

LA MÉTAPHORE DIABOLIQUE

Alexandre Ganoczy

Centre Sèvres | « [Recherches de Science Religieuse](#) »

2001/4 Tome 89 | pages 511 à 525

ISSN 0034-1258

ISBN 2913133126

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2001-4-page-511.htm>

Pour citer cet article :

Alexandre Ganoczy, « La métaphore diabolique », *Recherches de Science Religieuse* 2001/4 (Tome 89), p. 511-525.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA MÉTAPHORE DIABOLIQUE

par Alexandre GANOCZY

1. Beaucoup de nos contemporains parlent du diable et de son « retour ». Ils éprouvent à son égard un mélange de sentiments faits de fascination et de répulsion. Ici et là se forment des groupes adonnés au culte satanique, et des pratiques d'exorcismes trouvent des adeptes. S'y ajoute le mythe faustien de Lucifer, « porteur de lumière », incarnation de l'esprit éclairé, critique, révolté, refusant toute autorité qui n'admet pas la discussion. À un niveau plus bas, ce personnage mystérieux se trouve instrumentalisé pour « diaboliser » des adversaires ou pour rejeter des rebelles contestataires, tel que Salman Rushdi.

Ce phénomène interpelle à juste titre non seulement des psychologues, des sociologues et des analystes du fait religieux et pseudo-religieux, mais aussi des littéraires et des philosophes. Cet article veut se limiter à ce que peut et doit dire la théologie scientifique dont la compétence se rapporte à une interprétation de la tradition biblique en tant que source et fondement d'énoncés dogmatiques, y compris ceux du Magistère ecclésiastique. Ceci constitue un champ d'investigation bien déterminé et comporte un rappel « recentré » d'enseignements plus ou moins connus plutôt que des propositions entièrement nouvelles. Mais cette démarche ne manque pas d'utilité dans une situation marquée par la confusion entre l'essentiel et l'accessoire, la forme et le contenu.

2. Que dit la Bible sur le diable ? Dans quel contexte et dans quelles formes de langage le fait-elle ? Il convient d'adresser ces questions avant tout au Nouveau Testament, car il thématise ce sujet beaucoup plus souvent et plus explicitement que l'Ancien Testament. Dans ses traditions primitives ce dernier connaît surtout « Satan », personnage angélique, membre de la cour céleste où il joue le rôle d'un fonctionnaire divin, plus précisément celui de l'accusateur de l'homme dans le procès qui oppose Yahvé à son peuple¹. À l'origine Satan n'a rien de diabolique. Ce n'est

1. Voir G. von RAD, art. *diábálla*, *diábolos*, ThWNT 2, 71-74 : *Die alttestamentliche Satanvorstellung*.

que tardivement que cet accusateur au service de Dieu revêt les traits antidiains d'un calomniateur, d'un tentateur doublé d'un perversisseur, ce qui le situe dans la sphère du péché, c'est-à-dire du Mal moral. Il y a lieu d'écrire dès maintenant ce Mal-là avec une majuscule et le distinguer, sans systématiquement le séparer, du mal physique, psychique et existentiel qui frappe tout mortel. Dans les deux étapes de son évolution vétérotestamentaire, Satan se présente comme partie intégrante d'une mythologie décrivant par métaphores et symboles une réalité de portée existentielle que le langage de la philosophie rationnelle est incapable de définir². Le Nouveau Testament a hérité de la métaphore satanique avec des connotations désormais fortement diaboliques. Mais le terme dominant pour la réalité à laquelle elle renvoie est le grec *diabolos* qui signifie celui qui divise et sépare ce qui était uni³, notamment l'homme et son Créateur. Le diable pousse au péché, influence et tente l'esprit plus encore que la chair, s'oppose à l'Évangile et à la venue du Royaume, met en scène et développe une puissance nuisible. La grande nouveauté de cette mythologie néotestamentaire consiste en effet dans l'association du diable avec les « démons (*daimonia*) »⁴, appelés aussi « esprit mauvais » ou « esprits impurs » et compris comme facteurs de maux qui peuvent frapper l'homme, même innocent, dans son vécu quotidien et jusqu'à la mort. Les Juifs avant Jésus étaient extrêmement réticents à l'égard des démons, redoutant l'intrusion du polythéisme par le biais de ces esprits malfaisants que des êtres souffrants tendaient à localiser dans la sphère surnaturelle.

Jésus parle – et cela étonne à première vue – souvent des démons ; qui plus est, il leur parle lorsqu'il effectue ses exorcismes⁵. Mais son but est principalement thérapeutique. Son comportement apparaît en cela sur-

2. Par « métaphore », j'entends ici ce que P. RICŒUR appelle « métaphore vive ». Celle-ci consiste dans l'usage d'une image ou d'un nom qu'on transfère d'une réalité à une autre en vertu d'une ressemblance réelle entre elles et dans le but de pouvoir « penser plus » l'une grâce à l'autre. Ainsi comprise, la métaphore stimule aussi l'imagination à représenter une réalité plus plénière que ce que la pensée conceptuelle peut en inventorier. Cf. Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, 383 s. « Le diable » est une métaphore vive aidant à penser le mystère insondable de la puissance du Mal sur les humains. Ce Mal s'exprime aussi par d'autres métaphores, par exemple celle de l'*hamartia* paulienne ou « le péché originel » de la tradition augustinienne.

3. Voir A. BAILLY, Dictionnaire grec-français, Hachette. Paris, 1950, 462, art. *diabollo*.

4. Voir W. FOERSTER, art. *daimon*, ThWNT 2, 1-21.

5. Voir K. KERTELGE, « Jésus, ses miracles et Satan », in : *Concilium* (D) 103 (1975) 45-53 ; cf., « Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht », in : W. Kasper et K.

tout « humanitaire », tout en étant marqué par une préoccupation théologique. Car c'est au nom du règne de Dieu qui vient qu'il s'oppose dans le même élan à la maladie et au Mal, aux facteurs pathogènes et au péché. Ce sont à ses yeux deux forces d'opposition au salut annoncé et apporté ; il ne les confond nullement, mais il ne les sépare pas non plus au niveau de son action. Souvent il apporte en même temps le pardon de Dieu et la délivrance d'un mal physique, psychique ou d'ordre social ⁶. Mais il s'écarte délibérément d'une tradition religieuse qui rend le malade, l'opprimé ou encore ses ascendants moralement responsables du mal subi (cf. Jn 9, 3). On peut supposer en vertu de plusieurs indices que si le Nazaréen a repris à son compte les figures conjointes du diable et des démons, telles qu'elles existaient dans la piété juive de son temps, il l'a fait dans l'optique d'un salut intégral, donc apportant la santé aussi bien que la sainteté sous l'égide de la « nouvelle création ». Plus le salut est en marche, plus l'association du Mal et des maux doit être rompue, plus la mythologie de Satan et de ses « collaborateurs », les démons, réduite ⁷. La « démythisation » entreprise par Jésus est essentiellement opérationnelle et non théorique ou linguistique. Un signe de ce processus de réduction eschatologique du « Diable et de ses anges » est rapporté en Lc 10, 18 : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair ». Cette parole visionnaire est prononcée à un moment où les disciples remportent leurs premiers succès antidémoniaques en rendant la santé à des malades. Mais l'opposition au Royaume et donc au salut intégral ne cesse pas pour autant. Elle continue au sein de la communauté et s'en prend même à la foi de Simon Pierre et à celle des autres disciples (cf. Lc 22, 31). Cette indication équivaut à un aveu de fragilité de l'Eglise primitive au niveau même de son gouvernement apostolique. L'association de Pierre avec le Malin s'exprime aussi en Mt 16, 23 : « Passe derrière moi, Satan, tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes ».

Lehman, *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Grünewald, Mainz, 1978, 9-69.

6. *Ibid.* 47 : « Par l'expulsion des démons les hommes sont guéris de maux corporels et spirituels ». Dans « le monde juif et païen où se trouvait Jésus, les maladies étaient rapportées à l'action des *démons de la maladie* ».

7. Voir J.-P. JOSSUA, « Satan vaincu. Réflexions théologiques sur Satan et le mal », in : *Concilium*, n° cité, 115-126. En particulier p. 116 : « ce qui est capital dans le Nouveau Testament et doit donner et unifier toute la perspective théologique, c'est la victoire du Christ sur Satan ». Ce qui vaut du Christ vaut évidemment aussi des objectifs du Jésus des Évangiles.

Dans les épîtres pauliniennes et deutéropauliniennes, la réalité du Mal est présentée sous les noms significatifs de « puissance » et de « domination » (par exemple Ep 1, 21 ; 3, 10 ; Col 1, 16 ; 2, 10-15), ce qui correspond dans un langage moderne, non-mythologique, à peu près à la notion de « structure »⁸. Le sens en est effectivement que tout ce qui tente de contrer dans le monde la volonté salvifique du Créateur et le bien de la créature, ne se restreint pas au domaine individuel, mais médiatise des conjonctions complexes d'ordre collectif. Paul recourt dans un sens semblable à la notion grecque de *hamartia* qui signifie à la fois l'acte moral mauvais et une force dominatrice à effets mortifères qui assujétit des groupes entiers et pèse sur l'humanité entière. Cette métaphore, qui est développée surtout dans Rm 5 et 6, confère au Mal les traits personnels d'un tyran : il est « entré dans le monde » (5, 12) et il y a « régné » (5, 21). Paul voit son origine non pas dans quelque révolte du diable, mais dans une convergence d'actes humains : « tous ont péché » (5, 12). Tous les membres du collectif adamite⁹. La « structure » en question renvoie donc à la responsabilité de chacun, sans d'ailleurs recourir à des attributions individuelles de culpabilité. Il s'agit d'un état de choses mauvais, qui préexiste à tout être qui entre dans l'existence. C'est un état ou une structure et non le fait d'un ange déchu. La *hamartia* est plutôt une non-personne et c'est justement pour cela qu'elle est susceptible d'être personnifiée. Et la raison de cette personnification ne semble pas être autre que l'enracinement de la puissance antidivine et inhumaine dans les trames personnelles et interpersonnelles de l'homme. Ce qui a le pouvoir d'influencer des individus et leurs relations s'avère *comparable* à un sujet de connaissance et de décision, à un « esprit » qui projette, propose, suggère, argumente, développe des tactiques et des stratégies d'action. Il apparaît donc que l'on recourt au discours *analogique* dans le cas du diable et dans celui de la *hamartia* pour des raisons similaires. Tous

8. Cette notion est appliquée à la réalité du Mal notamment par E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich 1988. Le philosophe Heinrich Rombach en fait la base de son ontologie et la définit dans son ouvrage *Der Ursprung*, Freiburg i. Br. 1994, 44, comme « une texture de moments particuliers qui ne peuvent agir qu'ensemble et comme un tout ». Ceci me semble bien correspondre à la puissance du Mal dans le monde.

9. P. RICŒUR exprime bien le sens du récit biblique du « premier » péché : « toute femme et tout homme sont Adam ; tout homme et toute femme sont Ève ; toute femme pêche 'en' Adam, tout homme est séduit 'en' Ève ». (*Philosophie de la volonté*, t. II, *finitude et culpabilité*, Livre II. *La symbolique du mal*, Aubier², Paris, 1988, 395).

deux se trouvent personnifiés à cause de leur action bien déterminée sur des personnes au sens propre ¹⁰.

L'analogie personnelle s'applique à plus forte raison à l'Esprit de Dieu qui agit, avec sa puissance tout autre, sur l'intériorité et les relations des croyants. Paul le présente comme l'auteur de cette « loi spirituelle » (Rm 7, 14) qui s'oppose à la « loi du péché » (7, 23) due à la *hamartia* : « la loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (8, 22). Cet Esprit vient de Dieu. Et si l'Apôtre lui applique implicitement l'analogie personnelle, il le fait à partir d'autres présupposés que dans le cas de la *hamartia*. L'Esprit de Dieu donne la vie, délivre de la mort, habite dans l'homme libéré, vient au secours de ceux qui ne savent pas prier, sonde les cœurs, distribue ses charismes dans la communauté, comme il veut. (Cf. Rm 8 et 1 Co 12). Il s'avère « personne », car il personnalise les croyants, tandis que la puissance de la *hamartia* tend à les dépersonnaliser.

Certes, la figure du diable, avec, ou sans, ses acolytes démoniaques, telle qu'elle est dépeinte dans les Évangiles n'est pas à identifier avec la conception paulinienne de la puissance du Mal. Il s'agit de deux typologies ou « modèles » correspondant à des théologies différentes. Mais elles convergent vers un contenu identique : la description imagée et imaginaire ¹¹ de ce que les Pères appelleront « *mysterium iniquitatis* », cette dynamique antidivine et antihumaine, qui est aussi mystérieuse que réelle et quotidiennement expérimentable. C'est dans le contexte de cette convergence que les Évangiles personnifient Satan, diable et démons et que l'Apôtre applique une certaine analogie personnelle, certes moins pittoresque, à la « puissance » du Mal dans le monde. Par ailleurs, c'est l'Esprit Saint qui est présenté comme la puissance vivifiante du salut s'opposant à celle du péché qui tend vers la mort (une mort évidemment plus que biologique).

3. En comparaison avec cette vision multiforme et complexe que présente la Bible, l'enseignement *dogmatique* de l'Église paraît bien

10. Voir pour l'exégèse de l'épître aux Romains : U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1, Röm 1-5, Benziger –Neukirchener Verlag, Zurich etc., en particulier, 285-337.

11. La nécessité de recourir à l'imaginaire pour évoquer le mystère de l'existence eschatologique, on peut lire avec profit P. GIBERT, « Nécessité ou vanité de l'imaginaire en matière de Fins dernières », in : *RSR* 87/2, avril-juin 1999, 205-225. La métaphore diabolique qui renvoie au Mystère du Mal relève également de l'« imaginaire collectif » (208) qui correspond à une certaine « communauté d'interrogation » (209).

pauvre. On cherche en vain une doctrine clairement formulée sur le diable. Son existence est supposée connue, mais ne reçoit pas de définition¹². Son essence encore moins. Le Magistère parle du diable mais ne dit pas, de façon directe et précise, ce qu'il est. On a l'impression que l'attention des Synodes et des Conciles se trouve concentrée beaucoup plus sur le Mal que sur le « Malin ». Le discours correspondant profite de la distinction, exprimée surtout par Augustin, entre le *malum* « *physicum* », « *morale* » et « *metaphysicum* », ce qui l'aide à éviter de parler pêle-mêle du mal qui éprouve l'homme même innocent et du mal qui s'identifie au péché. Il y a peut-être un seul lien entre ces deux concepts si différents : celui que postule la thèse du « péché originel », du moins dans sa forme qui considère la mort et les souffrances comme le châtiement du péché d'Adam. Mais dans ce contexte, le diable et ses « anges » restent aussi bien en marge que les démons.

La raison de cette réserve du Magistère se laisse déceler dans ses premiers énoncés qui mentionnent Satan ou le diable et dont le but est le refus d'une conception dualiste, manichéenne de l'homme et du cosmos¹³. Au cours du V^e siècle plusieurs évêques et synodes provinciaux d'Europe occidentale condamnent les thèses de l'ascète espagnol Priscillien dans la mesure où elles soutiennent que le diable est un principe incréé, originel et autonome du Mal physique et moral. Dans cette optique, la matière, le corps, la sexualité sont créés par le Principe mauvais, tandis que Dieu n'est cause efficiente que des réalités spirituelles. En revanche l'Église affirme par ses organes « provinciaux » que toute créature est œuvre de Dieu et par conséquent foncièrement et originellement bonne, y compris celles qu'on appelle « anges déchus ». Leur chute n'est due qu'à leur propre décision¹⁴. (Encore un indice de tendance personnifiante). Mais l'essentiel n'est pas là. Ces textes ne développent ni une angélogologie ni une diabolodémonologie systématique.

12. Voir Ch. MEYER, « Les anges et les démons dans la doctrine de l'Église », in : *Concilium*, n° cité, 71-79. p. 76 : « Il est impossible de trouver dans ces documents une définition dogmatique explicite ou implicite de l'existence des démons ». Cela vaut aussi pour le diable. Le Magistère « ne fait que présupposer leur existence ». C'est ce que reconnaît aussi le document romain « La foi chrétienne et la démonologie » de 1975.

13. Cf. W. KASPER, « Das theologische Problem des Bösen », in Kasper - Lehmann, *Teufel*, *op. cit.* 41-69, surtout 51-55.

14. Voir DH 457 s, le premier Synode de Braga qui, reprenant l'énoncé de Léon I^{er} sur la bonté originelle du diable (DH 286) s'oppose à la doctrine attribuée à Manès et à Priscillien selon laquelle le diable est « principe et substance du Mal » et créateur de phénomènes cosmiques négatifs.

que et n'entrent pas dans des considérations sur la légitimité d'appliquer l'analogie du libre arbitre (une faculté essentiellement humaine) au diable et à ses consorts. L'objectif est indiscutablement la dédiablement des réalités charnelles et matérielles, la défense de l'Incarnation et de la qualité universellement positive de l'action créatrice et salvatrice de Dieu dont l'amour embrasse toutes les créatures.

C'est seulement en 1215 qu'un Concile œcuménique a repris cet enseignement antidualiste. Le 4^e Concile du Latran déclare en substance ¹⁵ : le Dieu trinitaire est le créateur de tous les êtres visibles et invisibles, spirituels et corporels, y compris « le diable et les autres démons », qui ont été créés bons dans leur nature avant de devenir d'eux-mêmes mauvais et de suggérer à l'homme le péché. Là encore la mention est plutôt marginale : l'intention principale de l'énoncé n'est pas la définition de l'essence diabolique. Quant à l'existence du diable, elle est supposée connue et ne se trouve un peu éclairée que par rapport à ce qu'est et fait la créature humaine. L'analogie personnelle est certes présente, mais nullement explicitée.

Ainsi on comprend que par la suite le Magistère ne mette pas en avant l'analyse métaphysique de la figure du Malin, mais l'affirmation de la puissance de perversion et d'asservissement qui lui est associée ou attribuée. Deux Conciles œcuméniques sont encore à mentionner : le Concile de Florence qui enseigne que le baptême possède le pouvoir de libérer de la domination du diable ¹⁶, et celui de Trente qui établit une équivalence entre cette domination et la puissance destructive de la mort, sans spécifier cependant de quelle mort il s'agit exactement ¹⁷. Il est seulement insinué que le Mal antidiainstrumentalise des facteurs qui diminuent la vie sans préciser de quelle vie il est question. Mais la distinction essentielle entre le Mal moral et les maux qui culminent dans la mort physique reste implicitement sauvegardée ¹⁸. Il faut noter que le Concile de Trente s'oriente nettement vers le modèle paulinien et va jusqu'à le combiner avec la thèse augustinienne du péché originel ¹⁹. Cela s'explique en grande partie par la controverse qui oppose à l'époque l'Église romaine à Luther, Zwingli et Calvin, plus exactement à leur

15. DH 800.

16. DH 1349.

17. DH 1511.

18. Ibid. : « Adam /.../ secundum corpus et animam in deterius commutatum ». Cf. DH 1512 : « peccatum, quod est mors animae ».

19. C'est l'impression qu'on a à la lecture de tout le Décret sur le péché originel : DH 1510-1516.

anthropologie théologique « pessimiste », mettant en avant la corruption radicale de la nature humaine par la puissance du péché.

Au XVII^e siècle on relève une intervention du pape Innocent XI concernant la croyance que des chrétiens, même avancés en perfection, peuvent subir, avec la permission de Dieu, une possession démoniaque, les poussant à des réactions charnelles involontaires : une mise à l'épreuve qui doit servir à leur avancement spirituel. Cette croyance est rejetée selon toute apparence en vertu de la foi que Dieu n'a nullement besoin d'esprits mauvais pour rendre les siens meilleurs et que le mal moral ne se situe pas au niveau purement charnel²⁰. Il faut attendre ensuite le discours de Paul VI en 1972 pour retrouver le thème diabolique dans les textes du Magistère. Le pape déclare que le Mal ne correspond pas à un simple manque d'être (tel que le pensait parfois Augustin) mais qu'il est « une puissance efficace, un être vivace d'ordre spirituel (un *'efficienza, un essere vivo, spirituale'*), corrompu et corrupteur, une réalité épouvantable, mystérieuse et angoissante »²¹. Quant au diable proprement dit, le Pape le considère comme une « interprétation chrétienne de la puissance du mal ». L'énoncé est à retenir. Il établit *une différence herméneutiquement capitale entre la réalité à interpréter et son interprétation dans un contexte déterminé*. En admettant que celle-ci ne puisse pas revêtir la forme d'une explication rationnelle, voire d'une définition, rien n'exclut le recours à un langage symbolique, métaphorique ou analogique comme moyens d'interprétation, sans doute seuls adéquats, comme l'ont fait déjà les premiers chrétiens en adoptant des mythologies de leur temps.

Autant ce discours papal a été accueilli par la théologie scientifique comme libérateur, ouvrant des voies nouvelles pour la recherche herméneutique, autant le document d'experts rédigé à la demande de la Congrégation romaine pour la foi en 1975 se présente en retrait par rapport à lui. Déjà son titre « Foi chrétienne et démonologie »²² est imprécis, passant sous silence la distinction biblique entre Satan et les démons. En outre, les auteurs de ce texte (dont l'autorité doctrinale est, on le sait bien, inférieure à celle d'une déclaration conciliaire ou pontificale) ne semblent pas connaître la méthode théologique fondée sur une exégèse critique. Ils se contentent de présenter une sélection de textes scripturaires sans les replacer dans leur contexte littéraire, culturel et

20. Cf. DH 2192.

21. Osservatore Romano 16. 11. 1972.

22. Pour le texte français voir « Foi chrétienne et démonologie », Téqui, Paris, 1975.

historique. C'est ainsi qu'ils croient prouver que « l'existence du monde démoniaque » est « un fait dogmatique » et « une vérité primordiale de la pensée chrétienne »²³. Et pourtant le document avoue dans un autre passage que « l'existence de Satan et des démons n'a pas été, au cours des siècles, objet explicite d'une déclaration magistérielle »²⁴. Car leur existence était acceptée sans réserve, tant par les catholiques que par les hérétiques. On ajoutera que tel n'est plus le cas aujourd'hui. Dès lors, le lecteur de ce document peut se demander ce qu'il faudrait faire pour élucider le sens de l'ancienne mythologie pour nos contemporains. Nous y reviendrons.

Mais quelle attitude a prise Vatican II vis-à-vis de ces problèmes ? Il ne serait pas convenable d'éluder cette question, puisqu'il s'agit encore d'un Concile œcuménique qui se situe au sommet des organismes du Magistère ecclésial. Trois propositions mentionnent le diable²⁵, deux le démon comme synonyme de Satan²⁶ et une seule les démons²⁷. Les démons sont évoqués deux fois. C'est peu. Le contenu des énoncés qui ont parfois la forme d'une proposition subordonnée est clair : il correspond, pour le diable, au thème de domination/servitude cher à Paul et, pour les démons, au sens des exorcismes de Jésus. Mais Vatican II ne donne aucun enseignement systématique et nouveau sur le sujet. Pour quelle raison ? On peut supposer que (a) il ne veut pas situer le « *mysterium iniquitatis* » à un degré supérieur de la « *hierarchia veritatum* », (b) il désire laisser libre cours à la recherche théologique. Par la suite, Paul VI a indiqué avec une prudence exemplaire dans quelle direction les investigations devraient être conduites et que la puissance du Mal ne devrait être nullement minimisée dans notre monde bien qu'elle fût cognitivement indéfinissable.

4. La dernière partie de cet article doit dégager quelques grandes lignes de la recherche théologique en cours, susceptibles d'indiquer quel sens peut avoir aujourd'hui la métaphore diabolique.

Il convient de partir de notre expérience individuelle et collective des actes mauvais que des hommes commettent contre autrui et des situa-

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. LG 48/4 : « *stare adversus insidias diaboli* » ; AG 9/2 « (Christus) /... impetium diaboli evertit et multimodam scelerum malitiam arcet » ; GS 22 : « (Deus) /.../ a servitute diaboli ac peccati eripuit » (On note, dans ces deux derniers énoncés l'association « diable-puissance du péché »).

26. LG 17 et AG 9 : « *ad /.../ confusionem daemonis* ».

27. LG 5 : « *eiicio daemonia* » (Lc 11, 20).

tions, des états ou des « structures » qui en résultent. Entre le Mal particulier qui est fait ici et maintenant et ses effets d'ordre général nous décelons aisément de multiples interactions. La violence engendre la violence. La violation de la justice et de l'humanité contribue à créer un climat d'injustice et d'inhumanité. Des manifestations de haine suscitent une situation où des groupes s'installent dans un antagonisme tenace dont l'organisation parfaite a de quoi nous étonner. S'y ajoutent des manquements : absence de compréhension, de respect, d'équité, de solidarité et d'amour qui empêchent durablement le développement d'un monde où pour tous il fait bon vivre. Vatican II a témoigné d'un sens particulièrement aigu des « péchés sociaux » ou de l'amoralité structurelle qui affectent la communauté d'aujourd'hui, en lançant systématiquement des appels à la responsabilité éthique de chacun. Il suffit de lire dans cette optique la « Constitution sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui ». On y trouvera une analyse poussée d'un état de choses qui n'est autre qu'une forme moderne de la *hamartia* paulinienne²⁸. Il est à noter que le constat moral critique ainsi établi ne met en avant ni la doctrine du « péché originel », ni surtout la figure du diable.

Et cependant le Concile n'ignore pas non plus cette figuration biblique et traditionnelle de l'iniquité. Tout porte à croire, comme il a été indiqué, qu'il en fait un usage conditionné par la vérité en partie expérimentale que le Mal perdure plus que jamais avec sa domination dégradante, déshumanisante, dépersonnalisante, antirelationnelle. Ce Mal entrave continuellement les progrès de l'espèce humaine, en particulier dans le domaine de l'esprit. En cela Vatican II semble rejoindre l'éthologiste Konrad Lorenz qui, dans son livre sur les « huit péchés mortels de l'humanité civilisée »²⁹, prétend que celle-ci peut régresser dans le processus évolutif en se rapprochant non des bêtes dites sauvages mais bien des animaux domestiques...

C'est ainsi que le théologien doit voir le Mal en tant que « mystère d'iniquité ». Son caractère mystérieux fait qu'il ne peut être conceptualisé que très imparfaitement. Le philosophe y décèle l'absurdité, c'est-à-dire une réalité qui touche tout existant sans qu'on puisse expliquer pourquoi et comment. Dès lors s'ouvre un champ d'application du langage symbolique et de la représentation dramatique. La littérature (roman, théâtre, poésie), la musique, les arts plastiques disent ce que ni le

28. GS 13.

29. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Munich-Zurich 1973 ; trad. fr. *Les huit péchés capitaux de notre civilisation*, Flammarion, Paris, 1973.

philosophe, ni le sociologue, ni le psychologue des profondeurs, ni même le théologien ne sont à même de définir. La métaphore diabolique plus encore que la métaphore démoniaque qui reflète nos maux dans une imagerie en grande partie surannée peut trouver ici une signification tout à fait existentielle, en tant que « mise en scène » du mystère du Mal. Ce mystère s'exprimait depuis toujours comme naturellement dans une mythologie. Non qu'il fût le fait du pur imaginaire³⁰ mais justement à cause du réel indéfinissable qu'il signifiait et charriait. Qu'on se rappelle le propos de Mircea Eliade pour qui le mythe est une forme préconceptionnelle, imagée de quelque chose qui est et qui concerne l'homme dans son vécu, une sorte d'ontologie archaïque³¹. Leszek Kolakowski va encore plus loin en assignant au mythe une grande actualité ; il le rapporte à la connaissance, à la logique, aux valeurs morales, à la liberté, à l'amour, mais aussi au Mal moral et social. Dans ses « conversations avec le diable »³² il met dans sa bouche à peu près ces paroles : Peu importe qu'on croie ou non à mon existence ; cela n'a aucun effet sur le travail que j'accomplis. Pour le néo-marxiste agnostique il est donc hors de question que le diable représente un dynamisme aussi réel qu'indéfinissable. Le théologien éclairé ne pensera pas autrement lorsqu'il essaie de dégager le sens actuel de la métaphore diabolique tout en renvoyant plus que jamais à la responsabilité des pécheurs que nous sommes, que ce soit par action ou par omission.

C'est à ce point précis qu'il y aurait lieu de dire que les maux physiques, psychiques et existentiels qui éprouvent l'homme sans qu'il en soit directement responsable et qui sont souvent dus à des lois de la nature, se trouvent, pour une bonne part, instrumentalisés par la puissance du Mal. C'est justement ce rapport qui interdit la confusion entre ces maux et le Mal. Ici, l'exemple de la critique de Jésus contre toute forme de responsabilité collective culpabilisant l'être qui souffre est à rappeler. En outre, cela doit inciter le théologien à un réexamen du « péché héréditaire » augustinien qui impute à la chute d'Adam des effets aussi divers que la sueur de nos fronts et la mort physique...

30. C'est l'imaginaire au sens de phantasmes et chimères hors de toute réalité. Je pense au contraire avec P. GIBERT (art. cit. 208) à la « capacité de l'esprit à créer des images sur un objet de pensée qu'il ne peut immédiatement appréhender et qui induit une expérience universelle ». Il s'agit dès lors de l'« imaginaire collectif » qui « travaille » sur du réel.

31. *La naissance du monde*. Première partie, Seuil, Paris, 1972, préface par M. ELIADE.

32. *Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskurse über das Böse*. Munich 1975.

Quoi qu'il en soit, la métaphore diabolique ne trouve pas son ultime signification dans la révélation de quelque être angélique corrompu, mais dans celle d'une réalité antihumaine, (partant antidivine) aussi complexe qu'insondable pour la seule raison raisonnante. Mais n'allons-nous pas trop loin dans la « métaphorisation » du diable ? N'occultons-nous pas l'enseignement ancien qui le considère comme une créature angélique, donc spirituelle et capable de connaissance et de volonté ? Ne réduisons-nous pas à un degré infime l'analogie personnelle qui lui est, plus spontanément que de façon réfléchie, appliquée ?

Dans ce domaine, la recherche théologique n'est pas au bout de sa peine. Elle doit d'abord rendre plausible qu'une métaphore n'est pas nécessairement un moyen de connaissance déficitaire, pure figure d'une réalité tout autre. Sa portée signifiante peut fort bien dépasser celle des propositions empiriques ou logiques³³. La métaphore « diable » renforce la certitude qu'elle dénote du réel et non de l'irréel. Que ce réel soit un ange : rien ne s'y oppose. Mais alors il faut rappeler ce que disait Saint Augustin : « ange » est plus un nom de fonction que de « nature » ou de personne³⁴. Car tout son être réside dans l'accomplissement de son service de messenger divin. Voilà pourquoi les Juifs donnaient aux principaux anges des noms désignant une action de Dieu, « El » : Rapha-el, Micha-el, Gabri-el, Uri-el. Cela suffit pour les personnifier mais non pour les considérer comme des personnes au sens de l'anthropologie moderne avec l'ensemble des composantes : individualité relationnelle, conscience de soi, esprit subjectif, sujet connaissant et libre, autonome, constituant

33. Voir E. JÜNGEL, « Metaphorische Wahrheit », in : idem, *Entsprechungen : Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen*, Kaiser², Munich, 1986, 103-157. Jüngel est convaincu que le langage métaphorique, qui seul convient à l'expression religieuse de la réalité (par ex. Jésus = Fils de Dieu), non seulement n'est pas déficitaire par rapport au langage conceptuel et raisonnant, mais confère à la réalité signifiée un surcroît d'être. Sa portée est ontologique. Il recueille l'être d'une réalité qui se dit et, en se disant métaphoriquement, donne à « penser plus » (une formule que Jüngel emprunte à Ricœur). C'est en particulier la parabole, laquelle est une métaphore développée, qui porte en elle-même une signification dépassant le simple récit et véhiculant ainsi une vérité plus vaste et plus profonde que la réalité dans son premier jaillissement. Appliquée au mystère du Mal, soit la puissance du péché (voir Paul !), la métaphore diabolique fait apparaître toute l'étendue et les aspects d'être multiples de cette réalité antidivine et, partant, antihumaine. Elle n'a rien à faire avec une projection purement imaginaire, mais dit et interprète (voir Paul VI !) la vérité d'un étant qui nous touche et en même temps nous dépasse.

34. Cf. Sermo 7, 3 : PL 38 (Éd. Migne) : « angelus /.../ officii nomen est, non naturae ».

une unité corporelle-spirituelle indissoluble, vivant une histoire spatio-temporelle unique. Plusieurs de ces composantes manquent dans l'être évidemment non-expérimentable de ces « fonctionnaires » de Dieu. Il en est de même du diable, qu'on le considère avec le judaïsme postérieur comme ange déchu ou avec le néo-platonisme comme pur esprit. L'analogie personnelle, on le voit, n'est possible dans ce cas qu'au prix d'une différenciation conceptuelle fort délicate. Celle-ci existe en théologie, mais est encore loin de faire l'unanimité entre les chercheurs ³⁵.

Une approche a été évoquée plus haut : un être qui est capable de conditionner l'intériorité humaine, de la tenter, de la séduire, voire de la dépersonnaliser, peut être assimilé à un être personnel. C'est son agir qui permet cette extrapolation conceptuelle. Une autre approche relève d'une théorie générale du langage. Plus exactement d'une analyse des moyens de représentation : parole, signe, geste, un peu comme dans les drames antiques où l'acteur revêtait le masque, la « persona » d'un autre dont il jouait le rôle ³⁶. Il ne semble pas aberrant de recourir à cette conception technique de la dramaturgie pour conjecturer dans quel sens le diable peut être dit « personnel ». Ne met-il pas en scène une réalité plus vaste que lui, une puissance mystérieuse mais terriblement réelle et influente ? D'autres approches sont également pensables pour le théologien qui cherche à dire ce qui reste en dernière analyse indicible. Une seule approche doit être exclue, celle qui pourtant est la plus répandue : le diable comme épouvantail qui génère la peur et alourdit nos angoisses ; le diable comme le personnage mi-humain, mi-animal (comment pourrait-il alors être « personne » ?) qui règne sur un enfer d'éternelle perdition ³⁷. C'est de l'imaginaire populaire qui, en tant que tel, n'est pas à mépriser, mais ne constitue nullement l'enseignement de la Bible et de l'Église dans sa signification essentielle. Ici la démythisation reste une tâche urgente.

35. Voir par exemple la tentative, à mon avis peu concluante de J. RATZINGER de désigner le diable comme « Unperson » (Référence dans K. LEHMANN, *Der Teufel – ein personales Wesen* ? In : Kasper – Lehmann, *op. cit.* 93). Les recherches sur l'analogie dans l'application des notions « esprit » et « personne » au Malin sont loin d'être terminées.

36. Ceci est développé dans la thèse de Jürgen BRÜNDL, *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels*, à paraître chez Echter, Würzburg, 2002.

37. Cf. B. SESBOÛÉ, « L'enfer est-il éternel ? » In : *RSR* 87/2 (1999) 189-206. Cet article fait bien sentir le besoin d'interpréter la métaphore « enfer » en particulier dans son rapport à une conception différenciée de l'« aeternitas » (et non de l'« aevum » !), celle-ci étant au sens premier une propriété essentielle de Dieu.

Quant au mal-qui-touche-l'homme, qui blesse ses relations, qui porte atteinte à la vie et à l'espoir, le christianisme n'a nul besoin de le rattacher au mystère d'iniquité mis en scène par un diable personnifié. Sur ce plan, c'est la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus et dont la crédibilité est scellée par son don de soi total à la croix et par sa résurrection d'entre les morts qui entre en ligne de compte. C'est l'Évangile et non quelque théologie antidiabolique qui inspire un humanisme émancipateur, social, personnalisant et communautaire parce qu'authentiquement chrétien³⁸.

Dans toute cette recherche, le théologien n'oubliera pas que l'essentiel réside dans le signifié et non dans les multiples signifiants. S'arrêter aux questions qui concernent la métaphore et ses liens plus ou moins établis avec telle ou telle analogie, serait insuffisant. La tâche essentielle d'un discours sur le diable est de mettre en avant le réel complexe qu'il énonce : le Mal qui tend à déterminer la condition humaine. Et le seul comportement « antidiabolique » acceptable consiste dans des stratégies d'action contre ce que la Tradition nomme « le péché du monde ». Celui-ci n'est pas seulement représentable par des images et des symboles, mais aussi rationnellement analysable. *Et rien n'empêche la métaphore en question de mobiliser la raison pratique*³⁹, par exemple dans le domaine de l'injustice sociale, du non-respect des droits de l'homme, de la haine raciale...

Sur cette lancée, la théologie pratique et l'Église rejoindront le combat que Jésus menait *simultanément* contre le Mal moral et les maux qui éprouvent au même titre coupables et innocents. Les maux physiques, psychiques, d'ordre médical, environnemental, social, le Nazaréen les rattachait certes souvent à une mythologie démoniaque. Mais son propos essentiel transcendait ces figures de langage et tendait au secours, à l'aide, à la thérapie. C'est dans cette ligne de praxis que Vatican II s'est inscrit avec ses analyses des souffrances qui blessent des personnes et des groupes dans leur existence concrète, qui contribuent à nos angoisses, qui réduisent nos espoirs.

Dans ce contexte le théologien qui se penche sur le phénomène récent du « retour du diable » n'a rien de très nouveau à dire. Il a simplement à

38. Voir l'article de J.-P. JOSSUA cité en note 7, qui fait l'herméneutique du Mal et de Satan dans un contexte radicalement christologique et sotériologique.

39. Je rejoins ici P. RICŒUR qui, dans son petit livre *Le mal* (Labor et Fides, Genève 1996), reprend la position de Kant qui assigne la raison pratique comme seule compétente pour une réponse adéquate au problème du mal (cf. p. 28).

redire, dans un langage accessible aujourd'hui les conséquences de la foi à l'Incarnation, à la passion et à la résurrection de Dieu fait homme, à cet *Évangile pour l'homme pécheur ou/et souffrant*.

Du nouveau ? Il doit en trouver au plan de la médiation d'une tradition ancienne : traduire, interpréter, reformuler, réactualiser une symbolique biblique très riche, mais devenue inaccessible à des hommes d'aujourd'hui.

Concluons. La métaphore diabolique présente à mon sens un avantage considérable par rapport aux discours classiques comme « ange déchu », « esprit mauvais », être personnel qui se révolte, séduit l'homme, le tente, le corrompt et l'entraîne vers sa propre damnation éternelle. Les personifications bibliques ne constituent pas une personne au sens propre, mais font partie d'une métaphore multiforme qui dit la réalité du Mal sans pouvoir la définir. Cette réalité multiple dans ses manifestations est impensable sans son enracinement dans l'homme qui ne cesse de pécher. Ce qui est narré par la métaphore diabolique et ce qu'est l'homme dans son histoire sont corrélatifs, indissociables. Le Mal n'a pas été avant l'homme et la condition existentielle de l'homme n'est pas simplement « produit » d'un Mal originel. Ce qu'est l'un et ce qu'est l'autre coexistent d'une façon inextricable. Leur coexistence toujours actuelle et active constitue pour la foi un mystère, c'est-à-dire une réalité qui nous concerne au plus profond de nous-mêmes, qui nous est « externe » tout en étant « interne », qui nous accompagne dans notre histoire présente, sans que notre raison puisse jamais l'inventorier. La métaphore « diable » rend compte de ce mystère et, insérée dans le mystère du Christ Rédempteur, elle nous en indique la fin possible et promise. ▣