Étude critique : René Girard et le bouc émissaire

Autor(en): **Fuchs, Eric**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **33 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381255

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), P. 285-292

ÉTUDE CRITIQUE

RENÉ GIRARD ET LE BOUC ÉMISSAIRE

ERIC FUCHS

Depuis le début, l'œuvre de René Girard[1] se présente comme une recherche passionnée et rigoureuse des conditions de vérité de l'acte de lecture. Au fil de sa production critique, son hypothèse s'est affinée et précisée: lire, c'est affronter l'illusion dont le texte est l'expression pour retrouver les traces de l'événement réel dont le texte tente de masquer la cruauté originaire, en la parant du prestige du sacré, ou de la nécessité. Pour Girard, il s'agit finalement de faire émerger, dans ou derrière le texte qu'on aborde, qu'il soit littéraire, historique, mythologique ou «institutionnel», le secret religieux qui est au fondement de toute société et de toute culture, à savoir le processus victimaire sacrificiel par quoi les sociétés se protègent de la contagion de la violence.

C'est que ce secret a été longtemps méconnu. Pour une raison évidente: le discours de la culture et de sa justification était tenu par ceux-là mêmes au profit de qui ce secret fonctionnait, à savoir les persécuteurs. Il aura fallu, pour que soit brisée cette fatalité, qu'une fois le point de vue des persécutés accède au langage; c'est ce qui se passe dans la Bible, et de façon éclatante avec le Christ dans le texte évangélique.

Dans son dernier livre, *Le bouc émissaire*[2], René Girard reprend et précise cette thèse déjà défendue dans *Des choses cachées...* Sa démonstration est menée en deux temps. Premier temps — polémique: montrer l'échec des herméneutiques modernes et leur opposer son hypothèse critique, dont le caractère «scientifique» doit être reconnu. Deuxième temps: proposer le déchiffrement de quelques textes des évangiles pour en montrer le caractère «révélateur». La Passion du Christ, clé herméneutique et origine de notre désoccultation face à la violence comme de la vraie compréhension du religieux.

[1] *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961; *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; *Critique dans un souterrain*, Lausanne, L'Age d'homme, 1976; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978; *To double Business Bound*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978.

[2] R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

I.

Girard commence par proposer au lecteur un texte de Guillaume de Machaut qui, à propos de la peste qui ravage l'Europe, accuse les Juifs d'empoisonner les rivières et raconte comment ceux-ci furent justement punis, c'est-à-dire massacrés. Ce texte, fait remarquer Girard, nous n'avons aucune peine à en déchiffrer le vrai sens, à savoir que les Juifs ont joué le rôle de bouc émissaire, de victimes innocentes, chargés d'expier l'horreur indicible de la peste. Guillaume de Machaut se trompe en accusant les Juifs, et nous repérons immédiatement comment ce mensonge fonde et justifie la persécution dont les Juifs sont, malgré ce qu'en dit Guillaume, les victimes innocentes. Nous avons donc — contre les principes de la critique moderne d'exclusion de la référence — repéré dans le texte un sens second, plus vrai que le sens immédiatement lisible qui s'avère du coup illusoire, distordu et arbitraire. Ce sens caché, mais vrai, nous le reconnaissons parce qu'il se donne dans des signes que nous savons reconnaître, que Girard appelle les stéréotypes de persécution.

Quels sont les caractéristiques de ces stéréotypes? Il y a tout d'abord allusion à une situation où le groupe social court un grand danger par suite d'une perte d'identité par perte des différences qui définissent son ordre social; une situation où apparaît la mauvaise réciprocité et la prédominance du même. « C'est le culturel qui s'éclipse en quelque sorte, en s'indifférenciant » (p. 26). Du coup, la cause de ce désastre est désignée par le texte dans la personne de certains hommes ou groupes particuliers, monstrueux à la fois par leurs fautes (qui toutes s'attaquent aux fondements de l'ordre social: violence, inceste, profanation, etc.) et par leur aspect: la victime doit être anormale physiquement ou/et socialement. Cette monstruosité n'a rien à voir avec la bonne différence, qui, elle, structure l'ordre social: « La différence hors système terrifie parce qu'elle suggère la vérité du système, sa relativité, sa fragilité, sa mortalité » (p. 35).

Autrement dit, chaque fois qu'un texte comporte ces éléments du stéréotype, on peut en conclure qu'il renvoie, tout en les cachant, à des événements de persécutions réelles. Ainsi s'ouvre une interprétation des mythes qui les articule sur la réalité du fait qu'ils cherchent à masquer, à savoir que toute collectivité humaine ne peut subsister qu'en résolvant ses crises d'identité sociale par la pratique du sacrifice victimaire, par la désignation de boucs émissaires.

En remontant le temps, cette lecture est de plus en plus difficile, parce que l'innocence des textes oppose de plus en plus son opacité à la perspicacité du lecteur. Si au Moyen Age le processus victimaire joue pleinement (cf. Guillaume de Machaut), sa transcription littéraire souffre déjà de quelque mauvaise conscience: la victime est accusée des pires méfaits et les persécuteurs cherchent d'une certaine manière à se justifier. Dans les

mythes antiques, c'est au contraire la bonne conscience des persécuteurs qui s'exprime à l'égard de la victime certes sacrifiée mais aussitôt sacralisée et devenue objet d'adoration religieuse. Le transgresseur de l'ordre est en effet aussi celui qui, une fois sacrifié, a rétabli cet ordre. C'est donc que l'initiative appartient de bout en bout à la victime sacrée: par elle le mal est venu et par elle il est vaincu.

Girard fait la démonstration de la validité de son herméneutique des mythes en traitant toute une série de récits mythiques issus de cultures diverses (grecque, aztèque, scandinave et germanique). Il fait remarquer qu'on perçoit, surtout dans le domaine grec, un courant évolutif qui se manifeste par la volonté d'effacer les représentations de la violence collective en la transférant sur des individus, puis sur des dieux et finalement sur des démons. Processus à la fois de justification et rationalisation. Conclusion de cette première partie: « Nous savons désormais qu'il faut reconnaître dans les formes, les idées et les institutions religieuses en général le reflet gauchi de violences exceptionnellement « réussies » sous le rapport de leurs répercussions collectives, et dans la mythologie en particulier une remémoration de ces mêmes violences telles que cette réussite oblige leurs perpétrateurs à se les représenter » (p. 137).

S'ensuit-il que cette herméneutique apporte « une solution qu'il faut dire *scientifique* à la plus grande énigme de toute science de l'homme, celle de la nature et de l'origine du religieux » (p. 137)? Une telle affirmation nous inquiète par son caractère potentiellement totalitaire. Que peut signifier une telle prétention « scientifique » à résoudre l'ultime énigme de l'homme sinon qu'on pratique une critique réductrice, au moins aussi réductrice que celles, marxiste, freudienne, structuraliste, que Girard combat. S'il est incontestable à notre sens que la démonstration de Girard éclaire d'une façon nouvelle un aspect jusqu'ici occulté du phénomène religieux, ce dernier se réduit-il à cette illusion sociale, sacralisation hypocrite de la violence originaire? Une phrase comme celle-ci: « La causalité du bouc émissaire s'impose avec une telle force que la mort même ne peut pas l'arrêter. Pour ne pas renoncer à la victime en tant que cause, elle la ressuscite s'il le faut, elle l'immortalise, au moins pour un temps, elle invente tout ce que nous appelons le transcendant et le surnaturel » (p. 67), ne rappelle-t-elle pas fâcheusement les pires réductions rationalistes de l'*Aufklärung*? En engageant ainsi la vérité elle-même dans sa lecture, Girard risque, comme l'a bien montré P. Valadier[3], d'être rapidement victime de l'idéologisation de

[3] « Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon René Girard », *Etudes*, août-septembre 1982, p. 251-260. « Mettant la Révélation au rang des discours généalogiques qui, d'une illusion apparente, font passer à une vérité plus vraie, Girard la condamne au même sort que les pseudo-sciences qu'il critique. Assurés de la vérité

son propre système. Trop de lecteurs de Girard (et Girard lui-même?) l'ont pris pour l'inventeur de l'ouvre-boîte universel, grâce à qui tous les mystères sont résolus, pour que nous n'exprimions pas ici notre inquiétude.

Mais venons-en à la seconde partie, consacrée à quelques textes évangéliques. Nous pourrons préciser nos points d'accord et nos réserves.

II.

Le texte évangélique, à la différence de tous les autres textes religieux, n'adopte pas le point de vue des persécuteurs mais celui de la victime. C'est pourquoi il exerce — malgré les efforts des modernes qui voudraient s'en débarrasser en le réduisant à la dimension d'un mythe — un pouvoir de révélation, de désoccultation dont les conséquences historiques sont considérables. La mort du Christ a pourtant toutes les apparences du vieux processus victimaire. Mais voilà, le texte la raconte comme l'histoire d'une injustice, dévoilant ainsi le caractère injustifiable du processus lui-même. « Ils m'ont haï sans cause », comme dit la citation du Ps 35 dont Girard souligne l'importance dans la narration évangélique. Face à Caïphe qui connaît et utilise en habile politique le procédé du *bouc* émissaire, les évangiles dressent la figure sans ambiguïté de l'*agneau* de Dieu, c'est-à-dire, selon Girard, une figure de l'innocence et de la non-violence. Ainsi, là où les mythes cachent ce mécanisme qui pourtant les structure comme texte, les évangiles le mettent en évidence en appelant les choses par leur nom et en désignant le processus victimaire comme un meurtre collectif injustifié. D'où leur caractère profondément subversif que n'acceptent pas plus les modernes que les anciens.

Avec cette clé de lecture, Girard interprète quelques textes des évangiles: la mort de Jean-Baptiste, le reniement de Pierre, le démoniaque de Gérasa, la polémique sur Béelzéboul. Exégèses le plus souvent étonnantes offrant au lecteur de véritables découvertes — confirmant ainsi que l'enfermement de l'exégèse dans les méthodes historico-critiques aboutit à un appauvrissement réel. Passionnantes vraiment les réflexions de Girard sur le désir mimétique d'Hérode pour Jean-Baptiste, sur la naissance du désir, par imitation, en Salomé (du moins dans le texte de Marc), sur la notion de « scandale », sur le reniement de Pierre comme participation au rituel sacrificiel auquel ne peut que conduire son désir mimétique pour Jésus. Il faut encore citer l'analyse du rapport symétrique qui lie le démoniaque aux gens de

---

contre les apparences trompeuses, ces discours ne se laissent informer et critiquer par aucun fait, car tout phénomène qui bouscule la théorie est immédiatement repris et interprété par elle à son profit » (p. 257).

Gérasa, la victime et ses bourreaux: « Le possédé se fait violence pour reprocher leur violence à tous les Géraséniens. Les Géraséniens lui renvoient son reproche, et ils le renvoient avec une violence qui renforce encore la sienne et vérifie, en quelque sorte, l'accusation et la contre-accusation qui circulent sans fin dans le système » (p. 241). Ou encore l'exégèse de Mt 12, 23-28 sur Jésus et Béelzéboul: « Le royaume de Satan n'est rien d'autre que la violence s'expulsant elle-même, dans tous les rites et les exorcismes (...) mais plus originellement dans l'action fondatrice et cachée qui sert de modèle à tous ces rites, le meurtre unanime et spontané d'un bouc émissaire » (p. 263), alors que le Royaume de Dieu est la révélation que le bouc émissaire ne peut sauver les hommes et que Dieu lui-même n'est pas violent. On peut expulser les démons par Béelzéboul, et par là stabiliser le système fondé sur le processus victimaire, mais il faudra encore et toujours recommencer; on peut aussi les chasser par l'Esprit de Dieu, et ainsi détruire le système; dès lors les démons (de la violence folle) ne reviennent plus, puisqu'ils sont révélés à leur inexistence.

Ce trop bref écho aux interprétations de Girard ne dit pas assez l'intérêt que le lecteur trouve à ces pages stimulantes. Il faut le reconnaître: Girard est sans doute un des penseurs actuels qui a le plus renouvelé notre lecture des textes bibliques.

Cela dit, il reste que le théologien, s'il est stimulé par cette lecture, est aussi inquiété par certaines ambiguïtés des thèses girardiennes. La lecture des précédents livres, et surtout du dernier *(Des choses cachées...)* avait laissé subsister bien des interrogations critiques. *Le bouc émissaire* confirme certaines limites, du moins d'un point de vue théologique. Laissant de côté les questions proprement exégétiques[4], je m'interrogerai sur trois thèmes centraux chez Girard et sur lesquels, me semble-t-il, le théologien ne peut qu'exprimer de sérieuses réserves.

a) Dans le dernier chapitre de son livre, intitulé « L'histoire et le Paraclet » (p. 277-295), René Girard explicite très clairement les présupposés de sa lecture: les évangiles, non sans mal tant leurs rédacteurs sont encore englués eux-mêmes dans le schéma sacrificiel, sont la révélation d'un processus social anthropologique. S'il y a révélation, c'est donc sous forme d'un savoir, et d'un savoir vrai sur l'homme, qu'elle s'exprime. Que ce soit un savoir est confirmé, selon Girard, par les textes où Jésus lui-même annonce, dans le IV^e^ évangile, la venue après lui du Paraclet-Esprit de vérité qui travaillera dans l'histoire ultérieure à la destruction du schéma sacrificiel. « L'Esprit travaille dans l'histoire pour révéler ce que Jésus a déjà

[4] On aura une idée des problèmes que les thèses de Girard posent à un exégète par l'article de M. BOUTTIER, « L'Evangile selon R. Girard », *ETR* (1979), p. 593-607.

révélé, le mécanisme du bouc émissaire, la genèse de toute mythologie, la nullité de tous les dieux de la violence...» (p. 289). Processus de désocculta-tion progressive qui arrache l'humanité à la méconnaissance.

Cette réduction de l'Evangile à sa portée anthropologique n'est pas acceptable, ne fût-ce que par respect pour le texte même des évangiles qui justement prétend lier rigoureusement cette «révélation» anthropologique à celle, sans guillemets cette fois, du vrai visage de Dieu. Jésus-Christ ne révèle pas d'abord un processus social mais le visage de l'homme selon Dieu parce qu'il révèle en même temps le visage vrai de Dieu. Au cœur de la prédication évangélique, il n'y a pas un appel à connaître mais à croire; et le Paraclet peut-il «enseigner tout» (Jn 14, 26) en dehors de la foi au Dieu dont il est le témoin et la présence? Que le savoir venu de l'Evangile ait peu à peu modifié nos cultures et nos sociétés, cela est sûrement vrai, mais ce n'est pas pour conduire ailleurs qu'à la seule question qui intéresse le message évangélique, celle de Dieu. Sur la réponse à cette question, on ne saurait parler de progrès possible. Pas plus aujourd'hui qu'hier, on ne peut être chrétien sans croire au Dieu de Jésus-Christ, par la seule prise de conscience de la vérité de la théorie chrétienne sur le processus victimaire. Et pour être sauvé de la violence, suffit-il de savoir? Ce qui m'amène à ma deuxième remarque.

b) Tout commence, pour Girard, par la violence du désir mimétique. En plus du fait qu'il est vraiment difficile de réduire le rapport à l'autre à cette violence (puisque ce rapport est aussi la condition de possibilité de la constitution du sujet), il est à remarquer que, pour le texte biblique lui-même, plus originaire que la relation duelle des deux frères (Caïn et Abel) est la relation complémentaire de l'homme et de la femme (Adam et Eve), signe («image») de la relation avec Dieu. L'histoire des hommes ne «commence» pas par le meurtre fratricide de Caïn mais par la défiance d'Adam et d'Eve à l'égard de la promesse de Dieu. Pour la Bible, c'est la vérité du rapport à Dieu qui est déterminante, en particulier du rapport à autrui. Le «péché originel» n'est pas le désir mimétique mais le refus de croire à l'amour du Créateur. Ce qui peut libérer l'homme de sa peur d'autrui, et de la violence qui en naît presque nécessairement, c'est de s'accepter aimé d'un désir qui le fonde et le relie à tous les autres, aimés eux aussi du même désir divin. Le «oui» de Dieu, ratifié de façon éminente et paradoxale par le Christ sur la Croix, est prioritaire, ontologiquement parlant. Il est la condition de toute existence vraie. Le processus de violence mimétique décrit par Girard n'est pas au fondement de l'anthropologie; il n'est que la conséquence du refus de l'altérité gracieuse de Dieu et de l'enfermement qui s'ensuit dans le cercle idolâtre de l'autojustification. La relation complémentaire de l'homme et de la femme devient le lieu d'une violence oppressive (cf. Gn 3,16) qui n'est pas mimétique mais causée par le refus de reconnaître l'altérité dans la différence. Pour mettre en échec cette dramatique de

l'existence humaine, il faut plus que l'appel au pardon mutuel et à la non-violence (p. 295 — la dernière — de *Le bouc émissaire*). Il y faut la force d'un Amour qui nous arrache à la fascination de nous-mêmes. Et la certitude que le « oui » de Dieu est la parole première.

c) La force de cet Amour se manifeste sur la Croix. Cette affirmation centrale de la foi chrétienne nous oblige à revenir sur le sens sacrificiel de cette mort du Christ. Girard, on le sait, place la Passion au cœur de sa réflexion, mais en tant qu'elle est la démonstration parfaite que le processus social qui engendre le rite de la victime émissaire n'est qu'un meurtre déguisé, une injustice à l'égard d'une victime innocente. Cette dimension est à l'évidence présente dans les textes de la Passion. Mais ce n'est pas la seule. L'agneau, c'est la victime innocente, c'est aussi le sacrifice offert à Pâque pour que son sang, répandu sur les portes des Hébreux esclaves en Egypte, sauve le peuple du châtiment de l'Ange de la mort.

Si le Christ est décrit comme l'Agneau de Dieu, c'est que sa mort est d'une certaine manière sacrificielle. Girard a des lignes sévères pour les chrétiens qui se sont empressés de resacraliser la victime Jésus, en interprétant sa mort selon des catégories sacrificielles dont justement Jésus vient dénoncer le mensonge. Mais là encore, Girard procède à une réduction dommageable, en excluant Dieu du drame de la Passion. C'est précisément ce que les premières confessions de foi n'ont pas voulu faire: la Passion n'est pas qu'une erreur judiciaire, ou le témoignage éclatant de la méchanceté des pouvoirs, ou l'explicitation d'un processus social caché, elle est aussi, et d'abord, un acte de Dieu pour les hommes: « il est mort *pour* nous ». La catégorie du sacrifice ne peut être écartée, si l'on veut comprendre le sens de ce « pour nous ».

En effet, le sacrifice indique un transfert: à la place du vrai coupable, un animal est sacrifié. Ce qui indique deux choses: que Dieu ne veut pas la mort du pécheur et que l'amour de Dieu s'inscrit au cœur d'une dramatique confrontation avec la justice. En aimant, Dieu n'écarte pas, ne suspend pas l'ordre du monde qu'il a créé; au contraire, il le ratifie. Mais l'amour n'est pas le renoncement lâche, le consentement à l'arbitraire, mais l'exigence de la reconnaissance vraie d'autrui, de ses droits, de son existence. Quiconque viole ces droits n'est pas sans mettre en question l'ordre même du monde.

Ce que l'Evangile annonce, c'est que le sacrifice de la Croix est offert *par* Dieu, à la fois pour que le pécheur puisse vivre malgré son idolâtrie et que ainsi soit manifesté le fait que l'amour n'abolit ni la justice ni le droit. La Croix n'est pas la suspension de l'éthique, c'en est le fondement même. Certes, il ne s'agit pas d'un sacrifice offert *à* Dieu pour satisfaire son besoin d'ordre, ce qui — d'accord ici avec Girard — enfermerait Dieu dans le processus même de la victime émissaire; il s'agit de comprendre que la vérité ne se joue pas qu'entre hommes, mais à partir d'un Amour inconditionnel qui maintient le monde et l'homme dans sa juste bonté. En mourant, Jésus

« fait la volonté de son Père » : il est ainsi non seulement l'image de l'homme injustement condamné par la violence hypocrite de la société, mais aussi l'image de Dieu maintenant malgré tout, et quoiqu'il lui en coûte, sa justice. Maintenir cette dimension me paraît le seul moyen d'éviter de traduire l'Evangile en une morale idéaliste.