profanation d'hosties — stéréotypes utilisés au même moment contre les Templiers — d'avoir abondamment invoqué des démons grâce à l'aide de praticiens de la magie noire.

> [44] De même, il y a longtemps il eut un démon et esprit, qu'il prétendait lui avoir été donné par une femme de Foligno, très grande nécromancienne et incantatrice.
> [45] De même, avant comme après son accession au pontificat il eut un autre esprit que lui avait donné (selon ce qu'il prétendait) maître Georges *de Simblico*, moine, grand maître en nécromancie à ce que l'on disait, qui était appelé maître Georges le Hongrois. Il répondait après que des offrandes lui avaient été faites. En rémunération de ce service, une fois pape, il [Boniface] lui donna beaucoup d'argent ainsi qu'un grand prieuré dans les régions de Slavonie et une bonne grange dans le royaume de Serbie contigu à ladite Slavonie.
> [46] De même, avant comme après son accession au pontificat il eut un esprit que lui donna, comme il l'assurait, maître Boniface de Vicence, lombard, que l'on disait très expert dans ces arts. Il répondait après les mêmes offrandes et invocations que les précédentes. […]
> [47] De même, avant comme après son accession au pontificat on vit très souvent de très grandes fumigations qu'il faisait dans sa chambre et, alors que personne d'autre ne s'y trouvait, on entendait aussi de l'extérieur sa voix qui très souvent demandait et réclamait beaucoup de choses sur beaucoup de sujets. On entendait ensuite une autre voix répondant à son interrogation et qui variait, tantôt délicate, comme celle d'un enfant, tantôt grosse et rauque, comme celle d'un vieillard. Ces voix étaient parfois entendues en latin, parfois en langue vulgaire, parfois comme celles de personnes échangeant vivement. Souvent aussi cette voix qui répondait, grosse et rauque, semblait comme celle d'un maître enseignant. Souvent on l'entendait dire : « Fais ceci et tu auras ce que tu désires ». […]

[51] De même, en appelant ses démons il demandait souvent diverses choses et il disait qu'il leur avait donné corps et âme, pourquoi alors ne faisaient-ils pas ce qu'ils lui avaient promis, par quoi apparaissaient comme évidentes son hérésie et son idolâtrie.

[52] De même, avant comme après son accession au pontificat il fut et était sorcier [*sortilegus*], consultant les devins et devineresses. Et de cela il a été publiquement diffamé.[7]

Le cœur du procès réside dans l'empoisonnement et les sortilèges. Avec la qualification de *sortilegus* (art. 52), la sorcellerie est bien présente, mais dans une acception qui n'est pas encore celle qui va s'affirmer au XV^e^ siècle (même si l'on n'en est pas loin…). Le pacte avec Satan est donc en première ligne dans ce règlement de compte politique. Quelle est la part de la croyance ? Quelle est la part de ce que l'on appellerait aujourd'hui l'instrumentalisation ? Il est impossible de distinguer ce qui est manipulation « cynique » et véritable croyance… C'est bien là que réside tout le problème pour l'historien, dans cet enchâssement du politique dans le religieux, en un univers mental qui n'est pas encore constitué des mêmes catégories que le nôtre[8].

Certes, la sorcellerie, au XV^e^ siècle, incarne le crime absolu, qui sert ou peut servir à tout. Attention, toutefois, à ne pas tomber dans une explication monocausale privilégiant la seule interprétation « théologico-juridique », dont le médiéviste ne peut se contenter, comme il ne peut se contenter du « tout croyance » : ainsi, il n'est certes pas faux d'affirmer que la sorcellerie a (ou a eu) « une fonction » (comme on peut le lire parfois), en l'occurrence expliquer par la désignation d'un bouc-émissaire, mais cela implique un fonctionnalisme réducteur, en tout cas pour la Grande Chasse. Les travaux des historiens ont montré l'existence de croyances pré-chrétiennes, ainsi que la nécessité de prendre en compte certains mécanismes sociaux (ou socio-psychologiques) débouchant sur des accusations de sorcellerie[9]. Derrière celles-ci, il y a donc eu aussi des pratiques et des comportements.

Indéniablement, inévitablement, l'angoisse sociale, alimentée par la traque et la psychose en résultant, a joué un rôle majeur. Dans les affaires de sorcellerie se distinguent assez aisément des populations de plus en plus persécutées au « Temps des malheurs » — en particulier les Juifs—, des activités exposant particulièrement ceux qui les exerçaient aux soupçons et accusations — comme les guérisseurs ou même les notaires —, mais aussi l'influence déterminante, sinon décisive, de conflits familiaux, de querelles de voisinage ou de rivalités entre notables. Derrière la dynamique du « bouc-émissaire », le spectre est très large. Entre recherche d'une explication et règlement de comptes, les limites ne sont évidemment pas claires ; ce qui l'est en revanche, c'est l'existence d'innombrables tensions communautaires, entremêlées avec les accusations de sorcellerie[10]. De ce point de vue, les travaux des

---

[7] *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, éd. de Jean COSTE, Roma, L'Erma di Bretschneider, coll. « Pubblicazioni della Fondazione Camillo Caetani. Studi e documenti d'archivio, 5 », 1995, p. 422-425. Traduit du latin par mes soins.

[8] Le terme d'« enchâssement », rendu célèbre par Karl POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, New York-Toronto, Farrar & Rinehart, 1944 (trad. fr. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1983), a été repris par Jacques CHIFFOLEAU, « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIII^e^ au XV^e^ siècle », in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome, 28-30 mars 1984*, Roma, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome, 88 », 1986, p. 341-380.

[9] Ainsi l'idée du substrat chamanique, chère à C. Ginzburg pour son interprétation du Sabbat, reposait sur la subsistance de vieilles croyances chamaniques dans les Alpes occidentales.

[10] Par exemple dans la Lorraine étudiée par Étienne DELCAMBRE, *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*, 3 t., Nancy, Société d'archéologie lorraine, coll. « Recueil de documents sur

anthropologues sur la sorcellerie africaine contemporaine paraissent tout à fait intéressants ; la comparaison des phénomènes, à travers le temps, permet de les mettre en perspective et sans doute d'un peu mieux les comprendre[11].

Dans une conception du monde où plusieurs grilles d'explication cohabitaient les unes avec les autres, l'idée que la puissance diabolique pût servir la haine d'un individu était omniprésente. Les aveux de Catherine la Rondelatte, en 1608, à Essegney (Vosges), sont révélateurs :

> Je suis sorcière, il y a dix ans des le St. Laurent dernier que retournant de Magnieres veoir ma sœur Barbon passant seule par les bois toute songearde et pensive de me veoir si longtemps en viduité et sans enfant, mesme de ce que mes parens me destournoient de me remarier curieuse neantmoins de ce faire, parvenue que je fus a l'endroit du rond chesne au milieu des bois, je fus toute estourdie et bien effraiée quant j'aperceu un grand homme noir qui saparut a moy, lequel dabordée me dit pauvre femme tu es bien pensive, soudain se recommenda a Monsieur St. Nicolas, neantmoins soudain me renversa par terre jouyte de moy charnellement et au mesme instant me pinsa au front assez rudement. Cela faict me dit tu es a moy ne te donne point de peine Je te feray damoyselle et te donray de grands biens.
> Cognut a l'heure mesme que c'estoit le malin esprit mais ne peult se retracter pour ce que a l'instant il luy feit renier dieu, cresme et baptesme, avec promesse qu'elle seroit pour luy et luy donna une verge, disant sy elle avoit quelque hayne sur aultruy, elle pourroit se venger de laditte verge les touchant ou leur bestail desla se disparut disant qu'elle reveroit bien tost et qu'il s'appelloit percy.[12]

L'aveu est ici véritablement confession, puisque Catherine confie son mal-être de femme seule (plus de mari, pas d'enfants) et, en une sorte de processus de *localisation* du Mal, dans le temps et l'espace — celui, inquiétant, de la forêt — reconnaît avoir pu être traversée par des accès de jalousie ou d'amertume, par ce sentiment très (trop) humain qu'est l'envie de voir parfois le malheur toucher aussi les autres. Faire dire les « mauvaises pensées », pour le curé ou le juge, n'était guère compliqué.

Et puis, il y a la part des névroses, vaste continent que l'historien n'a pas vocation à tenter d'explorer, mais dont il ne peut ignorer l'existence. Sigmund Freud publia en 1923 l'étude du cas du peintre bavarois Christophe Haitzmann, amené en 1677 au pèlerinage marial autrichien de Mariazell parce qu'il était persuadé d'avoir noué neuf ans auparavant un pacte avec le diable :

> Nous avons vu, en étudiant les névroses de l'enfance, qu'on y découvre à l'œil nu bien des choses qui, plus tard, ne se révéleront plus qu'à une investigation approfondie. Nous pouvons nous attendre à faire une constatation analogue au sujet des maladies névrotiques des siècles passés, à condition d'être prêts à les

---

l'histoire de Lorraine », 1948-1951, puis plus récemment par Robin BRIGGS, « Volonté et puissance magique chez les sorciers de Lorraine à l'époque de Nicolas Rémy », in *Histoire des faits de sorcellerie. Actes de la huitième rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevraud les 5 et 6 octobre 1984*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, coll. « Centre de recherche d'histoire religieuse et d'histoire des idées, 8 », 1985, p. 45-54, voir p. 49 : la croyance dans l'origine diabolique des orages aurait été le catalyseur pour la première série importante de procédures de sorcellerie, au cours des années 1480 ; les supposées sorcières y eurent tendance à dénoncer les riches, accusés de susciter de mauvaises récoltes en provoquant orages et grêle afin de vendre leur grain plus cher.

[11] Voir en particulier les travaux de Peter Geschiere, notamment Pierre GESCHIERE, « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 (2000), p. 17-32 ; ID., « Regard académique, sorcellerie et schizophrénie (commentaire) », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 56 (2001), p. 643-649.

[12] BRIGGS, « Volonté et puissance magique ».

> reconnaître sous d'autres noms que nos névroses actuelles. Ne nous étonnons pas si les névroses de ces temps lointains se présentent sous un vêtement démonologique, tandis que celles de notre temps actuel, si peu psychologique, assument, déguisées en maladies organiques, une allure hypocondriaque. Plusieurs auteurs, Charcot en tête, ont, ainsi que l'on sait, discerné les manifestations de l'hystérie dans les représentations, que l'art nous a transmises, de possession démoniaque et d'extase ; il n'eût pas été difficile de découvrir, dans l'histoire de ces malades, le contenu de la névrose, pour peu qu'on y eût alors prêté plus d'attention.
> […] Les possessions répondent à nos névroses, que nous expliquons en faisant de nouveau appel à des forces psychiques. Pour nous les démons sont des désirs mauvais, réprouvés, découlant d'impulsions repoussées, refoulées. Nous écartons simplement la projection, que le Moyen Âge avait faite, de ces créations psychiques dans le monde extérieur ; nous les laissons naître dans la vie intérieure des malades où elles résident.[13]

On n'est pas obligé d'adhérer à l'interprétation freudienne (« aux temps primitifs des religions » Dieu et le diable n'auraient formé qu'un, avant qu'une scission ne fasse surgir deux figures opposées, le père constituant le « modèle primitif et individuel aussi bien de Dieu que du Diable ») ; mais indéniablement, les cas de bien des « possédé(e)s » portent trace de lourdes névroses. Il reste que les mécanismes mis en branle dans la Grande Chasse ont largement dépassé ceux du principe du bouc émissaire ou le mal-être individuel ; le soin mis par les juges à faire avouer le plus de noms possibles et la psychose créée au sein de la population ont parfois décimé celle-ci.

L'extrême complexité du problème de la persécution de la sorcellerie oblige donc à une interprétation équilibrée faisant la part des peurs réelles répandues dans la population (des psychoses collectives comme des rancœurs individuelles) et des facteurs ayant amené certaines institutions, ecclésiales comme temporelles, à déclencher la répression. Ce qui est certain, c'est qu'à la fin du Moyen Âge, on parlait de plus en plus du diable. Là est la vraie question.

Vers 1430, tout était en place, où quasiment, depuis un siècle, et d'abord les éléments clefs de la démonologie, c'est-à-dire de la « science des démons » définissant le mode d'existence et d'action de ceux-ci ainsi que les techniques de discernement des esprits permettant de distinguer le possédé de l'inspiré. L'œuvre des théologiens dits « scolastiques » avait été décisive. Ils n'avaient pas inventé le diable, mais les figures de Satan et de ses anges déchus n'avaient cessé d'occuper les intellectuels de façon croissante à partir du XII^{e} siècle. Thomas d'Aquin avait théorisé la notion de pacte avec le diable et fait de ce dernier une figure plus menaçante et plus obsessionnellement présente dans la vie quotidienne, plus autonome aussi, c'est-à-dire dotée d'une plus grande liberté d'action et d'interaction avec les humains. Les démons pouvaient agir physiquement dans le monde. Pourquoi l'épisode décisif est-il intervenu au début du XV^{e} siècle ?

[13] Sigmund FREUD, « Une névrose démoniaque au XVII^{e} siècle », trad. fr. de E. MARTY, *Revue française de psychanalyse*, 1 (1927), p. 337-369, voir p. 337-338. Ce texte a été publié (dans une autre traduction) dans ID., *Œuvres complètes. Psychanalyse*, t. 16 : *Psychologie des masses, Le moi et le ça, Autres textes (1921-1923)*, Paris, PUF, 1991, p. 213-261. On pourra lire également Michel DE CERTEAU, « Ce que Freud fait de l'histoire. À propos de "Une névrose démoniaque au XVII^{e} siècle" », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 25 (1970), p. 654-667.

On ne peut faire abstraction du contexte difficile caractéristique du temps. À l'effondrement démographique entraîné par la peste et ses récurrences, aux difficultés économiques et politiques liées tant à la guerre (dans le royaume de France, elle était devenue civile) qu'au Grand Schisme s'ajoutait une véritable crise de conscience, un malaise généralisée qui se traduisait notamment par une angoisse eschatologique très forte. La même période, toutefois, a aussi été un temps de bouillonnement intellectuel et d'initiatives réformatrices stimulés par la recherche de solutions. Le concile de Bâle (1431-1449) a ainsi joué un rôle majeur dans le brassage des idées et la transmission-circulation des croyances ; mais celle-ci a également été alimentée par l'activité des universités, la multiplication des processus judiciaires (les procès, nourris des aveux, influençaient eux-mêmes d'autres procédures) et l'intense diffusion des écrits, accrue par l'imprimerie (le premier traité à avoir joué un rôle fondamental dans la diffusion fut le *Malleus maleficarum* paru en 1487).

L'une des clefs essentielles de compréhension, ce sont les rapports entre répression et pouvoir(s), afin de cerner les processus qui ont mené à la cristallisation d'un véritable stéréotype et d'un crime clairement défini : celui de l'adepte du complot satanique, ennemi de l'intérieur et criminel social absolu parce que dangereux pour l'ordre voulu par Dieu. De ce point de vue, ce qui est certain, c'est que la chasse aux sorcières fut aussi une pastorale.

La Chasse comme pastorale

Une Pastorale de l'Église

Le stéréotype du sorcier est l'expression rigoureusement antithétique de la doctrine catholique. On ne peut comprendre la Chasse si l'on ne prend pas en compte les répercussions de l'intense effort pastoral mené auprès de la masse paysanne, à partir de la Réforme grégorienne et surtout du Concile de Latran IV. L'activisme religieux a débouché sur des phénomènes d'acculturation et a aussi développé une psychose chez les clercs comme dans la société laïque. Il faut distinguer, d'une part, la pénétration du Message, d'autre part, l'obéissance à l'Église, c'est-à-dire ce que les clercs du XV^{e} siècle concevaient comme la soumission à « l'Église militante ».

Il est significatif que, dès le début de notre période, le dominicain Jean Nider ait proposé dans son *Formicarius*, écrit en 1437 — l'un des premiers textes dénonçant le nouveau crime de sorcellerie et la secte de ses adeptes — un véritable contre-modèle de guérisseuse :

> J'ai connu une vierge âgée, du nom de Sérieuse, dans le diocèse de Constance. Mère et miroir de toutes les vierges du voisinage, elle avait la plus grande confiance dans le signe de la croix vivifiante et dans la passion du Christ. Elle demeurait dans une cabane d'un pauvre petit village, voulant être pauvre, en une contrée où l'on sait que parfois des maléfices surviennent. Un de ses amis fut blessé au pied par un grave maléfice, et

nul art ne pouvait l'en guérir. Après qu'on y eut vainement appliqué bien des remèdes, la susdite vierge visita le malade, qui lui demanda d'appliquer à son pied une bénédiction ; elle accepta et en silence fit seulement application de l'oraison dominicale et du Symbole des Apôtres et traça deux fois le signe de la croix vivifiante.

Alors le malade se sentant aussitôt guéri voulut savoir, pour user à l'avenir de ce remède, de quelle incantation la vierge avait fait application. Elle lui répondit : « Votre foi est mauvaise ou faible : vous n'adhérez pas aux divins exercices approuvés de l'Église et vous appliquez ordinairement à vos maux des incantations et des remèdes interdits. Aussi vous blessent-ils, rarement dans le corps, mais toujours dans l'âme. Mais si vous espériez dans l'efficacité des prières et des signes licites, vous seriez facilement guéri. Je ne vous ai rien appliqué que l'oraison dominicale et le Symbole des Apôtres, et vous voilà guéri ».[14]

La dénonciation du Sabbat et l'érection des bûchers permettaient de révéler, mais aussi d'affirmer la puissance de l'Église et des rites chrétiens, comme l'écrit Jean Nider :

Ces exemples établissent que la clémence et la sagesse de Dieu tout-puissant, qui d'un bout à l'autre tiennent fortement toute chose, disposent plaisamment même les maléfices des hommes les plus mauvais et des démons, si bien que, en cherchant par leur impiété à amoindrir et à affaiblir le royaume et la foi du Christ, ils la fortifient et l'enracinent plus solidement dans bien des cœurs. Car mille profits peuvent résulter pour les fidèles des maux susdits, parce qu'ainsi la foi est renforcée, la malice du démon découverte, la miséricorde et la puissance de Dieu manifestées, les hommes activés à se garder et enflammés à révérer la passion du Christ et les cérémonies de l'Église.[15]

Dans l'espace dauphinois (Hautes-Alpes actuelles), l'un des berceaux de la Chasse, la lutte contre les communautés vaudoises a incontestablement contribué à attiser la traque des sorciers et sorcières, la confusion entre Vaudois et sorciers étant d'ailleurs largement entretenue dans l'esprit du peuple, des juges et des pouvoirs en place. L'effort de christianisation mené par les clercs, particulièrement vigoureux sur des terres considérées comme des repaires d'hérétiques, œuvrait à la culpabilisation de tout un univers paysan fait de pratiques magiques et de croyances superstitieuses. Faute de pouvoir assimiler les éléments de ce legs immémorial, l'Église les combattait désormais ; quant aux fidèles, ils trouvaient dans l'action du Malin une explication à ce qu'ils avaient accompli, à ce qui s'était déroulé et à ce qu'ils craignaient de voir arriver.

Nous n'avons pas affaire à deux mondes nettement distincts, celui des clercs et des juges d'une part, celui des accusés d'autre part, et qui s'entrechoqueraient. En témoigne le cas de la mendiante espagnole Marie de Saint-Vincent, arrêtée et exécutée en juin 1441 dans le village de Césanne (auj. Cesana Torinese, en Italie), qui déclara que le diable lui avait imposé de ne pas faire le signe de la croix ni prononcer le Nom de Jésus car, « quand ils l'entendaient, lui-même et tous les démons de l'Enfer étaient torturés, s'inclinaient et fléchissaient les genoux »[16]. On a là l'écho de sermons assimilés au moins par bribes. Marie arrivait de Gênes. Or, depuis les années 1420, le franciscain italien Bernardin de Sienne connaissait un immense

[14] Jean NIDER, *Les sorciers et leurs tromperies (*La fourmilière*, livre V)*, 4, 18-19, éd. de Jean CÉARD, Grenoble, Jérôme Million, coll. « Atopia », 2005, p. 107. Toutes les citations de ce livre du *Formicarius* seront désormais données dans cette traduction.

[15] *Ibid.*, 4, 23, p. 109-111.

[16] Archives départementales de l'Isère, B 4356, f°340 : « Nec volebat quod crucem faceret vel Jesum Christum nominaret quia, ut asserit dicta delata [...] dyabolus dicebat quod quando audiebant Jesum nominare, ipse et omnes demones Inferni torquebantur et inclinabant se et genua flexunt ».

succès avec sa *Tavoletta*, qui présentait le monogramme du Christ, JHS (*Jesus Hominum Salvator*, avec une croix sur la haste du « H ») inscrit dans un soleil doré. Son ostension entraînait l'agenouillement de la foule, en une véritable mise en acte du verset paulinien « au nom de Jésus tout genou se plie » (Philippiens, 2, 10). Ce succès s'était accompagné aussi d'une intense controverse, dès 1426-1427, puisque Bernardin avait été accusé d'être l'Antéchrist et d'inciter les fidèles à l'idolâtrie[17]. Le Monogramme allait devenir en grande partie un symbole franciscain, véhiculé par des religieux circulant de part et d'autre des Alpes, comme ce frère Richard qui, avant d'accompagner Jeanne d'Arc pendant quelques mois, prêcha dans Paris au printemps 1429 et semble y avoir distribué des enseignes de plomb portant le Monogramme IHS surmonté d'une croix[18]. On trouve le Nom de Jésus sur des supports aussi différents que la croix sigillaire de Colette de Corbie (aujourd'hui conservée au monastère des Clarisses de Poligny) et la voûte de la chapelle des évangélistes du couvent franciscain de Briançon, où les fresques furent peut-être exécutées, vers 1460, par des artistes originaires d'Italie.

Face au monde mental de la paysannerie, une patiente catéchèse aurait porté ses fruits. Prisonniers de leur obsession diabolique et de leurs craintes fantasmées, clercs et juges choisirent toutefois l'éradication brutale des pratiques et des croyances dont la subsistance était devenue intolérable. Elle était d'autant moins acceptable que le reniement du Christianisme que constituait le crime de sorcellerie était un crime d'anticléricalisme absolu, créé par l'Église chrétienne, jusqu'à l'absurde. Mais cet absurde avait un sens, celui d'un véritable contre-projet, d'une anti-Église et d'une contre-société. Or, à la fin du Moyen Âge, toute attaque contre l'Église était rapidement transférée sur le plan de la foi. Après trois siècles d'affirmation de la théocratie pontificale, l'ecclésiologie conciliariste du XV^e^ siècle avait encore accentué la nécessité absolue de se soumettre à l'Église militante — ce que refusa, par exemple, Jeanne d'Arc. La désobéissance à l'Église était désormais en soi une hérésie ; à ce titre, il s'agissait non seulement d'un crime contre la société — l'Église militante, dans son acception la plus large, englobant l'ensemble des bons Chrétiens —, mais d'un crime qui lésait la majesté divine.

Pouvoirs et chasse aux sorcières

C'est autour de la notion de « crime de majesté » que s'est nouée une autre évolution essentielle, celle qui concerne le lien entre pouvoirs « politiques » et chasse aux sorcières. Le *crimen majestatis*, c'était l'hérésie, comme l'avait affirmé en 1199 Innocent III par la décrétale *Vergentis in senium* ; mais il avait ensuite été assimilé au refus de l'ordre naturel et légitime, donc à un crime contre la majesté du prince, et était devenu au cours du XIII^e^ siècle une arme

[17] Voir l'article classique d'Ephrem LONGPRÉ, « Saint Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus », *Archivum franciscanum historicum*, 28 (1935), p. 443-476 ; 29 (1936), p. 142-168 et p. 443-477 ; 30 (1937), p. 170-192.

[18] Auguste VALLET DE VIRIVILLE, « Notes sur deux médailles de plomb relatives à Jeanne d'Arc et sur quelques autres enseignes politiques ou religieuses tirées de la collection Forgeais », *Revue archéologique*, 3 (1861), p. 429-433.

essentielle, avec l'adoption d'éléments de la procédure inquisitoire, dans la construction du pouvoir de l'État. Au début du XIV[e] siècle, la rébellion lui était en effet étroitement liée. Il apparaît clairement que la Chasse a été déclenchée et s'est affirmée avant tout sur des espaces qui étaient des territoires de rivalités entre pouvoirs ; par là-même, l'une des principales clefs de compréhension de l'ampleur de la répression réside dans le lien étroit, de quasi-consubstantialité, entre exercice de la justice et affirmation de la souveraineté[19]. Après 1500, la sorcellerie devint un crime séculier, justiciable des tribunaux laïques. Le corollaire de cette évolution fut une intensification de la Chasse.

L'Occident était entré dans le temps du « faire dire » : désormais, le confesseur, l'inquisiteur et le juge n'avaient en théorie plus de barrières devant eux, plus de secrets du cœur (*occulta cordis*) opposables aux pensées les plus intimes[20]. Comme l'a montré Jacques Chiffoleau, la majesté des princes était un assujettissement, c'est-à-dire la promotion d'une révérence intérieure et intériorisée due au souverain[21]. Voici donc qu'émergeait le sujet *politique*, celui de la monarchie d'Ancien Régime, en lien avec des dynamiques qui participaient aussi de la construction du sujet *psychologique* : alliance importante, qui rend audible toute approche de ce que Michel Foucault a appelé le « pouvoir disciplinaire » — en développant une critique sévère des « disciplines-psy », surtout la psychanalyse, fondée sur un renouveau de l'aveu[22]. Ce n'est pas, toutefois, cette voie-là que nous allons suivre pour finir.

Croyance, soupçon, discernement : l'invention de l'homme fragile

Sorcellerie et discernement des esprits

[19] Comme tendent à le démontrer clairement (en une stimulante comparaison entre les cas du royaume de France et du Lyonnais d'une part, du duché de Savoie et du Dauphiné d'autre part) dans leur beau livre Franck MERCIER et Martine OSTORERO, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, coll. « Micrologus' Library, 72 », 2015, en particulier chap. 6.

[20] Voir l'important article de Peter VON MOOS, « *Occulta cordis*. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge », *Médiévales*, 29 (1995), p. 131-140 ; 30 (1996), p. 117-137.

[21] Voir en particulier CHIFFOLEAU, « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire » ; ID., « Sur le crime de majesté médiéval », in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris (24-26 septembre 1987 et 18-19 mars 1988)*, Roma, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome, 168 », 1993, p. 183-213.

[22] Voir notamment Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *Raisons politiques*, 25 (2007), p. 31-45, ainsi que la mise au point de Carine MERCIER, « Michel Foucault : une généalogie du sujet psychologique », communication au séminaire interdisciplinaire de l'École doctorale « Connaissance et Culture » de l'Université Paris X-Nanterre du 8 avril 2005, publiée dans *Figures du sujet*, coll. « Les cahiers de l'École, 2 », 2005, p. 17-25.

Le développement des structures d'activité intellectuelle, en lien, à partir du XII^e^ siècle, avec la naissance de la théologie comme discipline autonome et la redécouverte de la dialectique antique (principalement aristotélicienne), a permis un travail continu et de plus en plus intensif de réflexion rationnelle sur les contenus de la foi, pour les rendre plus clairs et convaincre. Il participa de la réflexion séculaire sur des catégories essentielles de notre condition d'homme, et en particulier, pour ce qui nous intéresse ici, le vrai et le faux, étant entendu que les vérités révélées par Dieu n'avaient de sens que clairement distinguées des faussetés introduites par le diable dans les esprits des hommes. À cette fin, était encouragé au sein de l'Église un effort permanent de distinction du vrai et du faux, de la *veritas* et de la *falsitas*, cette dernière catégorie prenant une place croissante dans les discours et préoccupations des clercs. Au premier rang de la critique, les « superstitions », croyances populaires que l'Église refusait ou plutôt, souvent, qu'après avoir acceptées ou mollement combattues elle rejetait dans le camp de l'inacceptable.

En face, si l'on peut dire, les modalités du *croire* étaient complexes, avec des degrés de croyance et une grande latitude dans la réception de l'orthodoxie affirmée par les clercs — alors que le *faire croire* reposait sur des énoncés de croyance en une forme d'objectivation (Dieu, le diable, l'Enfer, le Paradis, le Purgatoire…). En outre, il existait une assez grande malléabilité des forces et des supports du « sacré », qui échappaient, à la fin du Moyen Âge, au strict contrôle de l'Église. Au total, le territoire du « religieux » était plus vaste et avait des contours plus flous que ce que nous concevons aujourd'hui comme relevant de cette catégorie ; l'homme y évoluait davantage dans le *vraisemblable* que dans la certitude. Il est permis de penser que la sorcellerie a exprimé une recherche de structuration et le besoin d'une certaine cohérence, qu'elle a cristallisé, de façon très claire, des réactions de défense contre l'angoisse comme elle a manifesté la fascination de l'être humain pour l'irrationnel ; mais aussi, en renversant (pour ainsi dire) cette dernière proposition, qu'elle a manifesté la fascination pour les marges mal explorées d'un rationnel en train de se construire, avec l'essor de la *ratio*, à partir du début du second millénaire.

Les XII^e^-XIII^e^ siècles ont en effet été marqués par une inflation de phénomènes présentés comme miraculeux et surnaturels, principalement avec la multiplication des manifestations physiques de la vie spirituelle. Il s'agit là de la question de la « sainteté vivante », apparue surtout chez des femmes engagées dans des formes de vie semi-religieuses, c'est-à-dire sans vœux solennels et sans clôture. Cette inflation a joué un rôle essentiel dans la réflexion des théologiens sur le miracle et sur la sphère du surnaturel, avec un processus d'« endiguement du merveilleux » (selon le mot d'André Vauchez)[23]. Alain Boureau, qui a fait de la controverse sur la stigmatisation de François d'Assise un lieu privilégié pour l'observation de ce qu'il nomme la « mutation scolastique », a souligné que s'était développée chez les clercs, au XIII^e^ siècle, une critique rationaliste privilégiant la recherche d'explications humaines ou naturelles du miracle. Si on ne l'expliquait pas, alors le phénomène pouvait être considéré

[23] André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel. Histoire », 1999, p. 14.

comme *supra naturam* et renvoyait à la toute-puissance divine[24]. Les procès de canonisation en témoignent.

Le premier tiers du XIV^e^ siècle (avec le concile de Vienne en 1311-1312 et le pontificat de Jean XXII entre 1316 et 1334) a été décisif dans l'histoire de la lutte contre l'hérésie, l'Église donnant un nouveau tour de vis dans ce que l'on peut appeler la « gestion du surnaturel ». Les décennies de la charnière XIII-XIV^e^ siècles, on l'a vu, avaient été le cadre de la constitution, par la scolastique thomiste, d'une démonologie aux accents nouveaux qui faisait du diable une figure dotée d'un degré de liberté plus important dans son interaction avec les humains. Citant Thomas d'Aquin plus d'un siècle et demi après sa mort, Jean Nider affirma ainsi dans son *Formicarius* que le « mauvais ange » n'était en mesure d'intervenir ni sur la volonté, ni sur l'intelligence humaine, mais pouvait agir, « avec la permission de Dieu », sur « les autres puissances de l'âme qui sont attachées à des membres corporels organiques »[25]. Au lieu d'être une sainte, la femme visionnaire et mystique pouvait être l'agent du démon ; et son corps, un lieu dont celui-ci s'était emparé.

Au début du XV^e^ siècle, pour un intellectuel comme Jean Gerson, c'est grâce à l'autorité de spécialistes que théologiens et médecins, alliés, pouvaient lutter efficacement contre l'Ennemi. Ainsi, dans le cas d'une béguine visionnaire, extatique et faiseuse de miracles, alors que l'inquisiteur lui avait fait avouer le pacte diabolique, le médecin diagnostiqua le « mal caduc », c'est-à-dire l'épilepsie ; et pour Gerson l'essentiel fut que ce cas ait été « jugé par des doctes » (*a doctis judicatum est*)[26]. Le maître parisien a partagé avec un religieux comme Bernardin de Sienne une forme d'idéal qui irrigua le XV^e^ siècle : celui d'une société réglée et normalisée, comme un immense cloître. Gerson, toutefois, ne tenait pas le même discours misogyne que Bernardin et ses coreligionnaires des ordres mendiants, à l'égard desquels, d'ailleurs, il manifestait de l'hostilité. La prédication du franciscain italien œuvra, au tout début de la persécution des sorciers, à la diffusion de l'image du sabbat entre les Alpes occidentales et le centre de la Péninsule[27]. Comme celle d'autres grands orateurs de son temps, qui furent pour la plupart aussi des réformateurs « de l'Observance », surtout franciscains ou dominicains, son action appelait à la pénitence par la dénonciation publique virulente des péchés de la société. Il fallait rejeter le Mal et les tentations du Malin, participer à l'éradication de tout ce qui ne correspondait pas à la norme de la bonne vie chrétienne, y compris en s'en prenant aux communautés juives.

Il faut mesurer toute la force de l'influence des réformes de l'observance (*de observantia*), en particulier chez les Mendiants, dans l'aggravation du soupçon porté sur le mysticisme féminin

---

[24] Alain BOUREAU, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, coll. « Histoire », 2004.

[25] NIDER, *Les sorciers et leurs tromperies*, 6, 16, p. 137.

[26] Jole AGRIMI et Chiara CRISCIANI, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII^e^-XV^e^ siècle) », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 48 (1993), p. 1281-1308, voir p. 1306.

[27] Même si, demeurant fidèle au *Canon Episcopi*, il n'adhérait pas à la croyance dans la réalité du vol nocturne. Voir l'ouvrage essentiel de Marina MONTESANO, *« Supra acqua et supra ad vento ». Superstizioni,* maleficia *e* incantamenta *nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, coll. « Nuovi studi storici, 46 », 1999, en part. p. 122-125.

et la « sainteté vivante » au cours de la première moitié du XV^{e} siècle, période d'émergence et de structuration de ces mouvements réformateurs. Nombre de ceux qui jouèrent un rôle de premier plan dans cette aggravation étaient issus de ce milieu. C'étaient de grands prédicateurs, qui furent souvent également des acteurs importants des conciles de Constance ou de Bâle et entretenaient des liens étroits avec les pouvoirs princiers ou la Curie pontificale. Ils ont d'abord œuvré en faveur d'une réaffirmation de la vie régulière entre les murs du couvent ; mais ils ont eu aussi l'ambition de travailler le corps social, de régler et normaliser la société chrétienne. Leur action pastorale avait pour corollaire une grande méfiance vis-à-vis de la femme et un discours sur celle-ci particulièrement négatif. Enfin, le projet de la réforme était indissociable d'une ambition d'achèvement de la *societas christiana*, à la construction de laquelle il fallait supprimer tout obstacle (or, c'est aux ordres mendiants qu'avait été confiée l'Inquisition).

Il ne s'agit évidemment pas d'expliquer le déclenchement de la Grande Chasse par les courants réformateurs mendiants, mais de souligner que ceux-ci ont certainement joué un rôle majeur dans le développement d'une obsession en forme de diabolisation du monde ; et, corrélativement, dans l'*accentuation*, l'*infléchissement* du début du XV^{e} siècle dans le domaine du « discernement des esprits ». Car si le crime de sorcellerie commençait son histoire, la démarche mise en œuvre pour distinguer ce qu'envoyait le Ciel et ce qui provenait du diable (la *discretio spirituum*) était la même depuis des siècles. La multiplication des cas de femmes mystiques et visionnaires acquérant une réputation de sainteté auprès des fidèles poussait toutefois l'Église à y voir désormais l'inspiration diabolique. La Chasse se développa sur ce terreau, qui fut aussi favorable à l'exploration d'autres facettes de la complexité de l'être humain — une complexité dont on prit de plus en plus conscience à la fin du Moyen Âge, en la concevant comme fragilité et vulnérabilité.

Sorcellerie et maladie mentale

Jean Gerson écrivit également un traité sur la *Distinction des vraies et des fausses visions*, dans lequel il pose notamment la question de savoir si la visionnaire n'était pas, en fait, victime d'une maladie, d'une lésion ou d'une anomalie psychique. Les pratiques d'ascétisme extrême, auxquelles il était hostile, pouvaient être responsables des visions. Évoquant le cas d'une femme d'Arras, Agnès, qui alternait jeûnes excessifs et périodes de boulimie, il met en garde contre les effets des excès physiques sur la santé psychique :

> L'abstinence excessive aussi bien que la voracité mènent à un résultat semblable, sauf que l'abstinence excessive est plus irrémédiable car elle produit des maladies incurables à cause de la lésion du cerveau et du trouble mental. Il arrive alors qu'à cause d'une manie, d'une furie ou d'une autre passion mélancolique les

> phantasmes deviennent si enracinés et enfouis dans le cerveau qu'on les imagine être des objets réels existant à l'extérieur de l'esprit.[28]

Le *Formicarius* confirme que le lien entre pathologie mentale et possession diabolique était clairement envisagé au XV^e^ siècle. Nider fait de la « manie » (*mania*) un facteur favorisant l'emprise du démon sur le corps sans qu'il y ait eu besoin d'une faute préalable :

> Par exemple, la manie, par nature, dispose grandement à souffrir d'aliénation d'esprit selon les médecins et, par conséquent, à subir l'action afflictive démoniaque. Or la maladie de manie, qui peut être soulagée par des médicaments sensibles, peut être aussi complètement guérie par ce moyen. Par conséquent on pourrait guérir dans un corps humain une telle disposition à subir l'action afflictive des démons qui lui répond, et ainsi disparaîtra totalement l'action afflictive du démon, la disposition passive disparaissant chez le possédé.[29]

Selon le dominicain allemand, il existe d'autres façons, pour les démons, de posséder les hommes. L'une, la plus grave car toujours liée au péché mortel, est de « faire mourir l'âme » : ceux qui en sont victimes, s'ils ne montrent aucun signe d'obsession diabolique dans leur corps, sont obsédés par le péché en leur âme. L'autre, qui « vient d'un vice de la complexion » est « seulement imaginaire » et concerne ceux qui se croient possédés : ainsi de la jeune femme de bonne famille nurembergeoise crachant à chaque fois que Nider nomme le démon ; ou encore, du notable de Cologne ayant l'impression d'être « deux hommes à la fois »[30]. Tous les exemples donnés par Nider impliquent la « manie », qui prend ici en particulier le sens d'idée obsessionnelle, source de grande angoisse, mais paraît aussi désigner des troubles de la personnalité (avec hallucinations), voire ce que l'on désigne aujourd'hui par « manie », c'est-à-dire un trouble de l'humeur constitutif du trouble bipolaire. D'où la question du « paresseux » au « théologien » :

> Peut-être que ceux que les inquisiteurs de la perversion hérétique trouvent parfois endurcis contre les articles de la foi souffrent d'une telle maladie de manie, et que, l'ignorant, les inquisiteurs les remettent sur-le-champ au bras séculier, qui les brûle trop précipitamment.

Et le « théologien » de répondre :

> Cela peut arriver comme tu le dis par le fait d'inquisiteurs sans prudence […]. Aussi faut-il éprouver les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu, ou si c'est le fait d'une maladie, ou celui de la malignité du démon, ou celui d'une méchante opiniâtreté. En cela, le temps, le lieu, les salutaires exhortations, les réflexions prudentes doivent être l'affaire de ceux qui ont à soigner ces gens-là, de peur que quelque circonstance ne soit omise. Car ici c'est, non seulement du salut des corps, mais des risques encourus à jamais par les âmes, qu'il s'agit.[31]

Nider cite alors l'exemple de ce professeur en théologie obsédé par l'idée qu'il puisse se tuer avec son propre couteau, alors même qu'il sait bien qu'il a l'usage de la raison… « Souvent de telles gens ont bien plus grand besoin d'un médecin du corps que de l'âme », conclut-il, en une phrase, la dernière du *Formicarius*, qui nous fait saisir combien il serait erroné de ne

---

[28] Jean GERSON, *Œuvres complètes*, t. 3 : *L'œuvre magistrale (87-105)*, éd. de Palémon GLORIEUX, Paris-Tournai, Desclée de Brouwer, 1962, p. 44, cité dans et traduit par Yelena MAZOUR-MATUSEVICH, « La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes », *Le Moyen Âge*, 112 (2006), p. 337-353, voir p. 341.
[29] NIDER, *Les sorciers et leurs tromperies*, 12, 15, p. 225.
[30] *Ibid.*, 12, 20, p. 227-229 et 12, 24, p. 231.
[31] *Ibid.*, 12, 29-30, p. 233.

considérer cette œuvre, et les mutations dont elle témoigne dans la première moitié du XV^{e} siècle, qu'en terme de recul de l'esprit rationnel[32].

Commençait donc à être mis en œuvre un questionnement qui, corrélativement à la notion de sujet (sujet chrétien et sujet politique), faisait émerger la notion de patient (*patiens*, « souffrant »). Face à l'océan de la maladie mentale, les outils manquaient pour se repérer, mais au moins certains envisageaient-ils qu'elle pût exister. Dans la vaste entreprise de *discernement* que les clercs de la fin du Moyen Âge, avec une conscience suraigüe du danger, s'efforçaient de mener, c'est bien la fragilité humaine qui avait envahi l'horizon. La « manie » était conçue par Nider comme une maladie du corps, parce que, s'il s'était agi de l'âme, alors la possession aurait été indubitable. Mais en tout état de cause, la « manie » touchait l'imagination ; or, le diable était capable d'agir sur celle-ci et d'engendrer des effets physiologiques réels.

À la fin du Moyen Âge, quelque chose d'essentiel s'est donc joué au niveau de l'exploration du sujet, avec une attention de plus en plus forte apportée à l'expérience intérieure et à la subjectivité de l'homme, à sa fragilité, aussi. Les très grandes difficultés connues par l'Occident au tournant des XIV^{e}-XV^{e} siècles sont essentielles pour expliquer le déclenchement de la persécution systématique des sorciers. Le développement des mouvements réformateurs au sein des ordres mendiants y a pris aussi sa part, tant leurs promoteurs et meneurs étaient habités par l'obsession de faire mieux dans la recherche du vrai, le discernement entre le Bien et le Mal, l'élimination, aussi, de ceux que l'on pensait désormais inconvertibles, irrécupérables. Voilà donc, en définitive, comment l'on peut expliquer, au moins en partie, la concomitance chronologique entre le déclenchement de la Chasse et l'épanouissement de la « Renaissance ». Au cœur des mutations intellectuelles et culturelles qui donnent à cette notion quelque consistance, une attention de plus en plus poussée était portée à l'homme intérieur, donc à la fragilité humaine — espace de failles et de combats dans lequel le doute et le soupçon devaient s'immiscer. Comme le possédé des siècles précédents, le sorcier avait offert à Satan une brèche dans laquelle se glisser (le démoniaque était un être *fêlé*, c'est-à-dire comportant en lui une brèche, une fêlure, dans laquelle s'étaient engouffrées les offensives du Malin). C'est ici, derrière la régression et la sauvagerie dont la répression semble témoigner, que peut se distinguer, sans doute, une autre facette de la *modernité*. Du fêlé possédé au malade qui se croit possédé — et qui est, pour notre société contemporaine, dans le langage familier sinon méprisant, un « fêlé » —, le chemin allait prendre quelques siècles.

[32] *Ibid.*, 12, 31, p. 235.

Le diable comme personnage dans les romans de Georges Bernanos

Benoît Lobet

Le propos de cette contribution portera sur « le Diable comme personnage dans les romans de Georges Bernanos. » En réalité, et pour développer une thèse que nous croyons pertinente, il s'agira davantage encore de parler « du Diable comme *le* personnage dans les romans de Georges Bernanos. » Nous tenons en effet que le Diable n'est pas, dans les écrits de fiction du grand écrivain, un personnage parmi d'autres, mais au fond le personnage central qui permet à l'Auteur de faire progresser ses lecteurs dans l'intelligence du salut par la foi et par la grâce.

Il convient sans doute d'abord de rappeler la personnalité et l'importance de l'œuvre de Bernanos. Comme le relevait Francis Matthys lors de sa présentation de la réédition des romans en *Pléiade*, dans le Supplément « Lire » de *La Libre Belgique* du 26 octobre 2015, en citant Gilles Philippe, préfacier du premier tome de cette réédition : « La puissance expressionniste de Bernanos lui a assuré une survie que ne connurent que peu de romanciers catholiques , que ne connurent en fait que peu de romanciers, catholiques ou non. » Et il ajoutait, citant toujours Gilles Philippe, que, lisant Bernanos, « nous luttons avec l'œuvre comme Jacob avec l'ange. Elle nous terrasse », pour dire enfin que « le surnaturel y sert le projet romanesque autant que la narration y soutient le propos religieux. Le mal et la mort, le salut et la sainteté. »[1] Bernanos, c'est une Œuvre, comme il en existe peu, à savoir un ensemble cohérent de romans, de théâtre et d'essais, de fiction et de polémique, c'est une espèce de coup de pied donné dans la fourmilière de la bien-pensance, et d'abord de la bien-pensance catholique, dans la première moitié du XXème siècle. Ce qu'il faut estimer sans doute d'abord chez cet écrivain énigmatique né en 1888 et mort en 1948 – à soixante ans, donc, encore assez jeune – c'est sa liberté. En voici trois indices : lui qui fut, durant sa jeunesse, un monarchiste partisan de la Restauration – et connut même pour cela des tracasseries judiciaires – prit en 1936 fait et cause pour les Républicains espagnols, alors que, établi à Majorque, il constatait les violences de la guerre civile. Violences probablement

[1] Francis MATTHYS, « Œuvres romanesques de Georges Bernanos », *Lire : supplément à* La Libre Belgique (26 octobre 2015), p. 4. Cf. Gilles PHILIPPE, « Préface », in Georges BERNANOS, *Œuvres romanesques complètes*, suivies de *Dialogues des carmélites*, t. 1, éd. de Jacques CHABOT et al., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 605 », nouv. éd., 2015, p. XXXI.

réparties d'égale façon entre les deux camps, mais Bernanos ne pouvait pas supporter qu'au nom de l'Evangile on fût violent comme les autres : son admirable essai sur la question, *Les Grands Cimetières sous la Lune*, en témoigne encore aujourd'hui, qui fut dès sa sortie applaudi par les communistes français – Aragon en tête – éberlués de voir cet homme de droite signer un pamphlet de gauche dans lequel, pour être euphémique, nous dirons que les évêques espagnols ne sont guère grandis. A la fin de la deuxième guerre mondiale – autre indice – De Gaulle lui proposa, en remerciement pour services rendus à la Résistance, un ministère dans le Gouvernement provisoire de la France, offre que l'écrivain déclina, pour ne pas se trouver embringué malgré lui dans les méandres de la politique, de même qu'il refusa, pour n'être pas non plus embarrassé dans les reconnaissances, la Légion d'Honneur ou un fauteuil à l'Académie – ce dernier refus ponctué d'une formule restée célèbre, et que voici pour mémoire : « Le jour où je n'aurai plus que mes fesses pour penser, j'irai les asseoir à l'Académie. » Etre libre, libre face aux Institutions surtout, Bernanos s'y employa donc toute sa vie, et c'était pour lui la seule manière d'être authentiquement chrétien.

Or, il fut chrétien. Et la seconde fascination qu'exerce aujourd'hui encore l'écrivain, c'est probablement sa compréhension « de l'intérieur » de ce qu'est la foi chrétienne. On ne peut omettre de rappeler que le plus bel essai écrit sur Bernanos, et sur son Œuvre, est d'un des très grands théologiens du XXème siècle, qui fut aussi son premier traducteur en langue allemande : Hans Urs von Balthasar, auquel on doit l'admirable texte intitulé *Le Chrétien Bernanos*. Balthasar, avec l'acuité intellectuelle qu'on lui connaît, a mis en exergue, dans cette étude très fouillée, la façon dont Bernanos a perçu et communiqué le cœur de la foi chrétienne, c'est-à-dire, au fond, sa conception de la grâce victorieuse du mal et du péché, et toutes les conséquences que cela entraîne des points de vue anthropologique, social et spirituel.

Car Bernanos a une « vision » du christianisme, et une vision par rapport au problème du Mal, le premier pour le chrétien qu'il est, comme le Mal et son énigme furent le premier souci du théologien Adolphe Gesché – il n'est pas anodin que le premier volume du travail théologique de ce dernier, *Dieu pour penser*, soit précisément consacré au Mal[2]. Et c'est par l'énigme du Mal que nous entrons, avec Bernanos, dans la nécessité d'évoquer le Diable, et le Diable comme personnage de la comédie – et, plus souvent, de la tragédie – humaine. Le Diable est d'abord l'imbécile gardien du Mal, ainsi que le pressent le Curé de Campagne et qu'il le note dans son *Journal* de toutes pièces créé par l'imagination du romancier : « Les crimes, si atroces qu'ils puissent être, ne renseignent guère mieux sur la nature du Mal que les plus hautes œuvres des saints sur la splendeur de Dieu. (…) Ce qui nous frappe d'abord, c'est l'extrême pauvreté des moyens dont l'homme dispose pour, je ne dis pas offenser, mais outrager Dieu, plagier misérablement les démons… Car Satan est un maître trop dur : ce n'est pas lui qui ordonnerait, comme l'Autre, avec sa simplicité divine : Imitez-moi ! Il ne souffre pas que ses victimes lui ressemblent, il ne leur permet qu'une caricature grossière, abjecte, impuissante, dont se doit régaler, sans jamais s'en assouvir, la féroce ironie de l'abîme.

[2] Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. 1 : *Le mal*, Paris, Cerf, 1993.

« Le monde du Mal échappe tellement, en somme, à la prise de notre esprit ! D'ailleurs, je ne réussis pas toujours à l'imaginer comme un monde, un univers. Il est, il ne sera toujours qu'une ébauche, l'ébauche d'une création hideuse, avortée, à l'extrême limite de l'être. (…) Ils disent qu'après des milliers de siècles, la terre est encore en pleine jeunesse, comme aux premiers stades de son évolution planétaire. Le Mal, lui aussi, commence. [3]» Oui, il y a pour Bernanos un monde du Mal, « à l'extrême limite de l'être » pour reprendre cette expression métaphysique, et le Diable est d'abord le gardien, l'initiateur, le protagoniste de ce monde. Certains personnages de Bernanos n'évoluent que dans ce monde-là, ou du moins sont les témoins privilégiés de son existence, sans en être aucunement les auteurs. Ils peuvent être fascinés par lui, possédés par lui (ce terme doit être pris dans le sens qui nous occupe ces jours-ci), mais ils en sont toujours, au fond, les victimes.

Il faut noter en effet que le Diable n'apparaît jamais, chez Bernanos, comme une simple projection psychologique d'un de ses personnages, de son « moi », comme c'est le cas par exemple chez Dostoïevsky, dont notre Auteur est à certains égards, pourtant, un héritier. On sait que, dans une scène époustouflante de la fin des *Frères Karamazov*, le Diable fait son entrée comme un double d'Ivan Karamazov, comme sa projection, en quelque sorte une simple hallucination : « Il (Ivan) avait presque conscience de son délire et fixait obstinément un certain objet, sur le divan, en face de lui. Là apparut tout à coup un individu, entré Dieu sait comment, car il n'y était pas à l'arrivée d'Ivan Fiodorovitch après sa visite à Smerdiakov. C'était un monsieur, ou plutôt une sorte de gentleman russe, qui frisait la cinquantaine, grisonnant un peu, les cheveux longs et épais, la barbe en pointe (…)[4] », un gentleman qui du reste semble rempli de sollicitude pour celui dont il émane : « Mon ami, lui dit-il, je veux (…) rester un gentleman et être traité comme tel, dit le visiteur avec un certain amour-propre, d'ailleurs conciliant, débonnaire… Je suis pauvre, mais… je ne dirai pas très honnête ; cependant… on admet généralement comme un axiome que je suis un ange déchu. Ma foi, je ne puis me représenter comment j'ai pu, jadis, être un ange. Si je l'ai jamais été, il y a si longtemps que ce n'est pas un péché de l'oublier. Maintenant, je tiens uniquement à ma réputation d'homme comme il faut et je vis au hasard, m'efforçant d'être agréable. J'aime sincèrement les hommes ; on m'a beaucoup calomnié. Quand je me transporte sur la terre, chez vous, ma vie prend une apparence de réalité, et c'est ce qui me plaît le mieux. [5]» Hans Urs von Balthasar a bien repéré, par-delà la filiation, la différence de traitement que Bernanos réserve au Diable, notamment lorsque celui-ci apparaît dans *Sous le Soleil de Satan*, et comme possédant la première Mouchette : « Dans la célèbre scène entre Ivan Karamazov et le diable, Dostoïevski s'était montré (…) prudent, car jusqu'à la fin on pouvait douter s'il y avait présence réelle de l'enfer ou simple hallucination, si le démon avait pris chair ou s'il n'agissait qu'à travers la méchanceté d'Ivan. Bernanos au contraire décide d'attribuer au démon une personnalité du même ordre que celle des hommes ; mais en même temps, la psychologie qu'il lui prête est pleinement démoniaque, en sorte que la figure de Satan reste

[3] Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, in ID., *Œuvres romanesques*, suivies de *Dialogues des Carmélites*, éd. d'Albert BÉGUIN, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 155 », 1992, p. 1143-1144 *passim*. Les textes de Bernanos, dans cet article, sont cités d'après cette édition.

[4] Fedor DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov, Les carnets des Frères Karamazov, Niétotchka Niézvanov*, trad. fr. d'Henri MONGAULT et al., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 91 », 1952, p. 664.

[5] *Ibid*., p. 667.

proprement mythique.[6] » C'est en effet dans le premier grand roman de Bernanos, *Sous le Soleil de Satan*, publié en 1926 chez Plon, que le Diable apparaît avec fougue comme le personnage essentiel qui marquera toute l'œuvre : c'est là que le Diable se révèle à l'abbé Donissan comme l'adversaire unique des saints, la sainteté étant l'affaire de tout chrétien digne de ce nom, pas seulement des prêtres – Bernanos ne la leur réserve pas, voyez Chantal de Clergerie, l'héroïne de *La Joie* – mais de tous les baptisés. Le Diable ne donne la mesure de sa présence et de sa personnalité que face à la sainteté, c'est-à-dire face au baptême vécu comme un embrassement volontaire de la Croix du Seigneur, que face à la victoire acquise par elle sur le Mal, dans le grand combat spirituel. Les autres manifestations prétendument diaboliques ne sont, nous dit l'Auteur, que d'aimables plaisanteries. Il nous prévient : « O vous, qui ne connûtes jamais au monde que des couleurs et des sons sans substance, cœurs sensibles, bouches lyriques où l'âpre vérité fondrait comme une praline – petits cœurs, petites bouches – ceci n'est point pour vous. Vos diableries sont à la mesure de vos nerfs fragiles, de vos précieuses cervelles, et le Satan de votre étrange rituaire n'est que votre propre image déformée, car le dévot de l'univers charnel est à soi-même Satan. Le monstre vous regarde en riant, mais il n'a pas mis sur vous sa serre. Il n'est pas dans vos livres radoteurs, et non plus dans vos blasphèmes ni vos ridicules malédictions. Il n'est pas dans vos regards avides, dans vos mains perfides, dans vos oreilles pleines de vent. C'est en vain que vous le cherchez dans la chair plus secrète que votre misérable désir traverse sans s'assouvir, et la bouche que vous mordez ne rend qu'un sang fade et pâli… Mais il est cependant… Il est dans l'oraison du Solitaire, dans son jeûne et sa pénitence, au creux de la plus profonde extase, et dans le silence du cœur… Il empoisonne l'eau lustrale, il brûle dans la cire consacrée, respire dans l'haleine des vierges, déchire avec la haire et la discipline, corrompt toute voie. On l'a vu mentir sur les lèvres entrouvertes pour dispenser la parole de vérité, poursuivre le juste, au milieu du tonnerre et des éclairs du ravissement béatifique, jusque dans les bras mêmes de Dieu… Pourquoi disputerait-il tant d'hommes à la terre sur laquelle ils rampent comme des bêtes, en attendant qu'elle les recouvre demain ? Sa haine s'est réservé les saints. »[7] On songe à la formule scolastique : *Corruptio optimi pessima*, « la pire corruption – ou la pire perversion – est celle du meilleur. » Pour Bernanos, ce n'est pas dans la médiocrité de la vie spirituelle ou de la vie ecclésiale – médiocrité qu'il décrit si complaisamment, par exemple, quand il brocarde les cercles lettrés où papillonne un catholicisme mondain de l'entre-deux-guerres, comme dans *L'Imposture*, autour de la figure du délicieux Monseigneur Espelette – non, ce n'est pas là, ni non plus dans la médiocrité des désirs charnels désordonnés et de leurs pauvres assouvissements, que le Diable donne la mesure de sa férocité, c'est dans le combat spirituel des Saints, pour qu'ils renoncent à leur sainteté. Le Diable corrompt le meilleur – il laisse le médiocre à sa médiocrité… Et cette corruption est pire que tout.

L'œuvre de Bernanos comporte quelques figures de saints, de personnages qui réalisent leur baptême, souvent des prêtres mais pas seulement : l'abbé Donissan, qu'on vient de citer, dans *Sous le Soleil de Satan* ; l'abbé Chevance, dans *L'Imposture* ; Chantal de Clergerie, dans *La Joie* ; évidemment, le Curé de Campagne du fameux *Journal* et peut-être encore, si nous quittons les romans pour le théâtre, Blanche de la Force, devenue Blanche de l'Agonie du

[6] Hans Urs VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, trad. fr. de Maurice DE GANDILLAC, Paris, Seuil, 1956, p. 329.
[7] Georges BERNANOS, *Sous le soleil de Satan*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 153-154.

Christ dans *Les Dialogues des Carmélites*. Or, ce sont eux, les saints bernanosiens qui, sans le chercher et sans le vouloir, suscitent la manifestation haineuse du Diable et en seront toutefois les vainqueurs. Balthasar commente : « Lorsqu'un chrétien, pour marcher aux côtés de ses frères, tourne le dos au Ciel, il reste encore, dans ce mouvement même, en liaison avec le Ciel. Donissan est l'homme qui, s'éloignant du Ciel, jette un regard vers l'enfer. (…) La béatitude est derrière lui ; il ressemble à l'Enfant Jésus qui descend du Ciel et regarde en face la Croix et l'enfer ; il ressemble au Crucifié lui-même qui a dû se sentir abandonné de Dieu pour que sa relation au Père trouvât ici-bas sa forme la plus expressive. La réalité à laquelle se mesure le rêve du malin, c'est en définitive la Croix : précisément parce que le Christ a renoncé au Ciel pour s'anéantir en compagnie des pécheurs, il est, sur sa Croix, la réalité qui mesure et qui juge le néant et l'enfer. Nul ne peut connaître abandon plus profond, plus total, que l'éternel Fils de Dieu. La réalité fondamentale où vient se briser le rêve du péché, ce n'est pas l'image sensible de Satan, mais bien la Croix taillée à coups de hache et dressée au-dessus de l'Abîme. Donissan lui-même l'a su et un temps est venu où Bernanos lui-même n'a plus possédé d'autre bien. Le péché n'a aucune profondeur. Il nous fait vivre à la surface de nous-mêmes, nous ne rentrerons en nous que pour mourir, et c'est là que Dieu nous attend.[8] »

Face aux saints bernanosiens, le Diable prend donc, chez Bernanos, comme possession de quelques personnages, qui semblent n'être là que pour manifester les diverses facettes de cette « création avortée, hideuse », qui est celle du Mal. La première d'entre elles est très certainement le mensonge, pas seulement la ruse grossière du mensonge, mais la fausseté délibérée d'une image sociale de soi-même qu'on entretient pour survivre. Bernanos fait ainsi écho à la parole évangélique rapportée en Jn 8, 44 : « (Le Diable), lorsqu'il profère le mensonge, puise dans son propre bien parce qu'il est menteur et père du mensonge. » C'est, pour reprendre le titre d'un roman magnifique et terrible de notre Auteur, « l'imposture », plus encore que le mensonge, cette capacité de se tromper soi-même sur soi, et de tromper tout le monde, jusqu'au moment où la lucidité fait prendre conscience de la supercherie. L'abbé Cénabre est un prêtre intellectuel, un érudit comme Bernanos ne les aime guère - peut-être une évocation de l'abbé Henri Bremond -, auteur d'une audacieuse « Histoire des Mystiques florentins » qui lui vaut les honneurs académiques. Le roman s'ouvre sur une nuit apparemment banale, mais durant laquelle le décor intérieur de cet homme, son échafaudage spirituel qui lui tient lieu de colonne vertébrale, va s'écrouler. D'un coup, d'un seul, lui est révélé son mensonge intime : il a menti à tout le monde, il s'est menti à soi-même, sa foi elle-même n'a jamais été qu'un paravent. Son existence entière est une caricature de christianisme – l'œuvre du Diable en lui, qui le pousse cette nuit-là à mettre un terme à la comédie en se supprimant, sans autre forme de procès. La lucidité qui pousse Cénabre au suicide – un suicide finalement raté – est effrayante ; pourtant, elle pourrait aussi le conduire à la conversion, à l'acceptation, à l'abandon de tout lui-même à la grâce, dans le mouvement de l'enfant qui fait confiance. Mais la supercherie a été chez lui un mouvement presque inconscient de son orgueil – car le Diable est un monstre d'orgueil – et c'est son orgueil qui, apparemment, va avoir le dessus, tandis que sourdent néanmoins du plus profond de lui des larmes qu'il refuse : « Les larmes vinrent aux yeux de l'abbé Cénabre, ainsi qu'une eau qui perce à travers la pierre, et il en sentait l'humidité sur son visage, avec une extraordinaire

[8] VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, p. 120-121.

angoisse. Il ne voulait pas de ces larmes, elles n'avaient pour lui aucun sens. Elles étaient le signe purement sensible, indéchiffrable, d'une présence contre laquelle il se sentait soulevé d'horreur. C'étaient comme des larmes versées en vain. La simple acceptation, l'abandon de la lutte inutile, le geste qui avoue la défaite, s'offre au vainqueur, cela seul eût ouvert la vraie source des pleurs, et il redoutait plus cette délivrance qu'aucun supplice. Il se méprisait, se haïssait dans sa détresse et dans sa honte, mais il ne pouvait, non ! il ne pouvait se prendre en pitié. A ce mépris de lui-même, il se rattachait comme au seul point fixe dans l'universel naufrage. [9]»

Orgueil, mensonge, enfermement sur soi, consentement volontaire à une privation de liberté intérieure, et finalement cynisme : ainsi se caractérisent les dons du Diable. Observons qu'il ne s'agit pas d'abord d'une lacune morale, d'une absence éthique ; plus profondément, il s'agit d'une séparation d'un être humain d'avec sa Source de Vie, d'avec Dieu – et telle est la profondeur de l'action diabolique. Le maquignon qui rencontre, pendant la nuit, le pauvre abbé Donissan, dans *Sous le Soleil de Satan*, et qui est une incarnation du Diable, ou l'abbé Cénabre qui est ni plus ni moins possédé par le démon, sont pris de temps à autres d'un rire sec et convulsif, ou plutôt d'un ricanement, qui signale cette présence diabolique. Incapables de pleurer, de pleurer vraiment de ces pleurs qui font s'écouler du cœur l'eau baptismale, de ces pleurs de la nouvelle naissance qui abandonnent à l'amour de Dieu, ils n'exhibent qu'un sourire sardonique et finalement désespéré, et ils voudraient entraîner les « saints » dans cette « tentation du désespoir. » Loin d'être immoraux – l'abbé Cénabre gardera jusqu'au bout de sa vie mensongère une correction parfaite – ils sont d'abord exilés hors de la Vie, de la Vie ornée d'un « V » majuscule. Le Diable les veut mourants, et bientôt morts – suicidés, tandis que le Christ veut avec lui des Vivants. On retrouve cette duplicité mortifère dans le personnage principal de *Monsieur Ouine* – son nom, déjà, est un indice : Oui-Non, celui qui balance entre la vérité et le mensonge, qui ne s'engage dans rien, qui devient le prototype de la solitude peccamineuse tant désirée par le Diable, car : « Le Diable, qui peut tant de choses, n'arrivera pas à fonder son Eglise, une Eglise qui mette en commun le péché. D'ici la fin du monde, il faudra que le pécheur pèche seul, toujours seul – nous pécherons seuls, comme on meurt. Le Diable, voyez-vous, c'est l'ami qui ne reste jamais jusqu'au bout… [10]» De la terrible homélie du Curé de Fenouille, dans ce roman particulièrement sombre de Bernanos, on retiendra qu'il n'y a pas de communion véritable dans le Mal – le Diable est incapable de communion ; il n'y a qu'une Communion des Saints, au bout du compte victorieuse, mais à la fin du temps.

L'action diabolique, dont on égrène les méfaits avec Bernanos, se complique aussi d'une volonté de honte et de mépris de soi qu'elle entretient à plaisir. Nous nous souvenons de la note qui clôture le portrait d'un abbé Cénabre possédé par Satan : « A ce mépris de lui-même il se rattachait comme au seul point fixe dans l'universel naufrage. [11]» C'est à la honte de soi, au mépris de soi, que le Diable conduit d'abord ses pauvres victimes. C'est pourquoi la colère de Mouchette s'enflamme contre l'abbé Donissan quand il lui demande, quand il la supplie,

[9] Georges BERNANOS, *L'imposture*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1376.
[10] Georges BERNANOS, *Monsieur Ouine*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1490.
[11] BERNANOS, *L'imposture*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1376.

presque, de n'avoir pas honte d'elle-même, dans ce dialogue étonnant de *Sous le Soleil de Satan* : « -Je vous hais ! (dit Mouchette au prêtre) – N'ayez pas honte, dit-il. – Gardez vos conseils, cria Mouchette. (Mais il avait frappé si juste que sa colère en fut comme trompée.) Je ne sais même pas ce que vous voulez dire ! [12]» C'est la honte qui saisit Adam et Eve au sortir du Paradis perdu, et que le Diable entretient à plaisir dans l'humanité pour creuser en elle un puits de duperie et de souffrance. La seule à échapper à ce drame, explique gravement le curé de Torcy au curé de campagne dans une page admirable du *Journal*, c'est évidemment la Vierge – elle sur qui le Diable n'a, ne peut avoir aucune prise : « La Vierge était l'Innocence. Rends-toi compte de ce que nous sommes pour elle, nous autres, la race humaine ? Oh ! naturellement, elle déteste le péché, mais enfin, elle n'a de lui nulle expérience, cette expérience qui n'a pas manqué aux plus grands saints, au saint d'Assise lui-même, tout séraphique qu'il est. Le regard de la Vierge est le seul regard vraiment enfantin, le seul vrai regard d'enfant qui se soit jamais levé sur notre honte et notre malheur. Oui, mon petit, pour la bien prier, il faut sentir sur soi ce regard qui n'est pas tout à fait celui de l'indulgence – car l'indulgence ne va pas sans quelque expérience amère – mais de la tendre compassion, de la surprise douloureuse, d'on ne sait quel sentiment encore, inconcevable, inexprimable, qui la fait plus jeune que le péché, plus jeune que la race dont elle est issue, et bien que Mère par la grâce, Mère des grâces, la cadette du genre humain.[13] » Comme le dira dans *Dialogues des Carmélites*, la pièce posthume de Bernanos, Mère Marie à Blanche de la Force : « Le malheur, ma fille, n'est pas d'être méprisée, mais seulement de se mépriser soi-même.[14] » Le Diable est en nous un dénigreur plus qu'un flatteur, ou s'il nous flatte un moment, c'est toujours dans le but de nous conduire au mépris de nous-mêmes, à l'enfermement dans la honte primordiale, au dénigrement qui pousse à la dépression et au suicide.

C'est pourquoi, aux yeux de Bernanos, Satan est le père de la tristesse humaine, une tristesse que, précisément dans *La Joie*, Chantal de Clergerie qualifie de « froide comme l'enfer. [15]» Et elle poursuit : « Tant mieux pour ceux-là qui réussissent à aimer la tristesse sans offenser Dieu, sans pécher contre l'espérance. Je ne pourrais pas, moi. Avec Satan, la tristesse est entrée dans le monde. Le monde pour lequel Notre-Seigneur n'a pas prié, le monde que vous prétendez que j'ignore, bah ! il n'est pas difficile à reconnaître : il préfère le froid au chaud. Qu'est-ce que Dieu peut trouver à dire à qui s'incline de soi-même, par son propre poids, à la tristesse, se tourne d'instinct vers la nuit ? [16]» Pour Bernanos, l'enfer n'est pas de feu, mais de glace, il est froid comme la mort et triste comme les étendues désespérantes des déserts sibériens.

Mais il est encore un autre méfait diabolique : c'est la perversion de la pauvreté. Pour Bernanos, la pauvreté est don du ciel, elle est la vertu parangon et il est vrai que, dans sa vie personnelle ou dans sa création littéraire, notre Auteur n'a jamais manqué d'exalter la pauvreté, première béatitude, comme voie royale d'union à Dieu dans le Christ. L'intrusion

[12] BERNANOS, *Sous le soleil de Satan*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. p.199.
[13] BERNANOS, *Journal d'un curé*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1194.
[14] Georges BERNANOS, *Dialogues des Carmélites*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1702.
[15] Georges BERNANOS, *La joie*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 594.
[16] *Ibid*., p. 594-595.

du Diable dans la vie des pauvres transforme leur pauvreté en misère et en désespoir, au lieu d'y cultiver le terreau de la sainteté. La Mouchette de *Nouvelle Histoire de Mouchette* est cette petite victime du Mal, pour laquelle Bernanos éprouve d'abord de la pitié : « La Mouchette de la *Nouvelle Histoire de Mouchette*, écrit-il, n'a de commun avec celle du *Soleil de Satan* que la même tragique solitude où je les ai vues toutes deux vivre et mourir. A l'une et à l'autre que Dieu fasse miséricorde ![17] » Comme pour l'abbé Cénabre, le Diable est même parvenu à pourrir la pauvreté de cette petite fille et à la transformer en déchéance, une déchéance d'où les larmes sont exclues : « Elle n'arrive plus à pleurer, elle a trop honte d'elle, de son mal, elle se hait trop. Ce n'est pas de sa faute qu'elle a honte, non ! Elle hait sa déception fondamentale, la hideuse erreur où a sombré d'un coup sa jeunesse, celle qui, hier encore, attendait de se détacher de l'enfance, de naître au jour, unique occasion perdue – ô souillure ineffaçable ![18] » Car la vraie pauvreté est celle de l'enfance, c'est la pauvreté découverte par Bernanos dans la vie de sainte Thérèse de Lisieux ou dans celle du curé d'Ars, une pauvreté spirituelle qui attend tout de Dieu, dans la confiance. C'est la pauvreté des Carmélites des *Dialogues* : au début de la pièce, la Prieure prévient Blanche que la vie carmélitaine – et, pouvons-nous ajouter, toute vie chrétienne – n'a pas grand-chose affaire avec la vertu, mais avec ce retour à la pauvreté de l'enfance : « Non, ma fille, nous ne sommes pas une entreprise de mortification ou des conservatoires de vertus, nous sommes des maisons de prière, la prière seule justifie notre existence, qui ne croit pas à la prière ne peut nous tenir que pour des imposteurs ou des parasites. [19]» Et qu'est-ce que la prière ? La Prieure poursuit : « C'est un don de l'enfance qui le plus souvent ne survit pas à l'enfance… Une fois sorti de l'enfance, il faut très longtemps souffrir pour y rentrer, comme tout au bout de la nuit on retrouve une autre aurore. Suis-je redevenue enfant ?...[20] » La véritable pauvreté est celle de la prière par laquelle on redevient un enfant – recommandation évangélique si fréquente dans les Synoptiques, et que Bernanos a bien intégrée à sa vision du christianisme. « Suis-je redevenue enfant ? » est la seule question évaluative qui vaille, pour l'ancienne Prieure du Carmel parvenue au terme de sa vie terrestre, comme pour n'importe quel baptisé – c'est la seule question que la foi chrétienne pose, *en définitive*, à une existence humaine. Or, c'est très fondamentalement cette récupération de l'enfance en nous, de l'enfance comme capacité à l'abandon, à l'ouverture à la grâce, que le Diable veut empêcher dans le combat spirituel qui l'oppose à la sainteté.

Mensonge, honte de soi, duperie, supercherie, tristesse, pauvreté tournée en misère, telles sont les manifestations de la possession diabolique. Loin des diableries de cinéma, il s'agit pour Bernanos d'évoquer la vie quotidienne du chrétien, en conflit avec ces démons-là, qui sont intérieurs et conduisent à la mort du cœur, de l'âme et quelquefois du corps. Ils ne sont exorcisés que par l'abandon volontaire à l'amour, à la grâce, à la miséricorde ou encore à la prière, dans un redoutable combat intérieur qui mobilise toutes les énergies d'une existence baptismale. Voilà pourquoi nous devons faire ici l'hypothèse d'un Diable qui n'est pas, dans l'Œuvre bernanosienne, *un* personnage juxtaposable aux autres, qui ferait nombre avec les

[17] Georges BERNANOS, *Nouvelle histoire de Mouchette*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1263.
[18] *Ibid*., p. 1305.
[19] BERNANOS, *Dialogues des Carmélites*, in ID., *Œuvres romanesques*, p. 1585-1586.
[20] *Ibid*., p. 1586.

autres grandes figures de ses fictions. Le Diable est plutôt *le* personnage surplombant à partir duquel le christianisme est révélé comme salut, sans rien de moralisateur, un salut qui ne se confond pas avec la vertu, mais qui vient par grâce, par le don de l'amour révélé à la Croix. En décrivant le Mal et son principe, c'est dans une tragique composition de clairs-obscurs que Bernanos se montre théologien. Soixante-dix ans après sa mort environ, ce genre de tableau nous parle-t-il encore ? Comme l'écrit Gilles Philippe dans la *Préface* de la nouvelle édition, en *Pléiade,* des *Œuvres romanesques,* un effort est sans nul doute nécessaire au lecteur contemporain pour qu'il récupère la pertinence du propos : « Ne nous le cachons pas, l'œuvre de Georges Bernanos est devenue moins lisible, et nous hésitons à en franchir le seuil. Dans une société postcatholique qui a délesté sa mémoire, une part se dérobe que le romancier tenait pour essentielle. Mais peu importe après tout, dès lors que l'œuvre gagne à notre aveuglement une imprévisibilité et une étrangeté presque dostoïevskiennes qui ajoutent à son mystère. Il est parfois bon d'arriver les mains vides, et c'est paradoxalement être fidèle au projet de Bernanos que d'entrevoir dans l'ombre la mécanique du salut, sans bien la comprendre, sans pouvoir la nommer. [21]»

Que, dans notre promenade de deux jours en des jardins où rôdent le Diable et ses comparses, un détour par ce monument littéraire puisse aujourd'hui encore donner à penser, et peut-être même à comprendre, tel était le souhait de cette contribution.

[21] PHILIPPE, « Préface », in BERNANOS, *Œuvres romanesques complètes*, p. XXX.

Satan, ou la peur de l'autre qui me pousse à détruire

Nicole Jeammet

« Croyez-vous au démon, Docteur ?
croyez-vous que le mal soit quelqu'un ? »
Thérèse chez le Docteur F. Mauriac

Dans la lettre de demande d'intervention pour ce colloque, il était demandé aux conférenciers de développer leur thèse « sous un angle décalé qui en déplace les perspectives et d'oser développer un point de vue original et singulier ». Répondant à cette demande, je vais donc faire un pas de côté et vous parler de façon un peu décalée. J'ai travaillé pendant plus de 20 ans comme thérapeute de mère et d'enfant au Centre de Guidance du Prof. Soulé et c'est à partir de cette expérience clinique, éclairée principalement par la pensée de Winnicott, que je vais essayer de donner mon interprétation à cette figure de Satan.

1 Satan personnifie le Mal. Or que veut dire Bien ou Mal au début de la vie ? La difficile acceptation de l'ambivalence

Nous avons des idées simples et claires dans la tête : il nous est évident que l'amour c'est le bien , et que tout ce qui a à voir avec la haine et l'agressivité, c'est le mal..

Mais le problème alors est de savoir de quel amour et de quelle haine nous parlons. Car bien sûr moi aussi, comme tout un chacun, je pense que l'amour peut construire une vie et qu'en revanche la haine peut la détruire et les enjeux en sont existentiels avant d'être moraux. Alors ? A quelles expériences ayant permis de mieux comprendre la façon dont nous fonctionnons je fais appel, quand j'ose affirmer que la haine est nécessaire à l'amour parce que nécessaire à la construction de nos identités ? C'est sur les découvertes liées d'une part à la psychanalyse et d'autre part aux interrelations mère-bébé que je vais m'appuyer pour essayer de justifier cette nécessité[1].

En effet, travaillant sur la relation mère-enfant, et ayant, comme je le disais, une large expérience de consultation avec des parents dont les enfants vont mal, il apparaît très

[1] Cf. Nicole JEAMMET, *La haine nécessaire*, Paris, PUF, coll. « Le fait psychanalytique », 3e éd., 1999.

vite à travers ce qu'on peut comprendre de leurs modes relationnels qu'une certaine façon trop entière d'"aimer" - et ceci indépendamment des intentions conscientes des parents, car ce n'est précisément pas leur bonne foi qui est en cause - donne, malgré soi, la mort d'une indifférenciation soi/autre.

D'abord il nous faut comprendre que pour le bébé, la première expérience qu'il fait de l' « amour » est une expérience de confusion avec sa mère . Regardons celle-ci en train d'allaiter son bébé : nous, nous voyons deux personnes : la mère qui allaite un bébé, un bébé qui boit le lait de sa mère. Eh bien il nous faut dépasser les évidences de l'observateur : pour essayer de nous mettre à la place du bébé ; nous allons découvrir alors un tout autre monde : le bébé, lui, ne sait pas que sa mère existe et il tète un sein qui fait partie de lui. Sa mère et lui sont à l'origine totalement indifférenciés dans le plaisir qu'elle lui donne. Donc là où nous voyons deux personnes, il n'y en a qu'une. En revanche ce que nous ne voyons pas et qui va régir le monde du bébé est une autre façon de le séparer en deux . Pour le bébé, il n'y a pas sa mère d'un coté et lui de l'autre ; il y a tout ce qui lui donne du plaisir et qu'il identifie comme étant lui parce que le plaisir et les bonnes expériences unifient son corps, et de l'autre côté le déplaisir et les mauvaises expériences qui, le faisant éclater au dehors, sera expérimenté comme le mauvais à expulser - ainsi tous nous débutons notre vie sur un clivage fondateur ; le bon, c'est moi, et le mauvais, que je me dois d'expulser de moi, c'est l'autre, le dehors, l'étranger ; mais si l'enfant qui grandit reste organisé autour de ce clivage, le drame de cette position c'est que le monde ne renverra plus qu'à l'éprouvé de bien-être ou de mal-être du sujet , dans un rapport binaire qui ne peut alors plus être que violent : c'est ou lui, ou moi. Il n'y a aucune autre alternative. L'apprentissage du réel et la différenciation soi/autre n'advient que de la progressive acceptation de la frustration et du déplaisir ; c'est parce que le monde résiste à mon désir que j'apprends que l'autre existe, l'autre comme synonyme ici de réel et que je peux petit à petit faire la différence entre mon plaisir et la réalité, l'autre et moi.

Insistons-y : le déplaisir, le mal, qui sollicite haine et désirs de rejet, c'est au début de toute vie le seul lieu où faire l'expérience que le monde, l'autre existent indépendamment de soi, c'est ce qui fait faire l'expérience du "réel" et fait enclencher sur le monde. C'est grâce à cette expérience que l' "autre" peut être progressivement reconnu tel.

C'est donc cette expérience du réel et de l'autre (c'est la même chose) que nous faisons sous la forme inéluctable du **sentiment** de haine (et non pas d'une idée) car il nous est intolérable que l'autre ait une existence à soi, alors que nous ressentons la nécessité impérieuse de sa présence. Ou dit encore autrement, la haine est ressentie parce qu'est mis en question le sentiment d'omnipotence de l'enfant pris au leurre de l'indifférenciation. On comprend alors l'importance de sa prise de conscience (c'est-à-dire du passage de la sensation brute à la mise en mots des émotions) pour construire peu à peu des frontières entre l'autre et soi. **Car le premier problème pour tout un chacun va être de se séparer et de construire son propre territoire pour pouvoir alors et alors seulement rencontrer l'autre dans un lieu-tiers d'échange affectif avec lui.**

Mais ce dépassement du clivage par liaison du bon au mauvais qui va permettre de construire une image plus ajustée de la réalité ne peut se faire qu'à une condition : c'est que les bonnes

expériences priment sur les mauvaises ; sinon la liaison amènerait automatiquement une submersion par le mauvais et dans ce cas le clivage est la seule solution pour quand même garder quelque chose de bon et continuer à vouloir vivre.

Or ces bonnes expériences qui priment sur les mauvaises ne dépendent pas que de moi, mais de mon environnement trouvé-là. Quand nous aimons quelqu'un, nous pensons lui/moi. Dans cette relation mère-enfant une évidence s'impose : est essentiel le courant affectif qui circule « entre » les deux, fait de ce que la mère donne et reçoit, et réciproquement. Comme l'écrit Martin Buber « L'amour n'est pas un sentiment attaché au *Je* et dont le *tu* serait le contenu ou l'objet *: il existe entre le Je et le Tu. »* Le rôle de la mère (ou de son substitut) va être ici déterminant : c'est à elle que va être dévolue la tâche de moduler et transformer pour son enfant ses mauvaises expériences, en les partageant affectivement et en les lui faisant vivre dans un climat de tendresse et de sécurité aimante; la haine perdant alors son caractère destructeur peut être reconnue sienne, et non évacuée au dehors, autrement dit sur les autres, et cet accès à l'ambivalence permet un début de différenciation - un espace se met peu à peu à exister entre l'autre et moi - , dans un progressif apprentissage du réel. C'est cette ébauche de différenciation qui trouvera son issue dans le conflit oedipien . En effet pour être deux, il faut toujours être trois. Le père en tant que tiers interdisant à l'enfant de prendre sa place, (interdit intériorisé sous forme du « surmoi ») lui ouvre la possibilité d'être plus tard comme lui (promesse appelée « idéal du moi »). Bien sûr ce conflit amour/haine intériorisé est source de souffrance en étant lieu de culpabilité mais c'est précisément cette culpabilité reconnue envers l'autre pour des actes précis qui fait accéder aux possibilités de réparation agie et donc qui permet peu à peu de renforcer le bon au détriment du mauvais, l'amour au détriment de la haine.

Mais il arrive souvent que la mère ne puisse pas suffisamment protéger son bébé de ses mauvaises expériences. Il faut dire qu'en général donner ne pose pas trop de problèmes car j'y garde la maîtrise. En revanche recevoir ce que l'autre veut me donner suppose que j'accepte une certaine forme de passivité et de dépendance qui éveillent fatalement en moi un sentiment de peur. En protection contre ce danger existentiel, soit la mère ne prend pas en compte les besoins du bébé et impose les siens propres, soit elle cherche à combler dans une hypersollicitude. Dans les deux cas, aucun espace de partage affectif n'ayant pu se créer entre eux , la haine ressentie garde alors son potentiel fantasmatique de destruction, interdisant toute prise de conscience car elle menace le moi naissant en faisant craindre de perdre la mère et de se perdre avec, mais cette haine refusée restera sous forme d'une culpabilité inconsciente et agissante, en sous-jacence d'un vécu d'innocence. Dans ce cas, comme l'écrit Ricoeur, reste « une part de nous-mêmes que nous ne reconnaissons pas »[2] et qui reviendra sous la forme du serpent, cet animal non domestiqué, qu'on l'appelle alors diable ou persécuteur attitré de l'entourage : c'est ma belle-mère qui m'en veut, c'est ma femme qui ne sait pas m'aimer, voire qui m'a jeté un sort (en tout état de cause, le mauvais, c'est l'autre).

[2] Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II : *Finitude et culpabilité*, t. 2 : *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1960, p. 240, cité dans André WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologique biblique*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible, 187 », p. 117.

Si donc aucun espace de confiance n'a pu se créer dans l'échange entre cet autre et moi, me permettant peu à peu de reconnaître l'existence de ce mal, aussi bien en moi que dans l'autre, je n'ai plus comme issue que d' évacuer d'un bloc tous les sentiments éprouvés – c'est tout l'espace potentiel entre nous, l'espace de la relation fait d'amour et de haine, qui est supprimé – au bénéfice d'un quelque chose de « bon », un plaisir qui ne dépendra plus que de moi et que j'absolutise , et ceci sous deux formes extrêmes apparemment opposées : ce sera le « bon » trouvé dans la sensation et le plaisir sexuel, mais aussi ce pourra être le « bon » trouvé dans un idéal que je me donne à moi-même grâce à une intellectualisation du Bien et de la morale, qui me permet de ne plus être affectée par l'autre (un bel exemple est donné dans *la porte étroite* d'A. Gide avec le personnage d'Alissa qui utilisera l'oubli de soi et la souffrance dans une participation à la passion du Christ pour se protéger de la relation). Car en effet toutes les solutions trouvées sont des réponses à la menace que fait alors peser l'autre sur mon territoire Or ce qui est redoutable, c'est la réelle efficacité de ces stratégies. Plus je vais effectivement y trouver une réelle anesthésie à ma souffrance existentielle faite de peur de l'autre et d'envie, plus cela me renforcera dans le besoin que j'en ai, et dans la conviction alors que j'ai raison et que je possède « la » vérité. Bien sûr ce sont mes besoins personnels que j'érige en Vérité. En tout cas ce qu'il faut voir, c'est que je me redonne ainsi le moyen d'être acteur de ma vie et de trouver là un réel pouvoir, mais un pouvoir sur un autre que j'ai alors moi-même transformé en adversaire, en niant son existence.

2. L'arbre de la connaissance du Bien et du Mal : un lieu-tiers entre l'A/autre et moi, que personne ne doit s'approprier

Ce que je viens d'argumenter en m'appuyant sur la théorie psychanalytique trouve de profonds échos dans la Bible avec ce thème récurrent de l' « Alliance » - ce « Je serai avec toi » que Dieu propose à l'homme pour « qu' il vive » . Ce qui est le plus difficile à vivre dans la relation pour chacun d'entre nous , c'est la dépendance qui me fait perdre la maîtrise de ma vie puisque l'autre est alors susceptible de me faire vivre déception, abandon, trahison. A la fois j'ai certes un besoin d'attachement, mais en même temps j'ai existentiellement besoin de me sentir maître de ma vie. Or précisément si un climat de confiance n'a pas pu être expérimenté, l'autre est alors ressenti comme une menace sur mon territoire – je n'ai plus comme seul moyen de survie que de trouver un moyen de gérer seul ma vie, transformant l'autre en adversaire dans un rapport qui ne peut plus être que de comparaison et d'envie. Avec toutes les désastreuses conséquences qui s'en suivent.

Nous avons là, résumé, tout le quiproquo qui va s'installer certes, dans toutes les relations humaines , mais qui est en sous-jacence de toutes les histoires relatées dans la Bible entre Dieu et l'homme. Dieu propose inlassablement de faire alliance à un homme qui l'interprète à l'aune de ce qu'il souhaiterait lui-même : prendre cette place de Dieu pour, en miroir de ce qu'il projette sur Lui, s'assurer d'un tout-pouvoir … Mais n'est-ce pas la transposition exacte de ce qui nous est raconté dans la Genèse ? Rappelons-nous :

« YHWH prit l'homme et l'établit dans le Jardin d'Eden pour le cultiver et le garder . Et YHWH fit à l'homme ce commandement : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour ou tu en mangeras, tu mourras certainement » (Gn 2, 15-17)

Cet arbre de la connaissance du bien et du mal est précisément présenté ici comme un espace-tiers , un espace à respecter par chacun des protagonistes, et sur lequel personne ne doit mettre la main. Nous l'avons déjà dit, s'approprier pour soi seul le « bon », le « bien » et en faire une Vérité, c'est confondre le « bien » de l'autre avec le mien, c'est nier toute altérité. Adam avait été placé dans le Jardin d'Eden pour, nous dit le texte, le cultiver et le **garder .** Il s'agissait d'inséparablement garder un héritage reçu et de le faire fructifier. Or tout de suite cet héritage qui inclut l'ordre *de ne pas <u>manger</u> de l'arbre de la bonne et de la mauvaise connaissance* (manger, ingérer de la connaissance est principe de dédifférenciation, aboutissant à une « mauvaise connaissance ») sera mal transmis ; Eve - qui, rappelons-le, n'était pas encore créée quand Dieu avait parlé à Adam - transforme le message (ou est-ce Adam qui a déjà mal gardé et mal transmis l'ordre de Dieu ?) ; elle dit au serpent qu'il est interdit de <u>toucher</u> cet arbre, puis *elle renverse l'ordre de la Création qui faisait précéder la Parole et son action oeuvrante sur le voir* :

« Dieu **dit** : que la lumière soit et la lumière fut. Dieu **vit** que la lumière était bonne et Dieu sépara la lumière et les ténèbres » (Gn 1, 3-4)

Eve oublie la parole reçue de Dieu et se laisse entièrement envahir par ce qu'elle voit, entraînant Adam avec elle.

« La femme **vit** que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était cet arbre désirable pour acquérir l'entendement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle et il mangea. » (3, 6)

Elle écoute son désir à travers la voix du serpent qui lui fait miroiter le désir de combler tout manque en le satisfaisant aussitôt. Elle privilégie alors ce qu'elle voit , la sensation immédiate, à une parole de quelqu'un d'absent qu'il lui faudrait se rappeler et qui serait à l'intérieur d'elle une forme de cet espace-tiers . Comme le disait Pontalis, la mère absente fait notre intérieur, or ce lien affectif à l'autre absent qui fait notre intérieur est transposable à toutes nos relations car c'est dans ce lieu d'absence que je peux me rendre l'autre présent et garder un lien avec lui . Or ici le souvenir de YHWH et de sa parole est perdu, évacué, au bénéfice d'un plaisir immédiat. Or cette Parole était à la fois une Loi, un interdit et une Promesse – ce qui fait écho à ce que nous disions de la fonction du tiers qui à la fois interdit et ouvre le temps de l'à-venir, comme projet de co-création..

Dans toute la Bible, une illustration très forte est donnée à ce thème d'un espace-tiers, d'une absence/présence existentielle : après cette première transgression d'Eve, c'est la proposition renouvelée d'une Alliance, d'un « Je serai avec toi » que YHWH proposera au peuple qu'il se choisit : Alliance avec Noé, puis avec Abraham, Moïse et les prophètes, et qui trouvera son apogée avec le Christ.

N'est-ce pas de ces oublis de la parole que vont hériter les fils ? Ni Caïn, ni Abel ne sauront se parler ; ils n'ont rien à se dire (voici la traduction littérale de l'hébreu du v. 8 au § 4 « Caïn dit à Abel son frère... Et c'est quand ils sont au champ, Caïn se lève contre Abel, son frère, et le tue »). Quant à Caïn, comme sa mère, il fait primer l'immédiateté du voir sur la parole : il **voit** que le sacrifice d'Abel a été agréé et non le sien, et il est agi immédiatement par la violence de ce qu'il ressent : il tue Abel.

L'aboutissement de ce meurtre se fait malédiction généralisée et le déluge viendra clore cette première histoire ratée de l'homme :

« La terre se pervertit devant Dieu et elle se remplit de violence (...) »

Mais il se trouvait un homme juste, Noé, qui trouva grâce aux yeux de Dieu car il « marchait avec Dieu » (6, 9-10) et à qui il sera demandé de construire une arche et de monter dedans avec sa femme, ses trois fils Sem, Cham et Japhet et leurs femmes. Puis quand les eaux décrurent, Dieu bénit Noé et ses fils et il leur dit « Soyez féconds, multipliez, pullulez sur la terre et la dominez ; (...) Voilà que je conclus mon alliance avec vous : nulle chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge. » (9, 1 ; 9, 11)

Le Midrach Rabba[3] insiste sur cette idée d'une histoire qui s'appréhende à travers un temps rythmé et discontinu. Ainsi le monde est créé, détruit par le déluge, puis repeuplé. Moïse reçoit les tables de la Loi, les brise et en reçoit de nouvelles. Le Tabernacle dans le désert est monté à chaque étape, puis démonté pour être remonté à l'étape suivante. La destruction – le mal – est partie intégrante de la construction – de l'histoire de la création. La vie, c'est la tension permanente entre les deux.

« Nul ne peut prétendre que deux pouvoirs ont créé le monde : il est écrit, non pas 'Elohim parlèrent, mais Elohim parla' (Ex 20, 1)… non pas 'au commencement Elohim créèrent, mais Elohim créa' ». Et voici le commentaire qui suit : le pluriel Elohim (Dieux) n'implique pas deux pouvoirs, l'un des ténèbres et l'autre de la lumière puisque le verbe qui suit est au singulier. C'est l'acte qui donne son unité aux opposés. Le mal ne provient pas d'une puissance dont il serait la norme. Il s'intègre dans l'action de Dieu qui tantôt punit, tantôt récompense. Il est perçu comme juste châtiment parce qu'inscrit dans le temps et appréhendé comme moment du récit de l'histoire humaine et de l'action de Dieu.

« Il fait la paix et crée le mal (Is 45, 7) Ainsi le Créateur n'a pas seulement utilisé le mal, Il l'a créé. Par la médiation du temps l'opposition entre lumière et ténèbres perd sa radicalité. Leur séparation, créée par le Créateur, devient différence de fonction au sein d'un ordre commun.

Dieu n'a-t-il pas fait pousser du sol des plantes vénéneuses ? Or avec ces mêmes plantes, le médecin soigne les plaies. – N'est-ce pas exactement le sens que prennent les 2 serpents en Nb 21, 4-9 – l'un qui tue et l'autre qui guérit ? André Wenin dans son dernier livre fait une remarque extrêmement pertinente : « ce n'est pas le serpent lui-même qui guérit. C'est le

[3] *Midrach Rabba. Genèse*, t. 1, Lagrasse, Verdier, coll. « Les dix paroles », 1987.

regard porté sur lui. Et pourquoi ce regard donne-t-il la vie, sinon parce qu'il renverse dans un acte de confiance, l'attitude de méfiance qui a précipité le peuple dans la mort ? » Or après ce que je viens de dire de la construction de la psychè, il faut s'interroger sur ce qui va permettre de passer de la méfiance à la confiance dans une possibilité d'acceptation de sa propre culpabilité – acceptation d'un serpent qui m'habite, moi le premier …

3. Toute absolutisation du Bien, servant à ignorer la relation, est une figure de Satan

Tous les commentateurs de Job partent de cette évidence de l'innocence de Job…à une exception près : Le Sefer Ha Zohar (*Livre de la Splendeur*), aussi appelé Zohar, un des ouvrages majeurs de la Kabbale.[4] Dans ce midrash, Job est envoyé en terre d'Egypte comme conseiller à la cour de Pharaon.[5] Or cette terre d'Egypte, terre du tohu bohu, symbolisait cette terre primordiale où le bien et le mal, l'amour et la haine étaient confondus, ne permettant pas aux personnes d'exister à part entière. De ce fait Pharaon semait violence et esclavage. Et ce que nous dit le Zohar, avant Freud , c'est que **l'idéalisation, le fait de ne se croire que juste, sème autant de désolation que l'injustice de Pharaon,** car ce mécanisme n'est que celui de l'autruche qui, mettant la tête sous l'aile, pense transformer le danger en protection . Ne pas vouloir savoir que le mal existe ne change rien au réel du mélange initial du bien et du mal en soi ; n'est-il pas consciemment reconnu et transformé dans la souffrance de la culpabilité qui pousse à réparer, celui-ci se maintiendra sous l'idéalisation, brouillant et infiltrant les projets conscients aussi généreux ou désintéressés soient-ils.

Et c'est bien de cela que nous parle avec beaucoup de subtilité le Zohar. Qu'il choisisse Job nous indique déjà la pointe polémique puisque Job a toujours été considéré comme le juste par excellence « tenté » gratuitement par Dieu. Le Zohar donc fait revenir Job en Egypte sous le prétexte que Pharaon veut le consulter sur les moyens possibles de contenir la puissance des Hébreux. *Job ne prend pas parti.* N'osant pas affronter Pharaon, lâchement il suggère un compromis « Dépouiller les Hébreux de leur argent et les opprimer par des travaux pénibles… afin de leur garder la vie sauve. » Nous voyons là stigmatisée l'ambiguïté du cœur de Job. La vie sauve, la sienne en premier, celle des Hébreux ensuite, se fait valeur dernière et absolue ; peu importe ensuite que cette vie soit un esclavage, et qui plus est un esclavage pour d'autres que lui… La réponse de Dieu ne se fait pas attendre : « Je jure par ta vie qu'il t'arrivera la même chose que tu as conseillée au Pharaon, ainsi qu'il est écrit « Etends ta main et frappe ses os et sa chair » (Job 2, 5). « Ainsi il a été jugé comme il avait jugé les autres ! Car qui commet une transgression acquiert contre lui un accusateur ; celui-ci se dresse devant le Saint

[4] Originellement attribué à Rabbi Shimon Bar Yochaï, Tana du II[e] siècle, une autre école de pensée considère qu'il fut rédigé par Moïse de León entre 1270 et 1280. Il s'agit d'une exégèse ésotérique et mystique de la Torah ou Pentateuque. La référence à Job est en t. 3, section Bô.

[5] Que Job remonte le temps pour rejoindre Pharaon n'est pas insolite dans la traidtion juive : une règle rabbinique énonce qu'il n'y a ni antérieur, ni postérieur dans la Torah.

Béni soit-Il et dit « Un tel m'a créé »[6]. Première leçon que nous pouvons en tirer : une équivalence existe entre les actes posés par soi, et ce qui nous arrive en retour. Ce que l'on peut interpréter comme suit : la mauvais, réprouvé et qu'on a cru conjurer en le faisant porter aux autres, vient d'abord vous accuser en accumulant en soi une culpabilité inconsciente.

Ceci posé, le Zohar s'interroge sur l'aveuglement du cœur de cet homme qui pourtant « craignait réellement le Seigneur en toute occasion ». Eh bien regardons simplement Job et Abel offrir leurs sacrifices à Dieu et nous y découvrirons la deuxième leçon. « L'offrande d'Abel fut agréée par Dieu car *il accorda au Démon sa part (autrement dit, il différencia le bien du mal, Dieu du Satan).* Cette part, c'était la graisse du sacrifice, de sorte que le reste pouvait monter vers Dieu. « L'offrande de Job ne le fut pas. Certes Job avait également beaucoup de mérites, et s'il s'est attiré tant de châtiments, ce n'était pas en raison de sa culpabilité qui n'était pas plus grande que celle de beaucoup d'autres hommes, mais bien parce qu'il n'accordait pas au Démon sa part et *parce qu'il offrait à Dieu ce qui était digne du Démon. »* Et de conclure « C'est parce que Job ne voulait pas unir le Bien et le Mal qu'il a été puni. »[7] Il est aisé d'éclairer par le texte biblique cette accusation : l'offrande à Dieu de ce qui était digne du Démon est référée aux festins où ses fils « mangent et boivent avec leurs sœurs » (1, 13) (précisons que cette expression métaphorise un acte de débauche) Or que fait Job ? Il offre des sacrifices **à la place de ses enfants,** essayant ainsi d'ignorer magiquement leur libertinage.

Cette stratégie pérennise la confusion à deux niveaux : il empiète d'abord sur le territoire de ses enfants ; ayant peur de les affronter en leur parlant sans détours (comme il aura peur d'affronter directement Pharaon), il préfère garder par le biais d'un sacrifice magique la croyance en sa toute-puissance infantile, qu'il imagine être celle de Dieu. Ensuite, il empiète sur le territoire de Dieu même, en essayant de trafiquer Son jugement sur ce qui est Bien et ce qui est Mal. Job bien sûr ne choisit pas le Mal consciemment et sa bonne foi n'est précisément pas en cause. Simplement il a évacué de lui ses sentiments négatifs pour se protéger des conflits, causes d'angoisses intolérables. Et sa stratégie qui utilise idéalisation et pratiques magiques pour ignorer le mal chez ses enfants lui sert bien évidemment à méconnaître que le même mal est à l'œuvre en lui.

Nous comprenons alors la condamnation sous laquelle tombe Job. Comment pourrait unir le Bien au Mal, lui qui a évacué l'un des termes ? La conséquence inéluctable de cette attitude, c'est qu'*il ne peut plus discerner le mal : ainsi à la cour de Pharaon sa « lâcheté » ne sera que la nécessaire et imparable traduction de son aveuglement psychique.* Pour unir Bien et Mal, il y aurait d'abord fallu qu'il fasse pour lui-même un travail coûteux de discernement de sa réelle culpabilité dans sa relation à l'autre. Cette culpabilité éprouvée aurait alors permis qu'il puisse réparer le mal fait, unissant à un niveau conscient le Mal au Bien. Mais sa stratégie étant inverse, les actes posés, ou ici, les conseils donnés, seront nécessairement marqués par cette même confusion : c'est bien le sens de la compromission de Job et de son innocence « fautive »

[6] Enseignement du *Pirqé Avot* (4, 11).
[7] Section Thetzaveh.

Cependant à ce moment de la vie de Job qui pourrait le condamner ? Ce serait vouloir tenir quelqu'un pour responsable de son « inconscient », et faire alors pour soi-même l'impasse sur cette même donnée… ainsi que l'impasse sur la nécessité de donner du temps au temps des étapes successives à franchir. A ce niveau d'ailleurs s'installera le quiproquo entre tous les « amis » détracteurs de Job et Job lui-même…Ses détracteurs se réfèrent à un Bien connu, établi, immuable, maîtrisé tout entier par eux, en un mot à leur conscience. Job, dépouillé de tout bien visible, sans appui dans son environnement ne peut plus que douter et remettre en cause toutes ses certitudes. **Que faire d'autre alors que descendre aux enfers de son inconscient pour en reconnaître, enfin, le pouvoir ?**
Job ainsi « met la main sur sa bouche » (40, 4) et se met à l'écoute d'une voix en lui qui lui parle … du Mal, sous la forme de Behémot et Léviathan. Comme les Hébreux au désert, le voilà regardant à son tour le serpent et s'en remettant alors à YHWH dans la confiance. Désormais il accepte de laisser à Dieu la connaissance du Bien et du Mal.

4. Des récits initiatiques qui nous apprennent à passer de la peur à la confiance

Nous le disions, une illustration très forte de cette problématique est donnée dans la Bible avec ce thème de l'Alliance . Les histoires qui y sont racontées peuvent être lues comme des récits initiatiques : par exemple celles de Moïse, Jacob ou Joseph commencent par un essai de supprimer l'autre – et nous est alors conté comment chacun, à travers des expériences relationnelles, sera amené à faire un très long chemin d'apprentissage des limites de son territoire en référence à un lieu-tiers. Voici, très vite, quelques repères dans ce chemin où je mêlerai ces trois histoires[8].

* *Pour comprendre ce que vit l'autre de douloureux et donc se laisser affecter, il faut soi-même l'avoir passivement expérimenté*

Ce qui est ici intéressant dans l'histoire de Jacob et que nous retrouverons dans l'histoire de Joseph, c'est l'exacte reprise, subie cette fois, de ce qu'on a fait souffrir aux frères, en l'occurrence ici la duperie exercée : de même que Jacob avait trompé son père en se faisant passer pour Esaü, Laban le trompe en faisant passer Léa pour Rachel. Subir, éprouver soi-même la violence intolérable de ce qu'on a fait vivre à l'autre d'une parole non-fiable, devient chemin nécessaire de prise de conscience affective. N'est-ce-pas de cette souffrance expérimentée comme « injuste » que peut naître le désir d'une justice mais qui, pour être partageable, appelle un espace - tiers ? En effet, tant qu'on fait subir une injustice à quelqu'un et qu'on y trouve son compte, on n'a aucune raison de se remettre en question. Mon bien était

[8] Pour de plus amples développements cf. Nicole JEAMMET, *Les destins de la culpabilité. Une lecture de l'histoire de Moïse aux frontières de la psychanalyse et de la théologie*, Paris, PUF, coll. « Le fait psychanalitique », 2e éd., 2002 ; ID., *Entre toi et moi. La découverte des possibles*, Paris, Odile Jacob, 2015.

le mal de l'autre et tout-à-coup c'est mon mal qui est le bien de l'autre… Seul le fait d'être soi-même touché par cette injustice fait souhaiter qu'elle cesse et qu'un autre mode relationnel soit trouvé. Avec comme première réaction, le désir de se venger ... pour faire vivre à l'autre ce qu'il a refusé de voir en vous. C'est le cercle infernal d'un mauvais qu'on va alors combattre chez l'autre à défaut de pouvoir le reconnaître aussi en soi.

** Cette prise de conscience ne peut se faire qu'en appui sur quelqu'un qui vous accueille et pour qui on se sent important*

Cette reconnaissance en soi d'un mauvais et l'accés à la nécessaire ambivalence dans une liaison de ce mauvais au bon en soi, n'est possible que si quelqu'un vous fait malgré tout confiance . Pour arriver à mettre en mots ce qui est découvert juste et souhaitable, il est nécessaire de s'appuyer sur un tiers qui vous accueille. Or il est notable que tous ces personnages bibliques ne sont rendus au temps d'une histoire qu'ils vont « créer » que parce qu'ils ont, au cœur même de leur exil, rencontré un homme qui leur sert de substitut paternel [9]: c'est Laban pour Jacob, c'est Pharaon puis Poti-Phéra pour Joseph, c'est Jethro pour Moïse - ces pères substitutifs donnant d'eux-mêmes leurs filles à un étranger qu'ils établissent comme « héritiers » de leur propre tradition et contredisant par là même les parents oedipiens qui n'avaient su que garder leur enfant pour eux-mêmes.

Mais ce qui est ici intéressant avec Laban et Jacob, - contrairement à ce qui se passe par exemple entre Jethro et Moïse où tout semble idyllique, - c'est que justement ils vont alternativement essayer de se tromper l'un l'autre – au fond ils s'aiment bien mais ne se font pas confiance - à la fois ils veulent être honnêtes mais redoutant que l'autre ne le soit pas (et ils ont tous les deux de bonnes raisons de le penser), ils essaient sans cesse de prendre le pouvoir pour eux-mêmes et seront à tour de rôle exploités/ exploitants dans un jeu de miroir .

Ainsi chacun a cherché à tromper l'autre et en a pareillement souffert : affectés l'un par l'autre, sans s'être pour autant détruits , ils sont désormais prêts à reconnaître que chacun se doit désormais de respecter le droit de l'autre . Parlant le pourquoi de leur désaccord, cette fois ils réussiront à garder le lien, grâce à une référence commune à un lieu-tiers, entre eux deux.

** Ce lieu-tiers est ici représenté par le jugement de YHWH*

Sa revendication, Jacob la formule cette fois précisément appuyé sur un tiers, représenté par le jugement de YHWH : « Si le Dieu de mon père, le Dieu d'Abraham, le parent d'Isaac n'avait pas été avec moi, tu m'aurais renvoyé les mains vides. Mais Dieu a vu mes fatigues et le labeur de mes bras et la nuit passée, il a donné son jugement. » Laban reconnaît alors le « droit » de Jacob et propose de conclure avec lui une alliance : « Voici ce monceau que j'ai entassé contre moi et toi, et voici la stèle. Ce monceau est témoin, la stèle est témoin, que moi je ne dois pas dépasser ce monceau vers toi et que toi tu ne dois pas

[9] Ceci soulève une question intéressante : ici donc c'est toujours un « père » trouvé en exil qui permet une libération. Or précisément Œdipe retrouvera ses parents « réels » interdisant tout déplacement (?).

dépasser ce monceau et cette stèle vers moi avec de mauvaises intentions ». Nous retrouvons cette limite instituée, cette reconnaissance de frontières qui inaugure l'alliance, comme ce fut le cas entre Abraham et Lot. (ce qui rejoint l'expression hébraïque « couper une alliance »). Chacun possède désormais un territoire inaliénable où se trouver en sécurité.

Or que dit YHWH dans ce lieu-tiers ? Il reprend exactement ce qui s'est joué dans la vie de chacun. Par ex. dans la lutte avec l'ange sera reprise la lutte avec Laban. De même avec Moïse Dieu s'adresse à lui depuis son même désir de justice refoulé qui l'avait conduit à tuer, «J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui réside en Egypte(...) Je suis résolu à le délivrer de la main des Egyptiens (...) Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon pour faire sortir d'Egypte mon peuple, les enfants d'Israël. **Je serai avec toi**» (Ex 3, 7-9)

Non seulement c*ette Parole ne vient pas condamner le passé et enfoncer Moïse dans l'illusion rétrospective de fatalité, comme lui faisait croire sa culpabilité inconsciente, mais au contraire affirmer que le sens de ce passé peut être changé*. Ce désir contenait **aussi** du bon. Quelqu'un de compatissant vient réparer le miroir brisé de son identité , le rassemble dans ce qui constitue sa lignée (c'est moi le Dieu de ton père, etc…), et ce faisant, dans un lieu différent de signification, l'exact écho de ses désirs de justice, lui propose de se réconcilier avec sa propre conscience. **Dans ce nouveau lien à un Autre, où il se sent affectivement compris et accepté, il peut relire toute son histoire et la réintégrer dans un projet d'avenir**.

Cependant même s'il se sait désormais accompagné par Quelqu'un d'autre, ce destin lui appartient intégralement : «Va!, s'entend-il dire, Je serai avec toi». Mais pour cela il te faut retourner d'où tu étais sorti pour reprendre possession de ce passé, donc retourner affronter Pharaon et les fantômes de meurtre laissés ensablés.

Si la réconciliation avec lui-même et avec ses frères hébreux lui est offerte dans une relation d'alliance avec un Autre, c'est pour que lui l'invente, que lui l'agisse ! Et c'est seulement si Moïse s'engage dans cette action qu'il pourra vérifier le bien-fondé de cette promesse d'alliance. Il n'y a pas de preuve ou de garantie données à la seule saisie intellectuelle. **Seule l'action peut faire pont entre le fantasme et le réel, et c'est dans son après-coup que se déploient des sens.** Les Hébreux ne s'y tromperont pas qui, lors de la conclusion de l'alliance au Sinaï, répondront «nous ferons et nous écouterons». (Ex 24, 7) (Naase venishemah) ....d'abord l'acte, ensuite le sens.[10] D'ailleurs remarquons que le nom de YHWH est un verbe, un actant.

Mais de même que Moïse retournant en Egypte, après l'exil à Madian, allait devoir affronter Pharaon et tout ce qu'il représentait pour lui dans son histoire de désirs meurtriers et incestueux, de même Jacob allait devoir retrouver ce frère à qui, aidé par leur mère, il avait

[10] Dans un tout autre registre, Varela appelle « l'énaction » cette cognition qui s'acquiert dans une action incarnée. Cf. Francisco VARELA, Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1993.

volé la bénédiction de leur père. Qu'en était-il des sentiments actuels de ce frère à son égard ? Avait-il toujours le désir assez naturel de le tuer ?

Jacob envoie donc des messagers à Esaü et lui prépare des présents « pour trouver grâce à ses yeux ». Mais voilà qu'il apprend que celui-ci vient à sa rencontre avec quatre cents hommes ; Jacob est alors pris de frayeur et supplie Dieu de le sauver de la main de son frère : « Car j'ai peur de lui, qu'il ne vienne et ne nous frappe, la mère avec les enfants. » (32, 12)

Il n'est pas sûr alors que les présents suffisent à apaiser son courroux. Est-il possible de changer quelque chose à ce qui s'est passé ? *Est-il possible de faire en sorte qu'il y ait maintenant place pour les deux frères ? Soulignons l'importance existentielle de la confrontation avec l'autre, du débat permanent, de l'ouverture à la différence de l'autre, où il n'y a ni gagnant, ni perdant.*

C'est dans ce contexte très précis que Jacob luttera avec Dieu jusqu'au matin pour être béni : Nous pouvons y lire, bien sûr, la reprise de la demande de bénédiction faite à Isaac. Mais reprise qui offre, à la suite de ce qui vient de se passer entre Laban et Jacob, une autre issue que la dépossession du frère et ses conséquences de désir de vengeance.

Dans cette lutte avec l'Ange, c'est en même temps de son père et d'Esaü qu'il « force » une deuxième fois la bénédiction, après qu'il ait obtenue celle-ci de Laban, en le « forçant » par la ruse à respecter son droit à recevoir un juste salaire pour son travail. Or justement, il ne va plus s'agir de « forcer » l'autre . Quelque chose de très important vient de se passer entre Laban et lui ; de la ruse ils sont passés, en appui sur le jugement de YHWH, à la conclusion d'une alliance. Et c'est cette même expérience nouvelle et transformante, qu'il réexpérimente dans sa lutte avec l'Ange où il n'y aura, comme entre Laban et lui, ni vainqueur, ni vaincu. Personne cette fois ne sera dépossédé. Mais personne non plus ne l'emportera sur l'autre. Et si ces expériences sont transformantes, c'est justement parce que chacun résiste à l'attaque de l'autre, faisant vivre un affrontement violent qui n'aboutira pas à une destruction. L'affrontement, le combat sollicitent nécessairement en soi des forces de haine, donc des angoisses d'écraser ou d'être écrasé. Quand l'autre y survit, il contredit et lève les craintes fantasmatiques de dangerosité, aussi bien de soi-même que de l'autre. Jacob expérimente là un paradoxe : atteint dans sa chair, il lui est dit qu'il est désormais « fort contre Dieu ».

* *De la peur de l'autre au plaisir de se recevoir de lui dans la confiance*

Fort de cette expérience, il ose maintenant passer devant troupeaux et femmes et il se prosterne sept fois à terre mais Esaü court à sa rencontre et l'embrassant lui dit de garder ce qui est à lui. Jacob alors insiste pour lui donner son présent et il transmet à son tour une bénédiction : « J'ai affronté ta présence, lui dit-il, comme on affronte celle de Dieu, et tu m'as bien reçu. Accepte donc le présent qui t'est apporté, car Dieu m'a favorisé et j'ai tout ce qu'il me faut » (Chouraqui a une traduction plus subtile : à la place de « j'ai tout ce qu'il me faut » il propose « Prends donc ma bénédiction apportée pour toi, *j'ai tout pour moi »)* et sur ses instances, Esaü accepte.

Avoir « tout pour soi », c'est bien notre nostalgie à tous, mais au début de nos vies, cet « avoir » est entendu comme un « prendre tout pour soi ».

Ce que donc Jacob avait pris, accaparé, complice avec sa mère contre son père et son frère, puis ce qu'il avait, appuyé sur le jugement d'un tiers, en l'occurrence YHWH, obtenu de Laban qui au départ refusait de lui donner ce à quoi il avait droit , il accepte maintenant de *le recevoir entièrement de ce tiers*, rendant possible le partage avec le frère. Et chose au moins aussi fondamentale, *celui-ci consent à la réparation, consent lui aussi à recevoir ce qui d'abord lui avait été rapté.*

Désormais il y a place pour deux frères qui peuvent revendiquer les mêmes droits, car chacun, *se recevant de l'autre dans un lieu tiers, découvre alors, avec bonheur, avoir « tout pour lui »*.

Ainsi c'était bien l'arbre de la Vie qui était au milieu du jardin, et non celui de la connaissance du Bien et du Mal, comme le prétendra Eve. La vie, précisément, n'est pas dans la connaissance intellectuelle qui, absolutisée, donne la mort. Elle est dans l'échange permanent avec l'autre, dans le mouvement, dans la tension permanente des contraires, dans le plaisir qui se partage. La vie, c'est ce qui circule entre toi et moi.

De l'idole au diable,

ou « en finir avec le serpent ? »

André Wénin

Avertissement : bref commentaire du sous-titre.

J'ai déjà beaucoup écrit sur la thématique qui est au cœur de cet article. Tellement que j'aurais pu simplement renvoyer à mon commentaire narratif des premiers chapitres de la Genèse[1], à la synthèse publiée sous le titre *Dieu, le diable et les idoles* (2015)[2] ou à l'un ou l'autre de mes textes sur Gn 3, 1-5[3], la figure du serpent[4], l'idole ou le diable dans l'Ancien Testament[5]. J'ai néanmoins confié ce texte aux éditeurs des Actes du XIII[e] « colloque Gesché », *En finir avec le diable ?*, parce qu'il rassemble en une synthèse assez concise l'essentiel de ce que j'ai à dire de cette thématique. De plus, l'étude que je propose ici du dialogue entre le serpent et la femme en Gn 3, 1-5 présente un intérêt méthodologique puisque j'y distingue clairement l'approche strictement narratologique de l'interprétation que je pense pouvoir dégager à partir

[1] André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible, 148 », 2007.

[2] Sous-titre : *Esquisses de théologie biblique*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible, 187 », 2015. Il s'agit de la récriture de textes parus précédemment sous forme d'articles.

[3] André WÉNIN, « Genesi 2–3 e la sfida del desiderio umano », *Parola Spirito e Vita*, 67 (2013), p. 39-49 ; ID., « Péché des origines ou origine du péché ? Le récit de Genèse 3 : approche narrative et interprétation », *Estudios bíblicos*, 65 (2007), p. 307-319. Sur l'ordre de Dieu, voir ID., « Le précepte d'Adonaï Dieu en Genèse 2,16-17. Narration et anthropologie », *Revue des sciences religieuses*, 82 (2008), p. 303-318.

[4] André WÉNIN, « Un curioso animale parlante », in Piero CIARDELLA et Maurizio GRONCHI (eds), *I vizi*, Milano, Edizioni Paoline, coll. « Scritture. Percorsi critici attorno al testo biblico, 7 », 2009, p. 14-19 ; ID., « Le serpent de Nb 21,4-9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens », in Thomas RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters, coll. « Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 215 », 2008, p. 545-554.

[5] André WÉNIN, « Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament », *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 27-42 ; ID., « Satan ou l'adversaire de l'alliance. Un parcours biblique à partir du serpent de Genèse 3 », in FACULTÉ OUVERTE DES RELIGIONS ET HUMANISMES LAÏQUES, *Le Diable et les démons*, Bruxelles, Éditions Labor, coll. « Mythes, rites et symboles », 2005, p. 105-123 (notes p. 283-287).

de là. Si l'essai a déjà été tenté auparavant, ce n'était plus à propos de la figure du diable[6]. – Bien que plusieurs parties de l'article reprennent, parfois littéralement, des passages de ces écrits antérieurs, je n'ai pas voulu mettre des guillemets qui auraient alourdi inutilement le texte.

Introduction

Il faut avouer d'emblée que, dans l'Ancien Testament, il est très peu question de démons et encore moins du diable. Ici et là, dans des textes poétiques, on trouve bien quelque trace furtive d'esprits néfastes comme Lilît, un esprit nocturne (Is 34, 14), Môt (Is 28, 18 ; Jr 9, 20) ou Dèvèr (Ha 3, 5), les dieux cananéens de la mort et de la peste, ou encore Azazel, un génie du désert, vers lequel le bouc chargé des fautes d'Israël est envoyé dans les rites du Yom Qippur (Lv 16). Il y a encore les *shédîm*, sortes de démons protecteurs à mi-chemin entre les divinités et les esprits malins (Dt 32, 17 ; Ps 106, 37). Mais rien de bien diabolique dans tout cela. C'est seulement que la langue poétique de la Bible a gardé des traces des esprits en tous genres qui peuplaient les imaginaires du Proche-Orient ancien, comme encore Asmodée qui, dans le livre de Tobie, fait mourir les sept maris de Sarra, avant qu'arrive Tobit, le mari selon la Loi qu'elle n'attendait plus (Tb 3, 8.17 ; 8, 2-3).

Bref, des démons, l'Ancien Testament ne dit rien ou quasiment rien. Cherchons donc aussi du côté de « Satan ». Là aussi, problème ! Le terme *śāṭān* est en hébreu un nom commun qui signifie *adversaire* (1 R 11, 14). Au début du récit de Job et dans le livre de Zacharie, le *śāṭān* désigne un être faisant partie du conseil du roi divin[7], qui y joue le rôle de « l'avocat du diable », pour ainsi dire.

> Un jour, les fils de Dieu vinrent se présenter devant YHWH,
> et le satan (l'adversaire) vint aussi au milieu d'eux.
> YHWH dit au satan : « *D'où viens-tu ?* »
> Le satan répondit à YHWH et dit : « *De parcourir la terre et de m'y promener.* »

[6] André WÉNIN, « Il serpente genesiaco (Gen 3,1-7). Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento », *Teologia*, 37 (2012), p. 535-556 ; cette approche est amorcée dans ID., « Péché des origines ou origine du péché ? ». C'est de ces deux textes que la lecture de Gn 3, 1-5 proposée ici est la plus proche.

[7] Cette idée d'un conseil entourant Dieu est probablement ancienne en Israël. On en trouve des traces dès Ex 15, 11, mais aussi en 1 R 22, 19-23 ou Is 6, 1-8 où il est pour ainsi dire mis en scène. Elle se maintient jusque dans les textes plus tardifs comme Dn 7, 9-14. Voir à ce sujet Graham H. TWELFTREE, « Demoni, esorcismi, Satana », in Romano PENNA, Giacomo PEREGO et Gianfranco RAVASI (eds), *Temi Teologici della Bibbia*, Cisinello Balsamo, San Paolo, coll. « I Dizionari San Paolo », 2010, p. 312-317, surtout p. 313.

YHWH dit au satan : « *As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a personne comme lui sur la terre. C'est un homme intègre et droit,*
qui craint Dieu et s'écarte du mal. » (Jb 1, 6-8)

Et le satan de prétendre que c'est parce qu'il est heureux que Job est juste ; mais s'il venait à connaître le malheur, il se détournerait de Dieu. Ce dernier lui permet alors de mettre Job à l'épreuve. Dans le même sens mais de façon plus allusive, dans le livre de Zacharie, le même adversaire accuse le grand prêtre Josué, mais il est vivement rabroué par Dieu (Za 3, 1-2).

Le cas du premier livre des Chroniques est peut-être plus intéressant. Il s'agit d'un texte parallèle à 2 Samuel 24, 1 où on lit : « La colère de YHWH s'enflamma contre Israël et il incita David contre eux ». David est poussé au péché consistant à recenser Israël, ce qui cause le malheur du peuple, frappé de la peste. Sans doute gêné de ce que ce soit Dieu qui amène David à pécher, le Chroniste impute à Satan la responsabilité de la chose : « Satan se dressa contre Israël, rectifie-t-il, et il incita David à dénombrer Israël » (1 Ch 21, 1). L'opération une fois réalisée, elle déplaît à YHWH qui châtie le peuple (v. 7-8). Sans doute cet écrivain qui rédige son texte autour de l'an 300 a-t-il été influencé, dans le choix de ce personnage tentateur, par les textes de Jb et Za que je viens d'évoquer, où le *śāṭān*, s'en prend à des amis de Dieu pour les pousser à l'erreur[8]. Quoi qu'il en soit, pour le Chroniste, rien n'échappe à Dieu, sans qui cet « adversaire » n'aurait pas les mains libres.

Bref, à côté de quelques allusions sans grande portée dans des textes poétiques sans doute anciens, le diable ne fait son entrée que tardivement dans l'Ancien Testament, et encore sous les traits de ce satan qui, conformément à son nom, cherche à amener les fidèles s'éloigner de Dieu ou à s'opposer à ses desseins salvifiques. Ce n'est que plus tard qu'il prendra les traits du « diable ». Environ deux siècles après le livre des Chroniques, dans le livre de la Sagesse, les traits se font plus précis et le satan devient le diable à la faveur du changement de langue – dans la LXX, en effet, *diabolos* traduit très souvent le *śāṭān* hébreu. En Sg 2, 23-24, au terme d'un développement sur les méchants, on lit : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et il l'a fait image de ce qu'il possède en propre. Mais par l'envie du diable la mort est entrée dans

[8] C'est l'opinion de plusieurs chercheurs qui s'appuient sur les deux verbes utilisés en 1 Ch 21, 1 avec Satan comme sujet : « se dresser contre » (*'āmad 'al*) et « inciter » (*sût* Hifil) employés respectivement en Za 3, 2 et en Jb 2, 3. Voir Hugh G. M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids, MI-London, Eerdmans-Marshall Morgan & Scott, coll. « New Century Bible Commentary », 1982, p. 143-144 ; Hans-Peter MATHYS, « 1 and 2 Chronicles », in J. BARTON et J. MUDDIMAN (eds), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 267. Sara JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Frankfurt am Main, Peter Lang, coll. « Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 9 », 1997, p. 145-148, pense qu'il s'agit plutôt d'un adversaire humain anonyme qui pousse David à recenser le peuple.

le monde ; ils en font l'expérience ceux qui prennent son parti ». L'allusion claire à la création permet de penser que l'auteur se réfère aux premiers chapitres de la Genèse et que le diable en question n'est qu'une façon d'interpréter la figure du serpent de Genèse 3 lui qui, envieux de la relation entre Dieu et les humains, fait tout pour éloigner ceux-ci de la source de la vie. Dans cette ligne, l'Apocalypse de Jean sera nettement plus explicite quand elle parle du « grand dragon, l'antique serpent, appelé le diable et Satan, celui qui séduit toute la terre habitée » (Ap 12, 9, voir 20, 2).

Nous voilà donc au serpent de l'Éden. Au départ, pourtant, il n'est pas question de diable dans le récit mythique. Aucun indice ne va dans ce sens. Dans le texte lui-même, le serpent semble plutôt représenter une idole, un « autre dieu » qui « fait face » ou « s'oppose au dieu créateur », selon les termes du Décalogue (Ex 20, 3). Le serpent est en effet l'emblème de certains dieux en Canaan et dans la région[9]. On ne peut d'ailleurs exclure qu'en composant ce récit, celui ou ceux qui ont choisi le motif du serpent l'aient fait en raison de cette valence possible d'un animal qui, par ailleurs, est réputé être double, portant la vie aussi bien que la mort. Mais si l'on veut s'en tenir au récit, qui est ce serpent, de quoi cet animal parlant est-il la figure ? Puisqu'il parle, c'est en l'écoutant que l'on pourra tenter de trouver une réponse à la question[10]. Entamons donc une rapide lecture narrative du dialogue qu'il tient avec la femme.

1. Un ordre divin (Gn 2, 16-17)

Lorsqu'il s'adresse à la femme dès son entrée en scène, le serpent se réfère à l'ordre que YHWH Élohîm donne à l'humain en 2, 16-17. Cette parole, que le narrateur présente comme un ordre (verbe *ṣāwâ* au Piel), intervient au centre d'une scène double où le créateur fait en sorte que tout soit « bien » pour l'être humain (voir 2, 18). Elle est adressée à cet être qui, jusque-là, est un être indifférencié, ni homme ni femme (ou les deux à la fois), qui sera bientôt séparé en deux pour former deux êtres distincts (2, 21-23). Cet être, YHWH Élohîm vient de le placer dans un jardin planté d'arbres beaux à voir et bons à manger, parmi lesquels l'arbre de la vie qui est au milieu et l'arbre du connaître bien et mal (v. 9). C'est le rapport à ces arbres que l'ordre divin vient réguler.

[9] Sur cette question, voir A. BOUDARD, « Serpent du paradis », in Pierre-Maurice BOGAERT et al. (eds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 3e éd. rev. et augm., 2002, p. 1203-1204.
[10] Pour la partie concernant le serpent, voir WÉNIN, « Il serpente genesiaco (Gen 3,1-7) », p. 535-556.

« **16** Et YHWH Élohîm ordonna l'humain en disant :
"De tout arbre du jardin, manger tu mangeras.
17 Mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas,
car au jour où tu en mangeras, mourir tu mourras." »

L'ordre divin est double, positif et négatif. Dieu commande d'abord de manger de tous les arbres « désirables pour la vue et bons à manger » (2, 9) : il invite ainsi l'humain à jouir largement de tout ce qui lui est donné. Dieu met ensuite une limite à cette jouissance du tout : l'humain ne doit pas manger d'un arbre particulier au nom mystérieux, littéralement « l'arbre du connaître bien et mal ». Le jour où il en mangera, il mourra, dit YHWH Élohîm, avec une expression qui ne permet pas de savoir s'il formule une menace de mort pour qui transgresserait l'interdit ou bien un avertissement destiné à protéger l'humain d'un acte qui entraînerait sa mort.

Précisons ici que l'« arbre du connaître bien et mal » est absolument inconnu, que ce soit de la Bible ou de la littérature du Proche-Orient ancien. On se gardera donc d'en donner une interprétation a priori comme le font la plupart des commentateurs, dont la lecture ne tient pas compte des données du seul récit où apparaît cet arbre. Du reste, la traduction courante, « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », est erronée : elle ajoute des articles définis là où l'hébreu n'en a pas. Par là, elle induit l'idée non vérifiée que Dieu interdirait *la* connaissance.

Pour l'*ādām*, le personnage qui, dans la fiction du récit, entend cet ordre, l'interprétation en est difficile. En effet, YHWH Élohîm n'y dit rien qui le concerne lui-même. Il se contente de parler de l'humain, de sa nourriture, donc de sa vie, mais aussi d'un comportement susceptible de provoquer sa mort. Surtout, il ne précise pas l'intention ou la visée qui est la sienne quand il donne cet ordre. Dans ces conditions, si l'humain s'en tient à la partie positive du précepte, il tendra à voir en Dieu un être bon, bienveillant, qui lui permet de satisfaire le désir éveillé par tous les arbres « beaux à voir et bons à manger » (y compris l'arbre de la vie de 2, 9) et qui cherche à le protéger d'un danger mortel. En revanche, si c'est l'interdit qu'il valorise, tout dépend de la façon dont il comprendra les derniers mots : « de mort tu mourras ». S'il les entend comme un avertissement en vue de le détourner d'un danger de mort, il sera conforté dans l'idée que YHWH Élohîm est décidément un Dieu bon qui veut sa vie et son bien. S'il y perçoit en revanche une menace de mort, il se demandera si Dieu n'est pas plutôt un être sévère et dur qui, de manière arbitraire, vient l'empêcher de jouir de tout ce qu'il donne, et cela, sans dévoiler ses raisons et encore moins son intention.

Ainsi, pour l'être humain, la question se pose : la limite posée par Dieu à son désir et à sa jouissance est-elle bonne ou mauvaise pour lui ? Et celui qui met cette limite, le fait-il par bienveillance ou par malveillance ? L'être humain mis en scène dans le récit ne peut pas le savoir. C'est la raison pour laquelle l'arbre est désigné par ce nom : il ne permet pas à l'humain de connaître ce qui est bien et mal. Et puisqu'il ne peut pas savoir, il va devoir faire confiance ou au contraire, se méfier, bref, faire un choix dont il ne saura pas non plus s'il est bon ou mauvais. Parce que cet ordre cache YHWH Élohîm qui n'en explicite pas la visée, il a un caractère opaque pour l'humain qui le reçoit. Celui-ci connaît donc une double limite : l'une affecte la jouissance (le manger), l'autre le connaître, l'enjeu explicite étant la vie et la mort.

2. Approche narrative : la caractérisation du serpent en 3, 1-5

3,1 Or le serpent était nu / astucieux plus que tout vivant des champs
qu'avait faits YHWH Élohîm.
Et il dit à la femme : « *Vraiment, oui, Élohim a dit :*
"Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin"… »

Si, pour les humains du récit, l'ordre donné par YHWH Élohîm présente une certaine opacité, quand le serpent parle à la femme de ce que celui-ci a vraiment dit, il met le doigt sur un point sensible : qu'est-ce que Dieu a dit, au juste, et comment le comprendre ? On notera qu'après une introduction rapide au verset 1a, le récit laisse les deux personnages dialoguer ; nulle part, leurs paroles ne sont commentées, et rien n'est révélé de ce qui les fait parler comme ils le font. De la sorte, le lecteur doit se faire lui-même son idée sur ce qui se joue dans le dialogue auquel il assiste. Néanmoins, en introduisant le serpent comme « astucieux » (*ʿārûm*), et même le plus astucieux, le récit fournit une indication importante. Si l'animal parlant est suprêmement astucieux, voire rusé, une des tâches du lecteur est de chercher l'astuce, d'éventer la ruse, de se montrer si possible plus fin que le serpent. Pour cela, il devra être très attentif à ce qu'il dit et à la manière dont il converse avec la femme.

2.1. Entrée en matière (3, 1b)

D'emblée, les deux premiers mots (*'af kî*) manifestent sa subtilité. Ils sont difficiles à rendre. Ils introduisent une affirmation, tout en laissant entendre qu'il n'est pas sûr qu'elle soit juste. De la sorte, sans le dire et sur un ton ingénu, le serpent invite la femme à entrer en dialogue

avec lui concernant ce que « Élohîm a dit ». Pourtant, sa première phrase est tout sauf ingénue, on va le voir.

Commençons par le plus évident. Pour rappeler la parole de YHWH Élohîm, le serpent reprend les mots prononcés par ce dernier. Mais subtilement, il déplace la négation de la seconde partie de l'ordre (2, 17, « tu n'en mangeras pas ») vers sa première partie, où il était question « de tous les arbres du jardin » (2, 16, « manger tu mangeras »). Néanmoins, ce que le serpent dit est correct. Si Dieu a interdit *un* arbre, l'humain ne peut pas manger « de *tout* arbre ». Mais la formulation est ambiguë et permet de comprendre « vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ». Aussi, tout en n'étant pas fausse, la phrase du serpent induit l'idée que Dieu a interdit tous les arbres. C'est ainsi, du reste, que la femme comprend, car elle commencera par corriger le serpent sur ce point en rectifiant : « Du fruit des arbres du jardin nous mangeons » (3, 2).

On perçoit d'emblée combien le serpent est astucieux : en manipulant la parole divine, il dit vrai tout en suggérant du faux. Et en mettant en avant la négation, il occulte le don initial pour ne garder que l'ordre négatif, suggérant que cet interdit n'affecte pas seulement un arbre, mais tous les arbres. En mettant en évidence la seule limite ou l'interdit, le serpent escamote le don des arbres. Or, dans l'ordre que Dieu donne à l'humain, la jouissance de tous ces arbres est justement l'élément qui invite à comprendre la parole en un sens positif, qui peut faire penser qu'elle vient d'un Dieu amical, bien intentionné. Privé de cette partie positive, l'ordre devient un interdit arbitraire qui revient à empêcher l'humain de vivre : « vous ne mangerez pas ». Le Dieu qui l'a donné apparaît dès lors comme un adversaire des humains, comme quelqu'un qui ne veut pas vraiment qu'ils vivent pleinement.

2.2. Tentative de résistance (v. 2-3)

La phrase du serpent se termine par des points de suspension et appelle une suite, d'autant plus que les premiers mots sont une invitation implicite au dialogue.

2 Et la femme dit au serpent :
« *Du fruit des arbres du jardin nous mangeons.*
3 *Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin*
Élohîm a dit :

“Vous n’en mangerez pas et vous n’y toucherez pas,
de peur que vous mouriez” ».

Embrayant sur le serpent, la femme rectifie son affirmation. Mais tout en rappelant la partie positive de la parole divine, elle la déforme. Ainsi, elle souligne qu’ils peuvent manger des arbres du jardin. Mais elle ne parle pas d’un don que Dieu leur aurait fait. Le fait de manger apparaît plutôt comme allant de soi, comme un droit acquis : « nous mangeons ». Dès lors, dans la bouche de la femme, seul l’interdit vient de Dieu : « Mais du fruit de l’arbre qui est au milieu du jardin, Élohîm a dit : *“Vous ne mangerez pas de lui”* ». Or ces mots que la femme prête à Dieu reprennent en fait les paroles dites par le serpent au verset 1. Voulant rectifier ce qu’il dit, elle le cite ! Mais si le don disparaît en tant que don pour devenir un fait normal, et si Élohîm ne fait plus qu’interdire, que devient-il ? Il n’est plus pour la femme qu’un législateur qui frustre le désir des humains en limitant leur jouissance.

On voit dès à présent comment le serpent a manipulé la femme : comme lui, elle occulte le don ; comme lui elle voit en Dieu un adversaire qui cherche à limiter les humains. Deux signes supplémentaires montrent d’ailleurs que la femme est surtout préoccupée par la limite, par l’interdit. Le premier est qu’elle intervertit les arbres. Selon 2, 9, le milieu du jardin est occupé par l’arbre de la vie. Mais pour la femme, « l’arbre qui est au milieu du jardin », c’est l’arbre dont Dieu a dit « vous n’en mangerez pas », c’est-à-dire l’arbre du connaître bien et mal. À ses yeux, le centre n’est plus le don de la vie, mais l’interdit. Un second indice montre combien l’interdit est prégnant pour la femme : elle le redouble. « Vous n’en mangerez pas *et vous n’y toucherez pas* ». Ainsi reformulé, l’ordre divin apparaît encore plus arbitraire, tandis que le Dieu qui l’a donné prend des traits de plus en plus durs. Mais qu’est-ce qui pousse la femme à parler ainsi ? La suite le laisse entendre : c’est la peur de la mort dont Dieu a parlé. C’est la peur du châtiment qui la conduit à dresser une barrière supplémentaire entre elle et la transgression qui lui vaudrait ce châtiment.

Dans ces conditions, si la femme respecte encore l’arbre, ce n’est pas parce qu’elle entend dans les derniers mots de YHWH Élohîm (« au jour où vous en mangerez, mourir vous mourrez ») l’avertissement d’un être bienveillant soucieux de la protéger de la mort. C’est au contraire parce qu’elle les comprend comme une menace de châtiment brandie par une divinité sourcilleuse et sévère. Ainsi, le serpent a réussi à lui faire comprendre l’ordre divin dans un de ses deux sens possibles : Dieu a fixé une limite qu’il est interdit de transgresser sous peine de mort.

2.3. L'estocade (3, 4-5)

Enchaînant directement sur les derniers mots de la femme, le serpent s'emploie sans tarder à calmer l'angoisse que provoque en elle la menace de mort. « Mourir vous ne mourrez pas », dit-il (3, 4). Il n'y a donc pas de raison d'avoir peur. En parlant ainsi, le serpent s'oppose de front à ce que YHWH Élohîm a dit, « mourir tu mourras » (2, 17). De la sorte, il insinue que Dieu a menti tout en s'opposant à lui. Mais pourquoi a-t-il menti ? Pourquoi pose-t-il un interdit et menace-t-il de mort les transgresseurs ? C'est à cette question que le serpent répond à mi-mot au verset 5. Traduit littéralement, le texte dit ceci :

> « C'est qu'Élohim est connaissant qu'au jour où vous en mangerez,
> vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des élohîms connaissant bien et mal ».

Que fait le serpent avec ses derniers mots ? On se souvient qu'en donnant son ordre, YHWH Élohîm ne précisait pas son intention, sa finalité. L'ordre était donc susceptible de deux interprétations opposées. Ici, le serpent exploite l'opacité de l'ordre et prétend dévoiler ce qu'il cachait, sa visée secrète. En effet, après avoir réussi à imposer une des deux interprétations de l'ordre, il explique à la femme pourquoi Dieu l'a donné, de manière à la pousser à se méfier de Dieu. Car loin de parler de YHWH Élohîm comme d'un ami qui veut le bien des humains et mérite donc leur confiance, le serpent achève d'en dresser un portrait négatif, celui d'un adversaire à la bienveillance suspecte, qui s'oppose à leur plein épanouissement et dont ils ont intérêt à se méfier. Mais il le fait à travers des sous-entendus qu'il faut expliciter.

Pourquoi Dieu ment-il quand il menace les humains de mort ? Selon le serpent, c'est parce qu'il sait que, s'ils mangent, ils seront comme lui, connaissant bien et mal. Et cela (j'explicite le sous-entendu), Dieu ne le veut pas. La femme est ainsi amenée à comprendre que Dieu les menace de mort parce qu'il veut garder jalousement pour lui le privilège qui fait sa supériorité : connaître bien et mal. Élohîm considère les humains comme des rivaux dont il se méfie et qu'il entend maintenir par la peur dans leur statut inférieur. Mais s'il agit ainsi, c'est parce qu'il a peur des humains. C'est bien pour cela qu'il cherche à les tenir à distance par cet ordre arbitraire.

Faisons un pas de plus. En suggérant cette image négative de Dieu, le serpent se révèle lui-même. Il se présente comme l'allié des humains contre cette divinité ennemie de la vie et de son épanouissement. De plus, il parle comme quelqu'un qui sait ce qu'Élohîm sait mais

cherche à garder pour lui. Il se présente ainsi comme l'égal de Dieu précisément sur le plan qui le caractérise : la connaissance. Dès lors, le serpent donne de lui-même l'image d'un dieu qui, au contraire de l'autre, veut que les humains aient la connaissance qui fera d'eux aussi des égaux de Dieu. Il se montre comme un dieu bienveillant, un dieu qui veut leur bonheur.

À ce point, pour la femme, c'est la parole de Dieu (« mourir tu mourras ») contre celle du serpent (« mourir vous ne mourrez pas »). Devant ces deux divinités opposées, et la femme va devoir opter, croire l'un ou l'autre. La suite montre que c'est au serpent qu'elle se fie, suivie sans la moindre résistance par son homme (3, 6). Pourtant, à s'en tenir à la logique du texte, la proposition du serpent est d'une perversité consommée. Au moment où il assure la femme que, si elle mange, ses yeux s'ouvriront, il est en train de l'aveugler. Ce qu'il lui propose en disant « vous serez comme Élohîm », c'est de devenir comme ce Dieu jaloux de sa supériorité, qui refuse de partager l'essentiel avec eux ; comme un être qui voit l'autre non comme un partenaire, mais comme un rival qu'il faut tenir à distance par la peur ; comme un être méfiant qui cherche à tromper et brandit de graves menaces pour se protéger. Mais devenir comme un tel personnage, n'est-ce pas choisir sa propre perte, faire son propre malheur ? Bref, tandis que le serpent se présente comme un dieu bienveillant et fait miroiter la possibilité d'un parfait accomplissement, il précipite les humains vers leur perte. Sans sortir de la fiction du récit, on peut dire que ce serpent est « diabolique ».

3. Proposition d'interprétation

Jusqu'ici, j'ai proposé une lecture attentive aux indications du récit en observant avec soin la façon de caractériser les personnages – en particulier le serpent. La finale de ce récit rapportera comment les humains connaissent le malheur quand ils croient ce que dit le serpent plutôt que de se fier aux paroles de YHWH Élohîm (3, 7-24).

Ce texte raconte une erreur, et celle-ci est enracinée *par le récit lui-même* dans l'idolâtrie puisque le narrateur fait parler le serpent de telle sorte que le lecteur astucieux se rende compte qu'il se présente lui-même implicitement sous les apparences d'un autre dieu « contre Yhwh », un dieu soucieux du bien des humains et désireux que rien ne manque à leur jouissance. Cette dimension d'idolâtrie explique peut-être pourquoi c'est cet animal qui a été choisi pour figurer cet « autre dieu ».

Mais quand on a dit idolâtrie, on n'a pas encore dit grand-chose. Il faut encore voir à quoi cela correspond chez l'humain. Autrement dit : de quoi ce curieux serpent est-il la figure ? La suite du récit ébauche une piste d'interprétation directement liée aux paroles du serpent.

3.1. Le serpent et la convoitise

Le verset 6 raconte l'effet que les derniers mots du serpent produisent chez la femme.

v. 5– «…Élohîm est connaissant que	**v. 6–** Et la femme vit
au jour où vous en *mangerez*	que bien L'ARBRE *pour manger*
vos yeux s'ouvriront	et que désir CELUI-LA *pour les yeux*
et vous serez… *connaissant bien et mal*.	et convoité L'ARBRE *pour devenir intelligents*

Dans le regard de la femme (v. 6), l'arbre dont le serpent a parlé est central – il est au centre des trois phrases où est décrit ce qu'elle voit (en petites capitales dans le tableau ci-dessus : « l'arbre », « celui-là », « l'arbre »). Désormais, l'arbre du connaître bien et mal accapare toute son attention. Cet arbre est de plus en plus tentant (« bien », « désir », « convoité »). S'il l'est, c'est pour le profit multiple qu'il est censé procurer (en italique dans le tableau). Or, ces trois phrases reprennent les promesses du serpent au verset 5. En voyant l'arbre, la femme imagine la parole de l'animal en train de se réaliser : « manger… ouvrir les yeux… avoir l'intelligence et ainsi connaître ». Ce sont donc bien les paroles du serpent qui amènent la femme à voir l'arbre comme elle le voit et qui aiguisent ainsi son désir.

Reprenons la façon dont la femme perçoit l'objet de la tentation. Que l'arbre soit « bien pour manger » n'étonne guère : c'est ainsi que sont décrits tous les arbres du jardin en 2, 9. La suite est moins attendue. L'arbre du connaître est ici qualifié de deux mots, « désir » (*ta'wâ*) et « convoité » (*nehmād*). En réalité, ces termes pointent exactement ce que le serpent a éveillé chez la femme : un intense désir, une convoitise. Voilà ce qui aimante son regard, au point qu'elle semble obnubilée par cet arbre capable de lui apporter ce profit incomparable. Aussi il n'est pas étonnant que les gestes qui prolongent ce regard sont ceux de la convoitise lorsqu'elle prend forme concrète : prendre et manger, c'est-à-dire accaparer pour soi et

détruire à son profit exclusif – ce qu'est justement manger. « Et elle prit de son fruit et mangea » (3, 6b).

Dans le récit, ce que les paroles du serpent provoquent chez la femme, c'est l'envie ou convoitise, un désir qui cherche à s'assouvir totalement et refuse donc toute limite. Reprenons donc la substance de ce que serpent dit et voyons quel lien cela a avec la convoitise. (1) Au verset 1, la parole du serpent fait disparaître tous les arbres donnés derrière le seul arbre interdit. De la même manière, la convoitise focalise le regard sur ce dont on est privé au point que tout le reste perd son importance. (2) Dès le verset 1, mais plus clairement encore au verset 5, le serpent laisse entendre que le dieu qui met la limite à l'humain est malveillant et il jette le soupçon sur lui, en insinuant qu'il veut garder pour lui l'essentiel. C'est un autre effet de la convoitise que de faire voir quiconque met une limite ou impose un manque comme un adversaire aux intentions suspectes et de susciter la méfiance à son égard (« s'il me prive, c'est pour tout garder pour lui »). (3) Au verset 5 encore, le serpent se présente comme un bon conseiller qui veut pour les humains un bonheur sans limite, alors qu'il est en train de faire leur malheur. De même, la convoitise fait croire que lui céder, c'est-à-dire satisfaire le désir en comblant le manque, c'est trouver le bien-être, alors que la sagesse enseigne précisément le contraire.

De ces quelques observations, il ressort que le serpent prête bien sa voix à un discours intérieur à l'être humain. Il objective en quelque sorte ce que propose la convoitise. Il met en mots « ce que dit » l'objet manquant à celui qui le convoite.

Dans ce cas, l'erreur racontée apparaît dans sa *composante anthropologique* essentielle : elle consiste pour l'humain à écouter sa convoitise plutôt que la parole qui fait limite, en l'occurrence la loi de Dieu[11]. Apparaît aussi sa *composante théologique* corrélative de la première : l'idolâtre est celui qui se soumet au serpent, c'est-à-dire à un Dieu à son image à lui – en l'occurrence à l'image de sa convoitise. Comme le dit la lettre aux Colossiens, « la convoitise (*epithumia*) mauvaise et la cupidité (*pleonexia*) c'est une idolâtrie (*eidôlolatria*) » (Col 3, 5) Si cette convoitise, à laquelle le serpent prête sa voix, est une idolâtrie, c'est parce qu'elle enferme l'être convoitant dans un rapport de soi à soi. Car ce que dit la convoitise, c'est ce que l'humain se dit à lui-même, sans qu'il sache que c'est quelque chose de lui qui lui parle ainsi. P. Beauchamp écrit en ce sens : l'idole est « tout ce qui, dans ce monde créé,

[11] Voir à ce sujet Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 54-67 et 92-109.

asservit l'homme à sa loi, lui offrant un détour pour se cacher à lui-même qu'il est le seul auteur de cette loi »[12].

3.2. Une relecture de l'ordre de YHWH Élohîm

Les conséquences tragiques de l'erreur dans laquelle le serpent entraîne les humains du récit de la Genèse révèlent la vérité de ce qu'il est. La femme, du reste, le reconnaît en 3, 13 : « le serpent m'a trompée, et j'ai mangé ». Mais si le serpent a menti à propos de Dieu, c'est que l'ordre qu'il a donné n'est pas destiné à protéger sa prétendue supériorité vis-à-vis des humains mais à leur éviter un péril mortel. Aussi, il est permis de revenir sur ce que le récit fait entendre de Dieu au moyen de l'unique parole que YHWH Élohîm adresse à l'humain avant que le serpent intervienne. Tentons de comprendre ce qui s'y dit de celui qui la prononce.

Si l'interprétation proposée par le serpent est erronée, il faut donc entendre dans l'ordre divin un avertissement bienveillant voulant protéger l'humain d'un péril mortel. Dès lors, l'ordre de YHWH Élohîm signifie essentiellement que devenir humain suppose l'acceptation d'une limite, d'une négativité imposant un manque. La structure relationnelle de l'humain dont il est question immédiatement après la parole divine (2, 18-22) suppose qu'un en-moins ait été posé. Hors de cela, c'est la mort. Non la mort physique – ce terme de la vie biologique est évoqué plus loin par l'image du retour à la poussière (voir 3, 19). Mais la mort de l'humain comme être désirant, relationnel, c'est-à-dire vivant. La mort de l'humain en l'humain.

En outre, si la limite est posée sur l'arbre du connaître bien et mal, c'est que l'épanouissement dans de justes relations implique aussi le deuil du tout connaître. Il suppose que l'on renonce à vouloir *savoir* ce qui est bien et mal, et, corrélativement, qu'on entre dans la confiance. Celui qui prétendrait tout savoir de lui et de l'autre, de ce qui est bien et mal en chacun et pour chacun, de ce qui mène au bonheur et au malheur, celui-là serait radicalement inapte à la relation.

[12] BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 244-245.

Ainsi, fondamentalement, l'ordre de Gn 2, 16-17 énonce une loi de l'humain : elle le structure comme être de désir et de liberté tout en l'engageant sur un chemin où son humanité et sa vie peuvent s'épanouir réellement. En ce sens, cet ordre est un signe de la bienveillance du Créateur pour l'être humain, même si la froideur distante d'une loi derrière laquelle il se cache suggère l'image d'un Dieu peu généreux. En effet, l'intention bonne de Dieu n'apparaît pas d'emblée, ce qui explique que son ordre ait été vu par des générations de lecteurs comme un interdit arbitraire visant à éprouver, non sans un certain cynisme, l'obéissance de l'humain. Tout au contraire, en donnant une telle loi, Dieu instaure l'humain dans sa liberté. Et, en cachant derrière cette loi sa bienveillance envers l'humain, il respecte sa liberté en évitant de donner des preuves d'un amour qui, s'il produisait de telles preuves, contraindrait cette liberté. Car la « privation de liberté causée par l'intrusion de l'amour est beaucoup plus intolérable que toute loi : c'est lui, cet amour, qui devient alors dans sa totalité une loi, une loi qui porte sur tout »[13] et donc étouffe.

S'il en est ainsi, on comprend que – quoi que suggère le serpent –, YHWH Élohîm n'interdit pas de connaître bien et mal. Au contraire même, puisque, par son ordre, il instruit l'humain d'un chemin qui mène à la mort et au malheur, lui suggérant donc comment faire pour aller vers la vie et le bonheur – ce qui est le but de la loi selon Dt 30, 15-20. En ce sens, Ben Sira écrira à propos de Gn 2, 16-17 : « Le Seigneur a rempli les hommes d'intelligence, il leur a fait connaître le bien et le mal » (Si 17, 7).

3.3. Une interprétation présente dans l'Écriture

L'interprétation que je propose n'est pas neuve. On la trouve déjà dans les Écritures du Nouveau Testament. Je ne citerai ici qu'un seul texte qui, selon moi, la synthétise magnifiquement. Il est tiré de la lettre de Jacques (Jc 1, 13-15).

> Que personne, lorsqu'il est tenté, ne dise : « Ma tentation vient de Dieu », car Dieu n'est pas tenté par le mal et il ne tente personne. Chacun est tenté par sa propre convoitise (*epithumia*), entraîné et séduit. Ensuite, ayant conçu, la convoitise enfante l'erreur (*hamartia*), et l'erreur arrivée à terme engendre la mort.

Selon ce texte, tout se joue dans la convoitise intérieure qui déploie sa logique de mort chez qui se laisse séduire par elle. Mais le processus mortifère n'est pas une fatalité. Avant de le

[13] Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. 2 : *Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu, 28 », 1990, p. 148. Ce paragraphe s'inspire de la réflexion de Beauchamp aux p. 147-152.

décrire, l'apôtre a évoqué le fruit de la résistance : « Heureux l'homme qui résiste à la tentation, car une fois testé, il recevra la couronne de la vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment » (Jc 1, 12). L'épreuve de la convoitise est donc le lieu d'un choix radical entre vie et mort. Celui qui sait discerner dans la loi de Dieu une parole de vie, là où la convoitise lui suggère le contraire, celui-là trouve la vie.

Une telle interprétation explicite celle que la Sagesse de Salomon propose déjà quand elle affirme que « c'est par la jalousie/l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ». L'envie, la jalousie (*phthonos*) est en effet proprement diabolique au sens où elle se jette en travers de manière à séparer ce qui pourrait être uni par l'alliance. En ce sens, comme le dit Ap 12, 9, elle égare l'humanité en lui faisant croire qu'elle est un chemin d'épanouissement total, à l'instar de ce que fait le serpent en Gn 3. À cette fin, pour le dire avec Paul, Satan ne cesse de « se déguiser en ange de lumière » (2 Co 11, 14), exactement comme le serpent qui fait croire qu'au contraire de Dieu il veut vraiment le bien des humains.

Conclusion

Il est temps de conclure ces quelques réflexions bibliques. Les textes abordés ici le montrent, dans l'Ancien Testament, ni les démons, ni le serpent, ni le satan ou le diable ne figurent le mal radical. Les Écritures d'Israël, y compris les deutérocanoniques, ne s'intéressent aux figures du mal que dans la mesure où ce mal est susceptible de s'immiscer chez l'être humain ou dans les groupes humains pour les entraîner vers la mort – un mal, dès lors, sur lequel les humains ont une certaine prise et auquel il leur est possible de résister. S'agissant de cette résistance, toutefois, il est utile de préciser que le récit de l'Éden n'en parle pas. Et son prolongement dans l'histoire de Caïn (Gn 4, 1-16) montrera que l'humain n'est pas vierge face à son désir, qui est pollué dès le départ par le mal qui a marqué la génération précédente ; dans ces conditions, l'être offre davantage de prise à la convoitise tandis que ses capacités de résistance sont émoussées[14]. En outre, le récit de Babel illustrera la façon dont des dynamiques collectives peuvent entraver la liberté et rendre les êtres humains plus vulnérables face au mal. La réflexion sur le serpent mériterait donc d'être prolongée[15].

[14] À ce propos, voir mon essai intitulé « La question du mal : clés bibliques », in Nicole JEAMMET et al., *Le mal. Qu'en faire ? Conférences de la Fondation Sedes Sapientiæ et de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, février-mars 2005*, Bruxelles, Lumen Vitæ, coll. « Trajectoires, 16 », 2006, p. 61-89.
[15] C'est ce que je fais dans l'étude de Gn 1–11 citée à la note 1.

Pour en revenir à mon propos, le serpent, initialement figure de l'idole qui s'oppose frontalement au Dieu créateur désireux d'alliance et de vie, a été réinterprété sur le tard comme la représentation du diable, de Satan, l'adversaire par excellence de Dieu, des humains, et de leurs relations harmonieuses. Comment donc est-on passé de la figure de l'idolâtrie à son identification avec le diable ?

Dans les écrits bibliques, la présence du diable émerge au moment où s'estompe peu à peu le discours sur les idoles. Après le retour de l'exil babylonien, va s'imposer chez les Judéens un monothéisme strict au regard duquel les autres dieux ne sont rien (Is 45, 5-6.14). La thématique de l'idolâtrie est dès lors condamnée à perdre progressivement sa force et surtout sa pertinence. En outre, l'éloignement d'un Dieu toujours plus transcendant va entraîner le développement progressif de figures intermédiaires permettant de maintenir les liens entre le divin et les humains : les anges. C'est dans le cadre de ces évolutions qu'une autre figure remplacera peu à peu les idoles dans le rôle de l'opposant, de l'adversaire de Dieu et de son alliance avec les humains : celle du *śāṭān*. À l'origine lié à la représentation d'un conseil d'esprits qui entoure Dieu, ce personnage va peu à peu prendre son autonomie pour devenir l'ange déchu, la figure démoniaque dont parle le Nouveau Testament.

Cela dit[16], l'Apocalypse johannique fait de « l'antique serpent » de la Genèse la représentation emblématique de ce personnage. Voilà qui suggère que la représentation biblique du diable puise pour l'essentiel sa substance dans ce que figurait avant cela l'idole[17]. C'est que lui aussi est lié profondément à la convoitise de l'humain, qu'il attise quand il le tente. La scène programmatique que sont les tentations de Jésus dans les évangiles de Matthieu et Luc le met en évidence. Qu'est-ce que Jésus s'entend proposer par le diable (Mt 4, 1 ; Lc 4, 2), le tentateur (Mt 4, 3) ou Satan (Mt 4, 10) ? Combler le manque que le jeûne a creusé en lui, préférer la certitude à la confiance, s'assurer un pouvoir total et sans partage. Toutes choses que la convoitise inspire à l'être humain.

[16] Les deux derniers paragraphes reprennent souvent littéralement ce que j'écris dans WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles*, p. 160.

[17] À cet égard, il est significatif que, à propos de l'interdiction de consommer de la viande sacrifiée aux idoles (les idolothytes), Paul assimile ces dernières à des « démons » : « La viande sacrifiée aux idoles est-elle quelque chose, ou une idole est-elle quelque chose? Pas du tout. (Non,) mais ce qu'ils [les non Juifs] sacrifient, c'est à des démons (*daimonia*) et non à Dieu; je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons; vous ne pouvez pas partager la table du Seigneur et la table des démons » (1 Co 10, 19-22).

Par rapport aux idoles, la différence la plus significative introduite par la figure diabolique, c'est son extériorité. Tout en soulignant davantage l'opposition au Dieu de l'alliance qui est le fait de ces dieux « contre sa face » (voir Ex 20, 3), cette figure encode en quelque sorte l'expérience du croyant qui, quand il pose des choix qui l'éloignent de son Dieu, a souvent le sentiment d'être victime de forces extérieures qui l'y poussent sournoisement. D'où l'idée d'un être qui, jaloux de Dieu et de son accord avec les hommes, s'emploie à leur faire obstacle, à conduire à l'échec le projet de l'alliance, voire à faire mourir l'homme dont Dieu veut passionnément la vie.

Jouer avec le diable, se jouer de Satan

Le démon des jeux vidéo : représentations, figures, interactions

Olivier Servais

« Si le diable avait sa bible, elle prendrait probablement la forme d'un jeu vidéo. Il serait rusé et plein d'esprit. Il faudrait commencer avec de petits méfaits presque drôles. Il offrirait aux joueurs les joies de l'argent, la violence synonyme de réussite et le sexe facile, sans responsabilité. Il y aurait aussi des drogues qui ne feraient pas frire votre cerveau ou qui ne trouveraient pas votre nez. » C'est par cette phrase sans ambiguïté que Peter Hitchens journaliste au Daily Mail réagissait en 2013 à la sortie du fameux jeu vidéo « Grand Theft Auto V »[1].

Et de fait, les jeux vidéo sont devenus aujourd'hui la première industrie culturelle mondiale en termes de budget et d'utilisateurs actifs. La dernière génération des jeux, dits en ligne et massivement multi-joueurs, a vu exploser les heures d'immersion de ses pratiquants, les taux de rentabilité de ces produits et les imaginaires les plus cruels. Pour d'aucuns ces dispositifs ludiques incarnent un nouvel opium du peuple dans des sociétés néolibérales, de haute-performance, et de consumérisme intensif. Dans cette veine interprétative, ces jeux apparaissent comme un nouveau serpent tentateur, créateur de profondes dépendances, prémisses des plus sévères désocialisations. Comme tout nouveau média, ceux-ci sont autant craints et hypertrophiés que fascinants et séduisants. Une dialectique des représentations sociales relativement classiques dans nos sociétés marquées par le judéo-christianisme.

Et pourtant cette séduction s'ancre dans des univers imaginaires relativement binaires où les figures démoniaques, promouvant des sociétés clairement dystopiques, sont combattues par les pratiquants. Il s'agit d'une séduction rusée d'un diable vidéoludique s'offrant en quelques sortes lui-même comme fruit de tentation. Dragons, démons, mort-vivants et bien d'autres,

[1] Peter HITCHENS, « If the Devil had to invent a game, it would be this », en ligne sur le site http://www.dailymail.co.uk/debate/article-2428024/PETER-HITCHENS-GTA-V-If-Devil-invent-game-one.html

incarnent, chacun à leur tour, les figures de cette pomme du diable aux mille facettes. En quelque sorte, ce serait un diable novateur, piégeant d'une double ruse habile en s'offrant lui-même à croquer, collet ultime pour attraper son gibier humain.

Mais la pomme empoisonnée devient aussi la pomme de discorde tant dans ces programmes informatiques, la concurrence entre joueurs, ou groupes de joueurs, qui y est organisée, parfois de manière extrême, s'organise autour de la chasse à ces avatars diaboliques. Or, ces créatures du mal ne peuvent y être combattue que par le mal. Une trinité diabolique « violence, argent et puissance » s'impose comme quête perpétuelle des joueurs invétérés de ces univers numériques.

Toutefois, les humains, majoritairement masculins, fréquentant ces mondes, ne cèdent jamais tous totalement à ces logiques imposées. Dans l'ambivalence des interactions entre joueurs naissent parfois des comportements et des identités collectives qui s'érigent en contre-point de ce modèle incube, et bricolent, au hasard des découvertes humaines, des micro-sociétés de résistance. L'homme naît ici au cœur de Satan. C'est à ce parcours au cœur des pavés infernaux numériques que je convie le lecteur.

1. Le retour du Diable et le diabolique virtuel

La figure du diable renvoie dans les imaginaires à de nombreuses physionomies et attitudes. Les travaux sur le diable dans les christianismes, et récemment les pentecôtismes, ont montré combien cette effigie, éclipsée depuis quelques décennies dans les catholicismes occidentaux, réémergeait largement dans les mouvements évangéliques et néo-pentecôtistes[2]. Jouissance, manipulation, ruse, absence de peur de la mort, désir sans limite, volonté de combler le manque, écoute de sa convoitise, idolâtrie, rapport de soi à soi, inaptitude à la relation, emprisonnement, sont, pêle-mêle, autant d'inclinations associées aujourd'hui à ce visage du mal. Que ce soit dans les supports classiques du religieux ou plus récemment dans les nouveaux médias, ce personnage que l'on croyait désuet semble faire un retour en force chez certains de nos contemporains.

Les plus jeunes ne sont pas épargnés par ce retour en grâce. Ainsi, par exemple, le diable est particulièrement présent dans les médias interactifs numériques contemporains que sont les jeux vidéo, premier loisir culturel chez les jeunes générations.

[2] Charlotte PLAIDEAU, « La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien », *Civilisations*, 55 (2006), p. 127-141 ; ID., *« O diabo amarrado » ou La guerre néopentecôtiste contre les démons afro-brésiliens (Bahia - Brésil)* (thèse inédite de doctorat en anthropologie), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2008 (Promoteur : Pierre-Joseph LAURENT).

Or, dans ces réalités ludiques et digitales, cette figure est omniprésente depuis ses débuts et connaît une multiplicité de formes et de fonctions. Cette diversité témoigne de l'importance, dans les imaginaires contemporains des jeunes générations, de ce personnage multi-forme. Certes on aurait pu croire, avec Michel de Certeau qu'il s'agissait plus d'une folklorisation d'une figure religieuse mythique dans un monde sécularisé[3]. Cependant, cette vision d'une hyper-culturalisation du religieux est, depuis un certain temps, passée en partie à la postérité. Et le retour de mouvements articulant hyper-modernité et valeurs ou ritualités religieuses traditionnelles a, depuis lors, pris largement le relais. Songeons notamment aux mouvements pentecôtistes qui utilisent les plus récentes technologies de communication tout en promouvant une théologie extrêmement conservatrice[4].

La littérature étudiant internet ou jeux vidéo et religion a déjà noirci un grand nombre de pages[5]. La question du diable a cependant fait l'objet de peu de traitement spécifique, même si sa figure dans les jeux vidéo est évoquée par O'Donnell dans un article récent[6], ou, çà et là, à travers la figure du démon comme par exemple à différents endroits dans l'ouvrage de Schut qui traite de Dieu et des jeux vidéo dans une perspective chrétienne assumée[7]. Mais cet ouvrage fait une avancée plus intéressante, au sens où il va au-delà de la conception strictement réduite aux représentations religieuses pour aborder cette problématique du diable. On peut dire qu'il étend le propos et la perspective du démon au démonique et du diable au diabolique. Et de fait, pour avoir étudié la question des jeux vidéo depuis quelques années, différentes dimensions ressortant de mes observations invitent à suivre le même trajet.

En effet, comme anthropologue, j'ai décidé début 2010 d'investiguer plus en profondeur ces mondes sociaux émergeant que sont les réalités virtuelles et particulièrement les jeux vidéo en ligne. A travers un terrain ethnographique à la fois en ligne et hors ligne en suivant des pratiquants du jeu World of Warcraft, particulièrement des joueurs intensifs, un suivi couplé d'entretiens et d'analyses en groupe, j'ai cherché à mener une véritable immersion de longue durée dans cet univers des *gamers*. L'objectif était d'une part de comprendre en profondeur ces sociabilité numériques nouvelles, et particulièrement d'analyser la fonction symbolique et les imaginaires que soutenait ce type de pratique. C'est dans ce cadre, que j'ai pu notamment

[3] Michel DE CERTEAU et Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

[4] Julie HERMESSE, Charlotte PLAIDEAU et Olivier SERVAIS (eds), *Dynamiques des pentecôtismes contemporains*, Louvain-la-Neuve, Académia-L'Harmattan, coll. « Investigations d'anthropologie prospective, 9 », 2013.

[5] William Sims BAINBRIDGE, *eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; Heidi A. CAMPBELL, *Exploring Religious Community Online. We are One in the Network*, New York, Peter Lang, coll. « Digital Formations », 2005 ; ID., *When Religion Meets New Media*, New York, Routledge, coll. « Media, Religion and Culture », 2010 ; ID. (ed.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Routledge, 2013 ; Rachel WAGNER, *Godwired. Religion, Ritual and Virtual Reality*, New York, Routledge, coll. « Media, Religion and Culture », 2012, pour ne citer que quelques-uns.

[6] Jonathon O'DONNELL, « A Digital Devil's Saga. Representation(s) of the Demon in Recent Videogames », *Online: Heidelberg Journal for Religions on the Internet*, 7 (2015), p. 139-160.

[7] Kevin SCHUT, *Of Games and God. A Christian Exploration of Video Games*, Grand Rapids, MI, BrazosPress, 2013.

déjà déployer une large analyse des cérémonies et ritualités au sein de ce jeux vidéo[8]. Dans ces travaux, un constat s'impose d'emblée, les figures démoniaques dans le jeu comme les attitudes jugées diaboliques pour les joueurs sont très présentes à de multiples étages de cette franchise numérique.

Au vu de cette mosaïque de références, il n'est cependant pas évident de déterminer par avance la fonction exacte de cette dimension du « diabolique » dans un type d'activité relativement récent et qui connaît des développements sans égal en termes d'usage. C'est donc dans une perspective résolument large que j'ai choisi d'aller à la chasse au diable virtuel.

2. Les jeux vidéo un Jardin d'Ede(o)nisme

La première entrée pour chercher Satan dans les jeux videos, nous a paru en amont de toute représentation. S'interroger de manière macro sur le phénomène de *gamification* en lui-même, c'est-à-dire la ludicisation des pratiques sociales, ou encore l'immersion du jouer à tous les étages des sociabilités humaines. Longtemps, le jouer a été associé, dans nos sociétés chrétiennes, à une attitude déviante, voire même diabolique[9]. Selon ce regard, le serpent tentateur ferait ainsi œuvre à travers une nouvelle pomme, numérique cette fois. De fait, les jeux vidéo sont devenus aujourd'hui l'une des premières industries culturelles mondiales en termes de budget et d'utilisateurs actifs. On comprend dès lors l'enjeu pour le serpent. Les chiffres varient selon les sources, mais la dernière génération des jeux, dits en ligne et massivement multi-joueurs, a vu exploser les heures d'immersion de ses pratiquants, les taux de rentabilité de ces produits et les imaginaires les plus cruels. On peut de fait parler d'un véritable Eden à propos de ces franchises de loisir. Ainsi, un jeu comme League of Legends a rapporté rien qu'en 2016 la bagatelle de 1,7 milliards d'euros pour un nombre d'environ 70 millions de comptes actifs soit la taille de l'ensemble de la population française, avec un tiers de joueurs quotidien[10]. Autre exemple, le jeu *Destiny* sortit en octobre 2014 est rentabilisé en moins d'une semaine pour un budget de conception et production de 500 million $.

On ne peut comprendre ce type de phénomènes, sans l'existence du réseau internet et de sa place croissante dans la vie des humains, tant pour vendre les jeux, que pour les utiliser en réseau. En effet, aujourd'hui l'extrême majorité des joueurs jouent en ligne. C'est la deuxième

[8] Olivier SERVAIS, « Autour des funérailles dans World of Warcraft. Ethnographie entre religion et mondes virtuels », in Jean-Pierre DELVILLE et al. (eds), *Mutations des religions et identités religieuses*, Paris, Mame-Desclée, coll. « Théologie », 2012, p. 231-252 ; ID., « Funerals in the "World of Warcraft": Religion, Polemic, and Styles of Play in a Videogame Universe », *Social Compass*, 62 (2015), p. 362-378 ; ID., « Cérémonies de mariage dans *World of Warcraft*: transfert rituel ou institution collective ? », dans *tic&société*, 9 (2015), en ligne sur le site http://ticetsociete.revues.org/1823.

[9] Roberte HAMAYON, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, coll. « Bibliothèque du Mauss », 2012.

[10] Voir https://www.superdataresearch.com.

révolution de notre époque, le jeu se diffuse et se réalise de plus en plus sur internet, à l'image de la place qu'occupe dorénavant la vie en ligne dans le temps de vie de nos contemporains. Car, de fait, le jeu vidéo est devenu une pratique massifiée qui profite des derniers développements technologiques et sociologiques pour intensifier son implantation. Si bien qu'en 2012, en France, le contact, direct ou indirect, avec les pratiques vidéoludiques concernait déjà l'ensemble de la population[11]. Effectivement, les promoteurs scientifiques d'une enquête importante, sous l'acronyme *Ludespace*, mettaient en évidence que ces usages touchaient tant les hommes que les femmes, que les collégiens comme les retraités, ou les ouvriers aussi bien que les cadres, et les urbains autant que les ruraux. Selon ces chercheurs, presque 60% des adultes déclaraient avoir joué (au moins une fois) à un jeu vidéo au cours des 12 derniers mois. Leurs chiffres corroborent ceux d'une enquête de 2010 au niveau européen. Les Français y ressortaient déjà comme des gros consommateurs de jeux vidéo, avec 38 % des personnes lors des six derniers mois ayant joué, contre une moyenne de 25,4 % sur les huit pays de l'enquête[12].

A voir tous ces chiffres, on comprend mieux les résultats sidérants de l'expansion de ce nouveau média dans l'espace économique capitaliste.

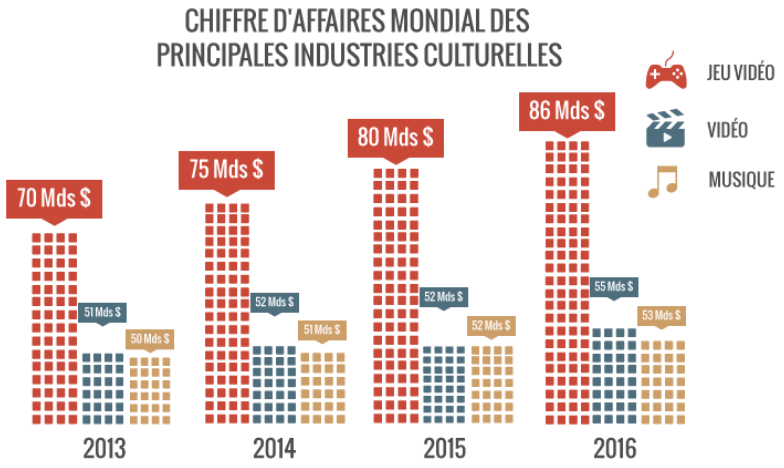


Fig. 1 : chiffre d'affaire mondial des principales industries culturelles

Source : http://www.lesnumeriques.com/jeux-video/jeu-video-conforte-sa-place-premiere-industrie-culturelle-n31902.html

[11] Samuel COAVOUX et al., « Qui sont les joueurs de jeux vidéo en France ? », in Olivier LEJADE et Mathieu TRICLOT (eds), *La fabrique des jeux vidéo : au coeur du gameplay*, Paris, La Martinière, 2013, p. 172-177.

[12] Source : étude de 2010 de la Fédération européenne des logiciels de loisir (ISFE). Pour plus de détails, voir Olivier SERVAIS, « Comment les jeux vidéo redéfinissent-ils les temps familiaux en mondes francophones ? », in Valérie AUBOURG et Georges EID (eds), *Familles et temps. Modification des liens conjugaux et parentaux*, Paris, L'Harmattan, 2017.

3. Représentation : Le serpent du capitalisme

Pour d'aucuns ces dispositifs ludiques sont un nouvel opium du peuple dans des sociétés néolibérales, de haute-performance, et de consumérisme intensif. Pour reprendre notre métaphore du serpent tentateur, par le jeu vidéo, celui-ci serait largement implanté au cœur même du système capitaliste occidental. Dans cette veine interprétative, ces jeux vidéo apparaissent comme addictifs, prémisses des plus sévères désocialisations. Comme tout nouveau média, ceux-ci sont autant craints et hypertrophiés que fascinants et séduisants. Une dialectique des représentations sociales relativement classique dans nos sociétés marquées par le judéo-christianisme.

Parmi les rhétoriques de la peur les plus présentes celle de l'« Addiction » a fait probablement le plus école. Certains chercheurs y voient d'ailleurs le symptôme d'une hyper-pathologisation de nos sociétés[13]. A cet égard, les images véhiculées depuis le Japon, et rapportant de manière souvent amplifiée ou déformée le phénomène des Hikikomori, ces jeunes japonais qui se retirent émotionnellement de la société en se cloîtrant dans une pièce de leur habitation et s'isolent mentalement dans des jeux vidéo[14], ont contribué aux phénomènes de stigmatisation. D'autres évènements dramatiques ont dans la même logique été très régulièrement mobilisés à l'appui des thèses anxiogènes. Que ce soient les massacres sur des campus universitaires américains dont la presse infère assez vite la responsabilité de la pratique de jeux vidéo violents, des trajectoires de relégation scolaire corrélées à l'usage intensif du jeu vidéo, tout est souvent mobilisé assez aisément pour alimenter cette inquiétude de premier plan que constitue cette montée en puissance chez les jeunes des loisirs vidéoludiques.

En ressort cette image souvent hypertrophiée et extrêmement simplifiée du joueur intensif comme drogué et décérébré. Celui-ci se traduit dans sa version commune par le terme de *Hardcore gamer*.

Le *hardcore*, signifie à la fois le grand joueur et le bon joueur. Bref, il s'agit de quelqu'un qui passe plus de temps que la moyenne dans le jeu, soit le gros joueur. Et quelqu'un qui a de bonnes compétences, qui est performant, voilà qui qualifie le bon joueur. Ces deux dimensions-là, qui sont nécessaires et absolument interconnectées, définissent cette figure du *Hardcore gamer*. Cette effigie emblématique mais relativement commune est aussi lié à

[13] Joël BILLIEUX et al., « Are We Overpathologizing Everyday Life? A Tenable Blueprint for Behavioral Addiction Research », *Journal of Behavioral Addictions*, 4 (2015), p. 119-123.

[14] Mami SUWA et Kunifumi SUZUKI, « The Phenomenon of "Hikikomori" (Social Withdrawal) and the Socio-cultural Situation in Japan Today », *Journal of Psychopathology*, 19 (2013), p. 191-198 ; Roseline YONG et Yoshihiro KANEKO, « Hikikomori, a Phenomenon of Social Withdrawal and Isolation in Young Adults Marked by an Anomic Response to Coping Difficulties: A Qualitative Study Exploring Individual Experiences from First- and Second-Person Perspectives », *Open Journal of Preventive Medicine*, 6 (2016), p. 1-20.

l'émergence d'une industrie, avec la figure de l'e-sportif, le joueur professionnel de jeu vidéo. Ainsi cette figure est ambivalente, on ne peut lui prêter un statut unilatéralement négatif.

Toutefois, il y a une figure qui dans les imaginaires est connotée plus unilatéralement comme négative. On pourrait la qualifier de côté face de la pièce, la figure du *no life*. Celui qui n'a plus de vie physique parce qu'il passe tout son temps dans cet univers virtuel. A l'origine ce terme est un mot utilisé en argot du jeu vidéo pour qualifier un joueur qui passe tout son temps à jouer. Il n'a alors plus de « vraie » vie, sous-entendu, no "real" life. Le diminutif donne dès lors l'expression populaire de *no life*. Dans nos imaginaires, le No Life est devenu un individu qui a choisi comme seul horizon d'existence une vie virtuelle, une vie par la procuration d'un ou plusieurs Avatars. Bref, il s'agit d'un désocialisé qui fuit ce que nous qualifions de réalité pour une existence avant tout virtuelle. La réalité est cependant très différente, et bien des cas de joueurs intensifs ne corroborent en rien cet imaginaire hypertrophié[15].

La connotation négative associée à cette figure entraîne cependant une systématique prise de distance de la part des joueurs qui pourraient se voir qualifier comme tels. « *Personnellement, je ne suis pas un no life, mais je t'assure que je transporte un peu de moi-même, du monde réel, dans mon perso. » Cette personne joue quatorze heures par jour depuis cinq ans.* » me confiait Ray, un de ces pratiquants dont le jeu constitue sans conteste la première activité sociale.

Et de fait, les modèles de styles de jeu mettent en évidence que les raisons de jouer sont multiples et de ce fait que les attentes et valeurs sont diverses[16]. Il n'en demeure pas moins que la place que le jeu occupe dans la vie des pratiquants peut être extrêmement importante. Comme le dit Justin : *« (...) et puis ce qu'il y a, c'est que tu te rends compte que même si c'est qu'un jeu, ça a quand même pris une dimension dans ta vie qui est impressionnante ! C'est là que je me suis dit que quand même quoi... je suis vachement... je me sens quand même vachement proche de ce truc là, je suis quand même vachement engagé parce que... voilà c'est censé n'être qu'un jeu et je ne devrais pas m'en faire tant que ça, tu vois... je veux dire, j'ai déjà perdu des sauvegardes sur d'autres jeux à l'époque de la NES où tu jouais Zelda ou bien à Mario et ta mère éteignait la console sans avoir sauvegardé...* » De fait, les modèles de jeu, particulièrement ceux des jeux de rôle en ligne, favorisent le nombre d'heures à jouer. Les

[15] Olivier SERVAIS, « L'eschatologie "No life". Incorporation et avatarisation d'érémitisme digital », *Social Compass*, 64 (2017), p. 42-59.

[16] Richard BARTLE, « Hearts, Clubs, Diamonds, Spades: Players Who Suit MUDs », *Journal of MUD Research*, 1 (1996), en ligne sur le site http://www.mud.co.uk/richard/hcds.htm ; Nick YEE, « Motivations of Play in Online Games », *CyberPsychology and Behavior*, 9 (2007), p. 772-775 ; Oman Vicente ROSAS MORALES et Grégory DHEN, « One Self to Rule Them All: A Critical Discourse Analysis of French-Speaking Players' Identity Construction in World of Warcraft », in Nelson ZAGALO, Leonel MORGADO et Ana BOA-VENTURA (eds), *Virtual Words and Metaverse Platforms: New Communication and Identity Paradigms*, Hershey, PA, Information Science Reference, 2011, p. 337-366.

travaux de Yee sur des milliers de pratiquants de ces franchises démontrent une corrélation directe entre quantité d'heures jouées et la progression de l'avatar et donc du joueur[17].

Pour autant, tous les joueurs intensifs ne sont pas des dépendants en puissance, encore moins en acte. La plupart de ceux rencontrés faisaient preuve d'une assez bonne lucidité. Les témoignages comme celui de Kilian sont récurrents : « *Je me souviens, il y a eu un moment où je m'étais mis à beaucoup beaucoup jouer et je me suis dit, à un moment, faut que je m'arrête ! C'est qu'un jeu ! Il faut pas que je me prive de faire des sorties, de voir ma famille et...* ». Les portes de l'enfer vidéoludique, telles que représentées dans la culture populaire ou colportées par certains médias sont donc à double sens. On y entre avec facilité tant ces univers offrent une évasion esthétique impressionnante. Mais on peut en sortir de son plein gré sans trop de difficulté, n'en déplaise à certains diables du capitalisme.

4. Figures : Un univers démoniaque

Cet attrait des jeux vidéo, dans un monde désenchanté et ne permettant plus de rêver est patent. Leur séduction s'ancre dans des univers imaginaires relativement binaires où les figures démoniaques, promouvant des sociétés clairement dystopiques, sont combattues par les pratiquants. Une séduction rusée d'un diable vidéoludique s'offrant en quelque sorte lui-même comme fruit de tentation. Dragons, démons, mort-vivants et bien d'autres, incarnant chacun à leur tour les figures de cette pomme du diable aux mille facettes. Un diable qui piège de sa ruse habile en s'offrant lui-même à croquer.

Car de fait, les démons sont des adversaires communs dans les jeux vidéo. En partie, c'est en raison de leur valeur en tant que symbole identifiable du mal dans l'ouest (post-) chrétien – les créateurs sont en mesure de s'appuyer sur un concept culturel préexistant du démon – qu'ils peuvent alors procéder à le subvertir ou à y adhérer, selon la fonction du démon dans l'œuvre.

Dans un article récent, *A Digital Devil's Saga – Representation(s) of the Demon in Recent Videogames*[18], O'Donnell analyse comment les représentations des démons dans les jeux vidéo reproduisent ou subvertissent les représentations théologiques et socio-historiques. Alors que les démons peuvent être considérés comme des emprunts du christianisme, leurs représentations dans les jeux vidéo s'appuient souvent sur des synthèses de sources religieuses et laïques, y compris la théologie chrétienne, les mythologies du monde, la théorie du complot et les appropriations littéraires de Satan comme humaniste libérateur et symbole de l'envie.

[17] YEE, « Motivations of Play in Online Games », p. 772-775.
[18] O'DONNELL, « A Digital Devil's Saga », p. 139-160.

Du point de vue du game design et de la représentation artistique, O'Donnel fait un point intéressant sur les figurations démoniaques dans différents jeux vidéo. Il évoque notamment la série de jeux de rôle Dragon Age (2009, 2011), utilise les démons comme des entités spirituelles qui vivent dans une dimension parallèle au monde matériel, incarnent des traits tels que l'orgueil, la paresse, la faim, le désir et la rage.

O'Donnel note que Diablo III (2012) relate les batailles entre les anges des hauts-esprits et les démons des Flammes brûlantes dans le cadre d'une éternelle guerre entre la lumière et les ténèbres, avec le monde mortel du Sanctuaire pris entre eux. Ces jeux utilisent la figure du démon comme un symbole généralisé du mal, séparé de tout contexte religieux spécifique. Cependant, l'auteur note avec justesse qu'il y en a d'autres qui s'inspirent directement des traditions judéo-chrétiennes. Il prend pour exemple notamment le jeu d'aventure-action de Dante's Inferno (2010) qui se base sur le texte littéraire classique de ce nom, en utilisant la description originale des régions de l'enfer par Dante pour élaborer une histoire macabre d'un croisé qui descend dans l'enfer à la poursuite de sa bien-aimée, jusqu'à affronter Satan lui-même.

Dans Darksiders (2010) et Darksiders II (2012) le joueur doit revêtir le manteau de l'un des cavaliers de l'apocalypse (respectivement Guerre et Mort) mais jette les cavaliers apocalyptiques non comme agents de Dieu mais comme agents Du « Conseil Charré », un groupe construit pour servir de médiateur dans la guerre entre le ciel et l'enfer. Il y a aussi des jeux où les entités utilisent des rôles et des attributs démoniaques, mais sont connus sous des dénominations différentes, comme The Elder Scrolls V: Skyrim (2011), dans lequel des entités démoniaques connues sous le nom de daedra habitent un domaine spirituel appelé Oblivion et interfèrent dans les affaires des mortels.

O'Donnel souligne que les jeux comme Diablo et Darksiders semblent reproduire les concepts chrétiens du bien et du mal cosmiques, principalement ceux de la « guerre spirituelle », ainsi que d'un plus large dualisme moral et spirituel dans lequel les bons anges et les mauvais démons sont en guerre. Mais il ajoute de suite qu'une large partie de la substance de leurs cadres narratifs est tirée d'un amalgame de sources historiques et religieuses. Il démontre combien l'emprunt aux traditions occultes et apocalyptiques des chrétientés occidentales est une pratique dominante. C'est bien une logique dualiste qui prédomine représentant un monde enfermé dans une lutte agonistique entre l'ordre du monde et un pouvoir spirituel, à peine moins puissant, voué à détruire la vie et à réduire le monde ordonné au chaos. Par la suite, quant à l'interprétation à en tirer, le chercheur se base surtout sur le fait du déclin de la croyance au démon. Il interprète ces usages sur la base d'une désillusion de l'autorité religieuse et politique, dans laquelle les forces destinées à aider l'humanité sont souvent les agents de sa destruction. Il remarque de même le déplacement symbolique d'un démon complexe et vicieux, vers une figure écrasée par une dynamique binaire dont les dichotomies ordre / chaos, et lumière / obscurité. Il explique cette évolution comme la dernière étape de la critique des Lumières contre ce type de croyances, et il relève toue une série d'écrits littéraires qui ont influé positivement ou négativement tant sur la critique démonologique que sur la création d'Univers. Il part a priori de l'influence prédominante de ce qu'il qualifie de « satanisme romantique » jusqu'à la science-fiction contemporaine plus sombre. Le diable du

Romantisme est dépeint comme un symbole de la révolution humaniste, matérialiste et rebelle traître, en opposition à un système religieux et politique établi considéré comme corrompu et tyrannique.

Mais d'autres figures du diable, souvent plus évidentes et moins ambiguës pétrissent les univers de jeux vidéo. La trilogie classique du démon présentée par Blizzard dans Diablo opus 1, 2 et 3 hypostasie cette figuration traditionnelle du diable. Dans les trois versions, le joueur affronte ainsi la personnification d'un mal corrupteur et agresseur. Mais cette figure du diable ne dispose pas du monopole de la représentation. D'autres visages du mal, tels les dragons maléfiques de World of Warcraft ou Guild War 2, symbolisent eux aussi des pouvoirs outranciers de violence et de corruption. Ici aussi, l'emprunt à la mythologie classique est évident. La plupart des franchises distillent d'ailleurs les figures du diabolique sous de multiples formes, d'intensités et de complexités. Dans World of Warcraft, Ilidan Hurlorage un elfe déchu, le Roi Liche un mort-vivant maléfique, la dragon Neltharion dit Aile de mort, ou encore l'Orc avide de pouvoir Grommash Hurlenfer, sont autant de faces qui déclinent cette multiplicité des personnifications du mal. Ce faisant, on demeure dans un schéma relativement traditionnel d'un héros bienveillant, le joueur, se levant face à un mal absolu.

Il existe pourtant des interprétations alternatives, voire contre-nature. Dès 1997 avec Dungeon Keeper, les trajectoires du diabolique dans les jeux vidéo s'étaient complexifiées. Dans cette franchise originale et à succès, le joueur incarne un gardien maléfique chargé de soumettre des territoires d'un monde fantastique où règne un ordre insupportable, une prospérité malencontreuse, et une joie de vivre intolérable. Le sous-titre du jeu est très équivoque : « Evil is Good ». A travers cette affirmation provocatrice, c'est l'idée d'une inversion, et ce faisant d'une sorte d'équivalence du Mal et du Bien qui est défendue. Certes nous sommes dans une proposition humoristique, mais qui en dit long sur les évolutions du rapport au diable.



Fig. 2 : Image de couverture du jeu Dungeon Keeper, Electronic Art, 1997

Source : http://www.vrutal.com/pc/juegos/dungeon-keeper/media

Cette idée du mal désirable est désormais une problématique acceptable ou du moins discutable. Dans des franchises comme *Assassin's Creed* d'Ubisoft, le tueur devient acceptable, car il œuvre face à un mal bien plus grand. En l'occurrence ici, les assassins luttent contre la pieuvre tentaculaire des templiers, dépeinte comme une organisation aux finalités diaboliques. L'assassin apparaît de la sorte comme un moindre mal, voire un mal acceptable, face aux projets maléfiques de l'organisation adverse. A un mal inqualifiable lui est opposé un mal tolérable, en quelque sorte.



Fig. 3 : Image de couverture de la version 5 du jeu Grand Theft Auto pour console XBOX360, Rockstar Games, 2013.

Source : http://i.jeuxactus.com/datas/jeux/g/t/gta-5/xl/gta-5-jaquette-515bfc32451c4.jpg

Cependant, les chemins du diable des jeux vidéo vont trouver, la même année que Dungeon Keeper, des voies imprévues et radicales. C'est en effet également en 1997, que le jeu Grand Theft Auto (dit GTA) innove un peu plus dans cette approche désirable du diabolique. En effet, dans cette narration, il est question d'incarner un malfrat américain et de le pousser au paroxysme de ces vices. Le but du jeu est ainsi de déployer toute la logique malfaisante du personnage : triche, trafic, meurtre, corruption, etc. Ce n'est pas un hasard si ce titre est probablement un des plus controversés du marché. Selon ces déclinaisons il a ainsi été interdit dans de nombreux pays, au reproche récurrent de son immoralité profonde. Derrière cette

levée de boucliers, on a pu sentir l'inquiétude montante de nos sociétés pour un média très efficace pour transmettre des valeurs à travers une expérience immersive. D'une certaine manière, ces détracteurs semblent y percevoir une contre-école capable de saper les bases morales les plus fondamentales de nos cultures judéo-chrétiennes. Le jeu vidéo dans cette orientation profanatoire incorpore et déploie dans nos sociétés humaines, une logique et une thématique récursive des narrations vidéoludiques elles-mêmes : celle d'un Mal conçu comme une perversion de l'humain, et plus largement du vivant.

5. Interactions : Un dispositif diabolique

Ainsi, toujours en suivant cette logique de la perversion dans ces programmes informatiques, la concurrence entre joueurs ou groupes de joueurs qui y est organisée, parfois de manière extrême, se focalisent quasi exclusivement sur la chasse à ces avatars diaboliques. Or, de manière largement majoritaire, ces créatures du mal ne peuvent y être combattues que par le mal. Violence, argent et puissance constituent ainsi la trinité inversée que doivent rechercher les joueurs invétérés de ces métavers numériques. La violence car le combat est au centre des activités des joueurs. Qu'elles soient entre joueurs (Mode PVP) ou contre les créatures mues par l'ordinateur (Mode PVE), ces quêtes guerrières constituent la charpente de l'activité des pratiquants. L'objectif de ces missions est, au-delà de l'élimination d'adversaires souvent jugés maléfiques, la quête infinie d'argent ou d'équipements permettant à l'avatar, ou à son collectif d'appartenance, la guilde, d'accroître sa puissance et dès lors sa réputation.

Mais rapidement, ce type d'exercice en solitaire ne mène qu'à une impasse. On a besoin des autres pour progresser. Si les premiers niveaux sont souvent les étapes d'apprentissage, assez vite il devient évident que sans le concours des autres, ce type de quête est vain. Pour ce faire, s'instaure une alliance entre joueurs, momentanément dans les groupes ponctuels dits de donjons ou de raids, et plus durablement dans des guildes. Le jeu est dès lors avant tout une alliance permanente avec d'autres, et une alliance durable dans la guilde. La guilde est donc une collectivité, une communauté, certaines disent même une seconde famille puisqu'ils passent parfois huit heures ensemble tous les jours.

Comme le disait Justin dans World of Warcraft : « Au fond, contrairement à d'autres avatars que j'avais dans d'autres jeux, je me suis rendu qu'il s'est passé quelque chose de particulier qui fait que c'est un jeu social, qui a tout misé au niveau de la construction sociale, de la pratique ludique. » Et au cœur de ce social en ligne, l'appartenance à la guilde est un élément déterminant. Chez les joueurs de bon niveau de ce jeu-là, il y a ainsi une vraie priorité pour la guilde et son image en termes de réputation. Or, cette image d'honorabilité dépend en grande partie des activités, parce que l'on va réussir un certain nombre de quêtes, de défis, que d'autres guildes ne réussiront pas. Pour amplifier cette importance, le nom de la guilde est

positionné au-dessus de l'avatar, en dessous de son pseudonyme. Cela signifie qu'on le voit en permanence, il est lié à vous, et de ce fait, il y a une visibilisation de votre appartenance au groupe. Vous êtes identifiés à votre groupe et cela vous donne des responsabilités. Avec ce sentiment d'appartenance qui est progressivement construit et devient, dans certains cas, véritablement très fort, chaque joueur est responsable de ses attitudes. Jouer son rôle pour exister dans le collectif est véritablement quelque chose de tout à fait central. Il faut être digne d'être un joueur de ce groupe et de le représenter dignement à tout moment. Les objectifs de la guilde sont donc d'une importance majeure. Il y a vraiment cette alliance : *the guild need you and so you need the guild*. Il y a une interdépendance qui est créée avec ce collectif, c'est le fondement d'une dépendance sociale partagée.

En outre, plus la guilde dispose d'un prestige social important, parce qu'elle réalise des performances de haut niveau, se construit une réputation charismatique ou ludique connue de tout le serveur de jeu, plus il y aura un processus sélectif pour entrer dans la guilde. Dans la plupart de ces collectifs de bon niveau, vous devez postuler. Pour ce faire il vous faut réaliser une présentation personnelle publique et suivre un processus de recrutement qui varie d'une guilde à l'autre, avec parfois des interviews en ligne devant toute la communauté. Une fois intégré, chaque guilde dispose pour chacun de ces avatars d'un classement hebdomadaire personnel qui est réalisé automatiquement par le jeu. Il y a donc une classification personnelle, au jour le jour, de l'engagement dans les activités de guilde. Ce classement est bien entendu évalué informellement par les autres membres, en particulier par les dirigeants de la communauté. Par métaphore du football on peut caricaturer en disant que sur la base des différentes performances mesurées, certains atteignent l'équipe première, d'autres font banquette, et certains encore assistent au match en tribune. En fait, toutes ces informations sont absolument publiques. N'importe qui peut aller sur internet et analyser les statistiques de chaque avatar, même des joueurs qui ne font pas partie du collectif. « Meilleur contributeur hebdomadaire », est par exemple une récompense courante qui motive les membres. L'analogie avec le système entrepreneurial capitaliste et productiviste est saisissante. Au nom de la fierté d'appartenir à un groupe de renom et de ce fait de recevoir prestige et reconnaissance, vous êtes soumis à une intense pression à la performance. Un paradoxe dans ce qui, a priori, reste un loisir où chacun est libre de s'investir.

Le dispositif du jeu à travers ces compétitions entre collectifs virtuels favorise de fait une dépendance sociale partagée, une obligation morale à s'investir et à ne pas lâcher ses compagnons de galères numériques au nom d'une interdépendance et d'une reconnaissance commune. Bref, des relations ludiques diaboliques peuvent emprisonner le joueur incapable de s'affranchir de ces obligations et de relativiser le statut de cette appartenance.

6. L'humain naît au cœur de Satan

Toutefois, les humains arpentant ces univers ne cèdent que rarement totalement à ces logiques pré-programmées. Dans l'ambivalence des interactions entre joueurs naissent des comportements et des identités collectives qui s'érigent en contre-point de ce modèle incube, et bricole au hasard des découvertes humaines, des micro-sociétés de résistance[19] (Servais, 2012, 2015a ou 2015b). L'homme naît ici au cœur de Satan.

En effet, outre la grande lucidité que nous avons pu observer chez nombre de joueurs, ces dispositifs ludiques constituent paradoxalement aussi des lieux de résilience où des humanités fragilisées se réfugient, voire renaissent grâce à la coercition du groupe et l'anonymat relatif que procure un avatar.

Ainsi Jane, joueuse québécoise, témoignait de sa pratique ludique comme salvatrice dans une vie assez chaotique : « *Ben, je trouve que, dans un certain sens, je me sens valorisée quand je fais des bons coups. Pour raconter mon histoire vite vite, avant de tomber enceinte de mon gars, disons que je faisais pas mal le party. J'avais des problèmes de toxicomanie, pis après ça le père de mon garçon n'a pas été super gentil avec moi, alors j'ai tout laissé ça en arrière de moi, je suis partie avec mon bébé. Tsé, je n'avais pas le moral super sacoche, puis j'ai laissé tous mes amis derrière tsé. Alors, raider ça m'a permis de développer une vie sociale, sans avoir de contact avec la drogue, puis ça m'a permis de me valoriser là dedans un peu. Quand je fais des bons coups, quand je m'améliore pis toute, tsé tu te le fais dire. Pis t'as aussi un genre d'adrénaline quand tu tues les boss, ce qui est pas mal cool.* »

Ce type de trajectoire est bien entendu exceptionnelle. Cependant, le nombre important de joueurs me confiant combien cette pratique remplissait pour eux un rôle de survie face à un quotidien difficile, montre significativement l'ambivalence intrinsèque des jeux vidéo. A l'image de Laam une joueuse liégeoise trentenaire : « *Je suis mère seule, avec 4 enfants… C'est dur. Imagine le soir, je rentre du boulot, je gère les momes et puis…. Et puis quand ils dorment je me connecte. J'ai pas les moyens pour un baby-sitter, pas possible pour moi de sortir… Trop cher, trop difficile à organiser… Heureusement il y a WoW… Je me connecte, et je suis avec des amis… C'est un peu comme aller boire un verre avec des potes jusque 1h du mat…. Sauf que je suis à la maison et que cela me coûte 16 Euros par mois… Le prix de 3 ou 4 verres. C'est un un peu un moment sacré qui me permet de m'évader et de resprirer […]*»

Au-delà des figures diaboliques et de pratiques parfois inconsciemment oppressantes de ce type de détente, l'humain, ici aussi retrouve ses droits et émerge, là où on ne l'aurait pas

[19] SERVAIS, « Autour des funérailles dans World of Warcraft », p. 231-252 ; ID., « Funerals in the "World of Warcraft" », p. 362-378 ; ID., « Cérémonies de mariage dans *World of Warcraft* », en ligne sur le site http://ticetsociete.revues.org/1823.

imaginé. Car au-delà du dispositif ludique, la parole échangée entre ses joueurs, des heures durant, constituent progressivement un ferment de proximité, de solidarité, voire de profonde amitié entre ces pratiquants.

Paul nous le rappelle « *...C'est ce que je disais hier, t'as un lien avec les gens qui se forme comme ça quoi.* » et de continuer : « *c'est vrai qu'on ne se voit jamais... (...) en fait on sait beaucoup de choses sur les gens, même si on ne connaît même pas leur prénom ni même leur nom de famille, par contre on sait où ils habitent, on connaît leur travail, on connaît les difficultés qu'on a de temps en temps, soit maladies soit travail et tous des trucs comme ça... on finit par connaître pas mal de choses sur les gens, leur famille et tout ça quoi... (...) tu as des gens que tu rencontres 2 ou 3 fois, puis au bout d'un moment, tu les vois plus souvent parce qu'on se retrouve à avoir un moment de ta vie comme on a avec tout quoi. Là, c'est juste un jeu, mais bon, c'est comme dans la vie réelle quoi ! À part que c'est vrai que ça fait étrange parce que bon, c'est pas comme dans la vie réelle, ici t'es loin de tout le monde, tu es chez toi derrière ton PC et puis voilà quoi...* »

Aux confins des paradoxes humains, ces jeux, souvent violents, chronophages et sans grands apports de connaissances, constituent pourtant, de manière inattendue de formidables nouveaux supports sociaux pour des humains en décrochage de leur humanité. L'humain naît bien ici, en quelque sorte, au cœur de Satan.

Les figures du diable dans le Coran

Michel Younès

Introduction.

Le texte coranique reflète une diversité de figures relatives au « diable ». La plus récurrente est celle de « Šayṭān » qui, avec le temps, prendra le dessus, y compris dans l'imaginaire collectif musulman. Une autre dénomination occupe également une place importante, c'est celle de « Iblīs ». Si le « Šayṭān » représente le mauvais par excellence, « Iblīs » renvoie principalement à la désobéissance et à la tentation. A côté de ces deux désignations, on retrouve, dans le corpus coranique deux autres figures que l'on pourrait considérer comme étant mineures, si l'on en juge au petit nombre d'occurrences, à savoir le « ǧinn » et le « ʻifrīt ».

Plutôt qu'une dualité : Dieu/Diable, le texte coranique place d'emblée le lecteur dans une sorte de pluralité interne, du moins sur le plan de la désignation. Toutefois, cette pluralité notionnelle n'est pas sans soulever un certain nombre de questions. Comment s'explique cette diversité ? A quelles réalités cherche-t-elle à répondre ? Comment s'organise-elle dans le corpus coranique ? Ou encore, quelles sont les particularités de chacune de ces figures ? Que révèlent les figures du diable ? Et en quoi permettent-elles de mieux comprendre la pensée religieuse musulmane ?

Pour répondre à ces questions, il convient d'examiner dans un premier temps ces notions clés, tant sur le plan étymologique que conceptuel. L'analyse notionnelle fait apparaître le soubassement théologique. Dans un deuxième temps, il importe de resituer les figures du diable dans le cadre cosmologique islamique global. En effet, les figures du diable telles qu'elles apparaissent dans le Coran s'inscrivent dans une forme de cohérence interne, elles font partie d'un système de pensée qui a sa propre logique. Enfin, dans un troisième temps, une évaluation critique s'impose pour souligner le paradoxe de ces figures du diable en tension. L'oscillation entre diversité des notions et unicité dans la perception du diable fait écho à une pensée religieuse en tension.

I. Typologie des figures du diable dans le Coran

Tous les commentateurs du texte coranique ne s'accordent pas sur l'origine étymologique des mots clés relatifs aux figures du diable[1]. Les divergences se situent sur trois registres. D'abord, la définition des termes utilisés : « Iblīs » est-il le nom propre du diable ou bien un dérivé du grec « diabolos » ? Le terme de « Šayṭān » est-il d'origine arabe ou araméenne ? Ensuite, les liens internes à ces notions coraniques : quelle différence entre le « Šayṭān » et « Iblīs », sommes-nous devant deux désignations d'une même réalité ? Quelle différence y a-t-il entre le « ǧinn » et le « 'ifrīt » ? Enfin, le troisième niveau de divergence concerne la nature de cette figure diabolique. Le « ǧinn » est-il une catégorie d'ange[2] ? Y a-t-il des bons et des mauvais « ǧinn » ?

1. Le « Šayṭān *»*

Indiscutablement, le terme le plus employé dans le corpus coranique pour désigner la figure du diable est celui de « Šayṭān »[3]. Etymologiquement, certains rattachent ce terme à la racine « š-t-n » qui reste assez douteuse et mystérieuse, dans le sens de « retenir quelqu'un pour le détourner de son intention ou de sa destination ». Ainsi, le mot qui désigne le diable serait dérivé du « šaṭn » qui renvoie à la corde. D'où le sens négatif : de même que la corde retient, ainsi le diable retient l'humain et l'empêche de suivre Dieu, son chemin, ses prescriptions.... Néanmoins, à la lumière de la langue syriaque ou syro-araméenne[4], certains philologues clarifient la racine de ce terme par lequel on désigne le diable : non pas « š-ṭ-**n** », mais « š-ṭ-**r** »[5], ce qui signifie, comme dans les langues sémitiques, notamment l'hébreu, la rupture, la division, l'adversaire. Ainsi, le « Šayṭān » serait le séparateur, celui qui divise. Il est ainsi la figure par excellence du Démon, une personnification du mal.

Par-delà l'origine étymologique du terme, la lecture du texte coranique fait apparaître plusieurs caractéristiques de cette figure diabolique. Parmi les attributs de Satan figurent sa capacité à causer la frayeur (III, 175), à faire glisser les gens (II, 36; III, 155), à les faire dévier (IV, 60), à provoquer l'inimitié et la haine (V, 91), à les faire oublier (VI, 68; XII, 42; XVIII, 63), à les tenter (VII, 27; XLVII, 25), à provoquer les querelles (XVII, 53). Mais aussi, Satan est présenté comme un ami des incroyants (IV, 38), un perfide (VII, 22), un ennemi (XII, 5). L'artifice (IV, 76), la souillure (VIII, 11) et l'abomination (V, 90) lui sont associés. Satan avance, et ses adeptes avancent au-devant de lui (II, 168, 208; VI, 142; XXIV, 21; voir

[1] Cf. Louis GARDET, « Iblīs », in *Encyclopédie de l'islam*, t. 3, Leiden-Paris, Brill-Maisonneuve et Larose, nouv. éd., 1971, p. 690-691 ; Daniel DE SMET, « Démons », in Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, p. 205-207. Voir aussi le commentaire coranique d'Ibn Kathīr (m. 1372), édition en arabe de l'Institut du livre culturel : *Tafsīr Ibn Kathīr*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 8e éd., 2003, p. 22-28.

[2] Une remarque générale s'impose : comme l'hébreu biblique, l'arabe n'a pas de mot spécifique pour désigner les anges. Le *malakh* est un envoyé, un émissaire. Aussi, comme dans la Bible hébraïque, le Coran ne connaît que deux anges : Gabriel et Michel. Voir André WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologie biblique*, Paris, Cerf, « Lire la Bible, 187 », 2015, p. 95 et 102.

[3] Il revient environ 70 fois dans sa forme au singulier et 18 fois au pluriel : Šayāṭīn.

[4] Sur l'origine araméenne, voir les travaux de Christoph LUXENBERG, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution of the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin, Schiller, 2007.

[5] Une confusion de lecture dans le passage du syriaque à l'arabe aurait modifié le sens.

aussi IV, 83). Satan est donc crédité d'une action sur certains péchés spécifiques ou de portée générale. Il s'agit principalement d'une action qui détourne les gens de Dieu. Au nombre de ses moyens figurent des attributs vocaux : il appelle (XXXI, 21), il parle (XIV, 22 ; LIX, 16), il promet (II, 268) et il murmure (VII, 20 ; XX, 120 : voir aussi L, 16 ; CXIV, 4-5)[6]. Les dernières sourates du Coran appellent à une protection contre celui qui murmure et dont l'influence est mauvaise.

Pour s'en rendre compte, citons quelques-unes de ces références. Dans la sourate III où l'on évoque ceux qui sont appelés à combattre dans le chemin de Dieu[7], il est dit au verset 172 qu'une récompense est réservée à ceux qui ont répondu à Dieu et à son envoyé, malgré leurs blessures. Ceux-là, Dieu leur suffit, il est leur protecteur, v.174 : « Ils sont revenus avec un bienfait et une grâce de Dieu. Aucun mal ne les a touchés. » C'est à ce niveau que le verset 175 évoque la figure du diable en ces termes : « Satan (al-Šayṭān) est ainsi, il effraye ceux qui lui sont soumis. Ne les craignez pas. Craignez-moi si vous êtes croyants ». Ici, la peur est associée au diable. Ainsi, avoir peur des combattants d'en face, c'est avoir peur du diable.

Suite au v. 90 de la s. V qui associe le vin, le jeu de hasard et les pierres dressées à une abomination, considérée comme une œuvre du diable, le v. 91 dit : Satan veut susciter parmi vous l'hostilité et la haine au moyen du vin et du jeu de hasard. Il veut ainsi vous détourner du souvenir de Dieu et de la prière ». Le v. 92 appelle à obéir à Dieu et à son Envoyé. Dans ce contexte, l'œuvre de Satan est en opposition avec l'obéissance de Dieu et de son Messager. Satan détourne de la voie de Dieu en faisant oublier son invocation et le devoir de lui rendre le culte de la prière. C'est la même conception présentée dans la s. VI, v. 142 qui mentionne Satan comme un ennemi déclaré et dévoilé[8].

Dans un verset relativement long (s. XIV, 22), Satan reconnaît que la promesse de Dieu était vraie alors que ce qu'il disait était faux. Néanmoins, s'il appelle à le suivre, il n'est pas pour autant le responsable du détournement de l'homme ; la faute retombe sur ceux qui l'écoutent : « Lorsque le décret aura été décidé, Satan dira : Dieu vous a certainement fait une promesse vraie, tandis que je vous ai fait une promesse que je n'ai pas tenue. Quel pouvoir avais-je sur vous, sinon celui de vous appeler ? Vous m'avez répondu. Ne me blâmez donc pas, blâmez-vous vous-mêmes ! Je ne vous suis d'aucun secours, vous ne m'êtes d'aucun secours. J'ai été incrédule envers ceux auxquels vous m'avez autrefois associé. Les injustes subiront un douloureux châtiment ». Le verset suivant mentionne la rétribution réservée à ceux qui croient et font les œuvres bonnes dans les jardins où coulent les ruisseaux. Ils demeurent immortels, avec la permission de leur Seigneur. A la suite du verset 98 de la sourate XVI[9], le qualificatif « raǧīm » traduit par « lapidé » accompagnera l'évocation de Satan. En effet, l'expression « al-Šayṭān al-raǧīm » a débouché sur toutes sortes de pratiques destinées à éviter la mauvaise

[6] Sa mauvaise influence est bien suggérée par le fait de murmurer (*waswasa)*, la répétition de la syllabe insistant sur le fait que Satan ne se contente pas d'appeler ou de parler, mais d'y revenir encore et toujours.
[7] Voir à partir du verset 166.
[8] Le verset en question traite de l'interdit alimentaire et ce qui est rendu licite. On peut voir une forme de similitude avec le v. 90 de la sourate V. Dans les deux cas, l'interdit alimentaire ou la nourriture permise est le signe de l'obéissance à Dieu ou encore du critère de distinction entre Dieu, le bien et ce qui est permis, et Satan, le mal et ce qui interdit.
[9] Voir aussi III, 36.

influence de Satan, notamment dans la récitation du Coran[10], ou encore au moment du pèlerinage où les pèlerins lapident la stèle qui évoque Satan[11].

2. Le diable comme « Iblīs *»*

Concernant « Iblīs », l'autre figure du diable, il serait rattaché étymologiquement au grec « diabolos »[12] ou à une forme arabe en lien avec « ablasa » (mublisūn 6, 44 ; 23, 77 ; 30, 12 ; 43, 75). Iblīs serait celui qui refuse ou n'attend rien de la miséricorde divine. Mais par-delà l'étymologie, l'utilisation de cette figure est fortement rattachée à la création d'Adam. Deux moments clés marquent ce lien. Au moment de la création d'Adam avec de l'argile, Dieu lui insuffla son esprit. Il ordonna aux anges de se prosterner devant le premier homme, mais Iblīs refusa de s'incliner devant ce mortel « créé d'une argile malléable » (XV, 30-3; XVII, 61; cf. VII, 11 et XXXVIII, 73-4) ; et Dieu s'écria: « Hors d'ici, car tu es *rağīm* (maudit) ! sur toi la malédiction jusqu'au Jour du Jugement ! » (XV, 33-4).

Citons le passage de la s. XV, v. 29-42 : Après que je l'aurai formé et que j'aurai insufflé en lui de mon esprit, alors (les anges) tombent devant lui en se prosternant. Tous les anges se prosternèrent ensemble, à l'exception d'Ibīs qui refusa de se prosterner. Dieu dit : Ô Iblīs, pourquoi n'es-tu pas prosterné ? Il dit : Je n'ai pas à me prosterner devant un mortel que tu as créé d'une argile extraite d'une boue malléable. Dieu dit : sors d'ici. Tu es maudit ! Sur toi la malédiction jusqu'au jour du jugement. Il dit : mon Seigneur, accorde-moi un délai jusqu'au jour où les hommes seront ressuscités. Dieu dit : ce délai t'est accordé jusqu'au moment connu. Il dit : mon Seigneur c'est parce que tu m'as induit en erreur que je les tromperai sur terre. Sauf tes serviteurs sauvés. Il (Dieu) dit : voilà une voie droite. Tu n'as aucun pouvoir sur mes serviteurs à l'exception de celui qui te suivra parmi ceux qui sont dans l'erreur. La Géhenne sera sûrement pour eux tous leur rendez-vous. »[13]

Le récit mentionné fait apparaître deux aspects, intéressants à relever. Le premier réside dans la réponse d'Iblīs : « tu m'as induit en erreur ». Autrement dit, Iblīs, un ange ou une catégorie d'ange, ne pensait pas désobéir à Dieu, mais, au contraire, réserver la prosternation à lui seul. Ce qui induit Iblīs en erreur est précisément l'ordre divin qui semble à l'encontre du principe qui caractérise le culte pur, à savoir l'exclusivité de la prosternation à Dieu seul. Iblīs n'a pas compris la parole de Dieu qui ordonne tous les principes, y compris l'exclusivité du culte pur, à l'obéissance. Du moment où Dieu ordonne, même si cela paraît contraire aux principes

[10] Ce qui est désigné par « isti'āda » : a'ūdu billāhi min al-Šayṭān al-rağīm (qui signifie : je trouve refuge en Dieu contre Satan, le lapidé).

[11] Or selon Arthur JEFFERY, *Foreign Vocabulary of the Qur'ān,* Baroda, Oriental Institute, 1938, p. 139-140, la traduction de « rağīm » par le lapidé est un glissement de sens puisqu'en éthiopien, le « rağīm » signifie « le maudit ».

[12] Sachant que la Septante traduit l'hébreu śaṭān par « diabolos » en rapport avec le verbe « diaballein » qui signifie « calomnier ». Sur ce point, voir WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles*, p. 106.

[13] Dans un autre passage, s. II, 30-34, l'annonce par Dieu de la création d'un lieutenant sur terre, l'ensemble des anges a réagi en disant si Dieu n'était pas en train de créer quelqu'un « qui fera le mal et qui répandra le sang, alors que les anges célèbrent les louanges et proclament la sainteté de Dieu ». En réponse à cette réaction, Dieu donne à Adam la connaissance et met au défi les anges de pouvoir nommer les êtres. Confirmant cette supériorité, Dieu demande aux anges de se prosterner devant Adam. Ici, le refus par Iblīs est qualifié d'orgueil. C'est pourquoi, il sera considéré au nombre des incrédules.

immuables, les anges doivent obéir. L'instant de la parole surdétermine les principes éternels. L'autre aspect intéressant à souligner concerne une sorte « d'accord » entre Iblīs et Dieu : jusqu'au jour de la résurrection, Iblīs induit en erreur la créature avec la permission de Dieu, sauf pour ceux qui sont déjà sauvés. Iblīs a, en quelque sorte, l'autorisation d'induire en erreur l'homme, autrement dit, il fait avec l'homme ce qu'il a perçu de l'attitude de Dieu à son égard : induire en erreur.

C'est à la lumière de cet « accord » que l'on peut comprendre plusieurs récits mettant en scène la tentation par Iblīs d'Adam et de sa femme (VII, 20-22 ; XX, 120-121), en l'incitant à manger le fruit défendu (XX, 116-121). Aux v. 35 et 36 de la s. II, on lit : « Nous avons dit : Ô Adam ! Habite avec ton épouse dans le jardin, mangez de ses fruits comme vous le voudrez, mais ne vous approchez pas de cet arbre, sinon vous seriez au nombre des injustes. Le diable (Šayṭān) les fit trébucher et il les chassa du lieu où ils se trouvaient. Nous avons dit : descendez et vous serez ennemis les uns des autres. Vous trouverez, sur la terre, un lieu de séjour et de jouissance éphémère. » Avec la tentation et la chute d'Adam[14], Iblīs devient en quelque sorte le Démon, le Šayṭān. C'est ce qui explique l'identification des deux figures du diable, le Tentateur, l'Adversaire.

Ainsi, en attendant la fin des temps et le jour du jugement, Iblīs serait celui qui tente l'humain, il lui murmure dans l'oreille (waswasa) et dans son cœur pour quitter la voie de Dieu. Durant la vie terrestre de l'homme, Iblīs fait comme le Šayṭān et adopte la même posture que lui. Le récit de la sourate XX (v. 115-121) retrace cette identification qui se reflète par la trame suivante : au v. 115, il est dit : Nous avons confié une mission à Adam, mais il l'oublia. V. 116 : Lorsque nous avons dit aux Anges : prosternez-vous devant Adam, ils se prosternèrent sauf Iblīs. V. 117 : Nous dîmes : Ô Adam ! Celui-ci est un ennemi pour toi et pour ton épouse. Qu'il ne vous fasse pas sortir tous deux du jardin… v. 120 : Satan le tenta en disant : T'indiquerai-je l'arbre de l'immortalité et un bien impérissable ? v. 121 : Tous deux en mangèrent, leur nudité leur apparut… Adam désobéit à son Seigneur, il était dans l'erreur.

D'autres passages coraniques font apparaître la nature d'Iblīs. Si Adam est créé d'argile, la nature d'Iblīs est de feu (XV, 33 ; XXXVIII, 75-76). Dans le même moment, Iblīs est un ange ou une catégorie d'ange (« Tous les anges se prosternèrent, sauf Iblīs »). Or si les anges sont créés pour adorer et pour obéir à Dieu, parmi eux, Iblīs représente une catégorie de rebelle. Il est désormais assimilé à la figure de l'orgueilleux qui refuse l'ordre divin. Comment comprendre dès lors la catégorie de « ğinn » et de « 'ifrīt » ? Sont-ils eux aussi des catégories d'ange ? Si étymologiquement, le terme « ğinn » rappelle celle de « géni », celui qui inspire, à la manière du « daïmon » grec, sans être un démon dans le sens de diable-Satan, il va épouser, en arabe classique, la figure du possédé. Le « maǧnūn »[15] (dans le sens de fou) est celui qui

[14] L'épisode de la chute d'Adam rappelle l'influence d'un texte judéo-chrétien, notamment dans la *Vie d'Adam et d'Ève* et la *Caverne des Trésors* (§.15 où l'archange Michel invita à adorer Adam, mais le Diable objecta).
[15] Le texte coranique emploie ce qualificatif en le mettant dans la bouche des détracteurs de Muhammad.

est possédé par un « ğinn ». De cet ensemble de « géni », émergent, selon la tradition musulmane, les « ğinn » mal-inspirés ; d'où la sous-catégorie de 'ifrīt (27, 39)[16].

II. Le « diable » dans la cosmologie islamique

Comprendre la diversité des figures du diable dans le corpus coranique oblige à la replacer dans son contexte théologique[17]. En recevant le Coran comme une parole divine incréée, le discours islamique cherche à organiser les différents héritages culturel, philosophique ou religieux sous-jacents suivant une cosmologie tripartite. Comme dans l'univers sémitique ou, dans une certaine mesure, gréco-romain, trois parties majeures structurent l'univers de la théologie islamique. La première que l'on pourrait appeler « le monde des origines », est celle qui relève du Très-Haut. La deuxième partie concerne l'histoire ou « le temps du déroulement ». La troisième est celle de « la fin des temps ». C'est à la lumière de cette cosmologique théologique que l'on perçoit l'intelligibilité des récits coraniques dans leur variété sémantique. Dans cette cosmologie religieuse, les figures du Diable font partie d'une « angélologie » générale.

1. Le temps des origines

Avant la création du monde et de l'homme, et à l'instar de la tradition biblique, les récits coraniques font apparaître « le temps des origines » qui décrit « l'univers de Dieu ». Or Dieu n'était pas seul : autour de lui des anges, créés pour l'adorer ; même si, comme dans la Bible, le Coran ne raconte pas la création des anges. La description de la cour céleste de Dieu compte une « histoire » : celle de la chute d'un ange ou d'une catégorie d'ange. Dans le Coran, l'ange déchu est appelé « Iblīs ». Ce dernier a désobéi à l'ordre de Dieu, en refusant de se prosterner devant sa créature. En effet, « Iblīs » croyait bien faire, en respectant la transcendance absolue de Dieu, et en lui réservant, à lui seul, les actes d'adoration qui lui sont dus. Ne pas prendre la créature pour le Créateur est le principe par excellence du monothéisme auquel se rattache l'islam.

Ce que révèle cet épisode coranique est évocateur de ce qui deviendra une assise théologique majeure dans le discours islamique. Les deux attributs divins fondamentaux, la toute-puissance et la volonté, ne vont pas seulement de pair, mais ils sont ordonnés l'un à l'autre. Ce que reflète le récit de l'ange déchu, c'est que l'unicité et la transcendance absolue de Dieu, signe de sa divinité mettent en rapport, d'une façon intime, voire hiérarchique, la toute-puissance de la création et l'obéissance à la volonté. L'exclusivité du culte à Dieu est

[16] Selon al-Ğāḥiz (869) si un ğinn est infidèle et injuste, il est Šayṭān, s'il est pur, propre, bon, il est ange.

[17] Au sens strict du terme, on ne peut pas parler de « théologie islamique ». La transcendance absolue et radicale de Dieu selon la perception islamique fait que le discours n'est pas un discours sur Dieu pour dire qui il est, mais pour attester son unicité. C'est à partir de là que s'est posée la question de la parole qu'on attribue à Dieu et de la parole qui provient de lui. D'où la terminologie du « kalām » qui signifie littéralement « paroles » ou « discours » pour qualifier la science religieuse islamique, appelée aussi « la science de l'unicité divine ». Pour une meilleure compréhension de la « science du kalām », voir Michel YOUNÈS, *Révélation(s) et parole(s). La science du « kalām » à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, coll. « Studi arabo-islamici del PISAI, 18 », 2008.

ordonnée à une forme d'obéissance absolue. Il s'agit d'obéir à Dieu, en toute circonstance, même si cela peut paraître contradictoire avec un des principes indiscutables de la foi. Si Dieu le veut, si Dieu le demande, l'ange devait exécuter l'ordre divin. A la jonction du monde « pré-temporel » et du monde temporel, le récit d'« Iblīs » devient paradigmatique pour l'homme. Pour être en conformité avec sa nature créée, dans sa vie terrestre, l'homme doit obéir à Dieu en toute circonstance.

2. Le temps de l'histoire

Cette deuxième partie de la cosmologie islamique prolonge la première sous l'angle de l'épreuve et du rappel. Dans l'histoire, la créature vit une épreuve. Matérialisée par un double pacte, cette épreuve s'exprime à travers la tension entre « le pacte originel » entre Dieu et l'homme, et celui qui a été conclu entre Dieu et l'angle déchu, permettant à « Iblīs » de tenter l'homme. En tant que créature de Dieu, l'homme lui doit obéissance et acte cultuel. C'est dans ce sens que la tradition islamique organise ce qu'elle appelle les cinq piliers rituels (Profession de foi, prière, jeûne, aumône et pèlerinage). En islam, ce ne sont pas des actes de piété, mais de culte, rappelant à l'homme son état de créature. Selon le principe de la « fiṭrā »[18] ou de la nature originelle, l'homme est « naturellement » soumis à Dieu. Dans ce sens, le Diable apparaît comme un tentateur qui éprouve, dévie et fait oublier l'origine créée de l'homme. Sur terre, les deux figures du Diable, « Iblīs » et le « Šayṭān » se confondent. Ce dernier met en œuvre ce que Dieu a permis à « Iblīs », il murmure dans l'oreille de l'humain pour lui faire oublier la reconnaissance de l'unique Dieu et les actes d'obéissance qui lui sont dus. Le « ǧinn » et le « ʻifrīt » deviennent des « sous-catégories » du Diable, des esprits maléfiques qui prennent possession de la créature.

Comme antidote à l'épreuve de l'oubli, dès la naissance d'un nouveau-né, on insuffle dans son oreille la « Šahāda » qui atteste l'unicité du Créateur et de son Envoyé, Muḥammad. Le prophète de l'islam est, selon la Tradition qui le reconnaît comme le sceau des prophètes, celui qui a effectué un passage entre les différentes parties du monde. Durant sa vie il a effectué un voyage, dit nocturne, entre le monde ici-bas et le monde des origines où il a pu lire dans le livre archétypal qui se trouve auprès de Dieu. Ce voyage nocturne, appelé « isrā' », comporte une étape à Jérusalem, le « miʻrāǧ » où Muhammad a posé son pied sur un rocher à Jérusalem pour accéder au ciel, accompagné de l'ange. Dans ce même esprit, la récitation du Coran, appelé le « Ḏikr » (le Rappel), et l'imitation du prophète de l'islam, apparaissent comme des moyens sûrs pour se remettre dans la « voie droite », ils reflètent la toute-puissance et la volonté divines pour guider les humains. Le « miracle du Coran », doublé du miracle de l'ascension au ciel, est la preuve d'une volonté divine, toute-puissante, qui traverse les deux mondes. En raison de la fidélité absolue du transmetteur, resté extérieur au contenu de sa transmission, la tradition islamique a fini par identifier le corpus coranique, appelé le *Muṣḥaf*, avec le livre archétypal (*Um al-Kitāb*). Ainsi, dans sa matérialité, le corpus coranique devient la copie conforme de la parole incréée de Dieu. Désormais, suivre le Coran et imiter son transmetteur, c'est se mettre dans la voie originelle de Dieu. Pour suivre la voie

[18] Geneviève GOBILLOT, *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans,* Al-Qāhira, Institut français d'archéologie orientale, coll. « Cahiers des annales islamologiques, 18 », 2000.

de Dieu sur terre, il faut s'écarter du Diable qui éloigne, qui dévie, qui cherche à faire oublier le nom de Dieu. Le chapelet musulman, composé de 99 grains, est le rappel des 99 noms de Dieu que la tradition islamique considère comme étant les plus beaux noms divins. Leur récitation permet l'accès au Paradis.

3. La fin des temps

La troisième partie de la cosmologie islamique est celle de la fin des temps. Les piliers de la foi évoqués dans le texte coranique stipulent l'obligation de croire en Dieu, en ses anges, ses envoyés, ses livres, mais également au jugement dernier[19]. Après la période de l'épreuve sur terre vient celle de la rétribution pour rendre compte de ses actes, notamment vis-à-vis de Dieu. Malgré « l'accord » conclu entre Dieu et le Diable sur la possibilité de tenter l'homme sur terre, seul ce dernier est tenu pour responsable de ses oublis devant Dieu. Le passage entre le monde terrestre et le celui de la fin des temps est accompagné par des anges où l'on voit apparaître à nouveau la fonction du rappel. En effet, le jugement dernier commence en quelque sorte avec l'interrogatoire du défunt par les anges de la mort (Nākir wal Munkar)[20]. C'est la raison pour laquelle, on récite la Šahāda dans l'oreille du mourant. A la fin des temps, comme à son commencement, Dieu apparaît comme le juge suprême dont la volonté préside sur la rétribution. Le salut ou l'accès au Jardin céleste est certes conditionné par la foi, les actes rituels et les actes de bonté accomplis durant la vie du croyant, mais ultimement, il dépend du bon vouloir divin[21].

L'enfer dans le Coran est désigné par deux termes qui renvoient au feu (*nār*) et la Géhenne (*ğahannam*)[22], où le châtiment par le feu sert d'avertissement contre l'idolâtrie et l'éloignement de la voie de Dieu, il concerne ceux qui donnent des égaux à Dieu (XVI, 5-6), les apostats (III, 86), ou encore ceux qui n'ont pas combattu dans le chemin de Dieu (IV, 95-97), mais aussi ceux qui ont rompu leur pacte, les hypocrites (IV, 138). La sourate LXIV (versets 28 à 31) mentionne dix-neuf anges chargés de garder l'enfer, des anges gigantesques et puissants. Dans la fournaise, les injustes brûleront éternellement, leurs nourritures seront le feu (II, 174) et les fruits de l'arbre *Zaqqūm*, qui se trouve au fond de la fournaise de l'enfer et dont les fruits ressemblent aux têtes des diables (*ru'ūs al-šayaṭīn*).

III. Les figures du Diable et le paradoxe théologique

La diversité des figures du Diable dans le texte coranique fait apparaître un paradoxe théologique inhérent à la pensée islamique. Malgré la pluralité des désignations, manifestant une pluralité étymologique, conceptuelle, philosophique, ou encore culturelle, le discours islamique a été progressivement tenté par une compréhension dualiste du monde. Que ce soit

[19] Voir par exemple s. IV, 136.

[20] Cf. un ḥadīṯ rapporté à Abū Harayra et collecté par al-Tarmīḏī, n°1071. Le Coran parle de l'ange de la mort.

[21] Sur la question du volontarisme divin dans les écoles islamiques de pensée, voir YOUNÈS, *Révélation(s) et parole(s)*, p. 124-134.

[22] D'après Khashayar AZMOUDEH, « L'enfer », in AMIR-MOEZZI, *Dictionnaire du Coran*, p. 257-260, ce terme vient de l'hébreu *Gé-Ben-Hinnôm*, la vallée des enfants de Hinnôm. Selon lui, les descriptions coraniques de l'enfer sont très proches de celles qu'on trouve dans la littérature eschatologique juive.

sur le plan de l'angéologie, de l'anthropologie ou encore de la théologie, l'opposition tranchée entre le Diable, qui représente le mal par excellence, et Dieu, qui symbolise le bien absolu, a fait glisser la pensée vers un schème binaire.

1. D'une complexité à une opposition binaire

Les récits coraniques dévoilent une angéologie complexe, inscrite dans un héritage culturel et religieux varié. Or, progressivement, c'est la figure du « Šayṭān » qui va devenir prépondérante, voire englobante. Désormais, les désignations telles « Iblīs », « dğinn » ou « 'ifrīt » apparaissent comme des variantes. Les nuances soulignées à travers la figure d'Iblîs qui a contracté un pacte avec Dieu pour tenter l'homme durant sa vie terrestre, sauf ceux qui sont déjà sauvés, ou encore du « dğinn » qui peut être bénéfique ou maléfique, vont disparaître au profit d'une opposition radicale entre Dieu et son contraire. Ce qui ouvre la voie à une série d'antagonismes : à l'ange-envoyé de Dieu s'oppose l'ange-du-mal qui tente l'homme et le conduit au péché, associé au diable. Ainsi, l'héritage coranique dans sa complexité cède la place à une vision manichéenne où l'on oublie certains passages, comme celui de la sourate (XXXVII, 37), selon lequel Dieu attribue à Salomon plusieurs dons, dont des Šayāṭīn bâtisseurs (pluriel de Šayṭān) ! Autrement dit, en évacuant la diversité, la pensée religieuse ou la représentation collective a sacrifié les nuances qui, malgré leur complexité, voire leur ambiguïté, empêchent de tomber dans un rapport d'extériorité totale, suivant une logique d'identification binaire : le bien d'un côté, œuvre de Dieu, le mal de l'autre, œuvre du diable.

2. Dieu/Diable, croyant/mécréant

La logique dualiste d'identification entre le bien et le mal se prolonge et se reflète par l'opposition entre croyance et mécréance. Si la foi vient de Dieu, par conséquent, la mécréance est l'œuvre du Diable. Cette polarisation tranche ainsi avec la diversité des figures du croyant où l'on trouve la place de ce que le Coran désigne par « Gens du livre »[23]. Même si cette appellation ne rend pas compte de l'auto-perception des chrétiens ou des juifs, elle oblige à diversifier le regard sur les types de croyants et à ne pas les cloisonner dans des catégories opposées. De la même manière, la catégorie des mécréants comportait deux aspects, ceux qui refusent la foi, comme les athées, et ceux qui sont dans une forme de polythéisme ou d'associationnisme, les *mušrikūn*. Or, la bipolarité entre croyants et mécréants assimile les croyants d'autres religions, tels les chrétiens, aux associationnistes, absolutisant une forme d'exclusivisme qui oppose les musulmans aux non-musulmans.

3. Enjeux anthropologiques de la logique binaire

La réduction des figures du diable à celle du Démon à travers la désignation de Satan (le « Šayṭān ») a de nombreuses conséquences sur le plan de l'anthropologie islamique. Malgré la

[23] L'expression « Gens du Livre » désigne non seulement les croyants d'une religion à livre, mais surtout les croyants ayant reçu un livre provenant du livre archétypal, la Mère des livres. Selon cette conception, Moïse et Jésus sont considérés comme étant des prophètes-envoyés, à l'instar de Muhammad. Néanmoins, la reconnaissance de la révélation ne conduit pas à celle des livres « canoniques » des juifs et des chrétiens. La théorie de la falsification de la lettre (*taḥrīf*) renforce la rupture entre la Bible et le Coran.

conception islamique de la transcendance absolue de Dieu, signe de l'unicité d'un Créateur tout-puissant, l'attribut de la Miséricorde divine (*al-Raḥma*, à la racine des attributs tels *al-Raḥmān*, *al-Raḥīm*) désigne une proximité matricielle relative à la figure des « entrailles divines ». Les mystiques soufis s'appuient sur le texte coranique pour affirmer la proximité « charnelle » de Dieu où il est dit dans le Coran que Dieu est plus proche de son serviteur que la veine de son cou (s. L, 16).

Or la bipolarité Dieu/Diable, croyant/mécréant (associationniste) accentue un rapport d'extériorité entre Dieu et sa créature. Ce qui n'est pas sans conséquences sur la manière de comprendre la relation à Dieu par le seul prisme des actes cultuels. Désormais, l'orthodoxie, comme expression de l'appartenance à la communauté des croyants, se vérifie et se mesure par l'orthopraxie, au détriment des actes de bienfaisance, non codifiés juridiquement (sur le plan de la Šarī'a). Même si l'on cite souvent un ḥadīṯ prophétique selon lequel l'islam est de façon concomitante une foi (*imān*), une pratique rituelle (*islām*) et une bienveillance (*iḥsān*, des actes de bonté), la pratique des obligations rituelles prendra le dessus, à travers une forme de légalisme, obsédé par la peur de se retrouver dans le mauvais chemin, du côté du Diable. Ainsi la prière rituelle prend le dessus sur les invocations (*du'ā'*), la conformité aux règles sur la miséricorde, la recherche de la récompense à la fin des temps sur la purification des cœurs, le juridique sur le spirituel…[24]

L'itinéraire et la figure du prophète de l'islam deviennent l'expression de cette logique ou de cette lutte contre le diable, le Satan, assimilé à l'adversaire par excellence. Le combat entre Dieu et son contraire, assimile le « Šayṭān » à l'idolâtrie, à l'associationnisme (*šhirk*). Ce n'est pas par hasard si la tradition prophétique relira et attribuera à Muḥammad en termes de destruction des idoles, surtout à travers la Kaaba, ce que la tradition juive avait attribué à Abraham dans le Midrash de la Genèse (38, 10)[25]. L'attachement d'Abraham-Muḥammad au monothéisme pur, le conduit à se retourner contre son père et à détruire les idoles. Par conséquent, il est tout à fait approprié de reprendre quelques-unes des conclusions d'André Wénin où il dit : « dans les écrits bibliques, sa présence (du diable) émerge au moment où s'estompe peu à peu le discours sur les idoles. Il devient alors la figure de l'opposant, de l'adversaire de Dieu et de son alliance avec les humains » (dans une logique islamique il faut entendre celui qui fait oublier l'alliance originelle)[26].

Conclusion

Avec la montée du fondamentalisme extrémiste des mouvements *takfiristes*, on voit apparaître un regain d'intérêt pour la figure du diable. Le discours radical est obsédé par le diable, accentuant ainsi l'opposition binaire entre le permis rituel et l'interdit, le pur et l'impur, le *ḥalāl* et le *ḥarām*. La volonté d'éviter le « Šayṭān », comme une figure majeure du mal personnifié, aboutit à l'absolutisation de ce que l'on considère être le bien, le pur, la voie à suivre, la foi droite… Une absolutisation qui risque de glisser dans une logique

[24] C'est ce qui conduit à ce que certains appellent « l'inflation du ḥalāl » qui devient omniprésent, sur le plan alimentaire, vestimentaire ou encore matrimonial. La bipolarité Dieu/Diable trouve un écho dans l'opposition ḥalāl/ḥarām.
[25] Voir le récit dans WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles*, p. 156-157.
[26] Voir *Ibid*., p. 160.

d'immédiateté : le schème binaire maximalisé plonge immédiatement le croyant dans le bien et le pur, en opposition au mal et à l'impur. La radicalité de ce type de clivage conduit paradoxalement à une forme de substitution à Dieu. En identifiant le mécréant au diable, mais aussi le déviant, le non-pratiquant… l'intégrisme se voit investi d'une mission divine, d'un combat absolu, d'un ordre qui dépasse l'histoire. Celle-ci n'est que le reflet du combat des origines entre Dieu et le Diable, entre le bien et le mal. Suivant ce processus d'identification, le croyant intégriste se voit du côté de Dieu et son lieutenant sur terre qui a la possibilité de punir au nom de la loi divine ou encore de mettre à mort au nom de la justice de Dieu. S'installe ainsi une forme de terreur au nom du combat contre le diable. Dans la littérature *dğihadiste*, *takfīrī*, on voit apparaître une inflation de la figure du Šayṭān. Celle-ci devient l'occasion d'interdire la musique, parce qu'elle est l'œuvre du diable, de réduire en esclavage des personnes d'autres religions, notamment celles qui sont considérées comme étant mécréantes de par le contenu de leur foi…

Aussi pour en finir avec le diable, faut-il réintroduire la diversité de ses figures dans leur complexité, tant au niveau des textes fondateurs que sur le plan des représentations collectives. Il ne s'agit nullement de « réhabiliter » le diable comme une figure du bien, ou de maquiller ce qu'une tradition religieuse considère comme étant une déviance, une séparation avec Dieu. Mais en faisant droit à la diversité des images et des représentations, aux nuances et parfois aux ambiguïtés, on pose les germes de ce qui interdit et déconstruit toute logique binaire qui conduit nécessairement à une forme de clivage, et à terme de substitution. Si la figure du diable est le contraire de Dieu, le Miséricordieux, l'esprit diabolique réside ainsi dans celui qui, au nom d'un combat sacré, se substitue au Créateur, pour une justice immédiate, selon une logique exclusiviste et radicale : les bons et les méchants, les croyants et les mécréants, ceux qui méritent de vivre et ceux qui doivent mourir. En finir avec le diable, c'est en finir avec ce qui oppose et sépare, pour une meilleure intelligence de soi, de l'autre et de Dieu.

Le Démon pour raison garder

Benoît Bourgine

Il est tentant de vouloir en finir avec le Diable à l'âge de la raison scientifique. La figure biblique du Démon a été durablement discréditée par l'épisode de la chasse aux sorcières et par les promoteurs d'une pastorale de la peur. La science a, de son côté, déclassé les autres registres de connaissance, au point de jeter doute et soupçon sur tout ce qui échappe à son domaine. Mais les pages sombres de l'histoire de l'Église et le prestige de la science n'expliquent pas tout. La discrétion autour du Diable relève aussi d'une problématique théologique, le plus souvent laissée dans l'implicite. Le silence gêné des pasteurs a en effet gagné la théologie sans qu'elle juge utile de s'en expliquer. On peut cependant en augurer les raisons. La connaissance religieuse peut-elle se compromettre avec une figure mythologique ? L'annonce contemporaine de la foi n'a-t-elle pas intérêt à se concentrer sur la confession du Dieu de Jésus-Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité ? À ces préoccupations légitimes s'ajoute une question de fond : n'est-ce pas faire trop d'honneur au Démon que de lui conférer un statut de personne, loin d'être établi au vu des sources ? Le Diable n'est-il pas davantage à sa place dans les délires de psychotiques ou dans les visions d'horreur que l'art, de Jérôme Bosch aux fictions contemporaines, a la vertu d'exorciser en les transcendant par la beauté ? Autant d'arguments qui portent.

L'absence du Diable dans le discours chrétien est-elle pour autant justifiée ? Les droits de la raison obligent à répondre par la négative. La théologie ne peut se passer du Diable pour dire le mystère de la foi et rendre compte des abîmes de l'histoire moderne. « Le Démon pour raison garder », pour employer les mots d'Adolphe Gesché[1]. La venue de Dieu et le cours du monde sont moins incompréhensibles avec la figure du Diable que sans elle. Telle est la thèse qui sera proposée. Dans un premier temps, on décrit le cadre théologique qui a signifié au Démon son congé (1. La démythologisation et ses limites), avant de lui opposer les droits de la raison, aussi bien de la raison théologique que de la raison historique (2. La raison à l'épreuve du mal). Le combat de Jésus contre le mal tandis qu'il est tenté au désert et qu'il prie instamment à Gethsémani, au début et à la fin de sa vie publique, montre que le Diable

[1] Ce titre correspond à une pensée d'Adolphe GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. 1 : *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003, p. 61.

est un acteur de plein droit au cœur du drame de notre salut, non un simple figurant. Ce combat conduit surtout à la victoire de Dieu et à la déroute du mal (3. Les ténèbres dévoilées).

1 La démythologisation et ses limites

Dans la deuxième moitié du siècle passé la théologie a pris le virage de la démythologisation, avec la proposition systématique de Rudolf Bultmann (1884-1976). L'intuition vient d'un de ses étudiants, un certain Hans Jonas (1903-1993), alors occupé à l'étude de la gnose. Des années plus tard, Bultmann reprend cette intuition et l'articule à la philosophie de Martin Heidegger. Jonas distingue une opération d'objectivation qui consiste à ressaisir le message du mythe en un langage accessible et une opération de subjectivation qui mène à l'intériorisation de ce message. Bultmann applique au Nouveau Testament une semblable opération de démythologisation où le message est dégagé de sa gangue imaginative avant d'être intériorisé sous la forme d'une interpellation existentielle. L'intention est louable : restituer la signification véhiculée par les symboles et les mythes à l'usage de contemporains qui n'en saisissent plus les codes. Bultmann considère à juste titre que l'annonce de la foi risque le discrédit si, jugée à l'aune du discours scientifique, elle s'éloigne du monde réel et de l'existence des croyants. Ramener le discours du salut dans le monde de la vie, telle est la part de vérité de l'entreprise.

L'opération n'est pas sans risque : traduire les réalités de la foi revient à les réduire, voire à les trahir, dès lors que le mythe, assimilé à une mystification, est délesté de l'énigme qu'il porte au langage avec une force indépassable. Si démythologiser consiste à ramener la connaissance religieuse à la clarté d'un discours enclos dans les limites de la simple raison pour le motif que le moderne n'en connaîtrait pas d'autre, on se trompe à la fois sur la consistance du langage biblique et sur les capacités du moderne à entrer dans le mystère, tout en cédant de manière excessive à un modèle de vérité issu de la science moderne. Karl Barth, mais aussi Hans Jonas, ont ainsi pu juger que la démythologisation bultmannienne n'évitait pas une réduction positiviste du mystère de la foi. Pour le thème qui nous occupe, la question est de savoir si les anciens ont simplement succombé à l'ignorance de temps obscurs en accordant autant d'importance à la figure du Diable, qui devrait être déclarée indigne du nouvel âge de la raison ou s'il faut considérer, au contraire, que cette manière d'exprimer en énigme un mal qui résiste à toute explication rationnelle avait l'insigne vertu de désigner un excès, autre que l'humain, capable de l'asservir à sa loi.

2 La raison à l'épreuve du mal

Dans le sillage de la démythologisation bultmanienne, la figure du Diable est passée par pertes et profits. Plusieurs motifs qui relèvent d'une conception élargie de la raison recommandent de ne pas se satisfaire de cette disparition.

Un premier motif relève d'une réflexion sur l'histoire récente. Si le XX^{e} siècle a rendu problématique la pensée du Diable, il s'est évertué à montrer, plus que tous ceux qui l'ont précédé, l'étendue de son pouvoir d'aveuglement et de destruction. Désarroi du moderne face au désaveu de sa raison : ce n'est pas d'un simple séisme à Lisbonne dont il lui faut répondre,

mais de l'attrait de ténèbres tenant sous son empire une foule innombrable d'esprits civilisés (2.1 Le mal déchaîné au siècle des totalitarismes).

Le second motif, de nature théologique, tient en une proposition : le christianisme n'est pas qu'un humanisme. Le Nouveau Testament, indissociable de la tradition liturgique et théologique ultérieure, réserve au mal originel, saisi dans la figure du Diable, une place trop considérable pour qu'elle soit passée sous silence. Impossible sans cette figure de prendre la mesure, qui passe l'homme, de ce que Dieu a accompli pour lui (2.2 Un salut plus grand que l'homme).

2.1 Le mal déchaîné au siècle des totalitarismes

Et si l'on considérait le mal comme un simple problème moral ? Ramené aux dimensions d'une fâcheuse mais humaine défaillance, le mal quitte l'hermétisme du mystère. Considéré dans les limites de la simple raison, le voilà soustrait au flou de l'énigme. Les sciences humaines s'essaient pour leur part à mettre des mots sur l'indicible. Empruntant au registre de la psychologie ou de la sociologie, les analyses ne sont pas à court de raisons pour mettre au pas l'irrationnel. L'humanisme bon teint s'y retrouve. Mais des traumatismes infantiles et des inégalités sociales peuvent-ils avoir raison de l'échelle proprement abyssale des livres noirs tant du nazisme que du communisme soviétique ou maoïste ?

Le principe de proportionnalité a ses droits. Que vaut ce type d'explication placé en regard des dizaines de millions de femmes, d'hommes, de vieillards et d'enfants sciemment, froidement, méthodiquement mis à mort par ces régimes ? On connaît les crimes nazis. Les crimes de la dictature soviétique ont fait l'objet d'une dénégation obstinée par nombre de communistes d'Occident – pour leur déshonneur. La proportion insensée des victimes de la Chine communiste a été occultée de manière plus efficace encore, tandis que pullulaient en Europe les maoïstes d'opérette. Pour se maintenir au pouvoir, Mao est responsable d'au moins quarante millions de morts, essentiellement à coup de famines organisées et de répressions de masse. Comment qualifier en termes appropriés l'énormité du mal commis ? Comment rendre compte par un discours raisonnable de la folie meurtrière des Khmers rouges qui, au nom de l'idéologie selon laquelle « tout anticommuniste est un chien » (Sartre), ont massacré un Cambodgien sur cinq soit presque deux millions de leurs compatriotes entre 1975 et 1979 ? Et que dire des huit cent mille Tutsis, ainsi que certains Hutus, découpés à la machette en trois mois, d'avril à juillet 1994, par leurs concitoyens, par leurs voisins ou par les fidèles de leur propre paroisse – massacre de masse dûment préparé par un processus d'inoculation de la haine ethnique par le biais des médias ? Et des millions de victimes des conflits en République démocratique du Congo au cours des deux dernières décennies ? Puisqu'il n'est pas expédient de mentionner ici tous les génocides et les massacres de masse au XX^{e} siècle, arrêtons-nous sur l'un des enseignements qu'il est possible d'en tirer[2].

Vassili Grossman a connu deux totalitarismes. L'écriture de *Vie et destin* est pour lui l'occasion de sortir de sa propre compromission au régime de mensonge et de violence du

[2] Le XX^{e} siècle mériterait un traitement exhaustif. Qui connaît par exemple le massacre de masse commis en 1965 à l'encontre des communistes indonésiens s'élevant à plus de 500 000 victimes ?

stalinisme. Réfléchissant sur la puissance inouïe de l'endoctrinement totalitaire, il en appelle à l'absoluité du religieux pour le décrire :

> « Et ce ne furent pas des dizaines de milliers, ni même des dizaines de millions, mais d'énormes masses humaines qui assistèrent sans broncher à l'extermination des innocents. Mais ils ne furent pas seulement des témoins résignés ; quand il le fallait, ils votaient pour l'extermination, ils marquaient d'un murmure approbateur leur accord avec les assassinats collectifs. Cette extraordinaire soumission des hommes révéla quelque chose de neuf et d'inattendu. Bien sûr, il y eut la résistance (…). Mais, malgré tout, la soumission massive reste un fait incontestable. Que nous apprend-elle ? Est-ce un aspect nouveau et surprenant de la nature humaine ? Non, cette soumission nous révèle l'existence d'un nouveau et effroyable moyen d'action sur les hommes. La violence et la contrainte exercées par les systèmes sociaux totalitaires ont été capables de paralyser dans des continents entiers l'esprit de l'homme (…). La violence exercée par un État totalitaire est si grande qu'elle cesse d'être un moyen pour devenir l'objet d'une adoration quasi mystique et religieuse »[3].

De l'art consommé de la propagande d'un Goebbels aux initiations à la haine de Radio mille collines, le mécanisme d'intimidation de la terreur, qui a fait de peuples entiers les acteurs complices de l'entreprise de déshumanisation de leurs semblables, mérite qu'on s'y arrête pour les conséquences inimaginables qu'il a produites. Maîtrise de la communication, entreprise de manipulation, méthodes d'intimidation, certes. L'énigme demeure. Comment désapprend-on les sentiments d'humanité ? Une puissance est en jeu que Grossman ne peut évoquer sans recourir au registre religieux.

De son côté, rendant compte du procès d'Eichmann, Julius Margolin constate la stupeur des jeunes israéliens, nés en Israël, à qui l'étendue des crimes du III^e^ Reich est soudain dévoilée. Margolin de commenter : « Il est difficile de leur donner une réponse en restant dans les limites de notre perception humaniste du monde »[4]. Face au mal déchaîné, l'humanisme séculier reste sans voix. Le registre de l'ordinaire, de l'empirique ou de la pure et simple immanence est hors de propos. On peut juger Hannah Arendt plus inspirée quand elle décrit la logique d'asservissement de l'idéologie dans *Les origines du totalitarisme* que dans son *Eichmann à Jérusalem* et l'expression hasardeuse de « banalité du mal ». Elle s'en explique dans une lettre à Gershom Scholem : « le plus important, c'est que des gens tout à fait ordinaires, qui n'étaient par nature ni bons ni méchants, aient pu être à l'origine d'une catastrophe si monstrueuse »[5]. L'historiographie a démenti depuis lors le portrait de l'administrateur ordinaire au service de desseins qui le dépassent. D'une intelligence supérieure et d'un fanatisme antisémite assumé en connaissance de cause, Eichmann n'était pas par hasard au poste clé du plus grand génocide de l'histoire[6]. Voilà qui invite sans doute à en finir avec la « banalité du mal » sachant qu'au-delà de la figure d'Eichmann, l'enjeu est

---

[3] Vassili GROSSMAN, « Vie et destin », in ID., *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2006, p. 167-168.

[4] Julius MARGOLIN, « Le procès Eichmann (1961) », in ID., *Le procès Eichmann et autres essais*, Paris, Le bruit du temps, 2016, p. 182.

[5] La controverse autour *D'Eichmann à Jérusalem* dans Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 1375.

[6] David CESARANI, *Eichmann: His Life and Crimes*, Portsmouth, Heinemann, 2004. Arendt l'aurait sans doute compris si elle avait assisté à l'intégralité du procès ou du moins si elle y avait assisté avec la perspicacité d'un MARGOLIN, « Le procès Eichmann (1961) ».

d'expliquer comment l'une des plus grandes nations civilisées que l'histoire ait connues, la patrie des penseurs et des poètes qu'est l'Allemagne, a pu basculer dans une quotidienneté routinière de l'horreur, elle et ses dizaines de millions de citoyens. Il est tout sauf banal qu'une doctrine ait acquis, dans des circonstances particulières, un tel pouvoir sur tant d'esprits dûment éduqués. Il importe de prendre toute la mesure de la puissance d'aveuglement déployée par l'idéologie.

Un essai de Johann Chapoutot y contribue en montrant que l'idéologie nazie, avant d'être distillée par une propagande efficiente, doit sa force à la cohérence de la vision du monde qu'elle déploie. Sa conclusion est ferme : la doctrine du III[e] Reich est rigoureusement articulée et fortement charpentée[7]. De son analyse des multiples supports de diffusion, il ressort que le national-socialisme instaure un monde de sens et de valeurs, disposant d'une éthique. Avec l'idée d'une vie « indigne d'être vécue », sur fond d'eugénisme et de darwinisme social, médecins et juristes lui ont, des décennies durant, préparé le terrain. La doctrine fait droit à une logique biologique de développement de la race germanique, qui congédie tant le libéralisme politique que l'universalisme du genre humain, ce legs judéo-chrétien à la civilisation. Cette vision du monde, qui a eu les conséquences tragiques que l'on sait, a survécu à l'effondrement du régime hitlérien. C'est pourquoi l'auteur note que le *Landgericht* de Hambourg a pu prendre en 1949 une ordonnance de non-lieu à l'encontre du personnel soignant de l'hôpital pédiatrique de Rothenburgsort en dépit du constat que cinquante-six enfants avaient bel et bien été tués à entre 1939 et 1945. Le directeur de l'hôpital a nié que les enfants puissent être qualifiés d'humains. Il a été suivi par les juges, dans leur ordonnance de non-lieu, au motif suivant : « L'élimination des vies indignes d'être vécues apparaissait à l'Antiquité classique comme une évidence. On ne se risquera pas à prétendre que l'éthique d'un Platon ou d'un Sénèque, qui ont défendu ces vues, est moins élevée que celle du christianisme »[8].

La dangerosité d'une idéologie structurée, imposée par la terreur, n'est plus à prouver. La Démonstration a également été menée, comme il se doit, pour la doctrine marxiste et les totalitarismes communistes. À l'heure d'une large dissémination de l'idéologie islamiste, dotée d'une solide constitution et d'une indéfectible logistique, il n'est pas permis de douter de son pouvoir de mort et de destruction.

Dans le temps même où le moderne déclare suranné le langage des Anciens pour dire l'excès du mal, il repousse les limites de la barbarie. Avant le siècle des totalitarismes et des génocides, l'humanité n'avait pas encore été témoin à une telle échelle de l'asservissement des multitudes au nom d'une idéologie et de l'annihilation de peuples entiers avec une efficacité toute moderne, par le déploiement inédit des ressources de la théorie et de la technique qui ont porté à des proportions apocalyptiques l'enchaînement dialectique du mensonge et de la violence. Or comment penser une histoire authentiquement diabolique quand on ne dispose que d'idées claires et distinctes, dépourvues de la puissance d'expression du mythe et du symbole ? L'attitude du moderne est de ramener le mal radical à une fatalité

[7] Johann CHAPOUTOT, *La loi du sang. Penser et agir en nazi,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2014.
[8] Cité dans CHAPOUTOT, *La loi du sang*, p. 10.

douloureuse, mais simplement humaine. Difficile pour lui de vivre avec l'énigme du mal. Mais voilà que, face à la démesure du mal déchaîné, les tentatives d'explication morale, sociologique ou psychologique apparaissent ridiculement courtes. Ses lumières ne parviennent pas même à pénétrer l'épaisseur des ténèbres qui se sont abattues avec tant d'acharnement sur une humanité entrée de plain-pied dans la modernité. Rejeter l'encombrante énigme du mal ne rend pas ses conséquences tragiques moins irrationnelles.

Un discours évacuant sans reste la dimension mythologique d'un mal en excès telle que la symbolise la figure biblique du Diable manque la réalité de l'histoire qui témoigne d'une propagation du mal en des dimensions qui dépassent les limites du raisonnable. En considérant la démesure du mal à l'aune de l'histoire récente, le christianisme ne peut se passer de la figure du Diable s'il souhaite véritablement parler du monde tel qu'il va.

L'humanisme séculier a tiré les leçons de la barbarie du siècle en lui opposant à l'ONU la proclamation solennelle de la dignité humaine dans la déclaration des droits de l'homme (1948), puis la sanction juridique du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (1966). Mesurées à l'insondable démesure de la barbarie où elles émergent, rapportées aux génocides et aux totalitarismes qu'elles n'ont pas su prévenir, les déclarations des droits de l'homme apparaissent certes comme des repères précieux à la conscience humaine, mais des repères si impuissants face au déchaînement d'un mal aux proportions apocalyptiques qu'on peut les juger presque dérisoires. Seul un salut plus grand que l'homme est à la mesure du mal déchaîné.

2.2 Un salut plus grand que l'homme

« Nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9). Par ces mots tirés du premier testament, l'apôtre Paul décrit le paradoxe d'une sagesse de Dieu, impénétrable aux hommes, et qui pourtant leur est destinée (1 Co 2, 7). La sagesse du Christ crucifié affole les valeurs éminentes de la philosophie et de la religion, manifestant ainsi l'écart entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu. L'Esprit de Dieu, qui en scrute les profondeurs, inaccessible à l'homme laissé à ses propres forces, lui est donné « afin de connaître les dons que Dieu nous a faits » (1 Co 1, 12). Le don de Dieu, qui passe l'homme, est aussi le seul à pouvoir étancher sa soif. S'il comble son désir, c'est en le libérant de fautes plus fortes que lui. Seule la folie du message de la Croix peut faire entendre raison à l'irrationalité du mal dont l'homme est à la fois victime et complice.

Si l'on en juge à la mention récurrente du Démon et de ses œuvres dans la génération apostolique, l'écart entre Ancien et Nouveau Testament est ici particulièrement marqué. Épîtres et Actes des apôtres, sans oublier les tableaux hauts en couleurs de l'Apocalypse johannique en témoignent. Discrète dans le premier Testament, la présence du Diable se fait insistante tout au long du ministère de Jésus, depuis l'épisode des tentations dans le désert jusqu'à l'heure de la passion, en passant par les nombreux exorcismes qui jalonnent son itinéraire. Le nombre d'occurrences de Diable ou Satan, ou bien encore du Mauvais, du Prince de ce monde, de Béelzéboul, est incomparablement plus élevé dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien.

La transformation de la figure n'est pas moins remarquable du premier au nouveau testament. On assiste à une indéniable « diabolisation » de la figure du Démon, qui se charge d'un degré d'inimitié vis-à-vis de Dieu et de l'homme qu'elle n'avait pas dans le premier testament. Le Satan du livre de Job par exemple relève de la catégorie des fils de Dieu. Il occupe la fonction du ministère public pour défendre les intérêts de Dieu : il n'agit pas en position d'adversaire de Dieu et on voit mal dans ce livre ce qui le rendrait passible du feu éternel préparé selon l'évangile de Matthieu « pour le Diable et ses anges » (Mt 25, 41), même si Job lui-même pourrait bien être d'un autre avis.

L'intensification de la figure se vérifie aussi à l'étendue de la puissance qui lui est reconnue : le Diable est dans le Nouveau Testament le Prince de ce monde, qui tient sous sa coupe l'humanité tout entière. C'est de cette domination que vient nous arracher le Sauveur : « c'est pour détruire les œuvres du Diable que le Fils de Dieu est apparu » (1 Jn 3, 8) ; « il est passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du Diable » (Ac 10, 38). Dans son discours au roi Agrippa, Paul dit de sa mission auprès des nations païennes qu'elle consiste à les faire passer de l'empire de Satan au royaume de Dieu (Ac 26, 18). La deuxième épitre aux Thessaloniciens désigne l'iniquité en employant le vocabulaire très chargé du mystère (2 Th 2, 6). L'auteur de l'épître ne prend donc pas le pouvoir du mal à la légère, même si c'est pour le déclarer à la merci de Dieu (2 Th 2, 8). La puissance du Diable est telle qu'il est impossible de lui échapper sans revêtir « l'armure de Dieu » (Ép 6, 11.13) puisque ce ne sont pas des adversaires de sang et de chair qu'il s'agit d'affronter mais bien des puissances spirituelles, « les esprits du mal qui habitent les espaces célestes » (Ép 6, 12). La dimension cosmique du mal est figurée dans l'Apocalypse par une profusion d'images mettant en scène le Dragon ou Satan, identifié à l'antique serpent (Ap 20, 2), dont la puissance est telle qu'il fourvoie l'ensemble des nations de la terre. La défaite de son règne au terme d'un combat apocalyptique, immédiatement avant le jugement final des nations, le destine à être jeté dans l'étang de feu et de soufre où son supplice « durera jour et nuit, pour les siècles des siècles » (Ap 20, 10).

Le Diable est également très présent à l'esprit de la première génération chrétienne. Paul lui attribue une épreuve personnelle : un ange de Satan qui le fait souffrir pour qu'il ne s'enorgueillisse pas ; il lui impute un simple empêchement de voyage (1 Th 2, 18) : il n'a pu visiter par une manœuvre de Satan la communauté des Thessaloniciens. Paul met souvent en garde ses interlocuteurs contre les intentions et les desseins du Diable. L'épreuve de la persécution résulte de l'activité de Satan dans les lettres aux Églises de l'Apocalypse, mais également la diffusion de doctrines hérétiques. La tentation résulte de l'activité satanique : Judas, Pierre et les autres disciples y succombent à l'heure décisive (Luc 22, 3.31). Dans les évangiles, la maladie elle-même renvoie à une œuvre Démoniaque comme cette femme courbée que « Satan a liée voici dix-huit ans » (Lc 13, 16). Contre toute présomption, Jésus invite d'ailleurs à le craindre comme « Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps » (Mt 10, 28).

De manière conséquente avec ces prémisses, la liturgie prévoit des exorcismes avant le baptême et la théologie intègre à sa réflexion la figure désormais incontournable du Diable. Dans l'antiquité, la théologie patristique développe une théologie de l'histoire et du salut :

l'œuvre du Christ est mise en perspective sur le temps long de l'histoire de l'alliance, entre commencement et fin de toutes choses ; son salut est victoire sur le péché et la mort, une victoire de bien plus de portée qu'une libération politique nationale. La théologie médiévale pour sa part s'arrêtera à l'ontologie de l'ange déchu pour méditer sur l'équation complexe associant au mystère vertigineux du mal la création bonne de Dieu, l'énigme de la liberté humaine et l'énigme non moins mystérieuse de la liberté angélique. On se rappelle qu'en pleine renaissance européenne, la réformation luthérienne intervient en une époque de ferveur apocalyptique dans laquelle Satan obsède les esprits et cristallise les angoisses.

Décidément, le christianisme n'est pas qu'un humanisme et les tentatives pour l'y réduire éludent son mystère. On ne peut réduire l'énigme de la destinée personnelle dans la tradition chrétienne à une interpellation existentielle, voire à une aimable invitation à l'altruisme, bien à sa place dans un catéchisme d'éducation à la citoyenneté. Les dimensions du mystère du salut excèdent la catégorie des droits de l'homme, ultime sacré que le moderne juge digne de sa vénération. Gesché prévient : « Figure du Démon, figure irrationnelle. Figure indispensable pour éviter de rationnaliser l'irrationnel du mal »[9]. Avec l'occultation de cette figure dans le discours chrétien, n'a-t-on pas simplement neutralisé sa puissance d'expression, son potentiel de problématisation de l'énigme du mal, un mal originel présent sous la figure de l'antique serpent de la Genèse, une menace aux dimensions cosmiques qui n'est définitivement écartée qu'à travers la victoire eschatologique contre le dragon dans l'Apocalypse de Jean ?

C'est pourquoi il importe de revisiter la figure du Diable si l'on veut poser comme il convient la question du mal, de la liberté et de l'insondable mystère de l'amour du Père qui vient à nous dans l'envoi du Fils et de l'Esprit.

3. Les ténèbres dévoilées

Dans le présent volume, deux exégètes examinent la figure énigmatique du mal. Le théologien prend ici à son tour la liberté de « pouvoir jouir du cours ininterrompu d'une parole sur le texte »[10] biblique, avant de proposer en conclusion une brève méditation inspirée par le Notre Père.

On ne connaît du Diable que ce qu'en laisse apparaître le Fils de Dieu venu nous en libérer. La première révélation est celle de l'étendue du pouvoir du mal. Le Nouveau Testament dérange la vision spontanée d'une figure diabolique confinée aux situations limites. Le mal que prend au piège de l'action du Sauveur et qui se trouve par là mis au jour s'étend sur une très large échelle : rien ne semble échapper à l'emprise du mensonge et de l'injustice, les hommes et leurs relations, les institutions et la religion, les catégories de pensée et les traditions les plus vénérables. Impossible de s'en tenir à un monde globalement indifférent, avec aux marges des Diableries ne concernant que des êtres d'exception. La neutralité est exclue. Pas de zone grise, mais bien une division entre fils de Dieu ou fils du Diable. Les libertés se partagent en déterminant une double filiation : « À ceci sont reconnaissables les

[9] GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. 1, p. 61.
[10] Paul BEAUCHAMP, « Théologie biblique », in Bernard LAURET et François REFOULÉ (eds), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1 : *Introduction*, Paris, Cerf, coll. « Initiations générales », 3e éd. mise à jour, 1994, p. 189-190.

enfants de Dieu et les enfants du Diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, ni celui qui n'aime pas son frère » (1 Jn 3, 10). Sans la grâce de Dieu et une volonté expresse de vivre à son ombre, nul ne peut se soustraire à l'adversaire, le Diable, qui « comme un lion rugissant rôde cherchant qui dévorer » (1 P 5, 8). On ne partage pas d'emblée l'évidence d'un tel combat spirituel : cette vision est quelque peu déstabilisante lorsqu'on en mesure l'intensité à l'échelle de l'histoire et l'enjeu dans le destin des libertés.

Avant d'évoquer la Croix comme le lieu de la victoire décisive de Jésus sur Satan (3.3), là où Jésus en finit une fois pour toutes avec le Diable et sa puissance de mort, deux récits évangéliques, aux deux extrémités du ministère de Jésus : le récit des tentations (3.1) et celui de la prière de Jésus à Gethsémani (3.2). Ces deux récits ont en commun le thème du combat contre la tentation.

3.1 Le récit des tentations

Dans l'évangile de Luc, juste après le baptême où la voix du Père le désigne comme Fils du Père et la généalogie qui le désigne comme fils d'Adam, Jésus, « rempli d'Esprit Saint, s'en retourna du Jourdain, et il était mené par l'Esprit dans le désert, quarante jours tenté par le Diable » (4, 1). La scène, mythologique s'il en est, n'appelle aucune démythologisation : elle est bien plutôt à interpréter comme mythe ; loin d'être une mystification, elle énonce en énigme une vérité théologique à déchiffrer sur l'horizon du récit total et à confronter à notre situation présente. Nul autre passage de la Bible ne confère au Démon figure aussi personnelle que ce vis-à-vis saisissant avec Jésus. En le plaçant au seuil du ministère de Jésus les synoptiques ne pouvaient mieux le mettre en valeur. Aucune raison de ne pas entendre ce qui est ici à penser.

Le style de la mission de Jésus et ce que comporte son identité de Fils de Dieu sont mis à l'épreuve. Dans quelle direction employer le pouvoir (exousia) et l'énergie (dunamis) qu'il s'apprête à mettre en œuvre ? Quelle logique régit le royaume auquel il va bientôt introduire ? L'épisode renvoie au vis-à-vis d'Adam et d'Ève avec le serpent au jardin d'Éden. Avec ce nouveau fils d'Adam, le Diable s'y reprend à trois reprises, mais sans succès, avant de s'éloigner « jusqu'au temps marqué » (4, 13). Le serpent était l'une des créatures de Dieu dans le jardin ; Jésus est quant à lui poussé au désert, lieu de la tentation et des forces du mal : il y rejoint donc Adam en son lieu d'exil, loin du jardin d'Éden. On peut penser à la suite d'Irénée que Jésus passe ainsi à l'offensive : «Récapitulant donc en lui-même toutes choses, il a récapitulé aussi la guerre que nous livrons à notre ennemi : il a provoqué et vaincu celui qui, au commencement, en Adam, avait fait de nous ses captifs, et il a foulé aux pieds sa tête (Gn 3, 15) »[11].

Paul établit une typologie entre le Christ et Adam en confrontant les suites funestes de la désobéissance de celui-ci aux conséquences salutaires de l'obéissance de celui-là, pour célébrer l'incomparable grandeur du don de la grâce en Jésus Christ qui donne à ceux qui la reçoivent de « régner dans la vie » (Rm 5, 17), eux qui subissaient le règne de la mort. En

[11] IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, V, 21, 1, trad. fr. d'Adelin ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1984, p. 629.

accord avec cette théologie, Luc place le ministère de Jésus à l'enseigne d'un tournant de l'histoire du salut qui déjoue la domination du mal en son principe. Comme le peuple d'Israël mené au désert dans l'épreuve de la fidélité au Dieu de l'alliance avant d'entrer en Terre promise, Jésus subit la tentation en un dialogue vertigineux avec le Diable dont les trois séductions constituent une totalité (« ayant achevé toute tentation » Lc 4, 13).

En tout ceci, le Diable n'invite nullement Jésus à commettre un crime. Rien qui contrevienne à la moralité publique ou aux bonnes mœurs. Qui ne veut prendre soin de son corps après 40 jours de jeûne ? Qui ne désire un peu, voire beaucoup de pouvoir ? Qui n'est pas tenté par l'assurance du secours de Dieu autrement que sur le mode de la foi et de l'obéissance ? C'est à un plus grand mal qu'il l'incline : le Diable avait plus à gagner à détourner Jésus de sa mission, plus à gagner à le faire manquer sa destinée, en le faisant dévier du chemin de solidarité avec les pécheurs. Voilà qui n'invite pas à prendre à la légère la logique diabolique présente dans le texte. Où l'on voit que l'Évangile n'est pas qu'un humanisme ; rien à voir avec un catéchisme de vertu. Après quarante jours de jeûne Jésus semble passif, comme à la merci du Diable : en réalité, ne trouvant pas en lui l'ombre d'une compromission, le Diable doit s'éloigner, vaincu.

« Dis à cette pierre de devenir du pain » (Lc 4, 3). La première tentation dissuade Jésus d'attendre de Dieu sa subsistance. Au lieu d'imiter le geste des premiers parents qui, séduits à l'idée d'être comme des dieux connaissant le bien et le mal, saisissent le fruit du jardin en transgressant le commandement, Jésus fait connaître le fond de son cœur (Dt 8, 2) en opposant la parole du Deutéronome : « l'homme ne vit pas de pain mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » (8, 3). Il renonce à la tentation de faire jouer son statut de Fils de Dieu à son propre profit et met sa confiance en Dieu. En persévérant dans la pénitence du jeûne, il se range avec les pécheurs dans le droit fil du baptême reçu par Jean Baptiste. Il préfère l'indigence avec Dieu que la satiété sans Dieu. Il refuse de s'achever par lui-même et attend le don de Dieu, telle la manne pour le peuple en route vers la Terre. Son être est ouvert au seul Dieu qu'il aime de tout son pouvoir (cf. Dt 6, 5).

On pourrait l'appeler à bon droit une tentation *prophétique* : Jésus est tenté sur le pouvoir de sa parole : « dis à cette pierre de devenir du pain ». Au lieu de parler de lui-même, celle que le Diable lui suggère de prononcer, il recourt au pain de l'Écriture en citant la parole viatique pour le désert, « car ce n'est pas de moi-même que j'ai parlé, mais le Père qui m'a envoyé m'a lui-même commandé ce que j'avais à dire et à faire connaître » (Jn 12, 49). Être du Diable c'est parler de son propre fonds en proférant le mensonge. Être prophète de la vérité c'est entendre les paroles de Dieu et chercher la gloire du Père (cf. Jn 8, 44.50).

« Et le menant en haut il lui montra en un instant tous les royaumes de l'univers, et le Diable lui dit : Je te donnerai toute leur gloire, (…) si tu te prosternes devant moi, elle t'appartiendra toute » (Lc 4, 5-7). La scène est vertigineuse, presque enivrante: par une mise en abyme inouïe elle recueille l'attrait du pouvoir en une vision instantanée englobant dans l'espace et le temps toute la puissance et la gloire imaginables. Décidément Satan est un mystique : on pense à la vision de saint Benoît à qui apparaît le monde entier restreint en un seul rayon de lumière (chap 35, Grégoire le Grand, Dialogues). Seules les scènes de l'Apocalypse

johannique peuvent rivaliser d'audace avec le vertige de la vision offerte à Jésus par le Démon. Il est d'ailleurs question comme dans l'Apocalypse de recevoir gloire et puissance, de les recevoir de Dieu ou du Diable.

Cet excès donne littéralement le vertige. Est-ce un tel pacte faustien aux termes duquel Mao préféra envoyer des millions de ses compatriotes à une mort atroce plutôt que de perdre son pouvoir ? Que la séduction de la domination est puissante !

On pourrait l'appeler, quant à elle, une tentation *royale*, celle d'apostasier par séduction de la puissance, afin de parvenir au pouvoir sans limite. À cette démesure mégalomane, Jésus répond avec une économie de moyen : un seul verset du Deutéronome qui énonce de manière positive le premier commandement du décalogue. Jésus préfère le service du Dieu Un à l'infini du pouvoir Démoniaque. Jésus montre que « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir » (Mc 10, 45a). Qui fait ainsi de la politique ?

« Sur le faîte du Temple le Diable lui dit : jette-toi d'ici en bas » (Lc 4, 9). Cette fois, le Diable se réclame de l'Écriture : lui aussi, il peut citer. En l'occurrence il invite de nouveau Jésus à prendre l'initiative : se prévaloir de l'assurance de la protection de Dieu mais en la retournant contre Dieu, comme par défi. Les signes de confiance que Dieu accorde à son bien-aimé deviennent prétextes à rébellion, le signe de l'amour de Dieu est détourné en occasion de rompre la relation par inversion des rôles : dicter à Dieu son action au lieu d'en suivre les commandements. Origène note d'ailleurs que le Fils n'a pas besoin d'anges, lui qui a un nom incomparable aux leurs (He 1, 4). La question est ici de savoir si l'on peut user à son profit des ressources de la religion. Jésus renonce à se sauver lui-même comme il le fera à l'heure de la passion où, loin de dicter à Dieu les termes de sa protection, il mettra la volonté de Dieu au-dessus de son désir et même de sa propre vie.

La troisième tentation peut être lue sous l'angle *sacerdotal* : le grand-prêtre « endura une croix dont il méprisa l'infamie, au lieu de la joie qui lui était proposée » (He 12, 2), « réduisant à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le Diable » (He 2, 14), car il goûta la mort au bénéfice de tout homme (He 2, 9). Loin de considérer comme une proie son statut d'égalité avec Dieu, il préfère s'abaisser en devenant semblable aux hommes (Ph 2, 6-7), afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle, capable de leur venir en aide dans l'épreuve du fait qu'il a lui-même souffert l'épreuve (He 2, 17-18). Jésus confirme qu'il prend résolument rang parmi les pécheurs en pleine solidarité avec eux, dans l'attente du combat final.

3.2 La prière à Gethsémani

La scène de l'agonie à Gethsémani est celle de la prière « pour ne pas entrer en tentation » (Lc 22, 40). Si le Diable n'est pas présent, le récit n'en répond pas moins aux tentations dans le désert : ce qui est en jeu n'est rien moins que le chemin à prendre dans le cadre de la mission reçue du Père. Les disciples sont exhortés à prier, mais ils s'endorment de tristesse. Jésus est donc seul avec son angoisse à redoubler d'intensité dans la prière. Dans sa sobriété, la prière qu'il adresse au Père n'est pas moins vertigineuse que le récit des tentations au désert : « Père, si tu veux, emporte cette coupe loin de moi ! Cependant, que non ma volonté mais la tienne se

fasse » (Lc 22, 42). Laissé seul par les disciples, dans un vis-à-vis direct avec le Père, Jésus y affronte la perspective du pouvoir des ténèbres qui s'avance vers lui et s'apprête à le soumettre à la souffrance et à la mort.

L'obéissance au Père que Jésus ne remet pas en question prend maintenant forme concrète dans l'horreur de la Passion qui se profile. Le climat est tout autre que la sérénité et la maîtrise manifestées dans le dialogue avec Satan au désert. C'est le temps de « présenter, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort » (He 5, 7). C'est pour Jésus l'heure douloureuse de l'apprentissage, tout Fils qu'il est – l'apprentissage de l'obéissance par la souffrance (He 5, 8). Pour qu'il devienne pour tous principe de salut éternel, il traverse seul l'effroi de ce qui vient : l'événement de la croix et sa conjonction troublante : Jésus est mené sur son chemin d'obéissance au Père au lieu même où Satan conduit les événements en manipulant les différents acteurs du drame. Les menées du Diable conduisent Jésus à la mort, donnant l'apparence que le pouvoir des ténèbres prévaut et que Dieu laisse à son terrible sort le Fils qui seul cherche à accomplir sa volonté. Jésus doit acquiescer au « voilement de la souveraineté de Dieu par l'empire du mal »[12].

Ce que la prière de Jésus fait entendre, c'est la contingence des événements à venir. Jésus a beau remettre son sort dans les mains du Père, il n'en exprime pas moins le désir que l'inévitable enchaînement des événements menant à la Croix soit contredit. Il porte ce désir à la prière en présence du Père, écartelé entre ce désir et la réalité qui s'approche de lui. Il demande au Père s'il n'y aurait pas une autre issue possible, une ouverture de l'histoire en train de s'écrire, une autre séquence d'événements, mais en subordonnant ce désir à une soumission de sa volonté, sans poser de condition préalable à son obéissance. Dans le droit fil des tentations au désert, il n'affronte pas seul sa destinée : il se présente tel qu'il est, assailli par l'angoisse, écartelé entre son désir et la volonté de Dieu, et il reçoit une réponse du Père, non celle qu'il espérait d'emporter loin de lui cette coupe, mais l'envoi d'un ange qui vient le réconforter. Dans ce combat de la prière, il conquiert sa plus haute liberté d'homme, en s'en remettant entièrement à Dieu à la vie et à la mort. « C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés » (He 10, 10). Il accomplit pleinement son identité filiale. Dans cette prière il remet aussi à Dieu tous ceux pour qui il se résout à persévérer sur ce chemin, les disciples qui l'abandonnent : « Pierre, j'ai prié pour que ta foi ne défaille pas » (Lc 22, 31) ; il prie aussi que tous soient préservés du Malin (Jn 17, 15) et reçoivent le pardon (Lc 23, 34).

3.3 La croix victorieuse

La croix est l'événement par excellence qui interdit au chrétien de sous-estimer l'excès du mal tel qu'il trouve figure dans le Diable. Ni le Père ni le Fils n'ont voulu la croix comme lieu de notre salut. C'est l'enchaînement du péché des hommes séduits par le Diable qui a mené l'envoyé du Père en ce lieu de ténèbres. Jésus n'a pas reculé, il y est descendu, non par désir, mais comme le terme inéluctable de la logique infernale de violence et de haine, de mensonge et d'injustice, que l'homme a inscrite dans l'histoire. La Croix en tant que condamnation

[12] Karl BARTH, *Dogmatique*, §59, vol. IV, t. 1* : *La doctrine de la réconciliation*, trad. fr. de Fernand RYSER, Genève, Labor et Fides, coll. « Dogmatique de Karl Barth, 17 », 1966, p. 285.

injuste du seul Juste lève le voile sur la profondeur du mystère d'iniquité à l'œuvre dans l'histoire.

L'importance du Diable est de donner figure à une logique essentiellement opposée à celle de Dieu de manière à éviter les courts-circuits consistant à attribuer à Dieu une quelconque volonté de mort ou de souffrance : c'est ce qu'illustrent les tentations au désert et qu'il convient de garder présent pour saisir la croix comme la résultante de deux logiques irréconciliables, n'ayant absolument rien en commun. D'un côté, un péché à la mesure de l'histoire, soit la somme des libertés enchaînées au mal par le Diable, qui condamne le Seigneur de la vie à la mort ; de l'autre, un amour à la mesure de Dieu, un amour qui s'offre librement aux pécheurs et qui, pour solliciter leur libre conversion, s'expose désarmé à leur refus. D'un côté l'aveuglement diabolique d'une humanité asservie, de l'autre l'envoyé d'un amour qui trouve dans le rejet subi l'occasion d'aimer jusqu'à l'extrême. Dieu n'a donc rien de commun avec la logique de mort à l'œuvre dans le drame de la croix ; mais il fait de la croix l'événement indélébile de son amour pour les pécheurs en les rencontrant en personne au lieu où il peut les confronter avec les conséquences de leurs actes. C'est ainsi qu'il dessille leurs yeux et qu'il ouvre une brèche entre les pécheurs et leurs péchés. Ainsi il desserre l'étau par lequel le Diable étreignait les hommes. Sur le visage torturé du Crucifié les pécheurs ne contemplent pas seulement en négatif leurs visages défigurés par la haine, ils peuvent aussi discerner l'amour du Christ qui s'est livré pour eux ; dans le côté ouvert du Sauveur, les pécheurs ne voient pas uniquement la mort qui est l'œuvre de leurs mains, ils peuvent aussi contempler l'amour du Père qui leur a ouvert les sources de la vie en leur donnant son propre Fils.

La croix est un événement contingent : le récit de Gethsémani l'illustre assez ; il est aussi un événement absolu qui prend effet « une fois pour toutes » dans l'histoire, comme l'indique l'épître aux Hébreux. À la Croix, Jésus attire à lui les hommes pécheurs et rejette à jamais loin d'eux le Diable et sa logique de mort. En les amenant à leur vérité, la Croix accomplit une œuvre de dévoilement et une œuvre de libération communiquée en abondance par l'Esprit du Ressuscité.

En guise de conclusion, une méditation.

On ne connaît le pouvoir du Diable qu'en parcourant le chemin emprunté par le Dieu de la grâce. Raconter l'œuvre de notre libération suffit à éclairer tout ce qu'il est utile de savoir. Le Nouveau Testament parle beaucoup du Diable mais c'est pour en signifier la déroute et porter avant tout à notre connaissance la manière dont Dieu en finit avec lui. Au premier plan, il place le combat singulier d'un homme, Jésus de Nazareth. Pour enlever le péché du monde et jeter dehors le prince des ténèbres, il s'est avancé comme le Fils bien-aimé du Père qui aime le Père et fait ce que le Père lui a commandé (cf. Jn 14, 31). La place ineffaçable qu'occupe la figure du Diable dans le texte de la révélation n'est donc pas une invitation à le voir partout, moins encore à diaboliser quiconque, individus ou groupes. Il convient au contraire de faire plus que jamais le départ entre les pécheurs et le péché que l'Agneau a définitivement porté loin d'eux. Dans l'intensité, l'ampleur et la profondeur du combat livré par le Sauveur pour

notre salut, c'est d'abord le Nom de Dieu qui est ainsi sanctifié. « Que ton Nom soit sanctifié ».

« Que ton règne vienne ». La figure du Démon permet de résister à toute sous-estimation du mal à l'échelle de l'histoire jusqu'en notre présent. Le christianisme invite à bannir l'ingénuité ; les ressources de la tradition qu'on a évoquées appellent à une lucidité indispensable pour n'être pas dupes des intentions mauvaises du Démon qui inspire toute entreprise de domination, d'asservissement ou d'avilissement de l'homme par l'homme. Travailler à la venue du règne de Dieu commence par tenter d'y voir clair avec les visées d'un Démon déguisé en ange de lumière, habile à brouiller les pistes. La puissance de sa domination vient de sa capacité à dissimuler le Mal sous la bannière du Bien : la nocivité de l'idéologie l'illustre tragiquement. Il y faut de la sagesse pour ne pas s'inféoder au miroir déformant des médias qui façonnent à leur gré l'opinion des masses. Il faut aussi du courage lorsque l'injustice est érigée au rang de norme au sein d'une société ou d'une entreprise, et que sortir du rang revient à essuyer la vindicte du grand nombre. Les dizaines de millions de chrétiens persécutés pour leur foi de par le monde savent ce qu'il en coûte de dire non à la suite du Crucifié. Leur fidélité à Celui qui les envoie dans le monde y fait advenir le règne de Dieu : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Luc 10, 18).

« Que ta volonté soit faite ». La figure du Démon éclaire le mystère de notre liberté, fragile face au Diable plus malin que nous, mais invincible lorsqu'elle est résolue à l'écarter : « Résistez au Diable, il fuira loin de vous » (Jc 4, 7). L'équation de notre liberté peut s'énoncer comme suit : s'élargir aux vastes dimensions du dessein de Dieu ou se rétrécir aux ambitions étriquées d'une autoréalisation. Ou accomplir la volonté du seul Bon ou subordonner tout et tous à ses propres désirs. Ou bien être fils de Celui qui étend le ciel d'un point à l'autre de l'horizon, ou bien être grenouille qui éclate à se vouloir aussi grosse que le bœuf. Le chemin ardu de l'obéissance est libération de notre liberté. C'est en choisissant de servir le Dieu Un que notre vie s'unifie et que l'accès à la plus haute liberté nous est ouvert. Pas d'autre voie pour accéder à la souveraineté que de s'en tenir à la troisième prière du Pater : « Que ta volonté soit faite ». C'est alors que la seigneurie de Dieu peut resplendir dans la seigneurie de l'homme, élevé à la dignité royale de sujet :

> « En se donnant lui-même à l'homme dans la personne de Jésus-Christ, Dieu accomplit une œuvre parfaite et miraculeuse : bien loin de jouer avec l'homme, de se borner à le mouvoir et à l'utiliser comme un objet quelconque, il l'élève au contraire à la dignité de sujet, il lui donne une existence propre et une autonomie réelle, il le rend libre et elle fait roi précisément – en sorte que la seigneurie souveraine de Dieu prend forme et se révèle ici dans celle de l'homme »[13].

« Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour ». La figure du Démon telle que la dessine la tradition chrétienne fait droit à l'ambiguïté des biens et de nos désirs. Les difficultés de l'existence poussent à s'assurer une subsistance qui ferait échapper une fois pour toutes à l'incertitude des temps. La garantie d'un impersonnel *win for life* plutôt que de quémander jour après jour l'aumône d'une Providence échappant à la maîtrise, et tant pis s'il s'agit de la

[13] Karl BARTH, *Dogmatique*, §33, vol. II, t. 2* : *La doctrine de Dieu*, trad. fr. de Fernand RYSER, Genève, Labor et Fides, coll. « Dogmatique de Karl Barth, 8 », 1958, p. 188.

Providence d'un Père infiniment meilleur que les pères qui n'ont pourtant pas le cœur à donner une pierre au fils qui leur demande du pain. « Infléchis mon cœur vers ton témoignage et non point vers le gain » (Ps 118, 36). Être fils, cela commence avec l'attente du pain quotidien.

« Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ». La logique du Démon est un enchaînement du mal répondant au mal, indéfiniment, sans but ni raison. Et cela jusqu'à ce que le pardon prononcé à la Croix enraie le cercle vicieux de la vengeance. Le Crucifié qui nous a fait miséricorde nous a enrichis au-delà de toute mesure: c'est de cette démesure que nous pouvons dorénavant user vis-à-vis de ceux « qui nous ont offensés », pour instiller dans les relations une logique nouvelle de réconciliation.

« Ne nous laisse pas entrer en tentation mais délivre-nous du mal ». La prière est l'arme décisive pour résister à la tentation et être délivré du mal. C'est en disant « Père » que l'on apprend à être fils pour vivre du dialogue que le Père a avec le Fils et le Fils avec le Père. La prière est combat, elle est aussi initiation à la joie, joie de la victoire, joie d'être connu de Dieu, joie de connaître le Père et le Fils. Le Père s'est acquis un grand nombre de fils que Jésus ne rougit pas de nommer frères (cf. He 2, 10-11).

« Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux » (Lc 10, 20).

Postface

Eric Gaziaux

Qu'il me soit tout d'abord permis de remercier les organisateurs de ce treizième colloque Gesché dont la série a été lancée en 1991, par une thématique consacrée à la fatalité. Depuis lors, ces rencontres se sont succédé, une fois tous les deux ans, en gardant la préoccupation centrale et fondatrice du départ, à savoir revisiter des grands thèmes de la tradition chrétienne, certains tombés dans l'oubli, et en montrer la pertinence à l'égard de problématiques ou d'enjeux actuels. Il s'agissait aussi, par là, en s'ouvrant à d'autres approches, de mettre en valeur l'apport d'une parole théologique et croyante dans l'audace d'une pensée apte à entrer en dialogue avec d'autres discours. Dit autrement, « Dieu pour penser », selon le titre de la collection des ouvrages d'Adolphe Gesché.

La problématique ici envisagée ne relève-t-elle pas d'une gageure ? Comment, en effet, oser actuellement une réflexion sur la figure, ou les figures, du « diable » ? Il s'agit par là d'aborder une thématique à double face : d'un côté un visage quelque peu poussiéreux, qui semble nous renvoyer à des discours ou représentations dépassés, de l'autre une thématique qui continue d'imprégner notre société et nos discours, et qui a façonné et nourrit encore nos imaginaires : du « Sous le soleil de Satan » de Bernanos au « Diable au corps » de Radiguet, en passant par « Faust » de Goethe et son Méphistophélès, ou par les œuvres de Bruegel ou Rubens jusqu'à certaines toiles expressionnistes du XX^{e} siècle, des « Fleurs du mal » aux jeux vidéos, des discours politico-religieux à Harry Potter, en n'oubliant pas les gargouilles de nos cathédrales ni les théologiens contemporains qui se sont affrontés à cette figure : von Balthasar, J. Ratzinger, P. Tillich et le démonique avec la déchirure entre notre être et notre essence, entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être, … Considérée ainsi, cette thématique révèle une figure « indécollable » qui montre comment le diable et ses sbires sont bien présents sous toutes les dimensions de notre existence : personnelle, sociale, politique, psychologique, etc., et sont d'autant plus dangereux quand ils se font oublier. Le diable « ne se cache nulle part aussi bien que derrière ses explications rationnelles qui le relèguent au rang des hypothèses gratuites. Satan ou l'hypothèse gratuite : ce doit être son pseudonyme préféré »[1].

[1] André GIDE, *Journal des Faux-Monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1927, p. 142.

La figure du diable, *dia-bolos* (celui qui met des bâtons dans les roues), est bien l'expression ou la représentation de ce mal (de cette énigme du mal) qui s'insinue dans nos relations et tensions propres à notre condition humaine. Car celle-ci se décline bien en une tension entre la volonté finie et le pôle d'infinitude, entre notre finitude et l'aspiration à l'infini. Il y a là une disproportion qui est à la racine de la faillibilité humaine et de sa vulnérabilité au mal. Telle est la porte d'entrée que nous offrons au diable. C'est aussi sans doute en ce sens que nous pouvons interroger la culpabilité comme « constitutive de la condition humaine »[2], mais sans sombrer dans la pathologie de la faute, qui est « l'une des maladies congénitales du christianisme »[3] qui a pu l'utiliser comme un ressort incroyable, notamment via la figure du démoniaque dont l'usage ambivalent a pu soit nous accabler davantage soit nous alléger. Mais, de toute façon, cette figure du diable qui s'insinue en nos tensions propres à notre condition d'être homme et femme montre la fragilité des nécessaires médiations intercalées entre les deux pôles opposés, tout comme l'impossibilité pour nous d'être seulement dans l'un ou dans l'autre pôle, au risque de nier notre humanité, ce qui serait proprement diabolique.

Le diable, *dia-bolos*, ce petit « génie » qui s'introduit en l'être profond de l'homme, n'est-il pas précisément celui qui habite l'espace de notre non-coïncidence avec nous-même ; il nous rappelle, certes, cette tension entre fini et infini qui nous habite, mais souligne aussi en même temps que notre caractère faillible notre promesse et notre destinée d'être infini. En nous séduisant par les pièges dans lesquels nous imaginons pouvoir nous réaliser, il nous dévoile simultanément la grandeur de notre vocation.

Le diabolique se tapit et nous surprend au cœur des trois dimensions centrales de notre agir, si magistralement mises en évidence par P. Ricoeur : l'avoir, le pouvoir, le valoir[4]. Ainsi tenaillée, notre fragilité se manifeste comme conflit et ne peut plus se vivre sereinement. En effet, l'humanisation de l'avoir, qui passe par la médiation économique de la constitution du bien désirable, porte la peur de la perte compensée par la possession. Se manifeste dès lors une ligne de clivage avec l'autre qui peut tourner à son exclusion, à sa dépossession. Cette dualité se retrouve dans la dimension du pouvoir. Si l'autorité est bien impliquée dans l'essence du politique, elle peut se dégrader en violence. Enfin, la quête d'estime, de reconnaissance, tout aussi légitime comme désir d'exister et d'être reconnu, peut rencontrer une perversion potentielle lorsque l'estime de soi ne situe plus qu'au seul plan de l'opinion, ou de l'image futile et séductrice. Telle est notre faillibilité sur laquelle les multiples et variées images « diaboliques » prennent corps, entre volonté finie et désir infini.

Approché de cette manière, le diabolique ne serait-il pas une invitation à repenser théologiquement les célèbres trois vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, en lien avec les trois dimensions centrales repérées par Ricoeur : l'avoir, le pouvoir et le valoir. Le vœu de pauvreté, en lien avec l'avoir, nous invite à une saine relation aux possessions et richesses ; le vœu d'obéissance, en lien avec le pouvoir, rappelle l'importance de l'écoute d'une parole qui

---

[2] François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte/Poche. Sciences humaines et sociales, 277 », éd. rev. et augm., 2008, p. 148.

[3] Antoine VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 64.

[4] Voir Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II : *Finitude et culpabilité*, t. 1 : *L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1960, p. 122 et suivantes.

nous vient d'un autre, rompt avec le fantasme de la toute-puissance et met un frein à la violence, cette force dénuée de parole ; le vœu de chasteté, en lien avec le valoir, nous rappelle l'importance de la reconnaissance de l'autre non réduit à mes pulsions et représentations.

Ainsi fait-on écho à la première lettre de Pierre « Soyez sobres. Veillez ! Votre adversaire, le diable rôde comme un lion rugissant, cherchant qui avaler » (1 P 5, 8). Le diable cherche en effet à engloutir, à avaler, et par là sans doute à empêcher toute communication et relation vraie, à fausser et dissoudre toute identité qui se construit dans la différence et la relation. Dès lors, la sobriété exprimée par les trois vœux dit « un consentement au manque dans le quotidien », un consentement qui « éloigne des convoitises que le diable cherche à susciter, de manière à perdre celui qui cède à la tentation »[5]. Sous les chaudes flammes de l'enfer, le diable conduit irrémédiablement et finalement à « la solitude glacée », pour reprendre l'expression de G. Bernanos, c'est-à-dire à la non-communication, à la non-relation car désireuse et dévoreuse de tout. E. Brunner a parlé de l'agir impersonnel du démoniaque, qui dissout la personne ; J. Ratzinger le qualifie comme la non-personne, la décomposition, la ruine de l'être personnel[6].

La mise en œuvre de cette sobriété n'est sans doute guère aisée et appelle au discernement nécessaire pour réguler les désirs constitutifs de notre existence et éviter qu'ils ne sombrent en convoitises destructrices. Sans cesse à opérer dans le quotidien de nos existences, il nous invite à inventer les voies d'une véritable rencontre avec les autres ; il devient aussi de ce fait la voie pour se délivrer de la mauvaise culpabilité, « mêlée comme de l'ivraie au froment du bon péché »[7]. Il conduit, théologiquement, à un travail sur soi visant à se débarrasser d'une théologie du péché menant inexorablement à une condamnation de soi, à une horreur d'exister, et qui sert le plus souvent de masque aux vrais péchés, réels ceux-là, dans les failles qu'ils instituent dans les relations intersubjectives concrètes. Finalement, aborder la figure du diable engendre à penser une parole et une théologie qui ne soient pas celles de la « prédication des péchés, mais de la rémission des péchés »[8].

La figure du diable, du diabolique, nous rappelle théologiquement que nous ne pouvons en parler que sur le fond d'une bonté originaire plus grande que le mal, et seulement dans la perspective d'un « combien plus » propre à la grâce. Elle nous remémore que le Bien est alliance avec un Dieu qui crée et recrée, relation sans cesse approfondie de l'un à l'autre, au contraire d'un mal qui désunit sous l'apparence d'unir et d'assouvir, et qui fait qu'on se rate. Ce qu'un Charles Péguy avait magnifiquement exprimé quand il écrivait : « Quand on se manque, on se manque à deux. La faute de l'homme fait manquer Dieu même… Quand

[5] André WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologie biblique*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible, 187 », 2015, p. 162.
[6] Joseph RATZINGER, « Abschied vom Teufel ? », in ID., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg, Wewel, 1973, p. 233.
[7] DOSSE, *Paul Ricoeur*, p. 146, en citant P. Ricoeur.
[8] DOSSE, *Paul Ricoeur*, p. 146.

l'homme manque Dieu, Dieu manque l'homme »[9]. Sans doute est-ce pour cela, peut-être, que l'incarnation, ce Dieu qui rencontre l'homme dans tout ce qu'il est, cet amour de Dieu qui assume l'homme, est la plus belle réponse au mal et au diable… en même temps qu'elle nous rappelle que le mal n'aura pas le dernier mot, même si la lutte contre lui est sans fin et que la vigilance sera toujours de mise, comme le montre l'épisode des tentations. Le mal n'aura pas le dernier mot. Un des enjeux de la figure du mal n'est-il pas alors de nous inviter à une parole de foi en celui qui donne vie et qui est plus fort que la mort ?

[9] Charles PÉGUY, *Œuvres en prose complètes*, t. 3 : *Période des « Cahiers de la Quinzaine » de la onzième à la quinzième et dernière série (1909-1914)*, éd. de Robert BURAC, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 389 », 1992, p. 1262.

Index des noms de personnes

Liste des auteurs

Benoît BOURGINE, professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Elian CUVILIER, professeur à l'Institut protestant de théologie, Montpellier.

Joseph FAMERÉE, professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Eric GAZIAUX, doyen et professeur de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Nicole JEAMMET, professeur à l'Université René-Descartes et au Centre Sèvres, Paris.

Benoît LOBET, maître de conférences invité à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Paul SCOLAS, chargé de cours invité à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Olivier SERVAIS, professeur à l'École des sciences politiques et sociales de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Ludovic VIALLET, professeur à l'Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand.

André WÉNIN, professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Michel YOUNÈS, professeur à l'Université catholique de Lyon et professeur invité à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Table des matières