

## chapitre 11

### En deçà du bien et du mal

On s'étonnera peut-être que les pages qui précèdent, et qui ont tenté de signaler les liens qu'entretiennent depuis longtemps la religion et la morale, aient si peu évoqué cette dichotomie qui nous vient spontanément à l'esprit lorsqu'on réfléchit à ces questions : celle du bien et du mal. C'est simplement qu'elle est loin d'être aussi évidente, dès lors qu'il est question de religion.

#### *La face sombre du sacré*

On l'a dit et redit abondamment : l'expérience du sacré demeure, dans son essence, une expérience ambivalente. Le sacré est à la fois fascinant et terrifiant, attirant et repoussant, bénéfique et dangereux. De ce point de vue, force est aussi de conclure qu'il n'est, en son principe, « ni bon ni mauvais ». Ou alors, qu'il peut aussi bien être l'un que l'autre. Le diable est à maints égards une figure aussi sacrée que celle du « bon » Dieu, tout comme, à leur manière, les grands criminels le sont autant que les grands saints, contaminés qu'ils sont par le pouvoir — divin — qu'ils se sont arrogé en s'appropriant la vie humaine. Seule sans doute une très profonde imprégnation chrétienne de la culture explique que nous nous étonnions de la présence incontournable de ce que, pour parler comme Herman Hesse dans son célèbre roman *Demian*, on pourrait appeler la « part d'ombre » du sacré. On n'a

pourtant pas de mal à la repérer à travers l'histoire des civilisations humaines, du culte de la sanglante déesse Kâli<sup>1</sup> aux sombres visées d'un Raspoutine, en passant par tous les sacrifices humains, toutes les «messes noires» et toutes les horreurs — littéralement ! — auxquelles les religions ont pu être associées.

De ce point de vue, d'ailleurs, on aurait vraisemblablement tort de s'étonner de la popularité de tant de figures monstrueuses qui *hantent* — en le fascinant aussi bien qu'en le terrifiant — l'imaginaire de notre époque. On les retrouve entre autres à travers la fiction: pensons au sinistre personnage de Darth Vader dans la saga de *Star Wars*, comme à tous ces revenants, morts- vivants et autres vampires qui grouillent dans le cinéma, la littérature et la BD actuels. On les voit également sans peine dans divers lieux de la culture contemporaine, et notamment dans l'univers de la musique rock, avec des groupes du style Cradle of Filth ou Deicide, et des stars genre Sid Vicious, Ozzy Osbourne ou Marilyn Manson, qui horrifient et découragent tant de parents d'adolescents; et encore sur cette scène «gothique» déjà rapidement évoquée, qui carbure à coups de maquillages lugubres et d'ambiances morbides. Et, bien sûr, on les repère parfois à la troublante jonction de la réalité et de la fiction, comme dans la figure diabolique d'un Charles Manson, auteur du — très *gore* — assassinat de la comédienne Sharon Tate.

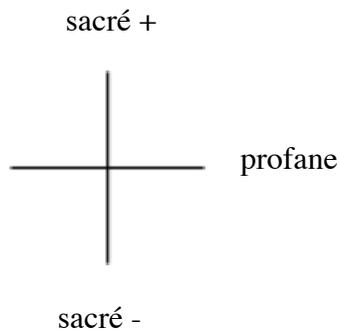
### *L'inflexion judéo-chrétienne*

Notre désarroi devant un tel phénomène tient vraisemblablement, pour une large part, à une inflexion lourde de conséquences que la pensée chrétienne a pour ainsi dire fait subir à la vieille dialectique du sacré et du profane, et qui a profondément marqué la culture occidentale depuis deux millénaires.

1. Replongeons-nous, par exemple, dans l'atmosphère saisissante qu'en évoquaient les images de Spielberg dans *Le temple maudit*.

Mais expliquons-nous peut-être au moyen de deux schémas. Ces pages n'en ont pas abusé jusqu'à présent et, quand ils n'ont pas d'abord pour but de «faire savant», il

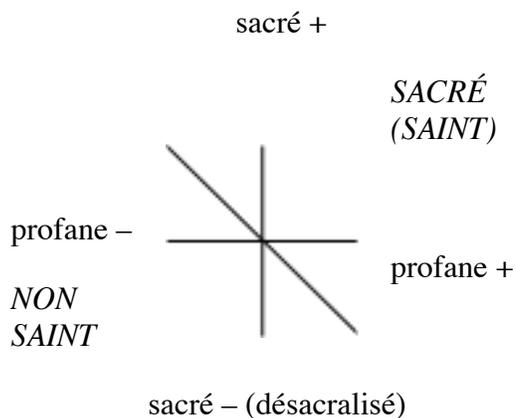
leur arrive d'être utiles!



Cette première figure illustre, sur un plan cartésien, le rapport entre le sacré et le profane que l'on pourrait pour l'essentiel décrire ainsi : en abscisse, la vie profane se déroule, sinon toujours comme un long fleuve tranquille, du moins dans une quotidienneté qui échappe aux manifestations du sacré. Cette ligne horizontale pourrait même évoquer celle de l'électroencéphalogramme plat — mais parfois traversée, comme sur la figure, en ordonnée, par l'électrochoc d'une irruption du sacré dans nos vies, par l'expérience hiérophanique du contact avec le sacré, quelle que soit la forme que celle-ci puisse prendre.

Mais, comme le suggère également le schéma, on peut accorder une double valeur à cette irruption, potentiellement aussi bien «positive» que «négative»: au pôle positif, se situeraient toutes les formes du sacré que l'on pourrait considérer comme «lumineuses», «constructives», «bénéfiques», allant pour ainsi dire dans le sens du «bien». On retrouverait au pôle opposé — «négatif» — cette «part d'ombre» d'un sacré «nocturne», «sombre», «destructeur», que nous avons évoquée tout à l'heure, et qui grouillerait dans les parages de ce que, par contraste, on appellerait bien sûr «le mal».

Considérons maintenant un second schéma, qui tente justement d'illustrer cette « inflexion » dont le christianisme a profondément marqué la pensée religieuse<sup>2</sup>.



Le même plan cartésien est traversé cette fois par une barre diagonale qui opère une démarcation très différente. Le sacré, dans cette figure, loge désormais du côté droit de la barre oblique. Il inclut le pôle positif et lumineux de l'ancien schéma, mais également cette part du profane qui, pour ainsi dire, se colle sur lui. La part sombre, négative, du sacré, en revanche, tout comme la part du monde profane qui ne gravite pas dans l'orbite du pôle sacré positif sont en quelque sorte renvoyées dans les ténèbres extérieures, dépouillées de toute valeur véritablement religieuse et proprement sacrée. En d'autres termes, Dieu — le désormais « bon » Dieu — occupe seul le — désormais unique — pôle du sacré, y attirant ce qui, dans la vie humaine profane, s'en inspire — c'est-à-dire, la *sainteté*. En revanche, l'ancien pôle sombre et négatif, à l'instar de quelque Lucifer déchu, se trouve pour ainsi dire congédié de l'univers du sacré, renvoyé du côté d'un

2. Ces perspectives proviennent notamment des réflexions développées par Georges Bataille dans sa *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973.

profane non transfiguré, non sanctifié par son allégeance au pôle positif du sacré. Le Dieu créateur et sauveur de la tradition judéo- chrétienne sature ainsi tout l'espace du sacré. Significativement, d'ailleurs, la pensée théologique issue de la tradition biblique s'y réfère essentiellement comme au *saint* — plutôt qu'au sacré.

Cette inflexion affecte aussi très significativement l'univers du profane. De neutre qu'il était au regard de l'expérience religieuse, celui-ci est en quelque sorte sommé de «choisir son camp»: ou bien il accepte de se sanctifier au contact du pôle positif du sacré ou, alors, il perd toute valeur et bascule au mieux dans l'insignifiant, au pis dans le mal. On entrevoit sans peine les conséquences d'une telle inflexion sur la culture de l'Occident chrétien. Rien dans la vie profane, en effet — travail, relations humaines, imagination créatrice, savoir, sexualité, etc. —, n'y a plus vraiment de valeur et de sens, voire de légitimité, à moins d'être sanctifié au contact du sacré.

### *Judéo-christianisme et désacralisation*

D'une certaine manière pourtant, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'affirmation biblique d'un Dieu tout-puissant, créateur de tout ce qui existe (y compris donc de Satan lui-même) a pour effet de semer dans l'histoire humaine le germe d'une *désacralisation* radicale: si Dieu est Dieu, alors rien d'autre ne peut véritablement être sacré. Pour la pensée biblique, rien de ce qui est créé — montagnes, astres, arbres, animaux, êtres humains, etc. — ne peut plus désormais constituer une authentique hiérophanie; seule l'est l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple en lui donnant sa Loi<sup>3</sup>.

Le christianisme radicalisera encore davantage cette affirmation. Dans la perspective chrétienne, en effet, même la Loi

3. Sur cette question, voir en particulier Jean Daniélou, *Au commencement: Genèse 1-11*, Paris, Seuil, 1963.

perd ce statut. La seule hiérophanie est bel et bien, désormais, celle de Dieu lui-même qui fait irruption dans l'histoire humaine, se faisant homme en Jésus de Nazareth. Et la seule expérience du sacré consiste dès lors, pour l'humanité, à se diviniser elle-même, en quelque sorte, en suivant les enseignements du Christ. C'est ainsi, et seulement ainsi, que la vie profane en vient à pouvoir accéder au sacré — ou, plus exactement, à *se sanctifier*.

De ce point de vue, on ne saurait guère s'étonner que des penseurs et des théologiens de notre temps, tirant les ultimes conséquences de ce germe de désacralisation radicale présent dès les origines de la foi biblique, en soient venus à proposer de voir le christianisme comme une foi «non religieuse», c'est-à-dire échappant, en son essence, à la vieille logique religieuse dont ces pages ont fait état, et qui avait imprégné l'humanité depuis la nuit des temps. Le sociologue Marcel Gauchet, déjà cité, en parlait significativement comme de «la religion de la sortie de la religion».

L'un des exégètes les plus marquants du vingtième siècle, l'allemand Rudolf Bultmann, a d'ailleurs proposé, sous le terme de *démythologisation*, une approche du Nouveau Testament selon lui plus «en phase» avec la sensibilité moderne<sup>4</sup>. Pour Bultmann, en effet, les récits évangéliques, rédigés il y a près de deux mille ans, l'ont été dans une culture qui était encore imprégnée de «religion», qui croyait encore aux «mythes». Ce qui, selon la perspective moderniste dans laquelle il s'inscrit, ne serait plus le cas des hommes et des femmes d'aujourd'hui (tout au moins dans les sociétés occidentales avancées). De sorte que, pour rendre le message évangélique compréhensible à ceux-ci, il faudrait absolument le dépouiller de tous ses oripeaux mythiques — aspects surnaturels, miracles, etc. —, un peu comme dans

4. De Rudolf Bultmann, voir *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955; *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968. Voir également André Malet, *Bultmann et la mort de Dieu*, présentation et choix de textes, Paris, Seghers, 1968.

l'exemple déjà évoqué à propos de l'étoile des Mages dans l'Évangile de saint Matthieu. Ce qui reviendrait à n'en conserver pour ainsi dire que le « cœur » — qui, alors, n'est pas très loin de se réduire à une sorte d'*éthique* fondée sur la prédication de Jésus, c'est-à-dire sur les idéaux d'amour, de justice et de pardon. Une telle position, déjà annoncée par certains penseurs du dix-neuvième siècle (Ernest Renan, notamment), a beaucoup marqué la théologie chrétienne de l'après-guerre, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants<sup>5</sup>.

Fils de sa propre époque, Bultmann, comme bien d'autres théologiens du vingtième siècle, aurait sûrement été étonné de voir tant d'hommes et de femmes, en ce tournant de millénaire, accepter aussi volontiers dans leur vie la présence des anges ou des miracles — que ce soient ceux de la Providence divine ou ceux du cristal de quartz. Peut-être aurait-il rejoint le chœur des pleureuses sceptiques qui ne parviennent à voir là rien d'autre qu'une désespérante régression de la raison au profit de l'obscurantisme d'un autre âge. Ou peut-être aurait-il révisé ses positions en reconnaissant la perdurance de la fonction — anthropologique — du mythe, y compris dans notre postmodernité. Peut-être même, qui sait — c'était tout de même un grand esprit! —, en serait-il venu à admettre que sa propre lecture reposait bel et bien, elle aussi, sur un mythe, et sur un mythe caractéristique d'une période somme toute bien courte et bien occidentale de l'histoire de l'humanité.

Cela dit, force est d'admettre que ce processus de désacralisation et de démythologisation semble bien avoir été l'un des impacts du christianisme sur la civilisation occidentale, bien que cet impact ait mis des siècles à se manifester aussi clairement.

5. Des théologiens, surtout anglo-saxons (Thomas Altizer, John A. T. Robinson, Harvey Cox, Gabriel Vahanian, entre autres), en sont ainsi venus à proposer ce qu'on a fort significativement appelé des théologies «de la mort de Dieu» ou «de l'athéisme chrétien».

## *Deux remarques*

Deux remarques, toutefois, qui commandent d'importantes nuances. D'une part, et même si on en aperçoit davantage aujourd'hui le résultat, ce germe de désacralisation (on pourrait également dire de *déreligiosification*, si le mot ne sonnait aussi barbare) est loin d'avoir évacué toute religion du christianisme, même actuel, quoi qu'en aient dit les disciples de la démythologisation bultmannienne. À maints égards, en effet, le christianisme *demeure une religion* dans laquelle on retrouve sans peine les éléments caractéristiques qu'on a tenté de mettre en lumière. Autrement dit, le processus moderniste de démythologisation promu par Bultmann et d'autres semble loin d'avoir atteint l'ensemble des croyants.

D'autre part, l'effritement postmoderne des «grands récits» — qui inclut bien sûr le « grand récit » chrétien — paraît bien rendre notre époque de nouveau disponible à une expérience sacrale, limitant en quelque sorte l'impact du germe de désacralisation radicale porté par la tradition judéo-chrétienne, l'inversant même à maints égards. Nos sociétés postmodernes, comme on l'a déjà suggéré, redeviendraient davantage perméables au *réenchantement*, c'est-à-dire à une expérience religieuse au sens où cet essai a tenté de la définir. D'aucuns, sensibles à la révolution spirituelle qu'a représentée le christianisme, le regretteront sans doute, y voyant une sorte de «régression» de l'histoire. Seule une perspective résolument croyante — qui n'est pas la nôtre ici — pourrait, à cet égard, leur donner tort ou raison.

En gardant à l'esprit le point de départ de ce chapitre, c'est-à-dire l'interrogation sur la place du «bien» et du «mal» dans la religion, on en vient peut-être à voir un peu mieux, en revanche, la «sagesse anthropologique» qui semble s'accommoder — mieux que le christianisme dans la plupart de ses manifestations — d'une inévitable *coïncidence* de ces deux réalités.

On peut certes admettre la générosité et l'optimisme du projet chrétien de vouloir éradiquer le Mal en son principe, et de

soumettre l'ensemble du cosmos au règne absolu du Bien. Force est cependant de constater que les humains qui ont porté ce projet à travers les âges n'ont pas toujours su, il s'en faut, éviter le risque d'arracher le bon grain avec la mauvaise herbe. C'est d'ailleurs bien peu dire, on le sait: à travers les conversions forcées, la persécution souvent sanglante des dissidents ou des infidèles, le feu des bûchers hérétiques, ou simplement la tyrannie mortifère et déshumanisante qu'ils en sont venus à exercer sur tant de consciences, bien des pontifes de la religion chrétienne, en qui son fondateur eût sûrement espéré voir de «bons bergers», se transformèrent plutôt en loups cruels et sans pitié. On songerait volontiers ici à la célèbre — et terrible — *Légende du Grand Inquisiteur*<sup>6</sup> où le représentant du Christ sur terre enjoint à celui-ci de retourner simplement «dans son ciel», prétendant pouvoir s'occuper mieux que lui de «ses affaires». Forts d'une vérité absolue, les humains en viennent presque toujours à transformer les icônes en idoles, à se prendre eux-mêmes pour le tout autre.

Mais peut-être est-ce là justement la rançon particulière d'une tradition comme celle du christianisme en raison même de la grandiose utopie de son projet tout entier orienté vers le pôle lumineux du Bien. À vouloir trop faire l'ange, rappelle pourtant le vieil adage, on finit en général par dépasser la bête sur son propre terrain. D'autres traditions religieuses — et cela inclut vraisemblablement aussi certaines manifestations de la religiosité contemporaine entrevues à travers ces pages — ont davantage reconnu l'inévitable «part d'ombre» que comportait aussi leur expérience du sacré. Et, plutôt que de prétendre la faire disparaître, elles ont tant bien que mal tenté de «négocier» avec elle afin d'en réduire au minimum les effets, à défaut de pouvoir les éradiquer. Tout compte fait, au regard de l'histoire humaine, il n'est pas si certain que cette attitude religieuse ait été plus désastreuse — et moins humaine — que celle de l'utopie chrétienne.

6. Racontée par Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*.