

Le choix de Ponce Pilate, entre le sacré et le profane

1. Dialectique du sacré

Depuis au moins un demi-siècle, l'étude du sacré occupe historiens des religions, anthropologues et sociologues. Il s'agit d'une recherche difficile dans laquelle la définition du sacré se révèle ambiguë et complexe. Au centre de toute manifestation religieuse, le sacré en représente souvent l'unique et mystérieuse explication. Chef de file de l'anthropologie religieuse et de la sociologie, Émile Durkheim (1858-1917) définit la religion comme étant un « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées » (1925 : 65). L'étape suivante consiste à établir ce qui est sacré et ce qui ne l'est pas. Dès son apparition, la phénoménologie du sacré envisage l'opposition, la délimitation, la dichotomie entre sacré et profane. Disciple de Marcel Mauss, Georges Dumézil et Alexandre Kojève, Roger Caillois affirme au début de *L'Homme et le Sacré* que « toute conception religieuse du monde implique la distinction du sacré et du profane » (1950 : 17). Parallèlement à cette conviction, il reprend l'image de l'*homo religiosus*, définie auparavant par Mircea Eliade, pour lui donner un nouvel élan et étudie le rapport de l'homme au sacré dans les sociétés primitives, modernes et contemporaines.

Caillois poursuit son travail en examinant la dichotomie sacré/profane qui se répercute dans la constitution de deux mondes séparés en opposition. D'un côté, la puissance du sacré est identifiée et circonscrite dans des lieux précis (grottes, temples, et églises), des objets (totems) et des personnes (le chaman et le roi), qui définissent un monde dans lequel l'homme observe des règles précises, respecte des tabous et des interdictions et ressent la puissance et la gravité du sacré. Le monde du profane, quant à lui, est défini par la négation et par l'opposition : son essence est celle du non sacré¹. L'homme vit le monde profane quotidiennement, sans cette terreur qui caractérise le monde du sacré, tout en étant conscient que cette vie mobilise la partie superficielle de lui-même. Selon Caillois, ces deux mondes s'excluent et s'impliquent mutuelle-

1. L'étymologie du terme (*pro-fanum*) renvoie à l'espace qui se trouve devant le temple, à la personne ou à l'objet qui est devant le temple et pas à l'intérieur.

ment mais il est essentiel pour l'homme de faire en sorte qu'ils soient indépendants et isolés l'un par rapport à l'autre. Durkheim avait souligné l'importance de cet isolement en développant le thème du danger d'une éventuelle contamination entre sacré et profane. Postulat fondamental de ces réflexions, la puissance du sacré est une *dynamis* violente, à la fois destructrice et génératrice. Un peu à la manière du feu, le sacré développe, selon Caillois, « une action faste ou néfaste et reçoit les qualifications opposées de pur et d'impur, de saint et de sacrilège » (1950 : 42). Le ton et le discours de l'auteur font écho à la terminologie théologique et à l'image testamentaire des épiphanies divines. L'action du sacré comparée à celle du feu semble similaire à la divinité de l'Ancien Testament, inspirant à la fois fascination et terreur. Un peu plus loin dans son analyse, Caillois reconnaît avoir puisé dans la terminologie et les concepts de Rudolf Otto, qui avait identifié dans la nature du divin le *tremendum* et le *fascinans*². Non seulement Caillois compare l'apparition du sacré à celle du divin mais il révèle également la capacité du sacré à produire le bien ou le mal, le pur ou l'impur. Ces forces opposées et discordantes doivent être dispensées par ce que Caillois définit rites et prohibitions du sacré de respect. Il développe cette pensée à partir de la conviction selon laquelle les prescriptions instituées par les ancêtres ont établi une sorte de stabilité pour le monde entier. L'idée de Caillois est une *concordia discors* de forces, à l'intérieur de laquelle on peut retrouver topographiquement les espaces du sacré et du pur, et ceux du profane et de l'impur³. C'est également de cette localisation que dérive la réflexion sur la cohésion et la dissolution des systèmes auxquels appartiennent le pur et l'impur. Il s'agit de forces qui tentent de réaliser l'harmonie cosmique ou de la détruire. Nous nous trouvons face à une autre dichotomie : au pur correspond l'ordre et à l'impur le désordre. Pour Caillois, le passage suivant consiste à retrouver l'ordre et le pur dans la symétrie, et l'impur et le désordre dans la dissymétrie. L'idée fondamentale de Caillois est enfin celle selon laquelle le sacré soutient l'équilibre qui s'instaure entre symétrie et dissymétrie. Ces réflexions le porteront à affronter ensuite le thème de la fête et celui du sacrifice en tant que retour nécessaire au chaos. Il reprend les thèses de Durkheim selon lesquelles les fêtes sont autant d'occasions où le sacré régénère la vie et l'ordre du monde. Lors de ces journées où le temps est suspendu, le sacré pénètre le profane pour le transformer. Bien qu'il affronte l'exigence de respecter une saine alternance entre le respect des interdits et leur transgression, étant assez proche des études sur le sacrifice de Hubert, Mauss et Girard, Caillois se concentre principalement sur la nature même de l'opposition entre sacré et profane.

2. Il s'agit de termes qui sont réutilisés par la suite pour définir le numineux.

3. « Une séparation si vigilante des principes du pur et de l'impur implique pour eux une localisation distincte au sein de la société. De fait, le centre paraît la résidence claire et réconfortante du premier, la périphérie l'empire obscur et inquiétant de l'autre » (Caillois, 1950 : 61).

2. L'expérience du sacré dans *Ponce Pilate* de Caillois

Ponce Pilate constitue à la fois un retour et un adieu à la littérature mais aussi la conclusion du cycle consacré à l'étude de la vie dans toutes ses manifestations, humaines, animales et végétales⁴. L'auteur, qui avait souhaité à plusieurs reprises la fin de la littérature, publie en 1961 cette précieuse fiction⁵ où il s'interroge sur ce qui se serait produit si Ponce Pilate avait sauvé Jésus de la condamnation à mort. L'idée et la réalisation de *Ponce Pilate* coïncident chez Caillois avec la découverte de Jorge Luis Borges, dont il devient le promoteur en France, s'occupant directement de quelques traductions. Les textes critiques fictifs et les nouvelles qui composent les *Ficciones* de Borges deviennent d'importantes références théoriques et artistiques pour Caillois, qui revient ainsi vers la littérature et ses possibles formes⁶.

Dans *Ponce Pilate*, sept brefs chapitres⁷ suivent les vingt-quatre heures qui s'écoulent entre la première rencontre de Ponce Pilate avec Jésus et la proclamation du verdict par le gouverneur, et abordent les scénarios possibles déterminés par la décision du préfet. Construit autour des personnages de l'entourage de Ponce Pilate, le récit se concentre sur les pensées et les réflexions d'un homme seul qui arrive à un croisement, une bifurcation de l'histoire et de sa propre vie. Le roman représente aussi une réflexion théorique sur la littérature, sur ses formes et sur la représentation de l'espace et du temps. *Ponce Pilate* devient une sorte d'uchronie, une condition spatiotemporelle particulière où tout est possible, y compris un passé différent de celui que l'on connaît et reconnaît traditionnellement. Au delà de la forme et des implications philosophiques, Caillois privilégie dans la postface l'essence du récit aux spéculations théoriques, un récit centré sur le thème de la liberté individuelle qui détermine « le mécanisme d'une décision humaine » (2008 : 437).

La narration débute sur l'insatisfaction de Ponce Pilate, administrateur d'une province lointaine et turbulente, où les autorités locales, le Sanhédrin et le légat de Syrie s'opposent ouvertement à la politique du gouverneur de César en Judée. Caillois introduit dans l'insatisfaction de Pilate la simple analyse du mécanisme du pouvoir qui

4. « Comme il en fait l'aveu dans *Le Fleuve Alphée* (1978), Roger Caillois, par crainte de s'égarer dans le labyrinthe du roman, s'est cantonné dans le domaine du vérifiable, ou de ce qui paraît, lui paraît tel. Les ailes de papillon, les ébats amoureux de la mente religieuse, le mimétisme du fulgore porte-lanterne ou l'esthétique des pierres sont autant de sciences diagonales, variations entrecroisées autour d'un fantastique naturel. Dans une œuvre d'où toute fiction qui ne provienne de la nature est bannie, *Ponce Pilate* est l'exception qui confirme la règle. [...] Concluant un cycle consacré à l'étude de la vie » (Westphal, 2002 : 61).

5. Il est ici fait référence au recueil *Ficciones* de Jorge Luis Borges traduit et présenté au public français par Caillois.

6. Selon Alain Bosquet, la fascination exercée par Borges sur Caillois réside dans l'extraordinaire capacité de l'auteur argentin à créer des mondes et des itinéraires où les concepts de vraisemblable, réel et fiction perdent leurs caractéristiques spécifiques.

7. Ces chapitres ont en outre des titres annonçant les personnages qui, tour en tour, accompagneront Pilate ou son action : *Les prêtres, Ménénios, Judas, L'interrogatoire, Mardouk, Pilate, L'insomnie*.

écrase la personnalité de son représentant⁸. Les compromis politiques et les concessions civiles et religieuses représentent pour le gouverneur de futiles obstacles à la réalisation de l'Empire et des libertés qui en dépendent. Dans *L'Homme et le Sacré* déjà, Caillois avait proposé une analyse brève et pertinente des mécanismes qui président à la naissance du pouvoir en présence d'une hiérarchie et l'exercice de la souveraineté. Il est important de relever l'affirmation selon laquelle le pouvoir apparaît comme la réalisation d'une volonté et de la mettre en relation avec les pages initiales. Dans ce sens, dès le début de l'intrigue, la volonté de Pilate administrateur est en désaccord avec celle de l'empereur. Cette première discordance révèle le manque d'adhésion de Pilate aux actions politiques de Tibère bien qu'il en reconnaisse l'autorité.

L'affaire qui implique le Sanhédrin et Jésus se déroule dans ce genre de contexte, où le représentant de Rome semble condamné à donner raison aux autorités juives. Lorsque Pilate est amené à examiner la situation, sa réflexion se porte sur le problème représenté par la présence du Messie en Judée. Dans sa vision de citoyen de l'Empire, le gouverneur applique à l'espoir eschatologique de la communauté juive un mécanisme d'opposition molle et de comparaison avec la réalité romaine, où la *ratio* prévaut aussi lors des élections des flamines ou du grand pontife. La référence fugace à ce type de mécanisme est lourde de sens pour Caillois car il avait travaillé à un mémoire consacré au sentiment et au vocabulaire religieux des Romains. Dans ses études, l'auteur se concentrait également sur la figure du *pontifex maximus*. Nommé à vie, celui-ci réglait le domaine religieux, veillant au maintien d'une sorte d'équilibre dans la société. Cette image perd son caractère sacré et pourtant la figure d'un homme présidant l'*ordo rerum* et contrôlant le domaine du sacré devient une clé de lecture possible, permettant également de comprendre le rôle du gouverneur.

Semblable au personnage des évangiles, le Pilate de Caillois cherche une échappatoire légale qui lui permette de ne pas trop s'immiscer dans les affaires de la communauté juive. Il envoie donc ce « roi des Juifs » à Hérode, qui se montre plus consciencieux et politiquement habile en restituant le prisonnier au prétoire romain. La raison d'état vient en aide à Pilate en la personne de Ménénus, bras droit du gouverneur, qui conseille d'évaluer a priori les risques afin de mettre au point une stratégie de contrôle de la situation. Dans son long discours empreint d'une grande lucidité, Ménénus reprend la phrase prononcée par les sacerdotés et le thème du sacrifice pour tenter de convaincre Pilate d'exécuter le plan : « Il est avantageux qu'un homme périsse pour le salut du peuple » (1961 : 10-12). C'est à partir de ce moment précis que se développera lentement la révolte de Pilate. L'homme commence à douter de la justice et, en dépit de sa tendance à l'apathie et de son médiocre talent politique, il entrevoit la possibilité d'invoquer un principe meilleur qui verrait l'innocent sauvé par le juge.

8. « Les instructions de Rome étaient formelles : respecter autant que possible les croyances et les coutumes indigènes. Pilate voyait là une sorte de démission inexcusable. [...] Il s'en voulait de se plier à des fantaisies superstitieuses, dont à Rome, il ne se serait pas gêné pour railler ouvertement l'équivalent. [...] Cette servitude politique l'indignait » (Caillois, 1961 : 10-12).

Les mêmes prémisses conduisent René Girard (1923) à développer sa propre théorie, dans laquelle toutes les religions, les récits de mythes, les légendes et les rituels antiques se basent sur le déplacement de la responsabilité sur un seul individu ou sur un groupe isolé de personnes, qu'il qualifie de boucs émissaires. De cette manière, les sociétés gardent sous contrôle désirs, rivalités et violence.

Dans le *Ponce Pilate* de Caillois, le gouverneur pourrait rester à sa place et s'en tenir à ce qui est permis, c'est à dire respecter l'autorité du Sanhédrin, condamner Jésus et sauvegarder un certain ordre des choses. La vertu de Pilate pourrait tout aussi bien l'amener à respecter ses convictions personnelles plutôt que de comprendre la crise sacrificielle qui caractérise le peuple juif à ce moment-là. Ménénius propose en revanche la formule éprouvée « gouverner, c'est prévoir » dans la stratégie élaborée pour le lendemain : libérer Barabbas à l'occasion de la fête, exécuter un geste rituel en usage dans la communauté juive (se laver les mains) et laisser Jésus être condamné et exécuté par son propre peuple. De manière assez surprenante, la solution proposée par Ménénius n'obtient pas l'effet escompté car Pilate est perplexe et se demande comment accepter la condamnation et la mort d'un homme innocent. En réalité, le doute du gouverneur dérive directement de sa réflexion sur le principe du sacrifice et non pas sur la personnalité de Jésus.

Le récit se poursuit sur un rythme soutenu : Pilate rencontre d'abord Juda, l'apôtre-traître convaincu de la nécessité de son geste révolutionnaire, avant de rencontrer Jésus. Le gouverneur renvoie la conclusion du procès au lendemain⁹, ordonne la flagellation de Jésus¹⁰ et le prisonnier est déguisé en roi des Saturnales. Caillois fait ici intervenir la dimension mythico-rituelle de la fête, de la raillerie et du sacrifice. Un manteau rouge et une couronne d'épines annoncent l'inéluctable destin de Jésus : après la fête, le roi des Saturnales est sacrifié. Durant son expérience au *Collège de Sociologie*, Caillois avait étudié les relations entre la raillerie réservée à la figure du roi dans les Saturnales et l'image de la mise à mort dans la royauté. Dans *L'Homme et le Sacré*, ce thème se fait plus consistant et devient l'exemple de ce qu'il appelle « actes à rebours ». Selon Caillois, ces actes marquent la différence entre le temps du déchaînement et celui de la règle, autorisant des comportements tout à fait contraires à ceux de la règle. Lors des Saturnales, à Rome, le roi élu devait donner à ses sujets des ordres ridicules, créant ainsi un royaume illusoire et carnavalesque. Le destin de ce monarque absurde était toutefois tragique : après la fête, il était sacrifié en hommage à Saturne. Au moyen de cette fête et de ce sacrifice, l'ordre cosmique était régénéré et réorganisé, chaque chose retrouvait sa place. De manière semblable à ce qui se passait durant les saturnales, l'absurde « roi des Juifs » doit mourir, et c'est pour

9. « Je ne songe pas à libérer Jésus. Il sera châtié comme il le mérite. Demain, à mon tribunal de Gabbatha, selon la coutume, je vous donnerai à choisir entre lui et Barabbas » (Caillois, 1961 : 76).

10. « Il commanda aux soldats de déguiser le prisonnier en roi des Saturnales et de le flageller à leur guise » (Caillois, 1961 : 77).

cela que la flagellation ne suffit pas à calmer la foule qui demande la mort et le sacrifice du messie présumé.

Le chapitre se clôt sur l'exaspération de Pilate, qui attend anxieusement de pouvoir parler avec Mardouk, un scientifique, théologien et lointain précurseur de l'ethnographie¹¹. Le gouverneur fait appel à l'ami chaldéen dans l'espoir de trouver un nouveau point de vue qui puisse l'aider à comprendre son rôle de juge dans le cas de Jésus¹². La narration de Caillois s'apaise et l'ambiance se fait plus amicale et intime ; le soleil se couche sur Jérusalem, un palanquin porte le gouverneur chez Mardouk et celui-ci lui offre un dîner succulent et rassurant. Sous l'effet du vin, le gouverneur se livre au récit de son intense journée : l'arrestation suspecte de Jésus, les exigences du Sanhédrin, le rêve de Procula, les conseils de Ménénus, la flagellation et la stratégie politique mise au point pour le lendemain. Mardouk tente de convaincre Pilate d'aller dans le sens des événements qui semblent déjà décidés et organisés par des forces supérieures. Le Chaldéen s'abandonne à une force visionnaire invisible qui lui suggère un scénario abstrait et impalpable, où se fondent des visions du futur immédiat déterminées par les gestes et les décisions de Pilate. Cette sorte de possession et d'ivresse mentale rend visibles des événements et des images encore inconnus : l'imminente crucifixion de Jésus, la naissance du christianisme, la chute de Pilate mais aussi les guerres de religion. Mardouk traduit de manière détaillée les images qui lui apparaissent et donne une forme accomplie à la séquence de confusion des temps, des espaces et des figures condensées dans le flux visionnaire. Le message que Mardouk extrait de cette série de prospections sur le futur est la nécessité de condamner Jésus et d'accomplir ainsi le développement de l'histoire particulière qui débiterait avec la crucifixion.

La narration orale de Mardouk correspond au langage occulte et indéchiffrable de la danse des lucioles dans la nuit. Le langage secret des insectes capture l'attention du gouverneur et de son ami, qui sont littéralement absorbés par le vertige provoqué par les signes, l'écriture lumineuse des lucioles. Le vertige, la dissymétrie opposée à la symétrie, dérive de la possibilité de rapprocher le langage des lucioles de celui des images évoquées par Mardouk. Le discours de l'ami de Pilate et la graphie naturelle des insectes ne correspondent pas car les codes linguistiques¹³ ne sont pas les mêmes. Caillois intègre ici dans le tissu narratif ses études sur les manifestations du langage de la nature. Plus encore, on y retrouve également les études sur le mimétisme en tant que modèle comportemental, selon lequel Pilate pourrait agir en ac-

11. « Pilate cherche un nouvel arbitre en la personne de Mardouk, son ami onéiro-critique et lointain précurseur de l'ethnographie » (Westphal, 2002 : 63).

12. « Pilate find blessed relief in the fifth chapter's account of a lush evening of feasting and drinking, entertained by the electrifying conversation of the only Jew that Pilate respects enough to have become his personal confidant, the mercurial Mardouk » (Strenski, 2006 : XII).

13. « Le texte de Caillois donne à entendre que chaque espèce possède son propre langage. Tandis que les étincelles vivantes constituent le langage des lucioles qui cherchent, sous la dictée de lois instinctives incontournables, à s'unir, c'est la capacité langagière innée de l'homme qui permet à Mardouk de fabriquer un discours mythique lui-même unificateur » (Saint Ours, 2001 : 77).

cord avec l'univers. Cela signifierait qu'il s'adapte à l'espace qui l'entoure, qu'il réprime son instinct et est en accord avec les événements externes. Le récit mytho-poétique de Mardouk se conclut en effet sur un conseil, celui d'autoriser la condamnation à mort du messie présumé le lendemain.

À ce moment précis, l'on voit pointer le germe de la rébellion chez Pilate, déterminé à s'opposer à l'inconnu qui a préétabli l'histoire du monde. Cette attitude énergique et rigoureuse transforme le gouverneur en un personnage titanesque, qui affronte ouvertement cette divinité inconnue qui exige la mort d'un innocent. Dans l'esprit de Pilate, d'illustres figures apparaissent : des images idéales et mythiques portant en elles une connaissance archétypale et semblant indiquer un parcours difficile et tortueux. La voie à suivre est celle de la justice ; semblable au Caton dantesque, Pilate revendique la force de la *ratio*, de la vertu et de la liberté lorsqu'il affirme : « Je ne pense pas que Socrate, ni d'ailleurs Lucrèce, eussent estimé une religion qui, pour établir ses titres, aurait eu besoin d'une injustice et de la lâcheté d'un homme » (1961 : 106).

Selon la vision de Caillois, l'*ordo rerum* permet la conservation de la société et en même temps, c'est la religion qui maintient cette disposition ordonnée des éléments dans l'univers par la distinction claire entre sacré et profane, soutenue par les interdits.

Ce n'est qu'à la suite d'une longue nuit d'insomnie que Pilate fait face à l'affrontement de raisons et de forces qui se repoussent entre elles : d'un côté, la *realpolitik* de Rome, de l'autre l'action personnelle et compréhensible d'un simple administrateur de la justice. Cette nuit est marquée par de soudains changements de perspective, mais cette apparente confusion est à nuancer si on la replace dans le contexte de l'éternelle répétition de simulacres :

Pilate glissait d'une métaphysique à une autre et découvrait soudain que son geste était déterminé depuis toujours par la chute éternelle des atomes, où il niait avec une subite fureur que l'oblique clinamen pût apporter la moindre contingence. Non seulement la crucifixion serait répétée dans l'espace, mais comme le nombre des atomes était fini, et fini par conséquent celui de leurs combinaisons possibles, la crucifixion du sauveur se répéterait aussi sans fin prévisible le long d'un temps perpétuel, cyclique, inépuisable (1961 : 139-140).

La philosophie antique dialogue avec les perspectives du XIX^e siècle, alors que la logique cosmique semble dominée par la logique du sacré. L'auteur recourt à l'image lucrécienne du *clinamen*, où s'exprime la liberté humaine. L'origine de toute mutation se heurte à la décision de l'individu. Pilate choisit finalement de limiter la volonté des dieux pour revendiquer son libre arbitre : « La puissance des Dieux finit où commence l'ambition de la vertu » (1961 : 143). Voici l'homme en révolte qui tente de redéfinir l'espace réservé aux dieux et celui qui est assigné à la volonté des hommes. La révolte du gouverneur sert à réaffirmer les rôles et les espaces. Pilate

prend conscience de lui-même et entreprend une profonde réflexion, semblable à l'exercice stoïcien de l'examen de conscience, en tant qu'exercice éthique essentiel pour l'amélioration de l'individu et de la communauté. Bien qu'il ait compris, grâce aux visions de Mardouk, l'existence d'un dessein supérieur, Pilate s'oppose au déroulement préétabli de sa propre vie et de celle de l'humanité. En ce sens, le gouverneur réalise l'idéal stoïcien en libérant de tout conditionnement extérieur sa conduite morale et politique et en recherchant uniquement la liberté et la justice. Pilate sauve Jésus, s'abandonnant au vertige et empêchant le déroulement d'une histoire qui aurait dû asseoir la domination du christianisme. La libération de Jésus implique la non-naissance de la religion chrétienne. Pendant que le *rabbi* « continua sa prédication avec succès et mourut à un âge avancé » (1961 : 143), Pilate, un peu comme *L'Homme révolté* de Camus, revendiqua la liberté de pensée en s'opposant et en résistant à un destin de soumission inéluctable.

BIBLIOGRAPHIE :

- Bosquet A. 1971. *Roger Caillois*. Paris. Poètes d'aujourd'hui.
- Caillois R. 1950. *L'Homme et le sacré*. Paris. Gallimard.
- Caillois R. 1961. *Ponce Pilate*. Paris. Gallimard.
- Caillois R. 1962. *Cohérences aventureuses. Esthétique généralisée. Au cœur du fantastique. La dissymétrie*. Paris. Gallimard.
- Caillois R. 2008. *Œuvres*. Paris. Gallimard. Coll. « Quarto ».
- Camus A. 1951. *L'Homme révolté*. Paris. Gallimard.
- Durkheim E. 1925. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris. Alcan.
- Eliade M. 1949. *Traité d'histoire des religions*. Paris. Payot.
- Eliade M. 1967. *Le Sacré et le profane*. Paris. Gallimard.
- Girard R. 1972. *La Violence et le sacré*. Paris. Bernard Grasset.
- Girard R. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris. Grasset & Fasquelle.
- Hubert H. et Mauss M. 1909. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In *Mélanges d'histoire des religions*. Paris. Alcan.
- Otto R. 1995. *Le Sacré*. Paris. Payot.
- Saint Ours K. 2001. *Le Fantastique chez Roger Caillois*. Birmingham. Summa Publication.
- Strenski I. 2006. Introduction. In Caillois R. *Pontius Pilate*. Charlottesville. University of Virginia Press.
- Westphal B. 2002. *Roman et Évangile. Transposition de l'évangile dans le roman européen*. Limoges. Pulim.

The Choice of Pontius Pilate, Between the Sacred and the Profane

ABSTRACT: At the beginning of *The Man and the Sacred* (1939) Roger Caillois affirmed that "every religious conception of the universe implies that there is a distinction between the sacred and the profane". Caillois discussed the theme of the sacred throughout his life, in several

essays, articles and lectures. In 1961, Caillois wrote *Pontius Pilate*, a brief novel in which he explored the dilemma of the governor of Judea. For the first time, Caillois changed genre. The author escaped the theme of the sacred by way of the novel. The purpose of this paper is to show how the theme of the sacred leads to a comparison between the thought of Caillois, the theories of the College of Sociology, and the theme of *The Scapegoat* by René Girard.

Keywords: Roger Caillois, *The Man and the Sacred*, *Pontius Pilate*, sacred, profane.