

1. 13. - LE DIABLE

1. 13. 1.

A travers les mythes, nous avons rencontré une nouvelle idée de l'absolu. Non plus le "Tout autre" qui s'oppose au fini mais le monde tel qu'une parole peut le saisir pour en dévoiler le sens. Le monde tel qu'il se dit immédiatement, tel qu'il est et doit être, depuis le commencement. L'absolu, ainsi, n'est plus conçu comme une réalité particulière, à part du monde. Il est enfin total parce qu'il est l'essentiel. Il est le monde en sa vérité. Mais cela, il ne l'est que dans la liberté d'une parole capable de tout rapporter, de tout comprendre. Et, puisqu'il faut tout dire, une immédiate difficulté apparaît : comment dire le mal que recèle le monde ? S'il faut le nommer, on lui donnera une figure, une volonté. Il sera le Diable. Les philosophes ne s'arrêtent en général que fort peu au cas du Diable et cela est regrettable car derrière lui se laisse deviner l'une des premières vérités que nous prêtons au monde sans doute, qui nous oblige à le couper en deux, à en croire la direction partagée entre les forces opposées du Mal et du Bien. D'emblée, notre monde est double. Partagé par deux principes opposés, il est dual.

Attention, le mal n'est d'abord ni un principe, ni une réalité tangible. Il est à peine une idée et ressemble davantage à un pressentiment. On le devine. On ne le saisit pas. Il est une peur, au fond de nous et une menace autour de nous. Ce n'est ni le danger, ni la violence, contre lesquels on peut lutter ou au moins se prémunir. Tandis que rien ne protège du mal, qui désigne notre fragilité ontologique, notre fragilité d'être dans le monde et que nous savons en nous aussi bien, car le mal est d'abord la présence des autres dans l'envie.

Il est peu de concepts aussi fortement ancrés dans nos vies et si manifestement ignorés que l'envie, note Helmut Schoeck (L'envie, une histoire du mal, 1980¹). L'envie qui fait fi de l'autre, qui n'attend rien de lui et ne veut même pas vraiment s'approprier ce qu'il possède mais qui souhaite plutôt sa perte, sa ruine – surtout quand l'envie porte sur des qualités personnelles - cette malveillance, par rapport à laquelle la jalousie au moins est avouable, ne nous saisissant pas dans une situation aussi humiliante d'impuissance face aux succès des autres. Car l'envie, note Max Scheler, n'aiguillonne pas la volonté d'acquérir. Elle l'énerve, jusqu'à ce que l'autre devienne en lui-même un reproche intolérable (L'homme du ressentiment, 1915-1919²).

Comment dire l'envie comme telle ? Comment dire que l'on peut secrètement se réjouir du malheur d'amis, de proches ? Comment dire la joie de nier, de détester ? La joie d'exalter une chose dans le but inavoué d'en déprécier une autre ? Dès lors que nous ne pouvons obtenir l'inégalité à laquelle nous estimons avoir droit, nous invoquons plutôt la justice, l'égalité plutôt que notre propre envie. Celle-ci nous effraie. Nous la devinons trop bien chez les autres, comme en nous. L'envie est une souffrance en même temps qu'une culpabilité et contre elles naît sans doute l'un des premiers appels à un Dieu de justice. Le religieux naît pour conjurer la violence sociale et il s'investit d'abord dans le sacrifice d'un bouc émissaire, affirme en ce sens René Girard ; lequel souligne la singularité du christianisme d'avoir dévoilé l'innocence des victimes ainsi persécutées, nous forçant à découvrir le mal non seulement chez les autres mais aussi bien en nous (Le bouc émissaire, 1982³). La singularité du christianisme paraît cependant bien davantage d'avoir nettement rejeté l'idée d'un partage du monde entre le Bien et le Mal, opposant frontalement le Diable et Dieu, comme s'ils étaient de forces comparables. Le christianisme n'a pas nié le diable mais il a refusé d'en faire un autre Dieu.

¹ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1995.

² trad . fr. Paris, Gallimard, 1970.

³ Paris, Grasset, 1982.

De nos jours, le Diable n'est qu'un mythe pour beaucoup. Et même pour beaucoup de prêtres. Un être imaginaire qui quelque part fait encore un peu peur sans doute et dont la figure n'a pas perdu tous ses atours terrifiants. C'est que, nous voudrions le montrer, la figure des démons est portée par l'élan d'une parole nécessaire, dès lors que nous interrogeons immédiatement le sens, la réalité du monde. De ce point de vue, il serait sans doute illusoire de croire que le Diable, pour ne plus désigner un ange déchu, a disparu de nos sociétés. Un démon désigne tout à la fois notre peur et notre refus du mal. La figure qu'il peut acquérir, comme la peur qu'il peut inspirer, sont l'horreur même que nous devinons dans le monde. De sorte que - c'est un jour sous lequel on le considère rarement - l'image du démon permet de retourner le monde contre lui-même. Le Mal ouvre la perspective d'une victoire. La mort ouvre la possibilité d'une issue ou d'un rachat. Où le Mal n'est pas reconnu ne peut apparaître la possibilité d'un Sauveur. De nos jours, beaucoup diront sans doute qu'il est difficile ou ridicule de croire à cet être tout mythologique qu'est le Diable. Ne pas y croire sous une forme ou une autre cependant est peut-être plus difficile encore !

Nous développerons tout ceci ci-après à travers deux principales rubriques : I – Le monde sinistre & II – le principe du mal.

I - LE MONDE SINISTRE

1. 13. 2.

Quand le monde se dévoile sous une tonalité sinistre, quand il paraît cruel, quand on se sent menacé, sans trop savoir pourquoi, la première manière de réagir est toute pratique, fondée sur des gestes, des rituels : c'est la sorcellerie.

Mais bientôt, des démons sont invoqués. Non tant pour expliquer la méchanceté du monde que d'abord pour la nommer, pour dire sa violence et sa sauvagerie, pour traduire la menace insidieuse qui pèse sur nous et nos possessions, chèrement acquises. A ce titre, les démons n'ont besoin que d'être nommables, sans que leur nature soit autrement fondée. Parés d'attributs volontiers contradictoires, ils sont aussi irréels qu'indiscutés, car grâce à eux un aspect essentiel du monde est nommé.

Notre époque ne croit plus guère aux démons, dira-t-on cependant. Est-ce si sûr ? Certes, nous ne croyons plus que des démons puissent être les agents directs, les causes de la violence du monde et de nos maux. Mais pour dire le caractère sinistre du monde, nous désignons toujours une intention cruelle en même temps qu'aveugle ou incompréhensible - à travers les figures du tueur en série par exemple, ou celle de quelque tyran sanguinaire. Nous connaissons toujours des êtres capables de se confirmer dans le mal, comme par nature, leur férocité ne trouvant guère d'explication mais étant souvent rattachée à quelque dérangement mental ou pulsionnel. Des êtres qui sont dans le monde pour y faire le mal. Or les démons ne sont rien d'autre. Ce sont des êtres qui nous servent à dire le mal et qui permettent de croire que la méchanceté du monde tient à l'action de quelques agents maléfiques.

Après A) la sorcellerie, ainsi, B) les démons.

A) La sorcellerie

1. 13. 3.

Ensorcellements.

Etudiant la sorcellerie contemporaine dans le Bocage, l'ethnologue Jeanne Favret-Saada a particulièrement souligné comment le soupçon de sorcellerie pointe dans l'accablement, dans les malheurs qui se répètent avec une coïncidence étrange : la fausse-couche, la grippe, le bétail qui meurt, la voiture qui va au fossé, etc. (*Les mots, la mort, les sorts*, 1977⁴). De là une double demande de soins et d'interprétation. Car il est important de souligner que le soupçon de sorcellerie n'apparaît pas dans le cadre d'un univers forcément magique : la grippe est bien l'affaire du médecin. Mais le médecin, le vétérinaire, les gendarmes ne savent répondre qu'à ce qui les concerne en propre et ne détectent d'ailleurs souvent rien d'anormal. Ils n'ont pas compétence pour appréhender ce qui frappe précisément le sujet : la *succession* des malheurs et des troubles, l'oppression liée à la *tonalité d'ensemble* d'un monde devenu soudain méchant, sauvage, sinistre – cette « impression générale et profonde de l'identité des choses », dont parle Dickens au tout début des *Grandes espérances* (1861, p. 6⁵).

Le sujet voudrait d'abord qu'on l'aide à *dire* ce qui lui arrive. La sorcellerie est là pour l'y aider. Elle permet de donner une origine aux maux sous la forme d'une intention malveillante – la coïncidence troublante des malheurs ou leur répétition presque prévisible ne s'expliquent en effet que s'ils sont provoqués. *Au sentiment impérieux mais imprécis de menace et de mystère, la sorcellerie apporte la plus satisfaisante des causes : une intention particulière et coupable.* Elle ne dit cependant rien de très clair et, en réponse à une simple impression chez un sujet qui ne sait pas ce qui lui arrive, elle ne formule que des soupçons. Le discours de la sorcellerie, note Jeanne Favret-Saada, se constitue en une langue qui ose à peine parler - par superstition sans doute en partie, par crainte d'éveiller ou de provoquer le mal en le nommant. Fondamentalement, le "sorcier" échappe à l'énonciation claire et même à la figuration précise (quant à ses intentions, ses procédés). Il ne peut faire l'objet d'une manipulation symbolique, écrit J. Favret-Saada. Nous le verrons, les discours sur le mal sont

⁴ Paris, Folio Gallimard, 1977. Voir également l'étude de T. Luhrmann « Witchcraft, Morality and Magic in Contemporary London » *International Journal of Moral & Social Studies*, I, 1986, pp. 77-94 & D. Camus *Pouvoirs sorciers*, Paris, Imago, 1988.

⁵ trad. fr. Paris, Grasset, 1948.

en général emprunts de cette double dimension de recherche d'une intention coupable et d'énonciation malaisée et donc volontiers fantasque.

Dans la nouvelle kafkaïenne de Lu Xun, *Le journal d'un fou* (1918⁶), saisissant les rapports humains sous le registre d'une méchanceté pure, un homme découvre ses prochains comme des cannibales, prêts à le manger.

Quant au mal, la sorcellerie le réfère à l'envie, c'est-à-dire aux autres : proches, amis, voisins, rivaux et même parents - il y a un lien étroit entre parenté et sorcellerie, en effet. L'intimité est porteuse de dangers. Tous ceux qui sont en situation de nous envier peuvent nous vouloir du mal, sans qu'aucun vrai motif de ressentiment ait besoin de leur être prêté. Cela est plus fort qu'eux – comme Camille, dans *L'envie* (1952) de Roberto Rossellini, envie absurdement son mari pour tout ce qu'il a, au lieu de le partager avec lui puisque cela lui revient aussi. A l'inquiétude liée à la tonalité menaçante du monde, qui teinte notre vie de craintes d'abord toutes imprécises, la sorcellerie apporte une réponse immédiate qui invite à percevoir notre monde proche sous le registre de la *méchanceté*. Apparaît alors un soupçon de noire envie chez autrui, d'une inexplicable malveillance conditionnant le "mal oeil". Le mal est d'abord l'inquiétant regard qu'autrui est à même de poser sur nous. On craint ce regard et l'on qualifiera vite de sorcier celui dont le regard insiste sans raisons apparentes ; celui dont on ne peut décidément soutenir le regard. Son mari souffre de "n'être pas maître [de lui-même] à cause de celui-là", dit, parlant du sorcier, l'épouse d'un "ensorcelé". Au-delà, le simple comportement bizarre d'autrui, un style de rapport aux autres abrupt ou distant par exemple, feront naître également les soupçons. Dans les sociétés traditionnelles, ainsi, sont quasi invariablement désignés comme sorciers des individus taciturnes, impulsifs, susceptibles, avec des sautes d'humeur déroutantes. Toute personne qui déroge aux règles communes de civilité - qui s'invite par exemple de manière intempestive au repas familial. Ce qu'on ne saura lui refuser car ce serait s'exposer à sa vengeance.

Situation typique sans doute et qui a pu être représentée comme telle. Voir notamment du peintre Vasily Maximov le *Sorcier s'imposant à un mariage paysan* (1875) à la Galerie Tretyakov de Moscou.

⁶ trad. fr. Paris, Stock, 1981.



La sorcellerie désigne cependant des réalités extrêmement diverses qu'il serait absurde de vouloir toutes ramener à un même modèle. Ainsi, la sorcellerie n'est-elle pas propre aux seules campagnes et sociétés traditionnelles, si elle peut en revanche être exacerbée sans doute au sein de communautés relativement refermées sur elles-mêmes, comme les campagnes reculées.

Jusqu'à l'aube du XX^e siècle, certaines communautés étroites (abbayes, bourgs de province) connaissaient de véritables épidémies de possession : les religieuses du monastère de Kintrop en 1550, les Ursulines de Loudun, les épidémies de Morzine en 1860, de Verzegnies en 1880, ... Dom Augustin Calmet a décrit ces possessions de groupe dans son *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenants de Hongrie et de Moravie* (1751⁷).

On dit souvent que la sorcellerie s'inscrit toujours peu ou prou dans un rapport de force entre "semblables" ; qu'on ne s'ensorcelle jamais ou presque qu'entre gens de même condition. Un simple soldat n'est pas envieux de son général comme de son sergent ou de son caporal, notait David Hume (*Traité de la nature humaine*, 1740, II, 2^e partie, Section VIII⁸). Des auteurs tempèrent néanmoins ce jugement, en soulignant la modernité de la sorcellerie en Afrique⁹ ou en Indonésie¹⁰ de nos jours. Les soupçons, dirigés contre les nouveaux riches, les chefs, envahissent désormais les tribunaux. La sorcellerie est devenue une manière de

⁷ 2 volumes, Senones, chez J. Pariset, 1759.

⁸ trad. fr. Paris, Aubier, 1983.

⁹ Voir particulièrement P. Geschiere *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.

marquer sa défiance par rapport au pouvoir autant que ses craintes quant à son environnement proche. C'est que la sorcellerie passe pour être un moyen d'influence pour les notables. Elle renforcerait leur pouvoir et leurs privilèges – dans la figure de l'*orkoiyot*, chef et sorcier chez les Nandi du Kenya, Georges Balandier souligne les deux visages du politique : l'ordre bienfaisant et la violence, dont la sorcellerie est ainsi l'expression (*Anthropologie politique*, 1967, pp. 79-80¹¹).

En Indonésie, un véritable marché des esprits (*thuyul*) malfaisants ou protecteurs s'est développé, y compris sur internet. Leurs prix varient en fonction de leurs pouvoirs. On peut aussi les louer un temps¹².

Enfin, sous l'influence des religions instituées, les discours de la sorcellerie évoluent. Le diable, notamment, tend à remplacer directement le sorcier, dont la figure tend à s'effacer ou n'est plus celle que d'un agent du diable. Cela ne signifie pas que les principaux éléments psychologiques de la sorcellerie disparaissent forcément. Certains sont transposés, comme le désenvoûtement devient exorcisme.

Selon un sondage de mai 1994, 34% des Français affirmaient croire à l'existence du diable. Les pratiques de désenvoûtement semblent rencontrer un succès certain. Le service Saint-Irénée, le service de l'exorcisme de Paris, reçoit environ 2 000 personnes par an et la liste d'attente est longue à en croire un prêtre qui y officie¹³. L'Eglise, de nos jours, est néanmoins très réservée sur la possibilité d'une possession réelle. Pour qu'un exorcisme solennel soit pratiqué, il faut deux examens médicaux, dont celui d'un psychiatre, et une décision expresse de l'évêque¹⁴.

Surtout, demeure le plus essentiel : la recherche d'une intention coupable rapportée non pas à un mobile particulier ou à une motivation précise mais à une sorte de méchanceté naturelle, irrépressible. Que cette situation soit toujours vivace dans nos sociétés, c'est ce que peut suggérer l'étrange "mode" des *serial killers* apparue à la fin des années 80 dans la culture occidentale, particulièrement américaine¹⁵.

¹⁰ Voir R. Bertrand *Indonésie : la démocratie invisible*, Paris, Karthala, 2002.

¹¹ Paris, PUF, 1967.

¹² Voir R. Bertrand *op. cit.*, p. 47 sq.

¹³ Voir C. Nicolas *Le démon de l'angoisse*, Paris, Bayard Ed. /Centurion, 1997

¹⁴ Sur l'histoire des possessions en Europe, voir B. Levack *The Devil within: possession and exorcism in the Christian West*, Yale University Press, 2013.

¹⁵ Voir D. Duclos *Le complexe du loup-garou. La fascination de la violence dans la culture américaine*, Paris, La Découverte, 1994.

Tueurs en série

Alors qu'à travers la répétition inlassable et comme indifférente de ses crimes, le tueur en série exhibe une pulsion mécanique, un non-désir, son traitement fictionnel (articles de presse, romans et films policiers) cherche avant tout à ramener un tel non-sens à une intention perverse et même à un mobile, fut-il délirant - au point que, dans la réalité, certains tueurs en série en viennent parfois à se voir eux-mêmes comme des guerriers se battant pour quelque vain idéal. Ils en arrivent ainsi comme à mimer la folie qu'on leur prête.

Le *serial killer* introduit le vertige d'une intention purement méchante : il n'a pas de mobile, ne connaît pas ses victimes et se contente d'une signe particulier pour choisir ses proies. Pourquoi une telle intention ? On ne s'attardera guère à l'expliquer (ce qui est une aubaine pour les scénaristes car, évitant la complexité des intrigues des histoires policières classiques, cela favorise le débitage quasi industriel des séries désormais). On se contentera d'admettre que l'intention criminelle relève de quelque dérangement pathologique et, pour la parer, on se fiera aux dons du *profiler*, dont l'image (largement romancée) est celle d'un véritable désensorceleur assistant les recherches policières, se glissant dans la peau du tueur et s'efforçant de prévoir son crime suivant. Ce qui importe pour la perception commune est que le criminel *veuille* effectivement le mal qu'il inflige, qu'il désire l'acte qu'il commet et soit ainsi un vecteur de méchanceté. Même si tout cela est plus fort que lui et repose sur un pur délire. L'atrocité radicale du meurtre indifférencié ne réclame pas plus d'explication dès lors que l'intention malveillante est patente. Dès lors que le mal a une origine circonscrite et qui peut être neutralisée. La férocité du criminel ne semble alors pas autrement nous surprendre ; comme si nous la prêtions spontanément au monde. Comme si la sauvagerie s'opposait simplement et comme naturellement à la société, au monde tel qu'il va. Alors, le crime en série devient "récupérable" en termes de spectacle - de fait, il aura été difficile d'échapper aux *serial killers* dans le cinéma policier et fantastique américain des années 90 et bien au-delà.

Que le discours soit médicalisé n'y change donc rien. Nous avons bien affaire à un processus de diabolisation - lequel paraît ainsi inséparable d'une certaine fascination pour la violence non seulement délibérée mais *voulue*. Et si la figure du tueur en série évoque largement celle du sorcier, c'est avant tout dans son imprécision.

La figure du sorcier. Son imprécision essentielle.

Au village, personne ne désigne explicitement tel ou tel comme sorcier. Ce sont des choses qu'on sait mais dont on ne parle pas. Même la désensorceleuse ne nommera pas le sorcier contre lequel elle lutte. Mais on apprend bientôt que telle vieille voisine est morte. A-t-on provoqué sa mort alors en faisant intervenir la désensorceleuse ? Oui et non. Le discours

se garde bien d'atteindre une telle clarté, une telle évidence. Ce sont des choses auxquelles il vaut mieux ne pas penser.

Le sorcier a ainsi beaucoup plus d'efficacité que de réalité. Sa personne toute entière est assimilée à l'exsudation perverse d'une force magique obscure, à une violence sourde, d'autant plus inquiétante que ses contours sont moins distincts. Par quoi *la sorcellerie paraît tenir à l'imprécision même du langage à travers lequel elle se constitue*. Les principaux pouvoirs attribués aux sorciers (action à distance, don d'ubiquité) ne sont finalement qu'autant de représentations d'une force toute menaçante et inconnue dont on cerne mal les limites et les pouvoirs – le même constat peut être formulé concernant l'image des démons (voir ci-après).

Le sorcier n'a de réalité que dans le débordement d'une force "vitale" qui le rend capable d'empiéter sur la force des autres et face à laquelle il s'agit de trouver un désensorceleur capable de capter cette force et de la lui retourner. Au delà, il n'est nullement besoin de s'interroger sur les mobiles ou même les procédés auxquels le sorcier recourt effectivement car sa méchanceté est évidente. Tout en lui la désigne. La sorcellerie ne se fonde pas sur une présomption d'actes mais sur une désignation en nature. On est parce qu'on naît sorcier. On l'est même souvent malgré soi. Bien des sociétés traditionnelles considèrent en effet que certains individus font le mal malgré eux, par leur seule présence, leur regard. Certains corps de métiers, comme les forgerons, sont ainsi suspects d'emblée. Réciproquement, certains individus ignorent la force dont ils disposent et qui pourrait en faire d'excellents désensorceleurs.

L'anglais distingue la sorcellerie magique (*sorcery*), d'une sorcellerie innée (*witchcraft*), provenant d'une capacité intrinsèque. Pour les Azandé du Soudan, l'ethnologue Edward Evans-Pritchard note qu'il s'agit d'une substance siégeant dans la région stomacale, qui se transmet héréditairement (*Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1937¹⁶). Des réserves ont néanmoins été émises quant au bien fondé de cette distinction¹⁷.

Le sorcier n'est tel que dans le discours qui le désigne. Or, "le discours de la sorcellerie ne peut faire effet qu'à la condition de laisser chacun s'en débrouiller en silence... comme tout discours, il trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une certaine part du réel", note J. Favret-Saada. On ne parle pas de la sorcellerie comme des choses ordinaires. On n'en parle pratiquement pas. Le soupçon de

¹⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1972.

¹⁷ Voir V. Turner « Witchcraft and sorcery: taxonomy vs dynamics » *Africa*, 34, 1964, pp. 314-325.

sorcellerie se développe à travers les rumeurs. Par leur dispersion, leur récurrence, les affirmations finissent par devenir convaincantes.

Il arriva pourtant un jour qu'on voulut obliger les sorciers à parler, à se livrer – le terme « sorcier » n'apparut d'ailleurs qu'au XII^e siècle, désignant un homme ayant conclu un pacte avec le diable. En 1320, une Consultation du pape Jean XXII fixait les deux principes nouveaux qui à terme livreront les sorciers aux tribunaux : 1) la magie est une hérésie qui doit être châtiée (« Tu ne laisseras pas en vie la magicienne », *Exode 22 17*) ; 2) mais il faut juger au nom de faits qui établissent la magie – ce sera le propre des démarches inquisitoriales¹⁸. La sorcellerie allait ainsi être dévoilée. Pourtant, si l'on voulut la traiter rationnellement, on le fit absurdement. Ce fut la chasse aux sorcières.

La chasse aux sorcières

Les persécutions.

Du début du XV^e siècle à la fin du XVIII^e¹⁹, on envoya au bûcher un nombre incalculable d'hommes et surtout de femmes (trois ou quatre en moyenne pour un homme) ; de vieilles femmes (l'âge moyen des sorcières condamnées se serait situé autour de 60 ans). Pour l'Allemagne, où la répression fut sans doute la plus forte, les estimations varient entre 20 000 et 100 000 victimes. A Leipzig, un ministre du culte comme Benoît Carpzov - pieux luthérien ayant lu 53 fois la Bible - se vantait d'avoir prononcé 20 000 condamnations à mort dans toute sa carrière. Les chiffres donnés par les inquisiteurs pouvaient cependant être exagérés. On se vantait en effet d'autant plus d'avoir exterminé un grand nombre de sorciers que les menaces proférées par ceux-ci donnaient aux juges une auréole d'héroïsme. En fait, on peut se demander si les chiffres, jusqu'à nos jours, n'ont pas été largement exagérés, le bûcher n'ayant pas forcément été la sanction la plus courante : sur les plus de 600 procès qu'il dirigea, le célèbre inquisiteur Bernardo Gui ne remit les condamnés à la justice séculière (qui seule prononçait les sentences de mort) que 42 fois. On a pu estimer que les exécutions n'auraient en réalité représenté en moyenne que de 3% à 7% des condamnations.

Par ailleurs, on situe encore souvent les bûchers au Moyen-Age, vu comme un âge de ténèbres, alors qu'ils représentèrent un phénomène essentiellement moderne. Les premières descriptions de sabbats apparaissent à partir de 1430 et la répression culmina entre 1560-1580, dans la mouvance

¹⁸ Voir A. Boureau *Le pape et les sorciers*, Ecole française de Rome, 2004.

¹⁹ En Europe, l'une des dernières exécutions d'une sorcière eut lieu en Suisse en 1782 avec la condamnation d'Anna Göldi.

des troubles politiques et religieux qui accompagnèrent la Réforme et les guerres de religion²⁰. En Espagne, les rois se firent alors concéder par la papauté le droit de mettre en œuvre l'Inquisition

Mais les seules ruptures religieuses du temps n'expliquent pas tout. La hantise du diable a sévi dans toutes les confessions. Elle a frappé toutes les régions de l'Occident, jusqu'à Boston et la Nouvelle-Angleterre. Peut-être les bûchers allumés permettaient-ils de canaliser et de soulager les peurs paysannes en un temps de forte criminalité et de révoltes populaires et alors même que les liens de solidarité se distendaient au sein des villages, du fait notamment de l'apparition d'une élite paysanne ("les coqs de village")²¹. Tout cela témoigne en tous cas, pour le moins, d'un profond malaise dans les campagnes de l'époque !²².

Ainsi, des enjeux politiques, économiques, sociologiques extrêmement complexes et enchevêtrés - que la science historique n'a pas encore vraiment pu débrouiller - aboutirent autour de 1430 à l'élaboration de la notion d'une secte de sorcières liées au diable par un pacte et se réunissant en sabbat pour y consacrer à des rituels orgiaques, des festins cannibales et se livrer à des messes noires. Il s'agissait donc de pourchasser la sorcellerie "diabolique". Et, à en croire les manuels de démonologie de l'époque - du fameux *Malleus maleficorum* ("Le marteau des sorcières", 1486²³) des dominicains Jacob Sprenger et Heinrich Kramer, au *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612²⁴) de Pierre de Lancre, en passant par le *Dialogue des sorciers* (1574²⁵) du calviniste Lambert Daneau et la *Démonomanie* (1580²⁶) de Jean Bodin - le diable alors, c'était d'abord la femme, "ce temple bâti sur un égout". De sorte que Michelet pourra voir dans ces femmes persécutées autant d'agents de la révolte et du progrès face à l'esprit de soumission entretenu par l'Eglise (*La sorcière*, 1862²⁷).

Pourtant, lors des procès, les sorciers n'étaient pas traités différemment des sorcières et ce qu'on a nommé "la chasse aux sorcières", n'a pas seulement résulté du fanatisme de clercs hantés par la répression de leur propre sexualité. Les ruraux leur prêtèrent main forte, malgré le prix à payer par les villages (qui supportaient les frais de justice). Quant à l'Inquisition, on lui a sans doute trop fait porter seule la responsabilité de la chasse aux sorcières, qui ne fut pas plus intense dans les pays catholiques, au contraire. Enfin, certains hésitent à parler d'une répression massive - en Lorraine par exemple, selon un auteur, la moitié au moins des communes n'ont jamais connu d'affaire²⁸. Au

²⁰ Voir J. Delumeau *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, chap. XI & XII.

²¹ Voir R. Muchembled *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Julliard/Gallimard, 1979 & K. Thomas *Religion and the decline of magic*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

²² Voir A. Macfarlane *Witchcraft in Tudor & Stuart England*, London, Routledge & Kegan, 1970.

²³ trad. fr. Grenoble, J. Millon, 1990.

²⁴ Bayonne, Imprimerie de la Presse, 1938.

²⁵ *Les sorciers. Dialogue, au quel ce qui se dispute aujourd'hui des sorciers et Eriges, est traité bien amplement et résolu*, sl, Jacq. Bourgeois, 1574.

²⁶ Paris, 1580. Voir N. Jacques-Chaquin « La *Démonomanie des sorciers* : une lecture philosophique et politique de la sorcellerie » in Y-C. Zarka (dir) *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996.

²⁷ Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

²⁸ Voir R. Briggs *The Witches of Lorraine*, Oxford University Press, 2007.

total, alors que s'est généralement installée l'idée selon laquelle les sorcières furent brûlées du seul fait de l'Eglise, sans laquelle rien de tel ne se serait passé (mais comment expliquer alors les persécutions dans les pays protestants ?), la mythologie de l'Inquisition, fondée notamment sur une falsification, l'*Histoire de l'Inquisition de France* (1829²⁹) d'Etienne-Léon de la Mothe-Langon, mériterait d'être revue³⁰.

Il ne semble pas que nous en prenions le chemin cependant car, avec l'infantilisation intellectuelle générale à laquelle nous assistons, la chasse aux sorcières est désormais réécrite de manière bien plus mythique qu'auparavant. Elle verse dans le conte. Les sorcières y deviennent de savantes femmes qui, dans les âges lointains et dans les campagnes, remplissaient le rôle de médecins et étaient bien acceptées de tous, avant que « le Pouvoir », en les diabolisant, ne les livre à la vindicte populaire. C'est que le capitalisme devait asservir les femmes (et les peuples jugés « inférieurs ») pour se mettre en place. Certes, on ne voit pas trop ce que le capitalisme vient faire ici mais, de nos jours, on n'a pas tellement d'autres grands Méchants à invoquer que « le Pouvoir » et « le Capitalisme » pour expliquer tous les maux. En tous cas, la magie était un savoir très réel, nous assure-t-on. Seuls peuvent en douter ceux qui croient encore à une vision mécaniste du monde, laquelle témoigne seulement d'une conception caduque de la science. Car « les découvertes les plus récentes » de cette dernière « convergent avec les intuitions des sorcières. »³¹. Etc.

*

Derrière la chasse aux sorcières apparaissent les calamités d'un âge inquiet : moissons brûlées, récoltes gelées, etc. Pourtant, l'extermination ne peut être assimilée à une simple recrudescence d'obscurantisme. En fait, les progrès de la rationalité commune furent sans doute pour beaucoup dans la décision de juger ouvertement les sorcières³². L'importance de l'écrit, liée aux progrès de l'imprimerie, fut en ce sens considérable, souligne un auteur, pour lequel l'attitude nouvelle des Inquisiteurs, leur volonté de cerner précisément et de radicaliser la nature du mal, annonçait d'autres "purifications" à venir...³³ On n'a pas manqué, en effet, d'inscrire les sorcières les premières sur une longue liste des victimes de la rationalité et de sa tendance à éradiquer les

²⁹ 3 volumes, Paris, Chez Dentu, 1829.

³⁰ Il convient également de souligner que la critique laïque de l'Inquisition (papale) prit en fait la suite du large rejet dont celle-ci faisait l'objet de la part de l'Eglise de France et de la royauté.

³¹ Nous n'inventons rien ! Voir M. Chollet *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Paris, La Découverte, 2018. La citation est p. 30.

³² Voir R. Rowland "*Fantastical & devilish persons*": *European witch-beliefs in comparative perspective* in B. Ankarloo & G. Henningsen (eds) *Early modern European witchcraft, centres a peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

³³ Voir G. Bechtel *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997.

différentes figures de l'altérité³⁴. C'est là l'un des grands lieux communs de notre époque, qui revient étrangement à imputer à charge à la rationalité les entreprises les plus irrationnelles. Car, au plan intellectuel, la chasse aux sorcières exhiba plutôt l'absurdité tragique d'une procédure inquisitoire irraisonnée.

La Question.

L'Inquisition n'inventa pas les sorcières. Et elle ne fut pas la première à procéder à leur élimination. Ce genre de pratique était très ancien. Il n'a d'ailleurs pas disparu – notamment dans nombre de sociétés africaines et asiatiques où la sorcellerie reste un élément déterminant. On rapporte que près de 4 000 sorciers (et surtout sorcières) ont été exécutés en Tanzanie entre 1970 et 1988.

Chaque village avait traditionnellement ses vieilles femmes vivant en marge de la communauté. Un jour, l'une d'elles avait jeté un regard sur un nouveau-né. Une heure plus tard le bébé était mort. Situation typique dont Verdi fera l'argument de son *Trovvère* (1853), lequel contient d'ailleurs une description impressionnante du bûcher (II^o Partie, sc. 1).

Lorsque le tribunal de l'Inquisition venait au bourg, toutes les langues se déliaient. Dans ces cas là, "le bruit commun est presque infaillible", écrit Bodin. On avait observé des manèges suspects, des sorties nocturnes autour de la maison de la vieille femme³⁵. Celle-ci était torturée (la « question » était alors propre aux procédures judiciaires, l'Inquisition ne l'a ni inventée, ni imposée, voir 4. 3. 21. Par ailleurs, les procès étaient précédés d'un « temps de grâce » de plusieurs semaines au cours desquelles ceux qui se confessaient spontanément pouvaient être pardonnés s'ils reconnaissaient leurs erreurs et les expiaient). On sollicitait des aveux (ceux obtenus sous la torture n'étaient pas juridiquement valables) des accusés qui étaient presque dictés par les questions qu'on leur posait : le diable leur avait-il demandé de renier leur baptême ? Leur avait-il demandé de lui apporter une hostie consacrée ? Etc. Les juges compilaient toutes ces questions dans les gros manuels précédemment cités, selon l'exemple qu'avait le premier donné Bernardo Gui (*Practica Inquisitionis heretico gravitatis*, 1322).

A suivre le tardif *Manuel des Inquisiteurs* (1762, chap. V³⁶) d'André Morellet, la pratique de la question s'apparentait encore assez largement à une ordalie (voir 1. 9. 3.). Si un accusé, ainsi, avait supporté la torture sans rien avouer, on devait lui rendre la liberté par une sentence portant qu'après un examen soigneux de son procès, on n'avait rien trouvé de légitimement prouvé contre lui. Mais beaucoup d'accusés, sans doute, préférèrent avouer ce qu'on voulait qu'ils avouent à la continuation de longs supplices. La torture relevait d'une mise en scène cherchant à susciter l'effroi : "les tortionnaires dépouilleront le criminel avec une espèce de trouble, de précipitation et

³⁴ Voir notamment E. Cohen *Le corps du diable*, 2003, trad. fr. Paris, Ed. Lignes et Manifestes, 2004.

³⁵ Voir P. Boyer & S. Nissenbaum *Salem possessed. The social origins of witchcraft*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

de tristesse qui puissent l'effrayer", écrit A. Morellet. Mais elle était également réglée selon un rituel : on ne devait pas employer de tourments inusités. On pouvait continuer les tortures plusieurs jours de suite mais non pas les répéter sans de nouveaux indices, etc. On a pu distinguer une torture d'inquisition et une autre de punition. Mais en fait, la question était, par essence, à la fois purgative et décisive.

En même temps, ces pratiques étaient mêlées d'interrogations nouvelles. Alors qu'on avait vécu jusque là avec la sorcellerie, s'arrangeant de cette sorte d'intentionnalité confuse et proche exerçant son pouvoir menaçant sur les habitants du village, les magistrats recherchaient à présent des causes et des raisons précises aux troubles et aux calamités. Ils tentaient d'élaborer un discours raisonné du malheur. Ils cherchaient à établir clairement une culpabilité. Et Bodin pouvait se flatter d'introduire une considération nouvelle en ce sens : la sorcellerie est une déviation *volontaire*, une intention de faire le mal. C'est à ce titre qu'elle doit être punie³⁷. On conçut en effet de manière nouvelle que la sorcellerie relève d'un pacte, d'un contrat avec le Diable.

*

Origine des sorcières.

Les sorcières venaient de loin³⁸. Des âges préhistoriques peut-être. Les Romains connaissaient une créature qui volait la nuit dans les airs en criant et qui se nourrissait de chair humaine - spécialement de nourrissons. On offrait, en remplacement, des porcelets à cette *strix*, qui ressemblait beaucoup à la *Lamasthu* mésopotamienne. Le premier corpus juridique germanique, la *Lex Salica*, qui fut rédigé au VI^e siècle, traite encore la *striga* comme une menace réelle et fait allusion à des assemblées de sorcières³⁹. Toutes ces légendes réapparurent dans les actes d'accusation. On les retrouva aussi bien dans les aveux, dont l'uniformité si surprenante ne peut sans doute pas être uniquement attribuée à la torture.

Faut-il croire alors que ces légendes avaient quelque fond de réalité ? Que les sabbats ne relevaient pas intégralement du mythe ? Certains ont voulu deviner à travers elles la survivance d'un culte de fertilité séculaire et de pratiques ressemblant fort au chamanisme (état cataleptique, voyages dans les airs, ubiquité, voir ci-après)⁴⁰. Le culte dionysiaque des *Bacchantes* d'Euripide n'évoque-t-il pas un sabbat ? Mais ce point de vue est contesté par d'autres auteurs, qui penchent plutôt pour une autosuggestion collective (peut-être aidée par quelques pratiques de transe).

³⁶ Grenoble, J. Millon, 1990.

³⁷ Voir H. Védérine *Philosophie et magie à la Renaissance*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p. 85 et sq.

³⁸ Voir (collectif) *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen-Age à nos jours*, Paris, A. Colin, 1994.

³⁹ Cité par N. Cohn *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen-Age*, 1975, trad. fr. Paris, Payot, 1982, p. 249.

⁴⁰ Voir C. Ginzburg *Le sabbat des sorcières*, 1989, trad. fr. Paris, Gallimard, 1992. Une semblable thèse avait déjà été soutenue par M. A. Murray *Le dieu des sorcières*, 1921, trad. fr. Paris, Denoël, 1957.

Certaines femmes, en d'autres termes, auraient si complètement assimilé ces légendes qu'elles se seraient imaginées être effectivement des sorcières nocturnes.

Autosuggestion ?

Dans son roman *Sous le soleil de Satan* (1926⁴¹), Georges Bernanos suggère que la possession diabolique qui s'empare de Mouchette après son meurtre, tient à l'impuissance de celle-ci à livrer son âme ; au refus de tout le monde à croire au crime qu'elle a commis, refus qui la rend prisonnière de son acte - le diable apparaît ainsi dans une impossibilité à dire. "La voilà sous nos yeux cette mystique ingénue, petite servante de Satan, sainte Brigitte du Néant. Un meurtre excepté, rien ne marquera ses pas sur la terre. Sa vie est un secret entre elle et son Maître, ou plutôt le seul secret de son maître". Ainsi, sans doute, la possession pouvait-elle être vécue et donc avouée. Faute de pouvoir dire autrement le trouble d'un remords, l'inquiétude suscitée par un péché, une part de soi soustraite aux autres, certains individus en venaient sans doute à se croire eux-mêmes des sorciers et adoptaient ainsi, pour leur propre compte, un langage qui les condamnait. Certaines femmes, alors, que déjà l'on réputait plus ou moins sorcières, pouvaient se vanter de leurs pouvoirs extraordinaires à l'occasion d'un orage ou d'une calamité. La plupart des sorcelleries reposent sur la force d'imagination, écrivait Malebranche. Seuls quelques rares vrais sorciers méritent la mort. Au lieu de cela, en punissant tout le monde, on ne fait que multiplier les sorciers par imagination et croître la persuasion commune, conclut Malebranche. Car les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte, ajoute-t-il. Ils se fâchent contre ceux qui veulent les désabuser (*Recherche de la vérité*, 1675, Livre II, 3^e partie, chap. VI⁴²).

*

Un observateur de l'époque, Johann Wier (ou Weiher, 1515-1588) - dans un ouvrage qui demandait que les sorcières soient livrées aux médecins et qu'un avis médical soit requis avant tout procès (*De l'imposture des diables*, 1564⁴³) - Johann Wier observait que "la plupart des actions de ces misérables semblent imaginaires, elles confessent avant le bûcher des fautes qui leur sont connues seulement par songes"⁴⁴. Le médecin Jean de Nynauld, lui-aussi, qualifiera la possession démoniaque de pure fable et la considérera comme une maladie (*De la lycanthropie*, 1615⁴⁵). Mais Bodin réfute Jean Wier à la fin de sa *Démonologie*. Il ne peut accepter qu'on "médicalise" la

⁴¹ Paris, Plon, 1982.

⁴² *Œuvres*, 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1979-1992.

⁴³ trad. fr. Paris, Théraplix, 1970.

⁴⁴ Cité par H. Beauchesne *Histoire de la psychopathologie*, Paris, PUF, 1986, p. 30.

⁴⁵ Paris, J. Millot, 1615.

sorcellerie. Celle-ci repose pour lui avant tout sur le péché - c'est-à-dire sur une intention coupable⁴⁶.

Cette dernière attitude est fort intéressante en ce qu'elle paraît à un regard contemporain inspirée par le fanatisme, l'obscurantisme. En fait, nous l'avons dit, dans leur souci de clarification, de désignation ordonnée du mal, les procédures inquisitoriales relevaient certainement d'un souci nouveau de rationalité. Elles n'en conduisirent pas moins à une diabolisation toute mythique, en regard de laquelle l'attitude d'un J. Wier eut surtout ceci de remarquable qu'elle niait la *réalité* des faits que l'on imputait aux sorcières, ce que très peu à l'époque osaient contester et qui condamnait pourtant d'emblée toute rationalisation édifiée sur une telle base à verser dans la mythologie. Toute procédure d'enquête est faussée dès lors qu'elle sait d'avance ce qu'elle doit trouver. Nous y reviendrons.

C'était le diable que l'on chassait avec les sorcières. Mais ce sont les inquisiteurs qui lui donnèrent sa figure. D'elle-même, la sorcellerie fait seulement pressentir des forces magiques, démoniaques sans plus. Elle désigne ses adeptes comme autant d'intercesseurs vis-à-vis de puissances obscures et non désignées. Telle est particulièrement la figure du *chaman*.

*

1. 13. 4.

Le chamanisme.

Le terme est emprunté aux Toungouzes arctiques. Le chamanisme désigne un ensemble de croyances et de pratiques observées aussi bien en Sibérie et en Asie centrale, que chez les Eskimos, les Indiens d'Amérique du Nord, ainsi qu'en Indonésie, au Japon et en Océanie⁴⁷. Le chamanisme apparaît ainsi dans des contextes très variés. Sa permanence dans le temps est assez remarquable.

Le chaman est un sorcier inspiré, "possédé" des esprits et comme tel doué de pouvoirs surnaturels qui l'auréolent d'un grand prestige au sein du groupe (et excusent son comportement généralement asocial, excentrique : visions, solitude, crises à propos desquelles on parle souvent d'épilepsie ; le "haut mal" fréquemment considéré comme sacré dans les

⁴⁶ Voir R. Mandrou *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, p. 118 et sq.

⁴⁷ Voir B. Hell *Possession et chamanisme* (Paris, Flammarion, 1999) sur les survivances contemporaines du chamanisme. Pour l'auteur, ce dernier relève « d'une symbolique générale du désordre comme bouillonnement génésique ».

sociétés traditionnelles). Le chamanisme est sans doute l'une des plus anciennes expériences d'élection et de vocation divine⁴⁸.

Comme tout sorcier, le chaman est susceptible de véhiculer le malheur, même à son insu. Mais le groupe le tolère. Le chaman est craint et respecté car c'est un faiseur de miracles : il est voyant, il a le don d'ubiquité, il se change en animal, il peut tuer à distance. Quoique, selon Mircea Eliade, le fait de voler, de se transformer en animal psychopompe, n'est nullement propre au chamanisme mais relève plutôt d'un fonds de croyance universel. Tandis que l'extase, par laquelle le chaman réalise dès ici-bas la sortie de son corps autant de fois qu'il le désire (il visite les Enfers ; communique avec les esprits), l'extase fait davantage, selon Eliade, le fonds du chamanisme (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951⁴⁹).

Les notations d'Eliade ont nourri une vision du chamanisme qui connaît depuis quelques décennies une vogue durable. Selon cette vision, les chamans voyagent dans une sorte de Surnature, où tout s'explique de notre monde, où règnent notamment les esprits responsables de nos drames et de nos maux (en quoi l'on retrouve la recherche d'une intention coupable). Or nous serions tous des chamans en puissance, partageant un fonds universel de pensées et de symboles directement puisés à cette Surnature. Certaines pratiques de transe et l'usage de certaines drogues pourraient nous faire accéder à cette Surnature⁵⁰.

Le chaman reproduit une situation primordiale qu'évoquent les mythes d'une époque originelle où la communication du Ciel et de la Terre était accessible et qui fut, selon Eliade, comme une première expérience mystique où s'ébaucha pour l'homme l'idée de sa liberté spirituelle. Les mortifications extrêmes que le chaman s'impose, les transes aidées par toutes sortes de substances hallucinogènes⁵¹ ne sont si aberrantes, écrit Eliade, que parce que le chaman s'efforce d'expérimenter *in concreto* un symbolisme spirituel qui n'est guère "expérimentable". Comme la sorcellerie, le chamanisme est enclos dans une impossibilité de dire. L'élément essentiel du chamanisme, en ce sens, n'est donc nullement la possession, laquelle ne lui est pas propre et le déborde plutôt, tournée vers une spiritualité encore

⁴⁸ Voir I. M. Lewis *Les religions de l'extase*, 1971, trad. fr. Paris, PUF, 1977 & M. Perrin *Les praticiens du rêve*, Paris, PUF, 1992.

⁴⁹ Paris, Payot, 1951.

⁵⁰ Pour une mise au point, voir H-P. Francfort & R. N. Hamayon (dir) *The concept of shamanism: uses et abuses*, Akademiai Kiado, 2002.

⁵¹ Voir par exemple celles décrites par C. Castaneda *L'herbe du diable et la petite fumée*, 1968, trad. fr. Paris, C. Bourgois Ed., 1984. Qui ont néanmoins été sérieusement mises en doute.

informulée. La possession, néanmoins, permettait à la communauté d'établir à travers son chaman des rapports de plus en plus suivis avec l'âme des ancêtres et les esprits, afin d'intercéder auprès d'eux pour soulager des afflictions individuelles ou collectives et faire ainsi tomber la pluie par exemple. Le chaman, selon Eliade, n'eut bientôt plus ainsi d'autorité que dans la mesure même où ses protecteurs surnaturels l'habitaient. C'est aux esprits que revenait le mérite de ses actions. De là, sa fonction devint essentiellement pratique, consistant à effectuer des guérisons et à envoyer la maladie ou la mort à des ennemis. Tel semble être en effet le destin des sorciers que de tendre à ne conserver, surtout face à de nouveaux cultes - ou face à la science - lorsque ceux-ci entrent en concurrence avec leurs pouvoirs, qu'une partie, et la moins honorable quoique la plus efficace, de leurs attributions⁵². La sorcellerie sert souvent de refuge aux pratiques illicites⁵³. Ainsi, lorsque sous Tibère, la loi romaine prohiba les sacrifices rituels d'enfants. Ainsi au Moyen Age quand, face à l'Eglise et alors que le jugement social admiratif se portait vers les saints et les prêtres barreaux de feu, il ne resta plus aux sorciers qu'à se tourner vers le diable. Ainsi, loin qu'elle soit d'emblée magie noire, vouée au diable, il y aurait comme une évolution de la sorcellerie qui, d'instrument d'action surnaturelle et de rapport au divin, la tournerait insensiblement et exclusivement vers les démons.

* *

B) Les démons

1. 13. 5.

D'innombrables peurs à nommer.

Les démons inspirent les sorciers. Avec eux le discours du Mal se précise. Un peu. Ils personnifient les menaces que l'on discerne sur le fond de cette tonalité sinistre et méchante qui teinte le monde de la sorcellerie. Avec eux, les peurs ont un objet, un nom⁵⁴. Ainsi Lilith, démon femelle emprunté au pandémonium assyro-babylonien, dont parle *Isaïe* (34 14). C'est un spectre qui hante la nuit et qui n'est pas sans ressemblance avec la *Lamia* des Grecs et la

⁵² Voir M. Bouteiller *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950.

⁵³ Voir C. Arnould *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris, Tallandier, 1992.

⁵⁴ Voir à cet égard R. M. Golden (Ed) *Encyclopedia of Witchcraft*, 4 volumes, Santa Barbara, ABC-Clio Inc., 2006.

Strix des Romains (voir ci-dessus). Selon la doctrine rabbinique, nul ne devait coucher seul dans une maison sans courir le plus grand risque d'y être saisi par Lilith, dont le simple nom, ainsi, permettait d'évoquer tout ce que la solitude de la nuit enfante de peurs glaçantes et de frayeurs.

Selon la tradition rabbinique, Lilith aurait été la première femme d'Adam, issue comme lui de la terre. De là, elle devint l'ennemie jurée d'Eve. Femme abandonnée au profit d'une autre, Lilith désignait l'inquiétude qui pèse sur les foyers unis et leur progéniture : Lilith fut une nymphe vampirique qui dévorait les nouveau-nés.

Les démons, les mauvais esprits, personnifient une inquiétude, un malaise irraisonné. En ce sens, ils représentent avant tout les âmes des morts, c'est-à-dire l'envie vengeresse même, conçue comme première et n'ayant pas besoin de motif particulier, telle que peut l'inspirer aux défunts la simple existence des vivants.

Les enfants et les nourrissons décédés ont ainsi souvent été tenus pour malfaisants. On imaginait en effet qu'ils gardaient le désir de l'existence au cours de laquelle ils n'avaient pu réaliser leur destinée et qu'ils étaient remplis d'envie et de haine envers les vivants. Par ailleurs, il semble que la condamnation au bûcher, des sorcières notamment, correspondit avant tout à la croyance que la destruction par le feu empêche l'âme de revenir persécuter les vivants.

On redoutait tant la vengeance possible des morts qu'on mutilait les cadavres, convaincus que l'âme gardait la trace des blessures du corps. On les coupait en morceaux et l'on dispersait leurs membres, en espérant que ceux-ci ne se rejoindraient pas. Les suicidés étaient particulièrement craints. Dans le cadre d'un conflit, se suicider pouvait en effet être une manière d'accabler un ennemi en lui faisant craindre indéfiniment des représailles post-mortem. Cela explique sans doute, au moins en partie, le traitement très défavorable que nombre de civilisations ont réservé aux suicidés, tel que le refus d'une sépulture décente.

On soupçonne également les démons derrière les maladies. La peste, la fièvre ont ainsi été individualisées en démons. De même que certains états psychiques comme les mauvaises pensées, l'envie, le mensonge. Les démons représentent les désirs et les forces que l'on maîtrise avec peine et dont on craint l'irruption débridée. Ils ne font pas peser une menace correspondant précisément à des fautes que l'on aurait pu commettre. La peur qu'ils inspirent est aussi diffuse qu'immédiate. On les dit inspirés par l'envie. Comme s'ils reprochaient avant tout aux hommes de simplement être. Une figure proche des démons est celle des Géants, personnifiant des peurs sans visages et cosmiques : ouragans, inondations, feux du ciel, etc.

On dit que les démons représentent l'affaiblissement et l'aveuglement de la conscience, sa régression vers l'indéterminé, l'ambivalent à travers d'imprécises menaces. Mais il s'agit de tout le contraire ! Avec eux, le mal est réfléchi, il conquiert un empire avec ses habitants, ses territoires. Il échappe à la peur sourde et immédiate des autres qui inspirait la sorcellerie – laquelle ne disparaît pas avec les démons mais devient plus savante.

Panique.

Les démons sont des causes "nommables" qui se substituent à la seule causalité magique impersonnelle de forces obscures. Cependant on considère encore généralement moins en eux l'individualité que la qualité, la force. Le dragon chinois, qui symbolise la force électrique, excitante, de l'orage, est un démon. Et encore le dieu-bouc grec et romain, s'affirmant dans la destruction, comme le peint un poème de Cesare Pavese (*Le dieu-bouc*, 1936⁵⁵). Il exsude cette force vitale que nous avons déjà rencontrée chez le sorcier, dont le contact peut être fatal.

Le plus souvent, les démons ne sont que de simples noms⁵⁶. C'est que les démons ordinairement se cachent. On les pressent mais on ne les voit pas. L'univers passe ainsi pour être peuplé d'êtres invisibles : plantes animées, animaux sacrés, esprits, dieux, nymphes et démons ; lesquels sont innombrables, comme les anges.

Les chrétiens des premiers siècles insistaient sur le caractère innombrable des cohortes angéliques : 99 fois plus nombreuses que tous les hommes passés, présents et à venir (selon la parabole de la brebis perdue : un pécheur pour 99 fidèles). Johann Wier donnera ce calcul : le Royaume diabolique compte 72 princes et 7 405 926 démons divisés en 1 111 légions de 6 666 suppôts, "sauf erreur de calcul" (*De l'imposture des diables*, 1564⁵⁷).

En Afrique, les esprits pullulent et ils ont un certain nombre d'imperfections très humaines, affirme Lyall Watson (*L'Oiseau-foudre*, 1982⁵⁸). Certains doivent être apaisés car ils peuvent être néfastes et chacun, tôt ou tard, se prend de querelle avec une ombre prompte à s'irriter. Mediums, trances et certains jeux, comme celui des osselets, permettent de transiger

⁵⁵ *Travailler fatigüe*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1979.

⁵⁶ Voir M. Mauss et P. Hubert *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1902-1903, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige PUF, p. 78.

⁵⁷ trad. fr. Paris, Théraplix, 1970.

⁵⁸ trad. fr. Paris, Actes Sud, 2004.

avec les esprits. Certains lieux y sont également propices, comme les grottes et cela explique que l'art pariétal, essentiellement rituel, s'y soit développé, suggère l'auteur.

Les esprits tourbillonnent partout pour le meilleur et pour le pire. Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire et dans l'ombre qui s'épaissit. Ils sont dans l'arbre qui frémit. Ils sont dans le bois qui gémit, dans l'eau qui coule et dans l'eau qui dort, écrit Bigaro Diop (*Souffles*, 1948⁵⁹). Ce sont les *djinns*, que le Coran distingue des démons rebelles et qui sont, selon une croyance préislamique, à la fois des lutins et des esprits de maladie ou de démences ; des forces hostiles hantant les ruines et les solitudes du désert où ils font entendre leurs sifflements⁶⁰. Une place peut leur être réservée dans les campements⁶¹. Ce sont les *kami*, de mauvais démons japonais qu'on entend se répandre en tout sens, bourdonnant comme des mouches, au début de l'été. C'est encore le Vent du sud de la Syrte que les Psylles partirent combattre dans le désert où, selon Hérodote, ils disparurent dans les sables (*Enquête*, V^e siècle av. JC, IV, 173⁶²). La figure des démons, c'est la solitude désertique, le frémissement inquiet devant un pays inculte, la chaleur torride du milieu du jour.

Le chant babylonien des "Sept" a donné du caractère des démons une description impressionnante, à laquelle semble déjà se mêler un élément de sublime (voir 1. 10. II.). Ce sont des forces dévastatrices effrayantes, annonciatrices de catastrophes et d'explosions universelles : "ils ne sont ni masculins ni féminins... Ils sont comme la rafale qui erre... Les mauvais esprits qui répandent les grandes tempêtes... Ils aboient comme la meute..."⁶³. De ce texte fait pour chasser les démons, Prokofiev a tiré une âpre et sauvage cantate (*Ils sont sept*, 1917).

La croyance aux démons n'est pas la peur de quelque chose d'effrayant et de concret. C'est l'angoisse indéterminée devant l'insaisissable - le dieu grec Pan, ainsi, était réputé susciter chez ceux qui s'aventuraient en son domaine de ces frayeurs soudaines ne tenant à rien ou presque : une feuille qui vole, une brindille qui craque ; dans deux nouvelles, Hella Haasse décrit particulièrement ces présences infimes et troublantes des lieux (*Le génie du lieu & La Gloriette*, 1993⁶⁴). Proche mais invisible, Pan se manifestait dans l'écho. Son culte se

⁵⁹ *Leurres et lueurs*, Dakar, Présence africaine, 1960.

⁶⁰ Voir A. Martin *Les Djinns dans le Coran* in J. Ries et H. Limet *Anges et démons*, Louvain, Centre d'histoire des religions, 1989 & J-C. Coulon *La magie en terre d'Islam au Moyen Age*, Paris, CTHS, 2017.

⁶¹ Voir H. Duveyrier *Les Touaregs du Nord*, 1864, Paris, Ed. Vents de sable, 1999.

⁶² *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1964.

⁶³ Cité in G. Van der Leeuw *La religion dans son essence et ses manifestations*, 1924, trad. fr. Paris, Payot, 1970, pp. 130-131.

⁶⁴ trad. fr. Paris, Actes sud, 1998.

répandant dans toute la Grèce après Marathon (490 av. JC), il devint le démon des peurs "paniques", c'est-à-dire aussi irrépressibles qu'imprécises, particulièrement dans le domaine militaire (voir 4. 2. 26.)⁶⁵.

*

Horreur ontologique.

Les démons représentent ce que le monde a de redoutable et ne représentent presque que cela. De là, l'équivoque, l'imprécision de leur nature⁶⁶. Car les démons sont des êtres essentiellement indéfinis. Des êtres sans individualité réelle qui, si on s'efforce de les saisir, se transforment en d'autres. De là leur représentation composite, mêlant différents traits, plusieurs visages, etc. Au Japon, la démonologie semble s'être particulièrement développée depuis le XIV^e siècle, participant d'ailleurs souvent du folklore et de l'amusement (les démons sont passés de nos jours dans les *mangas*). Vivant souvent dans les montagnes, les îles, les démons japonais (*oni*) sont issus d'un processus d'altération : certains êtres peuvent ainsi devenir des démons, comme les vieilles femmes et, plus généralement, les personnes mortes dans des circonstances anormales ou n'ayant pas fait l'objet de rites mortuaires appropriés.

L'apparence des démons consacre le monde du difforme, de l'hétérogène. Le monde de la pluralité et du chaos et l'on note qu'à travers les civilisations les plus éloignées, les caractères de la plastique démoniaque sont pratiquement toujours les mêmes : des fragments accolés, empruntés à toutes sortes d'animaux et qui semblent ne pouvoir vraiment se réduire à une unité. Les démons sont, dans leur aspect même, des perversions de la nature : Méduse à la tête hérissée de serpents ; l'Hydre aux multiples têtes ; Chimère à la tête de lion, au corps de chèvre et à la queue de serpent, etc.

Les démons, en effet, selon la tradition, n'ont pas en eux-mêmes d'image fixe mais seulement une apparence de monstre qu'ils prennent pour nous effrayer. Les bronzes rituels Chang puis Tcheou de la Chine archaïque des I^e et II^e millénaires av. JC ont ainsi fixé l'aspect sans doute le plus saisissant des démons, lequel s'est perpétué en Chine jusqu'à nos jours : le

⁶⁵ Voir P. Borgeaud *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut suisse de Rome, 1979, III.

⁶⁶ Voir G. Van der Leeuw *op. cit.*, p. 130.

mystère toujours prêt à éclater en terreur. Les démons ne sont proprement rien en eux-mêmes. Ils n'ont d'existence qu'à travers leur tentative de s'emparer d'une âme et dans la lutte qui s'ensuit. Par nature, les démons sont des êtres qui tentent de s'enlacer à une âme pour acquérir une existence réelle⁶⁷. Pour certains occultistes, ce sont des entités sans essence spirituelle ; des larves surréelles naissant spontanément d'une décomposition psychique et qui disparaissent lorsqu'ils cessent d'être nourris. Les civilisations mortes, particulièrement, laissent derrière elles un cône de déjection qui grouille de démons.

"Au fond de tout vivant habite l'horreur", écrit Paul Tillich. Et cette horreur semble être rendue plus profonde par le sentiment de culpabilité, non pas au sens éthique mais plutôt au sens cosmique d'une culpabilité de la simple existence (*Idée d'une théologie de la culture*, 1919⁶⁸). Le démoniaque, ainsi, n'est pas pure destruction. Il correspond, note Tillich, à "l'irruption de l'abyssal dans les choses". Il est, entre la forme et sa destruction, une volonté de dépassement et comme d'infini qui travaille la forme. Le démonique fait irruption du fondement créateur des choses. Il est l'inquiétude inhérente à tout ce qui est vivant ; l'impossibilité à se satisfaire de son propre être spécifique qui se traduit par une anxiété d'être (*Le démonique*, 1926⁶⁹).

C'est ainsi que Schelling rendait compte des figures démoniaques dans la mythologie (voir 1. 12. 4.).

*

1. 13. 6.

Certaines civilisations, pourtant, ont pratiquement ignoré les démons ou en ont transcendé la figure. L'Égypte ainsi, dont la bestialité des dieux est presque toujours transcendée par des poses recueillies et sereines. Mais c'est la plastique grecque à son apogée qui semble la plus indemne d'influence démoniaque. Là, les dieux furent très tôt délivrés de la bestialité qui défigurait les idoles égyptiennes ou babyloniennes. L'art grec n'aura recours à aucun artifice, comme la zoocéphalie égyptienne ou l'auréole chrétienne, pour distinguer les dieux des mortels. L'humanisme grec parvint ainsi à exorciser les démons qui s'agitaient

⁶⁷ Voir E. Castelli *Le démoniaque dans l'art*, 1952, trad. fr. Paris, Vrin, 1958.

⁶⁸ in *La dimension religieuse de la culture*, trad. fr. Paris, Cerf, 1990.

⁶⁹ *Ibid.*

encore de manière frénétique dans les dessins des vases à figures noires⁷⁰. Bien entendu, cela ne veut pas dire que la culture grecque ignorait les être démoniaques ; lesquels réapparurent dans les derniers siècles de l'Empire romain. Dans la *Vie d'Appolonius de Tyane* (III^e siècle, II⁷¹), dans laquelle on a dit que Philostrate avait voulu proposer un saint païen, pythagoricien, à la place du Christ, Appolonius et ses amis, une nuit, sous une lune éclatante, rencontrent une Empouse, envoyée par Hécate, déesse des terreurs de la nuit, qui finit, « comme font les spectres », par s'enfuir en poussant des petits cris aigus.

A l'époque grecque classique, la tête effrayante de la Gorgone archaïque, celle-là même qui apparaissait sur l'antéfixe des temples pour écarter les mauvais rôdeurs, prit la figure souriante de Méduse. Les Grecs voulurent connaître les démons sous une forme spiritualisée.

Le démon de Socrate

Le démon individuel.

En grec ancien, le *daïmôn* désignait une divinité sans nom ni figure précise (s'opposant ainsi au *théos* : le dieu dont l'individualité est achevée), intervenant de façon habituelle dans la vie des hommes et façonnant leur destin, écrit Louis Gernet (*Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 1947, p. 317⁷²). Sorte de "signifiant flottant", le *daïmôn* se rapportait à un état des choses humaines où, pour la pensée religieuse, s'attestait un *numen* (voir 1. 9. 5.). Un démon était une sorte de force impersonnelle à laquelle on attribuait tous les phénomènes exceptionnels ou simplement étonnants et particulièrement ce qui survenait subitement. Puis l'on attribua chacun de ces effets à un être distinct, pourvu d'une personnalité propre, ce dont témoigne Hésiode. Le démon primitif, ainsi, s'individualisa et se spécialisa en une série de démons subalternes, qui accomplissaient souvent d'humbles besognes jugées indignes des dieux supérieurs. Le monde se peupla d'une infinité de génies chargés de fonctions particulières. Ainsi du démon individuel, sorte de surconscience ou d'ange gardien. Ce n'est qu'avec le christianisme que « démon » désignera des êtres uniquement mauvais.

Le *daïmôn* individuel fut à l'origine une puissance pernicieuse qui dominait la personne, altérait sa pensée et troublait sa raison ou, au contraire, une sorte d'énergie interne qui permettait à son hôte d'accomplir des actions d'éclat. Dans les dialogues de Platon, Socrate fait ainsi fréquemment état des mises en garde que lui adresse son démon (voir en particulier *Apologie de Socrate*, 21b et

⁷⁰ Cela ne veut pas dire que les Grecs ont ignoré la sorcellerie, voir A. Bernaud *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991.

⁷¹ in *Romans grecs et latins*, Paris, Pléiade Gallimard, 1958.

⁷² Paris, A. Michel, 2001

33c ; *Criton*, 44a et *Phédon*, 60e⁷³) ; lequel agit alors comme une sorte d'ange-gardien, dont l'influence, toujours inhibitrice (il est identifié à la raison en l'homme dans le *Timée*), permet d'appréhender plus ou moins vaguement le résultat prévisible d'une action (*La République X*, 620de). Il en est de même chez Xénophon dans ses *Mémoires* (voir par exemple IV, 8). Un psychiatre français du XIX^e siècle ne verra là qu'hallucination et conclura à la folie de Socrate...⁷⁴ Mais Descartes tentera d'expliquer le démon de Socrate (*Lettre à Elisabeth*, octobre ou novembre 1646⁷⁵). D'après un correspondant, il aurait même écrit un traité *De deo Socratis* sur le sujet.

*

Le démon intercesseur et ange gardien.

Dans la pensée philosophique, surtout pythagoricienne⁷⁶, le *daïmôn* allait prendre une valeur déterminée qu'expose le Mythe de Timarque rapporté par Plutarque : toutes les âmes participent du *Nous*, de l'Esprit universel mais la plupart sont si profondément enfoncées dans le corps que leur intellect est obscurci par cet élément irrationnel. Chez celles qui se gardent en parties pures du corps, c'est-à-dire les âmes des voyants et des hommes divins comme Socrate, la partie qui n'est pas immergée est un démon extérieur à l'individu - Plutarque affirme ainsi que Socrate voyait son démon et ne l'entendait pas seulement. Les démons sont des âmes délivrées du cycle des réincarnations (voir 4. 2. 7.), qui exhortent à la vertu les hommes qui ont lutté contre leurs passions pour les aider à remporter la victoire finale (*Le démon de Socrate*, vers 90 ap. JC⁷⁷).

Plus tard, le *daïmôn* sera conçu comme un esprit distinct de la personne, lui étant adjoint dès la naissance et veillant sur elle pendant sa vie. Porphyre raconte ainsi qu'au moment où mourût Plotin, un serpent passa sous le lit dans lequel il était couché et se glissa dans un trou de la muraille (*Vie de Plotin*, 2⁷⁸). C'était là le démon de Plotin, qui l'abandonnait au moment de sa mort. Le *daïmôn* en effet était devenu un être intermédiaire entre les dieux et les hommes. Dans l'ouvrage d'Apulée *Du démon de Socrate* (II^e siècle⁷⁹) - qui est l'exposé le plus approfondi que nous ait laissé l'Antiquité sur les démons - le *daïmôn* est un ange gardien que la divinité assigne aux individus, non seulement pour les aider mais également comme témoins de leurs actes. Après la mort, il conduit l'âme devant le souverain juge et, par son témoignage, décide de la sentence. Dans le *Banquet* de Platon, déjà, la prophétesse Diotime affirme que les démons comme *Eros* (voir 1. 3. 7.)

⁷³ *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

⁷⁴ Louis-Francois Lélut *Du démon de Socrate* (Paris, Baillièrre, 1836). Voir J. Postel et C. Quérel *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Paris, Dunod, 1994, pp. 149-151. Signalons que le même auteur a également commis *L'amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations* (Paris, Baillièrre, 1846).

⁷⁵ *Œuvres philosophiques III*, Paris, Garnier, 1989, p. 679.

⁷⁶ Voir M. Détienne *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

⁷⁷ *Œuvres morales VIII*, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1980.

⁷⁸ in Plotin *Ennéades I*, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1924.

⁷⁹ *Opuscules philosophiques et fragments*, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

intercèdent pour faire monter les prières des hommes jusqu'aux dieux et faire descendre de même les injonctions des dieux jusqu'aux hommes, en leur communiquant des pensées. Ce sont eux qui rendent possible la divination (202e-203a).

Avec Apulée, les démons revinrent en force dans la pensée antique, alors que les systèmes rationnels stoïciens et épicuriens s'étaient pratiquement effondrés, notamment sous l'impact du scepticisme et alors que le christianisme avait remis au goût du jour la notion d'ange gardien (voir néanmoins ce qu'écrit saint Augustin sur le démon de Socrate dans *La cité de Dieu*, VIII, 14⁸⁰). On ira alors même jusqu'à penser qu'à chaque individu est assigné deux démons, l'un bon, l'autre mauvais, qui lui inspirent des actes louables ou répréhensibles.

Visions de l'âme.

Dans les premiers siècles de notre ère, l'âme n'était pas conçue comme une substance simple mais composée de différentes strates parvenant jusqu'à Dieu. Au dessus de la conscience, on concevait qu'elle était gouvernée par un protecteur invisible, qui sera tour à tour le *daïmôn* grec, le *genius* romain puis l'ange gardien chrétien. Les grands hommes, admettait-on, jouissaient d'un degré exceptionnel de proximité avec cet invisible gardien. Ils étaient donc au sens propre divinement inspirés.

Cette conception de l'âme se maintint fort longtemps – au Moyen Age, l'extension des prénoms chrétiens témoigne du besoin de relier l'identité de l'individu à un saint protecteur. Dans son *Traité des énergumènes* (1631⁸¹), Bérulle parle encore de conversations avec les anges, bons et mauvais. Pourtant, religion de la responsabilité morale, le christianisme ne pouvait qu'abattre cette conception d'un Soi éclaté, soumettant les actes mêmes de chacun à des puissances extérieures. Celles-ci furent ainsi remplacées par des intercesseurs humains : la Vierge et les saints, tandis qu'on s'en prit à l'image du Diable comme alter ego négatif de Dieu (voir ci-après). La condamnation de la magie et de la sorcellerie par l'Eglise, de même, se comprend en large partie par la volonté de ne rapporter qu'à nous-mêmes l'ensemble de nos actes et caractères.

En regard, les hommes du temps d'Homère n'avait aucune conception unifiée de ce que nous appelons l'âme ou la personnalité⁸². Homère ne semble attribuer de psyché à ses héros qu'après la mort ou lorsqu'ils sont sur le point de mourir. Le reste du temps, l'âme était sous la gouverne des esprits, des dieux, soumise à leurs volontés particulières et sautes d'humeur. Et l'on n'a pas assez étudié, sans doute, cette conquête d'un Moi unique, source de ses propres passions, que le christianisme engagea. Car, traditionnellement, les passions n'étaient pas propres aux individus mais étaient vues comme des forces extérieures s'emparant des individus et les possédant. Ainsi étaient réputés agir les démons. Comme dans ce roman de l'écrivain indonésien Eka Kurniawan,

⁸⁰ *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.

⁸¹ *Œuvres complètes de De Bérulle*, Montrouge, J-P. Migne, 1856.

⁸² Voir E. R. Dodds *Les Grecs et l'irrationnel*, 1959, trad. fr. Paris, Flammarion, 1965.

l'auteur d'un crime explique qu'il n'a rien fait mais un tigre dans son corps (*L'homme-tigre*, 2004⁸³).

*

Les dieux d'Amérique centrale.

A l'opposé de la civilisation hellène, le tribut de sang payé aux dieux n'a resplendi nulle part avec plus d'éclat qu'en Amérique centrale⁸⁴. Là les dieux furent des démons assoiffés de meurtres. Là, combats et jeux n'avaient souvent pas d'autre but que de pourvoir les autels en victimes humaines. Les Aztèques rapportaient eux-mêmes avoir immolé 80 400 guerriers pour l'inauguration d'un temple⁸⁵. Principaux divertissements, les jeux de balles se terminaient par des sacrifices - on ignore si les gagnants ou les perdants avaient la tête tranchée ! Les sociétés précolombiennes semblent avoir été bâties sur une peur quasi constante qu'ont notamment fixée les colossales et inquiétantes têtes Olmèques, mi-humaines et mi-animales.

Musicalement, Olivier Messiaen a voulu rendre le caractère terrible et fatal des sculptures précolombiennes dans le premier thème de sa *Turangalîla-Symphonie* (1948) ; thème emprunt de "la brutalité lourde, terrifiante des vieux monuments mexicains".



Un site comme Chichen Itza respire ainsi la mort de tous côtés : le terrain de pelote, les autels, le puits où l'on précipitait des victimes pour faire tomber la pluie, les célèbres *chac-mools* (silhouettes humaines allongées, la tête tournée d'un côté) tenant sur leur ventre des plateaux destinés à recevoir des coeurs humains en offrande... Il semble que la terreur fut développée par les Aztèques comme un moyen de conquête des autres peuples et qu'un tournant eut notamment lieu à cet égard avec l'adoration d'Uitzilopochtli, le Colibri du Sud,

⁸³ trad. fr. Paris, S. Wespieser, 2015.

⁸⁴ Voir G. Bataille *La part maudite*, 1949, Paris, Minuit, 1967, 2^o partie, I.

⁸⁵ Voir M. Graulich *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005.

un dieu assoiffé de chair et de sang qui précipita de véritables débauches de sacrifices – cette adoration ayant été particulièrement portée par un membre de la famille royale, Tlacalél.

Plusieurs types d'interprétation ont été avancés pour expliquer les sacrifices humains aztèques : une explication « énergétique » considère le sacrifice comme un moyen d'alimenter et de vivifier les divinités et ce qu'elles représentaient – selon un schéma inspiré par les théories de James Frazer – tandis que selon une autre approche, l'acte sacrificiel rachetait les fautes et facilitait l'accès à un au-delà glorieux⁸⁶.

Toutefois, ces sacrifices ont posé et posent encore un problème aux historiens. C'est que, vaincus, les Aztèques bénéficient à nos yeux du statut favorable de victimes et que souligner leur cruauté peut paraître justifier leur colonisation. Il paraît donc difficile de partager la répulsion des Espagnols décrivant leurs hôtes mexicains arrosant, en signe d'hospitalité, la nourriture qu'ils leur offraient du sang de victimes humaines qui venaient d'être sacrifiées. On a plutôt essayé de dire que tout cela n'était que des fables, inventées par les Espagnols eux-mêmes. C'était par exemple ce que pensait Voltaire. Et l'on a même été jusqu'à rendre compte du cannibalisme de l'aristocratie aztèque par la nécessité d'un complément en protéines ! On a voulu croire que la prise d'hallucinogènes, de boissons enivrantes ou l'épuisement physique à travers jeux et combats pré-sacrificiels (que les Espagnols rapprochèrent des combats de gladiateurs) rendait la condition des victimes moins éprouvante. Mais l'on arrachait les ongles des enfants en bas-âge offerts au Dieu de la pluie – leurs larmes préfigurant la pluie – et des mutilations génitales pouvaient être pratiquées à titre préliminaire, ce qui permet de douter de la volonté d'adoucir le sort des victimes – lesquelles passaient néanmoins pour devenir les compagnons du Soleil avant de retourner sur Terre quatre ans après sous la forme d'un oiseau-mouche⁸⁷. De ce dernier point de vue, peut-être peut-on effectivement et de manière toute relative parler d'adoucissement par rapport aux pratiques semblables d'autres peuples américains comme les Iroquois ou les Tupinamba, qui menaient également des raids pour ramener des captifs et les manger lors de grandes fêtes après, chez les Iroquois, les avoir torturés pendant plusieurs jours.

Sur l'interprétation des pratiques sacrificielles et la tendance à en nier la violence, voir 1. 7. 11.

Il semble que la plupart des cultures de l'Amérique précolombienne ont pratiqué des sacrifices humains. Mais les Nazcas ne les ont pas représentés, à la différence de leurs contemporains du Nord, les Moche, plus urbains, plus riches et mieux organisés. Leur dieu principal, apparaissant sous la forme d'un monstre ou d'une araignée, était un dieu décapiteur tenant, d'une main, un couteau et de l'autre une tête tranchée. Apparaît alors la possibilité qu'une caste théocratique dominante – il semble que la hiérarchisation sociale ait pris là, comme dans la vallée de l'Indus, une dimension d'abord religieuse – puisse avoir trouvé dans

⁸⁶ Voir notamment C. Duverger *La fleur létale : économie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil, 1979 & E. H. Boone (ed) *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library & Collection, 1984.

l'exercice des sacrifices le moyen de marquer vis-à-vis du peuple sa proximité aux dieux dans la maîtrise des destins. Les élites Moche auraient ainsi célébré cette toute puissance cruelle qui les égalait aux dieux dans une exubérance picturale et des poteries d'un réalisme singulier (l'art Moche est peut-être le plus intéressant de toutes les civilisations péruviennes), allant jusqu'à représenter de manière saisissante, ce qui demeure unique, des prisonniers attendant la mort.



Parmi les divinités les plus populaires de l'empire mexicain précolombien, il y avait le dieu de la guerre, de la nuit et de la tempête *Huitzilopochtli* et *Tezcatlipoca*, le dieu nocturne qui hantait les carrefours. De lui venaient tous les bruits de mauvais augure, comme le hurlement du jaguar. On le nommait "dieu terrible" (*Tetzateotl*), "celui dont nous sommes les esclaves" (*Titlacahuan*)⁸⁸. A l'époque classique, les guerres visaient surtout à faire des prisonniers pour les sacrifices de masse. Là, la mort paraît avoir été hissée à un principe cosmologique, dans une terrifiante et permanente réitération des épisodes mythologiques primordiaux. Ces sacrifices étaient-ils acceptés ? Le dieu Quetzalcoatl, le Serpent à plume, qui se confondit avec le roi toltèque Ce Acalt, passait pour les avoir supprimés. On sait qu'il disparut en 999, annonçant son retour une prochaine année Ce Acalt (tous les 52 ans), ce qui correspondit au débarquement de Cortez en 1519 ; auquel certains peuples asservis se

⁸⁷ Voir C. Magni *Les Olmèques. Des origines au mythe*, Paris, Seuil, 2003.

⁸⁸ Cité in J. Wach *Sociologie de la religion*, 1947, trad. fr. Paris, Payot, 1955, p. 224.

rallièrent contre les Aztèques, comme les Tlaxcalèques et auquel Moctezuma lui-même ouvrit les portes de Mexico.

Comme les Mayas, les Aztèques croyaient vivre dans un monde promis à la disparition. Le sang pris aux victimes devait rajeunir le soleil essoufflé dans sa course. On a dit qu'aux Aztèques s'imposait l'imperfection du monde. Il leur fallait dès lors ôter aux dieux la tentation d'y mettre fin, en même temps qu'il était à redouter que les dieux abandonnent leurs fidèles – ce qu'ils firent !, note Octavio Paz, les trahissant lors de la conquête espagnole (*Le labyrinthe de la solitude*, 1950 & 1970, p. 54 & p. 89⁸⁹). Un cran bien au-dessus des simples démons, les peuples précolombiens ont vécu sous l'empire de dieux féroces.

*

* *

⁸⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1972.

II - LE PRINCIPE DU MAL

1. 13. 7.

La figure des démons traduit une horreur liée au sentiment d'une menace venant de l'Être lui-même et prenant le monde de teintes sinistres. Comme si quelque principe du mal en disputait le gouvernement aux dieux bienveillants, aux dieux ordinaires. Les démons, ainsi, seront conceptualisés comme dieux féroces, principes cosmiques du mal ou anges déchus. C'est là l'étape suivante sur la voie de la désignation du Mal.

Poussée à son terme, la perception sinistre et méchante du monde amènera à concevoir un Mal cosmique, une Création viciée, affectant l'être même des créatures ou les déniait ontologiquement, ne leur laissant pour seule issue que d'être jetées en pâture à un demiurge monstrueux. Loin de la figure indécise des démons, le Diable devient ainsi le prince du mal.

Comme les démons, les dieux féroces (A) ont encore une existence ponctuelle et assez mal déterminée. Le Diable, lui, a une histoire (B).

A) Le dieu féroce

1. 13. 8.

La cruauté divine.

Le personnage de Saint-Fond, un débauché qui se repaît d'orgies sanglantes dans *l'Histoire de Juliette* (1797⁹⁰) de Sade, développe le discours extrême d'une Providence du Mal. Il élabore "une théologie de l'être suprême en méchanceté", dont il exalte l'injustice. Il fait de la méchanceté la matière première de la composition du monde ; dont le Démonstrateur n'a tout créé que pour le mal et ne se plaît que dans le mal. Saint-Fond peut donc dire qu'il est heureux du mal qu'il fait aux autres, comme Dieu !

Juliette, en athée conséquente, ne s'attache à aucun objet de luxure et n'obéit à ses impulsions que comme au mouvement perpétuel de la nature - dont les créatures ne sont à ses yeux que l'écume. Alors qu'elle accumule les victimes en ne s'arrêtant à aucune, Saint-Fond, lui, reste attaché à l'individualité des êtres qu'il torture ; dont il voudrait pousser les souffrances "au-delà des bornes de l'éternité" et dont il retarde toujours l'anéantissement à cet effet. Une autre figure littéraire de la férocité démoniaque est celle d'Aaron dans *Titus Andronicus* (1593, V, I⁹¹).

Saint-Fond s'identifie aux victimes qu'il immole : "j'aime à leur faire éprouver l'espèce de chose qui trouble et bouleverse si cruellement mon existence". Saint-Fond est sciemment monstrueux comme pour dévoiler la monstruosité cachée de l'être. Il n'y a qu'une façon de s'égaliser aux dieux, déclare le Caligula d'Albert Camus : il suffit d'être aussi cruel qu'eux (*Caligula*, 1938⁹²). C'est qu'on peut en venir à aimer, en une fascination trouble, l'objet de sa peur. Se convaincre de la méchanceté du monde est un moyen d'en surmonter la terreur. Le maléfice, dès lors, sera recherché pour lui-même et l'on se vouera au mal. Tout un culte de l'horrible célèbre l'effroi numineux des dieux féroces. La sorcellerie, les messes noires du satanisme, ainsi, consacrent les transgressions et cultivent tout ce que les interdits défendent.

Chez les Bassos du Cameroun, pour appartenir à la société secrète des Ngivé, il fallait avoir tué l'un de ses proches parents. Chez les sorciers pygmées, les novices étaient liés bouche à bouche à un cadavre et descendus au fond d'une fosse pendant trois jours. Pendant trois autres jours, toujours liés au cadavre, ils devaient se servir de la main de celui-ci pour manger. Cette main leur servait ensuite de fétiche⁹³.

⁹⁰ *Œuvres III*, Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

⁹¹ Shakespeare *Œuvres complètes II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1959.

⁹² *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris, Pléiade Gallimard, 1962.

Le pouvoir royal ou sacerdotal lui-même, dans certaines sociétés, se parera de sacré dans l'horrible et la transgression.

Lors de l'intronisation des rois Yombe (Zaïre), une jeune fille était coupée en deux et le chef dévorait son foie⁹⁴. Dans la religion du Mexique précolombien, lors de la fête *Ochpaniztli*, le prêtre portait une tunique faite avec la peau des femmes sacrifiées à *Tlazolteotl*, la déesse de la terre⁹⁵.

De telles transgressions qui visent comme à apprivoiser la terreur se passent difficilement d'un rituel contraignant - elles miment notamment minutieusement l'inversion des interdits d'évitement, ce qui est le propre des hérésies (voir 1. 8. 5.). Elles exigent également une mise en discours stricte de leurs attendus qui systématise le mal au rang d'un principe - dimension qui n'est pas absente, malgré son ironie et son parti pris glacial et lucide, de la cruauté sadienne. La cruauté des sacrifices est portée par une logique sociale. Bourreaux et victimes sont aux deux bouts non pas tant de la hiérarchie sociale (Agamemnon sacrifie sa propre fille Iphigénie) que de la distribution du pouvoir. Dans la cruauté la plus extrême se manifeste la subordination de tous à un ordre social impérieux et certains ont vu dans cette cruauté l'essence même du pouvoir – c'est le thème, inspiré de Sade, de *Salo* (1975) de Pier Paolo Pasolini. Sans aller forcément jusque là, il faut reconnaître que le pouvoir absolu s'atteste avant tout dans la destruction (voir 4. 2. 21.).

*

1. 13. 9.

Les sectes sataniques font de Lucifer le véritable principe du bien, voyant en lui l'ange qui a osé se révolter face à un Créateur qui n'est qu'un usurpateur et que l'on nommera non pas Yahvé mais Adonaï. C'est en Orient que l'esprit de férocité fut conceptualisé peut-être pour la première fois en une antithèse rigoureuse de l'esprit du bien, jusqu'à pouvoir totalement inverser les deux pôles. Les systèmes mazdéens et juifs imaginèrent ce négatif du divin, soit créé soit éternel et créateur parfois du monde matériel mais toujours aniconique⁹⁶. Le dieu féroce devint ainsi un principe du mal qui s'épanouit dans le manichéisme.

⁹³ Cité par J. Cazeneuve *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971, p. 196.

⁹⁴ Cité par L. de Heusch *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p. 330.

⁹⁵ J. Wach *op. cit.*, p. 225.

Le manichéisme

Zoroastre.

La religion iranienne connaissait, en regard du grand dieu Ahoura-Mazda, le Créateur du monde identifié à la lumière céleste, un empire des ténèbres gouverné par Ahra Manyou (qui devint plus tard Ahriman), dont l'action néfaste sur le monde trouvait des relais chez les sorciers et les animaux destructeurs. Il semble que cette opposition du Bien et du Mal inspira toujours profondément l'âme persane qui, même après la réforme de Zoroastre (VII^e-VI^e siècle av. JC ?) - tendant à n'identifier qu'un seul Dieu - continua à célébrer le combat du Dieu bon Ormazd contre Ahriman ; l'humanité elle-même étant invitée à choisir entre les deux antagonistes, dans la perspective de l'apocalypse prédite par les plus anciens hymnes (*Gâthâ*) de l'*Avesta* (qu'on attribue à Zoroastre lui-même).

En subordonnant ainsi toute sa théologie à l'idée maîtresse d'un dualisme moral, la religion des Perses se répandit dans tout l'Occident et, par l'intermédiaire du manichéisme, influença jusqu'aux Cathares. Ces derniers se pensaient uniques artisans de leur propre salut, participant à l'avènement du règne du Dieu de lumière ; êtres libérés s'élevant d'eux-mêmes vers la divinité⁹⁷.

Manès.

Le prédicateur chrétien Mani ou Manès (216-276) devait emprunter largement à la métaphysique du Bien et du Mal. Le "manichéisme", qui se développa principalement en Orient (il y eut un Etat manichéen aux marches de l'Empire chinois), reposait sur le principe d'une dualité initiale de deux principes co-éternels : la Lumière et les Ténèbres. Le présent représentait un "temps médian", qui voyait l'intrication des deux principes. Quand la rédemption du monde serait parfaite, viendraient les Derniers Jours apocalyptiques. Puis, après le Jugement dernier, la Terre s'embraserait pendant 1 468 ans dans un dernier acte de purification. Damnés, démons et matière seraient alors enfermés dans une sorte de masse, le *Bôlos* et la disjonction des deux principes serait enfin parfaite et définitive⁹⁸. Pour le manichéisme, l'aspiration au salut individuel ne pouvait naître que d'une gnose, d'une illumination intérieure conduisant à un détachement parfait du corps pour échapper à la métempsycose, selon le cycle douloureux du *Samsâra* (voir 4. 2. 7.) emprunté au bouddhisme - syncrétique, le manichéisme mêlait en effet nombre d'éléments chrétiens, bouddhistes et par la suite musulmans dans sa doctrine. Pour les Manichéens, le pire était la procréation, qui prolonge dans nos descendants la captivité de la Lumière en nous.

⁹⁶ Voir H. Rousseau *Le dieu du mal*, Paris, PUF, 1963.

⁹⁷ Mais, contrairement à ce que l'on croit souvent, ce ne sont pas eux qui se nommaient les "parfaits" mais les inquisiteurs qui les désignaient ainsi, sans aucune connotation morale d'ailleurs mais comme *Hereticus perfectus*. Par ailleurs, on a pu contester que les Cathares aient été réellement dualistes.

⁹⁸ Voir H-C. Puech *Le manichéisme*, Paris, SAEP, 1949.

Pourchassées et exterminées, les sectes manichéennes survécurent jusqu'au VI^e siècle en Occident et plus longtemps en Orient. Dès le X^e siècle, l'Empire byzantin vit renaître le dualisme avec les Bogomiles et les Pauliciens, lesquels enseignaient que Dieu règne sur un univers spirituel coupé du monde matériel créé par son fils révolté Satanaël. Prêchant la pauvreté évangélique, les Bogomiles condamnaient les nobles, dénonçaient les riches et défendaient aux esclaves d'obéir à leurs maîtres. Cette doctrine se répandit, via l'Albanie et la Bosnie, jusqu'en Lombardie, en Provence et au Languedoc où, finalement, les Cathares (apparus à Asti en 1030) s'en prirent à l'Eglise avant d'être exterminés lors de la Croisade des Albigeois par Simon de Montfort (1208). Ces mouvements empruntaient à la fois au manichéisme et au gnosticisme⁹⁹.

*

Les Gnostiques.

La systématisation du mal par rapport au bien fut tout particulièrement l'oeuvre des sectes Gnostiques qui se constituèrent en Syrie, en Egypte et en Samarie de manière concomitante au christianisme. Le gnosticisme peut être défini comme la dépréciation et le refus absolu du monde. Le mal, pour lui, est l'existence de la matière même. Et la pesanteur est notre destin. S'y adonner, l'accroître, dans tous les sens du terme (nourriture, procréation, etc.), c'est collaborer à l'oeuvre maléfique du démiurge pervers qui a imaginé ce monde cruel. La vie est une déchéance. On y est jeté comme malgré soi. Elle est une captivité dont il faut se racheter¹⁰⁰.

Le gnostique Basilide (II^e siècle ap. JC) déclarait s'inspirer des Perses dans sa conception du monde comme fait d'une substance façonnée par un démon cruel ou ignorant et résistant à la volonté de Dieu. Mais pour les Gnostiques, il n'y avait plus, comme dans le mazdéisme, de combat du Bien contre le Mal. Le monde était totalement dominé par le mal - de semblables formules se retrouvent d'ailleurs à la même époque chez des chrétiens comme Jean : "si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui" (1 Jn 2 15).

⁹⁹ La recherche historique tend néanmoins désormais à considérer que les éléments proprement religieux des mouvements hérétiques ont souvent été exagérés et même inventés par l'Eglise face à qui contestait plus exactement son pouvoir. Voir particulièrement M. Zerner (dir) *Inventer l'hérésie ?*, Nice, Centre d'études médiévales, 1998. On peut néanmoins se demander si l'on ne force pas désormais un peu trop la vision faisant des hérésies de pures inventions de l'Eglise !

¹⁰⁰ Voir *Ecrits gnostiques (Manuscrits de Nag Hammadi)*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2007, Introduction.

Pour les Gnostiques, l'homme était donc appelé à lutter - c'est-à-dire à refuser le réel. Il devait faire mourir la mort en lui ; retrouver la vérité et l'immortalité perdue – Hans Jonas, saisissant la gnose comme une expérience existentielle, a parlé de « dualisme anticosmique » (*La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive*, 1928 & 1964¹⁰¹). Le gnostique devait échapper aux filets du monde. La Gnose concevait l'univers comme un empilement de cercles dont le nombre variait avec les auteurs mais dont notre monde occupait toujours le dernier. Au centre était la source, le *Plérôme*, le cercle de l'esprit qu'il fallait s'efforcer de rejoindre.

Nous ne pouvons manquer d'indiquer la formule magique que le *Livre de Jeü*, texte gnostique découvert au XIX^e siècle, déclare devoir être prononcée pour accéder au Plérôme : "aaa ooo zezophazazzaïeozaza eee iii zaieozoakoe ooo uuu thoezaozaez eee zzeezaozakozakeude tuxuaalethukh"¹⁰².

Rejet du dualisme par le christianisme.

Le christianisme naissant eut à se démarquer des sectes gnostiques et manichéennes, avec lesquelles les Romains le confondaient volontiers. Pour lui, cela fut notamment l'occasion de souligner que Satan ne peut être un principe *autonome* du mal, s'opposant à ce titre à Dieu. Le diable n'est pas tel par nature. Dans une lettre (*A Turribus d'Astorga*, 21 juillet 447¹⁰³), le pape Léon le Grand rappelle que le diable a été créé par Dieu et a été créé bon. Le mal n'a pas de nature parce que Dieu n'a rien fait que de bon. Le diable ainsi n'est pas d'une substance contraire. Il s'est séparé du souverain bien. Par la suite, le premier Concile de Braga (mai 561 ou 563) condamna les erreurs de Priscillien (mort en 385), fondateur d'une secte manichéenne et gnostique en Espagne, pour qui le démon était le créateur de la matière et le principe du mal

C'est qu'en fait, un principe hostile à la Création est presque inconcevable. Un être foncièrement mauvais ne pourrait que se prendre en horreur. Si le Démon est un être absolument contraire à Dieu et qui n'a rien de lui, il est un pur néant, écrit Spinoza dans son *Court Traité* (vers 1650-1660, chap. XXV¹⁰⁴). Si c'est un être qui ne fait absolument rien de bon, il est sans perfection d'être, donc sans subsistance.

¹⁰¹ trad. fr. Paris, Mimesis, 2017.

¹⁰² Citée par J. Lacarrière *Les gnostiques*, Paris, Idées Gallimard, 1973, p. 156.

¹⁰³ Citée in G. Dumeige *Textes doctrinaux sur le magistère de l'Eglise sur la foi catholique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1969.

¹⁰⁴ *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.

Dans le christianisme, les démons resteront donc soumis à l'autorité de Dieu, lequel fixe certaines limites à leurs pouvoirs : personne ainsi ne peut être contraint par eux à pécher et les saints hommes sont capables de résister à n'importe quelle tentation. Satan est opposé à Dieu comme n'importe quel pécheur, avec seulement une beaucoup plus grande puissance. Le diable n'est donc pas un principe intemporel. Il a une histoire.

* *

B) Histoire du diable

1. 13. 10.

Dans l'Ancien Testament.

Satan n'occupe qu'une place assez restreinte dans l'Ancien Testament ; lequel ne contient guère, en fait de diableries, que quelques allusions à des monstres et à des démons tout droit sortis du bestiaire mésopotamien

Lilith et les satyres dans *Isaïe* ; Azazel, le démon du désert dans le *Lévitique* ; Béhémoth et le Léviathan - le dragon, celui-là même qui revient dans l'*Apocalypse*, visiblement emprunté au mythe babylonien de la Création, dans lequel il symbolise le chaos primordial - dans *Job*.

On lit encore dans *Amos* (VIII^o siècle av. JC) "arrive-t-il un malheur dans une ville sans que Yahvé en soit l'auteur ?". De plus en plus, cependant, le transfert de la responsabilité des malheurs des hommes se fera de Yahvé à Satan. Dans le deuxième livre de *Samuel* (X^o siècle av. JC ?, 24), Yahvé incite David à dénombrer son peuple puis le punit pour l'avoir fait. Dans les *Chroniques* (IV^o siècle ; I, 21), c'est Satan qui incite David : six siècles plus tard, on n'osait plus attribuer à Yahvé une action répréhensible.

Ce passage est le seul, dans l'Ancien Testament, où le nom "Satan" est utilisé sans article et prend donc valeur de nom propre - après son expulsion du Ciel, l'ange rebelle perd (de manière confuse) son nom de Lucifer pour s'appeler Satan : "l'adversaire". Satan cesse alors de représenter un attribut de la personnalité divine pour devenir un être autonome¹⁰⁵.

Auparavant, dans les rares endroits où il apparaît, Lucifer n'est nullement un ange déchu ni même un démon d'ailleurs. Dans le prologue de *Job* (V^o siècle av. JC), il a sa place

parmi les Fils de Dieu. Il est encore "*Ha Satan*", l'adversaire - celui de Job et non celui de Dieu. Satan ne prendra véritablement corps qu'avec les écrits apocalyptiques. Les influences seront alors principalement grecques (les mots "diable" et "démon" sont empruntés au grec ; *diabolos* : celui qui divise, se met en travers, le calomniateur). Mais Satan, comme ennemi de Dieu, devra sans doute également beaucoup aux conceptions manichéennes de la religion persane¹⁰⁶. Du III^e siècle jusqu'à la fin du I^e siècle, en effet, se développera toute une littérature qu'on nomme "apocalyptique" (parce qu'elle est pleine de prophéties sinistres) ou "apocryphe" (parce qu'un grand nombre de textes sont faussement attribués à de grandes figures de l'Ancien Testament, tels Enoch, Esdras et Salomon), qui abonde en récits relatifs à des esprits mauvais qui s'acharnent à contrarier les desseins de Dieu.

Cette notion était alors rattachée à un très obscur passage de la *Genèse* (6, 1), où il est question de l'union des Fils de Dieu avec les Filles des hommes. Le premier livre d'*Enoch* (II^e siècle av. JC) parle notamment d'une expulsion hors du Ciel des anges qui avaient convoités les filles des hommes. Il nomme de nouvelles créatures diaboliques : Kasdaya, Shemyaza, Barachiel. Et Justin dit encore des génies du mal qu'ils "violèrent les femmes" (*Première Apologie*, II^e siècle ap. JC, 5¹⁰⁷). Au III^e siècle, Origène déclara cependant que tout cela devait être interprété dans un sens allégorique, la véritable chute des anges s'étant produite bien avant la Création.

Au I^e siècle av. JC, Satan acquit ainsi la souveraineté sur les puissances du mal. On le présenta désormais comme un archange qui, avec d'autres anges l'ayant suivi, s'est révolté contre Dieu et fut en conséquence précipité dans les ténèbres. Il a contribué à la chute d'Adam et Eve (Satan est pour la première fois identifié au serpent dans *Sagesse*, 2, 24). Un moment viendra où il sera enchaîné et livré aux flammes pour y périr définitivement.

Dans ses plus anciennes représentations, Satan emprunte les traits de *Pazuzu*, la figure assyrienne du vent du sud-ouest, porteur des fièvres : un corps maigre, une tête monstrueuse aux cornes de chèvre, des ailes et des serres de rapace.

¹⁰⁵ N. Cohn *op. cit.*, p. 85.

¹⁰⁶ Voir E. Langton *La démonologie*, 1949 trad. fr. Paris, Payot, 1951.

¹⁰⁷ *L'oeuvre de Justin*, trad. fr. Paris, Les Editions de Paris, 1958.



Il ressemble également au dieu grec Pan. Dans les *Questions de Barthélémy* (dont la date est incertaine¹⁰⁸), les apôtres demandent à Jésus de leur montrer l'Adversaire. Beliar apparaît, retenu par six cents anges. Porteur d'une unique aile, sa gueule est « comme un gouffre aux parois escarpées ».

Enfin, dans le Nouveau Testament, Satan est le chef des armées du mal et le prince de ce monde (cf. *Jn* 12 31 ; *Lc* 4 6), dont le but n'est pas tant de faire le mal pour le mal que de détourner les hommes de Dieu¹⁰⁹.

*

Au Moyen Age.

Au Moyen Age, le Diable fut désigné sous des noms très divers (Lucifer, Satan, Belzébuth, le Malin, ...). Il passait pour être le chef d'une armée de diables qui acquirent eux-mêmes une certaine individualité comme Mammon ou Bélial, ce dernier plaidant la cause de Satan avec force arguments juridiques dans un ouvrage de l'évêque de Florence Jacobus Palladinus (Jacques de Teramo *Das Buch Belial*, 1382 ; publié à Augsbourg en 1472).

Le diable n'entre en force qu'à une époque relativement tardive dans la culture occidentale, aux XII^e-XIII^e siècles¹¹⁰. Alors se multiplièrent les légendes concernant des pactes conclus avec Lucifer. Certaines sont restées célèbres : comme la légende de Saint

¹⁰⁸ *Textes apocryphes chrétiens I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1997.

¹⁰⁹ Voir E. Pagels *L'origine de Satan*, 1995, trad. fr. Paris, Bayard Ed., 1997.

¹¹⁰ Voir R. Muchembled *Une histoire du diable. XII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000 & K. Flasch *Le diable dans la pensée européenne*, 2015, trad. fr. Paris, Vrin, 2019.

Wolfgang¹¹¹, le *Miracle de Théophile* (XIII^e siècle) de Rutebeuf et bien sûr *Faust* (1587), qui inspira les Romantiques¹¹².

Son apparence, surtout, prit une grande importance. Nombreux étaient alors ceux qui le rencontraient et le décrivaient. Il apparaissait sous deux espèces : 1) en séducteur - car le preux, concevait-on, ne peut être abattu que par trahison ; depuis la Rédemption du Christ, le pouvoir du démon ne peut plus avoir lieu *ab intra* mais *ab extra* - il prenait l'apparence d'une jeune fille (succube) ou d'un jeune homme (incube) d'une grande beauté, ou encore celle d'un saint bien connu. 2) Comme persécuteur, il affichait son aspect terrifiant. Et longtemps son image fut à cet égard marquée par une contradiction : il portait des ailes comme les anges. Les supprimer, pourtant, lui aurait fait perdre sa dignité de prince de l'air. La solution fut de lui donner des ailes de chauve-souris - ainsi dans *La Divine Comédie* (1472, *Enfer*, chant 34^o¹¹³) de Dante (mais on en trouve de premières esquisses dans des miniatures de 1210-1215). L'idée vint de Chine, via l'Islam.

A ce titre et d'autres, il semble que l'Extrême-Orient ait profondément marqué l'enfer gothique¹¹⁴. Cependant, Charu, le démon étrusque des enfers, portait déjà des ailes de chauve-souris.

La représentation terrible du diable culmina dans l'art roman, influencé par l'Orient. Tandis que le gothique, à l'âge de la douceur évangélique apportée par saint Bernard et François d'Assise, l'humanisa en même temps que les Mystères le ridiculisèrent : pour toute une croyance populaire, le diable fut un sot, à la fois terrible et maladroit – un benêt que dupent facilement les paysans¹¹⁵. Il est ainsi à la fois grotesque et impuissant sur les gargouilles des cathédrales.

Tel apparaît-il encore dans les comédies du XIX^e siècle¹¹⁶ ou encore joué par Jules Berry dans le film de Marcel Carné *Les visiteurs du soir* (1942).

¹¹¹ Voir le tableau de Michael Pacher (1435-1498) *Saint Wolfgang et le diable*, à la Pinacothèque de Munich.

¹¹² Voir J-P. Bayard *Les pactes sataniques*, Paris, Ed. Dervy, 1994.

¹¹³ Dante *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1983.

¹¹⁴ Voir J. Baltrusaitis *Le Moyen-Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, 1955, Paris, Flammarion, 1981.

¹¹⁵ Voir M. Brion *L'art fantastique*, Paris, A. Michel, 1961 & 1989.

¹¹⁶ Voir H. Macdonald "Passez-vous donc du Diable, que Diable !" *L'avant-scène Opéra*, n° 418, sept-oct. 1992, pp. 120-125.



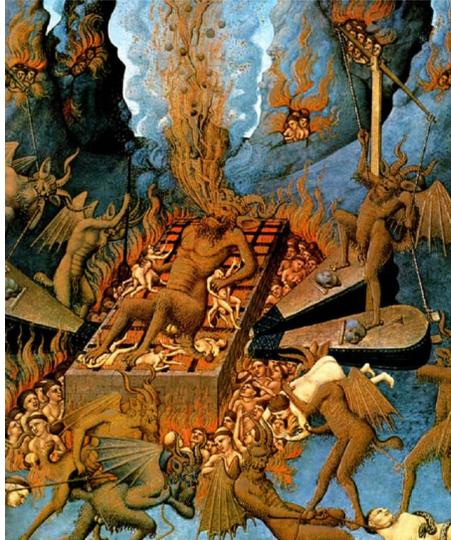
Certains diront que la plus belle ruse du maître des apparences est de nous persuader qu'il n'existe pas... Quoi qu'il en soit, il faudra attendre Jérôme Bosch (1450-1516) et la grâce aigrette du gothique tardif pour que le diable et les démons retrouvent des atours vraiment effrayants : qu'il s'agisse, avec Bosch, du Rédempteur étouffé par une foule de bourreaux aux mufles difformes et bestiaux dans *Le portement de croix*¹¹⁷.



Ou qu'il s'agisse de ces tableaux où les petites figures diaphanes et menues des hommes sont la proie d'horribles bêtes hybrides aux lueurs d'incendies infernaux - voir notamment la mosaïque du baptistère de San Giovanni à Florence (XIII^e siècle), le panneau

¹¹⁷ Au musée de Gand. Voir la minutieuse et éclairante étude de J-M. Tézé *Au coeur de la violence, Jérôme Bosch. Le portement de croix de Gand*, Paris, Mame, 1998.

L'enfer des Très riches heures du duc de Berry (1416), des frères Limbourg¹¹⁸ ou encore *La chute des damnés* de Dirck Bouts (XV^e siècle¹¹⁹).



Dès le XVI^e siècle, les diables retrouveront des traits humains – ainsi dans les représentations du Jugement dernier de Luca Signorelli (1504¹²⁰) et de Michel-Ange (1541¹²¹).



Au même moment, des ouvrages indiqueront comment se rendre maître des démons, comme l'*Enchiridion* du pape Léon III (1525), l'*Arbatel* (Bâle, 1575) ou le *Grimoire du pape Honorius* (mi-XVII^e siècle¹²²).

*

¹¹⁸ Au Musée Condé, Chantilly.

¹¹⁹ Au Musée des Beaux-Arts de Lille.

¹²⁰ Chapelle Saint-Brice, Cathédrale d'Orvieto.

¹²¹ Chapelle Sixtine, Rome.

¹²² Nous n'avons pu consulter ces références.

Le diable romantique.

A l'âge moderne, le diable prendra une toute nouvelle figure dans le *Paradis perdu* (1667¹²³) de Milton, dont on a dit que Satan était le véritable héros, comme si Milton avait été "du parti du diable sans le savoir" - Milton ayant voulu, selon d'autres, prévenir ainsi des capacités de séduction du Malin¹²⁴. Si Satan y apparaît encore pétri d'orgueil et asservi à ses passions ("rien ne changera cet esprit fixe, ce haut dédain né de la conscience du mérite offensé"), il est en même temps déchiré par un profond désespoir ; tourmenté par le regret de la félicité céleste. Satan arpente les Ténèbres, en proie à une douleur démesurée. Il lutte pour sa liberté. "Mieux vaut régner dans l'Enfer que servir dans le Ciel", s'écrie-t-il quand il découvre la désolation des Ténèbres où Dieu l'a précipité, lui et ses hideux compagnons. "Ici du moins nous serons libres". "Cruel était son oeil, toutefois il s'en échappait des signes de remords et de compassion quand il regardait ceux qui l'avaient suivi condamnés éternellement à la souffrance".

Devant l'Eden, Satan doutera encore et sera agité de passions contradictoires : la frayeur, l'envie et le désespoir. Avant de se confirmer dans le Mal. Car sa consternation reste toujours mêlée à un orgueil endurci, à une inébranlable haine qui l'asservissent à sa propre nature. En une rébellion désespérée, le Satan de Milton est l'enfer, parce qu'il ne peut être Dieu. Ce qui angoisse le démoniaque, dira en ce sens Soeren Kierkegaard, c'est la possibilité de la liberté. En lui, en effet, la liberté s'est conjurée avec le corps contre elle-même mais la réplique la plus courante du démoniaque, qui est pour qu'on le laisse dans sa misère, ne fait jamais que trahir sa peur d'être hanté par le fantôme de sa liberté perdue (*Le concept de l'angoisse*, 1844¹²⁵).

Sous la plume de Milton, Satan a acquis la beauté d'un héros maudit, poursuivant un rêve impossible et luttant pour une liberté toute ontologique, - une liberté d'exister. Il inspirera à ce titre les Romantiques, qui feront du Diable un surhomme foudroyé, que rebute la médiocrité bourgeoise et qui rejette un Dieu de soumission, comme dans le *Cain* (1821¹²⁶) de

¹²³ trad. fr. Paris, Poésies Gallimard, 1995.

¹²⁴ Voir S. Fish *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*, 1967, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1998.

¹²⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1935.

¹²⁶ trad. fr. Paris, Slatkine, 1981.

Byron¹²⁷. Avec *Eloa ou la sœur des anges* (1824) d'Alfred de Vigny, Lucifer est amoureux. La négation du pouvoir divin signifie pour lui l'affranchissement par rapport aux préjugés du monde, qu'il contemple avec dérision et mépris, avec Mikhaïl Lermontov (*Le Démon*, posthume 1856¹²⁸). Le choix du mal, ainsi - et du malheur avec lui, puisqu'on en souffre - peut correspondre à l'affirmation d'une liberté radicale.

Sous la plume d'Eschyle, Prométhée lançait déjà à Hermès, envoyé par Zeus pour recueillir le secret que détient Prométhée sur les amours de Zeus et leurs graves conséquences pour ce dernier : "Je n'échangerai pas mon malheur contre ton esclavage. Je me trouve mieux d'être asservi à ce rocher que d'être le fidèle messenger de Zeus" (*Prométhée enchaîné*, 476 av. JC¹²⁹). Prométhée sera le premier modèle du diable romantique, notamment avec Goethe (*Prométhée*, 1773¹³⁰). Ayant "son âme pour vautour", le Satan de Victor Hugo se trouve "seul au bas de l'infini" (*La fin de Satan*, 1886¹³¹).

Eschyle plaidait pour la modération : Prométhée devait finalement se soumettre et Zeus maîtriser sa colère dans la deuxième partie du drame, dont il ne nous reste que des fragments. Dans la troisième partie (perdue), Prométhée rejoignait finalement les dieux, tout en demeurant le bienfaiteur des hommes. Dans le *Prométhée délivré* (1818¹³²) de Shelley, Prométhée ne se repent pas – et Shelley de le comparer dans sa Préface au Satan de Milton.

*

1. 13. 11.

Peut-on croire à Dieu sans croire au diable ?

Au total, parce qu'il est un personnage, doté d'une histoire, on donne bien plus facilement un visage au Diable qu'à Dieu. Mieux même, il semble le complément obligé de ce dernier. De sorte qu'il faut peut-être aller jusqu'à dire que la représentation d'un Dieu transcendant est inséparable de celle du Mal, tant d'une certaine façon, en effet, le Démon illustre l'enjeu de la Création et permet de lui donner un sens. Le royaume céleste est

¹²⁷ Voir M. Milner *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire. 1772-1861*, 2 volumes, Paris, J. Corti, 1960.

¹²⁸ trad. fr. Genève, le Cercle du bibliophile, sd.

¹²⁹ *Théâtre complet*, trad. fr. Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

¹³⁰ *Drames de jeunesse*, trad. fr. Paris, Montaigne 1929.

¹³¹ *Poésie III*, Paris, Seuil, 1972. Voir P. Zumthor *Victor Hugo. Poète de Satan*, Paris, R. Laffont, 1946.

¹³² trad. fr. Paris, Aubier, 1968.

quasiment unimaginable et impensable tant qu'on n'en mesure pas la dimension miraculeuse en regard des abîmes de la souffrance et de l'injustice, qu'incarne la triste figure du Diable.

Le Diable, finalement, permet de jeter un pont entre Dieu et ses créatures. Où la notion d'un Dieu unique et transcendant n'existe pas, le Diable n'apparaît pas non plus. Il n'y a que des esprits bons ou mauvais. *Croire en un Dieu providentiel, ainsi, c'est aussi croire sans doute forcément au Diable, parce que l'opposition des deux permet de croire en quelque chose.* A ce titre, le diable est indispensable au discours religieux et longtemps la négation du diable eut la même valeur d'athéisme que la négation de Dieu. Non sans raison, souligne Ludwig Feuerbach, car lorsqu'on commence à déduire de causes naturelles les manifestations du mal, on finit aussi bien par déduire de la nature des choses les manifestations du bien et l'on croit alors à un autre Dieu qu'à celui de la religion. On réduit la divinité à "une essence oisive dont l'être est néant" (*L'essence du christianisme*, 1841¹³³).

Pourtant, cette fonction commune qui consiste à donner une image au Mal peut s'exercer sans trouver de pendants religieux. Hitler, ainsi, fournit de nos jours l'image d'un diable. Il représente le Mal. Il est le Malin à sa façon (voir 4. 2. 20. & 21.). Mais cette image n'a guère suscité son contraire religieux.

Cela se comprend si l'on souligne qu'en refusant de donner au Mal et à son représentant diabolique une nature opposable à Dieu, le christianisme invitera en fait à voir le diable partout et jusqu'en nous-mêmes. Pour Origène, ainsi, l'image de César était celle de Satan lui-même¹³⁴. *Le diable, dans la sphère chrétienne, est inséparablement le soupçon de méchanceté, de perversité porté sur autrui, en même temps que le sentiment de culpabilité éprouvé en retour. Tandis que vaincre le diable c'est trouver un appui qui permette de surmonter la culpabilité ressentie face à la cruauté qui accable le monde.* Ce point est largement négligé de nos jours parce que nous confondons le diable avec ce principe du mal dont le Moyen Age, tardivement, précisa la nature et les traits - lesquels se brouillèrent à l'époque moderne et n'ont plus pour nous qu'un aspect fantastique et folklorique. Dans le diable, nous ne voyons qu'un être et, par là, qu'une irréalité, tant la nature d'un être intégralement mauvais est foncièrement unimaginable. Seulement, la réalité du démoniaque n'a jamais été tant celle d'une entité que celle d'un soupçon porté sur le monde, sur les autres

¹³³ trad. fr. Paris, Tel Gallimard, 1968.

¹³⁴ Voir H. Crouzel *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, p. 193 et sq.

en même temps que sur nous-mêmes. Et parce que ce soupçon nous saisit lorsque nous nous sentons abandonnés au Mal, pour le subir comme pour le provoquer, il finit par concerner Dieu lui-même. Satan est la personnalisation du côté incompréhensible de Dieu, écrit un auteur¹³⁵.

Mais ce n'est pas tout car, si le premier procédé du Diable est de jeter un doute sur la réalité elle-même – je suis celui qui nie, déclare Méphistophélès à Faust - cela, comme écrit Denis de Rougemont, ouvre la possibilité d'une tentation, puisqu'on peut alors imaginer autre chose que ce qui est (*La part du diable*, 1942¹³⁶). Le diable est la représentation même d'un vacillement de la foi que nous vouons non pas à Dieu mais au monde. Tout au contraire, dans le *Docteur Faustus* (1947¹³⁷) de Thomas Mann, le diable n'est pas l'esprit critique désagrégateur de Faust. Il est le contraire : il ne hait rien tant que la critique. Il veut une éclatante irréflexion, la triomphante projection hors de soi. Il est l'unanimisme bêlant de notre époque face au progrès et face au succès. Le conformisme fier de lui-même qui ne hait rien tant que la critique et le doute.

Satan est la contradiction même et il est d'ailleurs souvent dépeint comme un raisonneur. C'est pourquoi sans doute la forme du procès est plus que tout autre propice à le convoquer.

*

Le procès en sorcellerie ou l'intimation à croire.

Rapportant l'histoire d'un procès de sorcier chez les Zuni du Nouveau-Mexique, Claude Lévi-Strauss note que, dans ce genre de procès, les juges n'attendent pas de l'accusé qu'il conteste une thèse et moins encore qu'il réfute des faits. Ils lui demandent de corroborer le système magique et maléfique qu'ils soupçonnent (*Le sorcier et sa magie*, 1949¹³⁸).

Plutôt que de réprimer un crime, les juges cherchent avant tout à attester la réalité du système symbolique qui le rend compréhensible. D'où l'importance de la confession publique, qui transforme inévitablement l'accusé en collaborateur de l'accusation (voir 1. 7. 8.). Cette confession apporte une satisfaction de vérité infiniment plus dense, souligne Lévi-Strauss, que

¹³⁵ T. Römer *Dieu obscur*, Genève, Labor & Fides, 1998, p.124.

¹³⁶ Paris, Idées Gallimard, 1982.

¹³⁷ trad. fr. Paris, A. Michel, 1950.

¹³⁸ *Anthropologie structurale*, Paris, Agora Plon, 1974.

la satisfaction de justice que peut provoquer l'exécution. Le choix étant entre l'explication magique et pas d'explication du tout - c'est-à-dire le désarroi - l'accusé devient, en confessant les actes et les intentions qui lui sont reprochés, le garant de la cohérence mentale du groupe. C'est pourquoi, même innocent, l'accusé peut participer avec sincérité à ce jeu dramatique. On le proclame sorcier : puisqu'il y en a, il peut bien l'être. Sa mise en accusation peut être la prise de conscience de sa vocation. De toute façon, il n'y a guère d'alternative.

Chasses aux sorcières.

Dans sa pièce *Les sorcières de Salem* (1953¹³⁹), Arthur Miller a voulu montré combien, dans le contexte d'une "chasse aux sorcières" - celle qui secoua l'Europe et l'Amérique du XV^e au XVII^e siècle, comme celle, anticomuniste, que connurent les Etats-Unis après la Seconde Guerre mondiale, que vise de façon déguisée tout particulièrement Miller - combien les accusations s'enracinent dans tout un tissu d'intrigues, de haines et de jalousies ordinaires bien éloignées de l'idéal religieux ou politique qui peut être invoqué pour justifier les poursuites. Miller décrit notamment ainsi comment un simple soupçon suffit à nourrir l'accusation. Dans la mesure, en effet, où l'allégeance au démoniaque est tout aussi impossible à établir dans les faits que facile à utiliser par ceux qui mènent l'accusation pour rendre compte du moindre comportement, tout prévenu est immanquablement jugé coupable, sans rien pouvoir invoquer pour sa défense.

Que l'instruction menée lors des procès inquisitoriaux ne supporte ni la contradiction, ni la preuve contraire, qui accuse même directement ceux qui les apportent, parce qu'on peut expliquer tout comportement par une inspiration maléfique, c'est ce que dénoncera Urbain Grandier, curé de Loudun, torturé, condamné et finalement exécuté, dans une *Requête* adressée à Louis XIII (1634¹⁴⁰). En 1671, en France, un édit général de Colbert interdira les poursuites pour sorcellerie sans preuve valable. Au même moment, dans un *Mémoire de juger les sorciers* (1671), le R. P. Lalemant, chancelier de l'université, soulignera qu'un aveu ne peut juridiquement tenir lieu de preuve ; rappelant que de toute façon les lois ne punissent pas la seule intention de faire le mal, ni ceux qui n'étaient pas maîtres d'eux-mêmes au moment où ils ont commis leur crime¹⁴¹.

¹³⁹ *Théâtre*, trad. fr. Paris, Robert Laffont, 1959.

¹⁴⁰ in R. Mandrou *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 1979. Voir également, sur le curé Gaufridy, J. Loredan *Un grand procès de sorcellerie au XVII^e siècle*, Paris, Perrin & Cie, 1912.

¹⁴¹ Sur tout ceci, voir R. Mandrou *op. cit.*

Un procès en reconnaissance d'intention mauvaise ne cherche pas à comprendre l'accusé. Il veut seulement son aveu – qu'importe qu'il soit sincère ou extorqué sous la torture. Ce qui importe est que l'accusé ne puisse se réfugier dans le silence, son attitude jetant alors un soupçon sur la vérité qu'établit la justice. De sorte que l'accusé peut finir par avouer pour se libérer du poids insupportable *non de ses propres fautes mais de celles que commettent vis-à-vis de lui ses accusateurs* – une dimension sensible dans le film de Carl Theodor Dreyer *Jour de colère* (1943).

Le diable comme agent de certitude.

C'est pourquoi, considérer que le Diable, dans les procès de sorcellerie, n'était qu'un prétexte commode pour liquider de vieilles rancoeurs paysannes serait sans doute abusif. Car le Diable était l'existence même de ces rancoeurs. Satan est la discorde, l'esprit de rupture et de désordre, ce qui empêche de croire et ceci tant qu'il n'a pas été nommé. Car c'est une première victoire sur le Mal, comme sur la maladie, que de le reconnaître et de l'identifier. Dans les procès de l'Inquisition, il y avait ainsi l'enjeu de nommer uniformément une réalité que ne distinguaient guère clairement des croyances populaires disparates – en quoi ces procès participèrent bien d'un progrès en rationalité, nous l'avons souligné (voir ci-dessus 1. 13. 3.).

Nous ne reconnaissons en général plus le Diable que comme un principe théologique, un être métaphysique. Mais le Diable, à l'époque, avait quelque existence. Il était proche des hommes - comme Dieu - et valait pour tout ce qui n'allait pas. Le Diable, c'était le malaise du monde et les sorcières étaient ses agents de discorde et de frayeur. Les sorcières répugnaient en ce qu'elles incarnaient la possibilité d'un détour complet de Dieu, le libre cours donné à une part de soi contre laquelle il fallait lutter sans répit et que nommait la "puanteur" du Diable. De sorte qu'on n'invoquait pas véritablement le Diable *contre* ses propres ennemis. Le Diable, c'était l'opposition que l'on voyait naître chez les autres. Il désignait nos ennemis comme tels. Il était un autre mot pour leur opposition, leur ressentiment. Il permettait de croire que, pour le reste, le monde était bien à Dieu. Le diable était un agent de certitude. Pour l'abbé Donissan de Bernanos, le diable est "dans le regard qui le brave, il est dans la bouche qui le nie. Il est dans l'angoisse mystique, il est dans l'assurance et la sérénité du sot" (*Sous le*

soleil de Satan, 1926¹⁴²). La haine et le malheur, ainsi, avaient un nom et paraissaient avoir été introduits dans le monde comme de façon extérieure. *Le Diable est avant tout un facteur d'explication et un principe d'innocentement*. C'est bien pour cette raison qu'en regard la théologie chrétienne refusa toujours de faire de lui un être autonome, un rival de Dieu.

*

Saint Augustin.

Cela se voit particulièrement chez saint Augustin, lorsqu'il s'en prend au manichéisme (dont il avait épousé les vues dans sa jeunesse, ayant été pendant neuf ans un "auditeur"), lequel pare Dieu des défauts des hommes en le représentant faible et démuné face au mal conçu comme une substance indépendante. Ce n'est pas nous qui péchons mais une autre nature en nous, croyais-je ainsi, note Augustin. Et mon orgueil s'en trouvait flatté puisque j'étais extérieur à la faute (*Confessions*, 397-401, V, X, 18¹⁴³). Le mal amène à douter de la bonté ou de la toute-puissance de Dieu. Pour restaurer cette dernière, il convient alors d'admettre que le Mal est une punition voulue par Dieu. Ou bien, pour défendre la bonté de ce dernier, il faut croire que le Mal est introduit dans le monde par un adversaire de Dieu. Aucune nature n'est un mal, écrit cependant Augustin (*La cité de Dieu*, XI, 22 & 23 & XII, 6 & 7¹⁴⁴). Il n'y a pas de cause efficiente naturelle pour la volonté mauvaise (XII, 9). Le mal est une privation, une déficience. Il n'y a pas de volonté naturellement mauvaise et nous n'avons pas à réprimer en nous de mauvaises choses – comme notre corps, dont Origène faisait une prison. Penser le mal comme autonome, souligne Augustin, c'est disculper l'homme de toute faute, car ce n'est alors pas nous qui péchons mais une nature étrangère qui pêche en nous. C'est bâtir une religion statique, ne laissant aucune place au doute, au conflit intérieur, c'est-à-dire à la possibilité d'un progrès moral. Et Denis de Rougemont de juger justement que l'enseignement chrétien a échoué, *tant nous croyons encore facilement que le mal est indépendant de nous, que nos adversaires sont radicalement différents de nous et qu'ils portent toute la responsabilité de nos maux*. Au Moyen Age, selon l'imagerie populaire, l'homme à sa mort était l'enjeu d'une dispute décisive entre Satan et saint Michel - et non Dieu

¹⁴² Paris, Plon, 1982.

¹⁴³ *Oeuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

lui-même, pour éviter le manichéisme que condamnait l'Eglise, par quoi se voit combien cette interdiction était mal comprise. Cette image sur laquelle s'achevait la vie de l'homme médiéval, commente l'historien Jacques Le Goff, souligne la passivité de son existence (*La civilisation de l'Occident médiéval*, 1965, p. 207¹⁴⁵).

Il y a là un point très délicat de toute doctrine religieuse, dont on peut regretter qu'il soit relativement peu étudié. Car l'on croit au Diable, d'une façon ou d'une autre et on le dote d'une nature autonome, tant que le sens de notre vie et des malheurs de cette vie sont référés non pas à la nécessité du monde et donc à la contingence de nos réalisations en regard, ni à notre propre responsabilité mais à un destin que fixe une puissance supérieure. On croit au Diable comme on croit sans doute aussi le plus souvent à Dieu, dans la mesure même où notre vie paraît bien avoir un sens et ce sens nous échapper. Mais alors, il semble impossible aux hommes de concevoir qu'une volonté toute-puissante et divine puisse, au delà des punitions qu'elle inflige aux hommes désobéissants et des maux qu'elle tolérera peut-être pour contribuer à un bien plus grand ou mettre ses fidèles à l'épreuve, vouloir *positivement* le bien *et aussi le mal* que notre vie présente mêlés. *Il semble presque impossible de rapporter tout ce qui est du monde à un seul Dieu*, si celui-ci représente la Vérité dans le monde et une direction de ce monde. Il y a là comme une constante limite de la conscience religieuse ; laquelle semble toujours plus "large" que le Dieu auquel elle se voue. Par quoi l'absolu investit la sphère éthique, réclamant à ceux qui le reconnaissent un choix, qui est la religion.

*

* *

¹⁴⁴ *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.

¹⁴⁵ Paris, Arthaud, 1965.