L'affaire Anne Elisabeth Lohmann et les dernières querelles du diable 1759-1776. *Vorsätzliche Bosheit verruchter Pfaffen... unwürdige Dummheit des allerunwissendsten Pöbels*

Vorsätzliche Bosheit verruchter Pfaffen... unwürdige Dummheit des allerunwissendsten Pöbels. Die Affäre Anne Elisabeth Lohmann und die letzten Teufelsdebatten 1759-1776

Deliberate malice of wicked clerics ... ignoble inanity of ignorant plebs. The Anne Elisabeth Lohmann scandal and the last disputes about the existence of the devil in Germany (1759-1776)

Wolfgang Fink

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ceg/11992>

DOI : 10.4000/ceg.11992

ISSN : 2605-8359

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2012

Pagination : 195-221

ISBN : 0751-4239

ISSN : 0751-4239

Référence électronique

Wolfgang Fink, « L'affaire Anne Elisabeth Lohmann et les dernières querelles du diable 1759-1776. *Vorsätzliche Bosheit verruchter Pfaffen... unwürdige Dummheit des allerunwissendsten Pöbels* », *Cahiers d'Études Germaniques* [En ligne], 62 | 2012, mis en ligne le 12 octobre 2020, consulté le 04 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ceg/11992> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceg.11992>

***Vorsätzliche Bosheit verruchter Pfaffen...
unwürdige Dummheit des allerunwissendsten Pöbels***
**L'affaire Anne Elisabeth Lohmann
et les dernières querelles du diable 1759-1776**

Wolfgang FINK
Université Lumière Lyon 2

Das erste, was mich reizte, waren die kleinen Erdgeister, von denen Faust versicherte, dass sie leicht zu haben wären, und dass man so einen Burschen zeitlebens wie einen Bedienten bei sich behalten kann, und zu allem gebrauchen könne. Ich versuchte daher heimlich eine Situation, die auf einem Kirchhof geschehen musste und – bekam keinen Geist zu sehen und zu hören.¹

Dans son autobiographie, le théologien allemand Carl Friedrich Bahrdt² dénonce sans ambages la longévité de la superstition survivant, selon lui, dans toutes les classes de la société et se manifestant par le biais de la peur des esprits maléfiques, des sorcières ou des diables³. Il ne dissimule nullement qu'il avait lui aussi succombé à ce penchant et décrit en détail les diverses tentatives auxquelles il s'était livré puérilement, et vainement, pendant près de six mois, en 1757, pour invoquer les esprits. Mais, une fois qu'il a tiré les leçons de sa crédulité, il en impute la responsabilité à l'enseignement qui lui avait été dispensé par les tenants de l'orthodoxie luthérienne, entre autres, par Crusius à l'université de Giessen⁴. Bahrdt relate ensuite comment il s'en est

1 Carl Friedrich BAHRDT, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, Frankfurt/Main, Barrentrapp und Wenner, 1790, t 1, p. 195.

2 Sur Bahrdt, voir Thomas K. KUHN, *Carl Friedrich Bahrdt*, in Peter WALTER / Martin H. JUNG (Hg.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 204-226.

3 Ce constat est corroboré par de nombreux autres témoignages autobiographiques ; en particulier par Friedrich Christian LAUKHARD, *Leben und Schicksale von ihm selbst geschrieben* [1792], ND Leipzig, Koehler & Amelang, 1989.

4 Carl Friedrich BAHRDT, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, t. 1, p. 178-205.

progressivement détaché pour évoluer vers le déisme et défendre les principes de la religion naturelle. L'itinéraire intellectuel du sulfureux théologien allemand⁵ reflète ainsi l'évolution de la théologie luthérienne à l'époque de l'*Aufklärung*, passant du respect de l'orthodoxie au travail de sape des néologues⁶ et débouchant d'abord sur la querelle des fragments et ensuite sur les positions emblématiques de Kant et de Humboldt⁷.

Ce cheminement général de la théologie éclairée – bien que la description que Bahrdt en donne soit très stylisée⁸ – est confirmé par la recherche en ce qui concerne la croyance au diable. Depuis les travaux de Roskoff, les historiens des idées estiment que les prises de position des partisans de l'orthodoxie luthérienne vers 1775 relevaient déjà d'un combat d'arrière-garde face à la disparition de l'ordre symbolique traditionnel. En fait, la référence au diable ne constituait alors plus que "la personnification du concept abstrait désignant le penchant pour le mal"⁹. Seuls des esprits quelque peu mystiques comme Lavater restaient fidèles aux anciennes doctrines¹⁰. En revanche, la publication par Johann Salomo Semler de la traduction allemande d'*An essay on the demoniacs of the New Testament* d'Hugo Farmer¹¹ avait "banni" le diable de la théologie protestante et incité même les classes "peu instruites" à abandonner une croyance ancestrale¹². Ces postulats sont confirmés par les travaux plus récents de Heinz Dieter Kittsteiner : relancés par le "cas Anne Elisabeth Lohmann", les débats des années 1760 et 1770 parachevèrent, en la rationalisant, la "mission intérieure" entreprise dès la *Frühauflklärung* par des milieux piétistes qui, à l'instar d'Adam Bernd, avaient essayé de responsabiliser davantage la population, de faire prendre plus nettement conscience de la portée sociale de tout acte individuel¹³. Le point nodal de leur programme résidait dans leur refus systématique de rendre le diable responsable du mal physique et moral. Satan

5 Voir Christina STANGE-FAYOS, "L'insolence indésirable. Insolence et liberté d'expression dans le débat public au XVIII^e siècle : Carl Friedrich Bahrdt et l'édit de religion berlinois (1788)", in: Michel VANOOSTHUYSE (éd.), *L'Allemagne Insolente*, Cahiers d'Etudes Germaniques 2007/1, n° 52, p. 9-22.

6 Voir Karl ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1929 et Georges GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot & Rivages, 1972.

7 Un aperçu de ces débats est facilement accessible in Wolfgang FINK / Fabrice MALKANI (éd.), *Critique de la religion dans la pensée allemande de Leibniz à Freud*, Paris, Le livre de poche, 2011.

8 Procédé révélé très tôt par Magister LAUKHARD, *Beyträge und Berichtigungen zu Herrn D. Karl Friedrich Bahrds Lebensbeschreibung*, Halle, Hendel, 1791, p. 31-38.

9 Gustav ROSKOFF, *Geschichte des Teufels* [1869], ND, Frankfurt/Main – Berlin, Ullstein, 1991, p. 524.

10 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 247.

11 *Hugo Farmers Versuch über die Dämonischen des Neuen Testaments*, nebst einer Vorrede Joh. Sal. Semlers, Leipzig, bei Johann Heinrich Cramer, 1776.

12 ROSKOFF, *Geschichte des Teufels*, p. 525.

13 Heinz Dieter KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1991, p. 17 ; p. 94 ; p. 293.

disparaît alors progressivement de “l’horizon des couches cultivées”¹⁴ étant donné que le mal est intériorisé, qu’il n’est plus attribué à des forces extérieures imaginaires, mais aux pulsions de l’homme comme le démontrent les thèses anthropologiques de Kant¹⁵.

Or, si un tel constat est pertinent en ce qui concerne le phénomène de l’intériorisation¹⁶, il n’en va pas de même du schéma analytique. Car ce qui réapparaît, c’est la dichotomie wébérienne¹⁷ entre le savoir des élites et les croyances populaires, ces dernières opposant “une résistance”¹⁸ indéniable aux progrès intellectuels accomplis par une minorité de savants. Il s’avère cependant que le concept même de “croyance populaire” est issu des débats du dernier tiers du XVIII^e siècle et traduit l’effort des élites intellectuelles pour rationaliser les croyances, rendre religion et utilitarisme compatibles¹⁹, bref, accélérer le processus qui voit l’État moderne discipliner la population en la rendant homogène et donc contrôlable²⁰. S’il réexamine les débats à l’aune de ces thèses, le lecteur se rend compte que la répartition des rôles dans la “chasse au diable” est le résultat d’un double mouvement stratégique opéré par les *Aufklärer* eux-mêmes. En effet, c’est bien Semler qui attribue la croyance au diable aux mentalités catholiques qu’il juge intrinsèquement non éclairées, alors que la *Volksaufklärung* localise cette superstition exclusivement dans les classes populaires de toutes les confessions. Le résultat de ce déplacement est évident : il escamote l’influence retardataire de l’orthodoxie protestante, le frein qu’elle mettait à l’avènement des Lumières allemandes et il risque aussi de minimiser les changements accomplis en l’espace de trente ans. Car ce qui est en jeu à travers la question du diable, c’est bien le dogme du péché originel et, à travers lui, le débat entre Luther et Erasme :

14 Heinz Dieter KITTSTEINER, *Die Abschaffung des Teufels*, in Alexander SCHULLER / Wolfert VON RAHDEN (Hg.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1993, p. 56.

15 KITTSTEINER, *Abschaffung*, p. 79.

16 Pour illustrer ce partage sur le plan littéraire, on peut penser aux vers de Faust : “Du bist dir nur des einen Triebes bewusst / O lerne nie den andern kennen ! / Zwei Seelen wohnen, ach ! in meiner Brust, / Die eine will sich von der andern trennen” (vers 1110-1013). Auparavant, chez Marlowe (1697) ou chez Weidmann (1775), par exemple, c’étaient les anges qui se disputaient avec Méphisto, deux forces extérieures donc. Les textes sont facilement accessibles in Margret DIETRICH, *Faust*, München – Wien, Albert Langen – Georg Müller Verlag, 1970.

17 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt/Main, 2001-Verlag, 2005, p. 421. Pour une discussion différenciée des concepts wébériens, voir Thomas NICKLAS, “Einleitung”, in Thomas NICKLAS (Hg.), *Glaubensformen zwischen Volk und Eliten*, Halle und Wittenberg, Universitätsverlag, 2012, p. 9-22.

18 KITTSTEINER, *Entstehung des modernen Gewissens*, p. 293.

19 Voir Christof DIPPER, “Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert”, in Wolfgang SCHIEDER (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 75.

20 Voir Christof DIPPER, *Deutsche Geschichte 1648-1789*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1991, p. 75-95.

Noch einmal werden jetzt die alten Fragen: die Fragen nach der Autarkie der Vernunft und nach der Autonomie des sittlichen Willens in aller Schärfe gestellt; aber jetzt sollen sie losgelöst von aller äußeren Autorität, unabhängig von Bibel und Kirche beantwortet werden. Und damit erst ist die Macht der mittelalterlichen Dogmatik gebrochen, denn der Augustinismus wird jetzt [...] in seinem Kern, in seinem Grundprinzip angegriffen. Der Gedanke der Erbsünde ist der gemeinsame Gegner, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie vereinen²¹.

Au milieu du XVIII^e siècle, Augustin devient certes l'homme "le plus haï"²² des *Aufklärer*, mais cette animosité incite les élites protestantes à faire disparaître Luther des débats pour se forger un autoportrait flatteur et tronqué. Bref, il en allait, à travers les débats sur l'existence du diable, de l'identité même de l'*Aufklärung*. Et cela à deux égards : sur le plan philosophique, il s'agissait de combler le retard par rapport aux Lumières européennes, et sur le plan sociologique, la question était de savoir qui était l'authentique représentant et le meilleur porte-parole des courants émancipateurs.

Pour reconstituer ce processus, nous rappellerons d'abord, à partir de l'exemple du *Zedler*, quelle était position de l'orthodoxie luthérienne (I), puis sa manifestation lors de l'affaire Anne Elisabeth Lohmann (II). Nous analyserons ensuite les interventions de Teller, Hesse et Kindleben pour réfuter l'existence du diable (III), la relation de cause à effet entre catholicisme et superstition selon Semler (IV), et, pour finir, l'attribution de la superstition aux croyances populaires toutes confessions confondues par la *Volksaufklärung* (V).

Le *Zedler* et l'orthodoxie luthérienne

Selon Roskoff, les démonistes et les anti-démonistes s'opposent frontalement au milieu du XVIII^e siècle²³. Or, ceux qui défendent l'existence du diable ne se recrutent pas seulement au sein de ce qu'il serait commode de qualifier de masses populaires. C'est tout le contraire même qui se produit puisque le savoir officiel²⁴ abonde dans le sens de l'orthodoxie luthérienne et que les dissidents se font rares et discrets étant donné que la remise en question de l'existence du diable est toujours assimilée à une manifestation d'athéisme²⁵. Le *Zedler*, par exemple, se fait clairement l'écho de l'anthropologie luthérienne pour s'inscrire en faux contre tous ceux, qui, à

21 Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* [1932], Hamburg, Felix Meiner, 1998, p. 188.

22 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 162.

23 ROSKOFF, *Geschichte des Teufels*, p. 490.

24 Savoir officiel dans le sens de l'archive d'une époque ; voir Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 166.

25 Voir Jonathan ISRAEL, *Les Lumières radicales*, Paris, éditions Amsterdam, 2005, p. 447.

l'instar de Balthasar Bekker²⁶ remettent en question l'existence de Satan. Cette encyclopédie emblématique de l'*Aufklärung* s'appuie, par Johann Georg Walch interposé²⁷, sur Luther pour postuler que les diables ne sont jetés en enfer que le jour du jugement dernier²⁸. En attendant, leur pouvoir menace tout un chacun :

Teuffel ist ein erschaffener und completer Geist, welcher mit seiner sittlichen Bosheit allen zu schaden trachtet. Man verstehet also durch die Teuffel diejenigen erschaffenen Geister, welche mit keinem Körper vereinigt, und bloss zum Bösen geneigt sind, und eine Art derjenigen Geister ausmachen, die sonst in der heil. Schrift schlechterdings *Engel* genennet und in gute und böse eingetheilet werden [...]²⁹.

Le diable peut manipuler l'homme, comme il peut investir ses rêves et son imagination ; grâce à sa rhétorique, il séduit l'homme, lui fait miroiter des avantages de toutes sortes et l'entraîne dans le péché. La superstition réside simplement dans la tendance à surévaluer la puissance du diable et à vouloir y remédier par la magie :

Es findet sich Aberglaube entweder bei theoretischen oder praktischen Sachen. Jenes geschieht wiederum, theils, wenn man was vor Gott hält, dass nicht GOTT ist, welches auch sonst Abgötterey genennet wird [...]; theils, wenn man natürlichen Sachen eine grössere und göttliche Kraft, als dahinter ist, beymisset. Dahin gehöret, wenn man die Erscheinung eines Komets vor eine besondere göttliche Anzeige eines künftigen Schicksals ansieht. Ingleichen, wenn man denen Geistern, sonderlich denen Teuffeln, auf eine ganz irrige Art, so grosse Kräfte beleet, vermöge deren sie sie alles, was sie nur wollen, ins Werk setzen könnten, welcher Irrtum in den Menschen die Lust zur Magie erwecket, welche billig vor eine Art des Aberglaubens zu halten.³⁰

Bref, le diable essaie en permanence de détourner l'homme de Dieu ; la chute en est la meilleure preuve³¹. Force est en outre de constater qu'aux yeux

26 Balthasar BEKKER, *De Betoverde Wereld*, Amsterdam 1691 ; traduction allemande *Die bezauberte Welt*, Amsterdam 1693. Bekker se réfère à Descartes et à la distinction entre *res cogitans* et *res extensa* pour postuler qu'un esprit ne peut ni influencer ni revêtir un corps. La croyance dans les démons est le fruit des superstitions populaires qui ont été schématisées et rationalisées par les savants. Voir Robert MUSCHEMBLED, *Une histoire du diable*, Paris, Seuil 2000, p. 220.

27 Johann Georg WALCH, *Philosophisches Lexikon* [1726], ND, Hildesheim, Olm, 1968. Voir KITTSTEINER, *Abschaffung*, p. 64.

28 Position attaquée par Johann Wilhelm Petersen et de Ludwig Gerhard, deux des rares adeptes allemands de Bekker qui défendent la doctrine de l'*Apokatastasis Panton*, selon laquelle les diables ne sont pas châtiés à la fin du monde mais profitent également de la rédemption. Autrement dit, Jésus est mort aussi pour la rédemption des diables – un scandale intellectuel que l'orthodoxie ne pouvait accepter. Voir KITTSTEINER, *Abschaffung*, p. 65.

29 Notice *Teuffel*, in *Zedlers Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Halle und Leipzig 1744, Bd. 42, p. 1543.

30 Notice *Aberglaube* in *Zedler*, Bd. 1, p. 111.

31 Notice *Teuffel* in *Zedler*, p. 1581.

des rédacteurs du *Zedler*, le diable est en mesure de prendre possession des individus :

Von solchen geistlichen Besitzungen mögen wohl mehr Exempel vorhanden seyn, als man denket; indem man ja sonderlich auf Universitäten und in statu militari, auch öfters unter dem gemeinen Pöbel, wenn er recht in seiner Unwissenheit aufgewachsen ist, solche Leute siehet, die wider alle Vernunft und Ehrbarkeit handeln, die sich der schändlichsten Bosheiten öffentlich rühmen, die recht darauf studiren, wie sie es immer ärger machen wollen, ja, wie sie neue Sünden erdenken mögen, und die wie ein tolles Pferd, welchem der böse Geist gleichsam die Sporen gegeben, in Schande und Unglück hinein rennen. Wie z.E. ein solcher Mensch einstens gesagt: wenn der Teufel anders wird, so will ich auch anders werden, wie Rambach in seiner letzten Buss-Predigt [...] anführet³².

Dans un premier temps, le lecteur pourrait être enclin à penser que la référence à la possession est utilisée de façon rhétorique. Or, la métaphore du “cheval” renvoie sans conteste au *De servo arbitrio* de Luther, autrement dit à l’orthodoxie luthérienne :

Ainsi la volonté humaine est placée entre les deux, telle une bête de somme. Si c’est Dieu qui la monte, elle veut aller et elle va là où Dieu veut, comme dit le Psaume ‘Je suis devenu comme une bête de somme ; et je suis toujours avec toi !’ Si Satan la monte, elle veut aller et va là où veut Satan. Et il n’est pas en son arbitrage de courir vers l’un ou l’autre des ces cavaliers ou de le chercher ; mais ce sont les cavaliers eux-mêmes qui se combattent pour s’emparer d’elle et la posséder³³.

La référence que fait Zedler à Friedrich Eberhard Rambach se conjugue ainsi avec la métaphore de “la bête de somme” pour démontrer le véritable enjeu, à savoir le péché originel et ses conséquences hypostasiées pour l’avenir de l’homme. Car Rambach, un piétiste modéré, distinguait entre deux pélagianismes, un “subtil” et un “grossier”, le premier consistant à surestimer la raison et l’intellect, le second à nier les conséquences du péché originel et à croire l’homme capable d’accomplir le bien par lui-même³⁴. Pour les auteurs du *Zedler*, l’homme a donc besoin de la grâce divine pour effectuer des actes moraux et, inversement, il n’est jamais à l’abri d’une manipulation par le diable. Dès lors, il n’est que logique de voir les auteurs s’en prendre au “système” de Bekker en l’accusant de “tordre les Ecritures”³⁵ et de stigmatiser les positions défendues par Thomasius³⁶. La logique demeure

32 Notice *Teuffels, Besitzung des* in *Zedler*, Bd. 42, p. 1630.

33 Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, cité d’après la traduction française, *Du serf arbitre*, suivi de Désiré ERASME, *Diatrise : Du libre arbitre*, présentation, traduction et notes par G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001, p. 127.

34 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 158.

35 Notice *Teuffels, Lehre* in *Zedler*, p. 1497.

36 Notice *Teuffels- Lehre* in *Zedler*, Bd. 42, p. 1637. C’est évidemment en raison de son engagement contre les procès en sorcellerie que Thomasius continue à être poursuivi par l’orthodoxie luthérienne. Il avait pourtant adopté une position médiane: respectueux envers les efforts de Bekker, il avait refusé de s’approprier les fondements épistémologiques de ce dernier.

celle de Luther : l'autorité de l'Écriture est absolue et sa compréhension relève de l'Esprit, et non de la seule raison humaine ; la Révélation constitue une certitude, alors que la philosophie relève au mieux de la probabilité³⁷.

En rejetant les velléités d'émancipation de la philosophie au nom des certitudes de la révélation, l'archive de l'*Aufklärung* que représente le *Zedler* fait, au milieu de XVIII^e siècle encore, preuve d'une homogénéité redoutable, une homogénéité que Semler et Campe, entre autres, s'efforceront de faire oublier, niant ainsi l'abîme qui les sépare de la génération précédente et la qualité de leur propre combat. Bien entendu, l'archive n'est pas monolithique ; d'une part, parce que, en refusant les positions d'un Thomasius et d'un Bekker, elle contribue involontairement à leur diffusion³⁸. D'autre part, parce que des voix dissidentes existent à la marge, comme celle de Jérusalem, par exemple, qui, dans ses prêches de 1745, s'en prend au dogme du péché originel³⁹. Sans parler de Reimarus qui publiera bientôt ses premiers ouvrages destinés à promouvoir les principes de la religion naturelle⁴⁰. Mais ces voix discordantes restent encore sans résonance, la préséance de la révélation perdure.

L'affaire Anne Elisabeth Lohmann

C'est en suivant la logique orthodoxe que le pasteur Gottlieb Müller relate en 1759 l'hystérie d'Anne Elisabeth Lohmann qui, ayant entretenu des

Convaincu que la matière peut être pénétrée par l'esprit, Thomasius n'exclut pas l'existence du diable, mais réfute l'idée que celui-ci saurait revêtir une quelconque forme physique, raison pour laquelle les pactes lui paraissent impossibles. (Christian THOMASIUS, *Von dem Laster der Zauberei* [1701], ND München, dtv, 1986, p. 45 et p.75). Sa thèse qui tend à réduire le diable à un principe abstrait s'était déjà attirée les foudres de l'orthodoxie en la personne de Petrus Goldschmidt, qui avait également attaqué Bekker et selon lequel l'existence du diable est avérée du fait même qu'elle est mentionnée par la Bible. Affirmer le contraire, c'est adhérer à l'athéisme. (Petrus GOLDSCHMIDT, *Verworfenner Hexen- und Zauberer-Advocat*, Hamburg, Liebernicket, 1705, p. 46). Or, la présence de Thomasius dans le *Zedler* est révélatrice dans deux sens bien différents: d'une part elle illustre l'immobilisme de l'orthodoxie luthérienne et de l'autre elle démontre, à travers l'exemple de Thomasius lui-même, que la lutte contre les superstitions prend vite une tournure anticatholique polémique. Car, selon Thomasius, l'idée d'une existence physique du diable telle qu'elle est enseignée dans les églises protestantes, constitue le produit exclusif "de la superstition du Pape", un produit nocif transmis de génération en génération par le catéchisme (p. 73). Aucun mot sur la faillite du clergé protestant dans cette tradition, toute la responsabilité en incomberait au Pape. Et l'univers intellectuel du Pape n'est "rien d'autre qu'une fable mélangeant le paganisme et le judaïsme", bref un syncrétisme engendré par la "duperie" des "païens" et la "superstition simpliste" des juifs. (p. 37)

37 KITTSTEINER, *Abschaffung*, p. 67.

38 *Ibid.*, p. 66.

39 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 158.

40 *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* [1754], ND Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985 ; *Vernunftlehre* [1756], ND München, Carl Hanser, 1979. En ce qui concerne la réception tardive du déisme anglais, voir GUSDORF, *Dieu, la nature*, p. 86.

rapports ambigus avec le fils d'un paysan voisin, met en émoi le village de Kemberg près de Wittenberg où elle se donne régulièrement en spectacle devant plus de 100 personnes⁴¹. Qu'il s'agisse d'un cas de possession par le démon ne souffrirait pas le moindre doute et ce sont évidemment les paroles du diable sortant de la bouche de Lohmann qui, par leur connotation sexuelle, scandalisent l'auditoire :

[...] allein wir entsetzen uns nicht wenig, als das Böse aus ihr, da die Angst der Patientin sich bald legen wollte, zu wiederholtenmalen lachte: *ha, ha, ha, ha, da nu hab ich sie wacker gequälet! Nu habe ich ihr rechte Schande gemacht! Sie darfs nicht einmal sagen, was ich sie alles gequälet habe! Sie darfs nicht sagen! Sie darfs nicht sagen! Ha, ha, ha, ha!*⁴²

Müller n'était pas un pasteur de campagne totalement inconnu; il jouissait d'une certaine réputation et occupait un poste de *Probst und Superintendent* et sa tentative de dialogue critique avec Thomasius témoigne même d'une certaine érudition. Ses connaissances philosophiques ne l'empêchent cependant ni de prodiguer des conseils en matière d'exorcisme ni de publier des prières type à prononcer en cas de possession⁴³. S'étant occupé de la "malade" pendant des mois, Müller en vient à la conclusion suivante :

[...] dass die Wirkung des Handauflegens weder von der Vorstellung, noch von der Einbildungskraft der Patientin, sondern von der Hand Gottes verursacht worden. Am allerdenkwürdigsten ist hierbei dieses und worüber ich staunen muss: Die Wirkung des Handauflegens hat ein genaues Verhältniß mit den Graden der Andacht des Priesters [...]⁴⁴.

Il commet donc précisément l'enchaînement dénoncé par le *Zedler* qui consiste à attribuer une force démesurée au diable et à vouloir l'atténuer par la main de l'exorciste⁴⁵. Ces assertions provoquent les protestations de la faculté de Wittenberg et l'interdiction de l'ouvrage, mais Müller continuera à publier ses idées dans la presse⁴⁶. Il déclenche ainsi la "dernière grande bataille autour du diable"⁴⁷ qui fut alors livrée par les théologiens allemands et au cours de laquelle Semler intervint à de nombreuses reprises. Or, il se contente de reprendre la théorie de l'accommodation développée par les néologues: il y aurait eu une interaction entre le message religieux et le langage qui aurait été ajusté à la psychologie des destinataires. Jésus et ses apôtres auraient été obligés de s'adapter au langage, aux mentalités et à l'imaginaire de leur public afin de se faire entendre et d'essayer de

41 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 234.

42 Gottlieb MÜLLER, *Gründliche Nachricht von einer begeisterten Weibespersion Anne[n] Elisabeth Lohmann[in] ...aus eigener Erfahrung und Untersuchung mitgeteilet von Gottlieb Müller[n]*, [1759], zweite Auflage Wittenberg, Johann Joachim Ahlfeldt, 1760, p. 116.

43 *Ibid.*, p. 381.

44 *Ibid.*, p. 84.

45 Notice *Aberglaube* in *Zedler*, p. 111.

46 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 236.

47 KITTSTEINER, *Abschaffung*, p. 70.

convaincre. Selon Semler, tous les cas de possession connus, du temps de Jésus jusqu'au XVIII^e siècle, sont donc soit inventés, soit facilement explicables par des phénomènes naturels⁴⁸ et si le Nouveau Testament en parle⁴⁹, il ne fait que reproduire le langage de la population locale. En ce qui concerne l'existence du diable, en revanche, Semler n'en démord pas⁵⁰ : celui-ci continue à "rôder" :

In diesem moralischen Einflusse gehet der Teufel, nach wie vor, herum, und suchet, welchen er verschlinge [...] ⁵¹.

Il est donc logique que Semler s'éloigne de Bekker auquel il reproche de ne pas admettre une influence "spirituelle et morale" du diable⁵². Le verrou posé par l'orthodoxie luthérienne ne cède donc pas et ce malgré la publication de plusieurs critiques explicites⁵³. Semler n'essaie nullement de le faire sauter et il préfère nouer une alliance de fait avec les néologues. Compte tenu de la prudence extrême des *Aufklärer* au cours de ce premier débat – que l'on songe à la mise en garde de Moses Mendelssohn, invitant ses confrères en 1765 à une plus grande modération pour éviter de désorienter la population⁵⁴ – ce sont donc les voix marginales qui doivent davantage retenir notre attention. C'est notamment le cas de Christian Friedrich Börner qui privilégie comme Semler les explications naturelles, en l'occurrence médicales⁵⁵, pour expliquer les cas de "possession", mais qui oriente les débats aussi dans un tout autre sens :

Saget man, ja unser D. Luther hat aber auch Ebräisch verstanden: so gebe ich dieses gerne zu und ich verehere seine längst vermoderten Gebeine, und seine unendlichen Verdienste mit aller Achtung. Aber eben dieser D. Luther war auch ein Mensch, und musste sich bei seiner deutschen Bibelübersetzung noch in vielen Stücken nach den gemeinen hypothesibus seiner, noch erst aus dem alten

48 Johann Salomo SEMLER, *Abfertigung der neuen Geister und alten Irrtümer in der Lohmannischen Begeisterung*, [1759], Halle, Johann Justinus Gebauer, 1760, p. 116.

49 Par exemple Math. 12,43.

50 "Es lag ihm fern, die Existenz des Teufels zu negieren. Der Teufel ist ihm ein 'geoffenbarter biblischer Begriff'; daran darf nicht gerüttelt werden. Auch seine moralische Einwirkung steht ihm ganz außer Frage [...]. Lediglich die leibliche Macht des Satans wird als unchristlich bestritten", ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 239.

51 SEMLER, *Abfertigung der neuen Geister*, Anhang, p. 327.

52 *Ibid.*, p. 326.

53 Par exemple les critiques formulées par un témoin oculaire des agissements de Müller (Gotthelf Friedrich OESFELD, *Gedanken von der Einwirkung guter und böser Geister*, Wittenberg, Johann Joachim Ahlfeldt, 1760), ou l'intervention anonyme d'un juriste : ANONYMUS, *Das bezauberte Bauernmägden oder Geschichte von dem ... Landmägden Johannen Elisabethen Lehmannin*, Breslau, Johann Ernst Meyer, 1760. Voir ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 237.

54 Moses Mendelssohn *gesammelte Schriften*, hg. von G.B. Mendelssohn, Leipzig 1844, p.341, cité d'après Horst MÖLLER, *Vernunft und Kritik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986, p. 72.

55 Christian Friedrich BÖRNER, *Versuch einer unpartheyischen Widerlegung Herrn Gottlieb Müllers Gründlichen Nachricht von einer begeisterten Weibsperson*, Halle, Lauk, 1759, p. 4.

Aberglauben hervortretenden Zeit richten, wenn er nicht noch mehr Widerspruch befürchten wollte, wie solches aus hundert andern Stellen seiner Übersetzung deutlich erhellet⁵⁶.

Bien entendu, ce n'est pas la première fois que la qualité et la pertinence de la traduction effectuée par Luther sont remises en question – la *Bible de Wertheim* en est la meilleure preuve⁵⁷. Mais Börner place les accents de façon tout à fait différente puisqu'il quitte le terrain philologique et pose en définitive la question de savoir quelle a été la véritable ligne de partage entre le Moyen Âge et l'époque de la Réforme et à laquelle des deux formes de culture Luther avait appartenu. Force est alors de constater que les deux questions – la qualité de la traduction de Luther ainsi que l'univers intellectuel de celui-ci – restent dans un premier temps sans réponse. Une brèche est certes ouverte, mais il faudra attendre le second débat pour en mesurer toutes les conséquences.

Teller, Kindleben et Hesse ou la liquidation du diable

Ce sont en effet la publication de l'article *Satan, Teufel*, dans le *Wörterbuch des Neuen Testaments* du néologue Wilhelm Abraham Teller ainsi que la riposte d'Heinrich Köster, un historien proche de l'orthodoxie luthérienne, qui relanceront le débat. Teller s'appuie sur les arguments développés par Semler contre la possibilité d'une possession physique – en particulier la théorie de l'accommodation⁵⁸ – pour procéder à la liquidation pure et simple du diable :

Satan, Teufel: das erste Wort ist aus der Sprache der Ebräer, das zweyte als die Übersetzung von jenem aus der Sprache der Griechen in unsere deutsche Sprache aufgenommen worden; daher auch beyde Wörter miteinander verwechselt werden. – [...] Nach der höhern speculativen Philosophie der Juden, gibt es nun gewisse geistige, den Menschen an Kräften überlegene Substanzen, von welchen sie das Oberhaupt den Satan, oder den Teufel, d.i. allgemeinen Menschenfeind nannten [...] Ihm und seiner Schar schreiben sie alles Unglück in der Welt, und nicht nur das ganze Sittenverderben der Menschen, Offenb. 12, 9, sondern auch alle leibliche Uebel und Krankheiten zu. [...] Weil denn dieser Lehrsatz sehr gemissbraucht wurde, so machen ihn weder Jesus noch seine Apostel in ihren eigentlichen Anweisungen zu einem Erkenntnisstück der allgemeinen Religion, Matth. 5, 6, 7. Apostelg. 17, 24 ff., weisen geradezu die Menschen auf Gott, als die Quelle alles Guten, und verweisen ebenso einen jeden auf sich selbst, als seinen eigenen Feind. Jac. 1, 13,14; dass es also auch

⁵⁶ *Ibid.*, p.14.

⁵⁷ Les débats provoqués par la traduction de Johann Lorenz Schmidt sont recensés dans le *Zedler*, Bd. 55, p. 595-662.

⁵⁸ Voir ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 241.

eigentlich recht christliche Weise ist, alle hieher gehörige Untersuchungen und Entscheidungen den Philosophen überlassen⁵⁹.

Pour Teller, la référence au diable relève donc simplement de la “philosophie spéculative des juifs” qui avait attribué le mal physique et moral au diable. Mais, dit-il, la source du bien, c’est Dieu, alors que l’origine du mal est à chercher dans l’homme. L’affirmation est aussi primordiale que la conséquence logique qu’en tire l’auteur : Teller en déduit que le travail portant sur la responsabilité humaine doit être confié aux philosophes, et donc émancipé de la tutelle ecclésiastique. En somme, Teller ouvre ainsi la voie à la transformation du “pathos religieux” en “éthique” telle qu’elle sera poursuivie par Lessing et Kant⁶⁰.

Le mal ne vient donc plus de l’extérieur – du diable –, mais de l’intérieur, de l’homme, de ses aspirations et de ses ambitions. Nous voilà face à un tournant qui va scinder le XVIII^e siècle en deux périodes de longueurs inégales : d’un côté celle qui continue à traiter le diable en tant que force extérieure, de l’autre celle qui modernise la connaissance de l’homme et le dit responsable du mal. Mais la bataille était loin d’être terminée et la ligne de partage entre les anciens et les modernes est à l’évidence discontinue. En effet, Teller se fait interpellé par un historien de Gießen, Heinrich Martin Gottfried Köster⁶¹ dont le texte est aussi polémique que différencié et ne justifie donc en rien l’animosité avec laquelle Bahrdr le critiqua⁶². Il constitue en fait la parfaite expression d’une période de transition étant donné que Köster soulève les questions traditionnelles de la théodicée – pourquoi Dieu accepte-t-il que l’homme commette des péchés⁶³, la raison pourra-t-elle un jour expliquer l’existence du mal⁶⁴ – tout en les modernisant en rapportant le mal à la pauvreté et, plus généralement aux inégalités sociales⁶⁵. Le texte de Köster démontre en outre que la querelle du diable ne relève plus d’un simple débat théologique mais qu’elle met en jeu les principes même des Lumières allemandes. Nombre d’arguments de l’auteur s’avèrent du reste peu contestables : par exemple l’affirmation que les adversaires du diable ne

59 Notice *Satan, Teufel*, in Wilhelm Abraham TELLER, *Wörterbuch des neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*, 1772, dritte vermehrte Auflage Berlin, Mylius, 1780, p. 346.

60 CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*, p. 219.

61 Heinrich Martin Gottfried KÖSTER, *Demütige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben*, Dritte Auflage, In Deutschland, [Gießen], 1775.

62 Carl Friedrich BAHRDT, *Kirchen - Ketzer - Almanach aufs Jahr 1781* [Zillichau, Frommann], 1781, p. 91. Pour s’en convaincre, il suffit de comparer le texte de Köster avec la diatribe de Riebe qui, se référant explicitement à Göze, rappelle Kindleben à l’ordre : Johann Christian RIEBE, *Doch die Existenz und Wirkung des Teufels auf dieser Erde, gründlich und ausführlich erwiesen*, Nürnberg, 1776, p. 25.

63 KÖSTER, *Demütige Bitte*, p. 19.

64 *Ibid.*, p. 18 et p. 20.

65 *Ibid.*, p. 13. Köster s’éloigne donc du droit naturel chrétien en ne considérant plus la misère sociale comme une donne immuable imposée par Dieu mais comme un phénomène qui mérite réflexion.

démontrent pas l'impossibilité de l'existence d'esprits maléfiques, mais simplement la contradiction entre leur existence et la sagesse et la bonté supposées de Dieu⁶⁶. Il en va de même de sa thèse selon laquelle le fait que des individus utilisent des doctrines religieuses pour abuser de la crédulité de leurs contemporains ne constitue pas un argument recevable contre la véracité de la doctrine en question⁶⁷. Par ailleurs, Köster reproche aux tenants de l'*Aufklärung* d'enlever au diable sa personnalité, de ne garder que ses connotations morales, voire de le transformer en une allégorie⁶⁸. Ce faisant, ils réduiraient la religion à une simple morale et la menace serait à terme d'abolir également la divinité de Jésus ainsi que l'existence de l'enfer⁶⁹. Et Köster d'ajouter : si la croyance juive concernant le diable relève de la superstition comme l'affirme Semler, et si ce dernier continue à la stigmatiser en tant que telle, les miracles accomplis par Jésus seront également vite remis en question⁷⁰. Car selon l'historien de Giessen, Semler est incapable d'indiquer le moindre critère permettant de faire la différence entre les passages allégoriques et les faits historiques – donc attribuables à la volonté divine – et il risque ainsi de décrédibiliser les textes bibliques dans leur ensemble⁷¹. Se faisant en quelque sorte l'avocat du diable, Köster dévoile donc certaines apories de l'*Aufklärer* Semler dont il conteste et la démarche et la légitimité :

Woher wissen Sie, dass damals die Menschen in der Dunkelheit bleiben, und erst in den letzten Zeiten ein solches Licht aufgehen sollte? Wo steht die Weissagung, dass erst in dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert einige auserlesene Köpfe die Wahrheit finden, oder wenigstens das Herz haben würden, sie öffentlich vorzutragen, welches doch Christus und die Apostel nicht gehabt haben?⁷²

Ici, l'opposition entre les "ténèbres" et la "lumière" reprend la métaphorique de l'*Aufklärung* pour la retourner contre elle-même et remettre en cause son axiome majeur, le progrès. Köster met les *Aufklärer* à mal, car, estime-t-il, s'il est facile de démontrer l'avancement des connaissances en matière de sciences naturelles, par exemple, il n'en irait pas de même en ce qui concerne la théologie. Et c'est ainsi que Köster n'attaque pas seulement Teller, mais toute la néologie soucieuse d'épurer les textes bibliques grâce au travail philologique et de les rendre ainsi conformes à la raison. La légitimité de leur démarche reposait justement sur l'hypothèse d'un progrès général déjà accompli par l'humanité et censé se poursuivre dans le futur⁷³. En exigeant

⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

⁷² *Ibid.*, p. 12.

⁷³ Voir Reinhard KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989, p. 54.

comme seule preuve valable une “prophétie” qui aurait annoncé les Lumières des XVII^e et XVIII^e siècles, Köster assume de façon polémique son conservatisme et explicite son ancrage dans l’orthodoxie luthérienne puisque selon lui, c’est bien la révélation qui prime sur la raison, et, par voie de conséquence, sur la théologie éclairée et la philosophie.

Mais c’est aussi sur un autre plan, tout aussi décisif, que l’historien de Giessen provoque ses contemporains. En comparant à Jésus et aux apôtres les théologiens qui, à l’instar de Teller, nient l’existence du diable, il fait délibérément l’impasse sur Luther et la Réforme, donc sur la question des confessions qui, selon l’expression de Moser, scinda la nation allemande en deux⁷⁴. Et c’est ainsi qu’il attaque Teller et Semler de front – et ce avec une plus grande acuité que Christian Friedrich Börner – non seulement pour leur discours théologique, mais également pour leur prétention à représenter, en tant que protestants, la culture allemande éclairée telle qu’elle serait issue de la Réforme. Köster s’en prend indéniablement à cette facette-ci de l’*Aufklärung*, explicitée dans un premier temps par Justus Möser⁷⁵ en 1765 et réitérée entre autres par Herder, qui, lui aussi, affirmait la supériorité de la confession protestante et écrivait en 1774 :

Endlich folgte, wie wir sagen, die Auflösung, die Entwicklung: lange, ewige Nacht klärte sich im Morgen auf: es ward Reformation, Wiedergeburt der Künste, Wissenschaft, Sitten ! – Die Hefen sanken; und es ward – unser Denken ! Kultur ! Philosophie ! On commençoit à penser comme nous pensons aujourd’hui : on n’étoit plus barbare⁷⁶.

En fragilisant la croyance au progrès et en “oubliant” Luther, Köster remettait en cause l’identité des *Aufklärer*, sapait leurs fondements philosophiques, détruisait aussi bien leur conception du passé que celle du présent. Compte tenu de la violence de cette remise en question, les ripostes ne se firent pas attendre. Elles tentèrent le triple tour de force qui consistait à démentir l’existence du diable, à défendre ce postulat en tant qu’acquis de l’*Aufklärung* et à clarifier en même temps la place à assigner à Luther dans la genèse du progrès des idées. En ce qui concerne le premier point, un déplacement stratégique s’opère très vite avec Johann Carl Bonnet qui évoque

⁷⁴ Friedrich Carl VON MOSER, *Deutscher Nationalgeist*, [1765], zweite Auflage Frankfurt/Main 1766, p. 28.

⁷⁵ Justus Möser, *Lettre à Monsieur de Voltaire, contenant un Essai sur le caractère du Dr. Martin Luther et sa Réformation*, in Justus MÖSER, *Sämmtliche Werke*, Berlin, Nicolai, 1842-1848, Bd. 14, p. 215-229. Möser s’y insurge contre les critiques de Voltaire envers Luther et présente, en minimisant les désaccords entre Luther et Erasme, la Réforme comme le début des Lumières européennes. Les nombreuses publications de la traduction allemande de ce pamphlet (*Sendschreiben an den Herrn von Voltaire über den Charakter des Doktor Martin Luther*, 1752 ; 1765 ; 1775) démontrent à elles seules l’acuité de cette thèse pour le discours identitaire de l’*Aufklärung* du dernier tiers du XVIII^e siècle.

⁷⁶ Johann Gottfried HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [1774], Stuttgart, Reclam, 1990, p. 55. Sur le plan littéraire, voir Johann Andreas CRAMER, *Luther und Melancthon, zwei Oden* [1773], Neue Auflage Frankfurt und Leipzig 1774.

encore les masses superstitieuses⁷⁷ et l'éventualité que la crainte du diable puisse servir de moyen efficace pour continuer à "domestiquer les paysans"⁷⁸, mais qui rejette ce stratagème au nom de l'honnêteté intellectuelle et religieuse, laquelle requiert, dit-il, que l'on admette que le diable n'est qu'une "représentation mythologique"⁷⁹ si bien que l'on se doit de rechercher d'autres stratégies pédagogiques pour moraliser la population. En ce qui concerne à la Réforme, Bonnet pose la double question de savoir si elle avait vraiment "essayé d'éliminer toutes les immondices" du passé, si des "restes du papisme" ne subsistent pas "dans les églises protestantes"⁸⁰ et si, Köster, quand il parle du diable, ne s'est pas approprié un "legs illégitime laissé par les pères"⁸¹. La formule de Bonnet est malicieuse puisqu'elle laisse planer le doute quant à l'identité des "pères" : ceux de la Réforme où ceux de la scolastique?

La réplique la plus explicite vient de la part du pasteur Kindleben, l'un des critiques les plus virulents de Köster. Kindleben insiste avec force sur les notions de progrès, d'historicité des modes de conscience et donc aussi des croyances⁸². Il explicite même ce que Köster avait simplement laissé entendre : selon Kindleben, c'est la version originelle de la Bible et non point la traduction luthérienne qui doit servir de base à la discussion⁸³ étant données les erreurs manifestes commises par Luther⁸⁴. Kindleben rappelle en outre ce que Semler s'efforcera de minimiser, à savoir la croyance de Luther au diable⁸⁵, la pratique de l'exorcisme dans les églises luthériennes⁸⁶, ainsi que le rapport direct entre l'existence du diable et le dogme du péché originel enfin :

Denn Gott kann mich, ohne seiner wesentlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit zu nahe zu treten und die Natur der Dinge zu ändern, so wenig wegen eines Lasters, das ein anderer beging, bestrafen, als er mich wegen fremder Tugenden und Verdienste belohnen kann⁸⁷.

⁷⁷ Johann Carl BONNET, *Demüthigste Antwort eines geringen Landgeistlichen auf die demüthige Bitte um Belehrung...* In Deutschland, [Frankfurt/Main], 1776, p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

⁸² Christian Wilhelm KINDLEBEN, *Ueber die Non-Existenz des Teufels. Als Antwort auf die demüthige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben*, Berlin, Gottlieb August Lange, 1776, p. 27.

⁸³ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 23 et p. 25.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 22.

L'enjeu central de la querelle du diable est désormais désigné explicitement et l'univers culturel protestant s'en trouve remis en question et ce de la philosophie jusqu'aux sacrements :

Ist es nicht ein rasender und unsinniger Einfall, vorzugeben, dass ein unschuldiges Kind schon von seiner Geburt an unter die Gewalt des bösen Geistes gehöre, und dass es daher nötig sei, ihn bei des Kindes Taufe durch jene lächerliche Zeremonie auszutreiben⁸⁸.

Bien entendu, Kindleben essaie, tant bien que mal, de réhabiliter malgré tout le rôle de Luther en affirmant que celui-ci avait des préoccupations plus graves que celle de clarifier la question du diable⁸⁹. Cependant, il n'élude pas pour autant la question théologique proprement dite ; pour Kindleben, il n'existe pas de diable au sens d'une substance ou d'une personnalité. Kindleben s'appuie explicitement sur Balthasar Bekker⁹⁰ pour nier toute existence de Satan, ne voyant en lui qu'une "excuse" que l'homme avancerait pour donner une explication à ses méfaits, méfaits dont il serait en fait la seule cause. Si la Bible parle du diable, il faudrait respecter la démarche herméneutique et comprendre qu'il s'agit d'une expression devenue désormais caduque qui ne serait que l'équivalent historique du concept utilisé par les philosophes contemporains pour désigner "le mal moral" ou "le mal physique"⁹¹.

Cette attaque contre l'orthodoxie est univoque et elle sera renforcée au cours de la même année 1776 par le théologien Otto Justus Basilius Hesse qui abonde dans le même sens :

Der Teufel ist in der Bibel, wo keine Juden reden, oder redend eingeführt werden, das personifizierte Abstraktum alles Bösen, der Name und das Bild, von dem allen, was Gutes hindert und schwer macht, das Böse aber befördert und veranlasst⁹².

Bref, "les kobolds, les oiseaux de mauvais augure, les vampires" ne sont rien d'autre que "les preuves humiliantes de la faiblesse et de la bêtise humaines"⁹³.

La controverse entre Köster et Kindleben, quant à elle, se poursuivra sans pour autant apporter d'arguments nouveaux⁹⁴. Mais son acuité est telle que

88 *Ibid.*, p. 37.

89 *Ibid.*, p. 42.

90 *Ibid.*, p. 25.

91 *Ibid.*, p. 4.

92 Otto Justus Basilius HESSE, *Versuch einer biblischen Dämonologie*, Mit einer Vorrede und einem Anhang von Johann Salomo Semler, Halle, 1776. Neu herausgegeben von Dirk Fleischer, Waltrop, Hartmut Spenner, 1998, p. 191. La prudence de Semler s'y manifeste dès l'avant-propos dans lequel il s'empresse de préciser qu'Hesse n'est nullement l'un de ses disciples (p. II) et de rappeler que selon lui, Semler, Jésus a dépossédé le diable – ce qui n'exclut évidemment pas son existence dans le temps présent (p. XXIII).

93 HESSE, *Dämonologie*, p. 305.

Semler se voit obligé de clarifier sa position – sur le diable, sur le rôle historique de la Réforme et par là même sur l'identité de l'*Aufklärung*.

Semler ou la première évacuation de la dépouille du diable

Semler intervient massivement en préfaçant des textes fondamentaux comme ceux de Farmer et de Bekker et en regroupant des interventions appartenant directement aux discussions allemandes. Ce faisant, il s'efforce d'apaiser les esprits en postulant que le débat sur l'existence du diable est déjà "historique" et "non primordial". En outre, il réaffirme ses convictions, à savoir que le diable n'existe qu'en tant que principe moral⁹⁵ et il rappelle les principes méthodologiques qui doivent, selon lui, structurer les analyses. Son point de départ réside évidemment dans la notion de progrès qu'il utilise contre Köster en reliant les progrès scientifiques et théologiques :

Je mehr Erkenntnis der Natur und Gebrauch der Vernunft in die Höhe gekommen, desto besser und leichter wurde die Ehre Gottes und seine Regierung gerettet; Gottes ganze Schöpfung ist wieder frei, welche vorher ganz mit Teufeleien überzogen war⁹⁶.

Nous reviendrons sur l'affirmation selon laquelle "toute la création divine est à nouveau libre" ; notons simplement dès à présent qu'elle tend à opposer les discours scientifiques et théologiques. Et ajoutons que selon Semler, la connaissance des règles de la nature permet d'analyser nombre de phénomènes naturels sans faire appel à des forces obscures et qu'elle permet et légitime la critique de certaines croyances voire de certains dogmes. Autrement dit, portées par le progrès – dont Semler ne précise pas les caractéristiques – les sciences seraient en avance sur la théologie et devraient imposer à cette dernière non seulement leurs connaissances, mais aussi leurs méthodes. Ceci vaut en particulier pour les sciences historiographiques et leur démarche herméneutique laquelle tient compte de la distance temporelle qui

94 Heinrich Martin Gottfried KÖSTER, *Teufeleien des achtzehnten Jahrhunderts von dem Verfasser der demüthigen Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben*, Leipzig, Schneider, 1778 ; Christian Wilhelm KINDLEBEN, *Der Teufeleien des 18. Jahrhunderts letzter Act*, Leipzig, 1779.

95 "Der Teufel [...] ist blos in moralischem geistlichen Verstande und Umfange Teufel; er war nie Herr oder Mitherr über die göttlichen Gesetze der Natur. Irrtümer, Unwissenheit und geistlichen Tod befördert dieser Teufel und Mörder der Menschen vom Anfange an; Christi Erlösung ist an sich auch geistlich, und kann nur im Geist, geistlich, durch unsere lebendige Erkenntnis und neue Fertigkeit des Verstandes und Willens, angenommen und genützt werden", Johann Salomo SEMLER, *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gassnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen*, Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1776, Bd. II, p. XXVIII.

96 SEMLER, *Vorrede in Hugo Farmers Versuch*, p. 13.

existe entre tout lecteur et les textes anciens et qui est synonyme de différence dans “la façon de penser”⁹⁷:

Diesen Unterschied der Zeit und Denkensart, der ganz charakteristisch ist und keineswegs zur Lehre selbst gehört, sollten alle Lehrer schon lange bemerkt, und die Einkleidung, welche bloß der Zeit eigen ist, die Bestimmung der Vorstellung, und den Charakter jener Zeiten wieder abgeändert haben, damit unsere Erkenntnis denjenigen Charakter bestimme, der unserer Zeit gemäß ist und unseren Zeitgenossen ebenso besonders nützlich und fruchtbar sei, als jene alten Züge und Bilder ausländisch und ihrer Stellung nach unbekannt bleiben⁹⁸.

Nous reviendrons aussi ultérieurement sur la notion de “traits et images étrangères” que Semler utilise ici. Retenons pour l’instant les premières conséquences de ces réflexions. Elles sont d’envergure car, selon Semler, certains récits bibliques ne constituent plus nécessairement “des enseignements”⁹⁹ pour le monde du XVIII^e siècle, ce qui nécessite une modification des dogmes et de l’enseignement selon “les circonstances et les besoins de nos contemporains”¹⁰⁰. C’est bien pour cette raison que Semler approuve explicitement l’essai de Hugo Farmer et confirme que les personnes présentées dans l’Ancien Testament comme étant démoniaques étaient “en fait soit insensées soit épileptiques”¹⁰¹. Il réitère ainsi, en les conceptualisant davantage, les positions qu’il avait déjà exposées au lendemain de l’affaire Lohmann.

Selon Semler, c’est donc seulement en s’adossant aux sciences que la théologie est en mesure de produire un ensemble de doctrines se trouvant en adéquation avec les attentes légitimes du public éclairé. Le savoir théologique se doit d’être à la hauteur du savoir contemporain et c’est bien ce postulat qui permet à Semler d’assoir l’identification entre une certaine forme de croyance religieuse et le progrès des Lumières. De ce fait, la négation du diable lui sert aussi, dans un premier temps, de ligne de démarcation par rapport aux croyances juives et païennes¹⁰². Mais, au fil des pages, cette démarche identitaire prend chez lui de plus en plus des accents anticatholiques et elle finit par se transformer en assimilation du protestantisme et de l’*Aufklärung*.

Semler n’omet certes pas de saluer les progrès – relatifs et tout récents – accomplis selon lui par la théologie catholique¹⁰³. En ce qui concerne la croyance dans le diable, en revanche, il reprend, en les amplifiant, les arguments polémiques de Thomasius¹⁰⁴. Dans un premier temps, il s’agit pour

97 *Ibid.*, p. 32-33.

98 *Ibid.*

99 SEMLER, *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen*, Bd. II, p. XXII.

100 *Ibid.*, p. XV.

101 SEMLER, *Vorrede in Hugo Farmers Versuch*, p. 10.

102 SEMLER, *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen*, Bd. II, p. VI ; p. XI ; p. XXII.

103 Des progrès attribués surtout au gallicanisme: Johann Salomo SEMLER, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte*, Bd. III, Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1778, *Vorrede* p. XIV.

104 THOMASIUS, *Laster der Zauberei*, p. 73.

lui de discréditer tous ceux qui défendent encore la thèse de l'existence physique du diable :

Wir dürfen nicht mucksen, nicht nachfragen, nicht untersuchen, ob es nicht Dummheit und Unvernunft sei, welche aus groben, steifen Besitzungen der Teufel, wie sie ehemals nur waren, nach und nach gar teuflischen Beischlaf, teuflische Unzucht mit allen Umständen gemacht hat? Welche gar eine förmliche Unterschrift und Zusage an den Teufel, mit Menschen Blute eingeführt hat – und, wenn diese gar zu groben Brocken nun nicht mehr wiederholt werden dürfen, wenn D. Fausts und seines gleichen Teufelstaten aus der Mode gekommen sind, wenn dies alles nun Aberglauben, Dummheit und Bosheit, Betrügerei, listige Schelmerei mancher Menschen war: wo bleiben denn nun die Beweise und Beglaubigungen von dergleichen leiblichen Macht des Teufels? Liegen sie ferner in den sogenannten Besitzungen und werden wieder gelten, sobald einige Menschen dumm und andere boshaft sind¹⁰⁵.

Plus tard, il répètera cette opposition, à vrai dire assez commode, entre bêtise et méchanceté, entre raison et déraison, mais ce sera sous une autre forme car il s'agira alors de départager les clergés protestants et catholiques. Semler argumente ici à l'évidence comme si la croyance dans les agissements de Satan n'avait jamais été partagée, comme si elle avait depuis toujours représenté le produit d'une manipulation orchestrée par les autorités catholiques romaines :

Die Abscheulichkeit und ganz ungeheure Sonderlichkeit dieser Macht und Wirkung des Teufels ist unter dem Schutze der Päpste, welche dies zur Vormauer des christlichen oder wenigstens ihnen nützlichen Glaubens machten, seit dem 12. Jahrhundert viel höher gestiegen als je die Mythologie und Poesie in einigen tausend Jahren zu erdichten [...] im Stande gewesen ist¹⁰⁶.

La polémique gagne toutefois en précision puisque selon Semler, la conception du diable en tant que force à même de posséder des individus et de conclure des pactes avec eux résulterait d'une machination que l'Eglise catholique aurait mise en place afin d'assoir l'ensemble de son corpus doctrinal – lequel s'en trouve du même coup fortement discrédité. Cette image-là de Satan aurait été imposée aux fidèles en exploitant leur peur et elle ne leur serait donc pas directement imputable. C'est bien pour insinuer cette illégitimité de l'Eglise catholique et de ses dogmes que Semler postule ensuite que la transformation de la croyance simple en doctrine officielle a été le fait de l'inquisition¹⁰⁷ et qu'il est maintenant temps d'en finir une bonne fois pour toutes et de nommer les responsables :

Ich habe mir daher vorgesetzt, nach und nach die theologische Geschichte des Teufels, wie eine Larve aus dem Papsttum unter uns fortgetragen worden, zu

105 SEMLER, *Vorrede in Hugo Farmers Versuch*, p. 26.

106 *Ibid.*, p. 22.

107 Johann Salomo SEMLER, *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gassnerischen und Schröpperischen Geisterbeschwörungen*, Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1776, Bd. I, p. XIII.

sammeln und die ganzen unerhörten schändlichen Dummheiten zu wiederholen [...] ¹⁰⁸.

Mais c'est précisément dans le cadre de ses charges contre les institutions catholiques que Semler se contredit de façon flagrante :

Je mehr die jüngern päpstlichen Bullen über die Hexenprozesse, seit Innocentius dem 8ten, mit aller Deutlichkeit und Gewissheit von solchen verfluchten boshaften Erdichtungen als von Teilen des christlichen Glaubens redeten; je grösser die Anzahl war von päpstlichen eben so boshaften Kreaturen und so genannten Inquisitoren, die in ihrem ganzen Leben sonst nichts taten, als diesen Aberglauben in wirkliche Glaubenslehren zu verwandeln; je angesehener auch die gelehrten Verteidiger dieser verfluchten Pfaffentheorie [...] gewesen sind: desto herrlicher ist nun der Sieg der so lange unterdrückten Wahrheit; wenn jetzt kein denkender vernünftiger Christ diese Dinge anders ansieht, als theils vorsätzliche Bosheit verruchter Pfaffen, theils unwürdige Dummheit des allerunwissendsten Pöbels ¹⁰⁹.

Il n'est plus du tout question de la superstition du peuple juif alors que Semler l'avait considérée comme l'une des sources historiques des légendes forgées par le christianisme autour du diable et il ne manifeste pas non plus le moindre respect de "la différence temporelle" et de "la différence des outils d'analyse" qu'il avait évoquées une page plus haut ¹¹⁰. Affirmer finalement "la victoire de la vérité si longtemps opprimée", c'est faire peu de cas de toutes les précautions méthodologiques qui avaient été citées en amont. Cela surprend car on aurait pu s'attendre à ce que le principe d'historicité des modes de conscience et de croyance mis en exergue ait pu inciter Semler à considérer que la négation du diable au nom de la raison était le résultat, certes apparu tardivement sur le sol allemand, des différents changements de paradigme intervenus à l'échelle européenne dans les disciplines les plus diverses. De même, on aurait pu s'attendre à ce qu'il mette en perspective et historise les relations conflictuelles et contradictoires entre Luther et le christianisme de son époque. Or, à trop vouloir établir une congruence entre la Réforme et l'*Aufklärung*, à trop vouloir présenter la seconde comme le produit univoque de la première, Semler s'empêtre dans des contradictions insolubles. "Toute la création divine est à nouveau libre" ¹¹¹, proclame-t-il, mais cette affirmation n'a de fondement qu'au prix de l'abandon des principes herméneutiques.

Du coup, Semler ne dispose plus que de l'argument moral pour expliquer, à contre-cœur, la présence de la démonologie dans la théologie luthérienne :

Ganz seltsam und fast unauflöslich ist hierbei diese Erscheinung: dass eine Menge papistischer und protestantischer Schriftsteller alle ihre Spitzfindigkeit

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. X.

¹⁰⁹ Johann Salomo SEMLER, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Vorrede*, p. XIII.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. XII.

¹¹¹ SEMLER, *Vorrede in Hugo Farmers Versuch*, p. 13.

und Ausflüchte angewendet haben, diese leiblichen Wirkungen des Teufels als gar begreiflich allen Christen vorzumalen und einzubläuen; und diese papistischen Handwerker haben sehr bald so viel Ansehen bekommen, dass auch protestantische Theologi einen erbärmlichen Thyraeus, einen listigen Bodinus und wirklich mehrere solche angeblich kunsterfahrene Schriftsteller in ihren eigenen dogmatischen und kasuistischen Abhandlungen in allem Ernst anführten zur Bestätigung einer abergläubischen Unwissenheit [...]»¹¹².

Finalement, pour Semler, ce sont donc la malhonnêteté des ecclésiastiques catholiques et la naïveté du clergé luthérien qui expliqueraient comment les fidèles luthériens ont pu succomber à ce qui, selon son argumentation, n'a jamais été qu'un mensonge, qu'une manipulation.

Les apports des interventions semleriennes dans la querelle enclenchée à propos du diable sont donc des plus mitigés. Ce constat s'explique évidemment en priorité par le poids toujours pesant de l'orthodoxie luthérienne qui incite Semler, soucieux d'éviter le reproche d'hétérodoxie, à ne pas nier en bloc l'existence du diable¹¹³ comme l'avaient fait Teller, et, moins exposés sur le plan institutionnel, Hesse et Kindleben. Il en va de même de la question des miracles attribués à Jésus que Semler défend également¹¹⁴, appelant même tout croyant à "garder en mémoire les miracles et la guérison des malades" effectués par Jésus¹¹⁵. Autrement dit, l'immobilisme de l'orthodoxie luthérienne se conjugue avec les atermoiements de Semler – auxquels il faut ajouter ceux d'Hesse qui, lui aussi, défend les miracles de Jésus¹¹⁶ – pour éluder les questions soulevées par Köster et qui gardent ainsi toute leur acuité pour les Lumières allemandes : si le diable n'est qu'une allégorie, alors qu'en est-il des autres miracles accomplis par Jésus ? Et qu'en est-il de sa naissance même ? Ne serait-elle également qu'une allégorie¹¹⁷ ? Il est évident que Köster avait cerné l'aporie structurante de la démarche des néologues qui se manifeste ici sous la plume de Semler. Dès lors, il n'est pas étonnant de constater que Lessing se sente obligé, un an plus tard, de publier cinq nouveaux fragments de Reimarus¹¹⁸.

En dehors de l'aspect purement théologique et de son incidence sur l'évolution des Lumières allemandes, il importe évidemment d'apprécier à sa

112 *Ibid.*, p. 22-23. La structure de son traité historique sera conforme à ce parti pris puisque Semler y relate à longueur de pages les procès en sorcellerie tenus dans les territoires catholiques; puis il reconnaît dans la phrase finale de sa démonstration qu'il y en avait aussi dans les territoires protestants, mais "cela ne relève pas de notre propos", SEMLER, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte*, p. 438.

113 ANER, *Theologie der Lessingzeit*, p. 242.

114 SEMLER, *Vorrede in Hugo Farmers Versuch*, p. 9.

115 *Ibid.*, p. 9.

116 HESSE, *Dämonologie*, p. 226.

117 KÖSTER, *Demütige Bitte*, p. 42.

118 Facilement accessibles in Gotthold Ephraim LESSING, *Werke*, hg. Von Herbert G. Göpfert, Bd. VII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. Les débats sur le diable continuent d'alimenter l'espace public comme le démontre la multitude de recensions publiées en 1777 et 1778 dans *Allgemeine deutsche Bibliothek*.

juste valeur la stratégie utilisée par Semler au cours de ces débats. Car le lecteur peut être tenté de lire les charges répétées contre l'Eglise catholique comme autant de reproches implicites adressés à l'orthodoxie luthérienne. Mais ce serait passer à côté des trois principaux buts poursuivis par l'auteur : disqualifier les institutions catholiques du passé et du présent et laver par là même le protestantisme en général, et le luthéranisme en particulier, de toute responsabilité dans l'émergence et la transmission des idées les plus aberrantes concernant l'existence du diable. Dès lors, il n'y a qu'un pas pour ériger les partisans de la simple conception morale du diable en uniques théologiens qui soient dignes d'être jugés comme étant à la hauteur des récents progrès scientifiques et pour apporter par là même une pierre importante à l'édifice qui était en construction sous la direction conjointe de Möser et Herder. La manœuvre discursive est simple, elle recèle les contradictions citées, mais elle est efficace.

La *Volksaufklärung* ou l'évacuation définitive de la dépouille du diable

Les théologiens comme Teller, Hesse et Kindleben restent donc largement minoritaires au sein du luthéranisme du XVIII^e siècle. Mais le combat contre le diable se répercuta contre toute attente très rapidement sur d'autres secteurs de l'espace public et il existe même un mouvement qui conduira directement vers la *Volksaufklärung*. Le savoir nouveau investit en effet, en l'espace de moins de dix ans, les ouvrages didactiques emblématiques des Lumières, à savoir les manuels pédagogiques publiés par Zerrenner, Hahnzog et Becker¹¹⁹, entre autres, pour être reconnu, peu de temps après, par les dictionnaires et les encyclopédies. A l'origine de ce transfert, les inquiétudes des auteurs cités quant à l'avenir de l'*Aufklärung*. Par exemple pour Zerrenner, il est urgent d'intervenir puisque le progrès moral escompté de la population tarde à se réaliser¹²⁰. La crise des Lumières, discutée la même année par Kant et Mendelssohn¹²¹, se manifeste aussi à travers des initiatives plus concrètes et plus modestes à la fois, ce qui interdit du même coup de considérer le mouvement de la *Volksaufklärung* comme une simple expression du tournant utilitariste de l'*Aufklärung*¹²². Force est en outre de constater que, pour moraliser davantage la population et pour faire avancer

119 Wolfgang RUPPERT, *Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert*, in Rolf GRIMMINGER (Hg.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. III,1, München, dtv, 1980, p. 341. Sur Becker, voir également l'article de Françoise Knopper dans le présent ouvrage.

120 Heinrich Gottlieb ZERRENNER, *Kurzer biblischer Religionsunterricht*, Magdeburg, Verlag der Scheidhauerischen Buchhandlung, 1784, p. 21.

121 Voir Jürgen ZEHBE (Hg.), *Was ist Aufklärung?, Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

122 Comme l'affirme RUPPERT, *Volksaufklärung*, p. 343. Notons par ailleurs que le pathos de la *Volksaufklärung* dans son combat contre la démonologie tend à relativiser l'efficacité de la "mission intérieure" analysée par KITTSTEINER, *Entstehung des modernen Gewissens*, p. 293.

les Lumières, les auteurs s'en prennent en priorité aux superstitions en général, aux légendes colportées au sujet du diable et des sorcières en particulier¹²³.

La religion demeure donc le levier privilégié des *Aufklärer*. Mais c'est un aspect particulier de ce combat pédagogique qui doit retenir ici notre attention, en l'occurrence le rapport de pouvoir qui existe entre les *Aufklärer* détenteurs du savoir nouveau et la population peu instruite à laquelle ils s'adressent. Ce rapport de pouvoir tend en effet à dissimuler le fait que les prosélytes sont en réalité des convertis de fraîche date qui prêchent à des non-initiés. Si bien que la force de persuasion dont font preuve ces auteurs ne doit pas faire oublier que les principes rationnels qu'ils s'efforcent de faire valoir sont loin d'être partagés par l'ensemble des élites culturelles allemandes¹²⁴, ce qu'il est bon de souligner pour que les lecteurs que nous sommes aujourd'hui ne se laissent pas circonvenir par le pathos des auteurs des manuels et encore plus par le poids institutionnel des encyclopédies qui leur succèdent au début du XIX^e siècle. Par conséquent, Wolfgang Ruppert n'a que partiellement raison quand il note que, si on l'envisage dans la longue durée, la *Volksaufklärung* apparaît comme une répétition :

Insofern wiederholte sich in den späten Versuchen zur Volksaufklärung jene Situation, vor der die Aufklärung schon an ihrem historischen Ursprung um die Wende des 17. zum 18. Jahrhunderts stand : Sie sprach noch unvernünftige Mitglieder der Gesellschaft an. Die Schwierigkeiten waren jedoch, vor allem wegen des geringen Alphabetisierungsgrads des ständisch niedrigen Volkes, bedeutend grösser¹²⁵.

De surcroît, il importe de le préciser que la différence ne réside pas seulement dans les catégories sociales visées, mais tout autant dans le contenu. Les diables et les sorcières ne font plus partie intégrante du savoir à transmettre comme ils le faisaient encore à l'époque du *Zedler*. Autrement dit, nous assistons au renouvellement partiel de l'archive de l'*Aufklärung*, un renouvellement auquel participent également les historiens qui s'attaquent, eux, aux procès en sorcellerie¹²⁶.

123 Cet état de fait est d'autant plus remarquable que dans son discours programmatique, Becker précise qu'il est important de trier le savoir à transmettre afin de ne pas surcharger les populations visées. Rudolf Zacharias BECKER, *Versuch über Aufklärung des Landmanns*, Dessau und Leipzig, 1785, p. 36. Le même souci des priorités, mais porté par un élan effectivement utilitariste, se manifeste chez Johann Wilhelm RECHE, *Neuer Versuch über die Grenzen der Aufklärung*, Düsseldorf, Joh. Christ. Dänzer, 1789, p. 180.

124 Pour ne citer qu'un exemple de l'époque : le manuel pédagogique de Johann Caspar Velthusen, publié à l'attention des enseignants, maintient explicitement l'existence du diable. Voir Johann Caspar VELTHUSEN, *Religionsunterricht nach Anleitung der Heiligen Schrift*, dritte, verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1790, Bd. I, p. 173.

125 RUPPERT, *Volksaufklärung*, p. 342

126 Voir G. C. VOIGT, "Etwas über die Hexenprozesse in Deutschland", in *Berlinische Monatschrift*, 1784 (I), p. 297-311 et Johann Moritz SCHWAGER, *Versuch einer Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin, Johann Friedrich Unger, 1784.

Quels sont les éléments du savoir nouveau qui sont alors transmis aux milieux populaires ? Etant donné que les manuels sont souvent publiés par des pasteurs, il n'est pas étonnant de constater que les miracles de Jésus ne sont pas remis en question, que Semler l'emporte facilement sur Reimarus. Cette tendance se manifeste de façon exemplaire chez Hahnzog qui indique cependant que les miracles accomplis par Jésus ne constituent que le point de départ du progrès intellectuel de l'humanité¹²⁷. Et il présente explicitement le progrès comme un processus d'apprentissage cumulatif dans le sens que lui avait conféré Lessing¹²⁸ : aux débuts de l'ère chrétienne, Dieu avait dû tenir compte du fait que "l'entendement humain" était encore "en bas âge", ce qui n'est plus le cas à l'heure de l'*Aufklärung* :

Dergleichen [Wunder und außerordentliche Vorfälle] sind heute ganz und gar nicht mehr nötig, weil die Menschen durch mehrtausendjährige Erfahrungen, und wir besonders durch die erleuchtete Religion Jesu klüger geworden sind¹²⁹.

C'est ce même état de fait qui, selon Hahnzog, interdit au XVIII^e siècle d'imputer au diable les désordres de toutes sortes; et, dit-il, cet argument est valable dans les deux sens: les pasteurs ne possèdent pas de pouvoir comparable à celui que Jésus avait donné aux apôtres¹³⁰. En d'autres termes: la capacité d'accomplir des miracles a disparu avec les apôtres. Et plus personne ne peut légitimement s'en prévaloir. Le pouvoir des pasteurs est donc moindre, mais cette perte est largement compensée par l'augmentation des capacités de l'entendement de l'homme, ce qui, toujours selon Hahnzog, renvoie en même temps à la bonté et la sagesse de Dieu, qui n'aurait jamais laissé "diminuer le bien et perdurer le mal"¹³¹. Grâce aux progrès cognitifs de l'humanité, le mal peut et doit être combattu par l'homme et ce en se servant de ses moyens propres.

La même tonalité prévaut chez Zerrenner qui souligne que c'est certes Satan qui a "introduit le mal dans le monde"¹³², mais qui s'empresse aussitôt de préciser que si le mal continue à exister, le diable, lui, est dépossédé de ses forces de nuisance. Dans un passé très lointain, il a bien pu séduire l'homme pour l'entraîner dans le vice, mais ces temps-là sont révolus :

127 Christian Ludewig HAHNZOG, *Predigten wider den Aberglauben der Landleute*, Magdeburg, Verlag der Scheidhauerischen Buchhandlung, 1784, p. 315.

128 Gotthold Ephraim LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [1777], Stuttgart, Reclam, 1965. Voir en particulier les paragraphes 2; 4 et 94.

129 HAHNZOG, *Predigten*, p. 316. Hahnzog frôle d'ailleurs le déisme quand il ajoute : "Jetzt aber hat Gott seine Weltregierung auf seine allmächtige und weise Naturgesetze eingeschränkt, und daher kann so was Außerordentliches nicht mehr vorkommen."

130 HAHNZOG, *Predigten*, p. 314.

131 *Ibid.*

132 ZERRENNER, *Religionsunterricht*, p. 19.

Das kann er aber jetzt nicht mehr, weil ihm Christus durch seine Erlösung die Macht dazu genommen; sondern ein jeder Mensch wird durch seine eigenen bösen Begierden und Lüste und durch böse Exempel zur Sünde verführt¹³³.

Le mélange entre les bribes théologiques hétéroclites et l'appel pédagogique est habile et la priorité est clairement établie : ce sont justement les mauvais exemples qui amènent l'homme à se désintéresser du bien ; et c'est seulement à cause d'eux que le mal tend à l'emporter¹³⁴. Mais Zerrenner ne va pas plus loin ; dans l'explication qu'il cherche à donner du mal qui lui paraît ronger son temps, il ne fait pas la moindre allusion au péché originel et encore moins au diable :

Alle Menschen, ohne Unterschied, sind Sünder, wie die ersten Menschen, da sie alle vielfältig Böses tun¹³⁵.

Comme les premiers hommes, et pas à cause d'eux. Toute la différence est là. Bref, dorénavant, il revient à l'homme de prendre ses responsabilités et d'affronter les différentes manifestations du mal. C'est à lui d'en déceler les causes, qu'il s'agisse de ses propres actes¹³⁶ ou de phénomènes plus généraux¹³⁷ ; en tout état de cause, l'analyse se doit d'être rationnelle.

Or, le décalage entre les principes diffusés et les observations faites sur le terrain est tel que l'*Aufklärung* lui semble voué à l'échec :

Aber wie im Jahre 1782 nach Christi Geburt, bei so vielfältigem Unterricht in Wahrheiten der Vernunft und der Religion, es noch Menschen, noch Christen

133 *Ibid.*, p. 21. Même tendance chez Rudolf Zacharias BECKER, *Unterricht- Not- und Hilfsbüchlein* [1788], Neue verbesserte Auflage Gotha 1790, p. 309 ; Johann Ferdinand SCHLEZ, *Landwirtschaftspredigten. Ein Beitrag zur Beförderung der wirtschaftlichen Wohlfahrt unter Landleuten*, Zweite verbesserte Auflage Heilbronn, J.D. Classens Buchhandlung, 1794, t. 2, p. 50.

134 ZERRENNER, *Religionsunterricht*, p. 21.

135 *Ibid.*, p. 22. Par conséquent, plus aucun pacte avec le diable n'est possible (HAHNZOG, *Predigten*, p. 263). Becker et Hahnzog consacrent par ailleurs de longs développements aux légendes nouées autour du *Blocksberg* ; c'est surtout le premier qui s'efforce d'expurger ces "légendes païennes" (BECKER, *Not- und Hilfsbüchlein*, p. 314) grâce, entre autres, à l'analyse didactique des événements survenus à Jena en décembre 1715 (*Ibid.*, p. 308 ; voir l'article de Thomas Nicklas dans le présent ouvrage). Précisons enfin que la lutte contre les diables et les sorcières n'est nullement le monopole des auteurs protestants. L'adaptation bavaroise de l'ouvrage de Becker publiée en 1790 par Johann Georg Friedrich Jacobi réfute explicitement l'existence du diable et celle des sorcières. Seuls les passages consacrés dans l'original à l'explication des mécanismes psychologiques se trouvant souvent à l'origine des "aveux" arrachés aux femmes ont été largement réduits. [Johann Georg Friedrich JACOBI (Hg.), *Rudolf Zacharias Becker, Unterricht- Not- und Hilfsbüchlein*, Weissenburg, 1790, p. 294. Il en va de même de l'adaptation de l'ouvrage d'Heinrich Ludwig Fischer publiée chez le même éditeur et dont un chapitre entier est consacré à la négation de l'existence du diable. Voir [Heinrich Ludwig FISCHER], *Das Buch vom Aberglauben, Missbrauch und falschen Wahn*, Oberdeutschland [Weissenburg], Verlag des Unterricht- Not- und Hilfsbüchleins, 1790, p. 1-10.

136 Zerrenner et Hanzog insistent même explicitement sur le libre arbitre : ZERRENNER, *Religionsunterricht*, p. 18 ; HAHNZOG, *Predigten*, p. 315.

137 HAHNZOG, *Predigten*, p. 278.

geben kann, die ihren Verstand und ihre fünf Sinne zu solchen handgreiflichen Ungereimtheiten herleihen können, das sind Unbegreiflichkeiten und gehören mit zu den Geheimnissen der menschlichen Natur¹³⁸.

La complainte de Christian Ludewig Hahnzog est révélatrice à plus d'un titre. D'abord parce qu'elle démontre que la croyance en l'existence du diable et des sorcières est devenue l'étalon permettant de jauger l'avancement des Lumières. Le renversement qui se produit ainsi en l'espace de cinquante ans est des plus spectaculaires vu que selon le *Zedler*, il ne fallait simplement pas surestimer les forces du diable¹³⁹. Ce renversement nous démontre par ailleurs que l'effort pédagogique des *Aufklärer* recèle le même déni que l'argumentation de Semler: aucun mot sur une tradition qui a été partagée par toutes les confessions pendant des siècles. A lire les *Volksaufklärer*, la croyance dans l'existence du diable est le pitoyable monopole des masses populaires en général et de la population rurale en particulier¹⁴⁰. Et c'est précisément cette perspective unidimensionnelle qui sera reprise par les dictionnaires qui lui confèrent du même coup une qualité scientifique incontestable. *Adelung* note en effet dans son édition de 1801 à propos du diable :

[...] in der Theologie ein übeltätiges Wesen höherer Art, welches sein Hauptgeschäft aus der Verführung der Menschen machen soll, daher ihm auch alles sittliche, und von dem großen Haufen oft auch alles natürliche Übel zugeschrieben wird¹⁴¹.

Apprécions la prudence : le diable est *censé* essayer de séduire l'homme, il appartient aux mauvais esprits dont l'Eglise *suppose* l'existence. La prudence est légitime, après tout, le savoir nouveau s'efforce de s'imposer. Mais c'est seulement la masse populaire qui a considéré le diable comme l'origine du mal :

Man gebraucht das Wort Teufel bald von dem Oberhaupte aller von der christlichen Kirche angenommenen bösen Geister, welches in der Deutschen Bibel auch der Satan genannt wird, bald auch von der jedem bösen Geiste oder gefallenen Engel. Die Neigung des großen Haufens, alles sittliche und das meiste physische Böse aus Bequemlichkeit einem böartigen Wesen

138 *Ibid.*, p. 264.

139 Notice *Aberglaube* in *Zedler*, p. 111.

140 L'anathème jeté sur les masses populaires est général, sans distinction de confessions. Seul Hahnzog se permet un rapprochement incongru entre les sacrifices rituels des païens et les processions : "So wie jetzt noch, unter den Katholischen, die alljährlichen Wallfahrten nach gewissen heiligen Örtern fortdauern, unerachtet vernünftige und rechtschaffene Leute unter ihnen, wegen des damit verbundenen vielen und schädlichen Missbrauchs, sie lange schon abgeschafft wünschten, es aber nicht zwingen können", HAHNZOG, *Predigten*, p. 271.

141 Johann Christoph ADELUNG, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Ausgabe Leipzig, Bauer, 1801, Bd. 4, p. 559.

zuzuschreiben, hat eine Menge figürlicher Ausdrücke veranlasst, welche doch insgesamt nur in den niedrigen Sprecharten üblich sind¹⁴².

Campe, quant à lui, se montre à peine moins hautain quand il évacue la dépouille du diable dans deux directions différentes : vers la scolastique d'abord¹⁴³, vers les masses populaires ensuite¹⁴⁴. Les masses populaires et l'Eglise médiévale. Jamais les élites éclairées et souveraines. Voilà comment se construisent les croyances populaires.

En guise de conclusion

Les stratégies d'évacuation employées par Semler et la *Volksaufklärung* convergent pour broser un autoportrait univoque. Prétendant n'avoir jamais succombé à la démonologie, ces représentants des élites protestantes s'érigent en unique vecteur possible du progrès intellectuel et moral et relèguent les milieux catholiques à un statut inférieur, comparables dans leur ignorance et leur superstition à la masse populaire inculte. Sur le plan psychologique, cette démarche ressemble à l'évidence à une "fausse projection" qui consiste à stigmatiser autrui en le soupçonnant de continuer à s'adonner à des pratiques culturelles interdites voire tabouisées :

Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer¹⁴⁵.

Chasser le diable exclusivement chez l'autre, en l'occurrence les milieux catholiques et les "masses populaires", comme le fait Semler, se révèle donc comme la parfaite expression d'une période de transition dans laquelle le nouvel ordre symbolique n'est pas encore assimilé ou, pire, constitue une source de malaise¹⁴⁶.

142 *Ibid.*

143 "Der Teufel [...] bei den alten Gottesgelehrten, ein geistiges Wesen höherer Art, welches dem Wort nach einen Verleumder, einen falschen Prediger bedeutet und welches das Böse um des Bösen willen wollen [...] soll", Notice *Teufel*, in *Wörterbuch der deutschen Sprache, veranstaltet und herausgegeben von Joachim Heinrich Campe*, Vierter Theil, Braunschweig, Schulbuchhandlung, 1810, p. 796.

144 "Der gemeine und abergläubische Haufen, welcher den Teufeln auch allerlei fürchterliche abscheuliche Gestalten gibt, und sich denselben in der Regel schwarz von Farbe, rauch, mit Hörnern, langem Schwanze und Pferdefüßen versehen vorstellt, hat den Teufel in Alles gemengt [...]", *Ibid.*

145 Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer, GS Band 5, Frankfurt/Main, Fischer, 1987, p. 217.

146 Comme l'illustrent les débats sur le baptême en 1806 et 1816, par exemple. Voir Lucian HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München, Beck, 2005, p. 115 et p.317. Autrement dit, le problème soulevé par Kindleben n'a toujours pas été résolu (KINDLEBEN, *Non-Existenz des Teufels*, p. 37), et ce qui est toujours en jeu, ce n'est rien d'autre que l'existence du diable et du péché originel...

Mais c'est surtout la dimension proprement politique de la querelle du diable qui doit retenir l'attention étant donné que les postulats de Semler tendent à ériger le protestantisme en religion nationale allemande¹⁴⁷ :

Diesen Unterschied der Zeit und Denkensart, der ganz charakteristisch ist und keineswegs zur Lehre selbst gehört, sollten alle Lehrer schon lange bemerkt, und die Einkleidung, welche bloß der Zeit eigen ist, die Bestimmung der Vorstellung, und den Charakter jener Zeiten wieder abgeändert haben, damit unsere Erkenntnis denjenigen Charakter bestimme, der unserer Zeit gemäß ist und unseren Zeitgenossen ebenso besonders nützlich und fruchtbar sei, als jene alten Züge und Bilder ausländisch und ihrer Stellung nach unbekannt bleiben¹⁴⁸.

Pour Semler, les doctrines catholiques sont des doctrines "étrangères". Le double partage opéré par l'auteur – entre les temps anciens et modernes, faisant de la Réforme le début de l'*Aufklärung* d'une part, entre les mondes allemand et romain d'autre part – prépare ainsi le terrain à l'exclusion du catholicisme du monde germanique telle que Reinhold l'annoncera au lendemain de l'édit de Woellner¹⁴⁹ :

Nach ihrem Hauptgrundsatz, der die Vernunft zum obersten Richter des Bibelsinns und in Religionssachen überhaupt erklärt, ist ihre Freiheit durch nichts als die Vernunft, die Quelle der Freiheit, eingeschränkt. Wer die Grenzen dieser Freiheit bloß spekulativ nennt, der hat damit dem Verdienste der Reformation so lange nichts genommen, bis er nicht erwiesen hat, dass es der Menschheit einerlei sei, welche Grundsätze bei ganzen Nationen die herrschenden sind¹⁵⁰.

Pour l'ancien élève des jésuites, l'opposition entre la raison catholique et la raison protestante ne souffre pas le moindre doute : la première est au mieux en pleine stagnation alors que la seconde ne fait que progresser depuis des siècles. L'histoire du diable n'en apporte-t-elle pas la preuve éclatante ?

147 Pour les débats de l'époque, voir Wolfgang ALTGELD, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1992.

148 SEMLER, *Vorrede in Hugo Farmers Versuch*, p. 33.

149 Pour les débats provoqués par l'édit voir Dirk KEMPER, *Missbrauchte Aufklärung. Schriften zum Preussischen Religionsedikt vom 9. Juli 1788*, Zurich, Olms, 1996 ; Christina STANGE-FAYOS, *Lumières et obscurantisme en Prusse : le débat autour des édits de religion et de censure (1786-1796)*, Bern, 2003.

150 Karl Leonhard REINHOLD, "Ehrenrettung der Lutherischen Reformation II", in *Der Teutsche Merkur*, März 1786, p. 225.