

# L'apport de René Girard à l'anthropologie du sacrifice : le sacrifice protège les hommes de la violence

Lucien Scubla

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Scubla Lucien. L'apport de René Girard à l'anthropologie du sacrifice : le sacrifice protège les hommes de la violence. In: Raison présente, n°170, 2e trimestre 2009. Action collective et exclusion sociale. pp. 103-116;

doi : <https://doi.org/10.3406/raipr.2009.4164>

[https://www.persee.fr/doc/raipr\\_0033-9075\\_2009\\_num\\_170\\_1\\_4164](https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2009_num_170_1_4164)

---

Fichier pdf généré le 16/03/2019

L'APPORT DE RENÉ GIRARD À  
L'ANTHROPOLOGIE DU SACRIFICE : LE  
SACRIFICE PROTÈGE LES HOMMES  
DE LA VIOLENCE

*Lucien Scubla* \*

René Girard a présenté, en 1972, une théorie du sacrifice qui donnait, pour la première fois, une explication plausible de la place éminente dévolue à ce rite dans maintes sociétés passées ou présentes. Tout en suscitant, comme il est normal, des critiques et des réserves, son maître ouvrage, intitulé *La Violence et le sacré*, fut presque tout de suite remarqué par les anthropologues et historiens des religions. Mais, cet intérêt bienveillant, ou du moins pondéré, pour son analyse des rites sacrificiels, fut de courte durée. Car, quelques années plus tard, Girard ayant cru pouvoir en déduire une nouvelle apologie de la religion chrétienne, — assurément contestable mais digne d'examen —, l'ensemble de ses travaux se virent immédiatement discrédités, et comme mis à l'Index, dans les cercles scientifiques. Trente ans plus tard, nous en sommes toujours là. Un peu comme si l'on déniait toute valeur scientifique à la correspondance de Pascal avec Fermat sur les probabilités, sous prétexte qu'on refuse de suivre l'auteur des *Pensées* dans son célèbre argument du pari. S'agissant de la théorie girardienne, son rejet est d'autant moins rationnel qu'elle constitue, comme nous allons le voir, une très puissante explication non théologique, et purement anthropologique, du sacrifice et des phénomènes religieux en général.

On décrit souvent le sacrifice comme l'offrande d'une victime à une divinité. C'est la définition qu'en donnent non seulement les religions, mais aussi la plupart des anthropologues. Elle soulève pourtant d'énormes difficultés, aussi bien théologiques que scientifiques.

\*CREA—Ecole polytechnique

En effet, à supposer qu'il y ait des dieux, c'est-à-dire des puissances immortelles supérieures aux hommes, on conçoit aisément que ces derniers puissent avoir besoin de leur protection et de leurs bienfaits. Mais, on comprend moins bien que les dieux puissent avoir, en retour, besoin des hommes, de leurs offrandes sanglantes et des violences extrêmes qui sont parfois exercées sur les victimes sacrificielles.

L'argument n'est pas nouveau. Si les dieux sont immortels et bienheureux, disait Épicure, ils se suffisent à eux-mêmes et vivent à l'écart de nos préoccupations : ils sont donc indifférents à nos sacrifices comme à nos prières. Toute théologie rationnelle conduit peu ou prou à la même conclusion. De Xénophane à Lucrèce, en passant par Héraclite et Platon, on voit les philosophes s'élever contre l'anthropomorphisme des religions traditionnelles. La mythologie leur semble une fable impie, et le sacrifice, une pratique absurde ou criminelle. Mais leur condamnation des « superstitions », au nom des lumières de la raison, revient à rejeter dans l'insignifiance les mythes et les rites de presque toute l'humanité.

L'anthropologie est née du jour où l'on a cessé de traiter ces croyances et ces conduites comme des divagations insensées ou des écarts scandaleux, pour y voir plutôt des énigmes dont la solution pourrait donner accès aux ressorts les plus intimes de la nature humaine ou, du moins, des données essentielles à une étude approfondie des hommes et de leurs sociétés.

Mais les anthropologues n'ont pas toujours pris la mesure de cette révolution copernicienne. Trop souvent, ils se limitent à décrire les pratiques et les croyances des hommes, et à « expliquer » celles-là par celles-ci, au lieu de rechercher les causes communes des unes et des autres. Lorsque Tylor (*Primitive Culture*, 1871) interprète le sacrifice comme un don, il ne fait guère plus que paraphraser les religions qui, en général, c'est vrai, décrivent l'immolation de la victime comme une offrande à un esprit ou un dieu. Il ne suffit pourtant pas de croire que la terre est une divinité, pour croire qu'elle exige des dons, ni de croire qu'elle exige des dons, pour croire qu'il faut l'honorer de la manière suivante :

Un des exemples les plus remarquables d'offrandes faites à la terre est le hideux sacrifice offert à la déesse de la terre par les Khonds d'Orissa ; ils déchirent une victime humaine et arrachent la chair de ses os, le prêtre enfouit une moitié de la victime dans un trou pratiqué derrière lui et sans se retourner, puis chacun des assistants s'empare d'un morceau de chair pantelante pour aller

l'enterrer dans son champ favori en observant la même cérémonie (Tylor, *op. cit.* in *Revue du MAUSS semestrielle* n° 5, 1995, p. 297).

Discutant la thèse de Tylor, Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889) a raison de rappeler que l'idée de don sacrificiel aux dieux est pour le moins problématique. Mais, s'il s'agit bien, comme il le croit, d'un thème secondaire et marginal, il faudrait montrer pourquoi il occupe si souvent une place centrale dans la pensée religieuse. Quant à sa propre définition du sacrifice comme un acte de communion, ou plus précisément de commensalité avec les dieux, elle n'explique pas, elle non plus, la violence qui se manifeste dans certains rituels, et tout particulièrement dans l'exemple qui est au cœur de son analyse : le sacrifice du chameau pratiqué, au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, par les Bédouins du Sinäi, et dont Freud a donné un résumé saisissant :

« La victime, un chameau, était étendue liée, sur un grossier autel fait de pierres ; le chef de la tribu faisait faire aux assistants trois fois le tour de l'autel en chantant, après quoi il portait à l'animal la première blessure et buvait avec avidité le sang qui en jaillissait ; ensuite, toute la tribu se jetait sur l'animal, chacun enlevait avec son épée un morceau de la chair encore palpitante et l'avalait tel quel et si rapidement que dans le bref intervalle qui s'écoulait entre le lever de l'étoile du matin, à laquelle ce sacrifice était offert, et le pâlisement de l'astre devant la lumière du soleil, tout l'animal de sacrifice était détruit, de sorte qu'il n'en restait ni chair, ni peau, ni os, ni entrailles. » (Freud, *Totem et tabou*, 1913, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1968, p. 159-160)

Au lieu de se dissimuler la violence de tels rites, ou d'expliquer celle-ci par la croyance en des dieux sanguinaires, c'est l'ensemble des rites et des croyances qu'il faut expliquer en même temps. Sauf à tenir les religions pour des pratiques absurdes, reposant sur des croyances irrationnelles, il faut se demander quelles bonnes raisons ont pu conduire les hommes à penser qu'il était salutaire d'immoler périodiquement des victimes et de les offrir à des puissances invisibles. En lisant Robertson Smith, c'est cette question centrale que Durkheim et Freud ont rencontrée, et que, chacun à sa manière, ils ont partiellement résolue.

Durkheim (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) explique et légitime la croyance des hommes en des puissances transcendantes, et dénoue le paradoxe du don aux dieux, qui avait arrêté Robertson Smith. Si les dieux, dit-il, ne sont rien

d'autre que les institutions sociales hypostasiées, ils constituent bien des réalités qui dépassent et surplombent la vie des individus, mais ils ont pourtant autant besoin des hommes que les hommes ont besoin d'eux. En effet, sans la langue que nous parlons, nous cesserions d'être des hommes au sens plein du terme, mais la survie de la langue, à son tour, dépend de nos efforts pour la parler et la transmettre à nos descendants. La religion ne renferme donc aucun cercle vicieux, mais constitue une pièce maîtresse d'un processus d'auto-reproduction de la société humaine et de sa civilisation. Hypothèse solide, accréditée par le fait que les « formes élémentaires de la vie religieuse » sont aussi des formes élémentaires de la vie sociale. Mais hypothèse incomplète car propre à expliquer, par exemple, le respect religieux de l'orthographe, cher à l'école républicaine, mais non la contribution des rites sacrificiels et de leur violence au maintien de l'organisation sociale.

Freud, pour sa part, a le mérite d'assumer cette violence rituelle et de centrer son analyse sur elle (*op. cit.* et *Moïse et le monothéisme*, 1939). Il voit bien que le sacrifice du chameau, décrit par Robertson Smith, ne saurait être que la répétition délibérée d'un acte de violence spontanée, beaucoup plus sauvage, et paradigmatique ; et il en infère, avec audace mais à bon droit, que tout sacrifice ou mise à mort rituelle, reproduit, de manière plus ou moins atténuée, le même modèle. En revanche, il ne parvient pas à bien mettre en évidence la fonction sociale du sacrifice. Il dépeint le meurtre fondateur comme un crime singulier — quasiment mythique ou fantasmatique — dont le souvenir hanterait la mémoire de l'humanité ; et il décrit sa répétition rituelle — dont on ne sait trop si elle atténue ou entretient le sentiment de culpabilité qu'aurait engendré le crime originel — comme une fixation névrotique au passé plutôt que comme un moyen de stabiliser ou régénérer la société. Tout se passe comme si sa propension à tenir la religion pour un phénomène pathologique l'empêchait d'en saisir le pouvoir organisateur.

Pour faire un pas de plus, il faut rattacher le sacrifice aux mécanismes plus ou moins spontanés de violence collective — tels que le lynchage d'un fauteur, réel ou supposé, de troubles ou que la chasse et la mise à mort d'un animal redoutable ou redouté — qui permettent à un groupe d'assurer son salut, non seulement en repoussant un danger réel ou imaginaire, mais en exigeant une coopération de tous ses membres, et en leur permettant de se purger simultanément de leurs pulsions mortifères. Le sacrifice consisterait à faire un usage délibéré de ces mécanismes spontanés, ou

plus exactement — car les rites ne sont pas issus d'un calcul rationnel et utilitaire mais d'une sorte de tâtonnement aveugle — à reproduire les conditions de leur déclenchement dans l'espoir de prolonger leurs effets civilisateurs. Il constituerait ainsi un élément capital d'un processus d'autorégulation des sociétés humaines, qui aurait permis aux hommes de s'auto-domestiquer, c'est-à-dire de dominer, en la ritualisant, leur capacité à tuer leurs semblables. Le sacrifice purgerait peu à peu l'espèce humaine de sa sauvagerie naturelle, en canalisant la violence interne de chaque groupe pour la reporter et la concentrer sur des victimes de substitution prises presque toujours hors du groupe, mais assimilables à ses propres membres : étrangers et prisonniers de guerre (*hostis, hostia*) ou animaux domestiques ou humanisés. Bref, tout en étant lui-même un rite violent, le sacrifice serait une moindre violence, bien circonscrite, qui protégerait les hommes de la violence potentielle dont ils sont porteurs et dont il empêcherait le déchaînement.

C'est la thèse présentée, avec des variantes notables, par Walter Burkert, dans *Homo necans*, et René Girard, dans *La Violence et le sacré*, deux ouvrages indépendants et convergents, ayant paru tous deux en 1972.

Burkert enracine toute sa théorie sur les rapports de prédation que les hommes entretiennent avec les animaux dangereux, et dans lesquels ils peuvent se trouver tantôt en position de prédateurs, tantôt en position de proies. Deux expériences fondamentales seraient à l'origine des rites sacrificiels. La chasse collective d'un gros gibier, tué puis consommé par le groupe, aurait servi de modèle au sacrifice animal. La fuite d'une bande de chasseurs, poursuivie par un prédateur redoutable, et devant son salut au fait qu'un de ses membres, non secouru ou abandonné par les autres, a servi de pâture à la bête, aurait inspiré le sacrifice humain. Les exemples empruntés ci-dessus, respectivement, à Robertson Smith et à Tylor, illustreraient assez bien chacun de ces deux cas de figure. Quant aux sacrifices humains suivis de cannibalisme, assez communs en Amazonie ou en Mélanésie, où les victimes sont des prisonniers de guerre, on pourrait y voir une combinaison secondaire des deux modèles archétypiques. Mais Burkert reste assez flou et ne propose pas lui-même de typologie aussi systématique.

La théorie de Girard est à la fois plus élégante et plus élaborée. Plus élégante, car reposant sur un principe unique, plus élaborée, car débouchant sur une analyse plus précise des rites sacrificiels. Chez lui, ce qui menace la survie d'un groupe d'hommes, ce n'est pas leurs éventuels prédateurs, c'est essentiellement la vio-

lence que ses propres membres sont capables d'exercer les uns sur les autres. Non que les hommes soient par instinct plus violents que les autres primates, mais parce que, au contraire, étant presque dépourvus d'instincts, ils sont nécessairement plus mimétiques que les autres espèces. Car, ce surcroît de mimétisme, qui leur est nécessaire pour pouvoir acquérir et transmettre l'ensemble des pratiques proprement humaines, autrement dit ce que les ethnologues nomment une culture, les rend aussi enclins à rivaliser spontanément les uns avec les autres pour les mêmes objets, et à propager cette rivalité mimétique dans le groupe d'autant plus facilement qu'ils ne disposent pas des freins instinctuels qui permettent aux autres espèces d'éviter la diffusion des conflits et la montée aux extrêmes. L'expérience fondamentale, qui est à la base de la conception girardienne du sacrifice, c'est donc une situation d'emballément mimétique et de crise violente généralisée, c'est-à-dire de guerre de tous contre tous, ou c'est plus précisément la résolution d'une pareille crise. Car, dans une telle situation, disait Rousseau, à la suite de Hobbes, le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. Le genre humain, ou du moins le groupe, et il est probable que de nombreuses sociétés ont ainsi disparu, corps et biens. Mais, comment d'autres ont-elles pu réussir à survivre ? Certainement pas, dit Girard, par un pacte de soumission ou d'association, ou toute autre forme de contrat social qui supposerait cela même qu'un tel acte est censé produire, à savoir l'entente et la paix. Cette entente et cette paix ne peuvent être obtenues que par un mécanisme spontané, le mécanisme victimaire, qui découle, lui aussi, de la propension humaine au mimétisme.

En effet, par cela seul qu'il fait converger les désirs et les actions, le mimétisme peut être, tour à tour, facteur de division ou d'union. En dirigeant les désirs vers les mêmes objets non partageables, et en entraînant les hommes dans le jeu de miroir de la réciprocité négative, il divise le groupe en frères ennemis, et finit par faire disparaître tout point d'ancrage extérieur et tout autre objet de conflit que le conflit même. Mais, en canalisant, par simple contagion, toutes les violences vers un seul individu — la victime émissaire —, dont l'image négative s'accroît à mesure que ces violences se déversent et se concentrent sur elle, il va lui-même mettre fin à la crise. D'abord, en reconstituant spontanément l'unité du groupe dans le « tous contre un » de cette violence collective, ensuite, en purgeant le groupe de toute la violence intestine qui le minait, enfin, en rétablissant entre les sociétaires un tiers extérieur et transcendant : la victime émissaire elle-même, perçue, avant son

lynchage, comme une puissance dangereuse ayant déclenché les pires excès, mais métamorphosée, par sa mort même, en une divinité salutaire ayant résolu la crise et ramené la paix.

Girard, on le voit, explique ainsi, non seulement le retour de la paix, mais la croyance aux dieux, qui ne sont jamais que la violence humaine elle-même, réifiée, extériorisée, puis tenue à distance par les rites religieux. Car, si les dieux ont soif, s'ils exigent toujours de nouvelles victimes sacrificielles, c'est parce que la crise peut toujours revenir et mettre la société à feu et à sang. D'où la nécessité de prendre les devants, de mimer périodiquement la crise et sa résolution violente, par la mise à mort une victime sacrificielle, qui réactive l'acte fédérateur du groupe, et apaise sa violence potentielle, en lui donnant régulièrement un os à ronger. Ainsi se trouve justifié le sacrifice. Comme le meurtre spontané de la victime émissaire, l'immolation rituelle de la victime sacrificielle est un acte violent, mais c'est une moindre violence, un moyen violent de ruser avec la violence, de la contenir et de l'endiguer.

Encore faut-il, pour cela que la victime sacrificielle, tuée rituellement, soit un bon substitut de la victime émissaire, mise à mort brutalement, ce qui suppose qu'elle soit à la fois intérieure et extérieure au groupe : suffisamment intérieure, pour rappeler la victime émissaire et les effets cathartiques de sa mise à mort, suffisamment extérieure, pour que cette mise à mort puisse passer pour un acte religieux et non pour un meurtre portant atteinte au groupe et susceptible de déclencher de nouvelles violences. C'est pourquoi la victime idéale, comme l'atteste l'ethnographie, est soit un prisonnier de guerre, intégré au groupe, mais conservant son statut d'étranger, soit un animal domestiqué ou apprivoisé, pour le rendre aussi proche que possible des hommes qui vont l'immoler. Et c'est pourquoi la chasse et la guerre sont, dans leur principe, des activités rituelles dont la première fonction est de capturer des victimes potentielles.

De fil en aiguille, on pourrait ainsi montrer que, plus généralement, les hypothèses de Girard constituent la base de toute théorie solide du sacrifice. Nous nous bornerons ici à les illustrer par deux exemples.



## Vengeance, sacrifice et don : l'offrande à *sulukna*

Le premier exemple est emprunté à un type de sociétés composées de groupes qui se livrent entre eux, non seulement à des échanges paisibles, de nature matrimoniale ou économique, mais aussi à des échanges violents tels que vols de bétail, rapt de femmes et raids meurtriers. La vengeance est chez elles non seulement un droit, mais un devoir impérieux. Elle n'est cependant pas aveugle mais obéit à une loi de talion qui permet, en principe, de préserver un certain équilibre entre les différents groupes. On a donc affaire à ce qu'on a pu appeler une « vengeance civilisée », à un « système vindicatoire » capable de contenir la violence en la soumettant à des normes collectives (Raymond Verdier, *La Vengeance*, 1981). Mais, il arrive parfois que le système s'emballé, que la passion vindicative l'emporte sur les règles vindicatoires, et qu'une violence sauvage menace d'anéantir un groupe et de déferler dans toute la société dont elle mine l'équilibre. Pour éviter un désastre, on procède alors à des rites de réconciliation, de nature sacrificielle, dont nous choisissons à dessein un cas très simple. Sa description tient en quelques mots, mais chaque détail est riche d'enseignement.

Au sud du pays Moussey, pour faire la paix, les gens de Domo et Berté délèguèrent un esclave, dont il était peu important qu'il fût consumé par la puissance du sacrifice qu'il manipulait. Parvenu à la frontière des deux groupes, il coupa un chien vivant en deux, disant : « Voici *sulukna*, affaire très puissante, nous t'égorgeons un animal, que personne ne soit plus tué ! » (Verdier, *op. cit.*, vol. I, p. 97)

Deux choses montrent sans ambiguïté que le sacrifice du chien a bien ici la fonction prévue par la théorie girardienne, celle de rétablir des rapports paisibles au sein de la société. D'abord, la prière, on ne peut plus explicite, adressée à la divinité : « nous t'égorgeons un animal » pour « que personne ne soit plus tué ». Ensuite, le geste rituel lui-même, accompli sur la frontière des deux groupes hostiles, qu'il rétablit symboliquement en coupant la victime en deux, montrant ainsi que le sacrifice est, dans son principe, un acte séparateur, mettant fin aux affrontements sanguinaires et replaçant les groupes rivaux à bonne distance l'un de l'autre.

Par ailleurs, cet exemple nous donne aussi une vision assez précise du caractère homéopathique du système sacrificiel, de la manière dont il ruse avec la violence, pour mieux la retourner contre elle-même. C'est parce que le sacrifice est, par sa nature même, un jeu dangereux avec la violence et la mort, que le sacrificeur, situé en première ligne, risque d'être « consommé par < sa > puissance », et que, par suite, on confie cet acte périlleux à un esclave, c'est-à-dire à un être marginal, « sacrificable » lui aussi pour la survie de la collectivité, comme le chien, animal domestique et donc victime canonique, déjà offert à *sulukna*.

Enfin, le dieu *sulukna*, que le sacrifice vise à amadouer, n'est pas étranger, lui non plus à la violence. Bien au contraire, car *sulukna* ne signifie rien d'autre que « vengeance », ce qui revient à dire que le dieu des Moussey — comme tout autre dieu exigeant son lot de victimes — n'est rien d'autre que la violence hypostasiée, et maintenue à bonne distance des hommes, par la succession régulière des sacrifices.

D'où l'on voit la nature bien particulière du don sacrificiel, qui consiste à fournir un exutoire à la violence. Une fois l'idée de divinité constituée, on peut bien dire, en termes théologiques, que les hommes offrent des victimes aux dieux et que ceux-ci en retour leur prodiguent des bienfaits, en leur apportant la paix civile, condition des autres biens. Mais, en réalité, on n'a pas affaire, entre les hommes et les dieux, à un échange constitué de deux types d'opérations successives, mais à une seule et même opération. C'est parce qu'ils nourrissent les dieux de leur propre violence que les hommes, par ce fait même, vivent en paix les uns avec les autres. En ce sens que le sacrifice est moins un don, au sens usuel du terme, ayant pour objet de rapprocher le donateur du donataire, qu'un acte visant à « renvoyer [...] les choses les plus sacrées; » congédier les Dieux qui, sans le sacrifice, pèseraient indéfiniment sur le sacrificiant; « détourner les dieux, en faisant ce qu'on doit pour eux » (Mauss, *Manuel d'ethnographie*, 1967, p. 242). Ces propos Mauss pourraient sembler paradoxaux, pour ne pas dire sacrilèges. Ils deviennent lumineux si les dieux du sacrifice représentent la violence humaine, réifiée et extériorisée par les rites qui protègent les hommes et les sociétés humaines de l'autodestruction, ou, ce qui revient au même, assurent l'auto-domestication du genre humain.

## Caïn et Abel, et l'impératif sacrificiel

L'histoire de Caïn et Abel, rapportée dans le chapitre IV du livre de la Genèse, renferme un double paradoxe dont la solution, tout en consolidant cette hypothèse, soulève la question de savoir si l'auto-domestication sacrificielle est une tâche dont les hommes peuvent venir à bout ou un travail sans cesse à reprendre pour ne pas retomber dans la barbarie.

Des deux fils d'Adam et Ève, nous savons seulement que l'un et l'autre font des offrandes à Dieu. Abel, qui est éleveur, sacrifie les premiers-nés de son troupeau, Caïn, qui est agriculteur, fait des offrandes végétales. Or, Dieu accepte les offrandes d'Abel, mais refuse celles de Caïn, sans qu'on sache pourquoi. Le texte sacré est muet sur ce point. C'est le premier paradoxe : l'attitude du Très-Haut semble arbitraire, comme celle d'un despote fantasque et imprévisible. Pourtant, apercevant le visage sombre de Caïn, Dieu lui adresse la parole, comme pour le consoler ou le mettre en garde : « Si tu agis bien, lui dit-il, ne te relèveras-tu pas ? Mais si tu agis mal, le péché te guette et risque de te faire trébucher ». Mais cet avertissement reste sans effet. Pour toute réponse, Caïn se précipite sur son frère et le tue.

Tout se passe donc comme si le meurtrier, faute de pouvoir se révolter contre Dieu, assouvissait sa colère sur son frère, dont le succès rend sa propre disgrâce encore plus cuisante. Très bel exemple, selon Girard, de la capacité qu'a la violence à trouver un objet de rechange, c'est-à-dire du mécanisme qui, dans sa théorie, constitue le ressort du rite sacrificiel. Mais, revenons au texte. Le meurtrier est banni pour son crime et condamné à errer sur la terre. Toutefois, contrairement au *sacer* romain, que le premier venu pouvait tuer en toute impunité, Caïn est protégé par Dieu — et c'est le second paradoxe. Bien plus, il devient fondateur de la première ville (tout comme Romulus, qui a lui aussi tué son frère, est fondateur de Rome), et père d'une famille qui est à l'origine de la métallurgie, de la musique et de l'élevage, c'est-à-dire de toute la civilisation.

Au total, le texte biblique associe intimement sacrifice et violence, et il renferme la double énigme d'un Dieu qui, non seulement, distribue au hasard ses bénédictions, mais qui, en outre, protège les meurtriers. Comment résoudre cette énigme, si l'on se refuse à reléguer les textes religieux du côté de l'irrationnel, et à y voir un simple florilège des faiblesses et des égarements de l'esprit humain ? La solution qui s'impose est la suivante. Dieu n'agit pas

de façon arbitraire, car il y a bien une différence cruciale entre les sacrifices offerts par les deux frères. Il accepte le sacrifice d'Abel, parce qu'il est sanglant, il refuse celui de Caïn, parce qu'il n'est pas sanglant. Dire qu'il accepte le premier est une manière théologique de dire que celui-ci est approprié et efficace, dire que le second est refusé, de laisser entendre qu'il est inapproprié et inefficace. La suite de l'histoire montre aussitôt en quoi consiste l'efficacité du sacrifice. Abel met à mort les premiers-nés de son troupeau et, pour cette raison, ne devient pas meurtrier, alors que Caïn, ne faisant pas de sacrifice animal, devient homicide. Il s'agit là, en quelque sorte, d'une loi naturelle, qui s'impose à Dieu lui-même, et qui explique la protection accordée à Caïn. Au fond, tout se passe comme si, faute de victime animale, la mise à mort d'Abel était ou valait un sacrifice, et donc comme si Caïn était une sorte de sacrificateur, c'est-à-dire — comme l'esclave des Moussey — un être à la fois impur, puisque violent, mais indispensable.

Pour saisir toute la portée de ce passage de la Genèse, il faut le rapprocher de l'épisode non moins célèbre du sacrifice, ou de la « ligature », comme dit la tradition juive, d'Isaac. Cet épisode, ainsi que le thème récurrent du rachat des premiers-nés, montrent que chez les Hébreux, comme ailleurs, la victime sacrificielle idéale est un être humain, mais aussi qu'il est possible de détourner la violence rituelle et, avec elle, toute la violence humaine, sur une victime animale. En revanche, l'histoire de Caïn et Abel laisse entendre qu'il serait dangereux, ou du moins prématuré, de vouloir se soustraire totalement de l'ordre sacrificiel et s'affranchir de toute violence. Qui veut faire l'ange fait la bête. On peut sacrifier un animal à la place d'un homme, mais en voulant remplacer le sacrifice animal par des offrandes végétales, on prend le risque de retomber dans la violence même que l'on voulait éviter.

Bref, le sacrifice est un moyen violent de tromper la violence, de lui céder localement du terrain pour mieux la dominer globalement et la contenir dans les limites les plus étroites possibles. Mais, sans que cette violence rituelle, on peut le craindre, puisse être réduite à zéro. Telle est la conjecture qui ressort de nos exemples. Jusqu'à preuve du contraire, elle semble corroborée par l'histoire, pleine de bruit et de fureur, des sociétés humaines.

L'exemple biblique nous donne l'occasion de dire quelques mots du christianisme, et de l'interprétation que Girard en a proposée. Dans le livre qui l'a rendu célèbre auprès du grand public,

mais infréquentable dans les milieux universitaires, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, il soutient que le christianisme est la première et la seule religion radicalement anti-sacrificielle : la religion, pourrait-on dire, de la sortie du sacrifice, celle qui mine définitivement cette pratique, en révélant ses fondements violents. Loin d'être un sacrifice, la mort de Jésus, telle qu'elle est relatée par les Evangiles, serait la première description du mécanisme victimaire, dont procèdent les sacrifices, envisagée non plus du point de vue des meurtriers et des sacrificateurs, comme c'est le cas dans les autres religions, mais, cette fois, du point de vue de la victime. Tel serait, à la lettre, le contenu même de la Révélation chrétienne : une mise au jour des soubassements intrinsèquement violents des rites sacrificiels et des sociétés organisées autour d'eux, condition de possibilité et promesse de rapports humains dégagés de toute compromission avec le mécanisme victimaire, ses pompes et ses œuvres.

Cette thèse, Girard en convient, peut d'abord sembler contraire à la dogmatique traditionnelle et à toute l'histoire du christianisme. Car, en raison du caractère immémorial et de la prégnance des schèmes sacrificiels, au sein desquels il lui fallait se développer pour les ronger de l'intérieur, le christianisme historique a nécessairement été très long à se dépouiller de sa chrysalide sacrificielle et à prendre lui-même conscience de sa véritable nature. Mais le « travail de la révélation » s'est poursuivi sans relâche et arrive à son terme, comme l'attestent les aggiornamentos successifs des diverses obédiences chrétiennes et leur ajustement au système de valeurs dominant des sociétés occidentales contemporaines, qui est d'ailleurs, pour une bonne part, lui aussi, issu du christianisme.

En tout cas, si la théologie chrétienne traditionnelle a pu permettre à ses adversaires de lui imputer une réhabilitation du sacrifice humain et d'assimiler la communion à une nouvelle forme cannibalisme, il est patent que le rituel chrétien, qui ici comme ailleurs constitue le noyau dur d'une religion, est, depuis toujours, et à l'instar, pourrait-on dire, du sacrifice de Caïn, aux antipodes du sacrifice humain. Ou plutôt, à l'instar de celui de Melchisédech, auquel il se réfère expressément, et qui est à peine un sacrifice, puisqu'il consiste en une simple offrande de pain et de vin. Le protestantisme a d'ailleurs rejeté, de longue date, toute interprétation sacrificielle du culte, et, cinq siècles plus tard, on s'aperçoit que, sans vraiment se l'avouer, le rituel catholique lui emboîte le pas. La « célébration eucharistique » tend à remplacer le « sacrifice de

la messe », mettant l'accent sur le partage du pain et du vin, « fruit de la terre et du travail des hommes », entre les membres de la communauté, plutôt que sur le sacrifice du dieu ou au dieu.

Mais, si cette sortie du sacrifice est indéniable, il est plus difficile de savoir s'il s'agit bien d'un progrès, comme le croient spontanément nos contemporains, chrétiens, irréli­gieux ou agnostiques, d'accord en cela avec Girard. Ou s'il ne s'agirait pas plutôt d'un déclin, comme le suggèrent les analyses hétérodoxes d'un Hocart, soutenant que la moralisation des religions est toujours un signe de décadence (*Rois et Courtisans*, 1936, tr. française, 1978, p. 146) ou d'un Burkert, observant que, « dans la tempête de l'histoire », seules les organisations aux fondements religieux, et plus précisément sacrificiels, ont réussi à s'imposer. « Tout ce qu'il reste de l'Empire Romain, relève ce dernier, est l'Église catholique Romaine. » Or, là aussi, l'acte central est un sacrifice, indéfiniment répété dans le repas de communion, pour la rémission des péchés, c'est-à-dire pour atténuer le mal sans pouvoir jamais s'y soustraire définitivement (cf. *Homo necans*, 1972, tr. française, 2005, p. 79). Si cela est vrai, on ne donnera pas cher d'un christianisme qui abandonnerait toute référence au sacrifice.

Pour établir la supériorité du judaïsme sur le christianisme, certains auteurs juifs, tels que Hyam Maccoby, ont fait grief au second de retomber dans le sacrifice humain dont le premier avait su sortir depuis Abraham. Pour les raisons déjà dites, cet argument nous semble irrecevable. C'est un moyen maladroit de masquer le fait, apparemment difficile à assumer de nos jours, que le judaïsme est beaucoup plus sacrificiel que son rejeton chrétien. C'est, en effet, seulement à un accident historique, la destruction du Temple par les Romains, que le judaïsme doit d'avoir abandonné, ou plutôt interrompu, l'usage des sacrifices sanglants. Comme le rappellent les juifs orthodoxes, dès que le Temple sera reconstruit, il faudra y reprendre les sacrifices. Quant à la circoncision, qui se rattache au rachat des premiers-nés, et, en dernière instance, au sacrifice des enfants que pratiquaient les anciens Hébreux, elle est manifestement plus sacrificielle et sanglante que le baptême chrétien. Mais, c'est peut-être cela même qui pourrait être à l'avantage du judaïsme, si du moins l'on raisonne en termes de salut collectif et de longue durée. Comme le remarque un auteur aussi peu ritualiste que Spinoza, il ne fait guère de doute que le peuple juif doit son antiquité et sa survie à son attachement indéfectible à la circoncision (*Traité théologico-politique*, III). Donc, si le sacrifice a vraiment joué, dans l'histoire de l'humanité, le rôle

d'éducateur que Girard lui attribue, le judaïsme pourrait bien être promis, en raison même de son ancrage sacrificiel, à une plus longue vie que le christianisme. Pour ne rien dire de l'islam, dont le pèlerinage de la Mecque, rassemblant une foule immense autour d'un lieu sacré, nous ramène au plus près de ce qui constituerait, d'après Girard, la matrice de toute religion. Nous ne trancherons pas la question, d'autant plus que le christianisme, quoique toujours tenté par le marcionisme, ne s'est jamais détaché de son tronc judaïque. Nous laisserons à nos arrières neveux le soin d'en juger.