

## LA VIOLENCE ET LA RANÇON PAYÉE AU DÉMON

Sa réinterprétation par René Girard

Gérard Remy

**Centre Sèvres** | *Recherches de Science Religieuse*

2003/1 - Tome 91  
pages 45 à 73

ISSN 0034-1258

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2003-1-page-45.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Remy Gérard, « La violence et la rançon payée au démon » Sa réinterprétation par René Girard,  
*Recherches de Science Religieuse*, 2003/1 Tome 91, p. 45-73.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# LA VIOLENCE ET LA RANÇON PAYÉE AU DÉMON

Sa réinterprétation par René Girard

par Gérard REMY, de l'Université de Metz

On est surpris de découvrir dans la réflexion contemporaine un plaidoyer en faveur d'une théorie théologique avancée par certains Pères, qu'on aurait pu croire définitivement disqualifiée et réduite à un vestige archaïque<sup>1</sup>, en raison de son relent mythologique, à savoir la rançon que Dieu aurait payée au démon en échange de notre libération. Cette théorie, déjà fortement contestée à l'époque patristique, vient de trouver un avocat avec René Girard pour qui « les Pères grecs avaient raison de dire que, dans la Croix, Satan est le mystificateur pris au piège de sa mystification »<sup>2</sup>. Le rôle des puissances sataniques avait déjà retenu l'attention de cet auteur dans *Le Bouc Émissaire*<sup>3</sup>, mais c'est dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair* qu'il s'intéresse à ce thème patristique et tente de lui rendre une légitimité perdue. Il convient cependant que « la thèse de Satan dupé par la Croix a besoin d'être complétée par une définition claire de ce qui emprisonne les hommes dans le royaume de Satan »<sup>4</sup>. Derrière le besoin de compléter le point de vue des Pères, on devine un travail de réinterprétation où l'emprunt à la tradition ancienne risque de faire figure de pièce rapportée dans une version originale. Considéré dans ses sources ainsi que dans son réemploi, ce matériau théologique présente d'indéniables rapports avec la violence ou le refus de la violence, parce que telle est bien l'intention que les Pères prêtent à Dieu, et que notre auteur voit dans la croix un Dieu qui « assume volontairement le rôle de la victime unique et rend possible pour la première fois la

---

1. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, Étude théologique*, Gabalda, Paris, 1914, p. 93.

2. René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris, 1999, p. 233.

3. René GIRARD, *Le Bouc Émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

4. *Je vois Satan*, p. 233.

révélation plénière d'un mécanisme victimaire »<sup>5</sup>. Ce rapport de la croix avec la violence invite ainsi à un examen comparé, de manière à dégager la spécificité de deux systèmes de pensée, celui de Girard paraissant se situer à un tout autre niveau d'analyse que le souci simple et élémentaire qui habite les Pères lorsqu'ils recourent au mythe d'une tractation avec le démon afin de préserver Dieu du recours à la violence.

## I. LA RÉHABILITATION DU MYTHE DE SATAN DUPÉ

Sans les considérer comme d'authentiques précurseurs de son interprétation personnelle, René Girard crédite la pensée des Pères grecs d'une « intuition essentielle », en accord avec sa théorie de « Satan dupé par la Croix », car ils ont compris que Satan s'était pris à son propre piège. Même s'ils ne sont pas parvenus à une explicitation satisfaisante de cette idée, ils l'emportent sur les théologies médiévales qui se seraient égarées en cherchant du côté de Dieu l'obstacle au salut<sup>6</sup>. En prenant cette direction, elles seraient passées à côté du véritable obstacle qui se définit par « le mimétisme conflictuel ».

### A. Satan dupé par lui-même

Selon Girard, c'est en Satan lui-même qu'il faut chercher la cause de sa duperie, car il s'identifie avec elle, tandis que la croix fut l'instrument définitif d'une défaite déjà annoncée et préparée lors des confrontations de Jésus avec le pouvoir satanique dans la narration évangélique.

#### 1) *La Croix : piège pour Satan*

L'interprétation que propose Girard de la duperie de Satan s'inscrit dans sa théorie du mécanisme victimaire, dont ce mythe serait une esquisse encore maladroite ; il est néanmoins le fruit d'une intuition sur l'intérêt de laquelle les Occidentaux se sont mépris à leurs dépens. On concèdera que « les théories médiévales et modernes »<sup>7</sup> ont élaboré leur théologie du salut en fonction de l'honneur à restituer à Dieu, mais affirmer que l'Occident n'aurait pas réussi à concrétiser l'idée du péché

---

5. *Ibid.*, p. 204.

6. *Ibid.*, p. 232.

7. *Ibid.*, p. 232.

originel est pour le moins surprenant <sup>8</sup>. Il l'a concrétisée à sa manière, dans la ligne augustinienne.

Le rôle que Girard impartit à Satan sur la base de données bibliques et en référence à la théologie grecque se mesure à l'aune de l'idée maîtresse qu'il reprend dans tous ses ouvrages : le mimétisme conflictuel et ses conséquences. L'analyse qu'il en propose prend l'opinion courante à rebrousse-poil. Alors qu'on croirait le déchaînement de la violence pour s'emparer d'un objet convoité proportionnel à son attrait, Girard inverse ce rapport : c'est la violence qui valorise l'objet <sup>9</sup> ; elle en sort hypostasiée au point de s'identifier, dans la tragédie grecque, au dieu ou au destin. Le désir ne s'éveille qu'en étant provoqué par son pareil chez autrui ; son exacerbation résulte de la rivalité qu'il provoque. Voilà pourquoi il est mimétique et engendre un conflit entre un modèle et un disciple, dont les rôles interchangeables provoquent l'escalade d'une violence que l'on cherche à maîtriser par une violence supérieure <sup>10</sup>. Ce conflit qui tend à l'élimination de l'un des rivaux par l'autre peut s'étendre à toute la communauté au risque de son autodestruction. Son salut consiste à faire dévier cette hostilité sur un adversaire commun, une victime dont le sacrifice aura un effet réconciliateur entre les parties antagonistes. L'auteur résume clairement sa pensée :

« Si la *mimesis d'appropriation* divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la *mimesis de l'antagoniste*, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre. » <sup>11</sup>

Cette idée donne la clé du rôle de Satan. En effet, Satan et le mimétisme ne se distinguent pas comme un sujet par rapport à son action ; Satan « est tout entier mimétisme conflictuel » <sup>12</sup>. La passion du Christ aurait pu fonctionner selon les règles habituelles de ce mécanisme, à savoir la

8. Il est vrai que les théologies médiévales situent l'obstacle au salut du côté de l'honneur, de la justice ou de la colère de Dieu ; il est beaucoup moins vrai qu'elles ne parviennent pas « à trouver l'obstacle là où elles devraient le chercher, dans l'humanité pécheresse » (*op. cit.*, p. 232). Comment invoquer la justice de Dieu qu'il faudrait satisfaire ou apaiser, si ce n'est en raison du péché de l'humanité ? Le malentendu paraît assez profond. Girard tend à dissocier des plans que la pensée médiévale concevait comme inséparables.

9. Cf. *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, p. 202.

10. *Ibid.*, pp. 201-208.

11. R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978, p. 35.

12. *Je vois Satan...*, p. 235 ; *Des choses cachées*, p. 185.

polarisation de la violence sur la victime d'un lynchage collectif, qui aurait pour conséquence de transférer sur elle, par substitution, la culpabilité dont la collectivité se sent lavée<sup>13</sup> ; en fait son dénouement original révèle le mensonge homicide de ce mécanisme, dont le démon est le père<sup>14</sup>, et fait éclater au grand jour l'ignorance où sont les princes de ce monde de la sagesse divine. En effet, selon l'enseignement paulinien, si les Princes de ce monde avaient connu la Sagesse divine, ils se seraient abstenus de crucifier le Seigneur de gloire (I Co 2, 8). Girard saisit dans cette affirmation un argument décisif en faveur de sa thèse. Cette ignorance est consécutive à l'enfermement des Princes dans une vision mythique<sup>15</sup>. Une fois l'événement accompli, il était trop tard pour revenir en arrière. Replacée dans le cadre du mécanisme victimaire, l'idée de Satan dupé prend un sens précis. Il est « le mystificateur pris au piège de sa propre mystification »<sup>16</sup>, car il ne pouvait prévoir le retournement de ce mécanisme qui est l'instrument de sa domination. C'est au moment même où il paraît triompher, où il porte le mimétisme à son apogée, qu'il se fait l'artisan de sa défaite, en faisant éclater, à son insu, son propre mensonge ainsi que la vérité divine. Identifié au mimétisme qui l'aveugle, il est dans l'incapacité d'en pressentir l'issue fatale pour lui et dirige contre lui l'instrument de son pouvoir qui devient celui de sa défaite. C'est dans le jeu de l'opposition entre occultation et révélation que s'inscrit son rôle et sa duperie par la Croix.

En effet, le piège dont Satan est la victime est la Croix. Selon la version des Grecs, revue par Girard, ce n'est plus Dieu qui a dupé Satan, mais Satan qui s'est dupé lui-même par ce moyen, dont l'effet est de neutraliser son mécanisme. Cette interprétation entend corriger celle des Grecs en lavant Dieu de toute espèce de ruse ou de procédé machiavélique fondé sur la violence ou la dissimulation. La défaite de Satan résulte de l'opposition radicale entre deux langages et deux comportements, car il ne

13. *Des choses cachées*, p. 192.

14. Cf. Jean 8, 43-44 ; 59 ; *ibid.*, pp. 184-185.

15. Selon GIRARD, le mythe se définit comme « la non représentation mensongère qu'un emballement mimétique et son mécanisme victimaire donnent d'eux-mêmes par l'intermédiaire de la communauté qui en est le jouet » (*Je vois Satan*, p. 228). Satan est le prisonnier de cette vision, dont le propre est de cacher la violence « en démonisant-divinisant leurs (des mythes) propres victimes » (*ibid.*) ; le propre de la Bible est de rétablir la vérité en reconnaissant l'innocence des victimes et en dénonçant la culpabilité des persécuteurs. Ainsi Satan pratique la dissimulation là où l'Évangile établit la vérité.

16. *Ibid.*, p. 233.

pouvait rien comprendre au crucifiement. Cette défaite finale est l'aboutissement du conflit latent entre Jésus et le pouvoir satanique selon la narration évangélique.

## 2) *L'affrontement de Jésus avec la puissance satanique*

Au risque de paraître tenir un langage réactionnaire, Girard entend reconnaître à Satan sa place dans les évangiles : il est le séducteur. Comment refuser la voie large et facile qu'il propose ? L'ennui vient de la contradiction inhérente à son identité : le séducteur se change en adversaire ou plutôt sous les dehors du séducteur se cache un adversaire redoutable.

### a) *Satan : agent de sa propre expulsion*

L'idée que Satan s'expulse lui-même a sa source dans les évangiles (*Mc 3,23-24*). *Le Bouc Émissaire* en voyait l'illustration dans l'expulsion des démons du possédé de Gérasa <sup>17</sup>. Dans cet épisode étrange, ce possédé représente l'indifférenciation entre la mort et la vie, car il mène une existence partagée entre les tombeaux et le monde des vivants ; entre la liberté et la servitude, puisqu'il affronte librement Jésus et subit la contrainte violente mais inefficace de ses compatriotes ; entre la solitude et la ville, dont *Luc 8, 27* le fait sortir.

Le mimétisme se vérifie dans la violence qu'il s'inflige à lui-même en s'expulsant et en pratiquant son autolapidation, puisqu'il se taillade ou se frappe « avec des pierres », selon *Mc 5, 5*, alors que les Geraséniens s'efforcent en vain de le retenir en l'enchaînant, comme si sa présence leur était nécessaire. Ce tableau est celui d'une violence qui cherche à s'opposer à une autre violence dans la continuité d'un même processus. Le mimétisme se vérifie dans « une espèce de complicité entre la victime et ses bourreaux » <sup>18</sup> ; en l'enchaînant, ils lui renvoient une copie de sa violence qui, de la sorte, circule de lui à eux.

En outre, le démon qui possède cet homme est comme le miroir des Geraséniens. Le nom que Jésus lui arrache est « Légion », dont la signification fond le singulier et le pluriel ou la foule, de connotation péjorative dans les évangiles. Le rôle comparable des acteurs, démons et Geraséniens, signe d'un mimétisme frénétique, illustré chez Matthieu par la présence de deux possédés, plaide en faveur de leur identité. Les Géra-

17. *Le Bouc Émissaire*, Grasset, Paris, 1982, pp. 233-258.

18. *Ibid.*, p. 241.

séniens réunissent aussi le singulier et le collectif en réclamant d'une même voix le départ de Jésus.

Quant à l'épisode des porcs, il résulte d'une négociation apparente des démons avec Jésus ; dans leur hantise de devoir quitter la région, ils proposent une alternative à leur expulsion : la demeure vivante de substitution que leur fourniront les porcs. Mais leur précipitation dans la mer du haut d'un escarpement, symbole « des connotations collectives, rituelles et pénales »<sup>19</sup> que Girard rapproche des scènes de lapidation bien attestées dans le Nouveau Testament - se présente comme une inversion du schéma de la violence fondatrice, car les porcs se noient définitivement par esprit grégaire ou mimétisme, tandis que la victime est sauvée.

Les habitants s'accommodent de la présence du possédé qu'ils veulent retenir, alors qu'ils interdisent leur territoire à Jésus. Le rapport de similitude n'irait pas des démons à la société mais de la société aux démons qui en sont l'image et l'imitation. Il se vérifie dans le fait que les Geraséniens lapident leur victime et que les démons l'obligent à se lapider, que les démons prient Jésus de les laisser et les habitants de les quitter<sup>20</sup>. Le nom Légion symbolise une unité en voie de désagrégation, « un type d'organisation qui repose sur des 'expulsions équivoques'... qui aboutissent au fond à la coexistence des hommes et des démons. »<sup>21</sup>

Le troupeau de porcs s'identifie-t-il à la foule des lyncheurs ? Les porcs subissent le traitement de la victime en basculant dans la mer. Le schéma habituel de la violence fondatrice s'inverse : alors que la victime est sauvée, c'est la foule, représentée par les porcs, qui se noie et disparaît d'une manière définitive. Est-ce le fait de la violence de Jésus ? Girard l'attribue à l'esprit grégaire, autrement dit, à « la tendance irrésistible au mimétisme »<sup>22</sup> dont le mouvement initial pourrait être accidentel, un effet de panique. Cette scène préfigure la chute prochaine de Satan, c'est-à-dire la fin de son pouvoir de s'expulser<sup>23</sup>.

19. *Ibid.*, p. 248.

20. GIRARD aurait pu relever une double inversion : d'abord dans le comportement du possédé : lui qui refusait la présence de Jésus demande maintenant à le suivre, c'est-à-dire à devenir son disciple, ensuite entre les Geraséniens et le possédé exorcisé ; en expulsant Jésus, ce sont eux qui adoptent un comportement démoniaque. La noyade des porcs n'est pas identique à celle du démon et ne peut prendre qu'une signification symbolique et prémonitoire.

21. *Ibid.*, p. 255.

22. *Ibid.*, p. 257.

23. *Je vois Satan*, p. 64.

b) *Le secret de l'expulsion de la violence*

Ce récit de l'exorcisme de Gérasa est à relier à d'autres scènes analogues, commandées par la même thématique démoniaque. Elles se prêtent à deux types d'interprétation. Une première lecture, de simple bon sens, attribuera l'expulsion des démons à la supériorité du pouvoir de Jésus chassant la violence par la violence<sup>24</sup>. De même la réussite d'une pénétration par effraction (Mt 12, 29) sera conditionnée par la supériorité de la force physique du voleur sur celle du propriétaire. Quant à l'origine, controversée par les pharisiens, du pouvoir de Jésus sur Satan (Mt 12, 23-28), comment la supposer démoniaque, sans condamner le royaume de Satan à la ruine, vu la fragilité de toute institution divisée contre elle ? Cette lecture postule une escalade de la violence entre Dieu et Satan. Un tel postulat est toutefois miné par un vice profond : un royaume fondé sur la violence même dirigée contre elle ou contre le mensonge est de nature satanique. Aussi cette lecture prête-t-elle à Jésus une mentalité satanique en liant son pouvoir d'intervention à sa puissance ; elle se heurte à ce fait : « Jésus apporte la guerre dans l'univers satanique dédoublé parce que, fondamentalement, il apporte la paix »<sup>25</sup>.

Il faut donc risquer une autre lecture, commandée par un présupposé herméneutique qui nie la violence divine ; elle sera appelée à s'inverser et à blanchir Dieu de toute compromission avec la violence, conformément à cette thèse : « La force d'expulsion vient toujours de Satan lui-même et Dieu n'a rien à voir avec elle »<sup>26</sup>. Parce que Dieu est étranger à la violence, le processus d'institution et de destruction, dont Satan détient le secret, est rompu. La division du royaume, toujours repoussée en raison de la victime émissaire, advient désormais dans l'histoire non pas à cause de l'effet destructeur ou éliminatoire de la puissance divine mais de l'instauration de la paix par Jésus. C'est l'Esprit de Dieu qui signe la fin du régime de la violence<sup>27</sup>.

Girard ne se lasse pas de répéter que la violence est le principe de sa propre expulsion. Si Satan s'identifie à la violence, il s'expulsera lui-même<sup>28</sup>. Tel est bien le sens de la réplique de Jésus aux pharisiens. C'est en raison de sa division intestine que le royaume de Satan ne peut

24. *Le Bouc Émissaire*, p. 260 ss.

25. *Ibid.*, p. 269.

26. *Ibid.*, p. 265. « Faire violence au violent, c'est se laisser contaminer par sa violence » *La violence et le sacré*, p. 46.

27. *Ibid.*, p. 266.

28. *Ibid.*, p. 262 ; 263 ; 265 ; 266 ; 269. Cf. *Je vois Satan*, pp. 64-65.

subsister. À l'opposé, le Royaume de Dieu ne pratique aucune expulsion ; son instauration coïncide avec l'impossibilité pour la violence de s'expulser elle-même<sup>29</sup>. Selon cette clé, l'expulsion de la violence prend une dimension parabolique qui en modifie la compréhension, l'intelligence du discours parabolique restant subordonnée à ceux qui l'entendent (*Mt* 13, 10-13). Une seule transcendance triomphe de toutes les violences, c'est l'amour divin.

### 3) *Le pouvoir ambigu de Satan*

Si le pouvoir de Satan se définissait par celui de son expulsion, c'est-à-dire de sa destruction, il en serait fait de lui depuis longtemps. Mais il dispose du pouvoir de renaître de ses cendres et de se reconstituer, car il est à l'origine des rivalités sociales comme de l'unité sociale reconstituée grâce au mimétisme victimaire<sup>30</sup>. Il assume, en effet, le rôle que *La violence et le sacré*<sup>31</sup> attribue au sacrifice destiné à prémunir la société contre sa propre violence en la polarisant sur une victime prise dans des catégories sociales plus ou moins marginales, incapables, pour cette raison, de relancer le mécanisme des représailles.

Le rôle que tient Satan est celui d'accusateur excitant la foule contre une victime qui, faisant l'unanimité contre elle, opère un transfert de culpabilité sur elle et d'innocence sur la collectivité. Cette victime, réputée coupable, devient le point de cristallisation de toutes les violences éparses, en étant investie d'un rôle cathartique sur la société mobilisée contre elle, selon le modèle du « tous-contre-un » ; elle préserve ainsi la société de son auto-destruction et restaure son unité et son harmonie sur le dos d'une victime tenue pour coupable. Ce cycle d'expulsion et de reconstitution est caractéristique du royaume de Satan, désireux de se substituer à Dieu dans la domination du monde<sup>32</sup>.

Cette action ambiguë de Satan, destructeur et protecteur de paix sociale, se vérifie aussi bien dans la lapidation du mendiant d'Éphèse, selon la *Vie d'Apollonius de Tyane*<sup>33</sup>, que dans les récits de la Passion du Christ. La mort d'un seul est préférable à celle du peuple, tandis que la Croix sonne l'heure de Satan. Selon une première appréciation, l'œuvre

29. *Ibid.*, p. 267.

30. *Ibid.*, p. 263 ; *Je vois Satan*, pp. 64-65. Le dieu rétablit la paix qu'il a lui-même troublée ; tel est le cas de Dionysos : cf. *La violence et le sacré*, p. 190.

31. P. 20s.

32. *Le Bouc Émissaire*, 275 ; *Je vois Satan*, p. 65.

33. Cf. *Je vois Satan*, p. 83s.

de Satan est bienfaisante pour le peuple et rassurante pour les autorités : la sédition redoutée n'aura pas lieu.

## B. La rupture du mécanisme victimaire ou le mythe inversé

Les mythes, qui ont fourni la matière première des analyses de Girard <sup>34</sup>, sont une étape de sa recherche, qu'il a poursuivie dans la tradition judéo-chrétienne, rendant leur comparaison inévitable. Faudra-t-il en conclure que le récit mythique fournit un modèle unique et assimilateur ou que cette tradition s'en détache par son originalité ? Une étude comparée du récit mythique et des évangiles peut céder à une tendance assimilatrice, prompte à ramener les évangiles à un substrat mythique. Toute réductrice qu'elle fut, cette recherche eut pour résultat de dégager un terrain commun entre ces deux types de récit, à savoir le cycle mimétique ou « satanique », de structure tripartite : la crise, la violence collective, l'épiphanie religieuse <sup>35</sup>. Cette similitude de structure rend plus aiguë la question décisive : si les évangiles contiennent le même type de structure mimétique que les mythes, en quoi peuvent-ils prétendre à l'originalité ? En termes clairs : qu'est-ce qui permet au christianisme de s'excepter du satanique ? La résurrection peut n'apparaître que comme un mythe plus raffiné <sup>36</sup>.

### 1) *La Bible hébraïque et l'innocence reconnue*

On abordera la question en interrogeant d'abord l'Ancien Testament. Ce procédé ne se justifie pas seulement par la priorité de ce Testament sur le Nouveau mais par une particularité : la Bible hébraïque se distingue par l'absence du troisième élément du cycle mimétique : l'épiphanie religieuse, commune au Nouveau Testament et aux mythes. Les victimes ni ne ressuscitent ni ne sont Dieu ni Dieu n'est victime. De l'examen comparé entre les récits mythiques et vétéro-testamentaires, nous retiendrons la similitude de destin entre Œdipe et Joseph. La vie du premier est

34. Cf. *La violence et le sacré*, p. 102ss.

35. *Je vois Satan*, p. 166. Pour illustrer cette tripartition, on peut prendre l'exemple d'Apollonius de Tyane : la crise est provoquée par la « peste », prise plutôt au sens large de tensions internes entre les habitants d'Éphèse ; il va de soi que la violence collective s'identifie à la lapidation mimétique du mendiant ; enfin l'épiphanie se réalise avec la cessation de la plainte des habitants et l'érection d'une statue à Héraklès. Cf. *ibid.*, p. 83s.

36. *Ibid.*, p. 170.

mise en péril par de sombres prédictions, celle de Joseph à cause de la jalousie de ses frères, qui l'expulsent par rivalité mimétique. En déchiffrant une énigme, Œdipe échappe au Sphinx, Joseph à la prison en déchiffrant des songes.

Ces points de rapprochement laissent cependant place à « une divergence irréductible, un gouffre infranchissable », à savoir la légitimité de la violence collective<sup>37</sup>. Alors que les mythes, en justifiant les expulsions, donnent tort aux victimes et raison aux bourreaux, la Bible fait exactement le contraire. Non seulement le héros ne mérite pas son expulsion, mais à la vengeance se substitue le pardon que Joseph offre à Juda et « qui arrête une fois pour toutes la spirale des représailles »<sup>38</sup>.

Puisque la Bible dénonce la tendance des mythes à justifier les violences collectives, Girard peut opposer « vérité biblique » au « mensonge de la mythologie »<sup>39</sup>. On croirait entendre une formule d'Anselme, quand il affirme qu'entre la narration biblique et le mythe d'Œdipe la divergence « est si grande qu'il ne peut en exister de plus grande. »<sup>40</sup> Dans un cas la violence est entérinée, dans l'autre elle est dénoncée pour être pardonnée<sup>41</sup>. On relèvera cette remarque pertinente : au moment de l'expulsion de Joseph, ses frères sont tentés de le « démoniser », lors de leurs retrouvailles, de le diviniser. Joseph en sort tout simplement humanisé<sup>42</sup>. Ainsi la Bible dissocie le divin et la violence qu'elle se garde de sacraliser. En elle la violence est sans avenir, car Dieu condamne la violence et a pitié des victimes.

## 2) *La Bible chrétienne ou le triomphe de la Croix*

Alors que l'Ancien Testament avait été bien inspiré de rompre avec le mythe et le mécanisme victimaire, la divinisation de Jésus, victime collective, semble renouer avec la structure des vieux mythes de mort et de résurrection. Héritiers de ce Testament, les évangiles maintiennent toutefois l'innocence de la victime et la culpabilité des bourreaux. Par ailleurs ils rompent avec le mythe en rejetant la « démonisation préalable » à la divinisation. En outre, l'unanimité mimétique, qui s'était faite lors de la Passion, est rompue par la minorité des témoins du ressuscité.

37. *Ibid.*, p. 173.

38. *Ibid.*, p. 177.

39. *Ibid.*, p. 179. La formule rappelle le titre du premier ouvrage de l'auteur : *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

40. *Ibid.*, p. 180.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 187.

L'Évangile porte rétrospectivement sur les mythes une lumière qui dénonce le pouvoir d'illusion dont ceux-ci demeurent prisonniers. Il assume l'expérience, évoquée par les psaumes, de victimes de violence collectives, tout comme celle des prophètes anciens, et de la contagion mimétique qui « sans raison »<sup>43</sup> s'acharne sur ses victimes. Cette continuité entre les deux Testaments s'ouvre « sur la révélation pleine et entière de la vérité » et dénonce ainsi la transcendance liée au mécanisme victimaire pour lui opposer une transcendance « véridique, lumineuse »<sup>44</sup>.

Ce dépassement atteint par l'Évangile peut se réclamer de deux faits. Le meurtre collectif du Christ produit « son effet apaisant » dans la réconciliation d'Hérode et de Pilate, selon Luc, mais cet effet n'a que les apparences de « la communion des premiers chrétiens »<sup>45</sup>. Ensuite l'Évangile rapporte deux types de résurrection, celle de Jean Baptiste (*Mc* 6, 16) et celle de Jésus, qui toutes deux sont consécutives à un meurtre collectif. La première reproduit « une touche païenne bien caractéristique »<sup>46</sup> d'une résurrection due à la violence persécutrice des hommes. Si les évangiles l'ont maintenue, c'est qu'ils ne redoutent aucune confusion avec celle du Christ, car celle-ci n'est pas le résultat de la violence humaine, mais trouve, selon la foi, son origine en Dieu à qui elle doit tout.

Girard saisit dans la confession de foi de *Col* 2, 14-15 une des expressions les plus étonnantes du triomphe de la Croix. Elle s'engage sur le terrain de l'affrontement des forces surnaturelles, divines et sataniques. Alors que l'accusation de victimes innocentes, selon les mythes, pouvait être porteuse d'un soulagement provisoire aux auteurs de violence qui, en réalité, s'asservissent à Satan, la nouveauté évangélique est de clouer cette accusation sur la Croix, d'en dénoncer la fausseté, d'assurer le triomphe de la vérité, de réhabiliter la victime et de libérer l'humanité de sa servitude<sup>47</sup>.

L'auteur se laisse fasciner par la mise en scène de Paul, qui range les principautés et les puissances dans « le cortège triomphal du Christ

43. *Ibid.*, p. 201.

44. *Ibid.*, p. 205. Le récit johannique de la femme adultère fait jouer le mimétisme dans le sens contraire du drame d'Apollonius, puisque la première pierre ne sera jamais jetée. Le mimétisme joue dans le sens de l'abstention de la violence.

45. *Ibid.*, p. 207.

46. *Ibid.*, p. 212. Voir *Le Bouc Émissaire*, pp. 181-211 surtout p. 209. On peut reprocher à cette interprétation de méconnaître l'attente juive du « propheta redivivus ».

47. *Ibid.*, p. 215.

crucifié » pour les crucifier à leur tour. C'est la suprême révélation du « tous-contre-un », dissimulé en Satan <sup>48</sup>. Le paradoxe de la Croix résulte de l'inversion des rôles : au lieu d'obtenir la reddition des puissances par la violence, le crucifié atteint ce résultat en la subissant ; l'acharnement de la violence a pour effet de se retourner contre elle. Tel est le contenu du savoir supérieur de la Croix, selon Paul <sup>49</sup>.

Cette interprétation rejoint assurément une préoccupation des Pères : laver Dieu du soupçon de ruse trompeuse, en l'innocentant d'un comportement déloyal même envers le démon, dont la conduite est commandée par l'aveuglement. La Croix a pour effet de briser l'unanimité contre la victime en étant cause de séparation, selon le langage dualiste de Jean.

Il s'agirait maintenant d'apprécier le degré de continuité ou de discontinuité entre un thème patristique et sa réutilisation par Girard dans l'intention de l'affiner et d'en dégager toute la pertinence. Dans quelle mesure ne l'aurait-il pas sorti de son contexte originel afin de l'intégrer comme une image symbolique appropriée mais transférée sur le terrain d'une interprétation personnelle de l'originalité du fait évangélique ? Cet essai de comparaison nous renvoie au sens du démon dupé chez les Pères.

## II. LA THÉORIE DE LA RANÇON PAYÉE AU DÉMON

Bien que cette théorie ait déjà retenu l'attention des historiens du dogme, il faut en retracer les lignes majeures et en dégager l'intention pour la comparer avec sa réinterprétation dans un essai contemporain.

### A. Variations sur un thème théologique

Le rôle que les Pères attribuent au démon en tant que partenaire du salut, considéré comme une action dramatique, se présente selon deux variantes, bien connues.

---

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 221.

### 1) *Le démon dupé*

Les principaux témoins de l'imagerie du marchandage que propose Dieu au démon sont Origène et Grégoire de Nysse, tandis qu'elle n'apparaîtrait plus que sous forme allusive chez d'autres Pères <sup>50</sup>.

#### a) *Une intention théologique maladroitement honorée*

Les prémisses de cette mise en scène consistent dans la transposition littérale du rachat d'un esclave à son maître en vue de son affranchissement, grâce au paiement d'une rançon. Ainsi Origène écrit dans son commentaire de l'épître aux Romains :

« Reconnaissez la vérité de ce qu'écrit saint Pierre : nous n'avons pas été rachetés au prix de l'argent et de l'or corruptibles, mais par le précieux sang du Fils unique. Si nous avons été achetés pour un prix, comme l'affirme également saint Paul, sans nul doute avons-nous été achetés à quelqu'un dont nous étions les esclaves, à quelqu'un qui a réclamé le prix qu'il a voulu pour rendre la liberté à ceux qu'il détenait. Or c'est le démon qui nous tenait : nous nous étions vendus à lui par nos péchés ; il a donc réclamé pour rançon le sang du Christ. » <sup>51</sup>

Une lecture littérale de ce témoignage laissera la fixation du prix de notre rachat à la libre appréciation du démon. Mais une lecture allégorique ne pourrait-elle se justifier ? Elle y verrait une manière imagée de souligner la gravité de nos fautes, entraînant notre asservissement au démon, dont le sang du Christ était le seul moyen de nous affranchir <sup>52</sup>.

L'idée que le choix aurait été laissé au démon ou de garder l'humanité ou de l'échanger contre le Christ thaumaturge se retrouve expressément chez Grégoire de Nysse :

« Et comment passer en revue, un à un, les miracles des évangiles ? En tout cas, à la vue de cette puissance, l'ennemi comprit que, dans cet échange, ce qui lui était proposé dans le Christ avait une valeur plus grande que ce qu'il détenait. Pour cette raison, il choisit le Christ comme rançon de ceux qui étaient enfermés dans les prisons de la mort. Mais, en fait, il lui était impossible de supporter en face la manifestation directe de Dieu se présentant sans voile, s'il ne voyait en lui une part de la chair dont il s'était

50. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 91.

51. *In Rom* 2, 13. Allusion est faite à I Pi 1, 18-19 ; I Co 6, 20 ; 7, 23.

52. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*. Louvain, 1931, cité par L. RICHARD, in *Le Mystère de la Rédemption*, Desclée, Paris, 1959, p. 113. Voir aussi B. SESBOÛÉ *Jésus-Christ L'unique médiateur*, Desclée, Paris, 1988, pp. 158-163.

rendu maître par le péché. C'est pourquoi la divinité s'est cachée en revêtant une enveloppe charnelle. »<sup>53</sup>

Le souci de Grégoire de Nysse est d'accorder l'idée d'un marché de dupes avec les attributs divins qu'il faut préserver à tout prix. Ainsi la bonté inspire la pitié pour l'homme déchu, la sagesse le moyen pour y parvenir, tandis que la justice oblige Dieu à l'égard du démon auquel l'homme s'est librement asservi. L'harmonieuse synergie de ces attributs, qui ne subsistent que grâce à leur solidarité, doit être préservée. La démonstration tente d'accorder le procédé utilisé avec ces attributs à l'aide de la représentation imagée et populaire de l'appât jeté au démon qui se laisse prendre, tel un poisson à l'hameçon, car Dieu se devait, précisément en raison de ses attributs, de se déguiser pour l'opération du rachat :

« On l'a dit plus haut, la puissance adverse ne pouvait entrer en contact avec Dieu s'il se présentait sans mélange, ni supporter une apparition si elle avait lieu sans voile ; voilà pourquoi Dieu, afin d'offrir une prise plus facile à celui qui cherchait à obtenir un avantage en nous échangeant, se cacha sous l'enveloppe de notre nature ; de sorte que le démon comme un poisson vorace, se précipitant sur l'appât de l'humanité, se fit prendre à l'hameçon de la divinité. »<sup>54</sup>

Ainsi Dieu en sort non seulement innocenté, mais ses attributs s'y trouvent honorés. Le recours à la force pour arracher un esclave volontaire à son maître serait un procédé entaché d'injustice. Il est donc nécessaire de respecter la justice :

« Dans ces conditions, en quoi consiste la justice ? Dans le fait que contre celui qui nous détenait, il n'a pas eu recours à un pouvoir absolu et tyrannique et que, tout en nous arrachant à ce maître par la supériorité de sa puissance, il n'a fourni aucun prétexte de contestation juridique à celui qui avait asservi l'homme par le moyen du plaisir. Prenons l'exemple de ceux qui ont vendu leur liberté pour de l'argent et qui sont les esclaves de leurs acquéreurs, du fait qu'ils se sont constitués vendeurs d'eux-mêmes ; il n'est permis ni à eux, ni à personne d'autre, intervenant en leur faveur, de réclamer à grands cris leur liberté, même si ceux qui se sont engagés d'eux-mêmes dans une situation si malheureuse sont de naissance noble.

Si, par sollicitude pour la personne vendue, on usait de violence contre l'acheteur, on passerait pour injuste, en arrachant par un procédé tyranni-

53. *Discours catéchétique*, Cerf, Paris, 2000, S C n° 453, n° XXIII.

54. *Ibid.*

que celui qui a été acquis en conformité avec la loi ; par contre, si on voulait racheter quelqu'un qui est dans cette situation, aucune loi n'y ferait obstacle. De même, comme nous nous étions vendus volontairement, il fallait que celui qui par bonté voulait nous ramener à la liberté conçût un mode d'action non pas tyrannique mais conforme à la justice pour réaliser ce rachat. Un procédé de ce genre consiste à accorder au possesseur ce qu'il réclame comme rançon pour le rachat de celui qu'il détient. »<sup>55</sup>

Sur ce point Grégoire retrouve Origène : il convenait d'abandonner au propriétaire de l'esclave la faculté de fixer le prix de la rançon. Selon un procédé d'exposition aussi habile que classique, le recours à une tromperie du démon, en voilant la divinité sous le revêtement de l'humanité, prend les apparences d'une escroquerie qui met en cause la justice et la sagesse de Dieu. Tout l'art consiste pour Grégoire à retourner l'objection en argument qui rende hommage à la justice de Dieu.

*b) Un juste retour des choses*

Le raisonnement de Grégoire introduit un état de tension entre la justice distributive de Dieu, qui rend à chacun selon son mérite, et ses intentions qu'inspire l'amour de l'humanité. La conciliation entre ces deux attributs s'obtiendra par le recours à l'intention, dont Grégoire souligne l'importance :

« La rétribution selon les mérites, en fonction de laquelle le trompeur est trompé à son tour, manifeste la justice, et l'objectif visé à travers ce qui s'est passé atteste la bonté de celui qui est à l'œuvre. Le propre de la justice est, en effet, d'attribuer à chacun ce qui est la conséquence des principes et des fondements posés, tout comme la terre produit des fruits qui correspondent aux semences qui y ont été répandues ; d'autre part, le propre de la sagesse est de ne pas perdre de vue, dans la manière de rendre la pareille, le bien qu'on poursuit. C'est ainsi que celui qui forme un projet d'empoisonnement et celui qui soigne la victime de l'empoisonnement mélangent, les deux, une drogue à la nourriture, l'un un poison funeste, l'autre un contrepoison ; et le mode de traitement n'altère en rien la qualité de l'intention de rendre service. »<sup>56</sup>

La tromperie que subit le démon n'est qu'un juste retour des choses, puisqu'il fut le premier à tromper l'homme. Selon une idée courante chez les Pères, il était juste que l'homme trompé prît sa revanche sur son

55. *Ibid.*, 22.

56. *Ibid.*, 26.

séducteur. Ce juste retour, commandé par une intention louable et inspiré par la bonté du créateur, transforme un procédé qui n'a plus en commun avec celui du démon que les apparences, puisqu'il est dicté par la bienveillance et a pour but de sauver ce qui était corrompu. Cette finalité suffit à laver le procédé de tout soupçon de connivence démoniaque, tout comme l'intention de l'empoisonneur ne peut être confondue avec celle du médecin en dépit des apparences.

Grégoire se fait non seulement le défenseur de la justice, mais de l'ensemble des attributs divins, car ils président à l'économie du rachat qui les reflète dans leur unité aussi bien que dans leur particularité. Que la puissance divine se rende accessible grâce à l'incarnation est une marque de bonté aussi bien que de sagesse ou de justice. Mais celle-ci se reflète davantage dans la forme de contrat que prend le rachat, tandis que donner à l'ennemi l'illusion d'empiéter sur l'inaccessible est un trait de sagesse.

*c) Une vive réaction en Orient*

Girard note que cette théorie n'a jamais connu en Occident la faveur que lui aurait réservée l'Orient<sup>57</sup>. Cette disparité est contestable dans la mesure où Ambroise et Jérôme<sup>58</sup> font écho à cette théorie et où elle a été vigoureusement critiquée par un proche de Grégoire de Nysse, celui de Nazianze. Sa sensibilité religieuse et son sens de Dieu ont différemment orienté et on peut dire assaini par un motif trinitaire – qu'on ne perçoit pas chez son confrère – sa conception de l'œuvre du salut. Aussi rejette-t-il en bloc une théorie qu'il juge offensante pour Dieu :

« Examinons un point de doctrine qui paraît négligeable à plusieurs, mais qui mérite à mon sens un sérieux examen. À qui donc et pourquoi a-t-il été versé, ce sang répandu pour nous, ce noble et précieux sang d'un Dieu devenu notre prêtre et notre victime ? Si c'est au démon, quelle injure ! Comment supposer qu'il reçoive non seulement une rançon de Dieu, mais Dieu lui-même en rançon, sous prétexte de lui offrir un salaire de sa tyrannie tellement surabondant qu'il devrait désormais en justice nous épargner nous-mêmes ? Et si c'est à son Père, je demande comment cela s'est fait ? Ce n'est pas lui qui nous tenait captifs... Le Père, il est vrai, s'est trouvé recevoir ; ce fut pourtant sans qu'il sollicitât ou se trouvât dans le besoin, mais pour l'économie de notre rédemption et parce qu'il fallait que l'homme fût sanctifié par l'humanité de Dieu, et que Lui-même nous

57. *Op. cit.*, p. 230.

58. Voir RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 114.

libérât et nous ramenât à Lui par son Fils médiateur, en triomphant du tyran par sa puissance. »<sup>59</sup>

Le jugement porté jadis par M. Rivière trouve ainsi un appui solide dans la tradition. S'il s'agit d'une représentation populaire, « Un théologien moderne reconnaîtra sans peine que l'expression en fut malheureuse : les diverses théories élaborées autour des droits du démon n'ont plus pour nous que l'intérêt d'un archaïsme »<sup>60</sup>. La réhabilitation que tente R. Girard n'en est que plus surprenante.

## 2) *L'abus des droits du démon : la version augustinienne*

Alors que pour les Grecs Dieu est l'auteur de la duperie et le démon la victime, selon la version augustinienne le rapport s'inverse. L'initiative revient au démon qui use de violence contre l'humanité du Christ, lequel se garde bien de répondre par une violence supérieure mais confie la victoire aux armes non violentes de la justice.

### a) *La violation de droits limités*

Augustin prédicateur utilise, au moins dans trois sermons<sup>61</sup>, l'imagerie de la souricière tendue au démon par le Christ en croix. Se serait-il laissé contaminer par l'imagerie des Grecs ? La réponse dépend du rôle de ces images dans la vision augustinienne du salut. Nous limiterons notre examen au *Sermon* 130. L'orateur use de formules brèves et simples pour se faire entendre d'un auditoire populaire. On constatera, après J. Rivière<sup>62</sup>, la place secondaire et incidente de ces images. La métaphore dominante est celle d'achat, le Christ étant qualifié de « mercator ». Elle prend place dans le thème classique de l'« admirable commercium ». Le rôle du « mercator » étant de donner et de recevoir, le Christ reçoit ce qui nous appartient en propre : naître, peiner, mourir pour nous donner en retour de renaître, de ressusciter et de régner pour l'éternité. Ce marchand qui est rédempteur est aussi créateur :

« Le rédempteur est venu, le séducteur a été vaincu.

59. Or. XLV, 22.

60. *Op. cit.*, p. 93

61. *Sermons* 130, 2 ; 134, 6 ; 263, 2.

62. *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*, Gabalda, Paris, 1933, p. 137s.

Pour prix de notre rachat, il a tendu le piège de la croix ; il a pour ainsi dire posé un appât avec son sang. » <sup>63</sup>

Mais c'est pour avoir versé le sang d'un innocent que le démon reçoit l'ordre d'affranchir les « débiteurs » qui, une fois lavés de leurs fautes, le privent de tout droit sur eux. L'enseignement d'Augustin retrouve ainsi le thème de l'abus de pouvoir qui entraîne le démon dans la défaite. Cet abus consiste dans l'extension illégitime de ce pouvoir, limité à l'humanité coupable, sur celle, innocente, du Christ. Il faut toutefois préciser qu'Augustin se garde de faire du Christ la victime involontaire de l'ambition du démon. En effet, la mort du Christ apparaît, à la lumière de l'Écriture, comme totalement libre et gratuite. La question est donc celle de l'articulation de ces deux aspects : un abus de pouvoir imputable au démon et une libre décision prise par le Christ.

L'idée d'un abus de droit suppose celle de l'exercice légitime de droits. Le démon en est le détenteur sur l'humanité pour autant qu'elle s'est volontairement livrée à lui par son péché, ainsi que le suppose l'équité de notre châtement. Le droit dont se prévaut le démon apparaît comme la version juridique d'une exigence de la justice, selon le livre XIII du *De Trinitate* <sup>64</sup>. Ce glissement de l'humanité sous sa coupe ne découle toutefois pas de la volonté positive mais seulement permissive de Dieu <sup>65</sup>, car il ne peut être l'auteur de la mort qui est une malédiction ; mais une fois l'Alliance primordiale rompue par le péché, il abandonne celui qui l'a déserté, tandis que le prince du péché s'empare de celui qui s'est laissé prendre à ses appâts comme d'une proie consentante et donc coupable <sup>66</sup>.

Le droit du démon a ses limites. Celles-ci sont d'abord fixées par sa condition créée et par celle de l'homme. Même passée au pouvoir du démon, l'humanité peut d'autant moins s'affranchir de Dieu que même le démon lui demeure soumis sous peine de retourner au néant <sup>67</sup>. Dieu continue ainsi à manifester sa bienveillance envers toutes les créatures, même pécheresses. Aussi la condition humaine est-elle un mélange de biens qui relèvent de la pure gratuité divine et de maux consécutifs au péché. Limité par la subordination du diable à la souveraineté divine, l'esclavage de l'homme s'achèvera dans sa réconciliation avec Dieu qui,

63. *Sermon* 130, 2.

64. XIII, XII, 16.

65. *Ibid.*

66. *De Trinitate* IV, XII, 15.

67. Cf. *De Civ. Dei* XXII, XXIV, 1 ; XIX, XIII, 2.

en tenant le démon à sa merci, est libre de lui soustraire sa proie comme de la lui livrer. En effet, le droit du démon sur l'homme découle de la concession que Dieu lui en fait, en le déléguant pour exécuter l'arrêt de sa justice.

La sujétion de l'homme au démon ne signifie donc pas un transfert de propriété ; Dieu ne peut, en effet, abandonner sa créature à une puissance rivale. Voilà pourquoi l'homme n'est pas assujéti en tant que créature mais uniquement en tant que nature contaminée par l'impureté du péché<sup>68</sup>. En permettant au démon de régner sur un homme qui a cédé à ses instances, Dieu agit dans la stricte conformité avec une économie qui réunit l'exercice de la justice à celui de la miséricorde. L'une se manifeste dans l'asservissement de l'homme au médiateur de la mort, l'autre dans sa libération et sa réconciliation avec Dieu par le médiateur de la vie.

*b) Une défaite irrémédiable sous le masque de la victoire*

Augustin traduit l'ultime tentative du démon pour s'assurer la victoire, que la nature charnelle du médiateur semblait lui promettre, au moyen de catégories qui lui sont coutumières : l'extériorité et l'intériorité. Après avoir échoué dans son entreprise de séduction sur l'âme du Christ dans la scène des tentations, le démon cherche sa revanche en attendant à la vie du Christ. En assumant notre condition mortelle, le médiateur s'exposait aux sévices du démon, qui, de son côté, pouvait se targuer de l'invulnérabilité de sa nature spirituelle :

« Sur le terrain offert à son action, il fut absolument déconfit ; c'est en saisissant le pouvoir de mettre de l'extérieur la chair du Seigneur à mort que le pouvoir intérieur qu'il détenait sur nous reçut son coup de grâce. Il s'ensuivit, en effet, que les chaînes qui liaient une multitude de péchés à une multitude de morts furent brisées par l'unique mort d'un seul homme, laquelle n'était précédée d'aucun péché. »<sup>69</sup>

Cette assertion de la défaite du démon et du bénéfice que nous en tirons s'exprime dans les catégories de l'homme intérieur et extérieur, de l'un et du multiple. La défaite du démon, encore dissimulée sous sa victoire externe et apparente sur la condition charnelle du Christ, s'achève dans le dépouillement de son pouvoir interne sur l'humanité,

68. Cf. *De nuptiis et concupiscentia*, I, XXIII, 26.

69. *De Trinitate*, IV, XIII, 17.

conformément à la doctrine de *Rm* 5, 12-21. L'expression de cette défaite se coule dans un système d'opposition à quatre termes :

{	extériorité (de la victoire du démon) / unicité (de la mort victorieuse du Christ)
	intériorité (du pouvoir du démon sur nous) / multitude (affranchie)

c) *Le libre don du Christ*

Ces termes définissent un rapport de cause à effet. Pour en éclairer le mécanisme, nous partirons des motifs de la défaite que le démon subit en s'attaquant à la personne du médiateur. Une première raison tient à la gratuité du don que fit ce dernier de sa vie, c'est-à-dire de son sacrifice, comme le précise la suite du texte cité plus haut :

« Aucune puissance n'avait le droit de le dépouiller de sa chair ; aussi s'en est-il dépouillé lui-même. En effet, celui qui aurait pu ne pas mourir, s'il ne l'avait pas voulu est mort, à n'en pas douter, parce qu'il l'a voulu ; voilà pourquoi il a livré les principautés et les puissances en spectacle, elles dont il triomphe en sa propre personne. » <sup>70</sup>

La mort du Christ résulte à la fois du don gratuit de sa vie et de l'abus de pouvoir commis par le démon sur lui. Commentant le verset du *ps.* 7, 6 : « Tu l'as abaissé un peu au-dessous des anges », Augustin fait largement usage de la notion de justice pour opposer le droit du démon sur nous au droit acquis par le Christ sur lui, en tant qu'il en est la victime innocente :

« De sorte que l'innocent avait le droit le plus strict (*cum iure acquisimo*) de triompher de l'inique, qui sévissait contre nous de la façon pour ainsi dire légitime (*uelut aequo iure*), et qu'il nous libéra de la captivité que méritait notre péché, en détruisant notre sentence de mort par son sang juste, injustement versé, et en rachetant les pécheurs pour les justifier. » <sup>71</sup>

Ainsi se trouve établie la légitimité de la victoire du médiateur sur le diable, victoire qui nous affranchit de notre ancienne servitude. Cette légitimité se réclame d'un motif moral et juridique. En effet, autant la sujétion qui pesait sur nous était justifiée par notre péché, autant l'atteinte portée à la personne du médiateur est viciée par l'abus de pouvoir qu'elle commet. Voilà pourquoi la mort du Christ prend une qualification rigoureusement opposée à la nôtre.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

Le vocabulaire utilisé dans ce passage et dans son contexte est particulièrement révélateur des catégories morale et juridique qu'utilise cette théologie du salut. Il appartient, en effet, à deux registres. Le premier comporte les notions de justice, de mérite et de dette pour qualifier notre mort, ainsi que leurs contraires pour différencier la mort du Christ de la nôtre. Le second, qui recourt à la notion de droit, affectée parfois d'un indice moral, ne concerne que le démon. Il veut notifier le titre juridique dont peut ou ne peut plus se réclamer la puissance du démon, selon qu'elle s'exerce sur nous ou sur le médiateur. Aussi la compétence juridique du diable est-elle entièrement relative à la situation morale de l'homme et du Christ face à Dieu. La notion de droit est donc subordonnée au critère éthique de culpabilité ou d'innocence devant Dieu : l'une fonde et l'autre ruine la juridiction du démon.

L'appréciation de la pensée des Pères s'égarerait à prendre pour norme les images qu'ils utilisent avec plus ou moins de bonheur. Grégoire de Nazianze fut assurément plus sensible à l'imagerie qu'à l'intention théologique de son ami qui était de préserver les attributs divins du vice dont un recours à la violence les entacherait à cause du libre asservissement de l'homme au démon. Le langage d'Augustin ne répugne pas à la métaphore de l'appât mais il l'insère dans le cadre théologique de l'abus de pouvoir qui assure la rationalité de sa sotériologie. La prédication d'Augustin se trouvait d'autant plus étrangère aux risques d'une métaphore interprétable comme une escroquerie divine que, contrairement à Grégoire qui suppose l'ignorance de l'identité du Christ chez le démon, elle se réclame d'assertions néo-testamentaires telles que *Mc* 1, 24 ou *Jq* 2, 19 pour prêter à plusieurs reprises et sans hésitation la foi au démon et en faire un confesseur de la foi. Celle-ci est certes informelle car, privée de charité, elle est inopérante<sup>72</sup>. Les démons croient « *ei* » mais non « *in eum* ». Ce présupposé rendait difficile voire impossible l'hypothèse d'une tromperie du démon par une transaction aux apparences frauduleuses.

## B. La réinterprétation d'une théorie patristique

Girard échappe au soupçon de réhabiliter une théorie taxée d'archaïque, dans la mesure où il reconnaît les corrections et les réinterprétations qu'elle réclame pour retrouver sa crédibilité. Aussi importe-t-il d'évaluer l'écart entre un donné originel et sa réutilisation.

72. Sur les références augustiniennes, voir *Homélies sur l'évangile de Saint Jean*, DDB, Paris, 1977, B. A. n° 72, p. 608, n. 35.

### 1) *Une convergence d'intention*

Quelle que soit la divergence de Girard avec l'imagerie des Pères, une intention commune les réunit, par des voies différentes : Dieu doit être tenu à l'écart de la violence, réputée de nature démoniaque. Girard fut conduit à cette conclusion au terme d'une analyse de la violence dans les récits fondateurs que sont les mythes et de leur actualisation rituelle dans les pratiques sacrificielles. Les Pères en eurent l'intuition en raison de leur foi, nourrie par la fréquentation des Écritures. Ils ont instauré une tradition qui a connu des variantes chez les Grecs et entre les Grecs et les Latins. Si critiquable et maladroite que soit la démarche d'un Grégoire de Nysse, son intention est aussi louable que claire : il s'agit d'expliquer la libération de l'humanité sans le recours à la violence divine, le signe de la puissance de Dieu étant sa descente « dans l'humilité de la condition humaine »<sup>73</sup>.

Le ton avait déjà été donné par Irénée qui oppose la justice du Verbe à la domination injuste et violente de l'Apostasie sur l'humanité. Si la mission du Verbe était de l'en affranchir, il se devait d'y parvenir par un procédé conforme à sa perfection, à savoir la persuasion (« suadela ») qu'Irénée oppose formellement à la violence, typique du comportement démoniaque<sup>74</sup>. Telle est l'idée que Grégoire de Nysse entend honorer à sa manière et qu'Augustin reprendra dans une argumentation beaucoup plus heureuse et juste en réutilisant les catégories d'Irénée à travers son binôme : « justitia / potentia » du *De Trinitate* XIII<sup>75</sup>.

Girard a rejoint une intuition et une préoccupation des Pères, par un chemin indirect, très différent du leur. Ce souci partagé ne recouvrerait-il pas des divergences qu'un examen comparé devrait mettre en lumière ? Quelle en serait la nature ?

### 2) *Satan : un être symbolique ?*

L'intention de Girard est de réhabiliter le rôle de Satan, que la théologie occidentale aurait rétréci<sup>76</sup>. Certes, le scénario imaginé par les Pères se trouve démythologisé. Toute trace de tractation avec le démon a

73. *Discours catéchétique*, n° 24.

74. Cf. *Adversus Haereses*, V, 1, 1.

75. Sur le rapport entre ces deux auteurs, voir J. PLAGNIEUX, « Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme : influence de saint Augustin ou de saint Irénée ? », in *S. Bonaventura IV*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferata (Roma), 1973, pp. 311-328.

76. *Je vois Satan*, p. 230.

disparu en vue d'une dépossession non-violente de ses droits sur le genre humain devenu son allié dans le mal ; de même est écarté le soupçon de marchandage frauduleux, puisque les forces démoniaques sont prises au piège de leur mensonge, dès lors que l'unanimité contre la victime est rompue et son innocence reconnue.

Cette démythologisation soulève inévitablement la question de l'identité de Satan. En clair, est-il perçu comme une entité personnelle ou une figure symbolique ? La question surgit de l'équivalence qui semble établie entre les habitants de Gérasa et le démon et de l'idée qu'affirmer son existence « c'est d'abord reconnaître l'opération entre les hommes d'une certaine force de désir et de haine, d'envie et de jalousie. » <sup>77</sup>

L'analyse de cet exorcisme permet de dégager un attachement réciproque entre les Géraséniens et leurs démons <sup>78</sup>, qui « sont l'image de ce groupe parce qu'ils en sont *l'imitatio*. » <sup>79</sup> L'auteur en déduit « l'identité des démons et des Géraséniens », fondée sur la similitude de leur comportement : la lapidation, celle du possédé par lui-même et celle des Géraséniens. La multiplicité mimétique crée l'unanimité du meurtre fondateur, le nom de Légion symbolisant « l'unité multiple du social » <sup>80</sup> et finalement du troupeau de porcs avec la foule des lyncheurs qui, paradoxalement, subissent le sort de la victime en se précipitant dans la mer.

La norme qui détermine le sens à donner à Satan sera le mimétisme conflictuel. A cet égard la convergence d'indices ne fait pas défaut. Alors qu'une synonymie entre Satan et « les princes de ce monde », est attestée par Paul <sup>81</sup>, leur identité se précise par leur assimilation au mécanisme conflictuel, dans lequel ils finissent par s'enfermer et par en être la victime aveugle. Cette traduction en langage satanique d'un mécanisme qui est au cœur de l'œuvre de Girard se laissait déjà deviner dans l'affirmation de l'enracinement des puissances dans les meurtres collectifs <sup>82</sup>. Ce caractère concret des « puissances » n'en épuise pourtant pas la réalité, dont Girard affirme la nature ambiguë, conformément au langage du Nouveau Testament, qui parle tantôt des « puissances de ce monde », nécessaires au gouvernement de la Cité, et tantôt des « puissances céles-

77. *Le Bouc Émissaire*, p. 273.

78. *Ibid.*, p. 246.

79. *Ibid.*, p. 255.

80. *Ibid.*

81. *Je vois Satan*, p. 229.

82. *Ibid.*, p. 154.

tes »<sup>83</sup>. La réalité visée s'enracine dans ce monde en même temps qu'elle porte une auréole religieuse qui l'en distingue.

Finalement, l'individualité que les évangiles attribuent au démon, n'est-elle pas soumise à un processus de désagrégation analogue à celui de la société des Geraséniens ? Pour Girard, « Affirmer l'existence du démon, c'est d'abord reconnaître l'opération entre les hommes d'une certaine force de désir et de haine, d'envie et de jalousie beaucoup plus insidieuse et retorse dans ses effets... que tout ce qu'a pu concevoir, depuis, l'acharnement de certains hommes à rendre compte des mêmes comportements humains sans intervention surnaturelle. »<sup>84</sup>

La dernière publication, *Celui par qui le scandale arrive*, apporterait-elle le rayon de lumière susceptible de lever toute hésitation ? Interrogé en termes exprès sur l'identité de Satan : « Doit-on comprendre que la lutte contre Satan est simplement l'expression symbolique de la violence humaine ? », Girard répond par traits successifs. Usant d'une terminologie abstraite, il voit en Satan « le sujet de la structure », le maître « des astuces mimétiques »<sup>85</sup>. Quant à savoir si Satan est un être réel, il se montre prudent et croit pouvoir se réfugier derrière la théologie médiévale<sup>86</sup> qui lui refuserait ce statut. Il se sent plus à l'aise avec des considérations de sens fonctionnel : Satan parasite l'ordre dont la destruction lui permet d'exister. Il apparaît comme un être impersonnel que rend saisissable le mécanisme dont l'Évangile est seul à révéler le caractère mensonger. Il a une nature ambivalente, étant une puissance transcendante mais qui a besoin d'un être vivant pour se perpétuer<sup>87</sup>. En cela, Girard saisit avec exactitude la réalité particulière des puissances démoniaques qui ne peuvent être et agir que par des médiations humaines et dont la réalité pluriforme a pour nom : démon, diable, Satan, puissances, prince de ce monde<sup>88</sup>.

83. *Ibid.*, p. 155ss.

84. *Le Bouc Émissaire*, pp. 273-274.

85. *Celui par qui le scandale arrive*, DDB, Paris, 2001. Il s'agit d'un entretien avec Maria Stella Barberi, pp. 91-92. Si ce terme évoque Lacan, son sens est ici indépendant de son emploi par le psychanalyste. On le retrouve chez Drewermann : *Die Strukturen des Bösen*.

86. Cette référence générale est assez fantaisiste et ne peut sûrement pas se réclamer de S. THOMAS pour qui le démon est un ange déchu ; son statut ontologique est donc celui de l'ange, créature immatérielle mais sujet doué de connaissance et de volonté.

87. *Le Bouc Émissaire*, p. 275.

88. *Je vois Satan*, p. 155.

En adoptant une conception symbolique, mieux vaudrait dire mythique, du démoniaque, Girard se montre plus proche du langage scripturaire<sup>89</sup> que de la certitude des Pères sur l'entité personnelle du démon. Leur vision cosmologique érige le monde angélique en paradigme de celui des hommes. Aussi y ont-ils projeté le drame primordial d'une chute antérieure à celle d'Adam qui, victime d'une séduction, peut voir sa responsabilité dans la faute ramenée aux limites de la complicité.

Le statut ontologique du démon sera donc celui de l'ange, puisqu'il est un ange déchu. Si le monde angélique est chargé d'une fonction tutélaire sur celui des hommes, cette mission se pervertit en une puissance d'asservissement sur une humanité ayant consenti au mal<sup>90</sup>. Cette complicité suffit à légitimer la tyrannie démoniaque en lui accordant le sens d'une juste sanction, dont l'homme ne saurait être libéré par des moyens violents, indignes de Dieu<sup>91</sup>.

Cette différence s'estompe et se relativise dans la mesure où la réalité de Satan a connu des fluctuations non seulement dans la tradition théologique mais aussi dans les mentalités chrétiennes. L'énigme de Satan se confond avec celle, pluriforme, du mal. Pour autant que le mal est ressenti comme une force supérieure, une sorte de fatalité, qui entraîne l'homme à sa perte, on aura tendance à le personnifier ; pour autant qu'il est indissociable de nos choix dévoyés, il tendra à perdre son autonomie pour fusionner avec la culpabilité et le péché des hommes. Ce sont les deux niveaux, transcendant et immanent, entre lesquels le mystère d'iniquité est condamné à osciller.

---

89. La variété de la terminologie néo-testamentaire renvoie à deux dimensions : l'une terrestre et politique, l'autre transcendante et religieuse, inséparables et irréductibles, toujours liées à Satan. Cf. *Je vois Satan*, pp. 153-161. Sur la démonologie du Nouveau Testament, voir H. SCHLIER « Principautés et Puissances dans le Nouveau Testament » in *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1968, pp. 170-185.

90. La démonologie des premiers siècles est un trop vaste sujet pour qu'on puisse seulement l'esquisser. Pour Grégoire de Nysse, il est exclu que le mal ait son principe dans la volonté divine ; une puissance angélique, préposée à l'organisation de l'univers se laissa gagner par la jalousie devant l'homme et finit par le contaminer. (*Or. cat.*, n° 5-6).

91. On serait tenté de dire que les Pères ont donné un tour mythologique à une réalité qui dans le récit évangélique se rapprocherait plutôt d'une figure tragique au sens où les différences s'effacent ; cf. *La violence et le sacré*, p. 75.

### 3) *La pertinence et les limites d'un concept*

Alors que les Pères grecs forgent une fiction, dans une intention pédagogique, Girard suit le chemin de l'analyse anthropologique et sociologique. Leur démarche respective appartient à deux mondes culturels aussi différents que la mythologie et les sciences humaines. Cette différence de méthode n'induirait-elle pas une manière différente de comprendre la Croix ?

D'un côté comme de l'autre, on a affaire à un drame. Est-il toutefois de structure suffisamment ressemblante pour rendre les différences négligeables ? Si le pouvoir démoniaque est de décomposer et de reconstituer le milieu social au moyen d'une victime de ce pouvoir mensonger et homicide, comment qualifier le rôle de cette victime ? Il se réduit à la passivité d'une victime consentante, censée coupable, appelée à restaurer, par ricochet et malgré elle, la paix sociale et la bonne conscience d'une foule retrouvant son innocence.

Le cadre de pensée qui conditionne l'argumentation de Girard se caractérise par le rôle privilégié consenti à la notion de révélation, complétée par certains synonymes comme : dévoilement, représentation, repérage, qui s'opposent au fait de la dissimulation et de l'aveuglement. Une statistique serait facile à établir sur la base du chapitre XI : « Le triomphe de la croix »<sup>92</sup>, essentiel pour notre propos, emprunté à *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Le propre de la tradition judéo-chrétienne, affirmé avec force, est, en effet, de révéler la violence que le mythe dissimule par nature. La maladresse d'un Grégoire de Nysse est d'attribuer à Dieu une ruse envers le démon qu'il faut, en vérité, retourner à ce dernier dans la mesure où il se laisse prendre au piège de sa propre mystification.

Certes, la Croix du Christ brise ce mécanisme. Pourtant la ruse imaginée par les Pères, à savoir l'occultation de la divinité sous le voile de l'humanité du Christ, s'inscrit dans un contexte différemment compris, à tout le moins représenté. Il est celui d'un drame moral qui suppose une humanité justement sanctionnée par celui auquel elle s'est librement et coupablement assujettie. C'est parce que la violence doit se soumettre à l'équité de la sanction qu'est postulé le détour par la ruse.

La mise en valeur du pouvoir révélateur de la Croix constitue un apport décisif dans le domaine du comparatisme religieux, dont la théologie ne peut que se réjouir. Elle doit toutefois se demander si cette fonction suffit

92. On y rencontre une douzaine de fois le vocable de : révéler, révélation (qu'on se gardera de prendre au sens théologique de révélation divine).

à rendre pleinement compte du drame de la croix. Le mythe de la rançon proposée en échange de l'humanité captive se présente comme une tractation entre Dieu et le démon. Il ne laisse guère à l'humanité du Christ qu'un rôle de camouflage de sa divinité. En langage théologique, le pôle de l'incarnation l'emporte sur celui de la passion, vue comme don de soi. Le rôle du Christ est plutôt passif, de révélation chez Girard, de dissimulation chez Grégoire.

Selon la version augustinienne, la victime n'est plus la rançon versée en échange de l'humanité pécheresse ; elle est le lieu d'un combat non entre deux violences mais entre une victime innocente qui s'offre volontairement comme victime de l'injuste violence démoniaque. C'est là que passe le clivage entre les Pères et Girard. Ce dernier inscrit sa démonstration dans la catégorie fondamentale de la révélation, dont l'apport apparaît révolutionnaire dans l'univers culturel et religieux qu'il explore : celui du mensonge et de la vérité divine, de l'innocence de la victime et de la culpabilité de la foule. On ne peut que souscrire à cette conclusion. Mais la catégorie de révélation est-elle suffisante pour rendre compte de la réalité en jeu et au regard de la tradition patristique ?

L'oblation volontaire du Christ selon la théologie augustinienne et occidentale implique son caractère sacrificiel, que Girard avait vigoureusement refusé à la mort du Christ. L'analyse anthropologique d'un acte renvoyant sur les hommes la responsabilité d'une mort que Dieu n'a ni exigée ni préméditée pour son Fils, l'absence (supposée) de fondement évangélique, le souci de préserver la religion chrétienne d'une confusion avec les religions archaïques l'y obligeaient<sup>93</sup>. Selon son propre langage, Girard s'en tenait à une conception archaïque du sacrifice. Autrement dit, il lui conservait un sens univoque, hérité des mythes anciens, inapplicable tel quel à la Croix. On se réjouira de l'évolution considérable qu'atteste à cet égard sa dernière publication : *Celui par qui le scandale arrive*. La mort du Christ est reconnue comme sacrifice, mais entre elle et le sacrifice archaïque, « la distance est si grande qu'on ne peut en imaginer une plus grande. »<sup>94</sup> Cette distance a pour mesure le fait que le Christ « n'offre aucune résistance ». Par la publicité de sa mort il neutralise « un mécanisme dont l'efficacité exige le secret. »<sup>95</sup>

93. Cf. *Des choses cachées*, pp. 75 ; 203-206 ; 229. La voie de l'analyse exégétique et théologique conduisait parallèlement Varone à privilégier la révélation sur le sacrifice ; cf. *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Cerf, Paris, 1984.

94. *Celui par qui le scandale arrive*, p. 76. La formule a déjà été employée, cf. n. 40.

95. *Ibid.*

Si originale et éclairante que soit cette conception du sacrifice de la Croix, compris dans la perspective du mécanisme victimaire, elle demeure extrinsèque mais nullement opposée à la conception patristique et théologique du sacrifice qui s'inscrit dans un cadre de pensée différent, celui d'un monde asservi au péché que Dieu se réconcilie par la Croix. Ce sacrifice est une oblation volontaire et d'abord intérieure, ainsi que l'a parfaitement compris Augustin<sup>96</sup>. Aussi le drame de la croix s'affranchit-il d'une idée préalable du sacrifice pour se poser en modèle du vrai sacrifice, dont les autres ne sont que la figure. Si le crucifié subit la passion, son rôle est éminemment actif dans la mesure où il s'agit d'une oblation inspirée et mue par la charité. Dès lors le sacrifice sera d'abord un acte intérieur. Ce décalage entre le point de vue de Girard et celui des Pères s'explique par une différence d'approche : anthropologique chez lui et théologique chez eux<sup>97</sup>.

\*  
\* \*

Cet essai comparatif entre les analyses de Girard et le discours des Pères nous inspire deux remarques. Girard est logiquement amené à reconnaître que la singularité chrétienne est irréductible à la catégorie des mythes fondateurs<sup>98</sup> puisqu'elle inverse l'attribution de l'innocence et de la culpabilité entre la victime et la collectivité et fait ainsi éclater la vérité contre le mensonge. Cette révélation de l'innocence de la victime résulte-t-elle seulement d'une analyse empirique faisant affleurer à la conscience une méprise et un aveuglement antérieurs ? Le langage de Girard sort, sans qu'il se l'avoue, des lois d'une analyse scientifique, dès lors qu'il invoque la résurrection et surtout le don de l'Esprit comme source de la révélation de l'innocence de la victime<sup>99</sup>. Sa relecture de la Croix au terme du triduum pascal se fait croyante en attribuant à la lumière de l'Esprit la reconnaissance de la singularité de ce meurtre fondateur.

Si Girard s'accorde avec les Pères pour soustraire la défaite du démon à la violence divine, les scènes d'exorcisme dans les évangiles entrent-elles toutes dans ce cadre ? La puissance supérieure de Jésus ne se traduit-elle

96. Cf. *De Civitate Dei* X, V-VI : parce que le sacrifice est intérieur, il n'est pas seulement celui du Christ mais aussi de l'Église.

97. Cf. *Je vois Satan*, p. 14.

98. *Celui par qui le scandale arrive*, p. 71.

99. *Ibid.*, p. 109 ; cf. *Je vois Satan*, p. 197.

pas aussi en actes d'expulsion du démon ? <sup>100</sup> Il faudrait alors admettre une distinction entre la violence et la puissance, trop facilement confondues, au risque de se livrer à un jeu de mots. Alors que la violence pervertit l'amour en se faisant dominatrice et en écrasant le plus faible, c'est de l'amour qu'émane une puissance libératrice qui combat l'égoïsme du démon. Là est le propre de la puissance du Christ exorciste. Le dévoilement du mensonge se poursuit par la révélation de l'amour, source de vérité, dans un conflit qui ne cesse de démasquer une violence qu'exacerbe sa défaite par la Croix. ■

---

100. Par ex. *Mt* 1, 21-28, cité par Schlier.