

Écouter René Girard en théologie

A propos du livre de James ALISON, *Le péché originel à la lumière de la Résurrection*,
Préface de René Girard, Paris, éd. du Cerf, 2009, 381 p.
(Original anglais : *The Joy of Being Wrong*, 1998)

Le livre de James ALISON est l'un des tout premiers, sinon même le premier, qui étudie de manière précise la fécondité de l'anthropologie girardienne pour la théologie. Il le fait en exposant la doctrine du péché originel dans sa genèse, c'est-à-dire à partir de la foi au Christ de Pâques compris comme victime ressuscité.

Les propos qui suivent n'en sont pas un exposé systématique. Il s'agit seulement de « notes de lectures » dont le Père Pierre-Marie HOMBERT, professeur à la Faculté Notre-Dame de Paris, a fait part lors de la présentation du livre et de la soirée-débat qui eurent lieu, en présence de René GIRARD, le 22 octobre 2009 au Collège des Bernardins de Paris.

« La lecture théologique la plus stimulante que j'ai faite depuis longtemps » PMH

I. QUELQUES-UNES DES RICHESSES DU LIVRE

A la question : « L'anthropologie mimétique de René Girard peut-elle féconder la réflexion théologique ? », le livre de J. Alison apporte une réponse claire et forte : oui. Une réponse riche, argumentée et convaincante.

L'anthropologie mimétique donne un poids considérable à l'anthropologie théologique. Elle permet une prise de conscience profonde et pénétrante de la *psychologie interindividuelle* comme structurant l'homme, et en définitive le définissant. Elle éclaire ainsi l'affirmation première de l'anthropologie théologique : le fait d'être à l'image de Dieu (Gn 1, 26). L'homme est à l'image de Dieu en tant qu'il subsiste dans et par la relation.

Elle permet aussi de réconcilier anthropologie, métaphysique et vie spirituelle, c'est-à-dire de comprendre comment la vie de l'être humain et son accomplissement final se jouent sur la question de l'accueil et du don, de l'imitation pacifique ou de l'appropriation violente.

A la suite de R. Girard qui l'avait dit et exposé, J. Alison montre de manière approfondie que la Révélation biblique est processus de dévoilement anthropologique. Qu'en se révélant Dieu révèle aussi à l'être humain ce qu'il est, appartient au bien commun de la théologie, et le Magistère contemporain (Vatican II, Jean-Paul II) l'a beaucoup dit. C'est dans le Christ que l'être humain se comprend. Mais en affirmant cela, on insiste habituellement sur la dignité de la personne ou l'identité dernière de l'être humain appelé à devenir fils de Dieu. Or la révélation biblique et évangélique est aussi le dévoilement de ce que nous occultons, de ce que la culture dans son ensemble voile ou s'efforce de voiler : que nous sommes *constitués dans et par* la violence mimétique.

La théorie victimaire de R. Girard inspire à J. Alison une christologie puissante, aux accents neufs, qui est essentiellement une compréhension du Christ comme *victime ressuscitée*. Tout le dogme chrétien s'est élaboré au cours de l'âge apostolique à partir de là. C'est le point de départ et le centre de toute la construction du mystère de la foi. Cf. par exemples les p. 97-102 (très belles) et 286-287. C'est l'axe majeur du livre qui trouve ici sa cohésion d'ensemble et son originalité la plus forte. Dire « Le Christ est ressuscité » ou dire « La victime est ressuscitée », ce n'est pas du tout la même chose. Les manifestations pascales sont des manifestations d'une *victime*. Ce sont donc les apparitions d'une victime qui pardonne, en tant qu'elle pardonne. Elles

ne sont pas des manifestations victorieuses, apologétiques ou consolatrices. Elles sont une irruption du pardon.

L'anthropologie mimétique permet une lecture renouvelée de l'Évangile dans son mouvement profond : une manifestation de ce que Jésus vient faire, c'est-à-dire nous révéler à nous-mêmes et nous apprendre une autre mimésis. Elle permet de comprendre l'Évangile *à partir du regard* de Jésus sur l'être humain et son comportement social. Elle découvre comment Jésus a agi et enseigné en connaissant le désir mimétique, en le dénonçant explicitement ou implicitement, et en inaugurant un nouvel ordre relationnel qui ne soit plus fondé sur la mimésis envieuse, mais sur la mimésis pacifique. JA procède par exemple à une riche relecture de Mt 5-7 (cf. p. 177-182). Ces chapitres n'ont rien à voir avec l'instauration d'un nouveau légalisme. Ils révèlent l'intelligence que Jésus-victime a de la victime, et leur enseignement porte sur le fait que nous sommes constitués dans la violence. Jésus peut avoir cette intelligence de la victime, parce que sa conscience humaine (à la différence de la nôtre) n'est pas formée dans la violence, mais est une conscience pacifiquement reçue en raison de sa condition de Fils du Père (cf. p. 107-108). Notons au passage la très belle analyse de Jn 9 (l'aveugle-né) comme parfait exemple du mécanisme d'exclusion-expulsion (finalement de meurtre), avec la conclusion formulée par Jésus : 'Vous êtes des aveugles de naissance', qui est le dévoilement d'un péché de nature.

Riche des analyses de R. Girard, J. Alison met aussi en lumière le cœur du mystère christique : la rectitude du désir. Le Christ n'existe pas par appropriation et mimésis conflictuelle, mais par l'accueil de son être et l'obéissance non-envieuse. Soulignons ici ce qui est dit de Mt 4 (les tentations au désert) (cf. p. 196), la magnifique exégèse des chapitres 14-16 de s. Jean, ou celle du chapitre 5 du même évangile, tout entier centré sur la question du témoignage, et à propos duquel JA écrit excellemment : « Seule une mimésis non-rivale de dépendance créative peut rendre compte de l'argumentation johannique sur le témoignage » (p. 244). Cette phrase résume tout, c'est-à-dire à la fois le mystère trinitaire, le mystère christologique du Verbe incarné et la pertinence de l'anthropologie girardienne.

Le livre témoigne également d'une reprise très féconde du concept de mimésis dans le champ de la théologie trinitaire. La mimésis est ici, bien sûr, non envieuse, non conflictuelle : mimésis pacifique et amoureuse. Le Fils *imite* le Père. Il est *celui qui imite* le Père : c'est le cœur de l'évangile johannique. « Tout ce qu'il fait, je le fais. Tout ce qu'il dit, je le dis » (cf. Jn 5, 19 ; 5, 30 ; 8, 28). Le Père donne au Fils et le Fils imite le Père qui donne. Cette imitation est parfaite. C'est une imitation du Père en tant qu'il donne, donc une imitation féconde : c'est la procession de l'Esprit. (cf. p. 73-74). L'amour « créatif » du Père et du Fils qui donne l'être à l'Esprit est l'inverse de la rivalité mimétique qui est source de mort (cf. p. 247).

L'anthropologie mimétique donne un poids nouveau à l'idée de conversion. Alors que celle-ci est souvent réduite à des efforts de vertu personnelles (efforts tout stoïciens qui ne demandent pas la foi), l'anthropologie mimétique comme anthropologie de la conversion révèle que la vie de foi est un appel à une *nouvelle structuration du moi* par l'imitation de « l'autre Autre ». La mise au jour de la mimésis conflictuelle dévoile l'étendue du champ de la conversion. Elle dévoile à quel point nous sommes enfermés dans « l'hypostase an-ecclésiale » (concept inspiré du théologien orthodoxe Zizioulas), et tout le chemin qu'il nous reste à parcourir pour devenir des hypostases ecclésiales en étant structurés par l'imitation pacifique. Ajoutons que tout ceci devrait être lié à une authentique découverte de la nouveauté chrétienne, c'est-à-dire à une catéchèse ou à un catéchuménat d'adulte – (« avant ou après le baptême » : p. 226 – on pense aux intuitions du Chemin Néocatéchuménal) qui soit l'apprentissage de la conversion, l'apprentissage progressif de la « dédistorsion du désir », et non l'acquisition de quelques connaissances religieuses enfantines et sans portée anthropologique.

L'anthropologie mimétique permet de parler du salut comme de la « reconstitution du moi humain ». Sans doute le salut doit-il continuer d'être appréhendé comme nouvelle relation avec Dieu, réconciliation et justification du péché. Mais l'homme nouveau recréé par la grâce du Christ est précisément un 'homme' nouveau. L'anthropologie de l'homme sauvé est le plus souvent absente de la catéchèse. Pour beaucoup de chrétiens, le salut reste souvent conçu comme un décret qui absout des fautes, et non comme la naissance progressive d'un nouveau moi, la *restructuration* d'un moi fondé non plus sur la rivalité et l'envie, mais l'accueil et le don.

On pourrait exploiter ici ce que dit s. Paul en Rm 5, 9-10 : la justification n'est pas le salut. Non seulement elle n'est pas le salut eschatologique, mais pas même le salut dans lequel il nous faut entrer *ici-bas*. Ce salut est la restructuration du moi humain et de la psychologie interindividuelle. JA parle beaucoup à ce sujet de « refonte », en particulier de la refonte du désir.

S'agissant de cette refonte du désir, peut-être faut-il affirmer davantage encore que ne le fait JA, qu'elle n'est pas seulement rendue possible par la foi en la nature juste et non rivale de Dieu (découverte par la Résurrection du Christ, comme le dit sans cesse JA), mais advient par la communication positive de l'Esprit Saint, c'est-à-dire de la charité divine qui fait vivre non dans l'appropriation, mais dans le don.

Il y a bien sûr quantité d'autres richesses dans ce livre dont il n'est pas possible de rendre compte ici. Il y a aussi quelques affirmations avec lesquelles on peut ne pas être d'accord. J'en relève simplement deux.

S'agissant des phrases où Jésus utilise le verbe *dei* (il faut) pour affirmer que le Fils de l'homme doit mourir, JA refuse la lecture théologique habituelle qui voit ici un sémitisme désignant la volonté du Père. Pour lui, *dei* renvoie à « l'ordre humain de la nécessité » (p. 212). C'est contraire à l'opinion de la plupart des exégètes et contraire aussi à de nombreux textes scripturaires. Pour n'en citer qu'un de taille : Act 2, 23.

Par ailleurs – et ceci va nous amener à notre propos sur le péché originel – JA écrit « Paul interprète le serpent de la Genèse non comme le diable, mais comme le péché... ». Cf. aussi p. 194 : Le serpent le Genèse ne renvoie pas à « un facteur causatif externe » – être personnel –, il est « l'automystification du désir humain plutôt qu'un agent extérieur coupable ». La *fides ecclesiae* est plus réaliste ! Elle croit fermement que Satan est un être personnel. Il serait d'ailleurs très intéressant de relire Gn 3 à la lumière de la triangularité mimétique (Dieu – le serpent – l'homme) et l'on s'étonne que JA ne le fasse pas. Ceci rejoindrait une donnée de la tradition relative au péché angélique, à savoir la jalousie de l'ange à l'égard de l'homme (jalousie mimétique : les hommes – tirés du limon ! presque des animaux – ont ou vont avoir ce que nous n'avons pas : un amour de miséricorde allant jusqu'à l'Incarnation du Verbe).

II. – LE PÉCHÉ ORIGINEL

Alors que beaucoup de théologiens sont mal à l'aise avec la doctrine du péché originel et en donnent une interprétation souvent réductrice, JA s'inscrit résolument dans la Confession de foi ecclésiale. « ... la forte doctrine du péché originel que je propose... », écrit-il ; et l'ensemble du livre se veut un plaidoyer pour une « vision drastique du péché originel » (p. 287).

Pour appréhender cette doctrine, sa dette à l'égard de R. Girard est ici encore très importante, et se vérifie à la fois dans sa compréhension du péché originel 'originant' (le péché des origines), et dans celle de sa transmission analysée à partir de ce que R. Girard a écrit sur l' « origine de la culture ».

Je note d'abord les richesses de l'approche et de la réflexion de JA, pour aborder ensuite une difficulté considérable qui demeure et que son livre ne permet pas de résoudre.

Une compréhension du péché originel par démarche régressive (ou inductive). On part de la résurrection du Christ et l'on remonte vers l'origine. « Le péché originel a été découvert, lorsqu'il devenu possible d'y échapper », écrit JA. Peut-être faudrait dire au présent : *est découvert*, c'est-à-dire est *compris*, lorsqu'on commence de vivre l'hypostase ecclésiale. Celle-ci (l'homme nouveau de s. Paul) révèle en négatif ce que nous avons été et cessons d'être. Le Christ et l'Évangile subvertissent l'ordre ancien du monde et révèlent ses 'structures de péchés'. « L'arrivée du Royaume de Dieu est la déconstruction de toute la structure sociale du monde » (p. 205). La vie nouvelle (chrétienne) est la découverte et l'apprentissage d'un ordre entièrement nouveau de cohésion sociale, fondé non sur l'auto-affirmation, l'acquisition d'un statut, etc. – ce qui se fait toujours dans et par la rivalité, dans et par l'exclusion – mais sur le fait de recevoir gratuitement. Et c'est la progressive émergence de cette nouvelle réalité, de sa puissance subversive en même temps qu'instauratrice qui découvrent par contraste l'envers tragique et peccamineux d'où nous venons : la profondeur et l'étendue de l'ordre ancien, tant personnel (structuration du moi) que communautaire (structuration sociale). Le péché originel est enfermement dans des mécanismes meurtriers. Il est donc appréhendé avec une densité existentielle très forte, et non comme une réalité juridique (imputation d'une faute). Tout cela est dit en exploitant fortement la distinction classique entre péché comme faute et 'péché' comme état ou situation. En définitive, c'est le peu de compréhension de la nouveauté chrétienne qui empêche la compréhension du péché originel. « *Si notre doctrine du péché est très modeste et banale, alors notre eschatologie doit être (sera) banale elle aussi, et inversement* » (p. 287).

Une approche anthropologique qui éclaire fortement la question de la transmission du péché.

La radicale hétéronomie humaine – celle de notre moi socio-culturel, psychologique, et finalement ontologique – parce qu'elle est une totale dépendance *à l'égard d'une culture mensongère et meurtrière à sa racine même*, éclaire puissamment l'idée d'un état peccamineux transmis. La constitution du moi *ne peut pas échapper* à cette réalité peccamineuse universelle, parce que toutes les réalités culturelles qui structurent le moi sont marquées du sceau de la violence et du mensonge ; davantage encore : procèdent d'elles.

La théorie du mimétisme conflictuel comme « origine de la culture » et donc fondement de la constitution du moi, permet de lier de manière indissociable ontogenèse de la personne et socialité. Elle permet donc de dire et d'expliquer l'être humain comme constitutivement relationnel, et par là-même pénétré dans son être le plus intime par la violence et le péché ; par un péché structurel et structurant. De fait, il y a des « structures de péchés » non seulement dans le champ socio-économique (Jean-Paul II), mais aussi dans le champ culturel, celui de la conscience humaine et de l'ontogenèse de la personne. Le concept de « structure de péché » (que JA n'utilise pas, mais qui traduit, me semble-t-il, tout à fait sa pensée), est aussi pertinent en anthropologie qu'en économie. Si c'est l'ensemble de la culture humaine et en tout premier les données psychologique (le langage, la conscience, la mémoire et...) qui sont fondés dans la violence meurtrière et la distorsion du désir, et qui aujourd'hui encore *structurent le moi et le constitue* par nécessité, alors on réconcilie *nature* et *culture*. Par le fait même, on ne se trouve plus devant le dilemme : ou bien le péché originel se transmet par nature (entendue au sens biologique) ou par culture (culture entendue comme imitation du mal social ; une imitation qui se ferait à partir d'un certain âge et laisserait donc le nouveau-né et même le tout jeune enfant innocent).

La transmission par génération (et non par imitation) – c'est la doctrine de l'Église depuis Augustin réfutant Julien d'Éclane – peut donc être explicitée non par la présence d'un mal moral qui serait logé au bout de la chaîne ADN, ce qui est absurde, mais par l'*appartenance* à un monde fondamentalement régi et structuré par le péché. Une appartenance qui n'est pas accidentelle, surajoutée, qui commencerait d'être effective à partir d'un certain âge, mais qui nous définit dans notre être même, dans ce qu'il y a d'humain en nous par la culture, mais justement d'humain distordu.

Notons aussi nombre de points très suggestifs :

- Une historicité du peccatum originans envisagée comme corollaire à l'historicité du salut. Ce qui permet au passage de dire que le salut chrétien n'est pas un « salut gnostique putatif » (une non imputation des péchés), ni d'abord une réconciliation morale avec Dieu par le paiement d'une dette en raison d'un hommage rendu ou de souffrances subies (cependant tout s. Anselme n'est pas à jeter par-dessus bord...), mais une réalité essentiellement historique grâce à laquelle nous recevons la capacité de rompre avec un mode de vivre la socialité et l'altérité (la relation à Dieu et à autrui) fondé sur la rivalité.
- Une démarche régressive qui va de l'universalité du péché à la nécessité d'une 'origine' et non une démarche qui irait d'une origine connue indépendamment et qui expliquerait l'universalité.
- Une quête de l'acte des origines à travers la relecture, à la fois christologique et girardienne, de quatre récits de la Genèse : Gn 3 (Adam et Eve) ; Gn 4 (Caïn et Abel) ; Gn 6-7 (le Déluge) et Gn 11 (Babel), pour montrer que chaque fois le récit est compatible avec la vision d'une scène des origines qui serait un meurtre fondateur. A propos de Gn 3 notons cette phrase : « L'envie a transformé un interdit (bon pour l'homme) en un signe de rivalité divine avec les hommes ; à la suite de quoi les hommes ont été constitués dans la rivalité ». Ce qui permet ailleurs une analyse remarquable de Rm 7, c'est-à-dire du désir distordu que l'injonction « Tu ne convoiteras pas » ne fait que révéler (p. 182-188).

Disons enfin simplement que JA a le courage d'affronter une question difficile : l'historicité d'un péché des origines, soit encore de confronter la doctrine de l'Eglise sur la réalité d'un premier péché, et sa transmission, avec ce que l'on sait de l'homínisation progressive, de l'émergence extrêmement lente de l'homme à partir du monde animal. C'est le caractère apparemment inconciliable des deux données qui a fait rejeter la doctrine du péché originel à l'homme de la rue, comme à quantité de clercs. Le rejet d'une lecture « historicisante » est un lieu commun aujourd'hui, mais donne souvent lieu, chez ceux qui cherchent néanmoins à garder la doctrine de l'Eglise, à des réinterprétations qui laissent le chrétien de base perplexe et dans une grande confusion.

Reste une double difficulté, difficulté considérable, et peut-être même insurmontable

Essayer de penser concrètement le *peccatum originans*, l'acte ou la scène des origines, à partir de la pratique victimaire des animaux supérieurs, des protos-humains qui gèrent leur rivalité mimétique grandissante et leur violence, n'est pas en soi gênant. Cette démarche a pour elle la véracité que nous reconnaissons à la théorie mimétique et aux travaux de René Girard. Et JA écrit sans doute avec raison : « Le processus a dû sans doute être répété des milliers de fois au terme de milliers de crises pendant des milliers d'années » (p. 309). Mais deux difficultés surgissent ici immédiatement pour le théologien :

- Si c'est bien la crise mimétique victimaire qui enclenche chez les protos-humains un processus d'homínisation pour aboutir à la culture humaine proprement dite, alors que devient l'affirmation si forte, si constante, et vraiment essentielle pour la tradition théologique, à savoir que l'homme fut créé *in bonis* ? JA écrit (p. 311) : « La scène laisse la possibilité de parler, comme les théologiens l'ont fait, de la question « prélapsarienne ». Il s'agit d'hypothèses de ce qui serait advenu si la chute n'avait pas eu lieu ». Même si la condition prélapsaire a parfois donné lieu à des spéculations plus poétiques ou fantaisistes que fondées en raison, il s'agit malgré tout d'autre chose que d'« hypothèses ». Il s'agit d'affirmer que l'homme a été créé dans un état de justice, d'innocence et de sainteté. Il y va de la foi en un Dieu bon qui crée toute chose bonne, comme le dit Gn 1. C'est également le présupposé nécessaire pour affirmer un premier péché contingent, relevant de la liberté de l'homme et de sa responsabilité. Cette contingence du péché des origines – c'est-à-dire le

fait qu'il aurait pu ne pas se passer – est défendue par JA. Mais de manière ambiguë, semble-t-il. Et c'est ici la deuxième difficulté, liée à la première.

- Sur quelle réalité anthropologique repose ce caractère *possible*, mais non nécessaire de l'acte violent originaire ? JA affirme en effet sur son caractère seulement possible. Cf. p. 308 : « En même temps existe la possibilité de ne pas prendre la voie de la mimésis d'appropriation entre individus similaires ». C'est dit plusieurs fois. Or, toute la tradition théologique affirme que cette possibilité repose sur la conscience et le libre arbitre. Cependant dans la perspective ici adoptée, conscience et libre arbitre n'existent pas encore, mais au contraire émergent petit à petit de la violence originaire *et grâce à la violence originaire*. Rappelons que la conscience s'est développée avec l'attention portée au cadavre comme objet fascinant (cf. 53-54), que c'est la ritualisation du processus victimaire qui engendre le signe, puis le langage, la construction de la mémoire, etc. Bref, si « le mécanisme victimaire est le seuil de l'humanisation » (p. 31), force est de conclure : « Au commencement est la violence », et l'on revient à la première difficulté. Difficulté considérable, répétons-le. D'ailleurs, n'y a-t-il pas une certaine contradiction à affirmer le caractère seulement possible du *peccatum originans* et à parler en même de « nature contraignante » ? Cf. p. 211 où il est dit que la doctrine du péché originel est « un regard d'adieu vers la nature contraignante d'une condition dont nous acquérons le pouvoir de sortir », ou encore p. 53 : « La route mimétique de l'humanisation [est] fondée sur un mécanisme *naturel* ». Bref, comment le désir mimétique conflictuel peut être « *chronologiquement originel* » tout en étant « *logiquement secondaire* », comme l'écrit JA ? (cf. p. 65).

En définitive, n'y a-t-il pas une contradiction à dire : 1) Tout le mystère du Christ culmine dans cette « intelligence de la victime », qui est identiquement la découverte que le Père est totalement étranger à la violence et à la mort (c'est la l'affirmation théologique majeure du livre) et 2) à mettre la violence et la mort à l'origine de la socialité humaine ?

Cette question redoutable à laquelle il n'est pas apporté de réponse, n'invalide cependant pas le livre, car celui-ci contient *trop de richesses* pour qu'on n'y prête pas une grande attention. Il convient de le lire et d'y réfléchir très attentivement. Et de *poursuivre la réflexion*. Sur la question du mal originaire en particulier... Car s'il est vrai que toute violence n'est pas éthiquement qualifiable et que personne n'est choqué de voir les gros poissons manger les petits, pourquoi l'est-on davantage devant les proto-humains s'assassinant à tour de bras... Est-ce seulement une question de taille des victimes ?

Reste aussi la question que l'anthropologie théologique se doit de traiter : celle de l'âme humaine dans sa spécificité propre. L'affirmation de Gn 2, 7 sur la communication du souffle de vie par Dieu même doit être intégrée avec une rigueur et précision dans toute anthropogénèse qui veut rester fidèle au donné biblique.