

Satan, personne ou personnage ?

Centre Sèvres, deuxième cycle (2014-2015)

Mémoire en vue de l'obtention de la licence canonique en théologie
dogmatique du P. Gaultier de Chaillé, diocèse de Versailles
Directeur de mémoire : P. Marc Rastoin s.j.

I. Le Christ exorciste	6
1. Le diable et l'exorcisme à l'époque du Christ	6
A. Le Satan, figure vaporeuse et mythique dans l'Ancien Testament	7
B. Satan et les démons au temps du Christ	10
C. Pratique de l'exorcisme au temps du Christ.....	12
2. Le Christ exorciste.....	22
A. Tératologie	23
B. Le démoniaque Gerasénien	27
II. Regard théologique sur le diable	43
1. Le « règne » du néant : Karl Barth.....	44
A. Le sérieux problème du néant	45
B. Les armées des deux étendards	51
C. Critique de la thèse barthienne.....	54
2. De la démythologisation à la Révélation.....	58
A. La liquidation du diable d'Herbert Haag	58
B. La réponse de J. Ratzinger.....	61
C. Le concept de “non-personne” éclairé par celui de “personne”	64
Conclusion : Satan, personne devenue personnage	71
Le mythe et l'effroi.....	72
Le diable idéalisé.....	75
Le diable au cœur de l'homme	76

Introduction

Parler du diable aujourd'hui est une chose à la fois rare et étonnement courante. Dans le champ de la réflexion intellectuelle et théologique, on assiste depuis le XXe siècle à ce que Herbert Haag appelle la « liquidation du diable¹ » et que Bultmann proposait déjà avant lui en disant que « la croyance aux esprits et aux démons est éliminée par la connaissance des forces de la nature² », ce qui revient également aux positions des Lumières, Voltaire notamment s'exprimera avec fougue contre les enchantements du *Paradis perdu* de Milton par lequel ses contemporains se laissaient séduire. Comme le souligne Max Milner, Voltaire parle beaucoup du diable, mais « il le place sur un trône, presque à l'égal de Dieu, pour abattre avec plus d'éclat cet épouvantail, bâti de pièces et de morceaux avec les résidus du paganisme et le fruit des divagations des juges.³ »

Si le diable est étudié aujourd'hui, c'est en tant que figure mythologique dépassée, cet « épouvantail » dont parle Voltaire, et qui n'est autre qu'une création de l'église primitive pour asseoir sa théologie du péché originel et une projection confortable des hommes pour donner une réponse à l'angoissante question de la racine du mal en eux. C'est l'angle de vue de Robert Muchembled⁴ et surtout de Georges Minois⁵, qui étudient le diable dans la culture, comme un pendant nécessaire à une vision monothéiste et comme une sorte de fusible de la culpabilité humaine. D'autres encore, et c'est le plus grand nombre, passeront sous silence la question du diable comme celle de tout l'univers angélique, ce que déplore Balthasar. En effet, en regardant la cohérence de la Révélation, si l'on renonce à toute démonologie, il faut faire le calcul des pertes et des profits, « combien de choses sont acquises ou perdues quand on renonce à ce domaine⁶ ? » La théologie est donc bien souvent muette ou gênée.

¹ HAAG, H., *Liquidation du diable*, Paris, DDB, 1971

² BULTMANN, R., « Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers », dans BARTSCH, H.W. (éd.) *Kerygma und Mythos*, vol. 3, Hamburg, 1954 p.17 ; cité par BALTHASAR (von), H.U., *La dramatique divine, II. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ*, Paris, Lethielleux, 1988, p. 373

³ MILNER, M., *Le diable dans la littérature française : de Cazotte à Baudelaire 1772-1861*. Paris, Corti, 2007, p. 28

⁴ MUCHEMBLED, R., *Une histoire du diable*, Paris, Seuil, 2000

⁵ MINOIS, G., *Le diable*, Paris, PUF, 1998

⁶ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique (II,2)*, p. 375

La parole de l'Église elle-même sur ce sujet est également assez rare. Outre le concile de Latran IV (1215) – qui affirme face aux cathares que Dieu seul est créateur de tous les êtres, visibles et invisibles, et que toutes les créatures sont bonnes par nature et peuvent être perverties par choix –, le Magistère n'a que peu pris la parole officiellement. En 1975 néanmoins la Congrégation pour la doctrine de la Foi « recommande comme base sûre pour réaffirmer la doctrine du Magistère » un texte portant le titre *Foi chrétienne et démonologie*, publié dans l'*Osservatore Romano* du 26 juin 1975. Ce relatif mutisme des théologiens et de l'Église est en soi une donnée importante, il signifie que le sujet du diable n'est pas une priorité théologique, ce qui est cohérent avec le christocentrisme théologique qui vise la lumière et non l'obscurité, mais cela dit aussi quelque chose du Diable qui est précisément celui qu'on ne peut saisir comme objet du fait de sa nature mensongère elle-même. Le discours sur le diable est complexe et biaisé de par cette nature dissimulée et insaisissable, et les discours systématiques sont pour cela difficiles à poser.

Par ailleurs, nous disions que parler du diable est étonnement courant à notre époque. Cela se constate non plus dans le champ de la philosophie ni de la théologie, mais dans celui de la culture contemporaine, dans la littérature, l'intérêt pour les figures diaboliques de l'Histoire, le cinéma et la musique. Le diable est alors omniprésent comme figure fascinante et effrayante, apportant à un siècle si environné par la science positive un peu du merveilleux qu'il se refuse à reconnaître dans la religion. Le diable sort en effet aujourd'hui du cadre religieux pour être utilisé dans la culture profane, déployant un imaginaire à son propos qui pollue la source et rend difficile la réflexion objective à son sujet. Cette présence diabolique dans la culture contemporaine est préparée par la grande présence du diable dans la littérature du XIXe siècle, comme l'a montré Max Milner dans son étude exhaustive d'un millier de pages sur le sujet⁷. Il y montre comment le diable sera utilisé tour à tour comme ressort effrayant, notamment dans le roman noir et dans « l'école frénétique », puis comme figure attachante par pitié ou par envie, ou encore comme figure inatteignable de l'homme en quête de rébellion et d'auto-détermination. La littérature du XXe siècle sera moins prolixe pour parler du diable, sauf chez les auteurs catholiques, Bernanos et Huysmans en tête, qui chercheront à saisir ce personnage qui s'avère évanescent et multiforme, caché pour mieux vaincre.

En outre, la culture contemporaine, connaissant seulement le diable par ses représentations multiples et les légendes urbaines attachées à lui (notamment autour des mouvances rock extrêmes),

⁷ MILNER, M., *Le diable dans la littérature française : de Cazotte à Baudelaire 1772-1861*. Paris, Corti, 2007

véhicule des craintes qui ne sont pas seulement des frissons consentis, mais de vraies peurs de l'action que Satan pourrait avoir sur leur vie. L'univers cinématographique notamment fait beaucoup pour encourager cette angoisse, utilisant comme perfide argument de réclame pour ses productions la phrase si efficace « inspiré d'une histoire vraie ». Les histoires d'exorcismes, d'enfants diaboliques, de luttes cachées des puissances des ténèbres, polluent ainsi l'imaginaire de beaucoup et engendrent des amalgames avec des figures imaginaires issues du folklore populaire (vampires, revenants, loups-garous, goules etc.).

Un autre lieu où se déploie la crainte du diable et la conviction de sa puissance est celui des personnes issues des cultures à forte empreinte occulte (chamanisme, animisme, vaudou etc.) qui reconnaissent sans peine la réalité de la présence du diable, mais qui le placent au principe de tout le mal qui peut se déployer dans leur vie et dont le recours aux secours des signes tels que l'eau ou le sel bénit confinent bien souvent à la magie plus qu'à l'authentique appel à Dieu.

Pour étudier la question du diable et ne tomber ni dans un scepticisme confortable, ni dans la superstition, il faut revenir aux sources solides, par-delà le relatif mutisme des théologiens et la prolixité dispersante de la production culturelle. Il est donc nécessaire de se plonger dans la Révélation biblique pour y découvrir l'enseignement du Christ sur le Diable, qui apprend *tout* ce qu'il y a à savoir sur le mauvais esprit : il est vaincu par la croix mais doit être combattu dans les derniers soubresauts de ses actions homicides. Nous nous proposons d'étudier l'action du Christ contre le diable par son œuvre d'exorcisme, en nous concentrant sur le récit du démoniaque Gerasénien après avoir parcouru l'arrière-fond vétérotestamentaire. Ensuite, nous nous attacherons à travailler théologiquement autour de Satan en nous posant la question de sa nature personnelle. Est-ce que le diable est une personne ? Est-il une fiction ? Existe-t-il une *via media* ? C'est à l'écoute de Karl Barth puis de Joseph Ratzinger que nous tenterons de répondre à cette question, dans la continuité de la tradition magistérielle catholique.

I. LE CHRIST EXORCISTE

L'œuvre d'exorcisme du Christ n'est pas l'essentiel de ses actes en ce monde. Les exorcismes sont des actes parmi d'autres, des miracles et des signes de puissance parmi les manifestations de l'avènement du royaume des cieux que Jésus accomplit durant sa mission, provoquant l'étonnement des foules (Mt 15,31 ; Lc 2,33.9,43.11,14.19,48) sinon leur effroi (Mt 9,8.27,54 ; Mc 4,41.5,15.5,33 etc.). Jésus n'est pas présenté comme un exorciste en tant que tel, ce qui n'existait pas à proprement parler à son époque, bien que des exorcismes aient été pratiqués avant et après lui comme nous le verrons. Pour autant, si Jésus n'est pas qu'un exorciste, au sens de ministère exclusif, il est au cœur de sa mission d'être celui qui vient contester la royauté du « prince de ce monde » en faisant briller la lumière dans les ténèbres de sa domination. Le prologue de saint Jean ouvre le drame de cette arrivée du Christ dans le monde comme un prélude à une grande bataille cosmique entre la lumière et les ténèbres, qui se vit pourtant dans le paradoxe de la chair qui fait resplendir la lumière incréée. L'Évangile de saint Jean ne rapporte aucun des sept épisodes d'exorcismes des synoptiques, pour accorder une place capitale à la lutte du Christ contre Satan, qu'il est seul à appeler « prince de ce monde », montrant la lutte qui se joue entre le Christ et le diable. Le seul que l'on pourrait qualifier de « possédé » de l'évangile johannique est Judas, qui est appelé lui-même « démon » (6,70), inspiré par le diable (13,2) et en qui Satan entre (13,27). L'heure du Christ est cette confrontation directe avec celui qui lutte contre la lumière divine, tel est le vrai drame qui se joue plus profondément que toutes les luttes épisodiques du Christ contre les mauvais esprits tourmentant ceux qui viennent à lui.

Néanmoins il ne faudrait pas reléguer trop vite au plan anecdotique cette lutte que les synoptiques rapportent, puisqu'elle a un rôle essentiel de démonstration de cette part de la mission du Christ qui est la lutte contre le diable. Il importe donc de présenter brièvement le matériau pour parler du diable à la disposition du Christ, puis de nous attarder sur quelques aspects généraux des exorcismes rapportés par les synoptiques avant de traiter plus systématiquement le « cas » que nous avons choisi de retenir, celui du démoniaque Gerasénien.

1. Le diable et l'exorcisme à l'époque du Christ

La question de la place du diable dans l'Ancien Testament est très complexe et elle a fait l'objet de nombreuses études, notamment ces dernières années. Le point essentiel est le lien qui peut être fait

entre Dieu et le mal, et entre le mal et Satan : Auteur ? Instrument ? Opérateur ? Le champ de recherches est immense et le présent mémoire entend surtout s'appuyer sur le Nouveau Testament, aussi nous serons très incomplets et rapides sur la question du diable dans l'Ancien Testament. Cependant, si nous ne faisons pas un catalogue de la connaissance du diable dans l'Ancien Testament ou dans la période intertestamentaire, il faut souligner quelques éléments qui permettront d'insister sur la nouveauté du discours du Christ et surtout de sa pratique de l'exorcisme.

A. Le Satan, figure vaporeuse et mythique dans l'Ancien Testament

Le Diable de l'Ancien Testament est d'abord le serpent mystérieux de Genèse 3. Son apparition dans le récit marque l'irruption de l'indésirable, le personnage non souhaité, discret mais menaçant, le perturbateur qui vient instiller le doute dans l'harmonie d'Adam et sa femme, et surtout dans l'harmonie avec Dieu. Le serpent imite la nudité des hommes pour mieux s'immiscer auprès d'eux : L'homme et la femme sont « nus », *arummim* en 2,25 et lui est « rusé ». Le mot « rusé » est *arum*, qui provient de la même racine *aram* que la nudité, le lien des deux mots se retrouve dans le fait d'être ouvert intellectuellement ou physiquement, sans défense ou transparent⁸. Par paronomase, le serpent apparaît à la fois proche de l'homme et de la femme, et en même temps dans un état d'esprit radicalement opposé. Il a l'esprit ouvert et comme sans obstacle intellectuel (comme ses yeux sans paupières) et bien que son corps soit nu, sans poils ni plumes, il n'est pour autant ni vulnérable, ni en recherche de rencontre mais bien rôdant et insinuant. Il lance le dialogue avec la femme, profitant de la position de faiblesse dans laquelle elle est face au commandement divin : elle n'était pas créée au moment où Dieu a donné sa défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Elle ne connaît donc l'interdit qui lui est attaché que par le biais de l'homme et elle n'a pas entendu les mots mêmes de Dieu. Le serpent renverse les paroles du Créateur et force l'interdit. De « tous sauf » (Gn 2,16), il prétend qu'il est dit « aucun » (Gn 3,1). La femme croit ne pas tomber dans l'erreur, pourtant lorsqu'elle répond au serpent, elle a déjà biaisé le commandement : ce ne sont plus « de tous » les arbres mais seulement « des arbres » qu'elle dit pouvoir manger, quant à la défense de manger le fruit de l'arbre de la connaissance, elle ajoute l'interdit d'y toucher, qui n'était pas précisé par Dieu. L'amplification de l'interdit marque la distance prise avec l'abondance du don divin et le consentement

⁸ Cf. TWOT lexicon, « *êrôm* is used ten times to designate spiritual and physical nakedness. As used of Adam and Eve (Gen 3:7, 10, 11), it indicates more than sex consciousness. It depicts an awareness of the openness of their guilt to God. Their relationship with God was impaired, upsetting their relationship to each other. »

à la vision de la limite que propose le serpent. La faute naît déjà dans le cœur de la femme et laisse prendre le germe de la rébellion⁹. Le tentateur fait ainsi naître le désir de l'acquisition de la divinité par l'œuvre humaine en prétendant que l'interdit est une protection de Dieu à l'égard de sa créature dont il ne veut pas faire son égal.

Le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal symbolise le mode de connaissance du mal qui doit être celui de l'homme en tant qu' « image de Dieu ». L'homme doit « connaître le mal, mais comme Dieu le connaît : le mal est alors un pur possible, voué à la non-actuation, quelque chose qui, pour l'homme, reste, et sans aucun doute toujours restera, extérieur, étranger, *hostis*, à jamais refusé, haïssable, vomi préalablement à toute gustation.¹⁰ » Le serpent pervertit le projet divin de l'innocence, de la non-participation à la nocivité et à la mort et rompt ainsi l'harmonie divino-humaine de l'image et de la ressemblance qui devient imitation et désir de convoitise. La transcendance divine n'est plus objet d'adoration mais d'envie et l'homme sort du désir de l'assomption pour celui de l'imitation, « être comme des dieux ». Or la tentation montre la faiblesse de ce chemin puisqu'au lieu de connaître le Bien et le Mal à la manière de Dieu, l'homme et la femme n'en viennent qu'à connaître qu'ils sont nus (Gn 3,7). Les voilà démunis et honteux, réduits à se cacher de Dieu par honte de leur péché et de leur nature même dont ils découvrent douloureusement qu'elle n'est pas parfaite mais en chemin. L'homme et la femme se cachent alors le sexe, comme pour occulter ce qui caractérise leur chair dont ils conçoivent une soudaine horreur, déçus qu'ils sont de n'être pas devenus esprits comme le serpent l'avait promis.

Tout l'enseignement de l'Ancien Testament à propos du Diable se trouve résumé dans l'attitude de ce personnage visqueux. Le livre de la Sagesse identifie clairement le serpent au diable, liant la rupture de l'harmonie de l'image à sa jalousie : « Dieu a créé l'homme pour qu'il soit incorruptible et il l'a fait image de ce qu'il possède en propre. Mais par la jalousie du diable la mort est entrée dans le monde : ils la subissent ceux qui se rangent dans son parti » (Sg 2,23-24). Le diable de l'Ancien Testament est avant tout cet adversaire qui rompt l'harmonie et empêche le lien entre Dieu et l'homme. Comme le souligne Xavier Léon-Dufour¹¹, l'Ancien Testament fait preuve d'une extrême sobriété à propos de

⁹ Le midrash Rabba glose sur cette erreur de la femme en disant que le serpent entendant qu'elle prétend qu'il ne faut pas toucher l'arbre, il la pousse contre lui afin que, le touchant, elle se rende compte qu'il n'est pas mortel, ce qui l'incite à poursuivre en en mangeant le fruit. *Midrash Rabba*, t. 1, Londres, The Soncino Press, 1961, p. 150 (accessible en ligne : <https://archive.org/details/RabbaGenesis>)

¹⁰ FRANCK-DUQUESNE, A. « En marge de la tradition judéo-chrétienne », dans *Satan*, Études Carmélitaines, Paris, DDB, 1948, p. 184

¹¹ LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, art. « Satan », col. 997-1000

Satan, se limitant à la mention de son existence et à ses manœuvres d'opposition. Le récit biblique prend soin de protéger le judaïsme d'une tendance naturelle au dualisme en présentant le diable comme un ennemi non de Dieu à proprement parler (ce qui risquerait de faire croire à un anti-Dieu), mais de l'homme dont il partage la condition de créature mais non la qualité d'image divine. Il est d'abord « *le satan* » en dénomination de sa fonction d'accusateur et d'opposant (Jb 1,9.2,4 ; Za 3,1) auprès du trône de Dieu, opposant à l'établissement de l'image de Dieu en l'homme. Le nœud théologique fondamental est en effet celui-là, et il le restera jusqu'à la fin des temps : le diable est, dès Gn 3, celui qui s'oppose à la gloire d'une créature corporelle. Il est jaloux de ce privilège accordé à un autre que lui et moins digne que lui car faible, marqué par l'altérité et le changement. Ses manœuvres ont pour but de pousser l'homme à découvrir sa propre nudité, son indignité, son indigence face à Dieu afin qu'il refuse la grâce divine et ne parvienne à l'accomplissement du dessein d'amour.

La nature personnelle du diable reste difficilement saisissable dans la Bible, le nom propre « Satan » n'apparaît qu'en 1 Ch 21,1¹² quand il incite David à dénombrer les Israélites, interprétant ainsi 2 S 24,1 qui attribue à la « colère du Seigneur » cette inspiration qui le condamnera. La « colère du Seigneur » est ainsi assimilée à l'ange mystérieux qui se mit sur le chemin de Balaam en Nb 22,22 et qui se manifestait alors en raison de la colère divine¹³. Le lien entre Dieu et l'adversaire est pour le moins peu défini, c'est notre habitude chrétienne et qui plus est non hébreophone qui nous rend naturelle la désignation d'un chef des démons adversaire systématique de Dieu par le nom « Satan ». Cette catégorisation n'est pas naturelle dans la Bible, voire absente. Ce qu'on remarque par contre dans la théologie biblique, c'est que plus Israël progresse dans sa connaissance de son Seigneur, plus la vision d'un Dieu cause première et unique du bien comme du mal semble intenable, d'où la liberté du chroniqueur par rapport à 2 Samuel. La fréquentation des mythes babyloniens et perses marque également peu à peu Israël et lui fait expliquer le mal par l'existence d'un principe second et adversaire dont la présence prendra de plus en plus de place¹⁴. De plus, l'héritage plus ancien de la mythologie pré-biblique semble persister dans certaines figures mêlées à des divinités des peuples environnant

¹² Ce point est d'ailleurs l'objet de débats entre spécialistes. Il n'est pas évident que l'on puisse jamais considérer « Satan » comme nom propre dans l'Ancien Testament, au motif de l'emploi de l'article défini devant celui-ci notamment en Jb 1-2 et Zc 3. cf. LAATO, A., « The devil in the Old Testament », dans *Evil and the Devil*, ed. E. KOSKENNIEMI et I. FRÖHLICH, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 3-4.

¹³ Sur ce rapprochement, cf. LAATO, A., « The devil in the Old Testament », dans *Evil and the Devil*, p. 2.

¹⁴ Sous la forme du tentateur de l'homme, de la cause directe des maux humains, et comme membre du « conseil divin » où il plaide contre l'homme et contre les anges de Dieu, comme on le voit en Job mais aussi en Dn 10, 13,10. Cf. LAATO, A., « The devil in the Old Testament », dans *Evil and the Devil*, p. 6 s.

Israël, devenant alors des « démons¹⁵ », c'est ainsi que la Bible parle d'Azazel (Lev 16, 8-10), Lilith (Is 34,14), Deber et Qeteb¹⁶ ou Reshef¹⁷. Cependant, le caractère démoniaque réel et la source de ces noms reste obscure, et ce n'est en tout cas que dans le judaïsme du second Temple que l'intérêt pour la question des démons se développera en Israël¹⁸. Ces figures présentent une vision du cosmos comportant des éléments invisibles et très anciens, tels que Lilith et Azazel et d'autres qui ressemblent à des serviteurs angéliques de la colère divine, comme Deber, Qeteb et Reshef, personnifications des fléaux ou de ceux qui les déploient, à la manière de l'ange exterminateur,¹⁹ exécutant des basses œuvres de Dieu.

Rien n'est donc très clair sur la réalité, la nature et le nombre du ou des démons dans l'Ancien Testament biblique. Le judaïsme du second Temple déploiera cependant la figure d'un Satan personnifié à des fins parénétiqes, comme nous pouvons le voir rapidement.

B. Satan et les démons au temps du Christ

L'influence du dualisme perse touche profondément la démonologie juive à partir de l'époque du second Temple²⁰, donnant le besoin de classifier les anges et les démons. Ce glissement vers la création d'un pandémonium organisé se découvre particulièrement dans la littérature apocryphe apocalyptique, comme l'explique A. Laato : « Au fil du temps, Satan fut associé aux anges des pays étrangers, prenant la position de chef. Ce nouvel ordre requérait une justification scripturaire, qui a pris la forme d'une ingénieuse réinterprétation de Gn 6, 1-4. Les premières versions de cette réinterprétation peuvent être trouvées dans le *Livre des géants*, le *Premier livre d'Hénoch* et le *Livre des Jubilés*²¹ ». Dans cette littérature poétique et interprétative de l'Ancien Testament, les démons et surtout celui qui apparaît comme leur chef reçoivent un rôle bien plus important. Le *Livre des Jubilés* présente les démons sous le commandement de Mastéma²². En prenant appui sur les mystérieux

¹⁵ Cf. CAQUOT, A., « Sur quelques démons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber) », *Semitica*, 6, 1956, p. 53-68.

¹⁶ Ps 91,6 : « ni la peste (*Deber*) qui marche dans les ténèbres, ni la destruction (*Qeteb*) qui frappe au midi », cf. aussi Os 13,14

¹⁷ Cf. surtout Hab 3,5 et Ps 76,3.18,48

¹⁸ Sur toute cette question, cf. BLAIR, J., *De-demonising the Old Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

¹⁹ Ex 12,23 ; 1Ch 21,12

²⁰ Cf. NITZAN, B., « Evil and its symbols in the Qumran Scrolls », in REVENTLOW, H. G.; HOFFMAN, Y., ed. *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition*, NY, T&T Clark International, 2004, p. 83-85

²¹ LAATO, A., « The devil in the Old Testament », dans *Evil and the Devil*, p. 17

²² Nom propre issu du mot « hostilité » qu'on retrouve en Os 9,7-8. Pour une étude sur ce nom et ses occurrences dans la littérature de Qumran, cf. VAN DER TOORN, K. ; BECKING, B. et VAN DER HORST, P. W. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nde édition, Leiden, Brill, 1998, p. 553

versets de Gn 6,1-4, qui racontent l'union entre les « fils de Dieu » et les « filles des hommes », on découvre que les *Nephilim*²³ seraient des démons, des anges déchus du fait de leur mélange avec les filles des hommes. Ils sont punis et enfermés dans les profondeurs de la terre juste avant le Déluge (*Jub* 5,1-6). Plus tard, les démons réapparaissent et viennent tourmenter les fils de Noé. Celui-ci obtient la condamnation définitive des démons, mais Mastéma plaide leur cause et Dieu lui concède un dixième du nombre des démons qui resteront à son service pour la tentation des hommes (*Jub* 10). Nous ne pouvons rentrer dans le détail des mythes et représentations des démons dans la littérature juive, cela nous éloignerait de notre sujet, mais nous voyons qu'apparaît, en pendant de la puissance lumineuse de Dieu, une puissance des ténèbres, dont l'organisation s'opère autour d'un chef, et dont le rôle n'est clairement plus d'être instrument de la colère de Dieu mais adversaire.

Cependant, rappelons que Satan n'est jamais présenté comme adversaire de Dieu, mais de l'homme. Il n'est pas engagé dans la bataille à mort contre Dieu telle que l'Évangile le montrera d'une manière plus radicale. Comme le dit Albert Franck-Duquesne, « "Le Grand Ennemi" n'est que l'adversaire envieux et malicieux de l'homme. Le mal-principe ne se trouve pas comme hypostasié dans le Démon [...] Satan n'est pour les rabbins du premier siècle, qu'une espèce de Croquemitaine.²⁴ » Le diable apparaît alors comme accusateur, comme tentateur et comme bourreau²⁵ : En tant qu'*accusateur*, les rabbins voient Satan à l'œuvre quand Abraham est mis à l'épreuve en Gn 22, comme dans chaque épreuve que subit un serviteur de Dieu, à la manière de Job²⁶. Satan est le *séducteur* à l'œuvre dans le *Yetzer Hara*, le « mauvais penchant » en l'homme. Selon le Talmud, Dieu met en l'homme deux

²³ La traduction et l'interprétation du mot *nephilim* a toujours posé question, d'où le choix de la Bible de Jérusalem et de nombreux commentateurs de translitérer simplement l'hébreu. *Nephil* voudrait dire géant en hébreu, d'où la traduction γίγαντες de la LXX. C'est d'ailleurs le sens non ambigu de la seule autre occurrence du mot en Nb 13,33, lorsque les émissaires en Canaan reviennent rapporter la présence de géants pour dissuader de la conquête. Cependant, les commentaires rabbiniques, notamment *Midrash Rabba* (26,7) prétendent qu'en raison de la racine *napal* (tomber) du mot, on comprend que ce sont des êtres déchus. Certains autres voient plutôt la racine *nepel* (fausse-couche/avorton) qui dénoterait la qualité de bâtards de ces êtres. En tous les cas, l'exégèse rabbinique de ces « fils de Dieu » voit en eux ce qui fait la caractéristique des démons : passer de la faveur de Dieu à la condamnation par faute. Cf. ARCHER G. L., HARRIS R. L., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Press, 1980, *Bibleworks* 8 et MATHEWS, K., *Genesis 1-11: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Washington D.C. B&H Publishing Group, 1996, p. 335 s.

²⁴ FRANCK-DUQUESNE, A., « En marge de la tradition judéo-chrétienne », dans *Satan*, p. 208

²⁵ Sur ces trois rôles du diable, cf. FRANCK-DUQUESNE, A., « En marge de la tradition judéo-chrétienne », dans *Satan*, p.208-210.

²⁶ Satan se présente à la porte de la maison d'Abraham qui donne une grande fête et il n'est pas reçu, il siège ensuite au conseil de Dieu et répond, comme dans Jb1, à la question « d'où viens-tu ? » et il dénonce Abraham qui ne l'a pas accueilli alors qu'il se présentait sous la forme d'un mendiant. Il dit à Dieu que depuis qu'Abraham a eu son fils, il s'est détourné de son Seigneur et il propose qu'il soit mis à l'épreuve et qu'il lui soit demandé de sacrifier son fils. Cf. GINZBERG, L., *Les légendes des juifs*, tome II, Paris, Cerf, 1998, p. 68 et s. ; *Le Livre des Jubilés* (17,16-18,19) rapporte une glose similaire sur le texte de Gn 22, mettant en scène le « prince Matséma » comme toujours en lieu et place de « Satan ».

tendances, l'une au mal, le *Yetser Hara* et l'autre au bien, le *Yetser Hatov*, afin qu'il écoute ce dernier penchant et qu'il progresse. Le Satan viendra donc pousser l'homme à écouter son mauvais penchant afin que le plan de Dieu ne puisse s'accomplir pour lui. Enfin Satan se fait *bourreau* des hommes, destructeur, par des apparitions effrayantes et des ruses romanesques, qu'il déploie contre Sarah²⁷ ou contre Moïse afin de les faire périr de peur et de regret.

Bref, bien des siècles avant l'avènement du roman gothique, le diable rabbinique est déjà un personnage plein de ressources pour faire tomber les saints, idéal pour combler les creux du texte biblique et expliquer la possibilité des malheurs des justes et l'accomplissement terrible de la colère de Dieu qui garde ainsi une place exclusivement positive. L'enseignement rabbinique a une visée apologétique et veut montrer que le Dieu de l'Alliance est pleinement bon, malgré les manifestations de sa colère. Il y a en outre un enseignement moral toujours sous-entendu, à savoir que suivre le chemin proposé par Dieu est sans doute plus âpre, mais beaucoup plus fructueux que ce que le diable propose dans sa perfide inspiration.

Mais si nous comprenons que le rôle prêté à Satan par les rabbins est essentiellement celui de cause du mal, qu'en est-il de ce qu'il manifeste de sa puissance ? Le Christ, nous y reviendrons, n'enseignera que très peu à propos du Satan mais agira contre les possessions avec un naturel qui tend à prouver que la pratique de l'exorcisme était chose courante à son époque, mais qu'en est-il ? Est-il fait mention d'une possession diabolique dans le judaïsme du premier siècle avant notre ère ? Satan est-il vu personnellement à l'œuvre dans des vies humaines ?

C. Pratique de l'exorcisme au temps du Christ

a. L'exorcisme dans l'Ancien Testament

Avant d'aborder la question de l'exorcisme dans le judaïsme proche du Christ, il importe de faire état de la question dans l'Ancien Testament. Nous avons déjà vu à quel point le Satan y est une figure protéiforme, loin des définitions hiérarchiques rabbiniques puis chrétiennes. L'action d'esprits malfaisants à l'égard de personnes et leurs remèdes est rapportée seulement dans deux passages de l'Ancien Testament, dont un seul est contenu dans le canon hébraïque : les tourments du roi Saül du fait d'un « esprit mauvais » (1 S 16-19), et l'exorcisme sur Sarra qui permet à Tobie de l'épouser sans mourir (Tb 6-8).

²⁷ GINZBERG, L., *Les légendes des juifs*, tome II, p. 77

Le tourment du roi Saül n'est pas présenté comme une possession démoniaque au sens des Évangiles. Le texte est très sobre et mentionne un esprit qui est mauvais et pourtant lié à Dieu. Deux manifestations de l'esprit sont racontées. Sa première apparition se trouve en 1 S 16,14, il est dit que « l'Esprit (*ruah*) du Seigneur s'était retiré de Saül et un esprit mauvais (*ruah ra'a*) venu du Seigneur le tourmentait. » Saül a été déchu de sa royauté en 1 S 15 pour avoir transgressé le commandement de l'anathème suite à sa conquête sur Agag, gardant le meilleur bétail et tout ce qu'il y avait de bon (1 S 15,9). Il est donc déchu et ne doit sa survie qu'à son meurtre d'Agag (1 S 15,34). C'est alors que David reçoit l'onction de Samuel pour devenir le successeur de Saül et qu'il est de ce fait saisi par l'Esprit du Seigneur (1 S 16,13). L'ironie du récit veut que ce soit David qui devienne le soutien de Saül par son chant. Il est pourtant celui sur qui désormais repose l'esprit. Il est donc complice, involontairement et secrètement, du tourment du monarque déchu. David est en effet convoqué auprès de Saül pour le soutenir par sa musique, ce qui le soulage et « éloigne le mauvais esprit » (1 S 16,23). La deuxième manifestation de l'esprit mauvais survient après que Saül se soit rendu compte du succès de David et en ait conçu une vive jalousie (1 S 18,9). Il est alors saisi par le « mauvais esprit de Dieu » qui le fait « prophétiser » ou « tomber en transe », et qui le pousse à tenter de tuer David (1 S 18,10), ce qui lui arrivera à nouveau (1 S 19,9), provoquant la fuite du futur roi.

Le tourment du roi est-il une manifestation démoniaque ou le symptôme d'un trouble que l'on qualifierait aujourd'hui de psychologique ? Est-il enfermé d'abord dans une dépression nerveuse et ensuite dans une psychose de jalousie ? C'est en tout cas le point de vue défendu par Bernard Forthomme qui parle non pas de possession mais de « visitation maligne de la part d'un Dieu au-delà du bien et du mal qu'il maîtrise.²⁸ » La clé du mystère de cette maladie ne peut se trouver selon lui que dans la relecture de l'ensemble de l'histoire malade de Saül : « Souvent [...] [o]n ne voit pas le lien entre folie, jalousie, transe, nécromancie, problèmes tribaux, familiaux, politiques, intrigues de cours et de successions, aventures guerrières, l'élection initiale, la fin violente, la décapitation, le démembrement, la *mémoire entravée*. Or c'est un tel lien et un pareil réseau qui se trouvent au cœur de l'énigme de la folie royale.²⁹ » Comme au sein de toute histoire perturbée, le recours à la parole est le remède qui permet d'extérioriser le trouble, d'exorciser l'esprit malin qui rend triste ou jaloux. Ce sera

²⁸ FORTHOMME, B., *La folie du roi Saül*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 26

²⁹ FORTHOMME, B., *La folie du roi Saül*, p. 27

le but de la quadruple cure dont bénéficiera Saül, cure musicale³⁰, cure vocale et discursive, cure séparatrice (d'avec David) et cure rectificative par la parole de David.³¹

Dans ce drame royal, nous voyons que le rôle accordé à « l'esprit mauvais *du Seigneur* » est probablement avant tout un ressort théologique monarchique, tendant à appuyer l'absolue initiative divine dans l'histoire d'Israël, comme dans le cas de l'endurcissement de Pharaon (Ex 9,12.10,20,27.11,10.14,8) ou la révolte des sichémites contre Abimélek (Jg 9,23)³². Le cas de Saül n'est donc pas à proprement parler un récit de possession démoniaque ou d'exorcisme présenté comme tel mais on pourrait parler d'explication *per demonium* de la chute du roi Saül qui descend d'infraction en infraction. Lorsque Samuel lui signifie sa disgrâce (1 S 15,23), Saül est accusé du crime qu'il a déjà commis, celui de l'anathème non respecté, mais il est aussi accusé du crime qu'il n'a pas encore commis, à savoir la divination, qui n'apparaîtra qu'en 1 S 28, quand Saül ira chez la nécromancienne d'En-Dor pour entrer en contact avec le défunt Samuel. Dieu maîtrise l'histoire, il connaît par avance la perversité de celui qu'il avait choisi à contrecœur – n'avait-il pas averti le peuple par Samuel « Ce jour-là, vous crierez à cause du roi que vous vous serez choisi, mais le Seigneur ne vous répondra pas, ce jour-là ! » (1S 8,18). Saül est donc peut-être possédé par un esprit mauvais, extérieur, mais sa nature n'est jamais précisée, tout ce que le texte nous apprend est que Dieu n'est pas étranger à sa présence et que les remèdes n'y feront rien. Saül, dans la spirale infernale de sa déchéance, mourra par suicide comme il avait vécu ses dernières années, dans la crainte (1S 31,4).

Le livre de Tobie rapporte également un récit de lutte contre une puissance spirituelle mauvaise, dans un autre genre littéraire, et selon un processus également différent qui permettent de toucher de près les croyances populaires juives sur le démon du IIIe-IIe siècle avant notre ère. Le livre de Tobie appartient au genre littéraire du conte populaire, de la littérature de caravansérail³³, et n'a de ce fait pas vocation à être un récit historique mais plutôt une histoire édifiante, fortement marquée par le contexte de rédaction finale. Le statut de conte populaire autorisait une grande variété textuelle jusqu'à sa mise finale par écrit et il est pour cela un bon témoin de l'époque de sa fixation rédactionnelle, entre le milieu

³⁰ Sur la musique chantée par David, il est intéressant de relever ce que le Pseudo-Philon rajoute au creux du texte pour expliquer l'efficacité du chant davidique : il incorpore un psaume qui explique que le mauvais esprit est une création seconde, fruit d'une « dissonance » d'où l'efficacité contre lui d'une « harmonie » qui combat sa nature même. *Antiquités Bibliques*, 60, 1-3 ; édition dans *La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 1384

³¹ Cf. FORTHOMME, B., *La folie du roi Saül*, chapitre III « Tetrpharmakon : la quadruple cure messianique » p. 95-130

³² « Dieu envoya un mauvais esprit (*ruah ra'a*) entre Abimélec et les habitants de Sichem, et les habitants de Sichem furent infidèles à Abimélec »

³³ KNAUF, E.A., « Tobit », dans Römer, T. Macchi, J.-D. Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 758

du IIIe et le milieu du IIe siècle avant notre ère³⁴. L'épisode qui nous intéresse est un des thèmes centraux du livre, il s'agit de la possibilité du mariage de Tobie et Sarra grâce à sa libération du démon qui la tourmente. Après avoir eu connaissance de la dure vie de Tobit, exilé puis devenu aveugle alors qu'il était rentré en Israël, on apprend en 3,8 que Sarra, fille de Ragouël et qui vit à Ectabane en Médie, est tourmentée par le démon Asmodée, « le pire des démons », qui fit périr les sept époux qui lui avaient été donnés en mariage jusqu'à présent. Elle ignore quelle est la cause de son malheur et doit faire face aux accusations de meurtre de la rumeur ancillaire qui la pousse à la tentation du suicide (3,10). Cependant, dans un passage proleptique en forme d'annonce de l'intrigue, le lecteur découvre que l'ange Raphaël, envoyé pour répondre à la prière de Sarra, sera la solution à cette infortune, autant qu'à l'aveuglement de Tobit (3,17). Tobie, le fils de Tobit, entreprend ensuite le voyage jusqu'à Rhagès de Médie pour récupérer de l'argent que son père y avait déposé et il reçoit comme guide l'ange Raphaël, qui se présente comme Azarias, fils d'Ananias (5,13). Les deux compagnons de voyage se rendent en Médie pour y récupérer l'argent et l'ange proposera à Tobie de choisir Sarra pour épouse en lui promettant de la soigner de son mal démoniaque. Ragouël, le père de Sarra, consent à donner sa fille pour épouse à Tobie, ce digne membre de leur famille, mais il craint tellement pour la vie de celui-ci qu'il fait creuser sa tombe pendant leur nuit de noces (8,9) avant de découvrir avec stupeur le lendemain que son gendre est vivant et que par conséquent sa fille est libérée de ses tourments. Après être resté en Médie le temps des noces, créant de l'angoisse pour Tobit et sa femme Anna qui ne sont pas au courant du mariage de leur fils et ne comprennent pas pourquoi le voyage est si long, Tobie et Sarra rentrent chez eux et Tobie peut ainsi guérir son père de sa cécité, en suivant les conseils de Raphaël.

Deux enseignements sont à tirer de ce conte joyeux et vivant. D'abord le nom du démon, puis la méthode d'exorcisme enseignée par Raphaël. L'habitude de la nomination des démons, tout comme l'émergence de l'angéologie hiérarchique qui apparaît dans le dévoilement de Raphaël (12,15) sont typiques de la littérature intertestamentaire³⁵. « Asmodée » vient probablement d'*æsma dæva* ou *æshma*, le démon de la colère de la mythologie zoroastrienne³⁶. Ce démon est présent dans la littérature juive à la suite de Tobit, le Talmud le présentant comme le tentateur de Salomon qu'il vient à capturer

³⁴ KNAUF, E.A., « Tobit », dans Römer, T. Macchi, J-D. Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 758

³⁵ cf. « Demon », *Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB), vol. 1, New-York, Abingdon Press, 1962, p. 822.

³⁶ WERBLOWSKY (Zwi), R. WIGODER, G. *The oxford dictionary of the jewish religion*, New-York, Oxford University Press, 1997, p. 73 et MOORE, C. *Tobit*, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 1998, p. 147

et à utiliser comme esclave au service de la construction du Temple³⁷. La tradition rabbinique semble lui avoir accordé le rôle de « démon de midi » au sens contemporain du tentateur dans les couples qui cache la beauté de la femme à son mari pour le pousser à l'infidélité³⁸. Asmodée, du fait de son rôle de tueur de maris, est une figure importante de démon *serial killer* lié à la luxure, et il sera associé au stupre dans toute la tradition ultérieure, du *testament de Salomon* à l'*Asmodée* de François Mauriac, en passant par le *livre de l'enfer* de sainte Françoise Romaine et les possédées de Loudun. Or cette postérité d'Asmodée est importante puisqu'elle naît de la nomination du démon comme tel, ce qui est l'unique cas de l'Ancien Testament. De nombreux noms de démons au sens de forces opposées à Dieu sont mentionnés dans les Écritures³⁹, mais toujours d'une manière indirecte. Ici est le seul cas de dénomination biblique d'un démon par un nom propre, ce qu'on retrouvera couramment dans la littérature juive postérieure⁴⁰.

Le second apport de cet épisode à notre propos est la cure de Sarra, inspirée par Gabriel et appliquée par Tobie. Sarra est prisonnière d'Asmodée, qui agit contre ses maris successifs, les faisant mourir et jetant sur elle l'opprobre de sa maison. Il faut donc éloigner le démon, et cet éloignement est obtenu au moyen du dégoût des sens, grâce à l'odeur du foie, de la bile et du cœur d'un poisson mis sur l'encensoir de la fiancée et qui indisposent Asmodée au point de le faire fuir jusqu'en Égypte (Tb 8,2-3). L'emploi des organes du poisson renvoie à la tradition relativement courante dans l'Antiquité de l'opothérapie, le soin par les cellules d'origine animale, mais nous pouvons insister sur l'importance accordée aux sens, ici celui de l'odorat, comme chez David celui de l'ouïe. Selon la tradition rabbinique, et d'une manière plus ou moins légendaire, les démons, pourtant incorporels comme les anges, sont pourtant dans une telle interaction avec le monde terrestre qu'ils sont incommodés par certains sons ou certaines odeurs. Nous le constatons à propos de Saül que le chant de David soulageait en éloignant « l'esprit mauvais », nous le voyons ici à propos d'Asmodée, éloigné par une odeur qui le dégoûte, et on pourrait le voir dans certaines pratiques ancestrales, comme l'utilisation des clochettes sur les habits du grand prêtre⁴¹ (Ex 28,33-35). En examinant à présent brièvement les pratiques d'exorcisme

³⁷ Cf. *Talmud Gittin* (68), <http://www.come-and-hear.com/gittin/>

³⁸ Cf. VAN DER TOORN, K., ; BECKING, B. et VAN DER HORSTP. P. W. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 106-108

³⁹ Cf. l'art. « Démon » du *dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p. 341

⁴⁰ Rappelons, comme le souligne Carey Moore, que le serpent de la Genèse n'est pas nommé ni désigné comme démon explicitement et que le « Satan » de Job est désigné non par son nom mais par sa fonction d'adversaire. MOORE, C. *Tobit*, p. 146

⁴¹ Cf. BONINO, S-T., *Les anges et les démons, quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 26, note 72 : « La Bible garde la trace de croyances démonologiques populaires même dans ses textes les plus officiels. Par exemple, le

contemporaines au Christ, nous pourrions rencontrer à nouveau des rites liés à celle de la magie, quand exorcisme et magie ne sont pas tout simplement confondus.

b. L'exorcisme au temps du Christ

Ce que le judaïsme Yiddish du XVI^e siècle appellera le « Dibbouk⁴² » l'esprit mauvais ou le fantôme d'un disparu qui possède quelqu'un, est déjà attesté dans la littérature juive entourant le Christ. La pratique de l'exorcisme n'est pas elle-même centrale dans la mentalité ambiante, en revanche le point capital est le rapport de simultanéité entre la manifestation du Royaume de Dieu et la déroute du diable dans la littérature intertestamentaire⁴³. C. Grappe cite pour illustrer cette convergence eschatologique le *Testament de Moïse* (10,1) : « Alors sur toute la création Son Règne sera manifesté. Alors c'en sera fait du diable et de la tristesse avec lui⁴⁴ » ou le *Testament de Dan* (5,10-13)⁴⁵ et le *Règlement de la guerre* (6,5-6)⁴⁶ qui présentent la lutte de Dieu contre les armées du mal (on pourrait également évoquer chacun des autres *Testaments des douze Patriarches* qui tous font allusion à cette dynamique). La lutte contre le diable et ses sbires, qu'il soit appelé Satan, Mastéma, Bélial ou par tout autre nom, est le signe de l'arrivée des temps eschatologiques, et le temps de l'accomplissement du règne divin sur la terre. Le règne actuel du mauvais esprit, ou de l'esprit du mal, doit être combattu, et il l'est. L'action du mauvais est une défiguration induite de l'homme au sens du risque de la perte de la ressemblance divine. La lutte contre le diable requiert donc l'engagement des hommes, selon des modes qui touchent à la prophétie, à la médecine et à la magie.

Dans les textes de Qumran, le fragment de la *Prière de Nabonide*, roi de Babylone (4QPrNab), offre un témoignage d'exorcisme intéressant : « Moi, Nabonide, ai été affligé pendant sept ans par une inflammation maligne, et banni d'entre les hommes, jusqu'à ce que je prie le Dieu Très Haut, et qu'un exorciste pardonne mes péchés. C'était un juif d'entre les exilés.⁴⁷ » Ici, pas de description de l'exorcisme lui-même mais on remarque le lien entre le péché, la maladie et l'exorcisme⁴⁸. L'affliction

précepte d'attacher des clochettes aux vêtements du grand prêtre reflète une croyance très commune en la valeur apotropaïque des cloches (Ex 28, 33-35) »

⁴² Cf. « Dibbukim », *Jewish Encyclopedia*, Toronto, Funk and Wagnalls, 1906, <http://www.jewishencyclopedia.com/>

⁴³ GRAPPE, C., "Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps", *Revue Biblique*, 110 (2003), p. 181

⁴⁴ « Testament de Moïse », *La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 1010

⁴⁵ « Testament de Dan », *idem*, p. 895

⁴⁶ « Règlement de la guerre », *idem*, p. 202

⁴⁷ Édition du fragment en anglais : GARCIA MARTINEZ, F., ; TIGCHELAAR, E., *The Dead Sea scrolls, study edition*, vol. 1, Leiden, Brill, 1997, p. 487

⁴⁸ DUPONT-SOMMER, A., *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*, Paris, Payot, 1996, p. 338

physique maligne atteint probablement la face⁴⁹ et bannit pendant le temps symbolique des sept ans le malheureux défiguré qui est retranché du nombre des hommes. Bien que dans ce fragment il ne soit pas fait mention explicitement du démon ou d'un mauvais esprit, le roi Nabonide comprend que la source de ce mal qui l'éloigne est spirituelle. Ce roi païen reconnaît dans la puissance du « Dieu Très Haut » le remède nécessaire pour éloigner l'affliction de son corps, par le moyen de la purification non de sa peau mais de son péché. De plus, il mentionne l'importance de l'intervention de « l'exorciste », que de nombreux auteurs rapprochent du prophète Daniel, et qui exerce une médiation pour la délivrance. Voilà une caractéristique propre à l'exorcisme : l'importance de l'exorciste lui-même. Quelque-soit la religion et le milieu culturel où il se tient, l'exorcisme est toujours lié à la médiation d'un « ministre », capable d'opérer par sa science ou son pouvoir la guérison du tourment démoniaque. Il est le révélateur qui donne d'extérioriser, déjà à un niveau psychologique – comme nous pouvions le voir dans le cas de Saül, à qui David prête le secours de sa musique, c'est-à-dire d'une expression – et plus fondamentalement il est le visage autre qui permet de sortir du cercle vicieux autodestructeur qu'engendre tout commerce avec « l'esprit mauvais ». Par ailleurs, dans l'exorcisme rabbinique apparaît la médiation par l'autorité de la figure de Salomon, qui procure le pouvoir sur les démons à celui qui se réclame de lui. Son pouvoir sur les démons est fréquemment rappelé dans les écrits intertestamentaires, et la pratique de l'exorcisme en son nom est mentionnée en plusieurs lieux. Citons l'exemple le plus fameux, rapporté par Flavius Josèphe dans les *Antiquités juives* :

2,5. [42] Tels étaient le jugement et la sagesse dispensés par Dieu à Salomon qu'il surpassait les anciens, et qu'à le comparer même aux Égyptiens qu'on dit les plus intelligents du monde, non seulement sa supériorité n'était pas médiocre, mais on se convainquait qu'elle était éclatante. [...] [44] Sur chaque espèce d'arbre il fit une parabole depuis l'hysope jusqu'au cèdre, et de même sur les bêtes de somme et tous les animaux de la terre, de l'eau et de l'air. Il n'ignora rien, en effet, de leur histoire naturelle, ne laissa rien inexploré ; il sut raisonner sur tous et montra une science parfaite de leurs propriétés. [45] Dieu lui accorda aussi l'art de combattre les démons pour l'utilité et la guérison des hommes.

Comme il avait composé des incantations pour conjurer les maladies, il a laissé des formules d'exorcisme pour enchaîner et chasser les démons, de façon qu'ils ne reviennent plus. [46] Et cette thérapeutique est encore très en vigueur jusqu'ici chez nous. C'est ainsi que j'ai vu un certain Eléazar de ma race qui, en présence de Vespasien, de ses fils, des tribuns et du reste de l'armée, délivrait des gens possédés des démons. [47] Le mode de guérison était celui-ci : **il approchait du nez du démoniaque un anneau dont le chaton enfermait une des racines indiquées par Salomon**, puis, le faisant respirer, il effrayait l'esprit démoniaque par les narines ; l'homme tombait aussitôt et Eléazar adjurait le démon de ne plus revenir en lui, en prononçant le nom de Salomon et les incantations composées par celui-ci. [48] A l'effet de persuader et rendre plus manifeste aux assistants qu'il possédait bien ce pouvoir, Eléazar plaçait à proximité un gobelet plein d'eau ou un bain de pieds et il ordonnait au démon, une fois sorti de l'homme,

⁴⁹ Cf. DUPONT-SOMMER, A., *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*, p. 339

de renverser ces récipients et de faire ainsi connaître aux spectateurs qu'il avait quitté l'homme. (*Ant.* VIII,2,5 [42-48])⁵⁰

Nous avons déjà rencontré Salomon et ce qu'en disait le Talmud à propos de sa lutte contre Asmodée. Flavius Josèphe élargit ce lien de Salomon aux puissances démoniaques en général, en glosant sur 1 R 5,9-14 qui fait de Salomon un connaisseur, c'est-à-dire un maître, de toute la création. Du fait de sa connaissance des êtres, il obtient une capacité à les diriger qui s'étend à ceux qui se réclament de lui en employant un « anneau » et des « incantations » qu'il compose. L'action d'Éléazar, publique comme la plupart des exorcismes, tourne quelque peu au spectacle de magicien de fête foraine quand il prouve la puissance de son action par des jeux de chamboule-tout par l'action du démon.

Or, l'utilisation du démon dans des œuvres physiques ainsi que l'anneau qui permet à Salomon d'exercer un pouvoir d'exorciste sont deux éléments qu'on retrouve dans le *Talmud Gittin*⁵¹ et le *Testament de Salomon*. Ce dernier texte, écrit entre le I^{er} et le III^e siècle de notre ère, d'un genre littéraire légendaire assez peu soucieux de vraisemblance, raconte comment Salomon enrôle de force les démons pour l'aider à bâtir le Temple de Jérusalem. Tout comme le passage de Josèphe que nous venons d'évoquer, il s'agit d'une longue glose à partir de 1 R 5,9-14 à propos des capacités de magie du roi sage. Le *Testament de Salomon* assimile des légendes et des croyances populaires attachées au fils de David et reflète une tradition plus ancienne que sa rédaction, puisant ses sources dans le gnosticisme grec aussi bien que dans les Talmuds et les traditions rabbiniques orales⁵². Au-delà du folklore démonologique présent tout au long du texte, il faut remarquer l'importance accordée à Salomon comme nom incantatoire, et la puissance qui lui est attachée du fait de sa sagesse ou science infuse. Certains voient d'ailleurs dans l'expression de Mt 12,42 « il y a ici bien plus que Salomon », et qui précède l'enseignement sur le retour de l'esprit impur (Mt 12,43-45) le signe d'une persistance dans les milieux chrétiens de la légende attachée à la puissance de Salomon et de son sceau⁵³. Le nom de Salomon sera employé dans toute une tradition magique et ésotérique jusque dans les premiers siècles du christianisme⁵⁴, comme en témoigne un passage des *Papyrus grecs magiques*, qui datent du 3^e ou 4^e siècle après Jésus-Christ et rapportent d'antiques traditions ésotériques. Il s'agit d'un récit d'exorcisme,

⁵⁰ Ici, traduction de René Harmand (1900) : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda8.htm#II> ; cf. *Les antiquités juives*, vol. IV, traduction Nodet, É. Paris, Cerf, p. 16-17

⁵¹ *Talmud Gittin*, 68

⁵² cf. CHARLESWORTH, J., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Londres, Darton, Longman & Todd, 1983, p. 945

⁵³ CHARLESWORTH, J., *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 949

⁵⁴ Sur cette question, cf. SCHÜRER, E., *The history of the Jewish people in the age of Jesus-Christ*, III.1, Edimburg, T&T Clark, 1986, p. 375-376.

et la formule à prononcer est celle-ci : « Je t'adjure, esprit démoniaque, dis ton nom. Je t'adjure par le sceau de Salomon qui fit parler Jérémie quand il lui toucha la langue.⁵⁵ » Le pouvoir attaché au nom de Salomon doit pouvoir permettre de connaître l'esprit et d'avoir une maîtrise sur lui, comme Salomon connaît les choses et peut les maîtriser, selon la logique de Gn 2,20. Cette nomination de l'Esprit pour le commander se retrouvera dans l'exorcisme du démoniaque Gerasénien (Mc 5,9 // Lc 8,30). Dans les Évangiles et les Actes des Apôtres, on découvrira également que le nom de Jésus est utilisé à la place de celui de Salomon par des exorcistes extérieurs au groupe des disciples (Mc 9,38 // Lc 9,49 et Ac 19,13) mais également par Paul lui-même (Ac 16,18).

Les inscriptions sur les nombreux bols à incantations⁵⁶ retrouvés de l'Iran à l'Irak au cours du XXe siècle donnent également de nombreuses attestations de la pratique des exorcismes par l'emprisonnement des esprits dans des objets, selon un principe de médecine sympathique⁵⁷, telle qu'elle sera encore pratiquée couramment jusqu'à la fin de la Renaissance. Cette technique curative consiste à reproduire l'image du démon ou du mal qui afflige le patient, pour ensuite, après avoir récité certaines formules, détruire cette image, ce qui permet de détruire le démon ou le mal. La même logique pouvait être employée également en bernant le démon par la reproduction du patient, et le démon était détruit avec l'image du patient dans laquelle il était entré (on retrouve cette même logique magique ou médicale dans un certain nombre de pratiques notamment du Vaudou). Ces bols incantatoires servaient à emprisonner les démons dans la fumée de l'encens ou dans l'objet lui-même. Ils sont souvent « spécialisés » dans la lutte contre un type de démon, ou contre un type de mal de principe démoniaque, qu'il s'agisse de problèmes de fertilité, de protection des enfants ou de diverses maladies⁵⁸.

Bien qu'elle soit mentionnée dans les Actes des Apôtres, l'histoire des fils de Scéva qui pratiquent l'exorcisme (Ac 19,13-20) doit être rapprochée des traditions d'exorcisme juives de l'époque rabbinique et témoigne de la proximité entre le monde de Flavius Josèphe, celui des écrits intertestamentaires et Luc bien que celui-ci soit d'une culture plus hellénistique. Nous sommes à Éphèse, et Paul prêche le Christ d'abord à la synagogue, puis dans l'école de Tyrannos⁵⁹. Or, Dieu

⁵⁵ CHARLESWORTH, J., *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 951

⁵⁶ SCHÜRER, E., *The history of the Jewish people in the age of Jesus-Christ*, III.1, p. 353

⁵⁷ « Exorcism » IDB, vol. 2, p. 199

⁵⁸ MOORE, C., *Tobit*, p. 213

⁵⁹ Pas le nom d'un lieu, mais plutôt celui d'un professeur qui devait posséder une salle de cours qu'il louait à Paul durant les heures creuses de la journée. Cf. FITZMYER, J., *The Acts of the Apostles*, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 1997, p. 648

accomplissant par les mains de Paul des « signes peu communs », ce qui attire une grande foule, certains semblent vouloir aussi profiter de la même gloire et entreprennent d'utiliser la même « technique » que Paul (déjà rapportée en 16,18), c'est-à-dire expulser les démons en utilisant le nom magique de « ce Jésus que Paul proclame ». Cependant, ces exorcistes tentent de s'attaquer aux démons par la voie de la magie, ce qui se retourne contre eux et provoque leur humiliation (19,15-16) et surtout la conversion de la population qui prend conscience du danger lié aux pratiques occultes (19,18-20). Le texte pose un certain nombre de problèmes, à commencer par la mention de ces « exorcistes juifs ». Nous avons déjà dit que l'exorcisme est une pratique présente dans l'univers rabbinique, mais les sources ne mentionnent pas réellement d'office d'exorcisme à proprement parler. De plus, il est très étrange que ces exorcistes soient appelés « fils d'un grand prêtre juif, un certain Scéva » alors qu'il n'y a aucune trace d'un grand prêtre portant ce nom à Éphèse ni ailleurs. Selon Fitzmyer⁶⁰, il faut traduire *archiereus* par « prêtre en chef » et non par « grand-prêtre », ce qui permet d'accepter la présence d'un tel homme à Éphèse, d'autant plus que la liste de tous les grands prêtres d'Hérode le Grand à la première révolte juive (73 avant JC – 66 après JC) nous est connue. Selon Twelftree⁶¹, la difficulté peut être surmontée si on entend les sept « fils » de Scéva au sens non d'une famille charnelle mais d'une guilde d'exorcistes, comme dans l'allusion aux disciples des pharisiens chasseurs de démons en Mt 12,27 (Lc 11,19).

La formule employée par les exorcistes, « je vous adjure par ce Jésus que Paul proclame » (v.13), est intéressante. Elle est à rapprocher de la formule des *Manuscrits magiques grecs* que nous avons cités et elle serait une formule habituelle des exorcismes juifs puis chrétiens, comme le disent par exemple Irénée⁶² et Origène⁶³ qui associent la puissance sur les démons au nom de Jésus dont les chrétiens se réclament. Ici, les exorcistes utilisent le nom de Jésus à la manière d'une incantation quelconque, comme une formule magique, et c'est de cette erreur que naît leur punition et la conversion de « toute la population d'Éphèse » qui est mise au courant de cette aventure. Luc montre ainsi l'erreur qu'il y a à considérer le nom du Christ en soi comme une méthode déconnectée de la foi et il montre que le

⁶⁰ FITZMYER, J., *The Acts of the Apostles*, p. 650

⁶¹ TWELFTREE, G., *Jesus the exorcist, a contribution to the historical Jesus*, Eugene (OR), Wipf & Stock, 2010, p. 32

⁶² *Adv. Haer.* II, 32,4 : « En son nom, ses authentiques disciples, après avoir reçu la grâce, œuvrent pour le profit des autres hommes, selon le don que chacun a reçu de lui. Les uns chassent les démons en toute certitude et vérité... » IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Tome II-2, SC 294, Paris, Cerf, 1982, p. 343

⁶³ *Contr. Cels.* I,6 : « Ce n'est point par des invocations qu'ils [les exorcistes chrétiens] semblent exercer un pouvoir, mais par le nom de Jésus joint à la lecture publique des récits de sa vie. » ORIGÈNE, *Contre Celse*, Tome I, SC 132, Paris, Cerf, 1967, p. 91

rapport aux démons, même celui d'exorcisme, a partie liée à la vulgaire magie si la lutte contre Satan n'est pas faite dans une foi authentique qui donne d'être « connu » du démon (v.15). Le démon reconnaît celui qui est lié au nom du Christ et à sa personne, et l'enjeu pour le croyant est d'être reconnu par le Christ non pour avoir utilisé son nom mais pour avoir agi pour le bien (Mt 7,22-23⁶⁴). Par ce passage des Actes, saint Luc montre le risque de collusion entre le nom de Christ, utilisé comme talisman, et les croyances pré-christiques de nature ésotérique ou magique. Cet épisode prouve surtout la confusion qui pouvait régner entre les pratiques liturgiques juives et les pratiques magiques assimilées, que nous avons rencontrées tout au long de cette rapide recherche à propos de l'exorcisme dans le judaïsme de l'époque du Christ.

2. Le Christ exorciste

Si la question qui nous conduit est celle de l'identité de Satan, réelle ou fictionnelle, nature personnelle ou projection imaginaire, nous devons chercher dans l'enseignement et la vie de Jésus ce qui concerne l'Adversaire. Or, force est de constater que Jésus n'accordera que très peu d'importance à l'enseignement positif sur le diable. En revanche, l'apport majeur de son ministère se trouve dans les récits de son action face à lui, puisqu'il montre dans ses exorcismes qu'il prend le diable au sérieux et qu'il lutte contre lui en remettant en question sa domination sur les hommes. Le Christ agit dans le monde et fait fuir le diable, il accomplit en cela l'attente messianique de celui qui mène la lutte contre les armées du diable. Cependant la véritable victoire définitive ne s'acquiert pas d'une manière triomphante mais dans la défaite apparente de la Croix. Les récits d'exorcisme ne sont que des « signes et des prodiges » qui illustrent par avance la victoire qu'il est venu remporter, sa victoire sur le diable est obtenue par le don et l'amour, remèdes contre l'ennemi du genre humain.

C'est ce que nous allons à présent examiner en balayant d'abord l'ensemble du donné évangélique à propos des exorcismes avant de nous attarder plus précisément sur le récit du démoniaque Gerasénien, que nous trouvons particulièrement représentatif de la victoire du Christ.

⁶⁴ « Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé par ton nom ? n'avons-nous pas chassé des démons par ton nom ? et n'avons-nous pas fait beaucoup de miracles par ton nom ? Alors je leur dirai ouvertement : Je ne vous ai jamais connus, retirez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité. »

A. Tératologie

a. Les miracles de l'Évangile

La tératologie⁶⁵, l'étude des monstruosité humaines, des malformations, renvoie à un imaginaire fait de légende d'êtres chimériques et effrayants, liés dans les sociétés « présocratiques » au tabou de la confusion et à l'impureté du mélange. Celui qui n'est pas tel qu'il devrait être est suspect d'être lié aux démons ou à des races inférieures d'animaux qui abîment son humanité. Le monstre fait peur ou rire, il est mis au ban de la société ou dans des foires où on vient le voir avec délectation, mais à bonne distance, de peur d'être contaminé. Le monstrueux est relativisé par les critères culturels qui le considèrent comme marginal, soit comme un signe positif, soit au contraire comme une malédiction sur la tribu qui doit être éliminée. Ainsi les albinos ou les jumeaux sont considérés dans de nombreuses tribus subsahariennes comme des monstres dont l'irruption perturbe la vie de la communauté, qu'ils soient vus comme des élus ou des parias⁶⁶. Dans les civilisations occidentales, le nanisme et la rousure notamment ont donné lieu à des traitements déshonorants et stigmatisants, pointant l'anormalité de ces êtres qui ne sont pas « purs ». En effet, la question de la monstruosité touche à celle de l'impureté, de ce qui n'est pas distinct, clairement circonscrit dans son champ d'être normal. Or la tératologie qui parle des monstruosité humaines est aussi la *teratologia* ou *aretologie*⁶⁷ ou encore la *thaumatologie*⁶⁸ grecque, récit merveilleux ou récit des merveilles du dieu dont la puissance s'est déployée au-delà du pouvoir de la nature, et c'est le champ de toute une partie du ministère du Christ où il se montre fort contre la nature et les démons. Les « signes et les merveilles » (*semeia kai terata*) de Jésus sont de cet ordre des « monstruosité », face auxquelles les commentateurs se situent comme on peut se situer face à l'impur : dans la fascination ou le rejet, ou en fermant les yeux sur la merveille pour proposer une hypothèse scientifique qui explique et clôt l'ambiguïté.

Il faut reconnaître que les récits des miracles du Christ, de quelque nature qu'ils soient, ne peuvent être reçus sans une lecture prudente qui reconnaît un mystère : le déroulement *réel* du miracle souffre de l'imperfection naturelle de tout récit qui transmet le fait mais ne le rend pas présent comme tel. Ce qui est à voir, c'est plus profondément le mystère du Fils de Dieu qui se révèle par le miracle, au-delà

⁶⁵ Du grec *teras* (monstre, merveille).

⁶⁶ cf. DODOUNOU, T., *Le mythe de l'albinos dans les récits subsahariens francophones*, Münster, LIT Verlag, 2011, p. 34

⁶⁷ De *aretè*, la vertu et par extension la puissance, la merveille. Sur ce terme et son application aux miracles du Christ, cf. VAN DER LOOS, H., *The Miracles of Jesus*, Leiden, Brill, 1965, p. 118

⁶⁸ De *thauma*, le miracle, la merveille.

duquel celui-ci doit conduire. Le miracle n'est jamais un en-soi mais le moyen de la manifestation du Fils : à la question de Jean-Baptiste qui fait demander si Jésus est bien celui qui est attendu, ce dernier fait répondre par le *langage des signes*⁶⁹, écho aux signes eschatologiques déjà annoncés par Isaïe (Is 35,5-6 et 61,1-2) et qui passent par la médiation des sens « ce que vous voyez et entendez ». Il reste une part d'interprétation, de doute et d'examen, que la rédaction évangélique fait déjà pour une part et nous livre d'emblée avec une interprétation, une clé de lecture qui guide vers le sens.

Avec Xavier Léon-Dufour nous pouvons énumérer dans les Évangiles cinq types de miracles⁷⁰ : les guérisons, les sauvetages, les miracles-don, les miracles-légitimation et les exorcismes. Le propre du miracle est qu'il met en scène un thaumaturge, un misérable et une relation entre eux⁷¹, s'il n'y a pas de bénéficiaire affligé par la maladie, le démon ou le péril, c'est-à-dire le mal, il faut parler de « prodige », comme par exemple dans le cas du figuier desséché (Mt 21,18s//Mc 11,12-14,20)⁷². Ce qui caractérise le récit de miracle est « qu'il rapporte comment un homme, le thaumaturge, triomphe en un instant d'une limite apparemment infranchissable, ce qui conduit les témoins à reconnaître, malgré les adversaires, l'œuvre de Dieu et à admirer sa miséricorde.⁷³ » Le miracle implique donc la compassion du Christ et la mise en œuvre de sa puissance au profit d'un ou plusieurs bénéficiaires dans le but de l'édification de tous. Dans le cas de l'exorcisme qui nous intéresse plus particulièrement, c'est cette structure qui se retrouve, Jésus vient rejoindre un misérable et dans un duel où celui-ci n'est « que le terrain où s'effectue le combat⁷⁴ » pour faire resplendir l'arrivée du royaume.

b. Les exorcismes du Christ

Les trois Évangiles synoptiques rapportent des exorcismes de Jésus, au point d'être le type de guérison le plus répandu dans son ministère, d'où les accusations de collusion avec le pouvoir du diable pendant son ministère (Mc 3,22-30//Mt 12, 24-32//Lc 11,15-23), et dans la littérature juive et païenne postérieure⁷⁵. Il faut donc lire et recevoir les récits des exorcismes du Christ dans l'idée qu'ils

⁶⁹ « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. » Lc 7,22

⁷⁰ LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977, p. 306-314 ; Meier, quant à lui, énumère les miracles de Jésus en reprenant la terminologie des Évangiles eux-mêmes : « *Dynameis* [actions puissantes], *semeia* [signes], *terata* [prodiges], *paradoxa* [actions stupéfiantes] et *thausasia* [actions prodigieuses] » MEIER, J.-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II La parole et les gestes, Paris, Cerf, 2005, p. 475

⁷¹ LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, p. 303

⁷² LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, p. 312

⁷³ LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, p. 302

⁷⁴ LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, p. 309

⁷⁵ MEIER, J.-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 68 s.

montrent le royaume de Dieu en marche⁷⁶, la révélation de l'identité du Christ et sa victoire sur le royaume de Satan, comme le montre Richard Bell dans son étude sur la lutte de Jésus contre le diable⁷⁷. En effet, si nous lisons les récits dans le détail et sans un a priori théologique qui cherche à percevoir la visée plutôt que la forme, historique ou médicale, nous butterons sur le caractère nécessairement imparfait du texte qui ne prétend pas présenter précisément et mécaniquement un phénomène mais qui cherche à rendre présent à un signe dans l'éblouissement du témoin qui annonce une merveille. Il faut garder en tête comme pour tout miracle que l'exorcisme est un signe qui renvoie à plus. L'étude de ces signes est essentielle pour comprendre l'enseignement de Jésus sur le diable, puisque Jésus n'a rien dit de nouveau en matière de démonologie, « mais il ressort des récits évangéliques qu'au-delà du langage, Jésus vit une expérience à laquelle il attribuait le plus grand réalisme. Sa rencontre avec les malades et tous ceux qui se considéraient comme affligés par le démon prolonge son affrontement entre lui et le Malin, comme dans la triple tentation et l'agonie. Sa victoire montre que le Règne de Dieu entre en scène parmi les hommes. Son duel contre Satan n'est pas une lutte contre un mal abstrait⁷⁸ ». Les récits d'exorcismes de Jésus ne montrent pas seulement la guérison de troubles d'ordre psychologique comme le considèrent nombre d'exégètes contemporains⁷⁹ mais ils sont une véritable manifestation de l'affrontement entre Dieu et l'ennemi. C'est d'ailleurs, ce qui apparaît fondamentalement dans le choix johannique de ne pas présenter les récits d'exorcismes mais de rapporter plutôt des paroles sur le diable et de montrer le combat décisif dans le ciel de l'Apocalypse, révélant ainsi que « c'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu » (1 Jn 3,8).

Voici donc l'énumération des récits d'exorcisme des synoptiques synthétiquement résumée par R. Latourelle : « Marc parle des exorcismes dans quatre de ses cinq sommaires : (Mc 1,32-34 ; 1,39 ; 3,7-12 ; 6,12-13). Deux *logia* de Jésus s'y réfèrent explicitement : l'un concernant la controverse sur

⁷⁶ Cf. MEIER, J.-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 311-381

⁷⁷ « [Les exorcismes du Christ] font partie du Jour-J [du "débarquement" du Royaume]. Dans son ministère, les démons sont expulsés, les malades guéris et la bonne nouvelle est annoncée. Dieu commence son règne ici. Mais la victoire finale, ("le Jour-V") appartient au futur de la parousie. Je considère que cette image aide bien qu'elle ne rende pas pleinement justice à la complexité du rapport à "l'heure" dans les Évangiles. » BELL, R., *Deliver us from evil*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, p. 106

⁷⁸ LATOURELLE, R., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Paris, Cerf, 1986, p. 279-280

⁷⁹ Cette tendance exégétique trouve évidemment ses racines dans un scientisme hérité des Lumières, comme le montre très bien R. Latourelle (LATOURELLE, R., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 38-47) et qui se retrouve particulièrement dans l'exégèse des exorcismes : « Si on exclut l'existence d'une Présence personnelle et ténébreuse dont Jésus vient détruire le royaume, il ne reste évidemment que l'interprétation de la médecine et de la psychologie. Or, dans le cas de Jésus, nous ne pensons pas que le dernier mot appartienne aux sciences humaines. » (LATOURELLE, R., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 280 n. 9)

Béelzéboul (Mt 12,24-29 ; Mc 3,22-27 ; Lc 11,15-22) ; le second se référant à la mission donnée aux apôtres de proclamer la Bonne Nouvelle, de guérir les malades et de chasser les démons (Mt 10,1.7 ; Mc 6,7 ; Lc 9,1-2). Enfin, dans les synoptiques, on trouve six récits : deux, dans la triple tradition, à savoir l'épisode de Gérasa (Mt 8,28-34 ; Mc 5,1-20 ; Lc 8,26-39) et de l'enfant épileptique (Mt 17,14-21 ; Mc 9,14-29 ; Lc 9,37-43) ; un, commun à Matthieu et à Luc : la guérison de la fille de la Cananéenne (Mt 15,21-28 ; Mc 7,24-30) ; un, commun à Marc et à Luc : la guérison du possédé de la synagogue de Capharnaüm (Mc 1,23-28 ; Lc 4,33-37) ; un, propre à Matthieu, sur le démon muet (Mt 9,32-34) ; un, propre à Marc, sur le sourd-bègue (Mc 7,31-37). Quatre de ces récits sont plus développés : le possédé de Gérasa, le possédé de la synagogue, l'enfant épileptique, la fille de la cananéenne⁸⁰. » Nous pouvons ajouter à cette liste la mention de la guérison de Marie-Madeleine, en Luc et Marc (Lc 8,2 ; Mc 16,9)⁸¹ ainsi que l'enseignement sur le retour de l'esprit impur (Mt 12,43-45 ; Lc 11,24-26).

Dans les quatre récits développés se retrouve une forme commune⁸² que nous pouvons présenter ainsi :

1. Jésus arrive sur le lieu de la scène
2. Face-à-face entre Jésus et le démoniaque (ou son porte-parole)
3. Description des symptômes liés à la possession
4. manœuvre apotropaïque⁸³ du démon
5. Jésus commande au démon de sortir
6. Le démon sort
7. Les conséquences éventuelles : chez celui qui est guéri et dans l'entourage

Comme pour toute forme, les récits se situent par rapport à elle et non selon elle, ce qui implique des nuances et des différences. Ce que l'on peut remarquer, c'est que Jésus ne répond jamais à une demande du possédé lui-même mais soit à un appel de son entourage, soit à une provocation du démon⁸⁴. Le possédé est privé de sa capacité à communiquer et même à se rendre compte de son état, il est aliéné, hors de portée du remède. La rencontre se fait donc d'abord entre Jésus qui « prend l'initiative d'affronter le démon dans son repaire⁸⁵ » et les proches qui demandent pour le misérable que le salut vienne pour lui. Ce sont les parents du jeune épileptique qui l'amènent à Jésus et décrivent

⁸⁰ LATOURELLE, R., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 278-279.

⁸¹ Concernant la correspondance entre Lc 8,2 et Mc 16,9, cf. MEIER, J-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 490

⁸² cf. MEIER, J-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 485

⁸³ Le démon considérant Jésus comme une menace à son égard.

⁸⁴ On peut même rencontrer une soumission spontanée comme en Mc 3,11

⁸⁵ LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, p. 307

son état, la cananéenne représente sa fille qui n'est pas présente à la demande ; dans le cas du démoniaque de Capharnaüm, c'est le démon qui provoque le Christ, le démoniaque muet de Matthieu est présenté à Jésus par d'autres, de même que le sourd-bègue de Marc. Jésus ne demande ni la foi, ni même le consentement du possédé, il cible le démon aliénant et le chasse. La logique de cette attitude de Jésus est soulignée par ses paroles au retour de la mission des soixante-douze chez Luc (10,17-20). Jésus ne leur avait pas donné explicitement la mission de chasser les démons quand il les envoie, contrairement à l'envoi des apôtres (9,1-2), et les missionnaires reviennent stupéfaits du pouvoir qu'ils se sont découvert sur les démons. Jésus réagit à leur surprise et à leur joie en déclarant qu'il est à l'origine de leur pouvoir sur les « puissances de l'ennemi » et qu'il « voyait Satan tomber du ciel comme l'éclair », deux formules qui pourraient enfler la joie des disciples, mais c'est pour mieux recentrer le propos sur le cœur : « ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis mais plutôt de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux. » Plutôt que de s'attacher au côté extraordinaire de la puissance donnée sur l'ennemi, il faut plutôt que les disciples se réjouissent d'être comptés parmi ceux qui ne tombent pas des cieux comme Satan⁸⁶. Jésus ne s'attarde donc pas sur sa lutte contre le démon, il l'accomplit et secoue la poussière de ses sandales, la lutte contre le diable est certes une des tâches du Fils de Dieu, mais c'est vers le Royaume qu'il veut guider les disciples et leurs esprits.

B. Le démoniaque Gerasénien

Le cadre du présent mémoire ne permet pas d'étudier chacun des récits d'exorcismes, nous devons de ce fait choisir un épisode que nous creuserons plus particulièrement pour en tirer du fruit dans la compréhension plus générale de l'identité de Satan dans l'Évangile. Pour cela, nous faisons le choix d'étudier un récit qui soit commun aux trois synoptiques, pour tirer du bénéfice des variantes parallèles et pour utiliser le critère de l'argument d'attestation multiple en faveur de son historicité. Cela nous laisse deux possibilités : l'enfant épileptique et le démoniaque Gerasénien. Le récit de l'exorcisme de l'enfant épileptique serait important à étudier puisqu'il pose la question de l'ambiguïté médicale de l'exorcisme du fait de la description des symptômes qui frappent l'enfant d'une part et d'autre part il est intéressant sur le plan de l'échec de l'exorcisme. Dans ce passage également Jésus lie l'exorcisme à

⁸⁶ Remarquons ici les difficultés textuelles du verset 10,18 qui font que l'on peut comprendre : « je voyais Satan tomber du Ciel, comme l'éclair » ou « Je voyais Satan tomber, comme l'éclair tombe du ciel ». cf. FITZMYER, J., *The Gospel According to Luke*, vol. 2, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 1985, p. 861 ; C'est cependant la première lecture qui doit sembler-t-il l'emporter et qui permet de faire résonner le contraste avec 10,20.

la foi pour la seule et unique fois de l'Évangile. De plus, chez Marc (9,29), il lie l'exorcisme de « cette espèce », à la prière, ce qui est également une originalité.

Cependant, le récit de l'exorcisme du démoniaque Gerasénien recèle un intérêt nous semble-t-il encore plus grand. D'abord du fait de son caractère littéraire, qui le fait ressembler à une histoire fictive, par les éléments étonnants qui s'y trouvent, du fait également de la structure théâtrale de la scène, que nous découvrirons verset après verset, et à cause du lieu étranger et étrange où se situe ce passage. De plus, la recension de cet épisode est longue en Marc et Luc et comporte d'importantes différences avec Matthieu. Meier considère que « presque tous les récits d'exorcisme qui se présentent comme complets viennent de la tradition marcienne⁸⁷ » aussi, tout en étant attentifs aux variantes textuelles, nous utiliserons comme texte de référence celui de Marc (5,1-20).

a. Structure du récit

L'épisode du démoniaque Gerasénien peut être vu comme un drame en quatre actes⁸⁸, dans lequel sont mis en relief les personnages centraux qui changent d'importance au cours du récit comme par le biais d'un focus cinématographique. D'abord survient la rencontre entre Jésus et le démoniaque (5,1-10) puis l'attention est centrée sur l'épisode des cochons (5,11-13) avant de se tourner vers les témoins (5,14-17) et enfin sur l'homme guéri (5,18-20). Est-ce pour autant un récit créé comme un conte selon une structure littéraire artificielle ? Certains le prétendent, ou le laissent entendre, mais le débat sur l'historicité de cet épisode fait pencher, ne serait-ce que du fait de son incongruité, pour l'hypothèse de l'authenticité, au moins quant à ses traits principaux⁸⁹. Sans nous attarder sur les questions historico-critiques, nous essaierons de regarder ce récit dans la cohérence de la construction narrative de l'Évangile : il s'agit ici du début du voyage de Jésus en territoire païen. La traversée elle-même fut l'occasion d'un miracle, celui de la tempête apaisée (4,39), et la suite du récit montre que la force de Jésus ressuscite la fille de Jaïre et peut guérir la femme hémorroïsse par le seul contact de ses vêtements.

⁸⁷ MEIER, J.-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 478

⁸⁸ La structure du récit est sujette à discussion, le découpage en quatre temps est globalement admis ; celui que nous choisissons est celui proposé par Taylor (TAYLOR, V., *The Gospel according to st. Mark*, Londres, MacMillan, 1952, p. 277), suivi par Marcus (MARCUS, J. *Mark 1-8*, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 2000 p. 348) mais Légasse (LÉGASSE, S., *L'Évangile de Marc*, t. 1, Paris, Cerf, 1997, p. 318) préfère un découpage en v. 1, 2-5, 6-13, 14-20. Cf. FOCANT, C., *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, p. 197

⁸⁹ C'est le point de vue de TAYLOR (TAYLOR, V., *The Gospel according to st. Mark*, p. 277), nuancé par TWELFTREE (TWELFTREE, G., *Jesus the exorcist, a contribution to the historical Jesus*, p. 76) et par MEIER (MEIER, J.-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 482-483).

Nous sommes dans le cadre d'une démonstration forte de la puissance du Christ hors d'Israël puis de retour, le tout rythmé par les voyages en barque qui le font passer « sur l'autre rive » (4,35 ; 5,1.21).

La séquence de la visite en pays étranger commence en 4,35, avec l'invitation de Jésus à « aller sur l'autre rive ». Après le sommaire sur les paraboles (4,33-34), Marc introduit un cycle de miracles à la rencontre de la blessure par le mal. En effet, « sur l'autre rive », Jésus va rencontrer l'impureté du pays des Geraséniens, symbolisée par cet homme défiguré et déchiré par le tourment démoniaque. L'impureté de la terre des Geraséniens est également symbolisée par la présence des cochons qui la souillent et qui sont supprimés. Puis il y aura le premier récit de guérison d'une femme, blessée dans sa féminité symbolisée par les pertes de sang et enfin la guérison de la fille de Jaïre, premier miracle marcieu dont le bénéficiaire est un enfant, et dont le passage dans la mort est également une contradiction avec sa condition de jeunesse. L'enjeu de ces récits miraculeux est de présenter la puissance messianique du Christ en dehors de la terre d'Israël comme en modèle par surcroît de ce qu'il peut établir pour le peuple présent sur la terre promise. À cet égard, bien qu'il ne faille pas donner une importance démesurée à la mention de la traversée vers l'autre rive⁹⁰, nous pouvons cependant entendre en écho de ce passage l'évocation de la traversée de la mer rouge en Ex 14⁹¹, lieu par excellence de la démonstration de la toute-puissance de Dieu sur la mer. Comme Jésus qui calme la tempête, Dieu dompte les eaux et les multitudes de l'armée de Pharaon sont précipitées dans la mer comme la multitude des porcs, conduisant à l'effroi des nations (Ex, 15,14-15) et au chant d'action de grâce des Israélites, comme les Geraséniens effrayés et l'homme guéri qui proclame partout ce que Jésus a fait pour lui. Nous voyons donc une séquence de Jésus passant sur l'autre rive pour rencontrer une humanité blessée, en lutte contre une force de mort et d'effroi, et le voyage même présente la lutte du Christ et sa victoire.

Au cours du voyage, nous voyons le bateau tourmenté par le vent, les vagues commencent à le remplir et les disciples sont effrayés par le péril imminent alors que Jésus dort. Jésus montre alors sa puissance contre cette force de mort qui s'abat sur ses disciples, en menaçant le vent. Cette menace de Jésus rappelle sa première confrontation avec le possédé de la synagogue de Capharnaüm (1,23-28) qu'il avait également « menacé » et à qui il avait dit « tais-toi » (1,25). L'injonction aux éléments

⁹⁰ « L'expression "eis to peran" se lit encore en Mc 5,1.21 ; 6,45 ; 8,13. L'allusion symbolique n'est guère vraisemblable en ce qui concerne Marc où elle fait figure de cliché narratif et où la traversée qu'elle exprime ne conduit pas toujours Jésus et ses disciples vers une situation dangereuse » LÉGASSE, S., *L'Évangile de Marc*, p. 308, n. 5.

⁹¹ Pour une correspondance lexicale entre Mc 5,1-20 et Ex 14-15, cf. MARCUS, J. *Mark 1-8*, p. 349.

naturels *comme à un démon* montre le lien existant entre ces deux forces de mort, qu'elles soient spirituelles ou chtoniennes, et sur lesquelles Jésus domine. Jésus s'insurge ensuite contre le manque de foi des disciples, qui ne sont que plus effrayés, cette fois-ci non plus par la menace de la mort, mais par la puissance divine qui vient de se manifester sous leurs yeux. Ce voyage est l'introduction des disciples à ce qu'ils vont ensuite pouvoir contempler, la geste de puissance de Jésus contre les forces de mort répandue dans le monde. En domptant la mer comme il le fera à nouveau en 6,48 lorsqu'il marchera sur l'eau, Jésus montre sa domination sur les forces des ténèbres et sa souveraineté à l'œuvre qui ne pourra être pleinement comprise par les disciples qu'à la Résurrection.

b. Commentaire

5,1-10 : Jésus face au démoniaque

L'enjeu du signe de puissance sur la mer est de montrer la souveraineté du Christ sur la mort et ses avatars, et la rencontre avec le possédé est marquée en filigrane, au-delà de l'exorcisme, par cette dimension de passage mort/vie.

Le lieu où se déroule cette rencontre étonnante a conduit à de nombreux débats. La ville de Gerasa se situe sur le site de l'actuelle ville de Jerash en Jordanie, à 50 kilomètres au sud-ouest de la mer de Galilée, de nombreux commentateurs questionnent donc le déroulement de l'événement à cet endroit. Ils se basent sur certains manuscrits qui parlent de la ville de Gadara, actuelle Umm Qeis, à seulement 10 kilomètres au sud-ouest de la mer de Galilée ou encore sur d'autres manuscrits, plus rares, qui parlent de Gergesa, assimilé à la ville actuelle d'Al Kursi, située en effet sur les bords du lac⁹². Au final c'est la *lectio difficilior* qui semble-t-il doit l'emporter, notamment si l'on s'appuie sur l'autorité de Metzger⁹³. Cependant l'essentiel n'est pas la situation géographique exacte qui importe et le manque de cohérence de la relation de l'épisode par Marc montre bien que son point d'insistance n'est pas celui-là. Jésus rencontre le démoniaque dans un lieu symboliquement très important : il est en pays

⁹² C'est le point de vue d'Origène dans son *Commentaire sur saint Jean* (VI, 208-211), qui influencera ensuite certains manuscrits de nombreux Pères et commentateurs. Voilà ce que dit Origène : « Qu'il y ait dans les copies grecques des erreurs au sujet des noms propres, on peut s'en persuader par beaucoup de passages des évangiles [...]. Gerasa est une ville d'Arabie, qui n'a ni mer ni lac à proximité, et un mensonge aussi flagrant et aussi facile à réfuter, les évangélistes, des hommes très au courant de tout ce qui concerne la Judée, ne l'auraient pas proféré. [...] En revanche, Gergesa, d'où vient le nom des Gergéséniens, est une ancienne ville au bord du lac qu'on appelle maintenant le lac de Tibériade ; non loin de là le lac est surplombé d'un précipice et l'on montre l'emplacement d'où les porcs furent précipités par les démons. Gergésa, qui signifie "la demeure de ceux qui ont repoussé" a peut-être reçu son nom par une révélation prophétique d'après la conduite des concitoyens des porcs à l'égard du Sauveur, lorsqu'ils le prièrent de quitter le territoire. » ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, Tome II, (SC 157), Paris, Cerf, 1970, p. 290-291

⁹³ METZGER, B., *A textual commentary on the greek new Testament*, 2nd edition, New-York, American Bible Society, 1994, p.72

païen, nous l'avons dit, mais il est surtout cerné par la mer qu'il vient de traverser et par les tombeaux qui sont l'habitat du possédé qui vient à lui. La rencontre de Jésus et du démoniaque se fait dans cet environnement marqué par la mort dont la présence est renforcée par la répétition par trois fois, aux v. 2,3 et 5 du mot « sépulcre », *mnèmeion* ou *mnèma*, le lieu du repos et de la mémoire (racine *mnèmè*). Le lien entre le tombeau et l'impureté est signalé par la nature même de l'esprit qui possède l'homme, un esprit « impur », *akathartos*, qui peut faire écho, dans ce contexte, à l'interdiction de fréquenter les morts ou leurs demeures dans la loi (cf. Nb 19,16). Mais Marc n'insiste habituellement pas spécialement sur l'impureté de la mort et ne rapporte pas la parole de Jésus sur les sépulcres dans l'accusation contre les pharisiens citée par Luc : « Malheur à vous, qui êtes comme les tombeaux que rien ne signale et sur lesquels on marche sans le savoir » (Lc 11,44) reprise par Mt (23,27) qui parle de « sépulcres blanchis. » La répétition du mot « sépulcre » par Marc est le signe de son insistance sur le rapport qu'il faut faire avec la mort qui attaque cet homme sous la forme de l'esprit impur. Ce qui est impur ici n'est pas le fait de fréquenter les morts mais bien la mort elle-même. Les autres synoptiques ne reprennent pas cette insistance marcienne sur la mort à l'œuvre ici comme s'ils corrigeaient la lourdeur des répétitions du texte, mais en perdant ainsi ce sens théologique profond : la rencontre entre Jésus et le possédé est le choc entre celui qui vient lutter contre la mort et celui qui a littéralement un pied dans la tombe⁹⁴. L'impureté de cet esprit se manifeste dans la manière dont il prend possession de l'homme pour le conduire à s'autodétruire, et surtout à perdre face humaine, au point qu'on voudrait le « dompter » (5,4) comme un animal, mais que nul n'y parvient.

Ce que l'esprit attaque est la racine même de l'humanité de cet homme, qui est banni des vivants, regardé avec effroi par ses congénères. Marc insiste sur la gravité de son mal en disant non pas qu'il « possède » l'esprit, comme dans la version lucanienne de notre épisode (8,27⁹⁵), mais, de la même manière qu'en Mc 1,23 avec l'épisode du démoniaque de la synagogue de Capharnaüm, il est « en » l'esprit impur, comme aspiré ou effacé par lui. L'esprit impur prend le pas sur l'homme et le contamine par son impureté et le pousse à côtoyer l'impur royaume de la mort où il a « sa demeure » (5,3). L'esprit marginalise son hôte, conformément à l'image isaienne de celui qui est au fond de la

⁹⁴ Comme le suggère MARCUS (MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 343), le lien entre l'esprit impur et la mort, et particulièrement le cimetière, peut être rapproché également de la question de la communication avec les morts comme le décrit le Talmud à l'appui de Dt 18,10-11 : « celui qui consulte les morts s'affame lui-même et passe ses nuits dans le cimetière, ainsi un esprit impur s'attache à lui. » Cf. *Talmud Sanhédrin*, 65b, http://halakhah.com/sanhedrin/sanhedrin_65.html.

⁹⁵ « Il vint au-devant de lui un homme de la ville qui possédait (le verbe est un participe aoriste à l'actif) plusieurs démons » Lc 8,27

déshumanisation : « il habite dans les tombeaux, passe la nuit dans les recoins, mange de la viande de porc et met dans ses plats des immondices » (Is 65,4). Chez Isaïe, il est question d'Israël qui se déshonore par sa conduite mauvaise. En Is 65, Dieu dit qu'il se laisse approcher et même qu'il tend les mains vers un peuple rebelle qui a oublié jusqu'à son propre nom et qui dit à Dieu en le voyant « retire-toi » (Is 65,5). Le rapprochement avec ce passage éclaire la condition de l'homme pris dans la spirale de l'autodestruction qui refuse l'aide et la visite, et la mention de l'automutilation est très forte en ce sens, puisqu'on voit qu'il est poussé à s'abîmer, à se lapider. La lapidation est le sort des idolâtres (Dt 13,10-11 ; 17,5), des blasphémateurs (Lv 24,14) ou des sorciers (Lv 20,27) et est une peine infamante, reçue en dehors de la ville et devant la communauté qui par ce geste retranche de la communauté et de la vie, enterrant le corps sous les pierres qui l'ont tué, pour faire disparaître la mémoire de l'indigne. Cet homme semble s'infliger à lui-même une sorte de condamnation du même genre, il s'ostracise lui-même et quitte les vivants et en dehors de la ville se morfond dans une terrible souffrance qui ressemble à de la culpabilité. L'emploi du verbe *krazo* pour « crier » s'approche également de cette idée. Le mot lui-même est d'origine probablement onomatopéique et désigne proprement le sinistre croassement du corbeau, ce peut être un cri distinct ou un hurlement plus primaire⁹⁶, qui exprime une détresse et une souffrance.

Or cet homme engouffré dans l'esprit impur vient de lui-même à Jésus. Le v. 6 revient à cette rencontre immédiate à la descente de la barque après la digression de la description des symptômes du mal des v. 3-5. Les disciples qui étaient inclus dans le pluriel du verbe *erchomai* du v. 1 s'effacent pour laisser place à la rencontre entre Jésus et le possédé. Comme le démoniaque de la synagogue de Capharnaüm, c'est de lui-même que le possédé vient à la rencontre de Jésus, dans un geste surprenant de prosternation. Le verbe « se prosterner », *proskuneo*, n'est employé chez Marc que dans cette scène et au moment de l'hommage ironique des soldats au Prétoire, en 15,19. Matthieu emploie volontiers ce verbe – 13 fois en tout – surtout dans un sens positif, pour indiquer la révérence de ceux qui viennent rencontrer le Christ avec respect ou pour le supplier⁹⁷, Luc n'emploie ce verbe que dans la tentation au désert (4,7.8) et dans la finale à Béthanie (24,52). Marc semble attacher à la prosternation devant le

⁹⁶ Cf. MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 343 et THAYER, H. *Lexicon of the New Testament*, Electronic edition generated and owned by International Bible Translators (IBT), Inc. 1998-2000, via *Bibleworks 8*, art. « κράζω ».

⁹⁷ Nous relevons dix emplois de προσκυνέω en ce sens chez Matthieu : 2,2.11 ; 8,2 ; 9,18 ; 14,33 ; 15,25 ; 18,26 ; 20,20 ; 28,9 ; 28,17. À ces emplois positifs s'ajoutent l'ironie d'Hérode (2,8) et celle de Satan (4,9) et la réponse de Jésus (4,10).

Christ un sens fort et négatif parce qu'ironique et insultant dans les deux occurrences⁹⁸, bien que certains commentateurs voient une capitulation dans le cas du démoniaque Gerasénien⁹⁹. Cependant, il faut sans doute garder une forme d'ambiguïté dans cette attitude, comme dans les mots que le démoniaque prononce.

Lorsqu'il arrive devant Jésus, le possédé s'adresse à lui – littéralement « croasse » – en employant la même formule qu'en 1,24 : « Que me veux-tu ? », littéralement « quoi de toi à moi ? », défi à la présence de Jésus qui l'effraie et le met en danger. En 1,24, le possédé de la synagogue de Capharnaüm appelle seulement Jésus par son origine locale, « Jésus de Nazareth », alors qu'en 5,7, le démoniaque emploie une formule beaucoup plus emphatique : « Fils du Dieu Très-Haut ». Cette formulation est marquée par une coloration païenne dans la mesure où elle n'apparaît dans la Septante que dans des contextes païens ou dite par des païens¹⁰⁰, elle serait même une réminiscence de la désignation cananéenne d'une divinité primitive et la désignation classique de Zeus dans la tradition grecque¹⁰¹. Les occurrences de « *upsistou* » (Très-Haut) dans l'Ancien Testament se trouvent notamment dans la désignation de Melchisédech en Gn 14,18, appelé « prêtre du Dieu *Très-Haut* », en Daniel 3,26 dans la bouche de Nabuchodonosor ou encore en grand nombre dans le Siracide (31 occurrences)¹⁰². Le démon agit-il ici en pure provocation, est-il réellement un « tartufe volontaire »¹⁰³ ou est-il condamné à dire ce qu'il dit, à savoir la vérité sur l'identité du Christ ? Le fait est que, tout comme les autres épisodes où un démon parle par la voix de son hôte, il dit la vérité, à savoir que Jésus est « le saint de Dieu » (1,24), « le fils de Dieu » et le « fils du Dieu Très-Haut » (5,7). Nous ne pouvons que constater que le démon ne donne pas ici une fausse information objectivement, mais l'intention dans laquelle il la donne est, quant-à-elle, bien plus perverse. La stratégie démoniaque dans la révélation du nom et de la mission du Fils de Dieu n'est pas annonce et bonne nouvelle mais dénonciation et atteinte à la nécessaire progression du mystère de la mission du Fils qui ne peut être révélée par indiscretion mais qui doit être dite au moment voulu par Jésus. C'est tout l'enjeu du secret messianique

⁹⁸ Remarquons par ailleurs que Marc utilise le verbe *prospipto* (3,11 ; 5,33 : 7,25) pour exprimer le geste de se jeter aux pieds, avec l'idée de tomber, d'après l'étymologie qui rapproche de *pipto* alors que *proskuneo* semble plutôt renvoyer à *kuon*, le chien, au sens d'une servilité ou docilité assez clairement négative, avec l'image du chien qui lèche la main de son maître.

⁹⁹ Cf. COLLINS, A., *Mark, a commentary*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2007, p. 267

¹⁰⁰ Cf. GUELICH, R., *Mark 1-8,26*, Nashville, T. Nelson, 1989, p. 279

¹⁰¹ Cf. MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 343 et COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 268

¹⁰² Relevons également l'emploi de l'expression « *tou Théou tou upsistou* » dans la bouche de la pythonisse de Philippe en Ac 16,17 qui d'une certaine manière est une possédée bien qu'on dise que l'esprit qui parle par elle est un esprit « python », un esprit divinateur.

¹⁰³ Selon l'expression de LAMARCHE, P., « Le possédé de Gérasa », *NRT* 90 (1968) p. 581-597, p. 584

particulièrement présent dans l'optique marcienne et dont l'importance est capitale pour le déploiement de la mission du Christ elle-même¹⁰⁴. Nous ne sommes évidemment pas dans l'intelligence du démon et ses plans échappent à notre raison du fait même de leur perversité, mais l'action du démon a pour but, nous y reviendrons dans la partie théologique, d'empêcher l'œuvre de rédemption et particulièrement l'œuvre de don du Fils, il est donc cohérent que le démon veuille gâcher le secret du Fils pour l'empêcher d'aller au bout de son sacrifice.

Revenons au dialogue entre le démoniaque et Jésus : après avoir *croassé* son salut, le démon s'adresse à Jésus d'une manière totalement inattendue, puisqu'il emploie lui-même la formule réservée à l'exorcisme : « je te conjure au nom de Dieu » *horkizo se ton Theon*¹⁰⁵. Cette formulation audacieuse n'est pas rapportée par Luc et Matthieu, ils emploient tous deux l'adresse « *ti emoi kai soi* » (*ti umin* chez Matthieu qui parle de deux démoniaques), ainsi que la titulature « Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ». En revanche ils n'utilisent pas la formule imprécatoire « *horkizo* » : Matthieu se contente d'une question « es-tu venu nous tourmenter avant le temps ? » (Mt 8,29) et Luc rapporte « Je t'en prie, ne me tourmente pas » (Lc 8,28), employant le verbe *deomai* qui est proche du français « supplier » au sens de plier les genoux devant quelqu'un et de lui demander quelque chose par extrême nécessité. Marc insiste donc ici sur une confrontation forte entre le démoniaque et Jésus, comme si le démoniaque venait à lui pour défendre son territoire, avec sans doute un sous-entendu lié au paganisme¹⁰⁶, mais aussi et surtout à la mort. Le démon est chez lui dans l'environnement des tombeaux et il tient l'homme sous son pouvoir de mort sociale, physique et spirituelle, et il n'entend pas laisser ainsi Jésus perturber sa domination sans coup férir. Il s'adresse à lui par l'autorité dont il se sent revêtu et le conjure donc de partir, prenant audacieusement Dieu à témoin, là encore avec l'ambiguïté ironique qui caractérise tout ce dialogue puisque par sa formule de conjuration, il demande en même temps d'être épargné de la « torture », ce qui montre paradoxalement sa faiblesse. Quelle est cette torture dont il a si peur ? Le verbe *basanizo* renvoie à l'idée de pénibilité¹⁰⁷ et peut aussi faire

¹⁰⁴ Signalons à propos de la question des injonctions au silence chez Marc l'ouvrage de S. de VULPILLIÈRES, *Nature et fonction des injonctions au silence dans l'Évangile de Marc*, Paris, Gabalda, 2010, notamment p. 194 s. où l'a. reprend l'hypothèse de Guttenberger « qui rattache les consignes de silence (1,25.34 ; 3,12) aux démons à l'exigence juive du monothéisme. En Mc 5, on est en territoire païen, Jésus n'a pas à enjoindre au silence le démoniaque et les esprits impurs, car il n'y a pas de juifs en danger d'idolâtrie. »

¹⁰⁵ Cf. COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 268 et GUELICH, R., *Mark 1-8,26*, p. 279

¹⁰⁶ Cf. LAMARCHE *op. cit.* p. 584

¹⁰⁷ Unique autre occurrence chez Marc : « Il vit qu'ils étaient peïnés (*basanizomenous*) pour ramer car le vent était contraire » (Mc 6,48).

allusion au jugement dernier par le mot *basanos* dont il est issu et qui désigne le tourment de l'enfer¹⁰⁸. Cependant la *basanos* est d'abord le nom de la « pierre de touche », la basanite en français, pierre de basalte qui permet de tester l'or et les autres métaux, d'où l'idée d'instrument de torture qui force à dire la vérité. Et voilà la souffrance dont le démon a peur : être forcé de dire la vérité, c'est-à-dire dévoiler son nom d'intrus et donc quitter son territoire conquis.

Au verset 8, Marc insiste sur la lutte qui se joue au travers de ce dialogue en mettant l'accent sur le temps que dure la confrontation, utilisant l'imparfait pour le verbe « dire » qui permet de rapporter dans le style indirect l'ordre de sortir donné par le Christ qui semble avoir été répété¹⁰⁹. Cette répétition sous-entendue est inédite et appuie l'idée de lutte acharnée contre cet adversaire redoutable du Christ mais bien que la parole du Christ soit rapportée à l'indirect, elle est tout de même un élément important de sa part du dialogue puisqu'ici il n'y a pas d'injonction au silence mais bien la demande de la révélation du nom. Jésus connaît la nature de son adversaire « esprit impur », mais il exige de l'entendre dire son nom. Nous pourrions à première vue penser que la demande de Jésus le place en situation d'infériorité par rapport à l'esprit impur qui connaît son nom à lui, comme il le prouve au v. 7¹¹⁰ mais nous pouvons également penser que Jésus ne demande pas le nom pour le connaître comme s'il l'ignorait, mais plutôt pour le faire dire, en manœuvre de prise de puissance sur le démon. Nous savons que la demande du nom est une composante essentielle de l'exorcisme¹¹¹, puisqu'elle permet deux choses : d'une part la domination en terme de connaissance sur l'être qui est nommé, dans la logique de la nomination de tous les êtres par Adam en Gn 2,20, comme nous le voyions plus haut à propos de Salomon dont la sagesse lui permettait de connaître l'ensemble du créé selon 1 R 5,9-15 ce qui permit aux apocryphes de gloser à partir de là à propos de son pouvoir sur les esprits mauvais. D'autre part, exiger le nom implique un dévoilement, une mise à nu de la puissance à l'œuvre, ce qui permet symboliquement de le déstabiliser dans son emprise confuse.

La possession démoniaque est une confusion mise dans l'être de l'homme touché, d'où l'impureté qui y est attachée ; c'est une défiguration, au sens de la perte de possibilité d'attacher au visage la personnalité réelle qui est supposée y être liée, la personne même de l'homme possédé est mise à mal, au sens grec de son *prosopon*, de son masque d'être au monde, dont s'empare un autre principe que lui-

¹⁰⁸ Cf. en ce sens l'emploi de Lc 16,23.28 dans la parabole de Lazare et le riche.

¹⁰⁹ Cf. LAMARCHE, P., « Le possédé de Gérasa », *NRT* 90, p. 585

¹¹⁰ Cf. GUELICH, R., *Mark 1-8*, 26, p. 280

¹¹¹ Cf. TWELFTREE, G., *Jesus the exorcist, a contribution to the historical Jesus*, note 56 p. 84

même et qu'il faut nommer pour manifester le dérèglement. Cela se manifeste dans la manière dont on parle du sujet en présence, comme nous le voyons dans notre texte : c'est un « homme en esprit impur » qui se présente, dans une confusion d'identité et de comportement, puis ce sont les démons qui deviennent interlocuteurs de Jésus quand ils sont nommés (v. 12) pour finalement laisser place à « celui qui *avait été* démoniaque » (v.18). L'enjeu de la nomination est donc essentiel, il permet de faire rentrer les choses dans l'ordre en les nommant. C'est d'ailleurs la même logique psychologique rencontrée à propos de Saül, qui bénéficiait d'une véritable « musicothérapie » pour dire son mal et son mal-être et ainsi être soulagé de l'infestation démoniaque qui l'enfermait dans le non-dit de sa condition de roi déchu¹¹².

Forcé par le Christ, vaincu par la torture de la question divine, le nom démoniaque est révélé. C'est plutôt une dénomination d'ensemble pourtant qui apparaît, comme une habile évasion. Le nom « Légion » est difficilement acceptable comme nom propre de démon, bien que certains le prétendent¹¹³ mais semble plutôt désigner un *ensemble* de démons présents en cet homme. Chez Matthieu et Luc, Jésus laisse entendre la possibilité pour un homme d'être sous l'emprise de plusieurs démons (Mt 12,43-45//Lc 11,24-26) et le cas de Marie-Madeleine en est l'exemple d'après Luc et Marc (Luc 8,2//Mc 16,9). Beaucoup, depuis les Pères, se sont interrogés sur cette notion de « Légion », proposant des interprétations de type psychanalytique, numérologiques ou encore politiques¹¹⁴, certains voulant associer l'emploi du mot « légion » à la détestation romaine des habitants de la Décapole, ou en faisant une correspondance entre le nombre de démons et celui du troupeau de porcs du v. 13. Si le nombre de militaire composant une légion était d'environ 5800 hommes d'infanterie¹¹⁵, ils étaient de fait moins nombreux en réel déploiement sur le terrain, ce qui peut rapprocher leur nombre des 2000 porcs que Marc annonce¹¹⁶. Quoi qu'il en soit des spéculations quant au nombre de ces démons et de la signification réelle dans la bouche du démoniaque, nous voyons surtout ici l'expression de la multitude magmatique et ambiguë de ce nombre qui se désigne dans l'unité d'un nom, « esprit impur » ou « légion ». L'ambiguïté de cette multitude est soulignée par l'étonnante tournure de la phrase « *mon* nom est Légion car *nous* sommes nombreux » et montre

¹¹² Cf. FORTHOMME, B., *La folie du roi Saül*, p. 97-101

¹¹³ COLLINS, A., *Mark, a commentary*, note 72 p. 269

¹¹⁴ Cf. chez MEIER un point complet sur la question (MEIER, J-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II, p. 482 et note n° 25 p. 1074) ou chez COLLINS (COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 269).

¹¹⁵ GUELICH, R., *Mark 1-8*, 26, p. 281 ; MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 344 ; COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 269

¹¹⁶ C'est l'explication proposée par MARCUS (MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 345).

l'effrayant nombre en même temps que sa dissimulation non moins intimidante. Cette « Légion » démoniaque abîme l'unité de la personne qui fait face au Christ et qui n'est plus lui-même mais un agrégat de puissances à l'œuvre en lui et qui le mènent à sa perte. C'est cela que le Christ veut attaquer pour réunifier l'homme.

Le verset 10 montre un sujet unique, « la Légion », qui s'adresse à Jésus pour le supplier de ne pas les envoyer « hors du pays ». Remarquons que le verbe employé, *parakaleo*, est beaucoup plus humble que le verbe *horkizo* employé au début de la rencontre. Que le nom « Légion » soit une diversion n'empêche pas Jésus de prendre le dessus dans le combat et l'esprit impur se trouve en position de faiblesse et supplie Jésus de ne pas le chasser « hors du pays ». Quel est ce pays ? Est-ce le pays des Géraséniens ? C'est l'option la plus naturelle, qui renvoie à l'emploi le plus récent du mot *chora* au v.1. Collins fait le lien entre les esprits impurs et les tombes dans lesquelles le possédé vit et propose que les esprits de la Légion soient des esprits des morts attachés au lieu de la sépulture des personnes dont ils sont issus¹¹⁷, ce qui renvoie à une possibilité admise dans le judaïsme, similaire à l'idée de fantôme dans la culture contemporaine. Cette option ne semble pas tenable par rapport à la cohérence de l'enseignement du Christ ou des évangélistes qui ne fait jamais allusion à des esprits de personnes mortes qui erreraient dans le monde des vivants. Une autre lecture permet de comprendre le mot *chora* dans un sens plus abstrait de l'« aire », ou de l'« environnement », qui renvoie au début de la scène. L'homme possédé a sa demeure dans la mort, au milieu des sépulcres. L'esprit impur le garde prisonnier de ce royaume de la mort, nous l'avons dit, et il veut rester dans cet environnement, symbolisé par la mer, ce qui pourrait expliquer la fuite des cochons vers l'eau. Cette lecture est inverse de la compréhension de Luc, qui au contraire montre la Légion suppliant Jésus de ne pas les envoyer dans l'abîme (*abussos*) sous-entendant par là le désir de demeurer du côté des vivants. Nous pourrions voir ici une réminiscence du dialogue entre les esprits et Dieu au moment de la condamnation des Téphilmim dans la glose du livre des *Jubilés*, quand Mastéma (Satan) plaide sa cause auprès de Dieu pour continuer à tourmenter les hommes avec un dixième des démons¹¹⁸. Quant à Matthieu, il n'entre pas dans cette question du lieu (« ce pays » que le démoniaque de Marc veut garder ou « l'abîme » que le démoniaque de Luc ne veut pas retrouver) pour aborder directement la question des cochons.

¹¹⁷ COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 270

¹¹⁸ Jub 10,8, *La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 682

5,11-13 L'épisode des cochons

Les cochons sont introduits par Marc au verset 11, montrant l'alternative que la Légion va réclamer. La présence d'un troupeau de porcs paissant a pu étonner certains commentateurs contemporains qui n'imaginent pas l'élevage des porcs en plein air, conduisant certains à proposer l'hypothèse d'une première version de l'histoire parlant plutôt d'un troupeau de moutons¹¹⁹ ! On trouve pourtant dans les documents de l'Antiquité de nombreuses attestations d'élevage de porcs en pâture, les truies seules étaient parquées et ceux qui étaient dans la nature étaient gardés par des chiens et revenaient en troupeau à l'appel de la corne du pâtre qu'ils entendaient même à grande distance¹²⁰. La symbolique est évidemment forte de ce troupeau d'animaux impurs domestiqués sur une terre païenne, dans le contexte d'une lutte avec un esprit impur qui rend l'homme qu'il possède « indomptable » (5,4).

Or la Légion demande, supplie encore, cette fois-ci non plus de ne pas être envoyée, mais bien d'être envoyée dans les porcs. Les versets 10 et 12 sont construits en opposition, les deux prières de la Légion apeurée employant un vocabulaire similaire mais légèrement nuancé. Nous avons la prière *parakaleo* (avec la formule emphatique *polus*, « beaucoup »), mais au verset 10 ils demandent de n'être pas envoyés, (verbe *apostello*) alors que dans le verset 12 ils demandent d'être plus littéralement « diligents » (*pempo*, unique emploi chez Marc) avec une dimension plus opérative que locale¹²¹. La Légion veut donc ne pas être mise « hors » du pays mais « en » (*eis* + accusatif) les cochons pour qu'ils deviennent leur nouveau « pays » et leur nouveau champ d'action¹²². Cette demande des démons est étonnante autant que l'autorisation de Jésus. Sont-ils acculés à cette solution ? Non puisqu'il s'agit du seul cas dans l'Évangile d'un « transfert » d'esprit d'un sujet à un objet. Nous avons évoqué plus haut les rites liés aux objets de transfert avec les bols à incantation qui servaient de contenant, de prison, à l'esprit expulsé mais Jésus n'entre pas dans cette logique, bien qu'elle soit peut-être sous-entendue dans l'obscur enseignement sur le retour de l'esprit impur qui rode en quête d'un

¹¹⁹ Cf. COLLINS (COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 270)

¹²⁰ Cf. KITCHELL, K., *Animals in the ancient world*, New-York, Routledge, 2014, p. 150-152

¹²¹ Le TDNT explique que le verbe *pempo* est employé (80 occ. dans le NT) quand l'insistance est plus sur l'envoi et *apostello* (135 occ. dans le NT) quand elle est sur la mission à accomplir. KITTEL, G., FRIEDRICH, G., *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 1, art. "*apostello*". Nous spécifions que les emplois de *pempto* dans les Évangiles synoptiques se rapportent toujours à un l'autorité ou au commandement (Mt 2,8 ; 14,10 ; 22,7 ; Lc 4,26 ; 7,6.10.19 ; 15,15 ; 16,24.27 ; 20,11.12.13) et chez Jean, outre ce même emploi qui signifie l'autorité, de nombreux emplois sont en rapport avec la mission du Fils. Le verbe *pempo* a donc un sens beaucoup plus fort d'autorité qui envoie faire quelque chose, d'où notre proposition de le rendre par « diligenter » qui contient une idée d'urgence et de délégation d'autorité pour une tâche.

¹²² Remarquons également le champ lexical martial très présent ici, *pempo*, mais aussi *epitrepo* (commander, missionner) au v.13, liés évidemment au mot *Légion* qui présente Jésus comme un chef qui a autorité même sur les armées ennemies (cf. Mc 1,27).

repos qu'il ne trouve que dans la possession (Mt 12,43-45//Lc 11,24-26). Une autre explication pourrait être la valeur de la réaction des pourceaux comme preuve de la réussite de l'exorcisme selon la logique du *Testament de Salomon* dont nous parlions plus haut et qui donnait en exemple l'exorciste qui demande à l'esprit de faire tomber des objets pour prouver qu'il n'est plus dans l'homme guéri¹²³. Cette explication non plus ne semble pas satisfaisante dans la mesure où la véritable preuve du changement de l'état de l'homme se trouve dans son comportement suffisamment contrasté entre les v. 2-5 et le v. 15. Pourquoi alors demandent-ils à aller dans les cochons ?

Il nous semble que deux hypothèses peuvent être satisfaisantes : la volonté de demeurer dans la mort ou la volonté de chasser le Christ du pays. La première hypothèse, que nous avons déjà évoquée plus haut, consiste à lier la demande de ne pas quitter le « pays » au « domaine » de la mort. L'environnement de l'homme possédé est celui de la mort et son comportement est autodestructeur, de par son isolation sociale et ses mutilations. L'esprit impur tend à l'entraîner du côté des morts, et cette volonté est contrecarrée par le Christ. La Légion demanderait donc logiquement à pouvoir poursuivre son œuvre de mort : ne pouvant l'exercer sur l'homme, elle l'exercerait sur les cochons, tuant un être vivant et plongeant dans la mort même représentée par la mer. Cette hypothèse est cohérente avec l'action démoniaque. La faiblesse de cette explication est qu'elle ne permet pas de comprendre pourquoi Jésus consent à cela. Le Christ n'a aucun intérêt à laisser les esprits faire œuvre de mort et il a autorité sur eux au point de les renvoyer d'où ils viennent sans concession.

Nous voudrions donc plutôt privilégier l'hypothèse de la stratégie démoniaque d'utiliser le miracle du Christ à ses dépens, pour créer une détestation de Jésus¹²⁴. En effet, la mort d'un troupeau de 2000 cochons représente une catastrophe économique considérable en même temps qu'un véritable drame sanitaire pour les Geraséniens. Le troupeau noyé contaminerait durablement l'eau de la côte et engendrerait de terribles nuisances olfactives qui conduiraient le peuple à rejeter Jésus de leur pays. C'est précisément ce qui va commencer par se produire, avant un retournement final qui nous permet de dire que Jésus a été plus fin stratège que la Légion.

5,14-17 La réaction des témoins

Les témoins immédiats de la scène répandent la nouvelle de cette terrible tragédie économique. Après tout, l'homme dérangé ne faisait pas tant de mal à la communauté, mais la perte des cochons est un véritable cataclysme. L'arrivée des villageois au v.15 et leur focalisation sur le possédé prouve la

¹²³ cf. COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 271

¹²⁴ Cette hypothèse est également celle de Bauernfeind, cité par MARCUS (MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 345)

gravité de ses symptômes précédents et l'importance qu'il avait pour les autochtones. Leur première réaction est donc d'être effrayés (*phobeo*) par la puissance de Jésus, comme les disciples sur la barque au moment de l'apaisement de la tempête (Mc 4,41). La crainte dans le langage biblique est toujours à la fois un mélange de respect et de défiance, entre l'admiration et la volonté de se protéger. Ici donc on ne peut d'emblée savoir si les villageois sont indisposés par l'action de Jésus. Ils constatent d'abord la puissance de ce qui vient de se dérouler pour l'un des leurs. Cependant voilà que les pères racontent la scène au v.16, et les choses se gâtent pour Jésus puisque, comprenant le sort des cochons, ils supplient (*parakaleo*) Jésus de s'en aller de leur territoire.

Le Christ semble avoir perdu la partie, et c'est ainsi que se termine l'épisode dans sa relation matthéenne, mais Luc et Marc ajoutent un quatrième acte à ce drame, un acte essentiel de résolution qui ressaisit tout l'épisode dans l'optique victorieuse du Christ.

5,18-20 Le témoignage de l'homme guéri

Jésus reprend donc la barque. Part-il à cause de l'injonction des villageois ou parce que sa mission est terminée ? Probablement un peu des deux. De fait il aurait peine à accomplir un ministère fructueux dans ce milieu désormais sinon hostile, du moins échaudé. C'est pourquoi la demande de l'ex-possédé est essentielle : il demande à Jésus de pouvoir « demeurer avec lui ». Cette requête renvoie à Mc 3,13-19, l'appel des Douze, passage dans lequel apparaît que Jésus les veut, entre autres, « pour demeurer avec lui » et pour « les envoyer prêcher. » Il a besoin des Douze pour le soutenir et le seconder, à la fois les plus proches et ceux qui sont envoyés au loin. Le Gerasénien semble donc demander à rentrer dans ce service de compagnonnage du Christ, et ça ne lui est pas permis. Est-ce que Jésus ne veut pas de lui à ses côtés ? N'y-a-t-il plus de place dans la barque ? C'est plutôt qu'il faut que le Christ soit annoncé en cette terre païenne, malgré la réaction hostile des villageois, et cet homme est le mieux placé pour témoigner positivement de la puissance de Jésus qui l'a littéralement « tiré des griffes de la mort » (Ps 48,16).

Cette mission portera du fruit, l'homme ne se contentera pas d'aller auprès de ceux « de sa maison », mais jusque dans toute la Décapole. Le conseil d'aller auprès de ceux de la maison pourrait être compris comme une injonction au silence, d'après l'emploi du mot en rapport avec le secret chez Marc¹²⁵ mais Jésus l'envoie précisément annoncer les merveilles de Dieu et la maison doit alors être comprise comme la famille, le milieu social¹²⁶. Jésus lui donne donc la mission d'annoncer la « pitié » de Dieu à

¹²⁵ C'est le cas en 5,38-43 ; 7,17.24 ; 8,26 ; 9,28

¹²⁶ Cf. en ce sens MARCUS, J., *Mark 1-8*, p. 346 ou GUELICH, R., *Mark 1-8*, 26, p. 285-286

son égard, et il le fera jusque tout autour de chez lui, dans cet ensemble de dix villes de l'est du Jourdain¹²⁷. La Décapole était connue comme zone de culture fermement hellénisée, c'est-à-dire naturellement peu encline à accorder du crédit à de telles histoires de guérisons opérées par un juif sur leurs terres. Pourtant, l'homme guéri parvient à changer l'effroi en étonnement, par sa proclamation (*kerusso*) il fait passer les auditeurs de *phobos* (v.15) à *thaumazo* (v.19). Les termes ne sont pas neutres ici, le verbe *kerusso* est chez Marc le verbe de la proclamation du mystère à commencer par l'action inaugurale de Jean-Baptiste en 1,4 et l'annonce de Jésus aussitôt après l'épisode du désert (1,14). Dans le contexte de l'annonce, l'utilisation du verbe *thaumazo* prend un sens très fort d'émerveillement et d'ouverture à un questionnement. C'est d'ailleurs selon Collins « le seul récit de miracle de la tradition chrétienne primitive dont l'émerveillement constitue la conclusion.¹²⁸ » Cela ne peut que prouver l'insistance de Marc sur cette efficacité de l'annonce du guéri qui conduit les habitants de la Décapole à ouvrir au moins leur intelligence à l'irruption de quelqu'un de merveilleux « sur l'autre rive. »

Notre explication de la stratégie démoniaque pour expliquer la demande d'entrer dans les cochons et l'acceptation de Jésus prend ici tout son sens : le Christ n'agit pas par nécessité avec le Mauvais et ses sbires, mais toujours dans l'optique de la plus grande révélation. La stratégie de la Légion était de faire chasser Jésus du territoire, mais lui savait que le signe qui serait fourni par le miracle de ce troupeau décimé serait source de *thaumazein* pour un peuple encore ignorant de sa venue. Il agit sur le bord de la mer pour que son nom soit répandu comme une traînée de poudre, comme après l'exorcisme du démoniaque de la synagogue de Capharnaüm (1,27).

Jésus utilise chacun de ses signes comme une révélation de sa puissance et de sa mission, mais c'est dans sa lutte pied à pied contre le royaume de Satan qu'il montre sa messianité de la manière la plus nouvelle et surprenante. C'est dans la lutte contre Satan que le Christ montre que par lui agit le « doigt de Dieu » (Lc 11,20)¹²⁹, et que s'opère la libération de toutes les dominations mortifères. Jésus ne fait pas qu'annoncer la venue prochaine du royaume, il l'inaugure réellement en boutant hors de ses citadelles le « Prince de ce monde » (selon le langage johannique) qui ne peut cohabiter avec le règne de la grâce. Jésus n'est pas seulement de la descendance du roi David, il est le véritable Salomon que la

¹²⁷ Cf. GUELICH, R., *Mark 1-8*, 26, p. 286

¹²⁸ COLLINS, A., *Mark, a commentary*, p. 273

¹²⁹ C. Grappe développe le concept de doigt de Dieu en rapport avec l'Exode et la libération d'Égypte. (GRAPPE, C., « Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps », *Revue Biblique*, p. 179)

légende avait établi comme type du maître des esprits, Jésus est le réel maître des forces contradictoires du monde, pour l'établissement d'une unité au service de la gloire de Dieu.

Cela, nous pouvons le dire à la lumière des récits qui nous montrent Jésus exorcisant le démon des hommes qu'il a pris sous sa coupe. Les Évangiles constituent une bonne nouvelle narrative dont l'enjeu théologique est discernable dans les événements éclairés par les paroles du Christ, il se révèle par son œuvre et l'Esprit permet de comprendre cette œuvre dans l'Église qui relit les événements. Alors que nous achevons notre étude de ce récit d'exorcisme, paradigmatique des exorcismes racontés au long des Évangiles, nous pouvons avoir l'impression de ne pas avoir avancé d'une manière décisive sur le sujet qui nous anime, la nature de Satan. Pourtant en contemplant la confrontation historique de Jésus avec le Malin, nous voyons le doigt de Dieu à l'œuvre en signe voilé, qui prend la consistance réelle du *mysterion* ou du *sacramentum* du royaume de Dieu pour ceux qui peuvent le comprendre. C'est ce que le Christ dit à ses proches en Mc 4,11¹³⁰, alors qu'il explique par des paraboles peut-être obscures ce qu'il veut faire (Mc 9,33-34), juste avant de les emmener « sur l'autre rive » pour leur montrer ce mystère du royaume.

Il nous faut à présent revenir de cette rive lointaine pour ressaisir l'histoire dans le langage et comprendre la puissance contre laquelle Jésus lutte. La doctrine de l'Église sur le diable s'est établie à la lumière de ces signes essentiels, mais aussi et surtout grâce aux quelques paroles synthétiques et décisives que saint Jean rapporte. Nous entreprenons à présent de déployer ces quelques mentions du diable dans la bouche de Jésus à la lumière de sa victoire manifeste dans les exorcismes et surtout dans sa mort/résurrection qui scelle l'accomplissement, envers et contre tout, de sa mission de salut et de miséricorde, quand la condescendance de Dieu va jusqu'au partage de la nature humaine en face de la jalousie du diable qui devient détestation et meurtre.

¹³⁰ « À vous, le *mystère* du Règne de Dieu est donné, mais pour ceux du dehors tout devient énigme »

II. REGARD THÉOLOGIQUE SUR LE DIABLE

Cette enquête biblique nous permet de mieux comprendre la nature des sources de la pensée sur le diable en théologie, entre une contemplation angéologique lointaine (doctrine de la chute des anges) et une manifestation beaucoup plus concrète (lutte de Jésus avec les démons). Cependant, avant de nous plonger dans la théologie appuyée sur ces sources, nous voudrions insister sur Jn 8,44. Cette parole de Jésus définit le plus puissamment et le plus clairement l'identité et l'œuvre de Satan. À la fin de la controverse de Jésus au Temple, il accuse ses contradicteurs de n'être pas fils d'Abraham, c'est-à-dire héritiers de l'Alliance et peuple libre, mais plutôt fils du diable. Jésus définit alors le diable : « il était homicide dès le commencement, il n'était pas établi dans la vérité parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est lui-même menteur et qu'il en est le père. » Tout est dit là sur Satan. Il est homicide dès le commencement, c'est-à-dire adversaire non pas d'abord de Dieu auquel il ne peut se mesurer, mais de l'homme dont il déteste la chair et par-dessus tout qu'il jalouse quant à la sollicitude du Créateur à son égard. Qu'il soit homicide dès le commencement, voilà qui fait référence à la tentation de Gn 3 et à la conséquence mortelle de ce drame, comme l'explique Sg 2,23-24. Puis dans la phrase de Jésus apparaît le nœud capital de l'être de Satan : le mensonge. Le propre du diable est de s'opposer en tout à la Vérité qui réside en Dieu, et son être même est contaminé par ce refus fondamental de la vérité, qui n'est pas seulement l'action de proférer le mensonge mais une conformation ontologique. Quand il dit le mensonge, il parle de son propre fonds, c'est-à-dire qu'il est lui-même mensonge jusqu'au bout, pseudo-être, dissimulation et opposition. Cette parole du Christ doit rester présente à l'esprit en guise de mise en garde intellectuelle dans la quête théologique sur le diable, c'est ce que nous nous proposons de faire dans cette partie théologique.

Force est de constater qu'en la matière les écrits théologiques du XXe siècle ne sont pas abondants, comme le disait Claude Bruaire : « Depuis longtemps les théologiens ont ici cessé de penser. Il est vrai qu'il est incommode de concevoir ce qui n'est ni Dieu ni homme.¹³¹ » De fait, puisque nous sommes face à un être dont la nature est mensongère, il est malaisé de pouvoir tenir un discours à son propos. Ainsi, « la modernité, qui a déjà de la peine à considérer sérieusement l'idée d'ange, renvoie le plus souvent le démon à la superstition mythologique, et les théologiens préfèrent se taire à ce sujet. Si bien

¹³¹ « Satan, mystère d'iniquité », *Communio*, Tome IV, n°3, mai-juin 1979, p. 3

que, depuis Milton (1608-1674) au moins, ce sont les poètes qui ont la parole dans ce domaine, il est vrai, où le concept est sans voix¹³². » Hans Urs von Balthasar explique que face au domaine de la démonologie – nous pourrions dire face au mystère de Satan en théologie – quatre attitudes sont possibles¹³³ :

1. Une volonté de démythologisation vulgaire, que l'on retrouve chez Bultmann¹³⁴ ou chez Herbert Haag, nous y reviendrons ;
2. Une suspension du jugement, surtout sur la question de la personnalité ou la non-personnalité de Satan, c'est notamment l'opinion de Karl Rahner ;
3. L'adoption d'une position spéculative, que l'on retrouve chez Karl Barth ;
4. Enfin une recherche de cohérence théologique, c'est-à-dire la considération du mystère de Satan dans la continuité de la Révélation.

Dans cette partie théologique, nous allons tout d'abord examiner la position spéculative de Karl Barth, au travers de l'exploration du mystère du néant dans sa *Dogmatique*¹³⁵. Nous présenterons ensuite la réponse du cardinal Ratzinger à la « démythologisation du diable » présentée en 1969 par Herbert Haag¹³⁶. Nous percevrons ainsi mieux cette nature homicide et mensongère de Satan, pour répondre à la question de départ de notre mémoire : « Satan est-il une personne ou un personnage ? »

1. Le « règne » du néant : Karl Barth

Le troisième tome du troisième volume de la *Dogmatique* de Karl Barth est consacré aux paragraphes 50 et 51 du chapitre XI « le Créateur et sa créature », qui comprend également les deux paragraphes précédents « la doctrine de la providence, son fondement et sa forme » et « Dieu le père, Seigneur de la créature. » Ces deux premiers paragraphes de la doctrine de la création présentent le plan de Dieu sur la création alors que les deux derniers, qui nous intéressent à présent, traitent de la lutte inhérente à la mise en place du plan divin. Le point central de la doctrine barthienne de la création est la notion d'élection et d'alliance. Ainsi, comme le résume Otto Wéber, « [Barth] décrit la création comme le

¹³² WÉBER, A.-H., art. « démon » dans LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 311

¹³³ BALTHASAR (von), H.U., *La dramatique divine*, II. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ, Paris, Lethielleux, 1988, p. 373-375

¹³⁴ Balthasar cite cette formule qui résume la pensée bultmanienne en la matière : « La croyance aux esprits et aux démons est éliminée par la connaissance des forces de la nature » (BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 373)

¹³⁵ BARTH, K., *Dogmatique*, III, 3, (tome 14) Genève, Labor et Fides, 1963

¹³⁶ HAAG, H., *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln, Benziger, 1969. Édition en français : HAAG, H., *Liquidation du diable*, Paris, DDB, 1971.

“fondement externe” de l’alliance établie par l’élection, et cette alliance comme le “fondement interne” de la création¹³⁷ ». Les deux derniers paragraphes, qui portent pour titre « Dieu et le néant » et « le royaume des cieux, les messagers de Dieu et ses adversaires », exposent quant à eux la lutte nécessaire à l’établissement de cette alliance. C’est au travers de cette considération des forces opposées à Dieu que se discerne pour Barth la doctrine de Satan, l’adversaire. Il est en effet inutile selon lui de se pencher trop en détail sur le sujet de Satan ou des démons eux-mêmes : « Pourquoi un tel sujet ne mérite-t-il qu’un simple regard ? Parce qu’il s’agit d’un sujet parfaitement stérile, que l’on doit connaître comme chrétien et théologien, mais dans lequel il faut se garder de pénétrer trop avant et sur lequel on n’a pas à s’étendre dans un exposé comme le nôtre. Certes, le domaine des démons est à sa manière très réel. “Le spectacle n’était ni instructif, ni réjouissant”, a dit Goethe après avoir jeté un coup d’œil dans le cratère du Vésuve. Celui qui n’éprouverait pas la même impression au bord du gouffre qui s’ouvre ici devant nous ne verrait pas ce qu’il faut voir¹³⁸ ».

A. Le sérieux problème du néant

Le propos de Barth se situe bien au-delà d’une simple considération démonologique, il veut présenter le problème de l’existence du mal au sein de la création coexistant avec la totale souveraineté de Dieu. Dès la thèse synthétique qu’il présente en liminaire du paragraphe 50, Barth rappelle que le néant se pense « dans le cadre même de la souveraineté divine », qu’il est « jugé [...] en vertu de sa miséricorde » et que Dieu « décide où, comment, avec quelle ampleur et dans quel rapport subordonné à sa Parole et à son œuvre, [il (le néant)] peut encore agir, jusqu’au moment où sera révélé, aux yeux de tous, le fait qu’[il] a déjà été complètement réfuté et liquidé¹³⁹. » Le concept de néant est donc à entendre au sein même du plan provident de la création divine. Il ne peut échapper à l’action de Dieu puisque rien, pas même « le néant », ne peut y échapper. Barth insiste en fait sur la nature réelle du néant, qui n’est pas seulement une absence, mais plutôt un « corps étranger », qui « ne saurait jamais être mentionné et considéré en même temps et sous le même angle que les autres objets de la providence¹⁴⁰ ». Le néant est un « élément perturbateur¹⁴¹ » qui est à considérer comme une dynamique propre d’opposition et non comme un simple creux ou une incomplétude de la création

¹³⁷ WEBER, O., *La dogmatique de Karl Barth*, Introduction et analyse, Genève, Labor et Fides, 1954, p. 127

¹³⁸ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 236

¹³⁹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 1

¹⁴⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 2

¹⁴¹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 2

qui serait à mettre au compte de l'*in via* du monde. Cependant, cet élément perturbateur, qui agit à l'inverse de la Providence, ne peut être considéré en dehors de Dieu lui-même qui le révèle puisqu'il est « ce que Dieu ne veut pas¹⁴² », c'est-à-dire qu'il se situe « à main gauche de Dieu [or] même à main gauche, Dieu n'agit jamais pour rien, dans le vide¹⁴³. » Dieu étant l'unique source de tout ce qui est, ce qu'il ne veut pas n'est pas seulement du rien, mais l'objet d'un rejet, donc un objet et par conséquent un être. On doit reconnaître au néant une forme d'existence, il existe, mais « d'une tierce manière¹⁴⁴ ».

Le problème est alors d'essayer de comprendre la provenance de cette puissance active d'opposition : « ou bien on traitera [...] le néant comme s'il était une créature, issue de la volonté et de l'œuvre positive de Dieu ; et en conséquence on en tiendra Dieu pour seul responsable. Ou bien on le mettra au seul compte de l'activité de la créature, quitte à admettre qu'en face d'elle Dieu reste purement passif, se bornant à prévoir et à prendre après coup les mesures qui s'imposent¹⁴⁵ ». Un tel dilemme pose problème, l'alternative qui se présente semble obliger à sacrifier la sainteté de Dieu ou sa toute-puissance. De plus, il y a le danger de considérer le néant comme une "contre-divinité" monstrueuse, prenant encore le risque de la surestimer par rapport à Dieu ou de la sous-estimer par rapport à nous¹⁴⁶. Barth reconnaît alors l'impuissance de la théologie à cerner l'objet de sa réflexion, et particulièrement en cette matière de néant « parce que l'existence, la présence et l'action du néant qu'il s'agit de reconnaître, constituent objectivement la rupture intervenue dans la *relation* entre le Créateur et la créature. Il n'y a pas seulement une limite relevant de la nature de cette relation, [...] il y a également une rupture qui est contraire à la nature de cette relation, qui est inconciliable avec la bonté du Créateur et celle de la créature, et qui, parce qu'elle ne saurait découler ni de l'une ni de l'autre ne peut signifier qu'hostilité, inimitié. [...] Parce que la théologie en tant qu'œuvre humaine, [...] connaît en fait et partout son objet uniquement à l'ombre de cette rupture, [...] il est évident que tout ce qu'elle pense et dit est condamné à porter la marque de cette situation d'un bout à l'autre¹⁴⁷. » Face à cette marque de rupture qui abîme la relation et rend impossible l'emprise sur le mystère, la théologie doit, selon Barth, se contenter de dire le mystère du néant au travers d'une histoire. Elle n'a « pas le droit de chercher à procéder à des associations et conciliations qui n'apparaissent pas dans cette histoire. C'est

¹⁴² BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 65

¹⁴³ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 64

¹⁴⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 62

¹⁴⁵ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 4

¹⁴⁶ Cf. BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 5

¹⁴⁷ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 6

pourquoi il ne lui est pas permis de dégénérer en système. [...] Elle n'a pas à se préoccuper d'être une science complète et fermée ; son seul souci doit être de raconter ce qui est avec exactitude¹⁴⁸ ».

Barth met en garde ici contre une double tentation : d'une part le mythe qui remplit les creux de la narration et d'autre part l'abstraction qui constituerait la théologie en science dominante sur l'objet divin, sortant de la nature nécessairement relationnelle de la recherche. Le mystère du néant englobe et dépasse nécessairement celui qui le pense. Cela implique de ce fait que le néant n'est pas un objet de pensée que le théologien peut écarter comme un non-problème. Il doit être examiné avec le sérieux que requiert une question existentielle, conscient de l'impossibilité de la résoudre comme une équation, mais convaincu de la nécessité de l'honorer comme un problème toujours personnel.

Cependant, une fois que le néant devient un problème considéré, « pris au sérieux » comme Dieu le prend au sérieux¹⁴⁹, il reste un risque majeur, celui non plus de l'ignorance, mais de la méconnaissance. Cette méconnaissance consiste en la confusion du néant avec la partie négative de la création. Selon Barth, la création ne peut être comprise autrement que dans la prise en compte comme une grâce d'une part d'ombre nécessairement présente dans le monde créé. « Il appartient sans contredit à l'essence de la créature, et il s'agit en fait d'une marque de sa perfection, que de posséder un côté sombre, d'exister non seulement "à droite" mais aussi "à gauche", d'être digne de son Créateur, mais aussi d'en avoir besoin¹⁵⁰. » Cette part d'ombre est à la frontière du néant, comme au bord de basculer, parce qu'elle est la part de la création qui est en risque de n'être pas, ou plutôt en risque d'être contre l'œuvre de Dieu. Cette réalité négative n'est pas en soi l'objet d'un rejet de Dieu, mais l'objet plutôt d'un chemin, d'un progrès. Cela revient à la notion de création en chemin, *in via*, qui assume comme un bien le progrès à accomplir et qui comprend comme une grâce l'imperfection en puissance de perfection. Karl Barth voit dans le Christ la révélation de ce que cette double polarité au sein de la création est voulue par Dieu¹⁵¹. En venant au creux de cette contradiction présente dans toute la création, Dieu éprouve une réalité toute différente du mystère du néant qui est puissance de lutte, d'opposition, et non réalité en puissance d'assomption par lui.

¹⁴⁸ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 7

¹⁴⁹ « Ce que Dieu lui-même a pris au sérieux ne saurait être inexistant » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 62

¹⁵⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 8

¹⁵¹ « Il s'agit d'une réalité qui est bonne, et même très bonne, aussi vrai qu'elle ne s'oppose pas mais correspond, au contraire, à l'intention que Dieu a manifestée dans l'abaissement et l'élévation de Jésus-Christ, ainsi que dans la réconciliation du monde avec lui-même accomplie en Jésus-Christ : aussi vrai que Dieu s'est fait en lui le sujet des deux aspects de l'existence créée et qu'en assumant lui-même cette existence, il l'a approuvée tout entière et a résolu en sa propre personne la contradiction qui lui est inhérente. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 8.

Confondre la part négative de la création avec le néant revient à « calomnier la création¹⁵² » mais, bien plus gravement, cela revient à prendre le risque de croire voir le mal là où il n'est pas et par là de croire qu'il peut être intégré au monde « pour l'excuser et le justifier finalement, en le traitant comme un élément essentiel et nécessaire de l'existence créée¹⁵³. » Si on comprend le néant comme une part nécessaire de la création, alors l'erreur est grave et dangereuse, puisqu'elle revient à passer à côté du néant en croyant avoir solutionné le problème alors qu'il reste abyssal et périlleux. Alors, tandis que l'homme se trompe, « il se trouve que le vrai néant, le vrai péché, le vrai mal, la vraie mort, le vrai diable, entrent en scène et sont à l'œuvre d'un tout autre côté que celui où l'homme, dans sa sottise, croit les chercher et les trouver¹⁵⁴. » C'est alors que le néant se fraye réellement un chemin de perdition dans la relation entre Dieu et sa créature qui ne « perçoit pas le sérieux du "oui" de Dieu à sa créature¹⁵⁵ ». Car en fait l'enjeu est là : étant donné que l'objet même de la création dans son ensemble est l'alliance que Dieu veut déployer avec l'homme, l'œuvre du néant est l'empêchement de l'établissement de cette alliance, soit par l'éloignement de la créature d'avec son créateur, soit par l'atteinte à la valeur de cette alliance. La puissance du néant qui nous dépasse est combattue par Dieu et par lui seul dans le mystère de la Parole faite chair : « la Parole a été faite chair veut dire : elle est devenue une créature perdue¹⁵⁶. » C'est là qu'a lieu la lutte totale entre Dieu et le néant : dans le risque qu'il prend et par lequel il montre sa supériorité, parce qu'il ne vient pas seulement goûter le mystère de l'ombre de la création, mais qu'il vient se risquer en lieu et place de sa créature, qui ne peut vivre cette lutte par elle-même¹⁵⁷.

C'est seulement en face du don du Christ que le néant véritable peut être compris en tant que tel, puisque c'est là qu'il est vaincu¹⁵⁸. De plus, le néant ne peut être connu par la créature en raison de la différence ontologique qui la sépare du néant, ce dernier existant d'une « tierce manière »¹⁵⁹. Et de la

¹⁵² BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 9

¹⁵³ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 12

¹⁵⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 13

¹⁵⁵ WEBER, O., *Dogmatique, introduction et analyse* p. 142

¹⁵⁶ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 16

¹⁵⁷ Ce qui a nécessité la naissance du Fils de Dieu dans l'étable de Bethléem et sa mort sur la croix de Golgotha, et ce qui a été définitivement vaincu alors, c'est quelque chose qui s'oppose à Dieu lui-même d'abord et, par là, à la création tout entière. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 17

¹⁵⁸ « C'est dans la résurrection de Jésus d'entre les morts que Dieu a révélé cette victoire totale sur cet ennemi total. La résurrection est la somme de l'histoire de la révélation [...] Elle révèle que la mort du Christ est l'acte réconciliateur et libérateur accompli par Dieu contre le néant, mais contre le néant dans toute son envergure, dans toutes ses dimensions. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 24

¹⁵⁹ « C'est pourquoi il ne saurait être pour la créature l'objet d'une connaissance naturelle. Certes, d'un point de vue objectif, le néant est une réalité pour la créature, et celle-ci existe en fait en étant confrontée avec lui. Mais il ne se révèle à la créature que parce que Dieu le lui révèle dans le rapport critique qu'il entretient avec lui. La créature ne le connaît que parce qu'elle connaît Dieu. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 63

même manière que c'est en vertu de l'action de Dieu que le néant est connu, « il existe aussi en vertu de Dieu. Parce qu'il n'existe qu'à la gauche de Dieu, sous son non, comme objet de sa colère et de son jugement, il "est" dans un sens on ne peut plus problématique : non pas comme Dieu ou sa créature [...], comme impossible possibilité¹⁶⁰. »

De là découle que le néant est identique au mal, du point de vue de l'obstacle à l'histoire et à la grâce de Dieu. Alors que Dieu agit pour le progrès de sa créature dans l'alliance et l'union, le mal agit à l'inverse pour la privation de la grâce et l'empêchement de l'union. C'est pourquoi il ne peut être compris que comme hostile à Dieu et Dieu ne peut être compris que comme hostile au néant. « Il faut donc rejeter comme non chrétiennes toutes les conceptions qui, secrètement ou ouvertement, font bon marché du caractère maléfique du néant, en cherchant à coordonner d'une manière ou d'une autre cette réalité avec celle de Dieu et de la créature¹⁶¹. » De plus, alors que Dieu surplombe l'univers et le néant lui-même, il n'est pour autant pas étranger à sa puissance maléfique, et à cet égard « sont à rejeter comme non chrétiennes toutes les conceptions qui n'admettent pas clairement ou nient tout simplement le fait que c'est Dieu au premier chef qui se trouve touché par l'opposition et la résistance du néant – et que c'est lui, au premier chef, qui s'y oppose et lui résiste de son côté¹⁶². » Cette collision entre Dieu et le néant n'est pas « une idée, ni une notion, mais bien l'événement concret qui constitue le centre de toute réalité et de toute vérité chrétienne – à savoir le don du Fils de Dieu, l'abaissement, l'incarnation de Jésus-Christ, son obéissance jusqu'à la mort, il jusqu'à la mort de la croix. C'est là en effet que se produit le combat avec le néant. Et c'est là qu'il devient clair, indubitablement clair, que ce combat est l'affaire même de Dieu¹⁶³. »

Enfin, Karl Barth insiste sur la non subsistance du néant, qui n'a « ni consistance, ni durée¹⁶⁴ » puisqu'il est en dehors de Dieu qui seul donne consistance et durée. Pour autant le néant n'est pas qu'une absence, mais une dynamique négative qui ne subsiste que par son "non". Barth joue en permanence sur le paradoxe de l'être et du non-être à propos du néant, il insiste sans cesse sur l'ambiguïté de sa persistance. Ce n'est ainsi « qu'une limite qui recule et s'estompe, une ombre fuyante¹⁶⁵. » Ce caractère évanescant pourrait faire qu'il soit l'objet d'une ignorance de Dieu, au sens

¹⁶⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 64

¹⁶¹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 67

¹⁶² BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 73

¹⁶³ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 73

¹⁶⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 74

¹⁶⁵ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 74

actif d'une mise sur le côté, mais pourtant Dieu s'en occupe, d'une manière particulière, parce qu'il « ne s'occupe du néant que pour n'avoir plus à s'en occuper du tout, que pour n'avoir plus à s'intéresser un jour qu'à sa créature, dans le triomphe éternel de son amour¹⁶⁶. » Or, cette lutte de Dieu contre le néant ne doit pas être vue comme une victoire à acquérir, car le néant est « dès le principe le passé que Dieu a d'emblée laissé derrière lui en créant¹⁶⁷ » et plus encore il ne peut être appelé que « les choses anciennes qui sont passées en Jésus-Christ [...]. Le néant est ce qui a été mis hors de combat et liquidé parce que Jésus-Christ est vainqueur [...], il est ce “tiers-exclu” dont l'influence et le pouvoir ont cessé désormais de troubler la relation entre le Créateur et la créature et qui par conséquent ne compte plus¹⁶⁸. » Le néant est jugé et condamné, il ne fait plus partie du drame et ne représente plus un risque, comme un *suspens*, la lutte est terminée et il est défait. En vertu du christocentrisme de la vision de Barth, la création elle-même est relue en fonction de la victoire du Christ, de toute éternité Dieu domine le tumulte de la négation par le Verbe qui crée et advient dans la chair.

Cependant, notre champ de vision de créature nous trompe en nous faisant voir encore dans le monde et en nous des signes du néant, c'est pourquoi il faut une conversion du regard : « un regard dirigé “en arrière” sur la résurrection de Jésus-Christ et un regard dirigé “en avant” sur son retour en gloire¹⁶⁹ », c'est-à-dire le regard de la foi chrétienne marquée par l'événement du Christ qui seul permet de comprendre le néant comme ce qu'il est vraiment : une force redoutable mais vaincue. Cette défaite du néant n'empêche pas, dans l'ordre actuel de la création, la manifestation d'un pouvoir qui semble réel, mais qui ne fait que paraître : « tout ce que le néant peut encore être et faire, il ne l'est et ne le fait qu'en vertu d'une existence déjà brisée, en écho et en tant qu'ombre de ce qu'il a été, mais qu'il n'est plus, du pouvoir qu'il a eu, mais qu'il n'a plus¹⁷⁰ » et cette apparence, que Dieu pourrait effacer, ne subsiste que par la permission divine¹⁷¹. Cela permet à Barth de conclure dans un paradoxe formidable : en vertu de la Providence divine, « l'adversaire de Dieu, l'ennemi que Dieu a mis en déroute, capturé et dompté, est devenu comme tel un serviteur de Dieu¹⁷² » car « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu » (Rm 8,28).

¹⁶⁶ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 75

¹⁶⁷ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 74

¹⁶⁸ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 76

¹⁶⁹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 77

¹⁷⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 80

¹⁷¹ « Le néant constitue un instrument de la volonté et de l'action divine. Dieu juge bon que nous ayons à exister “comme si” il n'en avait pas déjà fini lui-même et en notre faveur avec le néant. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 81

¹⁷² BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 81

La porte d'entrée de Karl Barth sur la question de l'obstacle à l'œuvre de Dieu est donc éminemment théologique et christologique. La question de Satan, de son existence et de son œuvre, ne peut être traitée sans s'élever au niveau même de l'œuvre de Dieu qu'il combat. C'est cette prise de hauteur qui rend la question théologiquement légitime et nécessaire. Si Satan est regardé en lui-même et pour lui-même, il n'y a pas lieu d'une question sérieuse, elle se perd d'elle-même dans les méandres d'un imaginaire risible et dépassé¹⁷³ pour ne pas atteindre la question sérieuse du néant que Barth montre comme un drame à ne pas ignorer, c'est-à-dire à prendre en considération de la juste manière, théologique, et christologique, vision d'un risque dépassé, objet d'une lutte à mort qui mérite gratitude et reconnaissance.

B. Les armées des deux étendards

Après avoir traité du néant vaincu, Karl Barth traite des anges, messagers du royaume des cieux et armées célestes contre les « puissances hostiles du chaos¹⁷⁴ ». Le domaine angéologique n'est pas un champ de réflexion aisé en dogmatique, et il fut bien souvent le lieu de « l'arbitraire théologique ». Il est effrayant de s'attacher à de telles questions, mais, comme le dit Balthasar, « combien de choses sont acquises ou perdues quand on renonce à ce domaine¹⁷⁵ ? » Et Barth le sait, aucun champ de la dogmatique ne peut être négligé pour que l'édifice soit solide, aucun point de la révélation ne peut être considéré comme accessoire. Cependant, il faut reconnaître que nous sommes ici dans la « limite de ce qui peut être l'objet d'une information chrétienne pouvant être appelée indispensable, certaine et salutaire [...]. La limite apparaît dans le fait que le terme "ange" désigne toujours une réalité différente de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire différente du contenu proprement dit et central de la Parole de Dieu¹⁷⁶ ». L'angéologie doit donc être traitée en tant qu'il s'agit du royaume des cieux et de ses adversaires, mais avec une prudence respectueuse de sa nature de monde « incompréhensible¹⁷⁷ ». Barth insiste surtout sur deux points essentiels : une angéologie basée sur la nature angélique est une impasse (et c'est l'erreur commise selon lui par le Pseudo-Denis¹⁷⁸ et saint Thomas d'Aquin¹⁷⁹) puisque

¹⁷³ C'est d'ailleurs la faiblesse de nombre de publications sur le diable, citons entre autres : DUQUESNE, J., *Le diable*, Paris, Plon, 2009 ; MINOIS, G., *Le diable*, Paris, PUF, 1998 ou MUCHEMBLED, R. *Une histoire du diable*, Paris, Seuil, 2000.

¹⁷⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 82

¹⁷⁵ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 375

¹⁷⁶ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 83

¹⁷⁷ C'est le mot que Barth employait dans son *Esquisse d'une dogmatique* (1946) pour expliquer le concept « d'univers invisible » du Crédo : BARTH, K., *Esquisse d'une dogmatique*, Lonay, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 89-98.

¹⁷⁸ Cf. BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 98-104

¹⁷⁹ Cf. BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 104-116

le cœur de l'angéologie doit être la réflexion sur leur ministère¹⁸⁰ ; l'angéologie ne peut être que conduite par l'enseignement de l'Écriture qui requiert de passer par le mythe : « partout où la Bible mentionne les anges [...] nous nous trouvons sur un terrain où l'histoire vérifiable, c'est-à-dire telle que nous pouvons la comprendre d'après les analogies connues du devenir universel, fait place au conte ou à la légende¹⁸¹ ». Mais cette catégorie mythique doit être entendue finement, au sens d'une histoire dont le mode d'expression dépasse notre vision cloisonnée du fait advenu ou non¹⁸². La compréhension du langage biblique sur les anges requiert de notre part que nous fassions preuve « de divination, d'imagination et de sens poétique¹⁸³ ». La réduction du monde angélique à des catégories de l'être et de l'histoire qui nous sont familières revient en fait à une distanciation par rapport à la vérité de ce monde-là qui ne peut nous être naturellement qu'étranger et qui ne nous est connu que par le ministère exercé au service des desseins de Dieu tels qu'ils sont rapportés dans l'Écriture. L'angéologie est donc selon Barth une science mystérieuse et limitée, qui ne peut être saisie qu'avec prudence et sensibilité.

Après avoir expliqué le ministère des anges, leur lien constitutif avec Dieu et leur ministère tourné vers son service et celui des hommes, Barth aborde, à contrecœur, le sujet des démons, à la toute fin du volume. Les deux éléments essentiels de sa *démonologie* (Barth refuse pour autant d'en faire une science à part entière) sont que les démons sont d'une réalité totalement différente de celle des anges et qu'ils doivent être craints en raison de leur puissance, mais pas en raison de leur capacité à vaincre, puisqu'ils sont vaincus.

Revenons d'abord sur cette différence essentielle entre les anges et les démons selon Barth. D'emblée, il prend ses distances avec la dogmatique classique qui voit dans les démons la perversion d'anges naturellement bons car créés par Dieu¹⁸⁴. « Le royaume angélique et l'empire démoniaque ne vont pas ensemble ni quant à leur origine, ni quant à leur nature. Les démons ne sont en aucune façon

¹⁸⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 174 et s.

¹⁸¹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 87

¹⁸² « Il existe des histoires réelles, nous voulons dire des histoires qui se sont produites dans le cadre de l'espace et du temps, dont le propre est de revêtir cette forme. Qu'elles possèdent cette forme ne signifie nullement qu'elles n'aient pas eu lieu, ni qu'il ne faille pas les prendre au sérieux en leur attribuant une moindre valeur ou même aucune valeur. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 87

¹⁸³ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 88

¹⁸⁴ Ainsi, dans la tradition patristique, saint Augustin est à noter comme étant le premier à systématiser la question de la chute du diable et des démons en se basant exclusivement sur les textes canoniques (*de Genesis ad litteram*, XI, 14-26 ; *Civitate Dei* XI, 11-15 ; XII, 1-8 ; XXII, 1). Cette question chez saint Augustin est présentée en détail par P. Agaësse et A. Solignac à la note 46 de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne : *La Genèse au sens littéral VIII-XII*, (BA 49), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, p. 545-552. Le magistère confirme ensuite la doctrine de la chute du diable et des démons aux conciles de Braga (561, can. 7, DZ 457) et de Latran IV (1215, DZ 800) en réaffirmant qu'aucune créature ne peut être l'œuvre d'un principe autre que Dieu seul, contre les opinions des priscilliens et manichéens puis des cathares.

les malheureux cousins des anges [...] il n'y a rien de commun entre le ciel et l'enfer, entre la grâce qui vient d'en haut et la puissance qui, d'en bas, se dresse contre elle parce qu'elle voudrait elle aussi dominer¹⁸⁵ ». Pour Barth, parler de « mauvais anges » dans le sens d'une communion originaires de nature est une erreur due à une mauvaise compréhension de l'expression « le diable et ses anges » (Mt 25,41) ou « le dragon et ses anges » (Ap 12,7) comme chez Paul (Rm 8,28 ; 2 Co 12,7). Les *aggeloi* alors évoqués doivent être compris selon une opposition de nature avec les anges bons puisque le mot « ange » est employé au génitif et n'est donc pas l'indication de la nature de celui qui est désigné mais se retrouve qualifié par la nature de celui qui en est maître. Les « anges *de Dieu* » sont les messagers du ciel et les « anges *du diable* » sont les serviteurs du néant, d'une nature absolument inverse aux premiers. Ainsi Karl Barth récuse formellement la doctrine de la chute des anges, qu'il appelle « l'un des mauvais rêves de la dogmatique [qui] provient du besoin tout à fait inutile et malsain de donner à la chute de l'homme une base métaphysique, de la faire précéder d'une sorte de prélude que l'on croit devoir situer dans le ciel¹⁸⁶ ». L'origine du diable et des démons est donc à situer selon lui dans le néant. Les démons proviennent de ce fond de négation qu'est le néant et que l'on peut qualifier de « non-être » quand on a compris ce qu'il implique de dynamique, à la différence de l'inertie du « rien ». Le diable barthien est ainsi très proche de la vision qu'en donne Goethe dans son *Faust*¹⁸⁷, une réalité qui ne peut se comprendre qu'en négation, en inverse, en accord avec le mystère du néant qu'il présente dans la première partie du volume. Le « néant » barthien serait ainsi peut-être plus proprement traduit par « niant », pour rendre la dimension négatrice et pas uniquement négative de son « *Nichtige* ». Ce lien avec le néant est tel que selon Barth les démons « n'existent que de la seule manière qui puisse leur revenir : improprement. Ils ne participent ni à l'être de Dieu, ni à celui de la créature, céleste ou terrestre. Car ils ne sont ni d'essence divine, ni d'essence créée [...] Dieu ne les a pas créés ; ils ne sont donc pas de nature créaturelle¹⁸⁸. » Les démons sont comme le néant, puisqu'ils en « procèdent, ils sont eux-mêmes le néant dans son dynamisme¹⁸⁹ ». De ce fait, les démons représentent comme l'armée du néant, qui singe le royaume des cieux, en tentant de lui ressembler par le mensonge, en tout ce qu'il

¹⁸⁵ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 237

¹⁸⁶ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 249

¹⁸⁷ « Je suis l'esprit qui toujours nie ; et c'est avec justice : car tout ce qui existe est digne d'être détruit ; il serait donc mieux que rien n'existât. Ainsi, tout ce que vous nommez péché, destruction, bref, ce qu'on entend par mal, voilà mon élément. » GOETHE (von), J. W., *Faust*, traduction par G. de Nerval, Paris, Garnier frères, 1877, p. 65

¹⁸⁸ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 241

¹⁸⁹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 241

manifeste de force ou de prétention au pouvoir, car sa nature est d'emblée mensongère, « il ment par le simple fait qu'il revêt une forme et s'arroe un pouvoir¹⁹⁰ ».

Cette nature *néantique* requiert donc une attitude appropriée de connaissance prudente et détachée¹⁹¹. C'est donc comme face à une limite de la foi que le croyant se place quand il s'agit du diable. La réalité de la puissance démoniaque doit, selon Barth, être placée à la marge de la foi, pour lui tourner le dos par une « démythisation » qui est un « acte d'incrédulité basé sur la foi¹⁹² ». C'est pourquoi selon lui toute démonologie positive et systématique est dangereuse et mensongère parce qu'elle utilise les données de la Révélation pour parler de l'inverse de ce qu'elle révèle¹⁹³.

C. Critique de la thèse barthienne

La vision grandiose et fermement engagée de Karl Barth séduit par sa cohérence et son exigence intellectuelle autant que par sa vivacité spirituelle. Sa définition christocentrique du néant montre que c'est à partir de la conviction que « la Parole a été faite chair, c'est-à-dire créature menacée [...], c'est-à-dire créature perdue¹⁹⁴ » que « l'on voit ce qu'est le néant, en quoi il est une réalité qui s'oppose non seulement à la création mais au Créateur lui-même¹⁹⁵. » C'est donc seulement à partir de la notion de victoire du Christ que le néant peut être considéré en vérité pour ce qu'il est, réalité vaincue, limitante mais limitée. Le néant, cette « impossible possibilité¹⁹⁶ » n'est considérée qu'à contrecœur et pour s'en détourner, aussi aucun mot n'est assez fort pour en dénoncer le mensonge et l'absence d'intérêt, l'absurdité morbide et stérile.

Cependant, force est de constater avec Balthasar que le concept de néant tel qu'il est présenté par Barth est au fond « insoutenable », parce qu'il conduit au mythe à force de le pousser en dehors de la métaphysique¹⁹⁷. Balthasar appuie sa critique sur le fait que Barth fait reposer sa thèse sur la vision du

¹⁹⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 243

¹⁹¹ « Le regard qu'il nous faut jeter sur ce domaine ne saurait donc être que bref et lucide : il ne pourra être que celui de l'horreur, d'une horreur sans rapport avec la crainte, ni avec quelque complaisance secrète ou quelque pieux étonnement. On ne peut pas croire au diable et aux démons au même titre qu'en croyant en Dieu, on croit aussi aux anges. Croire signifie toujours qu'il y a une relation positive entre le sujet croyant et l'objet de sa foi. Or il n'y a aucune relation positive avec le diable et les démons. On n'a pas le droit de les ignorer. On doit les connaître, mais uniquement en tant qu'ils constituent la limite de la réalité avec laquelle il est possible, permis et commandé d'avoir un rapport positif. On ne peut les connaître qu'en leur opposant l'incrédulité la plus totale. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 238

¹⁹² BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 238

¹⁹³ Cf. BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 239

¹⁹⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 16

¹⁹⁵ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 17

¹⁹⁶ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 64

¹⁹⁷ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 383 et s.

néant et du péché de Schleiermacher, qu'il présente dans un important développement au début du volume de la *Dogmatique* que nous étudions¹⁹⁸. Barth base en effet sa conception du néant sur un vigoureux dialogue avec les paragraphes 65-85 de l'essai sur *La foi chrétienne* (*Der christliche Glaube*, 1821) de Schleiermacher, qui traite de la prise de conscience du péché, dont il présente les articulations essentielles pour les critiquer ensuite.

Schleiermacher voit le péché comme une « détermination particulière de la conscience que nous avons de nous-mêmes par la conscience que nous avons de Dieu¹⁹⁹ », c'est la connaissance de Dieu qui permet à l'homme de se rendre compte de sa propre inadéquation à la perfection du créateur, de la « force de résistance » qui réside en lui et qui est appelée à une rédemption pour parvenir à l'achèvement de son être. Cette prise de conscience révèle l'état de fait de l'humanité qui est naturellement dans l'incapacité totale de faire le bien, et ce au-delà de l'existence individuelle. Il y a une inadéquation de nature entre l'homme et le bien selon Schleiermacher, ce qui conduit par conséquence à la manifestation de cette « résistance » ou « inertie²⁰⁰ » dans les péchés personnels. Les péchés sont des manifestations de cette tendance au mal inhérente à l'humanité mais plus gravement les résistances postérieures à la connaissance de la vocation surnaturelle de l'homme. Le péché devient grave et destructeur lorsqu'il prend la forme d'un refus ou d'une résistance active à la rédemption divine. Et c'est là que naît le concept de mal chez Schleiermacher, au-delà de la seule morale : dans le champ de la création, le mal « naturel » est « la résistance que le monde oppose à l'existence corporelle et charnelle de l'homme²⁰¹ », c'est-à-dire les circonstances et les obstacles qui empêchent l'homme de parvenir à l'union spirituelle avec Dieu. L'homme étant le lien nécessaire entre Dieu et l'univers pour que l'harmonie existe, ce qui s'oppose à ce lien est le mal. Le mal est donc conditionné au péché de l'homme, il n'y a pas de mal sans péché²⁰².

Or le péché n'existe que comme conscience de la distance d'avec Dieu, donc il est intimement lié à Dieu, et Schleiermacher va jusqu'à dire qu'il vient de Dieu²⁰³. C'est-à-dire que du fait de la condition d'imperfection de l'existence humaine, Dieu est cause du péché, puisqu'il permet que l'homme passe par lui pour aller vers sa perfection. Mais plus profondément que cela, « Dieu est auteur du péché parce

¹⁹⁸ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 32-47.

¹⁹⁹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 33

²⁰⁰ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 34

²⁰¹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 34

²⁰² Cf. BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 34

²⁰³ « Le péché vient de Dieu tout simplement parce qu'il est provoqué en nous par la conscience que nous avons de Dieu et des impératifs de sa volonté. » BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 35

qu'il le renie, parce qu'il provoque en nous ce malaise qui nous rend mécontents de nous-mêmes, de notre être et de notre faire²⁰⁴. » Et Barth de conclure son résumé de la pensée de Schleiermacher par la formule : « le néant existe parce que Dieu ne l'a ni choisi, ni voulu, mais qu'il l'a simplement dépassé, rejeté, exclu, jugé²⁰⁵. » Nous reconnaissons ici une formulation que Barth reprendra à son compte dans sa propre théologie du néant.

Cependant Barth ne reprend la vision de Schleiermacher à son compte qu'en critiquant le « monisme subjectif » propre à la méthode « historico-psychologique²⁰⁶ » du philosophe. Il souhaite en effet apporter la dimension essentielle de l'histoire divine pour donner au concept de néant une extension bien différente de ce qui pourrait n'être au final qu'un drame intérieur mais qui doit, dans une vision authentiquement chrétienne, être compris comme un véritable drame dont Dieu et l'Homme sont acteurs. La limite de la thèse de Schleiermacher peut conduire finalement à un danger bien plus grand selon Barth, la considération abominable de la possibilité de la coexistence du néant et de Dieu. En effet, dans cette thèse, si l'homme est le théâtre exclusif de la lutte du néant et du bien, il est possible, et même nécessaire selon Barth, que le néant et Dieu coexistent, parce que « dans notre conscience religieuse (dans notre vie spirituelle), l'opposition entre le péché et la grâce prend toujours la forme d'une juxtaposition, et non pas celle d'un conflit décisif et exclusif.²⁰⁷ » Dans la conscience humaine, que Barth qualifie de « nuit où tous les chats sont gris²⁰⁸ », il n'est pas possible de comprendre le formidable et réel enjeu du rapport de Dieu au néant qui doit passer par une vision de l'histoire.

Toute la vision du néant de Barth est inspirée par cette conception de Schleiermacher, à la fois en accord avec les intuitions qu'il partage et en contradiction avec ce subjectivisme qu'il rejette formellement. Cependant Barth pêche par excès dans le sens inverse : à vouloir sortir d'un subjectivisme qui fait de l'homme le lieu exclusif et ultime du combat du bien et du mal, Barth risque de sortir trop radicalement de l'enjeu proprement humain de la question du mal et du néant, au point que le motif même de l'Incarnation n'est plus le péché et l'homme qu'il faut sauver mais le néant lui-même : « le néant est la "réalité" à cause de laquelle Dieu lui-même s'est fait créature en Jésus-Christ

²⁰⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 39

²⁰⁵ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 40

²⁰⁶ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 41

²⁰⁷ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 46

²⁰⁸ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 47

pour s’y opposer et la vaincre²⁰⁹. » Ne disons pas trop vite que le motif du salut de l’humanité est absent chez Barth, mais nous voyons ici, dans un raisonnement proche de celui de Schleiermacher, que le néant est considéré comme l’ennemi à combattre et cela comme motif premier de l’Incarnation. Apporter tant de puissance et d’importance à ce tiers dans le mystère de la rédemption comporte un grand risque de « tomber dans ce qui est mythologique » comme le dit Balthasar²¹⁰. En effet, toujours selon Balthasar, si le concept de néant comme puissance extra-humaine et anti-divine est un concept « grandiose », il est métaphysiquement dangereux de ne le définir qu’en négatif, seulement comme la dynamique inverse à Dieu, rejetée et anéantie. Le risque est qu’ici nous n’ayons plus qu’un concept abstrait, constitué de l’inverse du seul concret du Christ²¹¹.

Or, ce concept abstrait est sur une ligne de crête extrêmement délicate : d’un côté il y a le pôle négatif de la création nécessaire dans une vision dynamique²¹² du monde, et de l’autre le rien qui revient à nier la réalité du néant. Ce néant se situe dans une position si ténue chez Barth qu’elle échappe à la possibilité de le comprendre dans le champ de la métaphysique ou de l’intellect, risquant de le reléguer au rang du poétique ou du mythe, ce qui ne l’invalide pas mais semble lui retirer sa capacité d’interpellation par l’histoire. Or, comme le dit Balthasar, « le témoignage et ses formes concrètes innombrables gardent la prépondérance sur toute spéculation. Le “toi” interpellé dans les exorcismes de Jésus n’est nullement un simple abstrait, si on ne veut pas admettre que Jésus était la victime d’une croyance populaire primitive²¹³. » Le Nouveau Testament ne cesse de présenter la lutte du Christ contre la domination d’une puissance à l’œuvre, régie par le « prince de ce monde » (Jn 12,31 ; 14,30 ; 16,11), ce que Barth désigne par « l’empire du néant²¹⁴ » et qui se dresse contre l’œuvre divine. Mais cette puissance n’est pas suffisante pour expliquer l’Incarnation. Barth se réclame de l’histoire, contre le subjectivisme de Schleiermacher, il insiste sur cette manifestation de Dieu contre le diable et sa domination, mais précisément l’histoire de Dieu ne nous est pas révélée comme une théomachie qui courrait le risque d’être manichéenne, mais comme une lutte de Dieu contre le péché de l’homme qu’il vient sauver. Balthasar rappelle que « sur la croix le Christ est mort justement *par* notre péché et *pour* nous pécheurs²¹⁵ » et pas seulement pour ou contre un néant abstrait.

²⁰⁹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 17

²¹⁰ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 384

²¹¹ Cf. BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 385

²¹² Cf. BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 8-11

²¹³ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 385

²¹⁴ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 242

²¹⁵ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 386 (nous soulignons)

Outre ce risque de déshumanisation du motif du salut et d'abstraction métaphysique, Barth prend des distances très importantes par rapport à la Tradition dogmatique, dans son refus catégorique de considérer les démons comme des anges déçus. Sa mise en garde contre la focalisation sur la nature angélique et *a fortiori* démoniaque est fondamentale, mais on ne saurait se satisfaire d'une telle mise de côté de toute la théologie chrétienne des démons comme telle. Certes, les sources sont fragiles, et notre intelligence conditionnée par le temps ne peut comprendre les mystères de purs esprits, mais quelque-chose peut être dit, et quelque-chose le fut par l'Église et d'abord par le Christ.

Pour mieux comprendre cette existence non-mythique ou abstraite du diable, nous nous penchons à présent sur son existence en tant que telle. Pour cela, nous allons d'abord nous pencher sur l'exemple de démythologisation de H. Haag, dans la continuité de Bultmann, et sur la considération du diable dans la cohérence de la Révélation par la lecture de Ratzinger.

2. De la démythologisation à la Révélation

A. La liquidation du diable d'Herbert Haag

Herbert Haag, professeur à Tübingen, spécialiste de l'Ancien Testament, a publié en 1969 un petit essai intitulé *Abschied vom Teufel*, traduit en français en 1971 sous le titre *liquidation du diable*²¹⁶. Balthasar le cite parmi les « démythologisations vulgaires », aux côtés de Bultmann et de Duquoc²¹⁷. Haag pose la question essentielle de la racine du mal dans le monde et son rapport avec l'homme. Nous avons vu avec Barth que le mal ne se limitait pas à une simple question *métaphysique* (le mal comme limite propre à la créature imparfaite), *physique* (le mal comme absence de ce qui devrait être naturellement présent à la créature) ou encore *morale* (le mal commis par la créature)²¹⁸. Le mal est un mystère de néant qui renvoie tôt ou tard à la question de la source et à l'interrogation sur un principe « diabolique ».

Haag regarde le mal avant tout du point de vue moral, en se posant la question « comment l'homme en arrive-t-il à faire le mal ?²¹⁹ » C'est en fait le *péché* qui est l'objet de cette étude, à la recherche de la

²¹⁶ HAAG, H., *Liquidation du diable*, Paris, DDB, 1971

²¹⁷ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 373 ; Christian Duquoc op. (1926-2008) fut longtemps directeur de la revue *Lumière et vie*. Citons à cet égard en particulier le volume de cette revue consacré à Satan : « Satan », *Lumière et Vie*, n°78, mai-août 1966 et son article « Symbole ou réalité ».

²¹⁸ Selon la nomenclature de Leibnitz : *Essais de théodicée*, I § 21, Paris, Aubier, 1962, p. 121.

²¹⁹ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 9

source de cet agir mauvais de l'homme, même après la rédemption offerte en Jésus-Christ. Haag prétend alors que le propre de l'homme serait d'être tenté, à l'image du Christ, puisque « sans tentation il n'y a pas d'homme véritable²²⁰ ». La tentation serait donc le lieu qui caractérise le plus l'homme dans la mesure où elle est le signe de la tension qui existe en lui entre la volonté de faire le bien et l'attrance vers le mal, et qui serait à la fois « sa dignité et sa misère²²¹ ». Il ne faudrait donc pas chercher dans la tentation de principe extérieur et mauvais puisqu'il s'agit ici du propre de la condition humaine, voulue par Dieu, que d'être tenté. Par ailleurs, le péché lui-même n'est pas à comprendre comme un élément surajouté à l'homme ou l'abîmant, puisque « le péché fait partie de notre condition humaine, il n'y a pas d'homme sans péché²²² ». En effet, « l'Écriture ne nous parle pas d'un premier péché historique, d'un péché originel. [...] La misère et la fragilité de la vie humaine n'ont pas leur fondement dans la chute du premier homme. Lorsque le récit du paradis terrestre présente les douleurs de l'enfantement et la mort corporelle comme le châtement du péché, cela fait partie de l'ornement littéraire de la parabole²²³. » Ainsi « le mal est comme naturel à l'homme » et « nous sommes placés devant une vérité que nous ne pouvons pas comprendre : *Dieu a voulu un monde où le péché existe*²²⁴. » Là réside le cœur de la thèse de l'auteur : nous sommes face à un mystère qui dépasse notre entendement, mais Dieu aurait voulu que le monde et l'homme soient strictement tels qu'ils sont, sujets au mal et au néant. C'est en fait pour révéler sa puissance que Dieu laisse le mal se déployer car « sans le péché, nous ne saurions pas qui est Dieu²²⁵. » Nous sommes exactement à l'inverse de Schleiermacher qui explique que, sans la conscience de Dieu, l'homme ne comprend pas qu'il est dans une condition de pécheur, et *a fortiori* nous sommes loin de Barth pour qui le néant est l'étranger absolu de Dieu.

Haag poursuit en interrogeant la vision paulinienne de la mort, dans la dialectique Adam/Christ. « Paul est un homme de son temps. L'idée d'une mort qui entre dans le monde par la faute d'un seul homme n'est plus compatible avec notre conception du monde et par conséquent nous avons le droit de l'abandonner²²⁶ ». De la même manière, « nous devrions exclure le mot "péché originel" de notre vocabulaire religieux²²⁷. » Mais la question de l'origine du mal reste entière. Haag se prête alors à une

²²⁰ Cf. HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 11

²²¹ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 11

²²² HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 22

²²³ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 24

²²⁴ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 27

²²⁵ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 28

²²⁶ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 36

²²⁷ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 37

analyse de la naissance du concept de Satan dans la théologie juive en raison du mystère du mal constaté dans le monde et dans le cœur de l'homme et qu'on ne peut imputer à une initiative divine, lui qui est bon. Satan est ainsi « une solution qui provient d'un besoin religieux du judaïsme qui ne pouvait se faire à l'idée que le mal dans le monde fut finalement attribué à la Providence divine²²⁸. » En continuité avec l'Ancien Testament, « les déclarations du Nouveau Testament sur Satan ne peuvent appartenir au message contraignant, mais elles relèvent seulement de la conception du monde propre à la Bible, conception qui n'a rien de contraignant pour la foi²²⁹. » Et Haag de résumer, dans la droite ligne de la démythologisation, « Satan est la personnification du mal, du péché²³⁰. » Cette figure n'est aucunement contraignante pour la foi puisqu'elle est marquée par « le contexte de l'époque²³¹ » et relève plus de la marque culturelle d'une théologie qui refuse absolument de mettre le mal en contact avec Dieu, et qui n'a pas peur de la mythologie pour expliquer les phénomènes qui dépassent son entendement.

Une fois que cela est dit, la question du mal n'a pas trouvé de réponse : « D'où vient donc le mal, d'où vient le péché si ce n'est pas le diable qui en est la cause ?²³² » En fait, elle ne peut trouver de réponse, elle reste énigme béante, le mal n'a pas de raison en sa genèse, mais trouve, en Dieu qui le combat, un sens paradoxal et surprenant : « la mort est inscrite dans l'économie de la vie²³³ », elle est même « au service de la vie²³⁴ ». Selon Haag, l'expérience pousse à reconnaître que de la mort fleurit toujours la vie, ce qui le conduit à considérer que « le mal lui-même est au service de la promesse divine²³⁵. » Le diable est écarté, et le mal même est ainsi pris dans le mystère de la vie divine puisque Dieu fait naître la vie nouvelle dans le nouvel Adam, à partir de la mort même, et sans que les deux ordres, celui de la mort et celui de la vie, soient « purement et simplement juxtaposés. Au contraire, ces deux régimes empiètent l'un sur l'autre²³⁶. » C'est l'éternelle expérience, déjà rencontrée chez Schleiermacher via Barth, de la coexistence du bien et du mal dans le processus de sanctification de l'homme²³⁷. Par sa mort et sa résurrection, selon Haag, le Christ « n'enlève pas le péché du milieu de

²²⁸ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 51

²²⁹ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 65

²³⁰ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 66

²³¹ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 67-72 expression omniprésente à ces pages.

²³² HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 75

²³³ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 90

²³⁴ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 91

²³⁵ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 91

²³⁶ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 103

²³⁷ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 46

nous, mais il ôte le désespoir du péché²³⁸. » Ainsi, l'auteur répond à l'angoissante question du début de son ouvrage : « ce qui nous inquiète le plus, c'est cette question que nous devons nous poser : la mort de Jésus sur la croix a-t-elle vraiment changé quelque chose dans le monde ? En quoi consiste la rédemption, en quoi consiste la victoire sur le mal ?²³⁹ »

Le point final de cette recherche est donc que le Christ donne sa vie pour que l'homme ait espoir dans le salut que Dieu veut donner. Le diable est liquidé parce qu'il n'est qu'une figure de ce péché qui ne doit pas être l'horizon humain et l'objet d'une angoisse en contradiction avec la miséricorde démontrée par le sacrifice de la croix. Le diable est constitué par la culture biblique et est dépassé par la théologie de la miséricorde divine, il fait partie de l'obscur fonds mythologique assumé par la Bible mais que les *lumières* philosophiques ou christologiques doivent chasser. Nous pouvons nous demander cependant si ces deux lumières sont du même type et si elles ne risquent pas de s'annuler l'une l'autre.

B. La réponse de J. Ratzinger

Quelques années après la parution de la *Liquidation du diable* de Haag, le 26 juin 1975, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publiait le document *Foi chrétienne et démonologie*, signée par « un expert » anonyme²⁴⁰. Ce document cite en prolégomènes les positions de théologiens qui mettent à mal la doctrine traditionnelle sur le démon : « Certains croient impossible toute prise de position, observant que les Livres saints ne permettraient pas de se prononcer ni pour ni contre l'existence de Satan et des démons : comme si la question pouvait demeurer en suspens. Mais plus souvent, cette existence est franchement mise en doute. Certains critiques, estimant pouvoir distinguer la position propre de Jésus, prétendent qu'aucune de ses paroles ne garantirait la réalité du monde démoniaque. » Nous reconnaissons ici la thèse de Haag, mais allusion semble être faite également à la position de Duquoc²⁴¹ et des autres théologiens que Balthasar classe dans la catégorie de la pensée de la « démythologisation vulgaire²⁴² ». Le cardinal Ratzinger publie également une riposte à l'égard de cette théologie de l'évacuation du diable, dans un célèbre article dont le titre est le même que celui du

²³⁸ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 104

²³⁹ HAAG, H., *Liquidation du diable*, p. 8

²⁴⁰ *Foi chrétienne et démonologie*, accessible sur le site du Vatican

²⁴¹ « C'est par respect pour la Parole de Dieu, et ses auditeurs, que le théologien, dans l'incertitude actuelle de la conscience chrétienne, ne veut pas faire accréditer par la Révélation ce dont il n'est pas certain qu'elle soit le garant », DUQUOC, C., « Symbole ou réalité », *Lumière et Vie*, n° 78, 1966, p. 105

²⁴² BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 373

livre de Haag, sagement enrichi d'un point d'interrogation²⁴³. Cet article a fait date à cause de la célèbre formule par laquelle il évoque subtilement une théologie du diable à la fois *réaliste*, au sens de l'affirmation de l'existence de Satan, mais, en proposant de lui refuser la qualité personnelle.

Le corps de l'article est d'abord constitué d'une réponse structurée à Haag sous la forme d'une leçon de lecture de la Parole de Dieu pour contrecarrer une lecture de la Bible qui cherche sans cesse à séparer le « contenu objectif » de la « conception déterminée du monde » de la Bible²⁴⁴. En effet, le reproche principal que Ratzinger fait à Haag est qu'il plaque sur le texte biblique des limites qu'il reçoit de son époque²⁴⁵ au lieu de chercher dans le texte biblique les réponses aux questions qu'il se pose, ce que l'on serait en droit d'attendre d'un spécialiste de l'Ancien Testament. Le texte biblique se doit d'être lu d'une manière critique, et Ratzinger cite l'exemple de la querelle héliocentrique, qui est un exemple très notable de la difficulté que peut représenter la confrontation d'une vision du monde contextualisée par une époque en opposition avec la proposition biblique. De fait, « il y a effectivement dans la Bible des affirmations que l'on ne peut pas prendre au pied de la lettre mais qu'il faut considérer comme appartenant à un cadre culturel dans lequel s'exprime la véritable question²⁴⁶. » La doctrine de l'inerrance de l'Écriture conduit à considérer que le texte biblique enseigne valablement et sans erreur ce que Dieu veut révéler aux hommes pour leur salut²⁴⁷ en honorant cependant une lecture intelligente de l'Écriture pour discerner ce qui est de l'ordre de l'enseignement contraignant et ce qui est de l'ordre de la représentation du monde liée au contexte d'écriture. Ainsi la Bible ne révèle pas le mode *scientifique* mais le motif *théologique* de la création du monde dans la Genèse, de même la classification des oiseaux de Lv 11,19 n'est pas fautive de classer la chauve-souris parmi les oiseaux comme s'il s'agissait d'un traité d'ornithologie. Paul ne prétend pas non plus énoncer une vérité perpétuelle quand il dit que « les crétois sont des perpétuels menteurs » (Tit 1,12)...

Mais il faut être vigilant à ne pas oublier du texte révélé les éléments qui agacent la sensibilité liée à l'époque du lecteur, c'est pourquoi Ratzinger propose quatre critères pour aider à distinguer « où finit

²⁴³ L'article du cardinal Ratzinger est publié en français dans : RATZINGER, J., « Prendre congé du diable ? », *Dogme et annonce*, Paris, Parole et Silence, 2012, p. 205-213. La première publication de cet article en allemand se trouve dans la feuille diocésaine d'Aix-la-Chapelle du 25 mars 1973, d'après la bibliographie de J. Ratzinger établie par Vinzenz Pfnür.

²⁴⁴ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 207

²⁴⁵ « La raison pour laquelle il faut "prendre congé du diable" ne se base pas sur une affirmation de la Bible, qui dit tout le contraire, mais sur notre image du monde qui ne serait "plus compatible". » RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 206

²⁴⁶ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 206

²⁴⁷ *Dei Verbum* 11 : « Puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut. »

la foi et où commence la vision du monde²⁴⁸» dans une lecture ecclésiale et humble de l'Écriture. Le premier critère²⁴⁹ est celui de l'éclairage de l'Ancien Testament par le Nouveau. Cette lecture symphonique des Écritures, si naturelle aux Pères, permet de comprendre l'Ancien par le Nouveau et autorise à fonder le Nouveau dans l'Ancien. C'est ainsi que, pour notre question, on comprend que le déploiement de la question de Satan au cours de l'Ancien Testament vers le Nouveau Testament montre l'assise du monothéisme juif acquise au long des siècles. Ainsi le mal n'est plus à mettre au compte de Dieu d'une part et d'autre part les démons ne sont plus seulement les dieux des nations mais sont compris comme les puissances antagonistes au royaume céleste. Le deuxième critère²⁵⁰ est celui du lien entre l'enseignement donné par le texte et la vie spirituelle du croyant, dont l'exemple est donné par le Christ. Rien n'est révélé en vue d'une simple science, toute la Révélation divine est liée à la foi et à la vie des croyants. Ainsi, la doctrine démonologique de l'Église est toute différente de la vision gnostique d'une entité négative mais distante dans une lutte avec Dieu dans un éther qui nous échappe : le diable n'est mentionné que dans la mesure où la lutte avec lui nous concerne, comme le Christ le montre éminemment dans ses tentations et dans les exorcismes. « Que le soleil tourne autour de la terre ou que la terre tourne autour du soleil [...], cela ne change pas la figure de Jésus, sa physionomie spirituelle ; en revanche elle change diamétralement si on lui ôte sa lutte réelle contre la puissance des démons²⁵¹. » Le troisième critère porte sur la lecture ecclésiale de l'Écriture²⁵². Chaque affirmation biblique doit être considérée à la lumière de son fruit dans la théologie de la tradition chrétienne qui en est le réceptacle et le transmetteur. Ratzinger prend l'exemple du baptême et de l'expérience des saints. Or cette expérience revient à dire que « plus le sacré devient visible et puissant, moins le démon peut se cacher²⁵³. » Comme le dit également Balthasar, « c'est précisément la supériorité de la mission de Jésus qui fait sortir le diable de sa retraite et de son repos antérieurs²⁵⁴ » et c'est cette même réalité qui se déploie dans la vie des saints et donc dans la conscience qu'a l'Église de la réalité démoniaque à l'œuvre. Le dernier critère est celui de la compatibilité avec le savoir scientifique²⁵⁵. En effet, il ne s'agit pas de proposer des éléments de foi qui viendraient en opposition avec un savoir positif par ailleurs

²⁴⁸ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 209

²⁴⁹ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 209

²⁵⁰ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 210

²⁵¹ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 210

²⁵² RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 211

²⁵³ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 211

²⁵⁴ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 378

²⁵⁵ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 212

établi. Mais ce critère permet également d'aborder la question de la cohérence de la représentation du monde qui est choisie comme lieu de pensée. Ratzinger décèle chez Haag un modèle « personnaliste très simplifié » donc très limité. Cependant, « les formes plus approfondies du personnalisme ont tout à fait reconnu qu'on ne peut absolument pas expliquer toute la réalité à l'aide seulement des catégories du Moi et du Toi ; que l'« entre-deux » qui relie ces deux pôles est une réalité bien particulière, avec une force qui lui est propre²⁵⁶. » C'est là, dans cet « entre-deux » que Ratzinger propose de situer la présence du diable, et c'est pourquoi il utilise la formule de « non-personne²⁵⁷ » pour illustrer cette bâtarde existence située en obstacle de la véritable relation personnelle.

Ainsi, Ratzinger montre l'insuffisance de la technique de Haag dont les affirmations sont assénées sans véritable système de pensée solide sinon celui de la soi-disant évidence. Et c'est comme en passant que le futur pape évoque cette possible nouvelle définition de la nature du diable que nous pouvons à présent développer.

C. Le concept de "non-personne" éclairé par celui de "personne"

La notion de personne en théologie peut s'entendre comme principe d'individuation ou de relation. Esquissons à présent une définition de ces deux concepts qui nous permettront de déjouer les pièges qui peuvent s'attacher à la proposition de Ratzinger, et qui nous permettront surtout d'en valoriser la force²⁵⁸.

Relation

La théologie a employé le langage théâtral de la personne pour expliquer la Trinité divine. Le mot *prosôpon*, désignant le masque de théâtre, sert très tôt à désigner ce que saint Justin le premier décelait comme l'expression d'une pluralité en Dieu dans les dialogues divins préluant aux grandes décisions, comme la création : « faisons l'homme à notre image » (Gn 1,26). En faisant appel à l'exégèse prosopographique, les Pères, rompus à la lecture de la poésie antique classique, ont reconnu la figure habituelle d'intensification dramatique qui consistait à ajouter des personnages divins, des narrateurs

²⁵⁶ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 212

²⁵⁷ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 213. La phrase complète est : « À la question de savoir si le diable est une personne, il faudrait plutôt répondre pour être exact qu'il est la non-personne, la désagrégation, la déchéance de l'existence personnelle ; c'est pour cette raison qu'il a l'habitude d'apparaître sans visage, qu'il est méconnaissable ; c'est sa vraie force. »

²⁵⁸ J. Ratzinger présente lui-même magistralement la notion de personne en théologie dans un article intitulé « De la notion de personne en théologie », publié dans le même recueil que l'article sur le diable qui nous occupe à présent : RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 187-203. La structure et la pensée de cet article inspirent le présent développement.

externes, qui délibéraient et produisaient l'effet d'une narration surplombante²⁵⁹. Cependant dans la lecture des Écritures, on comprenait qu'il s'agissait d'autre chose que d'un simple artifice littéraire, le dialogue était le signe d'une divinité conversante. Ainsi on comprenait qu'en Dieu se faisait une délibération, preuve d'une relation entre plusieurs membres. Tertullien codifia bientôt cette intuition géniale, en traduisant le grec *prosopôn* par le latin *persona*, pour finalement articuler ce concept à celui, tout jeune, de la trinité : « *una substantia – tres personæ*²⁶⁰ ». Avant même d'être en mesure de poser un langage parfaitement serti à propos de la Trinité divine, les Pères comprennent à la lecture du texte biblique que Dieu ne peut être compris qu'en tant que s'opère en lui un dialogue. C'est cette découverte qui conduit à élaborer le concept de personne, pour dire Dieu dans la richesse fertile de son être non-solitaire. « La notion de *personne* depuis son origine exprime l'idée de dialogue et de Dieu comme être dialoguant²⁶¹. » La conséquence en théologie est que « en Dieu, *personne* veut dire relation. La relation, l'« être en rapport », n'est pas quelque chose qui s'ajoute à la *personne*, elle est la *personne* même, la *personne* en soi consiste uniquement en tant que rapport²⁶². » C'est seulement à partir de cette compréhension de la notion de personne en Dieu qu'elle peut être comprise dans toute sa force quand il s'agit des autres êtres personnels. Une personne ne peut exister que dans la mesure où un individu est dans cette ouverture fondamentale à l'autre, dans un rapport de relation qui implique dans une certaine mesure une relativité, qui constitue un lien interpersonnel. Il n'y a pas de personne sans interpersonnalité et la relation constituée dépasse la simple altérité. En effet, être constitué comme personne revient à l'ouverture à l'autre, comme dans tout dialogue, mais plus encore « orientation permanente et inéluctable vers la totalité de l'être et donc vers Dieu » comme le dit Rahner²⁶³. Nous pouvons donc dire, toujours avec Rahner : « être une personne, c'est donc, pour un sujet en tant que tel, se posséder soi-même dans une relation consciente et libre avec le réel en tant que totalité et avec le principe infini de ce réel, Dieu²⁶⁴. » Cette définition de la personne dans sa dimension relationnelle montre qu'elle sous-entend une interdépendance, qu'elle soit volontaire ou non, sous peine de voler en éclat. En Dieu il n'y a aucun sens à vouloir comprendre une personne séparée des deux autres, et de

²⁵⁹ Cf. RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 189

²⁶⁰ TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, PL 2, 167-168, cité par LACOSTE, J-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, art. « personne », p. 902

²⁶¹ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 191

²⁶² RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 192

²⁶³ RAHNER, K., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 358

²⁶⁴ RAHNER, K., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, p. 358

la même manière pour tout autre sujet la nature personnelle implique constitutivement la relation, que ce soit en puissance ou en acte²⁶⁵.

Individuation

Si la personne ne peut se comprendre que comme lien et relation, elle dit quelque chose du sujet en tant qu'il est un, selon la définition que Boèce donne de la personne : « substance individuelle de nature rationnelle²⁶⁶. » Car il ne peut y avoir seulement une dimension relationnelle à la personne, sinon la personne n'existerait pas elle-même, mais seule la relation. Il y a toujours dans la conception chrétienne de la personne cette dimension, aujourd'hui presque exclusivement retenue par la modernité, qui est celle du sujet en tant qu'il se connaît et s'ouvre à l'altérité pour advenir toujours plus à soi. La personne est ce sujet qui se découvre dans la relation à l'autre et qui se perçoit peu à peu comme autre que l'autre, et ainsi comme soi. Or, si le premier sens de la personne trouve sa source et son modèle dans la compréhension de la Trinité, ce deuxième sens sera de la même manière dépendant d'une compréhension christologique. C'est en effet seul le Christ qui peut être dit pleinement personne dans la mesure où il est lui seul parfaitement « non pas une substance délimitée en elle-même mais le phénomène de la relativité totale qui en définitive ne peut se produire qu'en celui qui est Dieu²⁶⁷. » C'est-à-dire que le Christ seul est à la fois cette individuation substantielle mais qui n'est qu'ouverture et renvoi à Dieu, ce qu'en des termes scolastiques on pourrait dire *adséité* en tant qu'il est *esse ad*. Une telle ouverture totale peut sembler risquer la perte de soi tant le Christ se tourne vers le Père. Cependant comme Rahner l'exprime puissamment : « L'existence humaine du Christ n'apparaît pas moins "personnelle" (au sens moderne) pour cela. Au contraire, dans la mesure où le caractère personnel (au sens actuel du terme) signifie cette manière de coïncider avec soi-même (ou le fondement ontologique de cette coïncidence) qui fait qu'une réalité est nécessairement (essentiellement et existentiellement) relative à un "Tu" et à Dieu, la "subsistance" de la réalité humaine de Jésus dans le Verbe constitue justement la réalisation la plus haute, la réalisation transcendante de ce que "personnalité" veut dire²⁶⁸. » Ratzinger le dit en des termes peut-être plus

²⁶⁵ Nous précisons « en puissance ou en acte » pour dire que ce n'est pas la capacité immédiate ou perceptible de relation qui constitue la personne, en lien avec les enjeux éthiques que l'Église défend à propos de l'embryon ou des personnes privées de leurs capacités de communication et d'interaction extérieure. Nous sommes alors dans la puissance de relation en attente ou en privation d'actualisation.

²⁶⁶ *De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, 1343, cité par LACOSTE, J-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, art. « personne », p. 903

²⁶⁷ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 194

²⁶⁸ RAHNER, K., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, p. 359

simples : « La relativité vers le tout-autre [dans le Christ] est partie intégrante de toute conscience et porte son existence. Un tel être-totalement-auprès-de-l'autre, comme nous le trouvons chez lui, n'annule cependant pas l'être-en-soi ; au contraire, cela l'amène alors pleinement à lui-même²⁶⁹. »

Ainsi on comprend que les deux dynamiques de la personne ne peuvent aller l'une sans l'autre : individu en relation et individu qui se reçoit comme membre de la relation, toujours en découverte de soi tant il découvre l'autre et se découvre par l'autre. Ainsi, en surcroît de cette relation je-tu, on découvre dans le Christ, en plus du Toi et du Moi, l'idée d'un Nous qui enrichit également la notion de personne : « À travers le Nous trinitaire, par le fait que Dieu aussi existe en tant que Nous, se prépare déjà et en même temps l'espoir du Nous humain²⁷⁰. » La nature personnelle resplendit donc particulièrement pour l'humanité dans l'espoir d'être une véritable union incluse dans le Nous divin qui n'est autre que la source et le motif de la nature personnelle humaine. Cette dernière dimension qui présente une ouverture eschatologique inscrite dans la nature humaine permet de faire un lien avec le Royaume des Cieux annoncé par le Christ. Il ne s'agit pas d'une emprise divine sur le monde mais bien d'une inclusion mutuelle, communion achevée de personnes. La communion finale est ce à quoi la nature personnelle tend et de ce fait ce à quoi seule une nature personnelle peut parvenir. La découverte du Nous, de la nature communautaire des personnes, ouvre au pendant de cette communion, l'idée du dehors de cette communion²⁷¹.

C'est à présent ce que nous allons étudier en constatant combien Satan se situe à l'opposé de la définition théologique de la personne.

Solitude - mensonge

Forts de cette réflexion sur la notion de personne, nous sommes plus à même de comprendre en quoi le diable doit en être considéré comme exclu de fait. Notre recherche biblique et théologique nous permet en effet de comprendre que ce qui est révélé du diable le présente comme « non-personne ».

Nous avons montré en quoi le concept de personne ne peut être compris en dehors de celui de relation. La personne n'a de sens que dans la mesure où elle est dans la dynamique de la relation. C'est même dans la communion, telle qu'elle est vécue en Dieu de toute éternité et pour l'homme en espérance, que la personnalité resplendit dans sa dimension ultime. Or, le diable est précisément l'inverse de cette dynamique relationnelle. Son nom même, « satan » adversaire, « diable » diviseur,

²⁶⁹ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 200

²⁷⁰ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 202

²⁷¹ Cf. BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (IV), p. 183-184 pour l'idée de « jeter hors ».

« démon » partageur²⁷², signifie cette négation de la relation. Nous avons montré qu'il s'attaque avant tout à la ressemblance de l'homme avec Dieu qu'il veut abîmer, il est meurtrier de l'homme en ce qu'il le *divise* contre lui-même et plus fondamentalement dans sa vocation à l'union avec Dieu. Satan est celui qui apparaît dans l'Écriture comme l'obstacle qui rompt l'harmonie par jalousie de l'homme (Sg 2,23-24)²⁷³. Il est ce principe d'anéantissement de la personne humaine en tant qu'elle est appelée à la communion avec Dieu et il pousse à la mort celui qu'il prend dans ses filets, comme le démoniaque Gerasénien qui vit comme une bête dans les tombeaux et ne se laisse dompter par personne. L'homme qu'il était se trouve poussé dans l'animalité mais surtout il est isolé des autres qui n'ont plus de relation avec lui à part pour tenter de le ligoter (Mc 5,3-4). Saül, tourmenté par un esprit mauvais, est également isolé dans sa violence qui le dresse contre David (1 S 18,10 ; 19,9). Sarra, avant d'être exorcisée par Tobie, ne peut avoir de relations sexuelles avec ses maris successifs, tués par le démon (Tb 3,8). Le diable isole, et c'est ainsi la solitude qui qualifie le dragon de l'Apocalypse, lui qui est « jeté dehors » (Jn 12,31) et « précipité sur la terre » (Ap 12,9) alors que tous sont au Ciel, parce « qu'il ne trouve pas de place au ciel pour lui » (Ap 12,8). Le diable, dans l'orgueil de la jouissance de lui-même, choisit la solitude radicale pour être premier : « [il] a préféré rester le premier dans un ordre inférieur plutôt qu'être un parmi d'autres dans un ordre supérieur²⁷⁴. » Il est celui qui n'entre pas dans la relation, dans la dynamique d'unité que le concept de personne éclaire. Il est celui qui reste au dehors et ainsi ne prend pas part au « Nous » dont parle Ratzinger, puisqu'il n'est qu'adversaire, résistant à la communion même avec les démons.

L'Écriture parle à plusieurs reprises de cette pluralité de démons, mais leur nombre apparaît comme dans un embrouillement confus. « Si Beelzéboul est nommé comme “puissance” centrale, les démons apparaissant comme des parties subordonnées de son “royaume” (Mt 12,24s), on ne peut déduire de

²⁷² Le mot grec *daimon* provient du verbe *daiesthai*, « partager, diviser » et est d'abord dans la Grèce antique une divinité qu'on ne peut ou ne veut nommer, sans qu'elle soit bonne ou mauvaise. Le *daimon* est ensuite, notamment avec Socrate, l'expression d'une sorte de génie attaché à une personne et qui lui « partage » une vertu ou une protection. Si étymologiquement il n'y a pas une connotation aussi immédiatement négative qu'avec *diabolos*, *daimon* marque la distinction et certainement pas la communion avant d'avoir le sens que le judaïsme puis le christianisme lui donneront. Cf. Rey, A., *Dictionnaire historique de la langue française*, vol 1/2, Paris, Le Robert, 1992, p. 575

²⁷³ Cf. JEAN-PAUL II, *Dominus et Vivificantem*, n° 38 : « Satan introduit dans la psychologie de l'homme le germe de l'opposition à l'égard de celui qui, “depuis l'origine”, doit être considéré comme ennemi de l'homme, et non comme Père. [...] L'analyse du péché dans sa dimension originelle montre que, de par le “père du mensonge”, il y aura au cours de l'histoire de l'humanité une pression constante pour que l'homme refuse Dieu, jusqu'à le haïr : “L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu”, selon l'expression de saint Augustin [*Civ. Dei*, XIV, 28]. L'homme sera enclin à voir en Dieu avant tout une limitation pour lui-même, et non la source de sa liberté et la plénitude du bien. »

²⁷⁴ BONINO, S-T., *Les anges et les démons, quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 211

là ni un empire organisé, ni une distinction adéquate entre le diable et les démons : ce qui est contraire à Dieu est à la fois un et multiple ; il est anonyme et informe. [...] C'est ainsi que l'Antichrist semble être une figure individuelle (2 Jn 7 ; cf. 2 Th 2,8), qui pourtant peut apparaître aussi en "de nombreux antichrists" (1 Jn 2,18)²⁷⁵. » C'est ce qu'explique Balthasar : du fait qu'en Satan il n'y a plus aucune communication, qui impliquerait de l'amour, « on ne peut parler de quelque "royaume" organisé des démons, et encore moins de "*corpus mysticum diaboli*"²⁷⁶. » Dans le même sens, Barth appelle l'ensemble des démons « l'empire du mal²⁷⁷ » précisément pour le différencier du royaume, la légitimité de l'empire étant basée sur l'*imperium*, le pouvoir, alors que le royaume trouve sa solidité dans la personne du *rex*, le chef, le premier, le roi. Selon l'esprit de cette distinction, le Royaume des Cieux est la communion des personnes dans la figure du chef, alors que l'empire du diable est une pure et simple domination, sans accomplissement à venir.

L'impossibilité de *corpus mysticum diaboli* est donc liée à la nature non relationnelle de Satan mais aussi à son absence de distinction individuelle claire, contrairement à la personne. Le diable est protéiforme, nous l'avons déjà évoqué, et il apparaît « sans visage, méconnaissable²⁷⁸ », indifférencié quant à la forme²⁷⁹ et même quant au nombre. Or, cette nature non relationnelle, qui fait que le diable ne peut être qualifié de personne, n'est pas le fait de son origine, mais de son choix. Il est non-personne parce qu'il est « la déchéance de l'existence personnelle²⁸⁰. » En effet, contrairement aux distances que Barth prend avec elle, la Tradition de l'Église pose fermement la nature actuelle du diable comme une déchéance, une chute, qui n'est pas conforme à sa nature créée. La définition solennelle du Concile de Latran IV est la formule la plus solide en ce sens : « Le diable et les autres démons ont été créés par Dieu bons par nature ; mais ce sont eux qui se sont rendus eux-mêmes mauvais²⁸¹. » Saint Augustin se base sur Si 10,15²⁸² pour montrer que le péché qui mène à la chute des anges est celui de l'orgueil²⁸³.

²⁷⁵ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 395

²⁷⁶ BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 394

²⁷⁷ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 238

²⁷⁸ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 213

²⁷⁹ Nous pourrions dire quant au visage. Du fait de son mensonge, le diable est sans cesse dans l'ambiguïté du *prosopon* qui n'est plus masque de théâtre permettant l'être au monde et la relation, mais masque qui dissimule sans cesse la vérité. En italien, en langage populaire, le mot *mascherone* (dans le sens courant et non architectural) définit bien cela, il signifie « celui qui porte un masque » au sens de « celui dont on ne peut jamais saisir le visage vrai ».

²⁸⁰ RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 213

²⁸¹ DZ n° 800

²⁸² Le texte de la Vulgate dit « *radices gentium superbarum arefecit Deus et plantavit humiles ex ipsis gentibus* » dont Augustin tire « *initium omnis peccati superbia* ».

²⁸³ AUGUSTIN, *De la Genèse au sens littéral*, XI, xv, 19, (BA 49, p. 258), cf. BONINO, S.T., *Les anges et les démons*, p. 208

Saint Thomas d'Aquin a précisé la nature de cet orgueil : le diable désire « non pas [...] être semblable à Dieu en tant qu'il ne dépend de rien purement et simplement, car l'ange sait bien qu'il ne peut exister qu'en recevant l'être de l'*Ipsum Esse*. Mais il a voulu être semblable à Dieu en tant que Dieu est à lui-même, par nature, sa propre fin²⁸⁴. » C'est là la prétention du « Lucifer²⁸⁵ » d'Is 14,13-14 : « J'escaladerai les cieux, au-dessus des étoiles de Dieu j'élèverai mon trône, je siégerai sur la montagne de l'Assemblée, aux confins du septentrion. Je monterai au sommet des nuages, je m'égalerais au Très-haut. » Non pas qu'il veuille monter au-dessus de Dieu, mais le plus haut qu'il peut par lui-même, égalant Dieu par le fait d'être à lui-même sa propre fin. À l'inverse de la personne qui se reçoit de la rencontre avec l'autre, Satan n'attend rien d'autre d'extérieur à lui-même, « bien plus, le démon travaille à ruiner toute relation authentique entre les personnes pour les réduire à son propre enfermement²⁸⁶. »

Nous concluons donc notre partie théologique en constatant avec Ratzinger qu'en effet le diable ne peut être considéré comme une *personne*, qu'il est déchu de sa nature personnelle et qu'il est une puissance de négation et d'anéantissement de l'être *personnel* chez l'homme. Est-il possible d'en dire plus ? Est-il possible de le définir positivement et le doit-on ? Probablement pas. La position finalement très défensive de Balthasar et Barth face à des prétentions systématiques à l'égard du diable nous conduit à considérer l'option de l'*époque* de Rahner comme sans doute la plus sage²⁸⁷. Ainsi « le concept est sans voix²⁸⁸ », mais pour autant le diable n'est pas *liquidé*, il renvoie à ce que les poètes peuvent en dire, comme fruit de l'expérience humaine de ceux qui crient vers Dieu pour qu'il les « libère du Mauvais » (Mt 6,13). C'est pourquoi en conclusion nous voudrions proposer un rapide regard sur la littérature pour proposer de comprendre en quoi le diable vu comme *personnage* (dans un sens que nous précisons) consonne avec la Révélation et reste dans la prudence conceptuelle à laquelle la sagesse invite en la matière.

²⁸⁴ BONINO, S.T., *Les anges et les démons*, p. 210, expliquant THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, Q. 63, a. 3, resp. : « L'ange a désiré ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il pourrait parvenir par ses forces naturelles, et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu. »

²⁸⁵ Rappelons que le nom « Lucifer » provient de la traduction par la Vulgate du mot hébreu *heylel* qui signifie littéralement « brillant », que nous pourrions rendre en Français par « flambeur » ou « sémillant » et qui s'applique au roi de Babylone en Is 14,12.

²⁸⁶ BONINO, S.T., *Les anges et les démons*, p. 215, note 595

²⁸⁷ Cf. BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 373

²⁸⁸ LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, p. 311

Conclusion :

Satan, personne devenue personnage

Nous avons commencé notre recherche en étudiant la présence du diable dans le texte biblique, afin de ressaisir les bases solides que la Révélation fournit à la théologie. Force est de constater qu'il n'y est présent que comme un intrus aux contours flous. Il est présent à sa « tierce manière²⁸⁹ » comme le dit Barth, à la manière d'un passager clandestin, dont les agissements n'ont pour but que de nuire, au plan de Dieu et à la vocation de l'homme. Rien ne le définit mieux que le serpent, insinuant, visqueux et traître, qui rampe sur son ventre pour mordre par surprise, quitte à se faire écraser la tête qu'il ne peut défendre qu'en la cachant, dans la fuite. Il est inspireur du mal sans en être auteur, seulement présent d'une manière nocive mais secondaire.

La lutte du Christ contre le diable se joue à la fois dans le drame personnel qu'il vit dans les tentations et éminemment sur la croix. Il manifeste par ailleurs qu'il agit par « le doigt de Dieu » (Lc 11,20) en chassant les démons des hommes défigurés par lui, afin qu'ils soient tournés vers le Père. Le Christ vainc le diable et la mort par sa mort et sa résurrection et donne mission à quelques-uns de continuer à chasser les démons (Mt 10,1 ; Mc 3,13 ; 6,6 ; Lc 9,1) et à tous de demander au Père de les défendre contre le pouvoir du Mauvais (Mt 6,13)²⁹⁰. Cependant, le Christ n'est pas venu pour révéler le démon mais montrer le Père et rendre témoignage à la Vérité (Jn 18,37). Il est donc venu non pour le diable, mais pour l'homme, pas d'abord pour condamner (le diable) mais pour sauver (l'humanité) (Jn 12,47)²⁹¹.

La théologie, à son tour, nous l'avons vu, ne laisse que peu de place au diable, qui n'est pas objet principal d'étude mais question périphérique, incommode. Avec Barth nous avons pu constater le sérieux du problème du mal et de l'existence du diable, mais tellement éloigné de la capacité de saisie de notre intelligence qu'il en vient à n'être en fait qu'une aberration au sens propre, c'est-à-dire une question qui risque de distraire la pensée du seul objet nécessaire de sa quête, Dieu. C'est semble-t-il

²⁸⁹ BARTH, K., *Dogmatique* (14), p. 62

²⁹⁰ Cf. CARMIGNAC, J., *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, Letouzey et Ané, 1969, p. 305-319

²⁹¹ Cf. BALTHASAR (von), H.U., *Dramatique* (II,2), p. 386

par le concept de « la désagrégation, la déchéance de l'existence personnelle²⁹² », que Ratzinger exprime le plus justement ce qui peut être dit de la nature actuelle du diable. Le diable a « abandonné sa propre demeure » (Jd 1,6), il est « tombé comme l'éclair » (Lc 10,18), il y a donc une réalité dynamique inhérente à sa faute, qui le pousse dans la désagrégation de sa nature qui ne peut plus être qualifiée de personnelle, du fait de son absence de relation et de vérité.

C'est pourquoi il nous semble qu'il est possible de qualifier le diable de *personnage*, non au sens d'une fiction, ou d'une figure projetée, mais au sens d'une personne ayant perdu la personnalité et ne restant que résiduellement personnelle. « Personnage » est en ce sens la péjoration de « personne », avec l'ambiguïté voulue de la fiction et du mythe qui toujours s'attachent à obscurcir la connaissance du Menteur que rien ne définit. Le diable est comme tel insaisissable au concept et au système, que ce soit dans la Bible ou dans la théologie. Ainsi on comprend que « le concept est sans voix » et que « depuis Milton (1608-1674) au moins, ce sont les poètes qui ont la parole en ce domaine²⁹³ ». Puisque c'est eux qui ont pris la parole à ce sujet, il importe de les écouter, en guise d'ouverture conclusive.

Le *Paradis perdu* de John Milton²⁹⁴ est la première d'une longue suite d'œuvres littéraires modernes dont le diable est au centre de l'action, personnage principal ou secondaire d'intrigues variées quant à la forme et quant au fond. Nous pourrions classer trois types de paroles sur le diable dans la littérature : d'abord des discours mythologiques, puis idéalistes et enfin des points de vue plus psychologiques.

Le mythe et l'effroi

Le *Paradis perdu* de Milton raconte la chute d'Adam et Ève, victimes de la conquête de Satan qui s'est retrouvé chassé en enfer avec les mauvais anges et qui veut conquérir un nouveau territoire qui sera l'homme. Cette « épopée satanique²⁹⁵ », bâtie sur des éléments bibliques et mythologiques présente le diable en conquérant avide et effrayant, qui règne sur des armées innombrables, au sein de sa citadelle formidable de « Pandæmonium²⁹⁶ ». Il fait tomber les hommes²⁹⁷ avant de revenir se vanter auprès des siens²⁹⁸ qui se trouvent tous changés en serpents par sa faute. Les conséquences funestes de

²⁹² RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, p. 213

²⁹³ LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 311

²⁹⁴ Publié en anglais en 1667. La traduction française la plus connue est celle de Chateaubriand, parue en 1861 chez Renault et Cie. Cette traduction, modernisée, a été republiée chez Gallimard en 1995 avec une préface de Robert Ellrodt.

²⁹⁵ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, introduction, p. 14

²⁹⁶ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 63

²⁹⁷ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 247-254

²⁹⁸ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 279

la conquête de Satan s'abattent donc tant sur les hommes que sur les démons, dont la peine de la première chute est aggravée de cette punition pour avoir dégradé la créature chérie de Dieu.

Le genre littéraire de la poésie de Milton ne correspondait pas au goût du XVIII^e siècle, aussi il ne perdura pas, surtout en France²⁹⁹, mais il était le premier signe d'une littérature qui fera du diable un sujet d'effroi littéraire après avoir été au Moyen-Âge l'objet d'une terreur plus religieuse. Le roman gothique et ses déploiements permettra l'étalage d'affreuses descriptions du diable, qui est situé dans un cadre grandiose et lointain de la vie des lecteurs en même temps qu'il est en lien avec l'intime de l'expérience humaine. Le diable est alors le monstre fantastique par excellence. Dans *Le moine* de Lewis³⁰⁰ ces deux dimensions sont frappantes. Le roman raconte la descente aux enfers d'Ambrosio, moine extrêmement talentueux et admiré de Madrid. L'auteur présente d'abord ses luttes contre les tentations charnelles provoquées par Mathilde, tentatrice entrée au couvent sous la bure masculine pour venir le faire tomber. Mais il est également question d'une manière beaucoup plus *fantastique* du lien avec le diable, dans les deux apparitions glaçantes dont Ambrosio est le témoin : Mathilde le convainc d'abord de l'invoquer pour qu'il serve à l'accomplissement de ses désirs, et le diable lui apparaît sous « une forme plus belle que le crayon de l'imagination ne l'a jamais pu dessiner³⁰¹ ». À la fin du roman cependant, le diable revient réclamer l'âme d'Ambrosio en échange de sa libération de prison, et alors « il n'était pas le même que lorsque Mathilde l'avait convoqué et qu'il avait emprunté la forme d'un séraphin pour tromper Ambrosio. Il apparaissait dans toute la laideur qui lui était échue depuis sa chute du Ciel³⁰² ». C'est dans cette même dynamique que se placeront les écrivains de l'école

²⁹⁹ « L'échec du merveilleux chrétien, imputable au manque de conviction et de génie de ses zéloteurs et au caractère anachronique de leur tentative, devait jeter l'épopée française dans une impasse pour une très longue période. » MILNER, M., *Le diable dans la littérature française : de Cazotte à Baudelaire 1772-1861*. Paris, Corti, 2007, p. 171

³⁰⁰ D'abord publié en 1796, le roman de Matthew Gregory Lewis eut un succès considérable, de fait de son contenu sulfureux et de son écriture efficace et moderne. Il est traduit en français dès 1797 (Paris, Maradan), sera beaucoup lu jusqu'à aujourd'hui, notamment grâce à la réécriture d'Antonin Artaud (Paris, Denoël et Steele, 1931) et aux adaptations cinématographiques, la plus récente datant de 2011 (réalisée par Dominik Moll).

³⁰¹ LEWIS, M.G., *Le moine* (II,IV), dans *Frankenstein et autres romans gothiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2014, p. 433. Cette forme d'apparition démoniaque dont la vision ravi le spectateur est à rapprocher de l'expérience de saint Ignace de Loyola, qu'il rapporte dans le *Récit du pèlerin* (§19) : « Comme il se trouvait dans cet hôpital, il lui arriva maintes fois en plein jour de voir une chose en l'air près de lui, qui lui donnait beaucoup de consolation parce qu'elle était très belle, considérablement belle. Il ne percevait pas bien quelle espèce de chose c'était mais d'un certain point de vue il lui semblait qu'elle avait la forme d'un serpent et que sur elle beaucoup de choses resplendissaient – tels des yeux, bien que ce n'en fussent pas. » Cette vision ambiguë illustre toute la complexité perverse de l'apparence que le diable peut prendre et qui n'est "apparence de bien" ou de beau.

³⁰² LEWIS, M.G., *Le moine* (II,IV), dans *Frankenstein et autres romans gothiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2014, p. 564. Cette deuxième description de Satan est visiblement inspirée de Milton, cf. MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 59

“frenétique”, selon l’expression de Charles Nodier³⁰³ qui s’oppose à cette dérive « moyenâgeuse » du romantisme, attachée à des représentations *gargouillesques* d’un diable selon lui depuis longtemps dépassé. Les auteurs se prêtant à ce genre ne sont plus guère lus aujourd’hui, qui connaît Collin de Plancy, Népomucène Lemercier ou encore Charles Robert Maturin ? Byron lui-même évoque à peine quelques souvenirs chez nos contemporains, nul ne penserait être sensible à une littérature faite de tant de surnaturel volontiers grotesque. Pourtant, c’est la même logique qui perdure avec succès par exemple chez Arturo Perez-Reverte dans son *Club Dumas* adapté au cinéma par Roman Polanski en 1999 sous le titre *La neuvième porte*. Ce roman raconte la quête d’un chasseur de livres anciens qui recherche un ouvrage permettant d’invoquer et de faire apparaître Satan. Et de même de nombreux films présentent le diable sous des traits plus ou moins subtils, *L’associé du diable*³⁰⁴, *La fin des temps*³⁰⁵, *Constantine*³⁰⁶ etc. sans parler d’innombrables films mettant en scène de manière spectaculaire les exorcismes et d’autres manifestations *paranormales* mises au compte du diable³⁰⁷.

Cette vision mythologique du diable habite l’imaginaire occidental, comme tout mythe monstrueux à la fois repoussoir et objet de curiosité coupable. Il est en effet profitable spirituellement d’imaginer le diable dans toute son horreur pour mieux s’en détourner³⁰⁸, mais une telle vision si marquée par l’imagination n’est pas satisfaisante intellectuellement pour qui ne fait pas la part entre la poésie et la théologie³⁰⁹ et conduit à nier l’existence de ce diable qui n’est qu’un monstre de contes pour enfants. Lorsque le diable devient support de fiction, il risque de perdre tout à fait sa réalité et est dès lors seulement objet de fantasmes. C’est la même logique qui se rencontre dans la pensée collective à l’endroit des personnages historiques dont la matérialité est confondue avec les fictions qui leur sont attachées. À cet égard, deux figures du XVe siècle sont symptomatiques : Gilles de Rais devenu Barbe Bleue sous la plume de Charles Perrault³¹⁰ et Vlad Tepes devenu le vampire Dracula sous celle de Bram Stoker³¹¹. D’autres *personnes* de l’histoire deviennent également *personnages* semi-fictifs quand ils sont

³⁰³ MILNER, M., *Le diable dans la littérature française : de Cazotte à Baudelaire 1772-1861*. Paris, Corti, 2007, p. 216

³⁰⁴ Réalisé par Taylor Hackford en 1997

³⁰⁵ Réalisé par Peter Hyams en 1999

³⁰⁶ Réalisé par Francis Lawrence en 2005

³⁰⁷ À propos du diable au cinéma, cf. MUCHEMBLED, R., *Une histoire du diable*, Paris, Seuil, 2000, p. 329-344 et p. 389-400

³⁰⁸ Cf. en ce sens IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, n° 140

³⁰⁹ Cf. LAVOCAT, F., « L’arcadie diabolique, la fiction poétique dans le débat sur la sorcellerie », dans LAVOCAT, F. (dir.), *Fictions du diable*, Genève, Librairie Droz, 2007, p. 57-84 (surtout p. 63-67) qui montre l’enjeu du passage de la réalité à la fiction imaginaire dans l’art poétique de la Renaissance. C’est bel et bien le même défi qui se joue encore aujourd’hui, dans la capacité du lecteur ou du spectateur à faire la part entre le conte et la théologie.

³¹⁰ Cf. CAZACU, M., *Gilles de Rais*, Paris, Texto, 2012, p. 203 s., notamment p. 228-229

³¹¹ Cf. CAZACU, M., *Dracula*, Paris, Tallandier, 2012, p. 299-312

diabolisés par une mémoire déformée, comme Erzébeth Bathory³¹², Alexandre VI³¹³, Raspoutine entre autres figures réputées être des incarnations du diable et dont la légende se confond avec l'histoire parfois de manière inextricable³¹⁴.

Le diable idéalisé

À la période romantique, le diable prend également une tournure plus idéaliste dans la littérature. De monstre effrayant, il devient symbole de libération chez certains. Déjà chez Milton, Satan est en lutte contre Dieu dont il rejette le pouvoir qu'il appelle la « tyrannie du ciel³¹⁵ » et il galvanise son armée en lui proposant de se libérer de la servitude subie en enfer³¹⁶. Le diable devient modèle de libération de la lourdeur corporelle dans une quête du succès et de la revanche³¹⁷. Le satanisme est même selon Max Milner « le trait essentiel du héros romantique³¹⁸ ». En lien avec le dandysme et le refus de la conformité à des normes sociales, une partie des romantiques voient en Satan le modèle de la quête de liberté qui les habite : « Ils ont en commun le désenchantement, l'impatience des limites, l'aspiration à une existence qui comblerait leur appétit de jouissance et d'amour, la nostalgie d'une beauté idéale, le besoin d'affirmation de soi-même et de vie intense³¹⁹. »

Être du côté du diable, c'est refuser de consentir à une vie banale et triste, refuser les chaînes d'une vie terrestre et donc vouée à la souffrance. Les héros de Byron sont très marqués par cette rébellion qui considère Dieu comme auteur des tourments de la vie et qu'il faut donc combattre. « Si [...] le héros byronien commet le mal et s'en glorifie, ce n'est pas que ce mal est en réalité un bien, c'est parce qu'il n'a pas d'autre moyen d'affirmer sa liberté que de porter atteinte à l'ordre divin³²⁰ ». L'homme réellement libre doit ainsi participer à la révolte contre toutes les contingences qui apparaissent comme

³¹² Erzébeth Bathory (1560-1614) fut une comtesse hongroise accusée de meurtres en série de jeunes femmes autour de son château. Les légendes ont fait d'elle une sorte de Dracula au féminin, sans qu'il soit possible de savoir réellement quelle fut la véracité de ses crimes.

³¹³ D'autres papes sont à mettre au nombre des figures diaboliques dans l'histoire. Cf. à ce propos BACHELET, J.-L., *La vie cachée des papes*, Paris, Vuibert, 2015

³¹⁴ À cet égard, nous pouvons penser à la vision que Victor Hugo donne de Cromwell ou de Lucrece Borgia dans ses pièces éponymes, ou celle que Alexandre Dumas donne du cardinal de Richelieu dans *Les trois mousquetaires*.

³¹⁵ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 47

³¹⁶ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 52, 67, 75, 78 etc.

³¹⁷ « Fidèle ou révolté, l'essentiel n'est-il pas d'être ange, c'est-à-dire de planer bien loin au-dessus des contingences terrestres, de mépriser le corps et ses appétits grossiers, d'échapper au conformisme social et à la laideur bourgeoise ? » MILNER, M., *Le diable dans la littérature française*, p. 439

³¹⁸ MILNER, M., *Le diable dans la littérature française* p. 440

³¹⁹ MILNER, M., *Le diable dans la littérature française*, p. 421

³²⁰ MILNER, M., *Le diable dans la littérature française*, p. 243

des condamnations, et il doit choisir librement sa vie en se faisant auteur de son destin, volontiers en contradiction avec le Créateur qui n'est qu'un tortionnaire. Jean-Paul Sartre, dans *Le diable et le bon Dieu* exprime ainsi cette idée de rébellion quand Goetz répond à Catherine qui lui demande pourquoi il fait le mal : « Parce que le bien est déjà fait [...] par Dieu le père, moi, j'invente³²¹. » Cet homme, héros satanique s'il en est, cherche durant toute la pièce à démontrer que le mal seul permet de vivre libre et que le bien ne peut faire advenir qu'une plus grande souffrance. Il veut choisir librement son destin, être auteur solitaire, diaboliquement.

C'est fidèlement à cette idée également que ceux qui ont du talent ou du succès sont suspectés, voire accusés, d'avoir pactisé avec le diable, dans la logique de *Faust*, qu'on retrouve également dans *Le portrait de Dorian Gray*. Ce n'est rien d'autre qu'un pacte satanique que le jeune et beau Dorian noue alors qu'il avoue qu'il veut garder sa jeunesse devant le tableau dont il jalouse par avance l'éternelle fraîcheur³²². Sa beauté lui coûtera certes la solitude et une mort affreuse, mais il aura eu ce qu'il voulait. Comme il fut dit de certaines personnes historiques qu'elles étaient des incarnations du diable, il fut aussi courant d'attribuer à des personnes de grand talent une proximité avec Satan en raison d'un pacte. On l'a dit de Paganini³²³, Antonio Soler³²⁴, de Byron³²⁵ ou encore de Talleyrand³²⁶ et de tant d'autres. Ce qui est trop brillant n'est-il pas au fond suspect ? La réussite n'est-elle pas le signe au moins éventuel d'une alliance inavouable avec celui qui serait seul à donner le succès (Lc 4,6-7) ?

Le diable au cœur de l'homme

Finalement, l'évocation la plus frappante du diable par la littérature est celle qui conduit à s'interroger sur sa force sur le cœur de l'homme. Loin des mythes et des rêves, loin des désirs de grandeur et de rébellion, le diable se rencontre en fait dans l'intimité des luttes personnelles qui se nouent pour ou contre la grâce et la liberté. C'est finalement sous-jacent à tous les écrits profonds sur le diable : il y a une contrepartie terrifiante à tout pacte, parce que Satan n'agit pas envers l'homme comme un véritable libérateur mais comme un conquérant. Nous le voyons déjà chez Milton, dans le

³²¹ SARTRE, J.-P., *Le diable et le bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1971, p. 81

³²² « Si c'était moi qui restais toujours jeune et que ce fût le portrait qui vieillît ! Pour cela... Pour cela je donnerais n'importe quoi. [...] Je donnerais mon âme pour cela ! » WILDE, O., *Le portrait de Dorian Gray*, Paris, Le livre de Poche, 2001, p. 68

³²³ Cf. MILNER, M. *Le diable dans la littérature française*, p. 384

³²⁴ Antonio Soler (1729-1783) était un compositeur espagnol qu'on a souvent appelé « *El diablo vestido de fraile* », « le diable habillé en moine », en raison de son exceptionnelle habileté musicale.

³²⁵ MILNER, M. *Le diable dans la littérature française*, p. 242

³²⁶ Il reçut le surnom de « diable boiteux » en référence au roman éponyme d'Alain-René Lesage, paru en 1707, cf. le film éponyme de Sacha Guitry de 1948.

discours de Satan, expliquant que le Ciel n'est pas réintégré pour lui et les démons mais que le monde des hommes doit pouvoir être attaqué³²⁷. C'est cette attaque des hommes qui est en fait la matière littéraire qui donne le plus d'enseignements sur le *personnage* de Satan. Il n'est plus alors présenté comme un monstre indépendant mais comme un passager clandestin de l'homme³²⁸, et comme un principe de déshumanisation de la créature divine, en abîmant sournoisement l'image et en voulant réduire à la solitude et au chaos celui qui voudrait aller vers Dieu. Le diable n'est alors plus protagoniste nommé mais déformateur de l'histoire, qui se niche au cœur de l'homme pour le faire tomber. *Le diable*, un court roman de Tolstoï, montre ainsi le pauvre Eugène poussé au suicide par les assauts perfides de Stepanida, mais s'il s'écrie qu'elle est elle-même le diable³²⁹, c'est la « force qui s'est emparée de [lui]³³⁰ » et qu'il ne parvient à nommer qui le pousse à la détresse de l'âme et de l'esprit. De la même manière, Hubert Selby présente en Harry White un homme conduit à toutes sortes de crimes et finalement à sa propre mort sans que le diable soit nommé ailleurs que dans le titre de son roman³³¹ alors qu'il habite le cœur de cet homme acculé au désespoir.

Georges Bernanos explore la puissance de Satan dans les vies humaines avec une définitive puissance. « [Son] premier souci [...] fut de rendre aux hommes d'aujourd'hui la conscience de l'existence même de l'abîme, de sa profondeur et de sa force de succion³³². » Il y a bien sûr les luttes terribles de Mouchette et de l'abbé Donissan de *Sous le soleil de Satan*, mais c'est surtout le personnage principal de *Monsieur Ouine* qui montre la vision bernanosienne de Satan. Dans ce roman de l'angoisse et de la destruction, le village de Fenouille est ravagé par une vague de folie à la suite de la découverte du cadavre d'un garçon vacher dont on ne connaîtra ni le nom, ni le meurtrier. À l'occasion de ce drame objectif explosent les drames subjectifs de ces personnes incapables d'avoir des relations normales les unes avec les autres. La châtelaine est une folle libidineuse, les époux Demenou se donnent mutuellement la mort, le maire sombre dans la folie auprès d'une femme qui ne veut pas comprendre les tourments de sa conscience torturée, la mère de Philippe entretient des relations pour le moins ambiguës avec la gouvernante de son fils par dégoût des hommes ; et tant d'autres relations blessées,

³²⁷ MILTON, J., *Le paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995, p. 76

³²⁸ Nous faisons allusion ici au film *Alien* (réalisé par Ridley Scott en 1979) dont la profondeur psychologique dépasse le simple caractère fantastique, et où la présence du « huitième passager » peut être analysée sans peine dans une lecture démonologique.

³²⁹ TOLSTOÏ, L., *Le diable*, Paris, Gallimard, 2004, p. 84

³³⁰ TOLSTOÏ, L., *Le diable*, p. 76

³³¹ SELBY, H., *Le démon*, Paris, les Humanoïdes associés, 1977

³³² BALTHASAR (von), H.U., *Le chrétien Bernanos*, Paris, Parole et Silence, 2004, p. 290

douloureuses, angoissantes. Or, toutes ces relations tournent autour de ce monsieur Ouine, ancien professeur, à présent percepteur au château, homme visqueux et perfide qui ne souffle aux autres que des idées de discorde. Ouine est une saisissante figure du diable, affamé, plein de désirs, nourri seulement par l'envie de posséder³³³ et insinuant et rampant comme le serpent de la Genèse³³⁴. C'est la descente aux enfers de cet homme possédé par le néant qui y fait sombrer le village entier à son tour.

Nous sommes là en face du mystère même du diable et de ce que la littérature seule peut en dire : c'est dans la fiction que peut se toucher cette caractéristique d'ambiguïté absolue de Satan. Il est mensonger dans l'histoire elle-même et ne peut être identifié que vaguement, allusivement. C'est l'exact opposé d'avec la logique de manifestation divine qui révèle son nom (Ex 3,14) et dont les merveilles sont l'objet de la mémoire de son peuple. Comme le dit Xavier Léon-Dufour³³⁵, l'alliance de l'homme avec Dieu est rendue possible et renforcée par la mémoire de ses bienfaits dans l'histoire et par-dessus tout par la Pâque, dont la mémoire fonde la relation avec Dieu (Os 13, 4s.). Or « tout souvenir réciproque implique des *événements* passés où l'on ait été en *relation* l'un avec l'autre³³⁶. » C'est la relation qui conditionne la possibilité de faire mémoire, d'identifier l'autre dans l'histoire, de dire qu'il a été réellement là. Or, puisqu'il n'a de relation personnelle avec personne, le diable ne donne pas lieu à une mémoire, il est l'insaisissable *personnage secondaire* d'un drame auquel il n'a même pas part. Le diable n'est pas une personne de l'histoire de Dieu et de l'homme, il s'exclut et est exclu, depuis l'origine et pour toujours condamné à brûler pour toujours dans le feu de la Vérité qu'il rejette mais qui est infiniment plus forte que lui (Mt 25, 41).

³³³ BERNANOS, G., *Monsieur Ouine*, Paris, Le Castor Astral, 2008, p. 317

³³⁴ Comme le dit son nom « Ouine », ambiguïté suprême de celui qui n'est ni oui ni non, à l'exact inverse de l'injonction du Christ à la netteté (Mt 5,37) et à l'enseignement que l'apocalypse donne du mépris divin à l'égard des tièdes (Ap 3,16).

³³⁵ LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulaire de théologie biblique*, art. « mémoire », p. 598

³³⁶ LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulaire de théologie biblique*, art. « mémoire », p. 598

Bibliographie

Hors articles de dictionnaires ou ouvrages consultés sur une question ponctuelle

Partie biblique

- BELL, R., *Deliver us from evil*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007
- BLAIR, J., *De-demonising the Old Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009
- CARMIGNAC, J., *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, Letouzey et Ané, 1969, p. 305-319
- COLLINS, A., *Mark, a commentary*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2007
- LAMARCHE, P., « Le possédé de Gérasa », *NRT* 90, (1968) p. 581-597
- CHARLESWORTH, J., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Londres, Darton, Longman & Todd, 1983
- DUPONT-SOMMER, A., *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*, Paris, Payot, 1996
- FITZMYER, J., *The Acts of the Apostles*, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 1997
- FITZMYER, J., *The Gospel According to Luke*, vol. 2, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 1985
- FOCANT, C., *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004
- FORTHOMME, B., *La folie du roi Saül*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002
- GRAPPE, C., « Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps », *Revue Biblique*, 110 (2003)
- GUELICH, R., *Mark 1-8,26*, Nashville, T. Nelson, 1989
- KNAUF, E.A., « Tobit », dans Römer, T. Macchi, J-D. Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009
- LATOURELLE, R., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Paris, Cerf, 1986
- LÉGASSE, S., *L'Évangile de Marc*, t. 1, Paris, Cerf, 1997
- LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977
- MARCUS, J., *Mark 1-8*, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 2000
- MATHEWS, K., *Genesis 1-11: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Washington D.C. B&H Publishing Group, 1996,
- MEIER, J-P., *Un certain juif, Jésus*, t. II La parole et les gestes, Paris, Cerf, 2005
- MOORE, C., *Tobit*, New-York, The Anchor Bible (Doubleday), 1998
- SCHÜRER, E., *The history of the Jewish people in the age of Jesus-Christ*, III.1, Edimburg, T&T Clark, 1986
- TAYLOR, V., *The Gospel according to st. Mark*, Londres, MacMillan, 1952
- TWELFTREE, G., *Jesus the exorcist, a contribution to the historical Jesus*, Eugene (OR), Wipf & Stock, 2010
- VAN DER LOOS, H., *The Miracles of Jesus*, Leiden, Brill, 1965
- VULPILLIÈRES (de), S., *Nature et fonction des injonctions au silence dans l'Évangile de Marc*, Paris, Gabalda, 2010

Partie théologique

- « Satan », *Lumière et Vie*, n° 78, mai-août 1966
- « Satan », *L'Homme nouveau*, HS n° 5, 2011
- « Satan, mystère d'iniquité », *Communio*, Tome IV, n°3, mai-juin 1979
- AUGUSTIN *La Genèse au sens littéral VIII-XII*, (BA 49), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, p. 545-552
- BALTHASAR (von), H.U., *La dramatique divine*, II, 2, Paris, Lethielleux, 1988
- BARTH, K., *Dogmatique*, III, 3, (tome 14) Genève, Labor et Fides, 1963
- BARTH, K., *Esquisse d'une dogmatique*, Lonay, Delachaux et Niestlé, 1968
- BONINO, S-T., *Les anges et les démons, quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007
- DUQUESNE, J., *Le diable*, Paris, Plon, 2009
- HAAG, H., *Liquidation du diable*, Paris, DDB, 1971
- MINOIS, G., *Le diable*, Paris, PUF, 1998
- MUCHEMBLED, R., *Une histoire du diable*, Paris, Seuil, 2000
- RAHNER, K., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970
- RATZINGER, J., *Dogme et annonce*, Paris, Parole et Silence, 2012
- Satan*, Études Carmélitaines, Paris, DDB, 1948
- WEBER, O., *La dogmatique de Karl Barth*, Introduction et analyse, Genève, Labor et Fides, 1954

Littérature et culture

- BALTHASAR (von), H.U., *Le chrétien Bernanos*, Paris, Parole et Silence, 2004
BARBEY D'AUREVILLY, J., *Les diaboliques*, Paris, Gallimard, 2003
BERNANOS, G., *Monsieur Ouïne*, Paris, Le Castor Astral, 2008
BERNANOS, G., *Sous le soleil de Satan*, Paris, Plon, 1957
CAZACU, M., *Dracula*, Paris, Tallandier, 2012
CAZACU, M., *Gilles de Rais*, Paris, Texto, 2012
DANTE, *La divine comédie*, Paris, Flammarion, 2010
FROSSARD, A., *36 preuves de l'existence du Diable*, Paris, Albin Michel, 1991
GIRARD, R., *Je vois Satan tomber du ciel*, Paris, Grasset, 1999
GOETHE (von), J. W., *Faust*, traduction par G. de Nerval, Paris, Garnier frères, 1877
HADJADJ, F., *La foi des démons*, Paris, Albin Michel, 2009
HUYSMANS, J.K., *Là-Bas*, Paris, Gallimard, 1985
JULLIARD, J., *L'argent, Dieu et le diable*, Paris Flammarion, 2008
LAVOCAT, F. (dir.), *Fictions du diable*, Genève, Librairie Droz, 2007
LEWIS, C. S., *Tactique du diable*, Paris, Empreinte temps présent, 1957
LEWIS, M.G., *Le moine*, dans *Frankenstein et autres romans gothiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2014
MILNER, M., *Le diable dans la littérature française : de Cazotte à Baudelaire 1772-1861*. Paris, Corti, 2007
PEREZ-REVERTE, A., *Club Dumas*, Paris, J-C Lattès, 1993
PRAZ, M., *la chair, la mort et le diable dans la littérature du XIXe siècle*, Paris, Denoël, 1977
REY, A., *Dictionnaire amoureux du diable*, Paris, Plon, 2013
SARTRE, J-P., *Le diable et le bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1971
SELBY, H., *Le démon*, Paris, les Humanoïdes associés, 1977
STOKER, B., *Dracula*, Paris, J'ai lu, 2012
TOLSTOÏ, L., *Le diable*, Paris, Gallimard, 2004
WILDE, O., *Le portrait de Dorian Gray*, Paris, Le livre de Poche, 2001