

« Anthropologie du diable... »

Vergote, Antoine, « Anthropologie du diable : l'homme séduit en proie aux puissances ténébreuses », dans *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, Bruxelles, 1992, pp. 83-110.

suivi de la fin de la conclusion de cette ouvrage, par C. Duquoc

Chapitre IV

Anthropologie du diable :
l'homme séduit et en proie aux puissances ténébreuses

6
[1992]

par

Antoine VERGOTE

La raison éclairée se vantait de vaincre définitivement la croyance aux démons, fantômes nocturnes des terreurs antiques et des crédulités dérisoires. En faisant l'analyse d'un cas de possession du 17^e siècle, Freud le replace même dans ce qu'avec une expression de hauteur il appelle « les temps obscurs du Moyen Age ». Mais fait curieux : actuellement, dans certains pays d'Europe et d'Amérique, ils sont nombreux qui se plaignent d'être les victimes d'actions néfastes du diable. Plus grave, les cas se multiplient d'hommes et de femmes convaincus d'avoir la bête noire collée au dos. Certains diocèses ont à nouveau à répondre aux demandes d'exorcisme émanant de toutes les couches sociales. Si les sciences humaines ont modifié notre regard sur les phénomènes diaboliques, elles nous font sans aucun doute aussi comprendre que la sérénité rationnelle des Lumières n'a rien réglé.

Où s'agit-il d'une question qui dépasse les sciences humaines ? Le retour des phénomènes diaboliques appelle-t-il une interprétation théologique ? Mais comment la théologie pourrait-elle expliquer les fluctuations des manifestations diaboliques ? Il y a un siècle Baudelaire écrivit que la plus belle ruse du diable est de nous persuader qu'il n'existe pas. Expression que Bernanos a reprise. Le diable serait-il moins rusé maintenant ? Ou bien, après avoir paresse quelque temps, aurait-il repris de la vigueur et serait-il à nouveau passé à l'attaque ? Il est des croyants qui le pensent et certains y voient même le signe que nous sommes entrés dans les prodromes des derniers temps. La récente multiplication à travers le monde des apparitions de la Vierge confirmerait la réalité du combat apocalyptique. On conviendra que c'est là une lecture théologique plus nourrie par les angoisses humaines que fondée sur la révélation. Comme Jean Delumeau l'a montré dans son livre *La peur en Occident*, au début de la Renaissance une psychose de peur, nourrie par les épidémies, la famine, les guerres et la menace turque, faisait également penser que les derniers temps étaient proches et qu'avec

ne virulence accrue Satan menait son ultime combat contre l'Eglise.

L'Eglise n'a ni provoqué ni encouragé la montée actuelle des préoccupations diaboliques. Bien au contraire, depuis des années la catéchèse et la prédication gardent pratiquement le silence sur la question du diable. Dans le « Notre Père » on demande à Dieu de nous délivrer du mal. Coiffé d'une majuscule symbolique, le « Mal » n'est pas encore lesté d'une identité personnelle. Dans le rite du baptême, la plupart du temps on omet l'invitation à exprimer le renoncement à Satan et à ses pompes ; et si on la maintient, le commentaire de ce texte ramène habituellement Satan à une métaphore du mal. Tout cela a eu un effet pratique de démythologisation. Le Concile Vatican II lui-même n'a laissé entendre sur le diable que quelques paroles incidentes, à peine audibles. Ce silence n'aurait pas déplu à saint Thomas More pour qui la meilleure stratégie avec le diable est de s'en moquer.

Le diable ne supporterait-il plus que l'Eglise l'oublie ou qu'on le raille? Expliquer le satanisme actuel par la nature de Satan, ce serait faire de la voyance théologique. Manifestement, il s'agit d'un fait de civilisation et qui appelle une analyse anthropologique. C'est cette perspective que je prendrai sur la démonologie. Mon approche, n'étant pas théologique, ne signifie pas une négation de l'existence du diable comme puissance personnelle du mal, mais bien sa mise entre parenthèses méthodologique. L'anthropologie du diable consiste à examiner comme faits humains les croyances en lui et les expériences de son influence que des hommes croient faire. Selon la terminologie de la phénoménologie, mon approche opère une réduction méthodologique. Bien entendu, des esprits peu rigoureux en épistémologie pourront y suspecter une réduction ontologique. Mais il revient à la théologie de s'énoncer sur la réalité du diable. En développant ses propres arguments, elle doit cependant prendre en compte les analyses anthropologiques en vue de démêler ce qui vient des représentations humaines et ce qui lui paraît incontestablement révélé. Je dirais qu'en cette matière l'anthropologie s'intègre à la théologie, d'une part, à titre de théologie négative du diable, d'autre part, en tant qu'élucidation des dispositions humaines qui se prêtent aux œuvres éventuelles du diable.

Pour introduire l'anthropologie du diable, je présenterai d'abord quelques réflexions sur le vaste domaine qui s'apparente à notre sujet : celui de l'homme exposé aux puissances démonologiques. Je dirai ensuite quelques mots sur les croyances actuelles dans les sorcelleries ou sortilèges diaboliques. En troisième lieu, j'entrerai dans le vif du sujet par l'analyse du thème proprement biblique et chrétien du diable tentateur et séducteur ; je comparerai entre elles les visions diaboliques et les références des mystiques au diable. La quatrième partie sera consacrée à l'expérience de la possession. Dans la cinquième section je m'attacherai à l'interprétation psychologique de ces phénomènes, en particulier de la possession ; dans ce contexte, je considérerai aussi le rite de l'exorcisme. De

ce parcours se dégageront quelques repères pour la spiritualité et pour la théologie.

1. L'homme saisi par les puissances démoniques, fastes ou néfastes

La figure diabolique de la Bible s'est détachée de l'univers démonique qu'elle a hérité des religions antiques. Sans présenter un exposé technique sur le démonique, ce que d'autres conférenciers sont appelés à faire ici avec plus de compétence, je voudrais néanmoins en rappeler quelques éléments pour voir ce qu'ils nous apprennent sur l'homme tel qu'il peut s'éprouver affecté par des puissances mystérieuses.

La plupart des religions proposent un système complexe de l'univers surnaturel qui règne sur l'homme et sur la nature. Entre l'être divin supérieur et le monde se situent une multitude de puissances, appelées divines, angéliques ou démoniques, esprits tutélaires ou maléfiques, ou encore ambivalents. On ne comprend rien à ces croyances si on veut les expliquer par la psychologie des besoins qu'ont les hommes de se défendre contre les aléas de la vie, soit en invoquant des protecteurs surnaturels soit en détournant les mauvais sorts par la conjuration des esprits malfaisants. Quelle qu'en soit l'importance, à lui seul le souci de sécurité ne pousserait l'homme qu'à imiter les animaux : construire un nid, chercher refuge dans une grotte, manger les bons fruits de la terre. Les raisons des croyances étaient certainement plus complexes et plus fondamentales. Les observations et les documents nous apprennent entre autres que les hommes de ces religions étaient sensibles aux puissances mystérieuses qui habitent la nature, meuvent le cosmos et animent la fécondité du flux vital. Ils étaient capables d'être saisis par les merveilles du monde et par l'horreur de ses violences destructrices. Etre saisi par : c'est faire l'expérience vécue d'une réalité mystérieuse qui se révèle et qui, loin de naître d'un mécanisme psychologique du moi, exerce sur lui une action qui le transforme, l'arrache à la quotidienneté des soucis, sous-tend et remplit les croyances.

Etre saisi par, cela fait partie de la caractéristique existentielle que Heidegger nomme la *Befindlichkeit*. Le terme allemand l'indique : il s'agit de la disposition dans laquelle on *se trouve*, ouvert à la totalité du monde et affecté par ce qu'on y rencontre de propice, de menaçant, d'effrayant, de puissant, de beau. Les textes et les symboles religieux s'accordent à l'étrangeté surnaturelle qui transparait dans le monde. Ils donnent à voir et à entendre les grandes catégories oppositionnelles que sont les puissances de la lumière et des ténèbres, de l'ordre et du chaos, de la vie et de la mort, de l'amour et de la haine, du céleste et de l'abyssal, des êtres qui portent la vie et des monstres qui la dévorent.

Je ne voudrais pas expliquer la naissance des religions par la seule expérience

d'inquiétante étrangeté ou d'enchantement devant les puissances qui se révèlent en affectant l'homme. Il reste cependant significatif que les dieux grecs, par exemple, sont des puissances plus ou moins personnifiées, non pas des entités véritablement personnelles (1). Les figures surnaturelles que proposent les mythes sont autres que les humains et que les êtres de la nature ; mais elles habitent le monde et l'investissent. Les polarités de puissance que parfois on répartit sur plusieurs figures plus ou moins personnalisées, se trouvent d'autres fois condensées dans une même figure mythologique. Souvenons-nous des divinités du Tibet : dieux farouches, le glaive à la main, portant le casque surmonté d'une oriflamme et grimaçant monstrueusement, dieux démoniques surchargés de puissances contraires.

Habitant un monde investi par ces puissances, affecté et saisi par elles, l'homme peut chercher à se livrer à elles ou se trouver pris en possession malgré lui. Aussi les états et les rites de possession marquent-ils les moments intenses de nombreuses religions. Songeons au shamanisme, à la pythie de Cumé, aux mystères d'Eleusis. Je m'attarderai un moment aux rites d'origine africaine, adoptés et adaptés par le Brésil, par Haïti et par San Domingo. Ces fameux rites de possession sont de véritables expériences extatiques qui transforment le moi des initiés, imaginativement et affectivement, en l'identifiant à l'esprit qui les prend en possession, qui les chevauche, selon l'expression de ces religions. Formés par la rationalité occidentale, les premiers observateurs pensaient pouvoir expliquer ces états de dépossession de soi-même par la propension des adeptes à l'épilepsie ou aux hallucinations délirantes. Les apparences donnent effectivement lieu à la psychiatrisation de ces états. Des études plus sérieuses ont montré que, loin d'être un effondrement dans la folie ou dans l'épilepsie, ces possessions sont des moments où le moi s'éprouve affranchi de ses limites et participe intensément aux puissances démoniques. Tout comme dans l'initiation shamanique, il faut même une personnalité assez équilibrée pour être capable de se soumettre aux obligations de l'initiation et pour suivre les prescriptions rituelles qui conduisent aux expériences extatiques. Une anthropologue argentine qui s'est fait initier à l'une de ces religions à Salvador de Bahia m'a affirmé qu'elle y a découvert une expérience religieuse incomparablement plus puissante et bénéfique que ce qu'elle avait vécu dans le catholicisme de son éducation. L'étude clinique qu'avec le test de Rorschach a faite un de mes étudiants sur les adeptes de ces rites à San Domingo, son pays, démontre que ceux qui sont capables de l'expérience de possession, sont psychologiquement plus équilibrés et plus riches que les autres membres de cette population (2).

(1) Voir les multiples ouvrages de J.-P. VERNANT, e. a. le dernier, synthétique : *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1987.

(2) Huberto BOGAERT, *La maladie et ses thérapies dans les cultures de la négritude. Une étude ethnopsychologique des rites de possession africains et afro-américains*, Doctorat en psychologie défendu à l'U. C. L. en 1983.

Que sont alors les entités plus ou moins surnaturelles qui prennent possession de leurs dévots ? On les désigne classiquement par le terme d'esprits. En réalité, ce sont également des puissances anonymes, impersonnelles, plus ou moins personnifiées. Pour cette raison, dans le contexte d'une civilisation imprégnée par le christianisme, on les associe souvent à quelque saint du calendrier chrétien. Cette coutume ne légitime pas nécessairement l'appellation de syncrétisme pour caractériser ces religions. Bien de leurs adeptes sont en même temps des chrétiens convaincus. Ainsi une initiatrice à ce culte de possession, à San Domingo, m'a affirmé que tous les dimanches elle participe à l'eucharistie. Et mon étudiant-guide m'a confirmé l'authenticité de ses convictions chrétiennes. Pour cette femme les puissances démoniques, rattachées à des saints, font partie de la création du monde par Dieu et la communication extatique avec elles est un don divin.

A l'opposé, il y a les possessions où un esprit tombe méchamment sur l'homme et se signale à lui par une crise paroxystique et des idées délirantes. Ces possessions, qui ne sont pas rituelles, requièrent l'interprétation par un initié nanti de responsabilité. Ou bien l'esprit signifie qu'il demande à l'élu une reconnaissance particulière (3), ou bien il exige une réparation pour une transgression de lois ou de prescriptions rituelles (4). L'Islam populaire connaît lui aussi ces phénomènes, alors que les rites de possession en sont absents (5).

Sur cet arrière-fond religieux le livre biblique de la Genèse révèle son originalité absolue. Jahvé n'est pas une puissance du monde plus ou moins personnifiée ; Il est l'origine absolue, personnelle, de l'univers. Après avoir fait les êtres de nature dans leur prolifération non-individuelle, Il crée l'homme comme un être personnel dans un rapport de vis-à-vis avec Lui-même. Les traces des puissances mythiques, souvent terrifiantes, sillonnent néanmoins les textes bibliques. Elles ont les noms : Béhémoth, Leviathan, portes de l'Hades... Sous l'influence des religions orientales s'élabore ensuite la conception de la hiérarchie des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde. L'étrange figure du tentateur de Job en fait partie ; j'y reviendrai.

Le serpent du paradis illustre bien la permanence de la sensibilité pour les puissances mythiques, mais aussi leur métamorphose dans la religion monothéiste. Le troisième chapitre de la Genèse, qui rapporte la chute de l'homme, propose une réponse au scandale que représente la mort et la souffrance dans un monde

(3) Voir M. C. et E. ORTIGUES, *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1973, qui présentent et analysent des exemples.

(4) Exemples dans la thèse de H. Bogaert.

(5) Ceci a été fort bien étudié par Ali AOUTTAH dans *Représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, thèse de doctorat en psychologie défendue à l'U. C. L. en 1989.

créé par Dieu pour le bonheur et la gloire de l'homme. Mais avant la chute de l'homme l'ordre paradisiaque est en fait déjà troublé par la présence du serpent, bête énigmatique et subversive. Les exégètes y reconnaissent l'animal symbolique figurant dans les cultes orientaux et dans leurs pratiques magiques. Il signifie et porte le pouvoir de la fécondité et de la mort, de la maladie et de la guérison. L'allusion à ces cultes ne me paraît pas suffisamment expliquer la présence et la figure du serpent dans le texte sur les origines. Par sa figure ambiguë il représente une puissance chtonienne, comparable au sphinx de la mythologie égyptienne et de la dramaturgie grecque. Réinterprétée dans le contexte monothéiste, la puissance chtonienne devient le contestataire de l'ordre divin. Plus tard, le livre de la Sagesse 2, 24 et la tradition chrétienne le purifient de son contenu de puissance mythique et n'y voient que le vêtement imaginaire de Satan. Ce qui me paraît essentiel, c'est qu'à l'origine on n'a pu penser la tentation que comme venant du dehors de l'homme lui-même — encore d'une puissance mystérieuse plus ou moins personnifiée, une puissance chtonienne et abyssale comme Béhémoth. L'homme présenté parfait, idéalement heureux, vivant dans la familiarité de Dieu, ne pouvait être séduit et détourné de Dieu que par une puissance extérieure. Mais la reprise de cet élément étranger à la création édénique est d'une logique théologique admirable : la puissance troublante devient l'« esprit » qui dénie la loi divine, le menteur et l'homicide.

La conception judaïque des animaux impurs garde également la trace latente d'un démonisme étranger à la théologie créationniste. L'anthropologie structuraliste (6) montre, en effet, que les animaux impurs ne le sont pas en raison d'une lubricité ou d'une saleté révoltantes, mais parce qu'ils n'entrent pas dans le système classificatoire des formes animales, implicite dans la conception judaïque. Prenons un exemple : le porc a les pieds fourchus comme la vache, mais il n'est pas un ruminant. Il est donc un animal monstrueux, dérivant d'une puissance chaotique opposée à l'ordre lumineux de la création divine. En manger, c'est avoir commerce avec la puissance qui est le contraire du Créateur. L'interdit de manger des animaux impurs est analogue à l'idée, répandue ci et là dans les sociétés archaïques, que les enfants jumeaux sont nés de par une puissance étrangère au monde légal des ancêtres. On les expose hors du monde humain, à la lisière de la forêt, habitation des esprits sauvages et d'une inquiétante étrangeté.

L'antique représentation de puissances ténébreuses cohabite donc avec la foi monothéiste. Celle-ci évacue les rites de possession par des esprits-puissances. Seul l'Esprit divin confère des expériences extatiques, comme dans les visions prophétiques. Mais les esprits ténébreux s'insinuent en l'homme pour le tenter.

(6) M. DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou* (trad. fr.), Paris, Maspéro, 1971, chap. III.

Si l'homme est heureux, comme Adam ou comme Job plus tard, la révolte contre Dieu ne semble pas pouvoir naître de lui-même. Et lorsque le roi Saül est fou de rage jalouse et s'accroche à son trône en refusant de n'être roi que par la disposition divine, la Bible le dit possédé par un mauvais esprit. Elle ne conçoit pas que la folle violence du premier roi qui s'oppose à Dieu vienne de l'homme lui-même.

Rassemblons notre excursion dans l'histoire des religions. Nous avons noté une filiation entre la démonologie et l'avènement de l'idée du diable et nous avons remarqué que, dans le contexte monothéiste, la psychologie humaine est hospitalière au démonique transformé en diable.

L'homme affecté par les puissances mystérieuses du monde conçoit celles-ci comme des entités plus ou moins personnifiées, comme des puissances démoniques. En affectant l'homme, elles se révèlent à lui et le saisissent, à l'état extrême dans une possession qui le déssaisit de son moi, ou bien pour l'assumer dans l'extase, ou bien pour le violenter dans une crise.

Dans les textes bibliques qui proclament l'ordre et la gloire de la création par Dieu, rôdent encore les réminiscences des antiques croyances dans les puissances ténébreuses. Le Dieu personnel de la Bible, n'étant pas une puissance démonique, ne possède pas l'homme. Si son Esprit remplit l'homme, il ne le déssaisit pas de son moi, mais il le gratifie de visions révélatrices qui lui donnent à parler de Dieu et de son advenue. Mais lorsqu'un élu de Dieu est pris de folie, on y voit le signe de possession par un mauvais esprit. Et lorsque l'homme heureux est affecté par des sollicitations contraires à Dieu, on raconte qu'une puissance ténébreuse les instille dans son esprit. Sans doute est-ce par une démythisation et profitant d'une angéologie entretemps élaborée que, sur le tard, la Bible identifie la puissance tentatrice au Satan.

Deux questions se posent en présence de ces données. Tout d'abord, si nous ne pensons plus l'homme comme édéniquement accordé à Dieu, et si l'anthropologie conjointement avec la foi créationniste démythise l'idée de puissances-esprits, y a-t-il encore une raison pour supposer qu'un esprit souffle à l'homme ses tentations ? Ne comprenons-nous pas suffisamment que la tentation naît d'une obscure dimension de l'homme enraciné dans la nature ? Ensuite : lorsque se forme l'idée d'un esprit ténébreux dégagé de sa gangue mythique, pouvons-nous encore penser que cet éventuel pur esprit prendrait possession de l'homme en faisant violence à son affectivité et à son corps ? Cette violence ne surgirait-elle pas des obscures forces en lui qui ne sont pas l'esprit ?

2. Sorcelleries diaboliques

Ce n'est pas le moindre paradoxe de notre temps d'instruction généralisée et de déclin de la religion, d'entendre des gens se plaindre d'être victimes, dans leurs affaires quotidiennes, d'actions funestes du diable et de les voir s'adresser au prêtre ou à quelque mage pour qu'ils le chassent. Sans doute cela se passe-t-il maintenant moins en Belgique qu'en certains pays Européens, précisément plus déchristianisés. Pour risible qu'il nous paraisse, ce phénomène mérite que nous nous y attardions un instant, car il apporte quand même un élément à l'anthropologie du diable.

Comment comprendre qu'au diable, agissant ou non par l'intermédiaire d'un comparse humain, on impute les aléas malheureux de la vie : maladies, accidents, incendies, morts d'animaux...? Ici l'accusation portée contre le diable n'est certainement pas d'être le séducteur antagoniste de Dieu. Des archives culturelles du christianisme on retient l'idée du mauvais esprit et on le rend responsable des perturbations du bien-être humain. On donne ainsi un visage surnaturel aux adversités. On croit possible alors de faire conjurer le mauvais par un autre pouvoir surnaturel. Acceptons de nommer « magiques » ces croyances et ces pratiques ; mieux que le terme théologique de superstition cette catégorie anthropologique permet de déceler les sources psychologiques de ce comportement. Il résulte en effet d'une première croyance magique, celle, implicite, que le monde est ordonné en vue du bien-être humain et qu'un hasard n'y a pas de place. D'où la perplexité devant les souffrances et le refus involontaire de les considérer comme un destin normal dans un monde et dans une société toujours en chantier. Le mal ne peut alors qu'être causé par une puissance plus ou moins personnifiée, à laquelle les réminiscences du discours sur le diable prêtent une identité désignable. La figure du diable vient ainsi s'installer dans les angoisses et dans les terreurs de l'homme, ainsi que le faisaient les mauvais esprits dans la plupart des civilisations anciennes. Cette croyance peut redoubler la terreur ; elle présente aussi les moyens magiques pour la surmonter.

Malgré les différences importantes, ces croyances et ces pratiques s'éclairent par la comparaison avec le délire de persécution paranoïaque. Celui-ci débute régulièrement par un étrange sentiment atmosphérique de se trouver exposé à des influences hostiles. On en vient alors à subodorer une inexplicable malveillance de certaines personnes et à interpréter en ce sens leur regard et leurs gestes. Puis on entend à distance des voix qui inlassablement portent des mots où se mêlent injonctions érotiques, insultes obscènes, sarcasmes humiliants, menaces. L'ennemi, identifié ou non, envoie des effluves ou des rayons qui pénètrent le corps, font vomir, provoquent des putréfactions. Moins apparente, dans ce délire, est la disposition fondamentale sur laquelle il s'établit : la représentation pré- et inconsciente de se trouver prestigieusement au centre du monde. Cette convic-

tion plus affective qu'énoncée fait percevoir les autres comme jalousement hostiles et causes des sentiments de malaises et des déboires, et ceux-ci prennent alors des proportions subjectives démesurées. L'analogie est évidente avec la croyance dans les persécutions par le diable. Celle-ci peut d'ailleurs prendre l'ampleur d'un véritable délire de démonopathie, dans des cas de graves perturbations psychologiques. La croyance aux sortilèges diaboliques, par contre, n'est généralement qu'un système culturel de pensée archaïque. En marge de la religion chrétienne, elle perpétue la pratique, bien connue en anthropologie culturelle, des rites magiques par lesquels on se défend contre la magie noire.

L'observation et l'analyse de ces croyances et pratiques contemporaines rendent plus intelligibles les anciens procès de sorciers et de sorcières qui ont fait flamber des milliers de bûchers, surtout vers la fin du Moyen Age et à la Renaissance. Des esprits plus polémiques que soucieux de vérité ont donné à ces procès le sens d'une persécution inquisitoriale de conceptions doctrinales aberrantes aux yeux de l'Eglise. En réalité, la croyance populaire attribuait aux sorciers et aux sorcières un pouvoir extraordinaire, magique, qu'ils pouvaient utiliser au bénéfice ou au détriment d'autrui. En confirmant eux-mêmes cette croyance, ils se posaient en conseillers et en guérisseurs. Mais on les jugeait également responsables des malheurs et des maux de la société. Dans ces croyances populaires dans les puissances de magie blanche ou noire survivent d'anciennes conceptions et pratiques, culturelles et païennes. Les gens instruits et les ecclésiastiques, ne disposant pas de nos connaissances de l'anthropologie culturelle et de la psychologie, interprétaient ces puissances magiques comme étant diaboliques, puisqu'elles ne sont ni divines, ni humaines, ni naturelles. Ainsi s'est formée la conviction qu'avec le pouvoir du diable les sorciers avaient jeté le mauvais sort. Cette conviction était répandue dans le monde protestant aussi bien que dans les sociétés catholiques. Le pouvoir civil, qui partageait cette croyance, instruisait le procès, souvent après la dénonciation par les instances religieuses, et il condamnait les sorciers et les sorcières pour protéger la société contre les maladies, les incendies, les vols ou les séditions.

La croyance animiste ne porte pas nécessairement à imputer au diable les éléments dangereux de la nature. L'Eglise les a souvent traités comme s'ils étaient en eux-mêmes des puissances plus ou moins personnalisées. Ainsi, au 16^e et 17^e siècles, les prières rituelles pour les champs comportaient, outre les bénédictions, des exorcismes des tempêtes sans références au diable. Par exemple : « Je vous conjure, tempêtes de l'air, par le Dieu vivant, par le Dieu vrai, par le Dieu saint, de ne lancer ni grêles ni orages sur nos biens et nos champs. Vous ne pourrez pas dire devant le tribunal de Dieu que personne ne vous a contredites. En effet je vous ordonne, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, de ne pas lancer de grêles sur nos champs, mais de les projeter sur le fleuve ou

de les engloutir dans la mer sans dommage pour personne. » (7). Nous observons bien ici sur quel fond archaïque, remanié par le christianisme, la croyance aux sortilèges diaboliques peut se former. D'une part, le christianisme n'incline pas par lui-même à personnifier les puissances naturelles au point de les percevoir comme habitées par des esprits ou de les identifier avec les esprits. D'autre part, on conçoit encore les puissances néfastes comme appartenant à la nature et on ne les attribue pas à l'agissement du diable. On les traite néanmoins comme des puissances démoniques-diaboliques, mais soumises au Créateur. On peut dès lors penser que la transition vers l'interprétation proprement diabolique se fait lorsque ces puissances causent réellement les désastres redoutés. Dans ce cas, en effet, le dispositif de la création, soutenu par la prière, est perturbé. La confiance en la puissance divine fait alors recourir aux rites qui donnent à conjurer le diable. Et lorsque l'état civil partage ces croyances, on persécute ses complices.

Résumons brièvement. Sur l'horizon d'une croyance implicite en un monde réglé sur les aspirations humaines au bien-être, on explique la souffrance par l'intervention d'une puissance malveillante à laquelle on attribue un pouvoir préternaturel. Cette croyance au diable n'a rien d'un dualisme spéculatif ; elle fonctionne comme un mythe fragmentaire à la périphérie du christianisme. Victime des désordres de la nature et de la société, l'homme en qui des souvenirs chrétiens revivifient la croyance archaïque, recourt à des moyens « surnaturels » et sans doute se trouve-t-il aussi rassuré par l'invocation rituelle du nom de Dieu. Ni la croyance actuelle aux sortilèges diaboliques ni celle d'autrefois ne sont, d'après moi, de simples tentatives d'explication du mal. Cette théorie est bien trop rationaliste. J'interprète ces croyances par quatre éléments reliés entre eux.

- 1) Au fond il y a la croyance imaginaire, magique, dans un monde naturellement harmonieux.
- 2) Sous la mouvance de cette conception de désir imaginaire, l'homme croit en des puissances mystérieuses, occultes.
- 3) Le mal lui paraît alors provoqué par une puissance mauvaise, à laquelle, dans le contexte chrétien, il donne le nom de diable.
- 4) Dans cette disposition imaginaire et magique, il a également confiance qu'une puissance bénéfique peut vaincre la mauvaise. Opposée au diable, cette puissance est évidemment celle de Dieu, concrètement celle des hommes qui semblent nantis d'une puissance divine. On se rappelle ici la parole, psychologiquement juste, de Baudelaire : l'enfant qui dit sa prière du soir place une sentinelle à la porte de sa chambre. Peut-être la disparition des anciennes dévotions aux saints a-t-elle laissé bien des hommes démunis devant leurs angoisses et le diable est-il venu à la place laissée vide dans leur esprit.

(7) Citation reprise à J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 70.

3. Le diable tentateur et séducteur

L'idée du diable prend sa véritable signification chrétienne d'antagoniste de Dieu là où la tradition lui attribue la tentation et la possession. Nous traiterons d'abord du thème de la tentation, parce que nous estimons qu'il permettra d'éclairer l'expérience de la possession. Nous réservons notre interprétation proprement psychologique pour la fin, lorsque nous aurons pris connaissance de ces deux données.

Les termes de tentateur et de tentation sont propres à la tradition biblique et chrétienne. Le premier sens de « tentateur », d'après le Robert, est religieux : « celui qui tente les hommes, les induit au mal », et celui de « tentation » : « ce qui entraîne à enfreindre une loi religieuse, morale : action du tentateur ». La Bible distingue l'épreuve et la tentation. Dieu éprouve l'homme pour connaître le fond de sa disposition. Les situations de souffrance sont des épreuves qui obligent l'homme à se révéler tel qu'il est devant Dieu. A travers toute la Bible les vicissitudes de l'homme et du peuple élu sont interprétées comme des épreuves dont Dieu est l'acteur. Le psaume 94 fait clairement apparaître le sens de l'épreuve de l'homme par Dieu. Nous y lisons qu'au désert les Pères, dans l'épreuve, ont défié et provoqué Dieu. Ils n'ont pas compris les chemins de Dieu. Ils n'ont pas maintenu leur foi dans Celui qui est le Seigneur, le Tout-puissant, qui a promis de conduire son peuple vers son salut et qui est fidèle à sa parole.

Lorsque la Bible introduit un troisième personnage entre Dieu et l'homme, elle utilise les termes de tentateur et de séducteur. Ces textes laissent entendre un sens bien différent de celui de l'épreuve. La tentation dans le jardin d'Eden est à cet égard hautement significative. Le paradis exclut la mise à l'épreuve par Dieu. Mais le serpent tentateur énonce trois assertions qui forment un ensemble : que Dieu est menteur, que l'homme est de soi immortel et qu'il peut être l'égal de Dieu, juge du bien et du mal. Le tentateur représente donc la perversion du langage. L'appellation d'animal rusé signifie sa félonie radicale. Ce sont ces caractéristiques qui vont identifier Satan.

Il me semble que le tentateur du Livre de Job a au fond la même fonction. Certes, il est d'abord représenté comme un ange qui appartient à la cour céleste de Jahvé. Par la suite le texte lui attribue cependant une haine de l'homme Job et la volonté de détruire son bonheur. Au premier abord, en acceptant la suggestion du tentateur, Jahvé met à l'épreuve la pureté des motivations de la foi de Job en le soumettant à toutes les souffrances possibles. Mais il ne s'agit pas d'une épreuve au sens qu'a ce mot dans les textes bibliques. Ce qui, à l'occasion de la souffrance, est en jeu dans toute la suite du Livre de Job, c'est le langage sur Dieu, Seigneur absolu parce que Créateur. Autrement dit : le tentateur est celui qui fait douter de Dieu en tant que Dieu, de Dieu en tant qu'Il transcende radicalement l'homme.

Dans l'Évangile de saint Jean, chap. 8, Jésus appelle le diable l'homicide, le menteur et le père du mensonge. Il déclare les pharisiens fils du diable parce que, imputant l'œuvre de Jésus au démon, ils refusent de reconnaître qu'il dit la vérité de Dieu son Père. D'après les évangiles synoptiques, dans un contexte analogue, Jésus déclare que le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis (Mt 12, 31-32 ; Mc 3, 28-31 ; Lc 12, 10).

Il ne me revient pas de faire un exposé sur la conception du diable dans les Ecritures. Ce bref rappel de quelques textes essentiels était nécessaire pour X marquer la différence entre l'épreuve et la véritable tentation. La conclusion que j'en dégage est que les Ecritures introduisent le séducteur tentateur lorsqu'il X s'agit de l'esprit si fondamentalement perversi que par présomption et orgueil il refuse de reconnaître Dieu comme Dieu. Ce péché contre l'Esprit n'a pas de commune mesure avec les infidélités de ceux qui ne résistent pas à la mise à l'épreuve par Dieu, ni avec les péchés commis par la faiblesse de la chair. Sans doute la véritable nature de Satan se manifeste-t-elle aussi dans les tentations de Jésus au désert. Satan, en effet, y veut d'abord détourner Jésus de sa mission qui est d'être la parole de Dieu. Puis, il le provoque à défier Dieu. Finalement il lui propose de se substituer au Seigneur, d'être lui-même le seigneur de tous les empires en rendant hommage à celui qui lui insuffle cette présomptueuse auto-divination. Ce récit sert de grandiose préface symbolique à la vie de Jésus. Sa destinée sera d'être le centre du rapport et de la confrontation entre l'homme et Dieu, de faire éclater en pleine lumière le mal radical dont Satan est la figure paradigmatique, et d'emporter la victoire sur lui. Mais lorsque Jésus accomplit l'acte suprême de sa mission destinale, il l'assumera comme l'épreuve divine : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Significativement, Satan n'est plus présent dans le rapport évangélique sur la réalité vécue par Jésus. Cela ne donne-t-il pas à penser que la référence inaugurale à Satan est une mise en scène symbolique ?

Si on met entre parenthèses la question théologique de l'existence de Satan, on peut penser que le refus lucide par l'homme de reconnaître Dieu paraît trop inconcevable pour le monothéisme biblique pour qu'il puisse avoir sa source dans un esprit charnel. Obnubilé par les désirs charnels, l'homme peut être X infidèle à Dieu. Refuser la reconnaissance de Dieu est un mal autrement radical. Ce mal radical ne peut naître en l'homme qu'insufflé par un pur esprit profondément mauvais. L'homme ne commet ce mal que lorsqu'il se laisse séduire par lui pour prendre, comme cet esprit, la position radicalement opposée à Dieu en se substituant imaginativement à lui. L'inconcevabilité pour les Ecritures d'une telle perversion humaine est analogue à l'énigme impensable que représente pour Kant le mal radical. Pour lui le mal radical chez l'homme est aussi impensable que l'idée de la liberté, qui n'est pure qu'en tant que noumène. Si cette interprétation est pertinente, on peut se poser la question de savoir si

l'introduction de Satan dans les Ecritures n'est pas d'abord une manière de rendre pensable ce qui, dans la conception monothéiste, serait le mal radical.

Par la suite, la tradition chrétienne a attribué à l'initiative du tentateur toutes sortes de séductions qui naissent des désirs propres aux hommes. Et comme l'attention s'est longtemps polarisée sur la sexualité, le terme de tentation a surtout pris le sens des convoitises de la chair sexuelle. Après la hantise dramatique du satanisme, dans l'Europe de la Renaissance, la méfiance chrétienne envers les pulsions sexuelles a répandu la peur du diable tentateur. X Instigateur des tentations sexuelles, il était au fond le monstre qui ne cherchait à séduire que pour le plaisir de torturer ses victimes lors de la damnation éternelle. Associé à la répression de la sexualité, le diable a pris la figure du bourreau sadique. Ainsi des fantasmes pervers ont recouvert l'idée biblique de l'être qui est le mal pur, idée qui est au-delà de tout contenu représentable.

La croyance des mystiques au diable (8) n'a rien de commun avec cette terreur. Elle ne tire pas ses sources des fantasmes troubles, mais à la tradition théologique elle reprend la référence à l'esprit du mal pour intensifier la vigilance dans la purification de la foi. Pour saint Jean de la Croix, Satan n'est pas une puissance dont l'homme fait l'expérience, mais le séducteur trompeur qui, tout en insufflant la mystification sur soi-même, se cache derrière la tendance humaine à se créer des illusions. Le diable joue sur les facultés avec lesquelles l'homme se met précisément en chemin vers l'union avec Dieu. Il s'insère d'abord dans la jouissance qu'éprouvent l'imagination et la mémoire de ceux qui font l'expérience de Dieu. L'œuvre diabolique consiste à pousser l'homme à s'y attacher, de sorte qu'en se repliant sur ces jouissances il se centre sur les dons de Dieu plus que sur Dieu lui-même

L'aridité affective et le vide de l'imagination qui succèdent aux jouissances contemplatives et visionnaires signifient pour les mystiques que Dieu les met à l'épreuve et que par ces privations Il leur indique la voie à suivre vers l'union plus parfaite. La comparaison entre le rôle de l'ange-démon du Livre de Job et l'épreuve que décrivent les mystiques est instructive. Dans *Job* Dieu éprouve la pureté de la foi par l'intermédiaire de l'ange-diable et Il le fait en laissant son messenger infliger à Job la privation des jouissances terrestres. Mais l'épreuve tourne à la séduction proprement diabolique, avons-nous vu. Chez les mystiques, le diable agit à l'intérieur d'une foi qui chemine vers sa vérité et vers sa plénitude. Le diable n'est plus celui qui pervertit le bon ordre de la création, mais celui qui pervertit l'orientation théologique en usant des tendances propres à l'homme. Les souffrances de l'homme, par contre, sont des épreuves auxquelles Dieu soumet

(8) Voir Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Le démon dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*, dans *Satan. Etudes Carmélitaines*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1948, p. 86-97 ; M. LEPÉE, *Sainte-Thérèse de Jésus et le Démon*, *ibid.*, p. 98-106.

l'homme. Elles sont prévues et voulues par Dieu comme les moments dialectiques nécessaires pour la progression de la foi. Là le diable n'intervient pas.

L'action la plus néfaste et la plus subtile du diable, selon Jean de la Croix, consiste à inciter « les âmes inclinées aux grandeurs » à s'enorgueillir de leurs œuvres de foi. Ici encore le diable profite des tendances humaines. Il fait s'enfler le spirituel que sa nature porte à l'inflation. Le diable attend le spirituel qui, purifié des attachements sensibles et imaginaires, incline à la folie spirituelle des grandeurs ; c'est le moment de la plus grande complicité possible entre le diable et l'homme de foi. Ici encore, le diable s'insère dans les facultés humaines pour pousser l'homme à s'enfermer dans la suffisance à laquelle l'inclinent ses progrès spirituels. La jouissance de l'orgueil spirituel ne comporte évidemment pas l'expérience d'une privation par laquelle Dieu pourrait éprouver le spirituel pour le décentrer de lui-même. Selon les mystiques, l'épreuve de vérité, à ce moment, passe par l'intermédiaire de l'autorité. L'importance de l'obéissance consiste essentiellement en ceci qu'elle est le lieu de l'humilité qui sauvegarde de la folie de présomption. Cette mystification de soi-même est trop subtile pour que l'homme puisse en prendre distance de par lui-même.

Ce que les mystiques disent du diable fait penser au texte de l'épître de saint Jacques I, 13. 14 : « Dieu ne tente personne. Mais chacun l'est par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre. » Que Dieu ne tente pas est évident dans la tradition biblique, puisque « tenter » y signifie l'action de détourner de Dieu. Ce qui est significatif dans le texte cité, c'est le silence sur le tentateur. Dans les conceptions des mystiques, il n'y a aucune raison de nature psychologique non plus pour rappeler le tentateur, puisqu'il n'agit qu'en s'insérant si subtilement dans les tendances humaines qu'il s'y cache. Il n'y est même pas le menteur qui déclare Dieu trompeur. Il est substantiellement le menteur qui s'infiltré sournoisement dans les leurres de l'homme sur lui-même. Les mystiques n'en font donc pas l'expérience. C'est leur sens aigu des leurres de l'homme en rapport à Dieu qui leur fait prendre au sérieux la croyance dans le diable comme père du mensonge. A son tour, leur croyance aiguise leur attention pour les auto-mystifications de l'homme spirituel. Les conceptions mystiques s'inscrivent donc bien dans la ligne de la pensée biblique concernant Satan, le père du mensonge. Pour eux le diable est le faussaire de la vérité de Dieu. Le mal radical qu'ils dénoncent est celui qui fausse le rapport de foi. Ce mal vient autant de l'homme lui-même que de l'extérieur. C'est encore la foi conjointe à l'analyse des passions humaines qui fait reconnaître ce mal. On peut conclure que, supprimée la référence au diable, les textes mystiques garderaient tout leur tranchant.

4. Possessions diaboliques

On a coutume de réserver le terme de possession aux phénomènes où le diable semble s'emparer du moi de la personne, tout comme, dans la possession démonique, l'esprit déssaisit la personne de son moi. Mais du point de vue psychologique, nous pouvons appeler possession fragmentaire les états où le diable est supposé imposer son empire à l'imagination et, par elle, au désir. Ainsi dans les visions. Dans ces cas-là, la relation est réversible. Soit la personne s'en défend, soit elle s'y laisse entraîner par complaisance. La considération des possessions fragmentaires préparera l'interprétation des possessions proprement dites.

A. Visions

a. Visions de tentation diabolique

Les Pères du désert des 4^e et 5^e siècles racontent que le diable les assiégeait par des visions tentatrices pour les détourner de leur vie ascétique et mystique. On ne doute plus que maints de ces récits appartiennent au genre littéraire des visions fort répandus dans l'antiquité et dans le Haut Moyen Age. En racontant des visions, on mettait également en scène d'autres types d'expérience, comme l'incitation à la conversion ou la vive conscience d'un contact avec Dieu. Ce procédé rhétorique est déjà significatif. On aime bien se représenter le contact avec le surnaturel comme une élévation extraordinaire dans sa sphère ou, inversement, comme l'invasion du surnaturel dans le vécu sensible et perceptible. Ces deux mouvements sont d'ailleurs réciproques et se fondent parfois l'un dans l'autre. Ce genre littéraire étend sans doute à la vie vigile la conception générale dans l'antiquité que les rêves sont des messages communiqués par un être surnaturel.

Quand bien même la distinction est fuyante, on peut accorder à certains récits le crédit de rapporter une expérience effectivement visionnaire. Celle que, des siècles plus tard, Ignace de Loyola décrit avec précision dans son autobiographie porte en tout cas la marque d'une réalité vécue (9). Elle présente l'intérêt particulier de nous montrer en quoi consiste sa nature diabolique. Après le temps d'allégresse qui a suivi sa conversion, à des moments où des doutes le troublent profondément, « il lui arrive souvent en plein jour de voir en l'air, près de lui, une chose qui lui donne beaucoup de consolation car elle était extraordinairement belle. Il n'en discernait pas bien la nature, mais il lui semblait en quelque sorte

(9) *Le récit du pèlerin. Autobiographie de saint Ignace de Loyola* (trad fr.), Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 69. Voir aussi l'analyse que j'en ai présentée dans *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 232 ss.

qu'elle avait la forme d'un serpent, avec beaucoup de points (cosas) qui resplendissaient comme des yeux, mais n'en étaient pas. Cette vue lui donnait beaucoup de plaisir et de consolation et quand elle disparaissait, il en était attristé ». Pour le converti, ce ne pouvait qu'être une tentation, d'autant plus que, séduit par la chose mais ferme dans sa résolution, il oscillait entre la sérénité et la dépression suite à l'évanescence de la chose. Suspectant le tentateur traditionnel, il lui propose un pacte ; scène imaginaire pour se convaincre de la vanité de ce que promet la tentation. Puis il identifie l'ennemi séducteur dont la nature était jusque là indéfinie : devant une croix « il comprit clairement, et en pleine connaissance de volonté, que c'était le démon. »

Ce récit fait apparaître en toute clarté la trame d'une vision de tentation diabolique. L'exténuation par les privations ascétiques et les doutes quant à soi-même et au projet d'une vie de sainteté créent l'espace intérieur où peut surgir l'image fascinante, symbole mnésique évident de la vie de gloire et de plaisir à laquelle le converti a renoncé. L'emprise de la chose emblématique sur l'imagination et sur l'affectivité est si intense qu'Ignace la perçoit réellement comme lui apparaissant dans l'extériorité spatiale. Il n'y a pas de doute pour moi que nous avons affaire ici à une hallucination. Par ce terme j'entends le processus psychologique de la mise en perception de représentations de désirs et de souvenirs qui ont été hardiment réprimés. Il ne faut évidemment pas donner ici au terme d'hallucination sa teneur de conscience délirante (10). Progressivement, instruit par la tradition chrétienne, Ignace attribue l'hallucination tentatrice au diable. Finalement, confrontant, dans une décision de foi, la vision avec la figure emblématique du Christ en croix, il comprend clairement que le symbole apparaissant signifie l'envers de la voie évangélique, autrement dit : qu'il est une figure diabolique. Il est plus que probable que le souvenir des récits sur la tentation de Jésus oriente l'interprétation théologique d'Ignace. Mais la psychologie propre de l'hallucination soutient déjà l'attribution d'une vision à une cause extérieure plus ou moins personnifiée et de préférence à une entité douée d'un pouvoir préternaturel ou surnaturel. En effet, l'hallucination, tout en présentant un signe ayant une signification, se propose comme non produite par le sujet lui-même.

La vision hallucinatoire n'éblouit pas la raison, mais elle peuple l'imagination et le désir éveillés de mirages ou de figures cauchemardesques ayant la positivité de réalités perçues ou entendues. Le croyant qui juge sa vision contraire à Dieu, soit qu'elle l'attire vers ses anciens plaisirs, soit qu'elle le plonge dans la déréliction, sera aisément amené à l'interpréter comme imposée par l'antagoniste de Dieu, du moins s'il accorde une vive croyance à l'action

(10) Pour l'approfondissement du processus hallucinatoire, je me permets de renvoyer le lecteur à mon étude *Visions et apparitions*, dans *Revue théologique de Louvain*, 1991, p. 22, p. 202-225. Voir également l'ouvrage cité *Dette et désir*, p. 225 s.

diabolique. Car pour la conscience du visionnaire, cette vision qu'il a le sentiment de subir, ne vient pas vraiment de lui-même. Ici encore le mal paraît introduit en l'homme depuis l'extérieur. Mais cette fois-ci l'attribution au diable se fait spontanément pour des raisons psychologiques propres au processus hallucinatoire. Nous avons donc bien affaire à une forme légère d'occupation ou de possession du sujet par le mal. L'interprétation spontanée, inhérente à l'hallucination, que la vision est suscitée par un autre que soi, se joint aux discours sur les agissements du diable. Ensemble ils donnent naissance à l'expérience d'une vision diabolique.

De telles visions tentatrices se rencontrent également dans des états psychopathologiques avérés. Mais on ne portera le jugement de psychopathologie que sur des hallucinations qui font partie d'un ensemble de grave névrose ou de psychose (11).

b. Les sorcières complaisantes dans les plaisirs diaboliques

Les aveux que font les sorcières à leurs juges impressionnent par la croyance des uns et des autres aux kermesses orgiaques où « le diable » transporte les sorcières avec leur consentement. Je ne pense pas, contrairement à J. Delumeau, que les aveux des sorcières, éventuellement des sorciers, sont toujours de fausses déclarations extorquées par les pièges de l'interrogation et par la force des tortures. Cela saute aux yeux dans le procès exemplaire d'Anne de Chartraine au 17^e siècle (12). Anne fut traînée devant la justice en raison des accusations de sorcellerie portées contre elle. Elle aurait usé de son pouvoir magique, parfois pour guérir et pour en tirer des bénéfices, parfois pour empoisonner. Par ses sortilèges elle aurait également commis des vols et causé des incendies. Torturée, elle récusait ces faits et nia avoir eu des complices. Mais d'elle-même elle avoua « cyniquement » ses amours lesbiennes, pour une part du moins, de toute évidence, fantasmatiques. De même reconnut-elle « cyniquement » ses participations fougueuses aux sabbats où elle copulait follement avec les démons. Condamnée à mort, elle se déclara contente de mourir pour ses péchés. En montant sur le bûcher, elle persista à nier être sorcière, mais elle confessa à haute voix ses péchés diaboliques. Délirante ? Des témoins non suspects affirmaient n'avoir remarqué en elle aucun trouble d'esprit ni de jugement.

Voilà bien une énigme psychologique devant laquelle on reste perplexe. Enigme psychologique du moins pour nous qui ne croyons plus à ces chevauchées fantastiques avec le diable. Mais si elles n'étaient sans doute pas très normales, ce serait trop simple d'enfermer les sorcières dans un asile psychiatrique, car pratiquement tous à cette époque croyaient en ces diableries. Cette

(11) On peut lire un exemple analysé de démonopathie dans *Dette et désir*, p. 289 s.

(12) *Satan*, p. 380-385.

croissance collective, pour étrange qu'elle soit, devient néanmoins quelque peu intelligible si nous songeons aux cultures imprégnées par les croyances dans les puissances démoniques. L'énigme que représentent les sorcières, telle Anne de Chartraine, appelle évidemment une interprétation supplémentaire. Ce sont des cas de personnes vivant à l'écart de la civilisation citadine et en marge de la religion régnante. Mais elles en reprennent la croyance au diable. Sous son égide flambent alors les imaginations sauvages, nourries de survivances païennes et démoniques. Si le diable est le sorcier suprême, capable de faire mourir le bétail, de rendre stériles les terres, de faire prendre d'assaut une ville, comment ne ferait-il pas aussi jouer furieusement? La croyance en lui délire les imaginations et elle métamorphose les fantasmes en réalité hallucinée. Si peut-être des sabbats ont parfois eu lieu, semblables aux rites des clubs sataniques contemporains, on ne doutera cependant pas de la croyance hallucinatoire de celles qui, à la tombée du jour, se laissent emporter par un cheval noir ou par un bouc vers les succubes ou incubes. Et le plus convaincu des agissements du diable osera-t-il encore dire que ces hallucinations sont causées par le diable lui-même? Aucun des démons auxquels Jésus a eu affaire, à en croire les textes, n'avait en tout cas l'esprit aussi fécond en facéties libertines.

Rien n'indique que ces sorcières aient été des folles délirantes. Sans doute étaient-elles des hystériques mégalomaniaques. Peu importe pour notre sujet. Ce qui est significatif, c'est qu'à la rive opposée à la culture et à la religion officielles, des personnes étaient capables de vivre comme réalités les hallucinations contre lesquelles se défendaient les visionnaires des tentations diaboliques. Libérée de la répression et renforcée par la croyance dans le diable magicien, l'imagination des plaisirs ténébreux se déchaîne en frénésie, à la mesure du maître d'œuvre imaginaire. Cette observation nous rend déjà soupçonneux envers l'abîme insensé qualifié de possession diabolique.

B. Possessions diaboliques

Les possédées du passé qui nous sont connues par les rapports de leur exorcisme ont souvent raconté des sortes d'aventures diablement enivrantes, comparables à celles des sorcières. Ainsi Jeanne de Ferry, sœur noire de Mons (1584 ou '85-1620) et la très célèbre sœur Jeanne des Anges (1605-1665) (13). Mais outre les exploits sexuels, surtout hallucinatoires, ces possédées manifestent des comportements caractéristiques. Jeanne des Anges et ses consœurs font

(13) Voir notre étude dans *Dette et désir*. L'autobiographie de Jeanne des Anges a été rééditée avec une préface de Charcot et une étude de M. de CERTEAU : *Sœur Jeanne des Anges*, Paris, éd. J. Millon, 1985. Sur ce cas, on lira utilement : M. de CERTEAU, *La possession de Loudoun*, Paris, Julliard, 1970.

des crises de rage ; elles hurlent comme des folles et contorsionnent leur corps. Car, écrit Jeanne, les « démons me faisaient grande violence » (p. 87 et p. 118) ; « ils me tourmentaient beaucoup » (p. 93) ; « ils me battaient rudement » (p. 118). Il est aussi à remarquer qu'une haine furieuse contre la religion les emporte régulièrement. Elles maudissent Dieu, lui jettent des injures obscènes, maltraitent l'hostie consacrée. Les diables se déchaînent particulièrement en elles lorsqu'ils sont confrontés à l'autorité divine des exorcistes (p. 80).

Ces possédé(e)s se situent à l'intérieur de la religion chrétienne et ils appartiennent à la culture dominante. Dans leur crise éclate cependant la tension entre leur appartenance consentie et les passions non apprivoisées. Ils sont dédoublés entre leur adhésion croyante et les paysages imaginaires de plaisir et de liberté qui hantent leur imagination. Lorsque la séduction réveille les passions trop tôt et trop maladroitement réprimées et qu'ils sont en proie aux passions, la révolte contre l'ordre religieux éclate en fureurs blasphématoires. Dans le couvent de Jeanne des Anges les rumeurs sur l'abbé Grandier, esprit cultivé et libre et homme séduisant, mais que Jeanne n'avait jamais rencontré, déclenche la grande crise. Jeanne des Anges le « voit » de nuit entrer dans les cellules « pour nous solliciter au péché ». Devant l'énigme scandaleuse de la crise bouffonne et bruyante qui secoue le couvent, des prêtres posent le diagnostic de possession diabolique. Jeanne et ses consœurs y croient évidemment et à partir de ce moment elles vivent et commentent la possession comme diabolique. Commence alors le dur et long travail de l'exorcisme, rapporté par des témoins et par Jeanne elle-même.

Au 17^e siècle l'exorcisme avait aussi la fonction apologétique de démontrer publiquement la réalité du diable et la puissance victorieuse de l'Eglise sur lui, ennemi de la société autant qu'antagoniste de Dieu. Depuis, l'Eglise est devenue plus réticente à poser un jugement de possession diabolique et plus discrète dans la pratique de l'exorcisme. On n'imagine plus aujourd'hui qu'une exorcisée comme Jeanne des Anges parcourt la France pour être triomphalement reçue, trophée vivant de la victoire de l'Eglise, par les populations et par les pouvoirs civils et ecclésiastiques.

La description des possessions contemporaines doit donc se baser sur des documents confidentiels. Ceux dont j'ai pu disposer viennent essentiellement de France, pays où la croyance dans les possessions est assez répandue les derniers temps et où l'exorcisme est pratiqué en conséquence. Ces documents montrent que la croyance d'être possédé se retrouve autant chez les hommes que chez les femmes, et aussi bien parmi des personnes ayant reçu une formation supérieure que dans les milieux moins instruits. Autre fait marquant : très souvent cette croyance s'installe suite au jugement diagnostique d'une personne consultée. Il n'est pas exceptionnel qu'un psychiatre pose ce diagnostic ou le confirme.

Considérons les symptômes de la possession, étant entendu qu'en en parlant

je reprends le terme de ceux qui y croient et je mets entre parenthèses la réalité de l'action du diable. Nous y trouvons largement les mêmes symptômes que chez les possédés d'autrefois. Il est cependant à remarquer que les explosions de plaisirs sexuels, sur l'instigation du diable ou avec lui, ne figurent pratiquement plus dans la liste des actes induits par lui. Les signes de possession ressortissent à quatre domaines. *Somatique* : dans certains cas on éprouve dans le corps une chaleur extrême ou un froid glacial ; on souffre de diarrhées ou d'hémorragies inexplicables, de crampes, d'arrêts respiratoires, de perte dangereuse de poids ; on est torturé par des maux de tête, on a le sentiment d'être réellement roué de coups, le corps est violemment projeté de bas en haut, comme par une décharge électrique ; parfois, surtout pendant la nuit, la personne se frappe brutalement, au point de se blesser sérieusement. *Affectif* : on parle à certains moments comme avec une voix de bête et le visage exprime une brutalité animale ; on est habité par des cauchemars, on a la conviction d'être damné, on entend même le diable l'affirmer de manière grimaçante ; on est dans une désolation profonde ; on se sent dépassé par les sentiments de jalousie, de haine et de vengeance. *Ethique* : il en est qui s'adonnent à la drogue ; les tentations de se détruire avec violence sont fréquentes ; on sent brûler la volonté de faire le mal ; des idées jugées obscènes obsèdent. Les symptômes essentiels appartiennent à l'*ordre de la foi* : on souffre d'une amnésie invincible par rapport aux vérités et aux expressions de la foi ; l'hostilité contre la foi peut commencer par des malaises dans l'église ; elle s'exprime régulièrement par le viol de l'Eucharistie, parfois commandé par l'ordre entendu du diable, auquel on a d'abord résisté ; il y a des possédés qui, en priant dans l'église, lancent des flots de blasphèmes à Dieu, cependant incertains par après d'avoir réellement crié à haute voix.

Ces personnes souffrent durement dans leur corps et dans leur âme. Il y en a qui, au départ, portent cette souffrance avec un certain plaisir avoué, convaincues d'être particulièrement élues par Dieu pour partager la souffrance du Christ. Rapidement viennent les doutes et elles se demandent quel mal elles ont pu faire pour être si cruellement torturées par Dieu. A ce moment surgit aussi l'idée que c'est le Mauvais qui les tourmente, idée qui ne demande que d'être confirmée. J'ai encore très récemment pu observer tout ce processus chez une jeune religieuse, chez qui il s'est installé durant l'année qui a suivi les premiers vœux. Se posant la question d'une possession diabolique, les religieuses informées de son état ont placé le Saint Sacrement dans sa cellule. Comme cela n'a pas eu d'effet sur ses tourments et sur ses violences nocturnes, elles ont heureusement présumé que les souffrances sont de nature psychologique.

Le plus étrange, sans doute, est que certains sont terrorisés par la suggestion séduisante ou par l'ordre furieux du diable de faire un pacte avec lui et saisis de peur lorsqu'ils résistent. Plus étrange encore est le fait que certains le font, écrivent le pacte avec leur sang, et cela à répétition, pour être délivré de leur

angoisse et pour obtenir ce qu'ils désirent. Décidément, l'époque de la raison éclairée n'a pas définitivement chassé les fantômes sataniques !

La comparaison des possédés d'aujourd'hui avec ceux du passé fait apparaître une évolution. De nos jours l'état de possession est plus intériorisé. Finies les crises de rage explosive et bruyante et de fureurs érotiques. La possession se concentre dans la violente hostilité contre les signes religieux, dans la haine de Dieu et des hommes, dans l'idée obsédante d'être damné. Les possédés de jadis se démarquaient déjà des sorcières par une intériorisation ; de l'exterritorialité par rapport à la culture et à la religion officielles on était passé à une dissociation intérieure. Cette intériorisation du conflit s'achève dans les possessions contemporaines ; il concerne le seul rapport à la religion et à Dieu, l'imaginaire érotique n'ayant apparemment plus la même signification conflictuelle dans une société tolérante. Le diable a retrouvé la fonction que lui reconnaissent les Ecritures.

Toute croyance au diable n'est pas aussi dramatique. Comme je l'ai dit plus haut, à la périphérie du christianisme rode à nouveau le diable pyromane, jeteur de mauvais sort ou esprit frappeur. Il m'a même été dit qu'une agence immobilière à Paris envoie ses clients consulter un mage exorciste pour qu'il examine si l'habitation n'est pas envoûtée. La croyance aux diables profite bien aux free-lance exorcistes.

C. Interprétation

a. La possession

D'après des documents dignes de foi, les exorcismes pratiqués par les prêtres désignés à cette tâche ont un effet bénéfique de délivrance, dans le présent comme dans le passé. Il y a cependant des possédés qui, selon le langage des plaignants et des exorcistes, retombent dans l'emprise du démon et auxquels il faut appliquer plus d'une fois l'exorcisme. Il arrive même que l'exorcisme répété n'aboutit pas à la libération complète, mais permet néanmoins à tenir bon contre le siège du prince des ténèbres. Aux yeux de ceux qui y croient, l'effet heureux ou partiellement bénéfique de l'exorcisme manifeste la réalité de l'agissement du diable. Les confirment aussi dans leur conviction certaines réactions des possédés au cours de l'exorcisme : violentes secousses, hurlements de douleur, par ex. lorsque l'eau bénite cause une intense sensation de brûlure sur la peau ; ou encore : des cris blasphématoires à l'écoute des noms de Jésus ou de la Vierge. L'effet de l'exorcisme paraît d'autant plus démonstratif lorsque les psychiatres s'étaient déclarés impuissants devant ces cas, avançant parfois eux-mêmes le diagnostic de possession. A ces signes s'ajoutent les guérisons apparemment miraculeuses des graves et « inexplicables » dysfonctionnements somatiques que j'ai signalés.

Ces faits incontestables donnent à réfléchir. Prouvent-ils pour autant la

réalité de l'existence du diable et de sa causalité dans les actions qu'on lui attribue? Mon historique des actions imputées au diable nous fait déjà douter. On peut très bien expliquer les visions de tentation diabolique comme des hallucinations chez ceux qui, croyant au diable, lui imputent leurs fortes imaginations de désir. Quant aux plaisirs fantastiques et aux sortilèges des sorcières, la théologie peut difficilement prêter au diable ces fantaisies charlatanesques. On n'a pas de peine non plus à démontrer la nature proprement hystérique des grandes crises des possédés qu'étaient Jeanne de Ferry et Jeanne des Anges. Certes, on peut toujours estimer que le diable a caché son intrusion possessive dans ces crises psychopathologiques. Autant dire qu'elles confirment seulement la croyance de ceux qui donnent à ces symptômes le sens d'une possession.

En est-il autrement des possédés exorcisés aujourd'hui? Certains de ceux qui m'ont suivi jusqu'ici feront peut-être remarquer que la concentration des crises actuelles de possession sur le domaine de la foi et sur sa pratique signale l'œuvre du démon. Face à ces cas, on cite aussi les paroles de Jésus et les récits des Evangiles qui semblent confirmer sans ambiguïté le jugement que la possession diabolique existe réellement.

Cet argument théologique est-il convaincant? Tout en laissant à la théologie la tâche de se prononcer sur l'argument tiré des Evangiles, j'exprimerai néanmoins ma réticence. Les manifestations de la possession dans les textes des Evangiles correspondent aux symptômes amplement décrits actuellement par la neurologie, par la psychopathologie et par la médecine psychosomatique : crise d'agitation convulsive, folie furieuse, surdité et mutisme, paralysie, état « lunatique »... Les Evangiles utilisent d'ailleurs indifféremment les termes de « guérison » du possédé et d'« expulsion du démon ». Les mêmes types de malades font l'objet ou bien d'une guérison ou bien d'une « délivrance ». Reste que par la bouche de certains possédés les démons crient à Jésus p. ex. « Tu es le Fils de Dieu » (Lc 4, 41). Marc raconte aussi qu'en le criant « les esprits impurs... se prosternaient devant lui... ». Comment comprendre cela? Le diable serait-il lui-même l'adorateur de Dieu? ! On comprend encore plus facilement qu'au contact de Jésus des épileptiques et des fous furieux reconnaissent en lui une personnalité prophétique exceptionnelle et sont dérangés par lui. A moins que les rédacteurs des Evangiles n'aient mis dans la bouche de ces possédés un témoignage de valeur apologétique. S'il n'y avait pas les paroles de Jésus sur son combat avec le démon et sur le pouvoir donné à ses disciples pour chasser les démons, on n'hésiterait pas à interpréter tous ces récits sur les possédés comme l'expression d'une croyance propre à cette culture, pareille en cela aux nombreuses cultures qui imputent ces maladies ou d'autres désastres aux actions de mauvais esprits. Mais est-il obligatoire d'écouter ces paroles de Jésus à l'instar de révélations divines? Il me semble légitime de penser que Jésus, de par la réalité

de sa nature humaine, était aussi à ce point fils de sa culture qu'il en reprenait les croyances. Il ne corrigeait les conceptions de son milieu que lorsque la vérité de Dieu était en cause ; ainsi dans son refus d'attribuer la cécité de l'aveuglé à la punition divine.

Les signes par lesquels se manifeste aujourd'hui la « possession » peuvent également s'expliquer, selon moi, par des processus psychologiques et par leurs retentissements psychosomatiques. Celui qui a une expérience clinique sait quelles représentations « délirantes » peuvent émerger de l'inconscient, quelle violence de haine peut couvrir sous les efforts de bienveillance et quelles absurdes obsessions blasphématoires hantent parfois les esprits ; cela, j'y insiste, chez des personnes qui mènent une vie ordonnée et qui portent en secret leurs souffrances inavouables. Tout ce que nous rapportent les récits des exorcismes se rencontre aussi en psychologie clinique et en psychiatrie. Pour être plus précis et technique : les signes de la possession diabolique que j'ai esquissés indiquent qu'il s'agit de personnes appartenant au type psychologique et clinique identifié par L. Szondi comme souffrant de la paroxysmalité (14). Je me limite à évoquer les traits caractéristiques tels que Szondi (15) les a établis sur la base des résultats de son test clinique corrélés avec les observations thérapeutiques. La paroxysmalité est la manifestation névrotique d'un facteur pulsionnel, celui de l'affect. Ses manifestations névrotiques sont : l'explosion de la rage et de la haine, la colère et la vengeance, la jalousie et l'envie. Impliqué dans la disruption paroxysmale de l'affect, le moi est marqué par la possessivité et l'accusation, par l'inclination meurtrière et par le rejet passionnel de la religion. Au fond de cette disposition du moi envahi par la violence de l'affect se trouve une tendance à la mégalomanie. Certains patients p. ex. s'attribuent un pouvoir magique. Cette violence d'allure mégalomane tend à nier et à agresser l'autre, par excellence l'autre qui est l'origine, la figure paternelle, surtout l'Autre qui est l'origine absolue, Dieu. Le surgissement de la paroxysmalité engendre des crises de nature épileptique, sans qu'il y ait nécessairement des causes neurologiques à ces crises. Celles-ci font tomber dans l'état d'une aura d'une inquiétante étrangeté, accompagnée de phénomènes somatiques caractéristiques. Ces traits rappellent à Szondi celui que la Bible a présenté à l'origine de l'humanité comme la figure du mal, Caïn, le premier fratricide et le révolté contre Dieu. Szondi appelle dès lors ce type clinique : l'homme caïnesque. Cette désignation n'est pas une condamnation, car ce type humain peut dépasser ces dangers névrotiques dans une sublimation. Et la forme particulière de la sublimation possible et

(14) Pour une étude plus complète de cette névrose, je puis conseiller au lecteur le volume sur ce syndrome à paraître, en 1993, de la collection *Pathoanalyse*, Louvain-la-Neuve, éd. De Boeck. Je résume ici ma contribution à ce volume.

(15) *Ich-analyse*, Bern-Stuttgart, H. Huber, 1956, p. 84s. ; *Kain-Gestalten des Bösen*, *ibid.*, 1969.

requis ici, selon Szondi, est précisément celle de la foi religieuse et de l'engagement éthique.

N'est-il pas remarquable que Szondi, clinicien de génie, a pu identifier un type clinique qui correspond parfaitement à ce que nous observons chez les « possédés » ? En attribuant au diable la causalité de la crise, on se le représente comme la figure caïnesque pure et on met celle-ci à la source de la crise paroxysmale, apparemment trop insensée pour celui qui en est la proie ou le témoin pour qu'elle soit humaine.

La psychologie clinique nous apprend que les fantasmes sexuels peuvent se mêler à la figure paroxysmale ; ils n'en sont pas le noyau vif. Ces fantasmes sexuels se déploient fantastiquement dans les histoires des sorcières, comme une contre-culture païenne et sauvage. Ils explosent encore dans les comportements et dans l'imagination des possédés des 16^e et 17^e siècles ; mais là ils gravitent déjà autour du noyau paroxysmal. Dans les possessions contemporaines, la paroxysmalité se manifeste dans sa pureté, tout comme dans les possédés des Evangiles. En somme : la paroxysmalité est le diabolique en l'homme et la possession diabolique : la crise paroxysmale.

Que ces mouvements diaboliques se concentrent maintenant préférentiellement sur les paroles, sur les gestes et sur les symboles religieux n'est plus énigmatique après notre aperçu sur la paroxysmalité. La violence de la haine et la pesanteur du désespoir peuvent se trouver exacerbées chez le croyant lorsque, prenant au sérieux le Dieu de l'amour « jaloux », ils mesurent la grandeur de ses exigences et lorsque devant Lui ils prennent conscience de leur dysharmonie intérieure et de leur discordance d'avec Lui.

Tout en interprétant ces possessions par la psychologie, je ne les réduis donc pas à la psychologie entendue comme le domaine des rapports humains et des désirs terrestres. La dimension proprement religieuse est essentielle dans ces souffrances. La psychologie ou la psychiatrie qui la méconnaissent ou la négligent ne peuvent qu'échouer dans leur effort de guérison.

Mais, se demandera-t-on, pourquoi ceux que vous tenez pour des hommes qui souffrent de leur conflits psychologiques et spirituels, croient-ils être possédés par le diable ? Tout d'abord, ils n'y penseraient pas s'ils n'avaient pas entendu parler de la possibilité de tels cas. Très souvent ils n'y croient que lorsque leurs problèmes ont été imputés à l'action démoniaque. Un double soulagement soutient ensuite cette croyance. Premièrement, elle fournit une explication pour des expériences et des comportements dont le caractère aberrant est trop troublant. Le diagnostic de possession rassure bien des possédés qui craignaient de devenir fou. Deuxièmement, cette croyance déculpabilise. Ces personnes savent qu'elles ne sont pas entièrement responsables de leurs impulsions et obsessions, mais elles les éprouvent néanmoins comme surgissant en elles et elles se condamnent elles-mêmes. A celui qui n'a pas une sérieuse

connaissance de tout ce qui peut hanter l'inconscient, la croyance à la possession octroie la consolation d'être bien plus la victime que l'auteur des impulsions si contraires aux convictions les plus personnelles.

Les directives actuelles de l'Eglise prescrivent aux exorcistes une attitude de très grande prudence devant les appels à l'exorcisme. L'Eglise demande de procéder d'abord à un examen psychiatrique et de ne recourir à l'exorcisme que dans les cas où cet examen exclut la schizophrénie, l'épilepsie et l'évidente hystérie. D'après moi, ces critères pour différencier la vraie et la fausse possession utilisent des catégories anthropologiques trop courtes. Aucun psychiatre ni aucun psychanalyste à l'esprit scientifique ne prétendra pouvoir expliquer ni tous les cas qui se présentent, ni fondamentalement aucun cas de maladie mentale. L'insuffisance de l'explication scientifique ne devrait pas faire invoquer une causalité surnaturelle, ainsi que les civilisations présocratiques avaient coutume de le faire pour tous les cas de troubles psychiques.

On est plus étonné encore de lire qu'en cas de doute l'exorciste peut déceler la vraie possession dans les signes suivants : une force physique surhumaine, l'exolalie et la connaissance de faits normalement cachés à la personne. Les cliniciens savent quelle force décuplée le malade déploie dans certains états de folie maniaque. Quant aux deux derniers indices, des examens rigoureux ont trop souvent démontré la nature fictive de ces prétendus faits préternaturels.

b. L'exorcisme

De même que la croyance à la possession soulage les personnes désespérées par leurs souffrances, de même l'adhésion croyante à l'efficacité de l'exorcisme a une puissance thérapeutique. Deux facteurs concourent à son effet bénéfique. Premièrement, la confiance dans l'exorciste a une efficacité privilégiée, comparable à la confiance transférentielle que met le patient en son thérapeute. Elle mobilise l'énergie de l'homme souffrant et la transfère vers son nouvel avenir à forger. Deuxièmement, les paroles et les gestes du rite de l'exorcisme induisent la confiance en l'amour et en la puissance victorieuse de Dieu, assurent du pardon divin et amènent l'homme à se réconcilier avec Dieu et avec lui-même. Pour celui qui croit en la possession et en Dieu, il n'est sans doute aucune parole ni aucun geste qui apaisent et libèrent autant que le rite de l'exorcisme. Le chrétien, même s'il ne croit pas dans la possession, reconnaîtra en outre l'efficacité thérapeutique de la grâce divine que le rite fait descendre sur l'homme.

De l'interprétation proposée de la possession diabolique il suit évidemment que le véritable exorcisme perd son sens, puisqu'aucun signe empirique ne manifeste l'agissement diabolique. On conçoit bien néanmoins la composition d'un rite analogue pour ceux qui sont convaincus d'être victimes d'une possession diabolique. Un tel « exorcisme » devrait avoir l'effet de transformer ce qui est

U vécu comme possession en interprétation croyante des souffrances comme une épreuve de la foi. Accepter en ce sens le mal-être physique et psychologique, c'est se décentrer de lui et, par conséquent, lui faire perdre sa virulence. Dans le même mouvement la confiance en Dieu apprend à tolérer les impulsions destructrices et autodestructrices et crée un espace de liberté pour le lien avec l'Autre. Autre aspect de ce processus : reconnaître ses complicités sans vouloir s'ériger en juge divin, c'est se réconcilier avec soi-même et s'ouvrir à la réconciliation offerte.

J Des raisons religieuses aussi bien que psychologiques s'opposent en tout cas à ce que l'exorcisme soit pratiqué comme une pure expulsion du diable dont le possédé serait la victime innocente. Pour garder sa signification, ce rite devrait toujours accomplir un patient cheminement qui est tout à la fois une forme de psychothérapie et de conversion religieuse. En effet, si possession il y avait, je ne peux pas croire que les possédés ne soient pas en quelque mesure complices de leur ennemi. L'expérience d'une psychothérapie enseigne que, tout en étant la victime des impulsions et des représentations surgissant de l'inconscient, les patients s'identifient à elles avec une part de liberté, si minime soit-elle et que personne ne sait discerner. C'est bien pour cela que la psychothérapie est un travail dans lequel le patient doit s'impliquer lui-même. Il ne peut pas en être autrement dans les troubles vécus comme une possession. Aussi la pratique de répéter l'exorcisme me paraît indiquer une conception aberrante de ce rite et une méconnaissance de ce qu'il y a en l'homme. Je voudrais rappeler à ce propos que, lors de son exorcisme de Jeanne des Anges, le P. Surin, qui a réussi à libérer cette religieuse, l'a patiemment et avec grand effort amenée à reconnaître progressivement ses complicités avec ses différents démons. Cet exorcisme a été d'un bout à l'autre un véritable combat spirituel et un travail psychologique.

Conclusion

U On ne peut croire au diable que pour des motifs proprement théologiques. Aucune observation empirique ne donne appui à cette croyance. On se demande dès lors quelle importance elle garde dans la foi chrétienne. Tout au plus peut-elle être un motif supplémentaire pour être attentif, comme les mystiques, aux mystifications de soi-même. En donnant un nom au séducteur et en lui reconnaissant une extraordinaire puissance de mensonge, la tradition chrétienne a aiguisé chez les croyants le sens critique envers les puissances de leur qui les habitent. Mais les paroles de Jésus sur les implications de l'amour de Dieu ne suffisent-elles pas à les rendre vigilants ?

J Il importe aussi de prendre conscience que la croyance au diable n'est pas sans danger pour la foi. Elle peut retenir d'attribuer à l'homme l'entière responsabilité

du mal dans le monde. Elle s'oppose alors à la présomption idéologique qui produit les Grand-Inquisiteurs. Mais cette croyance peut également avoir l'effet de projeter sur le monde la sinistre vision que dans l'incroyance des puissances sataniques assiègent l'Eglise. Il serait certainement trop ingénu de méconnaître que le Royaume de Dieu est en butte à des puissances ténébreuses dans l'humanité ; l'histoire récente et ancienne apprend que le drame du Calvaire se poursuit. Mais elle nous enseigne également que la préoccupation pour l'œuvre satanique incite à la méfiance envers la raison, envers la sexualité et envers l'affirmation des libertés humaines, parce que, en animant la culture, elles mettent régulièrement la foi devant un défi. Trop soutenue, la croyance au diable est le signe d'un clivage paranoïde entre ceux qui sont les « bons » et ceux qui sont les « mauvais ».

Le retour en force de la croyance aux agissements diaboliques me semble en tout cas être plus un phénomène de civilisation que de véritable foi. Peut-être la nouvelle vague de croyance aux possessions diaboliques résulte-t-elle de l'état désemparé dans lequel bien des croyants se trouvent aujourd'hui. Les frontières entre le bien et le mal s'effacent. Des messages excitent à chercher le maximum de plaisir, des scénarios de violence prolifèrent, des voix critiques corrodent toute certitude. Cette orgie de libération et cette promesse marchande de jouissances peuvent infecter comme une épidémie virale et déchirer ceux qui désirent vivre en croyants. Séduit et en proie à des puissances ténébreuses intérieures, on prête volontiers l'oreille à ceux qui rappellent l'antique parole sur « l'adversaire qui, comme un lion rugissant circule, cherchant qui engloutir ».

Sans la prendre à la lettre, nous pouvons retenir de cette parole ce qu'elle signifie essentiellement : de rester vigilants. Elle nous rappelle le foyer dramatique de l'existence chrétienne. Ainsi que le proclame le symbole par excellence de la religion chrétienne, de soi l'homme n'est pas accordé au Dieu qui vient à lui. La foi se conquiert dans un combat spirituel, fait, dans le même mouvement, de progressive clarification de soi-même et d'écoute de Dieu. Actuellement les préoccupations éthiques, partagées avec les hommes de bonne volonté, risquent de refouler la culture de la dimension verticale et théologique de la foi. Sans doute les croyances réalistes aux agissements du diable viennent-elles chez certains remplir le vide laissé par l'inculture proprement chrétienne. Pour d'autres, que le combat spirituel déchire brutalement, la figure du démon est le chiffre de la part sombre et immaîtrisable en eux-mêmes.

L'anthropologie du diable n'écrit pas, à la suite du poète-dramaturge Artaud, un traité théologique sur la « Vie et mort de Satan le Feu » (16). L'exposé sur les croyances humaines et l'interprétation de leurs ressources laissent à la théologie ses propres lieux clarifiés. Mais, après mon parcours, je me demande s'il y en a.

(16) Paris, Gallimard, 1949.

Conclusion de Duquoc

la fonction culturelle de Satan suffiraient peut-être à évoquer l'incapacité à saisir l'origine du mal et à relativiser la responsabilité humaine : le mal est déjà-là lorsqu'on le produit. Il faut toutefois bien mesurer les enjeux des restrictions ici énoncées. En effet, même si on doit admettre une démythologisation totale (Satan ne serait qu'une figure imaginaire liée à des cultures archaïques), on ne peut supprimer la question à laquelle essayait de répondre cette mythologie : l'excès du mal eu égard aux capacités des choix humains.

Dans cette problématique de démythologisation le risque est :

- ou bien de faire porter à la liberté humaine (décision) un poids que l'expérience confirme difficilement, bref d'avoir une position idéaliste, au point de transposer à l'homme une liberté angélique ;

- ou bien de réduire l'espace de la liberté et d'accepter les contraintes radicales des lois biologiques, cosmiques, psychologiques, des rapports de force ; la conscience de malheur ne serait qu'une superstructure sans intérêt pour la pensée. Le mal n'est que le heurt d'une loi parfaitement raisonnable avec une sensibilité qui se veut juge égoïste (stoïcisme et matérialisme).

Peut-on aller au-delà de ces hésitations et affirmer plus que ceci ?

Satan est-il un théologoumène (c'est-à-dire une affirmation n'ayant d'autre valeur que le soutien théologique apporté à une doctrine de foi, mais n'ayant pas de statut théologique) facilitant la présentation du caractère dramatique de la rédemption, et situant comme simplement humaine, donc la relativisant, la liberté de l'homme dans la production du mal ?

- Ou bien d'une façon plus critique : Satan est-il une donnée imaginaire issues des croyances populaires, importée malencontreusement en théologie sous prétexte de purification, mais visant à ôter l'angoisse issue du vertige de la liberté et à camoufler la responsabilité des hommes dans la prolifération du mal, et plus profondément à ôter toute ambiguïté au divin ?

Je dirai, pour ma part, que l'agnosticisme me paraît être pour l'instant la seule position raisonnable, devant l'ampleur de la question du mal. En conséquence :

1. Aucune réflexion théorique ne peut ni confirmer ni infirmer l'existence d'une liberté à la fois si contingente et si lucide.

2. Si l'on tient à un argument orientant vers l'affirmation de l'existence individuelle de Satan, il pourrait être exprimé de la façon suivante : l'insistance du Nouveau Testament sur la lutte entre Jésus et Satan, conjuguée à l'excès historique du mal, postule un au-delà des capacités humaines de malfaisance.

Il ne faut cependant pas oublier que les puissances dont parle le Nouveau Testament peuvent être des forces objectives, produites par les hommes, mais dont ils ne possèdent plus la maîtrise. La dénonciation présente des pouvoirs anonymes de la bureaucratie et de l'accumulation technique peut orienter dans cette perspective.

Quoiqu'il en soit, il faut à tout prix éviter de faire jouer à Satan le rôle de bouc

émissaire : il ne répond pas à la question de l'origine du mal. Il la rend plus mystérieuse ou plus vertigineuse, puisque, par hypothèse, le mal est advenu en lui dans une liberté quasi pure, non grevée par la faiblesse de l'humanité et des passions.

3. Ce n'est pas tant l'existence personnelle de Satan qui importe à notre relation à Dieu que la reconnaissance de la fascination que nous éprouvons pour le néant et la destruction. La lutte contre Satan représente la part onéreuse du pari pour la vie sur la mort, pour la communication contre l'option pour l'enfermement. La lutte contre Satan appartient à l'ordre de la conversion, non à celui de la connaissance ou de l'information.

Aussi, je pense pouvoir conclure en quatre points évoquant le tragique :

1. La figure de Satan ôte le tragique à l'ambiguïté du divin, destructeur et créateur. En devenant destructeur par excès de mal, il innocent Dieu en le situant dans l'excès de bien. Il rend l'univers à sa beauté comme trace de Dieu.

2. La figure de Satan exacerbe la dramatique de la liberté : elle correspond à un monde dont les lois sont en définitive éthiques — la liberté est d'essence démoniaque tant la responsabilité qui lui incombe est considérable. De l'univers anonyme pour l'homme, le tragique passe à la liberté incapable de maîtriser ses effets.

3. Le retour actuel du tragique dans la ligne de Nietzsche et de Freud, tend à relativiser la liberté et à restituer au divin son ambiguïté. On revient au procès avec Dieu : la théologie juive après Auschwitz ne dit rien de Satan, elle s'interroge sur Dieu et entame un procès avec lui.

4. Le théologien catholique ne peut que dire aujourd'hui l'indécision de la Communauté (l'enfer et Satan ont quasi déserté la prédication la plus officielle), mais en le disant, il doit indiquer que d'autres questions non moins redoutables réapparaissent : ce qu'on retire au précipité de l'horreur librement produite qu'était Satan, on risque de le restituer à Dieu. Dieu tend à devenir pervers, selon le titre d'un ouvrage de M. Bellet. Il ne suffit pas de démythifier Satan ou de renvoyer son image à la seule métaphore pour être exorcisé des questions que la persistance de l'horreur véhicule. L'énigme du mal n'est levé par aucune des options possibles.

Chapitre III. Le Prince de ce monde.

| | |
|--|----|
| La fonction christologique du diable dans le quatrième évangile | 63 |
| par Jean-Marie SEVRIN | |
| Introduction | 63 |
| 1. L'heure du Prince de ce monde | 65 |
| <i>Dans la conclusion du premier discours d'adieu (Jn 14, 29-31)</i> | 65 |
| <i>Dans le discours de la gloire (Jn 12, 31)</i> | 66 |
| <i>Dans le second discours d'adieu (Jn 16, 11)</i> | 69 |
| 2. Les fils du diable (Jn 8, 44) | 70 |
| 3. La figure de Judas | 73 |
| <i>L'épilogue du discours du pain de Vie (Jn 6, 64, 70, 71)</i> | 74 |
| <i>Première séquence du récit de la Cène :</i> | |
| <i>le lavement des pieds (Jn 13, 1-20)</i> | 74 |
| <i>Deuxième séquence du récit de la Cène :</i> | |
| <i>la bouchée de pain (Jn 13, 21-30)</i> | 74 |
| Conclusions | 79 |

Chapitre IV. Anthropologie du diable :

| | |
|---|-----|
| l'homme séduit en proie aux puissances ténébreuses | 83 |
| par Antoine VERGOTE | |
| 1. L'homme saisi par les puissances démoniques, fastes ou néfastes | 85 |
| 2. Sorcelleries diaboliques | 90 |
| 3. Le diable tentateur et séducteur | 93 |
| 4. Possessions diaboliques | 97 |
| A. <i>Visions</i> | 97 |
| a. <i>Visions de tentation diabolique</i> | 97 |
| b. <i>Les sorcières complaisantes dans les plaisirs diaboliques</i> | 99 |
| B. <i>Possessions diaboliques</i> | 100 |
| C. <i>Interprétation</i> | 103 |
| a. <i>La possession</i> | 103 |
| b. <i>L'exorcisme</i> | 107 |
| Conclusion | 108 |

Chapitre V. Quel face à face avec le démon ?

| | |
|---|-----|
| Figures bibliques et littéraires | |
| de notre responsabilité envers les choses terrifiantes | 111 |
| par Frédéric BOYER | |
| Jean Patočka : Comment penser le démoniaque au xx ^e siècle ? | 114 |
| Le frère et la bête | 116 |
| La fraternité des ébranlés face au déchaînement de la Force | 118 |
| Au-delà du tragique | 119 |

| | |
|---|-----|
| Dostoïoski : souffrance de la responsabilité | 120 |
| La rencontre évangélique avec l'homme possédé | 122 |
| L'épisode de Gêrasa | 123 |
| Guerre et démoniaque | 128 |
| Absalon, Absalon | 130 |

Chapitre VI. Le démoniaque, envers du divin

| | |
|---|-----|
| par Christian DUQUOC | |
| 1. L'Écriture : le démoniaque et l'ambiguïté du divin | 136 |
| A. <i>L'Ancien Testament</i> | 136 |
| B. <i>Le Nouveau Testament</i> | 139 |
| 2. L'interprétation théologique | 141 |

pp 135-145