



Imaginaires diaboliques, mythes millénaristes et violences religieuses

Jean-Jacques Wunenburger

Abstract

Diabolic Imaginaries, Millenarian Myths and Religious Violence. The current phase of millenarism reactivation in the wake of Islamic fundamentalism shows clearly the strength of the imaginary of Evil. In these mythic scenarios, Evil is substantialised, loathed, even before being aimed at as an enemy to be destroyed. These activist beliefs sink their roots in an ancient monotheistic background of demonization and millenarian expectations about the coming of the purifiers of the world. This paper goes back to the sources and figures of this religious and political imaginary to propose new frames of understanding of their contemporary resurgences.

Keywords

Devil | Kingdom of God | Millenarism | Purifying Violence | Terrorism

Author

Jean-Jacques Wunenburger – jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

Université Jean Moulin Lyon3



Tout au long de l'histoire des sociétés marquées par les trois monothéismes, on assiste à des mouvements violents qui cherchent à se référer à des justifications non seulement sociales et politiques mais aussi théologiques. En effet, le monothéisme propose depuis ses origines bibliques juives un grand récit dans lequel Dieu est censé accompagner les hommes dans leur aspiration à un salut rédempteur, sur fond d'une contamination originelle par le mal depuis la chute adamique. Périodiquement, on assiste donc à une réappropriation d'un mythe selon lequel l'humanité, ou une partie d'elle, est plongée dans le mal (oppression, malheur, mort), laisse émerger un groupe désireux de hâter la purification des sociétés pour accompagner l'avènement de la fin des temps. Dans ce cas, l'imaginaire collectif trouve dans le théologique non seulement le motif d'une collaboration à la mission divine, mais aussi un modèle de représentation de la montée paroxystique du mal (à travers l'action d'une force hostile, le diable), et surtout l'élection d'un groupe de messagers de l'apocalypse, chargé de rendre ici et maintenant la justice par l'extermination des ennemis de Dieu et l'instauration d'une société politique purifiée qui devrait préparer l'avènement ultime d'un royaume de Dieu.

On se propose de dégager les grands moments de ce récit mythique, qui a inspiré la plupart des mouvements de rébellion violente en Europe durant l'ère chrétienne, et qui réapparaît de nos jours, cette fois dans l'aire musulmane, en inspirant notamment la guerre sainte des groupes radicaux de Daech (Isis) contre les présumés occidentaux impies.

1. Topiques du diabolisme

Les récits bibliques de l'irruption du mal sont légions, selon les différents régimes de l'imaginaire, qui peut élaborer une figure négative selon des configurations soit mitigées, soit exacerbées, correspondant aux régimes diurne et nocturne de l'imagination selon la classification de G. Durand (2016). La proximité et la familiarité avec la figure du mal relève d'une tradition plutôt gnostique qui n'a de cesse de chercher à décrire une voie du salut par l'émancipation à l'égard des forces ténébreuses. Le gnosticisme dualiste atteint même à une personnification extrême et profondément schizomorphe du mal. Bien que la théologie dogmatique développe généralement un dualisme mitigé, elle échappe difficilement à son tour aux tropismes gnostiques lorsqu'il s'agit de comprendre le mal.

Dès lors que le mal n'est plus considéré comme une imperfection accidentelle, mais comme une fissure ontologique, n'est plus une ombre à dissiper mais un rideau de ténèbres à transpercer, il devient nécessaire de donner un corps imaginaire au négatif. Le diable devient ainsi la figure privilégiée d'une dualité, en concentrant en lui cette charge du Mal qu'il importe de désigner, de contenir puis d'expulser pour assurer la



sauvegarde ou le salut de sa propre identité. Le diable incarne donc, principalement, et même étymologiquement, la figure du diviseur, de la déchirure, qui féconde la violence conflictuelle et la haine destructrice. Il est toujours identifié à une altérité néfaste et corrompue qui aliène l'homme, mais active par là même une révolte, une lutte cathartique contre son emprise et contre son empire. Porté par une croyance collective religieuse ou émergeant au sein des fantasmes personnels, le diable résume, à lui tout seul, le trajet imaginaire du dualisme moral, étant tout à la fois la suprême figure du désir tentateur dépossédant l'homme de lui-même, et la figure extrême de ce qui souille la création.

Les méfaits du diable deviennent d'autant plus redoutables qu'il échappe aux logiques identitaires de la localisation et de la personnification stable. D'un côté, le diable est d'autant plus menaçant qu'il se masque à travers séduction, ruse et mensonge, rendant ainsi difficile l'identification d'un être qui se dissimule constamment. Au lieu d'affronter l'homme à visage découvert et de l'enrôler de force, le diable le conquiert en déjouant sa vigilance, en démobilisant sa volonté de résistance, en troquant ses attributs répulsifs contre des attributs attractifs. Le mal peut ainsi se propager sous la forme d'une beauté « diabolique », d'une apparence trompeuse, d'une vérité qui n'est que mensonge. La force du diable pour endormir notre hostilité à son égard, pour capturer notre volonté, réside donc dans la ruse. Le diable, surtout dans l'imaginaire religieux chrétien, participe de cette sémantique de la ruse que les Grecs assimilaient à l'intelligence de la domination (voir M. Detienne et J.P. Vernant 1978). Tel le renard du bestiaire antique, le diable piège ses victimes en simulant son caractère inoffensif, avant de se découvrir comme cynique prédateur. La diabolique est alors proche de la « renardie », dans la mesure où dans les deux cas se manifestent des comportements obliques, qui aboutissent à la défaite d'une proie, vaincue non par la force, mais par le leurre.

Saint Jean de la croix ne décrit pas autrement la stratégie sournoise de cet adversaire, qui s'empare de l'homme, non à découvert, mais par toutes sortes d'embuscades. Comme le souligne L.M. de saint Joseph analysant les images de la Montée du Carmel : « Un principe semble dominer toute sa tactique habituelle : pour mieux contrarier l'oeuvre de Dieu dans l'âme il commence toujours par la contrefaire (...). Ordinairement il se comporte envers l'âme avec le même vêtement que Dieu, en lui proposant des choses si vraisemblables à celles que Dieu lui communique - pour s'ingérer en rôdant comme le loup dans le troupeau sous la peau de brebis - qu'à peine peut-on la discerner » (de Saint-Joseph 1978). Ainsi l'âme peut se trouver emprisonnée et dépossédée, non par suite d'une fuite panique devant un danger effrayant, mais au contraire, parce qu'elle se trouve séduite, tétanisée, par un adversaire masqué, dont l'arme est l'illusion. L'absence de dissemblance, de différence, devient ainsi la ruse de l'ennemi ; la familiarité et la proximité superficielle permettent alors au diable d'entrer dans un Moi assiégé, comme le cheval d'Ulysse dans Troie.

Mais la force du diable dans l'imaginaire vient non seulement de sa ruse, mais aussi de son ubiquité et de sa polymorphie. Car le diable, comme la pieuvre, ne combat pas



l'homme dans une sorte de face-à-face, mais se cache dans des formes méconnaissables et mobiles. Le diable ne peut détourner l'homme que parce qu'il le désoriente d'abord. Il est alors comme ce poulpe du bestiaire grec de la *métis* qui vient à bout de ses proies par son apparence « amorphe » : l'ubiquité du diable, c'est-à-dire sa démultiplication, est souvent considérée comme la négation de l'unité de Dieu. Mais comme le suggère Germain Bazin : « Plus peut-être que celui dont il est la contre-épreuve, le diable est insaisissable. Dieu est Un; pour incommensurable qu'il soit, l'unité étant la raison profonde de l'âme humaine, celle-ci vers son principe tend naturellement, comme à l'être qu'elle aspire. Mais le diable est légion : à cette totalité dans l'unité il ne peut atteindre et l'inférieure condition du maudit réside dans cet éloignement indéfini de son principe : là est l'anathème qui précipite son âme incohérente et lacunaire dans l'abîme du chaos, faisant du seigneur des enfers le souverain de la discorde. Partout où règne la contradiction s'assouvit le prince du difforme et de l'hétérogène » (Bazin 1978).

La fonction théologique du diable permet cependant simultanément d'esquisser une stratégie de défense et à le vaincre pour ouvrir la voie à la restauration du dieu bon. Bien plus, le scénario diabolique de la théologie chrétienne fait de l'expérience de la possession par le diable, l'occasion et l'élan pour l'homme pécheur de rendre à nouveau possible la séparation radicale du bien et du mal. Seul le mélange le plus sulfureux, né de la diabolisation de la volonté humaine, peut reconduire vers l'unité de la grâce. Cette alliance avec l'autre maléfique donne lieu à différents descriptifs contrastés qui épousent d'une certaine manière les sensibilités protestante et catholique dans le christianisme.

2. Bassins sémantiques du diabolisme

La réforme protestante luthérienne se place d'emblée dans le sillage d'une théologie du diable dont les attributs servent à définir aussi bien la condition de l'Eglise que celle du pécheur, et dont l'emblème accompagne sans cesse la lutte héroïque du chrétien pour le salut. Les placards de Wittenberg (en 1517, il y a six siècles) résonnent comme un appel vibrant à la sécession, à l'insurrection contre le siècle et la papauté, chargés de tous les vices. Prophète d'une rénovation religieuse, Luther inscrit tout son message et son action dans une logique de la coupure, du conflit entre un monde impur et un monde pur. Cette sensibilité réformée de Luther impose dès lors une vision noire de son temps et une exaltation exacerbée des forces purificatrices.

La théologie catholique semble plutôt préparer l'homme à affronter activement le diable, à organiser une riposte cinglante et à adopter plusieurs tactiques au moyen desquelles il deviendrait responsable de son salut. Les controverses théologiques ont ainsi mis en évidence un arsenal de techniques prophylactiques contre les ruses démoniaques, qui balancent entre la plus pure orthodoxie romaine et des déviations hérétiques. Pour barrer la route au diable, pour lui fermer l'accès au Moi, pour le maintenir étranger au monde, peut s'imposer d'abord sa méconnaissance. En refusant



de le reconnaître, de le nommer, et bien sûr de le servir, l'homme le maintient par là-même à distance, abolissant toute relation avec lui, l'isolant dans une altérité négative. Ainsi l'homme peut se tenir uniquement sous le regard de Dieu, loin des frontières ambigües de la séduction; en se tournant vers Dieu, il se détourne *ipso facto* de son adversaire.

Plus complexe semble être l'épreuve de l'affrontement, l'acceptation du duel, qui seul peut déterminer une victoire réelle sur l'adversaire. Cette psychomachie du vice et de la vertu, ce combat des diables et des anges semble avoir servi de voie royale à la plupart des dualismes mitigés, pour qui l'expérience de la déchirure de l'homme, selon les deux pentes du bien et du mal, peut seule actualiser dans sa plénitude la transcendance du bien. Ce combat qui se tient sur une ligne de séparation qui traverse l'homme lui-même, qui le coupe en deux selon des aspirations contradictoires, n'est cependant pas sans danger. Courir au-devant des pièges tendus par le diable, accepter d'être tenté, afin de retourner la ruse du diable contre lui-même, avant de le terrasser, peut entraîner des blessures mortelles, des brûlures indélébiles. Telle est, en tout cas, la dimension exorciste des premiers drames faustiens, qui voient le désir de la puissance de l'homme permettre au diable de venir à bout de la puissance humaine. La quête de la vérité s'inverse souvent en son contraire lorsqu'elle cherche à y inclure le diable. Goethe lui-même ne semble s'être assuré de la victoire de Faust sur le mal qu'au bout d'une quarantaine d'années, au cours desquelles l'issue semble avoir été obscure. Méphistophélès finit par rendre les armes, et Faust connaîtra une rédemption céleste dans le second Faust, sans que le mal ne soit peut-être vaincu.

La tentation par le diable peut cependant devenir une voie difficile par laquelle s'accomplit une oeuvre spirituelle de délivrance à l'égard du mal. Dans les Evangiles, Jésus affronte l'épreuve satanique pour accomplir sa mission rédemptrice. En refusant l'oeuvre du diable, en abolissant la domination du monde selon les seules valeurs impures, Jésus substitue au royaume sensible un royaume spirituel, au messianisme historique un messianisme subtil. En mettant fin au conflit de la terre et du ciel, Jésus annonce le règne unique de la cité céleste. De sorte que la troisième et dernière tentation voit la défaite de Satan : « Décampe, file, déguerpis, Satan ! Car il est écrit : Tu te prosterner devant le seigneur, Ton Dieu, et tu n'adoreras que lui seul. Tel est le principe du Royaume et d'ailleurs de toute victoire, et de tout triomphe » (Bazin 1978 : 196). Cette défaite du principe du mal se trouve donc inscrite dans un plan providentiel de Dieu, afin de dévoiler une nouvelle espérance à l'homme de la chute. Il semble en tout cas impossible à l'homme lui-même, divisé entre l'esprit et la chair, de réitérer rituellement ce combat exemplaire et nécessairement unique dans l'histoire prophétique. De sorte que l'orthodoxie chrétienne ne semble plus pouvoir tolérer cette sorte de défi pélagien qui consiste à mettre fin au conflit, constitutif de sa nature, entre le mal et le bien. Accepter la tentation du diable afin de capter sa propre force et la retourner contre lui, relève alors de pratiques quasi magiques. De Prométhée à Faust se poursuit certes ce grand rêve d'un Moi conquérant, ivre de victoires qu'occasionnent des obstacles de toutes sortes. La plupart du temps l'apprenti sorcier succombe à ses



travaux et loin de réduire l'altérité à la maîtrise de l'unité, il ne fait que succomber à l'aliénation de soi-même, en prenant précisément l'identité de l'autre. Si le Moi peut donc perdre son identité par impuissance devant l'altérité et finit alors par glisser sur la pente de sa propre irréalité, il peut aussi la perdre par une surpuissance hautaine, une surestimation de sa propre force qui, en voulant purifier le monde du mal, sombre dans une vertigineuse fascination pour le mal.

Si l'épreuve de cette « tentation-douleur-victoire » semble précaire et souvent vouée à l'échec, l'affrontement avec l'altérité diabolique peut enfin prendre la forme extrême et sans médiation de sa négation violente, de son exclusion brutale, de sa destruction forcenée. Alors le dualisme diabolique débouche sur l'affrontement frontal, sur la lutte à mort de l'adversaire. L'Autre ne fait plus l'objet d'un refoulement, par l'ignorance, ni d'une transfiguration par l'épreuve, mais d'une exclusion par la force. Ainsi s'est mis en place dans l'histoire un idéal d'exorcisme, une technique d'inquisition contre les possédés, voire en fin de compte une pratique d'extermination contre tous ceux qui se sont révélés convaincus d'avoir eu des rapports avec le diable. En hypostasiant ainsi dans la figure diabolique une force absolument mauvaise et foncièrement antagoniste, l'homme court inévitablement au devant d'une violence froide, une intolérance figée, qui parvient certes à mettre fin au conflit, mais au prix de la négation impitoyable de l'autre. Le diable n'est plus alors cette image-épithète de l'autre, mais ce substantif collectif contre lequel on se mobilise pour désigner unanimement l'Autre. Dès lors, il s'agit de dresser contre lui non plus de simples barrages protecteurs, ni d'accepter quelques combats pour le défier, mais de tout mettre en oeuvre pour l'exterminer, de le priver de tout emplacement, physique et mental. Les procédures d'exorcisme portent en elles la mort, dans la mesure où l'intention purgative est sans cesse débordée par le besoin d'une solution finale. Le bûcher hier, le terrorisme de nos jours, servent non seulement d'instrument dissuasif pour éviter la contagion, mais aussi de technique absolue et irréversible pour empêcher tout retour du mal. L'exorcisme conduit insensiblement à l'extermination dans la mesure où la force maléfique est reconnue invincible, à moins de lui retirer la forme sensible elle-même. De sorte que les supplices et la mort des impies et impurs impliquent moins une démarche préventive ou curative à l'égard de l'homme qui a succombé au diable, qu'une volonté d'annihiler ici et maintenant, la force du désordre absolu. Chaque ennemi se présente comme une émanation particulière du diable, comme son hypostase, son incarnation singulière. A travers chaque envoyé du diable, la société croit enfin saisir et exterminer le principe lui-même. Ainsi la société, persuadée de pouvoir abattre son ennemi, pourvu enfin d'une figure humaine, se met à traquer partout les représentants diaboliques, croyant à chaque fois commettre le geste final libérateur (voir R. Mandrou : 169).

L'exclusion de l'Autre, loin de suivre les contours objectifs des différences, apparaît bien alors comme un processus pour engendrer la différence la plus forte. La figure du diable n'est donc pas tellement un miroir de l'hétérogène, qu'une matrice pour fabriquer sur mesure de la différence inouïe. Le diable alimente ainsi une imagerie fantasmagorique, voire hystérique, pour scinder ce qui est contigu, pour rendre lointain



ce qui est prochain. Le combat diabolique n'est pas seulement une conduite de récit qui doublerait un jeu de différences préalables, mais sert de creuset à l'esprit, individuel ou collectif, pour créer de la différence extrême. Le diabolisme renvoie donc à une des racines de la réaction dualiste, qui loin de solidifier seulement une différence reconnue, la génère et la réifie au-delà de toute nécessité ou réalité. La passion de l'exclusion n'est plus au service d'une reconnaissance de l'altérité, mais prolonge une sorte de désir pathogène de se doter d'un ennemi, avec qui toute relation devient impossible. Le diabolisme conduit donc jusqu'à ses dernières extrémités un besoin d'abolir la ressemblance, la proximité, la relation jugées insupportables. La topique de l'hétérogénéité témoigne en dernier ressort d'un besoin absolu de dissoudre la relation.

3. Le cycle millénariste

En se cristallisant en inquisition et persécution, l'imaginaire diabolique atteint une sorte de paroxysme dans la répulsion de l'Autre, mais dévoile aussi, de manière inquiétante, que le régime schizomorphe active des passions haineuses et des pulsions destructrices. La dramatisation théologique du diable, à son point de saturation, démasque la charge de violence qui se rassemble parfois dans la construction fantasmatique de l'altérité absolue. Violence qui se trouve être d'autant plus dévastatrice qu'elle est méconnue dans sa nature, débridée, qu'elle se trouve d'emblée légitimée par une main transcendante qui agit à travers elle. Le diabolisme témoigne donc de cette figure paradoxale d'une exacerbation de l'image de l'Autre qui s'accompagne simultanément d'une déculpabilisation de son rejet radical. En assimilant l'Autre au mal absolu, en transformant l'altérité en puissance négative qui fait obstacle à la réalisation du salut, l'imaginaire diaïrétique s'installe dans un angélisme de l'extermination. La lutte finale contre le diable permet de libérer les images et les affects d'une haine de la différence extrême, sous la protection d'un système de référentiels religieux justificateurs. Réciproquement, il apparaît bien que l'Autre ne se trouve revêtu d'un visage repoussant que sous le couvert d'une économie sotériologique qui nécessite un mal radical. L'hypertrophie de l'Autre ne prend plus appui sur une différence empirique ou objective, mais sur une construction proprement fantasmatique qui exige un repoussoir à la figure identitaire du Bien absolu (Cohn 1982).

Il convient donc de cerner de plus près ce scénario apocalyptique par lequel un imaginaire incandescent de l'humaine finitude est amené à engendrer un comportement compulsif d'éradication de l'Autre. En effet, l'exaspération des schèmes schizomorphes par une théologie du diable conduit inéluctablement à organiser des procédures d'exclusion, des conduites « victimaires » contre tous les suppôts du diable, contre toutes sortes d'adversaires concrets qui sont censés en être les serviteurs. Le diabolisme ne peut donc être tenu seulement pour un épisode de la conscience religieuse tourmentée par la souffrance du mal, mais devient un canal



privilegié pour activer une violence sociale. Dans ce cas, on assiste à une sorte de déplacement ou de transfert de l'Autre maléfique sur des victimes singulières, sur des représentants incarnés.

Cette dramatique construction d'un bouc émissaire peut abandonner le profil théologique du diable et se porter sur d'autres figurants plus concrets. Le prototype ou l'archétype symbolique du diable s'incarne dès lors dans le social et se laisse identifier à des individus ou à des groupes concrets. Ainsi la diabolisation descend dans le champ pratique de la socialité, et alimente des haines et des mécanismes « victimaires », dans l'exacte proportion où l'angélisme favorise le développement d'une socialité fusionnelle et protectrice. Lorsqu'un groupe désigne lui-même un adversaire diabolique, il ouvre la porte à des comportements de haine et de violence qui culminent souvent dans les pogroms ou les génocides. Cette exclusion sociale de l'Autre, à grand renfort d'images et d'affects diaboliques, favorise donc une identification monstrueuse et morbide d'une altérité menaçante et inassimilable. A l'exact opposé de la sursocialité intimiste, intégrative, de l'empathie, se développe donc ici un vecteur de désocialisation, obnubilé par la désignation d'un élément hétérogène, allogène, mettant en péril l'unité ou l'identité des autochtones.

De tels processus d'expulsion violente et d'incitation à la mort de l'Autre semblent s'être particulièrement développés dans le sillage des millénarismes religieux propres aux monothéismes (Cohn 1962). Leur flambée périodique dans l'histoire occidentale s'accompagne, en effet, non seulement de dénonciations passionnelles et haineuses d'ennemis d'une ère de justice divine, mais encore d'actes de violence aveugle et fanatique, destinés à purifier l'humanité des ennemis de Dieu. La pensée utopique s'installe d'emblée, pour dessiner le profil d'un espace-temps de bonheur et de justice, dans une société égalitaire, uniforme, homogène. La pensée millénariste s'inscrit plutôt dans l'intervalle temporel qui sépare encore le présent historique d'imperfection et de souffrances de l'avènement imminent d'une cité de Dieu, d'une royauté christique sur terre. La sensibilité millénariste, dans le prolongement des traditions apocalyptiques – sibylline, juive, johannique – favorise ainsi un ensemble de discours et de pratiques axés sur l'accroissement insupportable des malheurs et des souffrances de l'humanité et sur des bouleversements violents nécessaires pour préparer et favoriser l'instauration de la « Jérusalem céleste » prophétisée. Ainsi le millénarisme s'appuie sur un grand corpus de schèmes diaboliques, destinés à désigner les figures responsables du mal, et mobilise toutes les formes de violence cathartique rendant possible une ère de justice et de bonheur.

Les activismes millénaristes reposent d'abord sur une perception paroxystique du désordre et du mal. Seul l'excès des malheurs et des souffrances peut constituer le signe avant-coureur et le moteur d'un changement de temps, d'une rupture historique, inscrite dans la prophétie du *millénium*. La représentation de soi d'un groupe millénariste appelle donc une lecture satanique de son vécu présent ; pendant une grande partie du Moyen Age, « chaque génération s'acharnait à vivre dans l'attente perpétuelle du démon destructeur et universel, qui livrerait l'univers au Chaos : l'ère



du vol, de la rapine, de la torture et du massacre préluderait à la consommation tant espérée, à la seconde venue du Christ, à l'instauration du royaume des saints. On ne cessait de guetter les signes qui à en croire les prophètes, devraient annoncer et accompagner les ultimes tribulations » (Cohn 1962 : 32). Tout porte donc les esprits illuminés par l'attente millénariste à céder à une division tranchée du temps : un présent possédé par les forces des Ténèbres, tout entier adonné aux séductions de Satan, et un avenir proche transfiguré par l'irruption d'un Christ-Roi, vainqueur de son adversaire. Les événements comme les institutions contemporains apparaissent dès lors comme radicalement étrangers à toute valeur, aux mains de puissances diaboliques, dont les noms et les visages peuvent changer. Tout millénarisme en ce sens « trouve toujours sa force d'inspiration dans un temps fort qui est celui de la domination et dans lequel un groupe humain donné fait une expérience collective comparable à celle du deuil. C'est le temps noir de l'oppression, de la tyrannie ou de la famine, qui comme le dit H. Desroche, doit aller en s'aggravant... Seule en effet, une collectivité qui vit sa situation comme celle d'un exil peut former le projet d'un Royaume, ou dans un autre langage, c'est seulement dans une situation d'aliénation que nous pouvons songer à une libération. Et ce n'est pas le moins du monde porter un jugement de valeur sur les foules messianiques ou sur les masses révolutionnaires, que de dire que ce qui est subjectivement vécu par elles, c'est une conception dualiste et dichotomique du temps et de l'humanité » (Laplantine 1974 : 135).

Il n'est donc pas étonnant que cette expérience de l'aliénation historique fasse renaître la figure même du diable, sorte d'hypostase médiatrice, d'amplificateur fantasmatique de toutes les manifestations éparses et illimitées du mal. Telle paraît être, pendant des siècles, la fonction symbolique de l'Antéchrist qui recueille sur sa personne le principe d'unité et de causalité de la négativité absolue, et se trouve affecté de tous les attributs du Prince de ce monde, préparés par la théologie schizomorphe. L'image de l'Antéchrist, qui remonte aux mythèmes des traditions apocalyptiques juive ou sybilline grecque, incarne l'image d'un pouvoir historique qui met sa toute-puissance au service d'une contrefaçon du Christ. Par son autorité politique ou sa richesse disproportionnée il pervertit les desseins de Dieu, en dévoyant la création, ou en signalant par son irruption l'avènement de la fin des temps de souffrance. Par son rôle séduisant et cruel, il exaspère ainsi la misère des temps présents et libère une révolte salvatrice de tous les opprimés. Sa désignation marque donc l'instant critique à partir duquel l'accumulation insupportable de souffrances peut se muer, grâce à un sursaut des illuminés de Dieu, en expérience libératrice finale. En isolant ainsi un responsable unique et typique du mal, les millénaristes diabolisent le champ socio-politique et ouvrent la porte à des activistes épurateurs, d'emblée légitimés comme instruments bénéfiques. Le mythème de l'Antéchrist favorise toutes les formes de révolte et d'exactions destinées à instaurer une égalité et une harmonie, troublées jusqu'alors par une différenciation insupportable. Les conflits inhérents à la société se trouvent dès lors exacerbés, transformés en événements historiques majeurs, étapes d'une libération de l'humanité des souffrances et des ténèbres. La lutte contre l'ordre



existant devient un devoir religieux, un instrument de la prophétie, une occasion inespérée pour collaborer à la réalisation des fins dernières. Comme le souligne N. Cohn : « L'imagination en vient ainsi à conférer au conflit social une importance unique et le distingue de tous les autres conflits de l'histoire ; c'est un cataclysme dont l'univers sortira racheté et transfiguré » (Cohn 1962 : 294).

Le millénarisme s'accompagne ainsi d'un activisme eschatologique, d'une violence salvatrice, emportés par une lutte sans merci contre les puissances diaboliques, d'autant plus exaltante qu'elle bénéficie d'une légitimité prophétique. Ainsi prolifèrent régulièrement les passions xénophobes et haineuses contre tel ou tel groupe d'hommes ou telle ou telle catégorie sociale, accusés aveuglément de s'opposer à la réalisation de la prophétie. Il ne s'agit pas seulement de donner libre cours à des aversions et à des ressentiments, mais de livrer un combat contre un adversaire cosmique qui n'est pas seulement responsable des souffrances locales ou ponctuelles mais qui détourne le cours de l'histoire divine : « La xénophobie millénariste est toujours rébellion vers le haut, de même que le ressentiment est toujours une haine "de bas en haut". Que "ceux d'en haut", soient ou non ethniquement ou racialement différents, ne joue qu'un rôle secondaire, à la rigueur c'est un facteur supplémentaire d'hostilité. Ce qui est fondamental ici, ce sont les sentiments "anti", la motivation antagoniste archétypale, qu'incarne telle ou telle figure selon la conjoncture historique » (Mühlmann 1968 : 260).

Tous les justiciers de Dieu, tous les cavaliers de l'Apocalypse se chargent dès lors d'extirper le mal, de triompher de l'ennemi de Dieu. En éliminant les oppresseurs, en détruisant leurs biens, les groupes millénaristes pensent ainsi préparer le retour du Christ, voire même inaugurer les premières cités de l'Ere de l'Esprit-saint. L'histoire et la sociologie des sectes hérétiques et des groupes millénaristes (voir de Lubac 1979 et Desroches 1974) témoignent des flambées de violence eschatologique qui se greffent sur cette diabolisation sociale. L'auto-exaltation de ces mouvements, nourris de schèmes diaïrétiques, les fait glisser vers des représentations paranoïaques du pur et de l'impur, vers des figurations proprement hallucinatoires de l'Autre, métamorphosé en figure hideuse, en bête immonde. En transformant l'autre en victime sacrificielle nécessaire à l'accomplissement de la prophétie du Royaume, les millénaristes pensent accomplir une guerre sainte, un rite sotériologique. Sous toute violence meurtrière ou destructrice se cache donc la main divine ; chaque bourreau devient vicaire du Christ. Mais sous la naïveté des légitimations se cache un désir irrépressible de rejeter hors d'une communauté d'élus, toute une frange d'hommes réprouvés. Quelle que soit leur nature véritable, les impurs se voient mis à l'écart, rejetés avant d'être exterminés. Le millénarisme transforme ainsi l'humanité en une société assainie, non par quelque conversion de ceux qui en diffèrent, mais par leur élimination corps et âme. Ainsi l'ultime vocation de ces assoiffés d'absolu s'achève dans un holocauste rédempteur : « Les communautés messianico-révolutionnaires divisent l'humanité en deux : les croyants et les autres. Les croyants s'organisent à l'intérieur de petits groupes qui fonctionnent sur les bases de la solidarité et du sacrifice mutuel. Une exigence de pureté et de radicalité les rassemble. Par leurs moeurs ils n'appartiennent déjà plus au



vieux monde contre lequel ils sont dressés ; ils ont déjà un pied dans la société de demain » (Laplantine 1974 : 145). Le millénarisme se manifeste ainsi comme une sorte de prolongement ou de retombée des gnosés dualistes. Lorsque les voies du salut ne sont plus seulement spirituelles et intérieures, mais communautaires et historiques, le gnostique se transforme en révolutionnaire. Au règne cosmologique de Satan fait donc suite son règne politique ; à la libération violente par arrachement à la prison du monde, fait écho la libération violente de l'oppression socio-politique. A l'autodivinisation de l'âme du cathare correspond l'instauration d'une société égalitaire pacifique et juste. La victoire cosmologique des Lumières sur les Ténèbres se concrétise en ère ultime d'une « Jérusalem terrestre », en communauté de Frères de l'Esprit saint. Ainsi le millénarisme charrie dans l'histoire des imaginaires un noyau idéo-moteur du diabolisme, qui témoigne de la séduction et de la perversion d'un désir d'exclusion de l'altérité et de purification du monde par le retour au Même.

4. Le retour du millénarisme islamiste contemporain

Ainsi prolifèrent régulièrement dans l'histoire des sociétés politiques des passions xénophobes et haineuses contre tel ou tel groupe d'hommes ou telle ou telle catégorie d'institutions, accusés de s'opposer à la réalisation du bien collectif. Il ne s'agit pas seulement de donner libre cours à des aversions ou à des ressentiments, mais de livrer un véritable combat contre un ennemi politique qui n'est pas seulement tenu pour responsable des souffrances ponctuelles et locales, mais qui détourne ou empêche le cours de l'histoire divine. Un tel tableau devait être restitué pour comprendre le noyau sémantique de l'imaginaire millénariste, préparé déjà dans le judaïsme, largement développé dans le christianisme et présent dans l'Islam. Cette résurgence du millénarisme dans le contexte musulman obéit certes à des facteurs spécifiques et propres à certains milieux et territoires. Mais tout montre que la rhétorique, la narration mythique, les pratiques violentes relèvent du paradigme diabolique millénariste tel qu'il vient d'être décrit dans le monothéisme. Certes l'expansion du terrorisme islamiste (Al Quaida, Daech, etc.) dans beaucoup de régions du monde donne lieu à des éclairages divers qui font appel à des schémas politiques, économiques et sociaux qui ne peuvent être minorés. Néanmoins, en confrontant ce phénomène, décelable depuis des années par des signaux pourtant forts, à différents mouvements historiques et culturels sur la longue durée, on peut diagnostiquer aussi les formes reviviscentes, dans l'ensemble culturel islamique, du millénarisme récurrent (typique dans le mahdisme), qui a déjà accompagné le monothéisme depuis des siècles. La nouveauté de cette mythologie de violence purificatrice vient de ce qu'elle a intégré aussi des techniques modernes de subversion, expérimentées par les grands totalitarismes récents, et s'est adaptée aux technologies médiatiques contemporaines. Ce cocktail d'imaginaires de motivation et de rationalité communicationnelle constitue



une métamorphose d'une structure psycho-sociale pathogène, centrée depuis des siècles sur une obsession diabolisante, conduisant à un extrémisme, même suicidaire.

Car les formes pratiques de cette nouvelle vague millénariste se sont enrichies d'une double rationalité : d'abord celle de la logique politique subversive, théorisée et exploitée par divers mouvements totalitaires au 20^{ème} siècle (dans le sillage, par exemple, de la révolution bolchevique) qui consiste à mettre en place des cellules de déstabilisation et d'action violente dans les territoires honnis, en instrumentalisant les « idiots utiles », prêts à servir d'activistes et d'artificiers. La logique de subversion permet d'éviter le déplacement de la communauté des purs par invasion pour recourir à des « taupes » qui dans le terreau de l'ennemi sèment la peur et préparent la guerre, dut-elle devenir guerre civile, qui exacerbe encore plus les malheurs et donc le mal à combattre. Ensuite la rationalité conduit à répandre le message millénariste par les nouveaux moyens de communication, en particulier les réseaux sociaux et la toile d'internet, à grands renforts d'images et de sons spectaculaires, où les écrans servent de cellules d'endoctrinement et de lavage de cerveaux pour mobiliser les seconds couteaux. Cette manipulation à distance des agents de la « justice divine », dans un environnement jugé satanique, permet de lever une masse disséminée de meurtriers, convaincus qu'ils sont sanctifiés par Dieu dans l'accomplissement de leurs crimes, jugés purificateurs.

Reste pour finir la question, qui excède notre enquête, mais qui ne peut être évitée : comment combattre un tel imaginaire séculaire et profondément enraciné, du fait d'une interprétation littéraliste des révélations prophétiques du Dieu unique ? Par la force et le droit sans doute, par des techniques de contrôle et de fermeture des instruments de prosélytisme et de diffusion, sans doute. Mais on ne combat pas un imaginaire millénariste, déjà largement répandu, par cela seul.

Suffit-il d'opposer au religieux un discours laïciste, qui ne fait que confirmer les élus dans leur interprétation du mal, représenté par des sociétés jugées de ce fait mécréantes et aliénées ? D'un côté, la laïcité, dans sa version française, semble demeurer plus que jamais un rempart, un instrument de protection contre les visées totalitaires de mouvements religieux qui ont favorisé des évolutions politiques en apparence positives mais pour les subvertir et installer en fait des régimes cléricaux et théocratiques. Mais de l'autre côté, cette laïcité, souvent militante et radicale aussi, jusqu'à devenir laïcisme ennemi des religions, semble largement provocatrice et intolérante face à des aspirations religieuses d'individus et de communautés qui se révoltent contre les injustices et les violences que les régimes ou idéologies, souvent présumés porteurs de valeurs de laïcité, véhiculent ou attisent impunément.

L'urgence est peut-être de restaurer le vrai capital mythique et symbolique des religions monothéistes, qui conduit à cultiver une interprétation spirituelle des textes sacrés et de leurs plans eschatologiques, en récusant toute approche fondamentaliste des croyances, indigne de la richesse du patrimoine biblique. Toutes les traditions monothéistes – judaïsme, christianisme et Islam – ont développé, au cours des siècles, un art de l'interprétation des paroles, images et métaphores poétiques des corpus, qui



seul évite la violence, respecte la transcendance absolue, qui ne saurait dans le temps présent diviser les hommes par son tri entre les bons et les mauvais. Seule l'herméneutique religieuse laisse à l'homme le soin d'une écoute d'un sens que le pauvre langage des humains ne saurait s'approprier de manière dogmatique et exclusive. Comme le formule Paul Ricœur, « l'interprétation est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale » (Ricœur 1969 : 16). A l'opposé, par conséquent, d'une analyse ou d'une explication du texte sacré qui le réduit à des éléments premiers et finis, l'exégèse symbolique et spirituelle se donne d'emblée comme participative de son objet, comme une disposition intentionnelle qui trouve dans la non-séparation du sujet et de l'objet les conditions mêmes d'une manifestation, d'une révélation d'un sens. Comme le précise encore P. Ricœur : « Le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude. C'est en ce sens que le symbole est donnant ; il est donnant parce qu'il est une intentionnalité primaire qui donne analogiquement le sens second » (Ricœur 1988 : 22). Autrement dit, le passage du sens littéral d'un texte au sens second ne résulte pas d'une opération linguistique, mais d'une orientation implicative qui se laisse conduire, transporter par l'appel du symbolisé, qui sourd du jeu de présence-absence. Le trajet symbolique n'est plus métaphore, transport centrifuge d'images, mais anaphore, transport centripète, montée vers le plan en « méta ». Comme le souligne H. Corbin à propos de l'ésotérisme chiite, le passage de la lettre (*zâhir*) à l'esprit (*bâtin*) s'apparente à une « reconduction d'une chose à son principe, du symbole au symbolisé » (Corbin 1958 : 17). L'acte de présentification du sens caché repose sur une conversion intérieure du sujet, voisine de l'anamnèse platonicienne, qui laisse la vérité en surplomb, elle-même soumise au Bien hyperbolique, qui se tient au delà de toute essence maîtrisable et qui échappe au savoir dogmatique.

C'est au prix de cette spiritualisation des corpus religieux seulement que peut être assurée la vocation pacifique des religions, réalisée l'alliance de la religion et de la liberté humaine, inscrite dans les prémisses adamiques du mythos original du livre de la Genèse. Une telle tâche de vider le millénarisme fondamentaliste de ses prétentions délirantes est une œuvre de longue haleine, mais qui seule peut ramener à terme le fanatisme aveugle vers une culture humaine du sacré.

Bibliographie

G. Bazin (1978), "Formes démoniaques" in, *Satan*, Desclée de Brouwer.

N. Cohn (1962), *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Julliard.



- N. Cohn (1982), *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen-Age, fantômes et réalités*, Paris, Payot.
- H. Corbin (1958), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958
- H. Desroches (1974), *Les religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974.
- M. Detienne et J.P. Vernant (1978), *Les ruses de l'intelligence. La métis chez les grecs*, Paris, Champ-Flammarion.
- Gilbert Durand (2016), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 12eme ed. Paris, Dunod.
- F. Laplantine (1974), *Les trois voix de l'imaginaire*, Paris, Editions universitaires, 1974.
- H. de Lubac (1979), *La postérité spirituelle de J. de Flore*, Paris, Lethielleux-Sycomore.
- R. Mandrou, "Le diable dans les procès de sorcellerie en France au XVII^{ème} siècle" in *Entretiens sur l'homme et le diable*.
- Mühlmann W.E. (1968), *Messianismes révolutionnaires du tiers-monde*, Paris, Gallimard.
- P. Ricoeur (1969), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.
- P. Ricoeur (1988), *Finitude et culpabilité*, tome II, Paris, Aubier.
- Lucien-Marie de Saint-Joseph (1978), "Satan dans l'oeuvre de saint Jean de la croix" in *Satan*, Desclée de Brouwer.