

EDITE PAR ALAIN DIERKENS
ET JEAN-PHILIPPE SCHREIBER

Le blasphème : du péché au crime

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XXI - 2011

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES



Comité de rédaction (Université libre de Bruxelles)

Aude Busine
Baudouin Decharneux
Astrid de Hontheim
Alain Dierkens (directeur)
Sylvie Peperstraete
Fabrice Preyat
Cécile Vanderpelen-Diagre
Monique Weis

Comité de lecture international

Jean Baubérot (EPHE, Paris)
Pierre-Yves Beaurepaire (Université de Nice Sophia Antipolis)
Albrecht Burkhardt (Université Lumière, Lyon 2)
José Contel (Université de Toulouse-Le Mirail)
Lambros Couloubaritsis (ULB et Académie royale de Belgique)
Frédéric Gugelot (Université de Reims et EHESS, Paris)
Anne-Marie Helvétius (Université de Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis)
Denis Monnerie (Université Marc Bloch, Strasbourg)
Jean-Philippe Schreiber (ULB)
John Tolan (Université de Nantes)
Didier Viviers (ULB et Académie royale de Belgique)

Le blasphème : du péché au crime

Dans la même série

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990
2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991
3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992
4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993
5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994
6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995
7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996
8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997
9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998
10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999
11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000
12. « Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle), éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005 (épuisé)
16. Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006
17. La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles), éd. Alain Dierkens, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007
18. Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2008
19. La performance des images, éd. Alain Dierkens, Gil Bartholeyns et Thomas Golsenne, 2009
20. Art et religion, édité par Alain Dierkens, Sylvie Peperstraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2010

Les tomes 1 à 13 et 15 sont consultables en ligne sur la Digithèque de l'ULB (<http://digitheque.ulb.ac.be>).



Le blasphème : du péché au crime

EDITE PAR ALAIN DIERKENS
ET JEAN-PHILIPPE SCHREIBER

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1520-8
D/2012/0171/8

© 2012 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)
EDITIONS@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain DIERKENS

« Le blasphème : du péché au crime » : le thème du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) de l'Université libre de Bruxelles est particulièrement important. Il touche à l'actualité, mais aussi – et plus fondamentalement – à la défense du libre-examen et des idéaux de liberté (liberté de conscience, liberté de pensée, liberté d'expression) auxquels l'ULB est viscéralement attachée.

Le programme scientifique de ce colloque, qui s'est tenu les vendredi 18 et samedi 19 mars 2011 dans la salle Delvaux de l'Université libre de Bruxelles, a été élaboré par un comité scientifique présidé par Jean-Philippe Schreiber. Comme il était, bien sûr, impossible de traiter en deux jours de tous les aspects liés à la vaste problématique du blasphème et du sacrilège, l'accent a été mis ici sur la répression et la criminalisation de la catégorie théologique puis juridique du blasphème « au sens d'irrévérence envers ce qui est révééré par les religions ».

Une quinzaine d'intervenants ont ainsi examiné les manifestations contemporaines de ce qui est considéré comme outrageux par les religions, mais ils ont aussi envisagé l'histoire et l'anthropologie de la « parole impie » et de sa réception. Ces textes sont réunis ici, à l'exception de deux exposés qui ont fait (ou feront) l'objet de publications substantielles ailleurs (Julie Ringelheim, « Le blasphème dans la jurisprudence de la Cour européenne des Droits de l'Homme » ; Laurence Rosier : « *Il a une tronche pas catholique* : mémoire des discours et insultes »). Préfacés par Manuel Couvreur, doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB, ils sont encadrés par une introduction historiographique (autour de la criminalisation du péché) et une courageuse postface de Jean-Philippe Schreiber, qui rappelle le « nécessaire et impérieux devoir qu'est la liberté d'expression ».

Simultanément au colloque s'ouvrait, sur le campus du Solbosch de l'ULB, dans la salle Allende, une exposition intitulée « Sacrilège. La religion satirisée » (19 mars-9 avril 2011). Dans cette exposition organisée par le CIERL et ULB-Culture, la présentation de caricatures anticléricales et antireligieuses des XIX^e et XX^e siècles était complétée par un choix d'objets sur ce thème et par la projection d'extraits de films « sacrilèges ». Le but des organisateurs était de « montrer que la liberté d'expression peut être débridée et irrévérencieuse, pour autant qu'on ne touche qu'aux dogmes et aux institutions, et qu'on ne confonde pas la religion et ses adeptes, qui eux, comme toute personne, méritent le respect ». Cette manifestation devrait poursuivre sa carrière dans les Maisons de la culture et de la laïcité.

Le colloque a bénéficié de l'appui du Fonds de la recherche scientifique-FNRS, de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB, ainsi que du recteur et du président de l'Université ; l'exposition, de l'aide du Centre d'action laïque, du groupe d'assurances Invicta Belgium, de Willy Decourty, bourgmestre, et du Collège des bourgmestre et échevins de la commune d'Ixelles.

Pour ce volume et comme toujours, j'ai pu compter sur la compétence et le professionnalisme de Michèle Mat, directrice des Éditions de l'Université de Bruxelles, et de Betty Prévost, que je remercie de tout cœur. À ces remerciements, je voudrais associer Kenneth Bertrams et Jean-Philippe Schreiber, qui a assumé une très large part du travail éditorial.

Préface

Manuel COUVREUR

Pour le dix-septième que je suis, le titre du présent ouvrage renvoie inmanquablement à la scène célèbre de *Don Juan* où Molière confronte le personnage éponyme à un pauvre rencontré au détour d'une improbable forêt. Don Juan commence par refuser l'aumône à celui qui se propose de prier pour son salut, avant d'imaginer, dans un second temps, d'éprouver la solidité de la foi de ce dernier et de l'inciter à enfreindre le second des dix commandements :

DON JUAN : Je m'en vais te donner un louis d'or tout à l'heure pourvu que tu veuilles jurer.

LE PAUVRE : Ah, Monsieur, voudrez-vous que je commisse un tel péché ?

DON JUAN : Tu n'as qu'à voir si tu veux gagner un louis d'or ou non, en voici un que je te donne si tu jures, tiens, il faut jurer.

DON JUAN : Monsieur.

DON JUAN : À moins de cela, tu ne l'auras pas !

LE PAUVRE : Non, Monsieur, j'aime mieux mourir de faim.

DON JUAN : Va, va, je te le donne pour l'amour de l'humanité.

Scène ambiguë que Sganarelle ponctue encore d'un « Va, va jure un peu, il n'y a pas de mal ». Plus ambiguë encore, si l'on veut bien songer moins à ce qui est dit qu'à ce qui est montré : pour n'avoir pas blasphémé, Dieu récompense immédiatement le Pauvre qui a refusé de commettre un péché mortel et qui obtient son louis d'or. Malgré le sens indéniablement religieux de la scène, elle a choqué au point que son texte ne nous a été conservé que par une copie saisie au vol par un spectateur et imprimée en Hollande. Plus que le sens de la scène, c'est donc la seule allusion au péché mortel du blasphème qui a entraîné sa destruction systématique, destruction exigée sans doute par Louis XIV, qui venait de promulguer une ordonnance *Pour la punition des jureurs et blasphémateurs*.

Objet de condamnation sous Louis XIV, considéré de tout temps comme une attaque au fondement même de l'ordre social et de la morale publique, le blasphème a été et est toujours condamné en tant que tel. Sa répression figure ainsi, aujourd'hui encore, dans la constitution de l'Irlande, ou dans le code pénal de nombreux pays démocratiques : en Allemagne, au Danemark, en Italie, aux Pays-Bas, en Pologne, au Royaume-Uni ou en Suisse notamment. Il n'est donc pas qu'en Irak, au Pakistan ou au Nigeria que la loi défend Dieu et ses adeptes de toute atteinte aux dogmes religieux ; la législation de plusieurs démocraties libérales le prévoit aussi, montrant la persistance de l'imprégnation d'interdits religieux au cœur de nos systèmes juridiques.

En 2005, l'affaire dite des caricatures de Mahomet a ramené sur le devant de la scène la question du blasphème et réveillé les interrogations sur la licéité de discours et d'images manifestant de l'irrespect à l'égard des religions, fût-ce sur le mode satirique et non sur celui du sacrilège, sacrilège que Voltaire, pourtant ardent pourfendeur de la punition du blasphème, dénonçait sans ambage. Bien que Voltaire n'ait jamais écrit la phrase célèbre « Je hais vos idées mais je me battraï jusqu'au bout pour que vous puissiez les exprimer », il ne fait aucun doute que pour le chantre de la tolérance et le défenseur du chevalier de La Barre, l'interdiction du blasphème enfreignait la liberté d'expression.

Pour évoquer tout outrage envers la divinité et, par extension, toute forme d'irrévérence envers ce qui fait l'objet d'une vénération religieuse, nous ne disposons que de termes connotés : « blasphème » ou « sacrilège » ont été empruntés au vocabulaire religieux et sécularisés, à défaut de termes séculiers qui rendraient compte de ce que les religions jugent comme blasphématoire ou sacrilège. En effet, ce n'est qu'au regard de la religion, et de ce qu'elle vénère, que l'on blasphème : si l'on se place d'un autre point de vue, il ne s'agira que de provocation, au pire de mauvais goût ou d'outrage aux bonnes mœurs. C'est que la provocation est parfois le passage obligé pour dénoncer avec force et efficacité la violence totalitaire de ce qui se voudrait dogme.

C'est ce qu'ont fait un Molière ou un Voltaire, déjà évoqués, mais aussi Jean Richepin – l'auteur des *Blasphèmes*, auquel Wikipédia reproche « matérialisme grandiloquent et nihilisme fanfaron » – et, plus près de nous Carl Einstein, Nikos Kazantzakis, Roberto Rossellini, Salman Rushdie ou Günther Grass. Tous l'ont fait avec une violence qui leur a valu des poursuites. Sur le mode burlesque, Gérard Oury dans *Rabbi Jacob* ou les Monty Python avec *The Life of Brian* ne semblent pas avoir suscité les mêmes foudres... Et pourtant...

Le présent ouvrage, en interrogeant les manifestations contemporaines de ce qui est considéré comme un outrage par les religions, mais aussi l'histoire et l'anthropologie de la « parole impie » et de sa réception, se fixe ainsi pour objectif de comprendre comment cette catégorie du discours religieux puis juridique s'est construite à travers le temps, dans le but de réprimer certaines formes de contestation des religions établies et de leurs symboles.

INTRODUCTION

La criminalisation du péché

Jean-Philippe SCHREIBER

Nos sociétés sont structurées par des interdits qui sont souvent marqués par l’empreinte du religieux. La caricature, la provocation, voire l’image tout court, sont des formes de contestation de l’autorité qui proclame ces interdits, qu’il s’agisse du dogme religieux ou des institutions religieuses¹. « Blasphème » est dès lors le mot magique pour désigner l’offense contre ce qui est considéré comme sacré par la religion, loin de son acception littérale et originelle. En réalité, souvent, il s’agit d’autre chose. Les Monthy Python, très intelligemment, avaient ainsi défendu que *La Vie de Brian*, leur chef-d’œuvre célèbre pour sa scène finale de crucifixion, interdit durant huit ans en Irlande et banni durant onze ans en Italie, était hérétique plus que blasphématoire, parce qu’il se moquait des pratiques religieuses plus que de l’idée de Dieu. Ils rejoignaient là ce que Jean-Claude Carrière, son scénariste, avait dit de la même façon de la *Voie lactée* de Buñuel.

Remontons aux origines. Le *Lévitique* (xxiv, 11-23) énonce la gravité de l’acte blasphématoire, et sa nature : « Le fils de l’Israélite blasphéma le Nom et le maudit (...). Yahvé parla à Moïse et dit : « Fais sortir du camp celui qui a prononcé la malédiction. Tous ceux qui l’ont entendu poseront leurs mains sur sa tête et toute la communauté le lapidera. Puis tu parleras ainsi aux Israélites (...) : Qui blasphème le nom de Yahvé devra mourir, toute la communauté le lapidera. Qu’il soit étranger ou citoyen, il mourra s’il blasphème le Nom ». (...) Moïse ayant ainsi parlé aux Israélites, ils firent sortir du camp celui qui avait prononcé la malédiction et ils le lapidèrent ». « Prononcé »

¹ Sur le rapport entre blasphème et image, voir les travaux d’Olivier CHRISTIN, notamment *Une révolution symbolique : l’iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991 et (avec D. GAMBONI), *Crises de l’image religieuse. Krisen religiöser Kunst*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2000.

et « maudit » sont ici les éléments essentiels de la rhétorique biblique en matière de blasphème : ils balisent le lien inextricable entre l'énonciation, la malédiction et la sanction de cette « malé-diction ».

Dans la traduction de la Bible hébraïque proposée par Segond, *Exode xx, 7* se lit ainsi : « Tu ne prendras [invoqueras] point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain ; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain ». Ce qui devient le deuxième commandement, dans le catéchisme de l'Église catholique, énoncé de la façon suivante : « Son saint nom tu respecteras, fuyant blasphème et faux serment ».

Le blasphème est donc bien, dès l'origine, dans la religion du Verbe qu'est le judéo-christianisme, une parole, une parole énoncée avant d'être une parole réprimée. Cette parole énoncée est un acte langagier. Mais proférer des paroles interdites est un acte d'une gravité extrême : le nom – ineffable, dira-t-on plus tard – de Dieu ne se prononce pas, formule le Décalogue ; le blasphème, au sens premier, est donc un acte fondamentalement hérétique, puisqu'il est l'inverse parfait de la Sanctification du Nom.

D'emblée apparaît ainsi une tension entre le caractère courant et banal de cet acte langagier et la rhétorique du discours religieux, qui en fait un délit, un « crime de lèse-majesté divine », et le criminalise². L'observateur de l'histoire des pratiques sociales dans nos sociétés européennes ne doit pourtant pas se laisser abuser par la rigueur de cette rhétorique : l'acte langagier demeure ce qu'il est, par lui-même, intentionnel ou non, injuriant volontairement ou involontairement la religion, et ne constituant pour autant pas un blasphème, qui n'existe que par son assimilation à un péché et sa punition – puisqu'il n'est de blasphème que par la répression de la « parole impie ». Et en vérité, il y eut des variations en la matière : le blasphème ne fut pas toujours considéré comme un délit spirituel, parfois seulement comme une infraction langagière.

C'est dire qu'il s'agit là d'une question complexe, entre le prescrit de la loi religieuse et les usages sociaux de la parole impie. Elle ouvre plusieurs champs de recherche, de l'anthropologie à l'histoire de la justice criminelle, de la sociolinguistique à l'étude des religions populaires et des mentalités. Mais elle est aussi une plongée au plus intime de la religion et de ses dogmes fondamentaux, puisque le blasphème est à l'origine même du christianisme, dans la parole supposée blasphématoire du Christ en personne, qui le conduira à la Croix. Elle est enfin un bon indicateur de la place de la religion dans l'espace public et dans la culture : un baromètre en creux du degré de religiosité, de l'intensité du sentiment religieux, de la nature du sacré et des cadres de la permissivité religieuse.

Du péché au crime

L'objectif du présent ouvrage n'est pas de savoir qui blasphème – question complexe et vaste, qui court de la culture populaire et des comportements populaires à la dissidence religieuse. Il ne s'agit pas plus de savoir où, ou d'où, l'on blasphème, et

² Françoise HILDESHEIMER, « La répression du blasphème au XVIII^e siècle », dans *Revue Mentalités*, n° 2 : *Injures et blasphèmes*, présenté par Jean DELUMEAU, Paris, Imago, 1989, p. 65.

d'ainsi dessiner une géographie de la dissidence. Il ne s'agit pas, enfin, de comprendre pourquoi l'on blasphème, et d'interroger les usages sociaux de la parole impie.

Nous nous penchons en revanche sur l'interprétation de l'offense par les croyants offensés et tâchons surtout de le comprendre sous l'angle de sa répression : comment l'on a réprimé le blasphème, dans une société qui se confessionnalisait, puis s'est déconfessionnalisée, jusqu'à voir revenir l'ordre moral aujourd'hui ; comment l'on réprime encore le blasphème, ou ce que l'on tient en tout cas pour tel, du point de vue de celui qui le sanctionne ; et comment le droit commun a intégré cet outrage à la foi. Une interrogation qui, souvent, recoupe l'histoire de la justice criminelle, l'histoire du fait religieux et le droit comparé.

La création même du concept de blasphème est en soi, déjà, criminogène : la « parole impie » devient un délit, et ce délit est sanctionné en tant que tel. Le fil conducteur de notre réflexion est dès lors la manière dont cette catégorie, théologique puis juridique, s'est construite en vue de sa répression : c'est la criminalisation du péché que nous questionnons dans le présent ouvrage, ce passage du péché au crime et l'inscription du délit de blasphème dans le droit commun. Un procès dont les acteurs sont le blasphémateur, le juge et le prêtre.

Pour autant, la chose n'est pas simple : parce que le blasphème « désigne des outrances verbales d'inégale portée »³ et qu'il n'est pas une catégorie figée : celle-ci fut et demeure plastique, tributaire des changements de perception que les sociétés en eurent. De plus, on ne peut se laisser abuser par un terme qui n'est que le reflet de ce que l'Institution religieuse a dessiné comme frontière entre le licite et l'illicite. L'objet de notre démarche est de rendre compte de cette dynamique, sans être l'otage du sens premier donné au terme, et de s'interroger sur les usages de ce sens, qui sont divers : le blasphème, au sens théologique littéral, n'est pas l'injure, l'exécration ou l'imprécation ; et ses contours sont fragiles dès lors que l'on veut définir ce qui n'est qu'un aspect d'un ensemble plus vaste, le sacrilège.

Cette notion fluctuante, quant à son acception, est liée aux dogmes que le blasphème protège. Comme l'écrivait Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*, à l'entrée « Blasphème » : « ce qui fut blasphème dans un pays fut souvent piété dans un autre (...) Il est triste parmi nous que ce qui est blasphème à Rome, à Notre-Dame de Lorette, dans l'enceinte des chanoines de San Gennaro, soit piété dans Londres, dans Amsterdam, dans Stockholm, dans Berlin, dans Copenhague, dans Berne, dans Bâle, dans Hambourg »⁴.

Le *Blasphemy Act* de 1698, dans l'Angleterre érastianiste de la *Royal Society*, de Hobbes, Locke et Toland, assimila le blasphème à l'incroyance en visant ceux qui proclamaient la fausseté de la religion chrétienne ou mettaient en question l'inspiration divine de la Bible⁵. Mais l'athée ne blasphème pas, puisqu'il ne reconnaît pas Dieu : il provoque le croyant. Le blasphème n'est donc pas un indicateur fiable du

³ Élisabeth BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'Âge Moderne, du Moyen Âge au xvi^e siècle », dans *Injures et blasphèmes, op. cit.*, p. 17.

⁴ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, entrée « Blasphème » ; http://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Blasphème.

⁵ Alain CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident, fin xvi^e-milieu xix^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 65.

développement de l'athéisme à l'époque moderne, seuls les croyants blasphémant formellement – Pierre Bayle, qui jouera un rôle déterminant dans l'évolution de la notion, le rappelait au XVII^e siècle déjà quand il écrivait que le blasphème n'est scandaleux qu'aux yeux de celui qui vénère la réalité blasphémée. Et Marguerite Yourcenar fera dire au Prieur, dans *L'Œuvre au Noir* : « Pendant combien de nuits ai-je repoussé l'idée que Dieu n'est au-dessus de nous qu'un tyran ou qu'un monarque incapable, et que l'athée qui le nie est le seul homme qui ne blasphème pas »⁶.

Le poids de l'histoire

S'interroger sur les législations relatives au blasphème et les définitions évolutives du blasphème dans nos sociétés contemporaines, dans leur rapport aux religions, à la liberté d'expression et à leur droit pénal, c'est nécessairement s'interroger sur leur héritage historique, comme le démontrait très justement un numéro récent du *Journal of Religious History* consacré à la question du blasphème⁷.

« Du péché au crime », le sous-titre du colloque dont les actes sont rassemblés ici, constitue un emprunt involontaire au titre du livre de Corinne Leveleux consacré à la parole interdite dans la France médiévale⁸. Celle-ci entame son excellente étude par ce changement capital qui opère vers 1200, alors que le roi de France commence à légiférer sur le blasphème, et que le phénomène blasphématoire entre dans le champ du juridique et donc du politique, en s'émancipant progressivement du religieux.

La justice civile va ainsi progressivement s'aroguer la répression du délit de blasphème au détriment des tribunaux ecclésiastiques, avec des variations grandissantes dans les peines, le pouvoir temporel se montrant souvent plus inflexible que le pouvoir spirituel et la législation civile plus sévère que la norme canonique. Cela se justifie aussi par le fait que le blasphème est autant perçu comme un acte anti-civique qu'antireligieux, une offense certes faite à Dieu mais en même temps aussi un crime contre l'État, ce qui sera caractéristique de la période qui s'ouvre avec la Renaissance. Plus s'exerce le contrôle social, plus certains comportements sont criminalisés. Perçu comme une provocation et une diffamation, le blasphème a donc des conséquences théologiques ou canoniques, mais aussi judiciaires et sociales : l'incitation à la haine religieuse peut-être considérée, jusqu'à aujourd'hui d'ailleurs, comme un trouble de l'ordre public dans certains États.

Parce que la parole blasphématoire est une contestation de l'autorité, une provocation, une forme de subversion, et en ce sens un danger social, elle fut perçue, en particulier à l'époque moderne, comme bouleversant l'ordre établi, comme visant Dieu *et* le souverain – un souverain investi du pouvoir divin sur terre, garant de l'unité confessionnelle du Royaume, du salut de ses sujets et du respect de la divinité.

Jean Delumeau a cru pouvoir qualifier de « civilisation du blasphème » l'Occident chrétien des XVI^e et XVII^e siècles, qui cultive une véritable psychose obsessionnelle en

⁶ Marguerite YOURCENAR, *L'Œuvre au Noir*, Paris, Gallimard, 1968, p. 182-183.

⁷ *Journal of Religious History*, t. 32, 2008, fasc. 4.

⁸ Corinne LEVELEUX, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale, XIII^e-XVI^e siècles ; du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.

la matière⁹. Casuistes et confesseurs, écrit-il, y jugent unanimement que les deux grands péchés le plus fréquemment commis par leurs contemporains sont la luxure et le blasphème. Progressivement, la culture religieuse post-tridentine s'est purgée de ce qui dans les traditions populaires, mais aussi dans la culture lettrée colportait de traits de familiarité, de grossièreté, voire d'offense à l'égard de Dieu : moralisation de la société et christianisation de la société iront de pair, et seront marquées par une profusion de textes législatifs qui illustrent en miroir l'inefficacité de la répression.

Si la Réforme a des répercussions fondamentales sur le traitement du blasphème, qui s'apparente de plus en plus à un péché d'hérésie, catholiques et protestants affichent quelquefois des convergences en la matière, comme le montre Alain Cabantous dans son ouvrage magistral sur la question¹⁰. Ils poursuivent avec non moins de vigueur un péché partagé en leurs terres – Michel Servet fut d'ailleurs deux fois condamné pour blasphème et hérésie, par les catholiques et par les protestants¹¹. Tous s'accordent ainsi souvent, au XVII^e siècle encore, pour considérer l'*Autre* religieux comme fondamentalement blasphémateur, puisque porteur d'une parole qui ne peut qu'aller à l'encontre de la Vérité. C'est ainsi au nom de la répression du blasphème que la Sainte Inquisition romaine fit opérer le brûlement du Talmud en 1553.

Nombre d'auteurs ont montré la différence qui a existé, de tout temps, entre la volonté du législateur en la matière et l'application de la norme par la machine judiciaire. La fin de l'époque moderne, dans le monde catholique surtout, montre ainsi que l'on réprime peu, que l'on fait davantage preuve de tolérance désormais et que l'on dépénalise progressivement le délit de blasphème. Curieusement, contre toute attente peut-être, la répression est plus forte en pays protestant : ainsi, la Suède réprime sévèrement jusque tard dans l'époque moderne, et appliquera la peine de mort en la matière, bien plus longtemps que d'autres pays d'Europe¹².

Les juristes, comme les praticiens du droit, surtout au XVIII^e siècle, ont fait évoluer la définition du blasphème, jusqu'à ce que cette incrimination soit évacuée du code pénal français en 1791 – la loi restauratrice et réactionnaire sur le sacrilège de 1825 ne fut jamais appliquée et abolie cinq ans plus tard¹³ – et soit de moins en moins mise en œuvre dans d'autres pays. Tout au long des siècles, la qualification du crime a ainsi évolué, pour glisser progressivement vers un scandale troublant l'ordre public. Et c'est bien là que réside la vertu réparatrice d'une répression qui s'est voulue exemplaire : faire respecter, vaille que vaille, un ordre social troublé par l'offense faite à Dieu, à la Vierge ou aux Saints.

C'est de plus en plus dans la rhétorique intransigeante d'une Église menacée par les libertés modernes que la répression morale du blasphème s'est incarnée, au

⁹ *Injures et blasphèmes*, *op. cit.*, p. 9-10 ; E. BELMAS, « La montée des blasphèmes », *art. cit.*, p. 22 et s.

¹⁰ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème*, *op. cit.*

¹¹ Valentine ZUBER, *Les conflits de la tolérance. Michel Servet entre mémoire et histoire*, Paris, Champion, 2004.

¹² Soili-Maria OLLI, « Blasphemy in Early Modern Sweden. An Untold Story », dans *Journal of Religious History*, t. 32, 2008, 4, p. 457 et s.

¹³ Jean BOULÈGUE, *Le blasphème en procès, 1984-2009. L'Église et la mosquée contre les libertés*, Paris, Nova, 2010, p. 18.

cœur des représentations les plus fortes des figures du Mal. La parole irrévérencieuse fera ainsi plus que jamais parler le Diable dans l'imaginaire catholique, une parole infernale au service de la Contre-Église animée par Satan. L'Église, on le sait, a depuis le XII^e siècle construit une sotériologie où la figure répulsive du Diable a occupé une place de plus en plus importante¹⁴ et construit son imagerie du Diable telle qu'elle dominera à partir de la fin du XIV^e siècle, un diable qui devient, plus qu'un antagoniste de Dieu, le rival par excellence de celui-ci¹⁵.

La figure de Satan culmina au XVII^e siècle, avant de refluer avec la fin des Guerres de religion, suivant ainsi le cours de la répression du blasphème et ses fluctuations. Elle revient à la fin du XIX^e siècle – au moment où la culture catholique regorge à nouveau de surnaturel et où la Révolution française, considérée comme une profanation par le catholicisme intransigeant, est assimilée comme telle au blasphème. Tout comme elle se mobilise contre ce qu'elle considère comme une Contre-Église, l'Église entend réfuter ce qui lui paraît détourné dans son propre lexique : ses adversaires lui auraient pris les mots de liberté, de vérité, de vertu... pour les détourner de leur sens – le mensonge, c'est l'inversion du sens de la Vérité, et le blasphème, c'est l'inverse exact de la parole sacrée.

Violence symbolique, parole impie et répression

Parole interdite, parole transgressive, la parole blasphématoire est une violence symbolique. D'aucuns ont parlé du blasphème comme d'une acclimatation du sacré dans le profane ; peut-être est-ce avant tout une intrusion du profane dans le sacré, une familiarité ou une intimité impossible avec le divin. Alain Cabantous a montré qu'il s'agit, dans le contexte de la première modernité – et la Contre-Réforme l'incarnera le mieux –, d'une immixtion considérée comme intolérable du profane dans le sacré. Elle balise la séparation entre les deux mondes, qui ne peut plus être transgressée, alors qu'avant que la Contre-Réforme ne la figeât, la familiarité entre sacré et profane était à vrai dire davantage tolérée¹⁶.

Parole subversive, la parole blasphématoire demeure une parole, et l'anthropologie de la parole impie est révélatrice à cet égard : pour se laver de ce péché, pour réparer la transgression et rétablir la démarcation entre le profane et le sacré, le blasphémateur est invité à faire pénitence en se mortifiant : il se frappera ainsi la bouche contre le sol ou fera un signe de croix sur la terre avec la langue, de façon à purifier ses lèvres impies¹⁷. De même, il s'imposera le jeûne comme contrition, la bouche d'où ont été proférées les paroles sacrilèges étant ainsi mise à l'amende.

Louis IX, qui en 1263 abolit dans le royaume de France la peine de mort pour blasphème, la remplaça par des mutilations pour les récidivistes : percement des lèvres, percement voire tranchage de la langue... En 1727 encore, cinq siècles plus tard, une ordonnance royale punira de la même peine les soldats blasphémateurs,

¹⁴ Voir à ce sujet Alain BOUREAU, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

¹⁵ Jean-Claude AGUERRE, « De l'incertitude du Diable », dans *Le Diable. Colloque de Cerisy*, Paris, Dervy, 1998, p. 26-27 et 31.

¹⁶ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème, op. cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

les marquant ainsi dans leur chair¹⁸. Et rappelons-nous que le bourreau coupa la langue du chevalier de la Barre avant de le décapiter et de la brûler avec le texte du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, la lecture pernicieuse de l'impie jeune chevalier qui eut le triste privilège d'être le dernier condamné à mort pour blasphème en France¹⁹.

Les articles 10 et 11 de la déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 ont aboli la notion de blasphème en tant que blasphème, ce dernier ne pouvant être sanctionné que lorsqu'il y a abus ou trouble à l'ordre public : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (art. x) ; « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi » (art. xi). La Révolution française représente une rupture en la matière, voire une inversion : la Terreur désinstitutionnalise la religion dans l'espace public – ce qui est déjà très sacrilège – et le droit se débarrasse progressivement de l'inscription du péché de blasphème dans ses textes.

Ce qui ne veut pas dire, loin de là, que le droit a définitivement mis au rencart la répression de ce qui paraît blasphématoire aux yeux de certains. Certes, en 1952, la Cour suprême américaine, dans le fameux arrêt *Baurstyn c. Wilson*, a déclaré anticonstitutionnelle – le 1^{er} amendement à la Constitution garantissant la liberté d'expression – l'interdiction du court-métrage, *Le Miracle*, de Roberto Rossellini, un film jugé blasphématoire. Tandis que la société américaine, dès lors privée de recours judiciaire pour faire valoir sa frilosité morale, a plutôt usé de l'auto-censure, ailleurs, en revanche, le délit de blasphème a continué de nourrir la censure légale, plusieurs décennies durant.

En Allemagne, l'article 166 du Code pénal (*Gotteslästerungsparagraph*) punit en effet le blasphème jusqu'à trois ans d'emprisonnement, s'il y a trouble de la paix civile ; il est incorporé aussi dans le droit de l'Alsace-Moselle, qui n'est – on le sait – pas soumise à la loi de séparation française de 1905. C'est le cas aussi en Autriche (art. 188 et 189 du Code pénal), au Danemark (sections 140 et 266b du Code criminel), en Finlande (section 10, chap. 17 du Code pénal), en Irlande (art. 40 de la Constitution) ou en Espagne (art. 525 du Code pénal) qui, sous le franquisme, incarcéra notamment le dramaturge Arrabal pour crime de blasphème. C'est le cas aussi en Italie où, en vertu d'un code pénal datant du fascisme, les délits d'outrage à la religion ont été atténués non par une révision du Code mais par des arrêts de la Cour de Cassation²⁰. C'est le cas en Norvège (loi de 1930), aux Pays-Bas (art. 147 du Code pénal, utilisé sans succès pour la dernière fois en 1968), en Pologne, en Suisse (art. 261 du Code pénal) ou au Royaume-Uni, où la loi ne s'applique toutefois qu'à l'Église anglicane,

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹ Cécile ROMANE, *De l'horrible danger de la lecture : aide-mémoire à l'usage des intolérants*, Paris, Balland, 1989, p. 15 ; Fr. HILDESHEIMER, « La répression du blasphème », *art. cit.*, p. 73.

²⁰ La loi italienne de 2006 a réformé le code pénal fasciste, sans supprimer l'incrimination de blasphème, mais en en modifiant le régime des sanctions ; voir la contribution de Vincenzo Pacillo dans le présent volume, p. 121-131.

de sorte que la plainte déposée contre les *Versets sataniques* de Salman Rushdie au motif qu'ils blasphémeraient l'islam y a été rejetée.

Dans la plupart de ces derniers pays, les dites dispositions légales n'ont en réalité jamais (ou peu) été utilisées ; souvent, aucune jurisprudence n'est même citée. En Grèce toutefois, l'article 198 du Code pénal punit celui qui, en public et avec malveillance, offense Dieu de quelque manière que ce soit, et celui qui manifeste en public, en blasphémant, un manque de respect envers le sentiment religieux. Cette loi a encore été utilisée en 2005 pour faire condamner à six mois de prison *in absentia* l'illustrateur autrichien Gerhard Haderer, et ce pour une bande dessinée jugée blasphématoire, interdite de parution en 2003 ; la Cour d'Appel a par la suite levé cette interdiction, sous la pression de l'Union européenne.

La *Vie de Brian* des Monthy Python fut interdite pendant huit ans en République d'Irlande, et pendant un an en Norvège ; la publicité en Suède annonça ainsi avec beaucoup de malice, en référence à cette interdiction voisine : « Le film tellement drôle que les Norvégiens ont dû l'interdire ». Le film ne fut pas distribué en Italie avant 1990, onze ans après sa sortie. Il fut proscrit à Jersey jusqu'en 2001, et même alors, il fut interdit aux moins de dix-huit ans.

En France, comme dans quelques autres pays – dont la Belgique –, le délit de blasphème n'existe pas²¹. Toutefois, les lois de 1881 sur la liberté de la presse (renforcées par l'arsenal anti-discriminatoire de la loi Pleven de 1972) sanctionnent l'incitation à la haine ou à la violence en raison de la religion (art. 24) ou la diffamation contre un groupe religieux (art. 31). Ainsi, souvent, la loi Pleven ou d'autres instruments juridiques, conçus comme plus efficaces que des lois anti-blaspème, sont aujourd'hui utilisés ou manipulés par ceux qui entendent poursuivre pour blasphème sous le couvert d'injure faite aux religions, et qui inversent à cette fin le sens de la rhétorique des Droits de l'Homme.

Le droit international, enfin, a du mal à intégrer cette notion ; ainsi, la Cour européenne des Droits de l'Homme a considéré que les États sont plus à même que le juge international d'apprécier la légitimité d'une restriction à la liberté d'expression destinée à protéger leurs concitoyens de ce qui peut les heurter. Elle a, en 1994, conforté la décision de la justice autrichienne dans l'affaire Werner Schroeter – le réalisateur et metteur en scène allemand auteur du *Concile d'Amour*, attaqué par le Otto Preminger Institut –, ou celle de la censure britannique dans l'affaire Nigel Wingrove en 1996 – du nom du cinéaste auteur du court-métrage *Visions of Ecstasy*.

Dans ces deux arrêts, la Cour de Strasbourg a considéré qu'en matière de liberté d'expression, les opinions dites blasphématoires relevaient d'une catégorie particulière, alors qu'habituellement la Cour est dans sa jurisprudence plutôt attentive à ce que la liberté d'expression proclamée dans l'article 10 de la convention

²¹ Notons toutefois qu'en ce qui concerne la Belgique, le Code pénal prévoit en son article 144 que « toute personne qui, par faits, paroles, gestes ou menaces, aura outragé les objets d'un culte, soit dans les lieux destinés ou servant habituellement à son exercice, soit dans des cérémonies publiques de ce culte, sera punie d'un emprisonnement de quinze jours à six mois et d'une amende de vingt-six euros à cinq cents euros » (voir http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/).

européenne de sauvegarde des Droits de l'Homme soit pleinement respectée²². Et ce alors que l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe recommande quant à elle la suppression du délit de blasphème dans le droit interne des États affiliés.

Déduisant de la liberté de religion le droit d'être protégé contre des propos diffamant la religion et donc pour un justiciable de ne pas être insulté dans ses sentiments religieux, la Cour de Strasbourg a ainsi assimilé la diffamation de ce qui est considéré comme sacré par les religions à la diffamation des personnes ; justifiant dès lors des restrictions éventuelles à la liberté d'expression. Mais en réalité, aux États-Unis surtout, et en Europe davantage chaque jour désormais, c'est l'auto-censure qui prévaut, de sorte que c'est moins dans la répression que dans la prévention du supposé délit de blasphème que s'inscrit la tendance, en ce début de XXI^e siècle.

Il s'agit donc aussi, au regard de sa profondeur historique et de l'état moral de nos sociétés, d'interroger la question du blasphème ou ses expressions contemporaines dans les législations nationales, tout autant que les restrictions à la liberté d'expression dans le droit international, ainsi que le recours à des arguments religieux comme le blasphème dans des revendications de type ethnique ou identitaire. Et ce parce que dans des pays vivant sous le joug de la loi religieuse, mais également dans nos démocraties libérales, le « religieusement correct » revient en force aujourd'hui et contribue, notamment en usant de l'argument de la diffamation religieuse, à brider la liberté d'expression.

L'affaire des caricatures danoises a montré que la censure pouvait venir non seulement de l'autorité civile, mais également de ceux qui sont prêts à tout, jusqu'à détourner l'esprit de la loi, pour faire triompher leur conception totalitaire d'une liberté d'expression bridée par le respect qui serait dû aux expressions de la foi religieuse. Ce qui a conduit à de nombreuses actions intentées pour injure envers une religion devant les tribunaux, notamment français – le délit de blasphème étant comme on l'a dit irrecevable en France²³. Par une perversion de sens, la diffamation de la religion est ainsi assimilée aujourd'hui à la diffamation envers les croyants, menant à la confusion avec la discrimination ethnique ou religieuse. La relation entre le blasphémateur et l'objet du blasphème, qui était verticale (blasphémateur/Dieu), s'est horizontalisée, opposant celui qui exerce son droit à la liberté d'expression à l'égard des croyances religieuses *et* celui qui considère que sa liberté religieuse serait atteinte par ce type d'offense.

Le rétablissement d'un ordre moral se profile ainsi insidieusement, par la voie non politique mais judiciaire – avec quelques succès comme l'interdiction de l'affiche de la Cène détournée de Marithé et François Girbaud, en 2005, cassée toutefois en Cour de Cassation l'année suivante²⁴. Cela dit, l'affaire des caricatures a définitivement permis à des groupes de pression de revendiquer ouvertement le rétablissement d'une

²² Voir, à ce sujet, notamment Dirk VOORHOOF, « De vrijheid van expressie en blasfemie. Enkele beschouwingen bij de jurisprudentie van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens in verband met filmcensuur en godslastering », dans *Liber Amicorum Michel Hanotiau*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 425-443 ; voir aussi Patrice DARTEVELLE, Philippe DENIS & Johannès ROBYN (éd.), *Blasphèmes et libertés*, Paris, Cerf, 1993.

²³ J. BOULÈGUE, *Le blasphème en procès, op. cit.*, p. 16 et s.

²⁴ *Ibid.*, p. 142 et s.

législation anti-blaspème là où elle n'existe plus, et son application ailleurs. La répression du blaspème montre ainsi la complexité de sa gestion sociale et judiciaire, au cœur de la tension entre liberté de conscience (du diffamateur et du diffamé), liberté d'expression et censure, comme si l'on en revenait au temps où Flaubert subissait les foudres du procureur Pinard pour le texte de *Madame Bovary*.

Une parole entre nécessité et contingence

Blasphème et cultures (XVI^e-XX^e siècle)

Alain CABANTOUS

Il ne s'agit pas dans cette introduction générale de résumer les grandes lignes directrices de ce colloque à travers une exposition programmatique et moins encore de vouloir définir le blasphème, d'en brosser une sorte de taxinomie préalable. Plus modestement, je tenterai ici de m'interroger sur les statuts de la parole impie dans leur rapport aux cultures, particulièrement aux cultures politiques européennes et à leurs usages. Cet exposé tentera de montrer comment la double nature du blasphème déjà contenue dans l'interdit vétér testamentaire (« Tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain ») se trouve encore engagé dans notre histoire récente. D'une part à travers la référence à un invariant, ici « le nom de Dieu », mais qui, aujourd'hui, peut recouvrir d'autres désignations et interroger par-là la nature même du sacré ; d'autre part, en prenant en compte l'expression « en vain », qui exprime les conditions d'énonciation de la transgression convoquées, soulignant de ce fait la part essentielle du contexte dans la compréhension et l'utilisation de l'outrage verbal.

Si le commandement biblique renvoie à la sainteté divine, par des glissements successifs d'interprétations, c'est davantage le sacré qui se trouve peu à peu placé au centre de la dénonciation. Et c'est bien lui, le sacré, qui octroie au blasphème sa validité en autorisant une opération de jugement – car objectivement le blasphème n'est que cela – de la part de ceux qui pensent en être les législateurs, les organisateurs, les gardiens ou les offensés¹. À partir de référents préétablis, tabous ici, interdits là, il est alors possible de comprendre le blasphème comme toute parole publique portant

* Je remercie vivement François Walter (Université de Genève) pour sa lecture critique du texte.

¹ Jeanne FAVRET-SAADA, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », dans *Ethnologie française*, t. 22, 1992, 3 : *Paroles d'outrage*, p. 251-260.

atteinte à une sacralité en violant la frontière qui la circonscrit. Le mot profanateur s'inscrit alors dans ce que Gérard Lenclud et Jacques Cheyronnaud nomment la catégorie « blasphématoire qui relève d'une définition de principe permanente et fondamentale »². Repenser le blasphématoire ne serait ni plus ni moins qu'une remise en cause de « la stabilité ontologique de la figure divine »³. En interrogeant justement la relation entre sacré et blasphème, on déplacera la proposition de Lenclud et Cheyronnaud qui la rapportent au christianisme pour considérer que ce n'est pas, que ce n'est plus seulement la figure divine qui peut se trouver aussi atteinte par le blasphème⁴. Mais la richesse de la réflexion des deux sociologues cités résulte aussi de la mise en exergue de la catégorie blasphémique qui, elle, revêt une dimension historicisée. Le sens différent qu'elle prend dans la civilisation de la Grèce classique ou dans la culture judéo-chrétienne, les évolutions qu'elle connaît en fonction des contextes dans lesquels s'établit cette opération de jugement, les changements intervenus dans la désignation des acteurs coupables montrent la malléabilité de la notion, sa sensibilité à l'environnement historique et la complexité des ajustements possibles entre le blasphématoire et le blasphémique⁵.

L'historien que je suis n'aura pas la prétention d'ajouter un développement philosophique ou sociologique aux nombreuses et riches réflexions organisées autour du blasphème et du sacré. Plus modestement, ce texte introductif se propose de montrer qu'hier ou aujourd'hui, nécessaire et contingente, la parole impie s'inscrit dans des sacralités autant qu'elle les trace. Si l'on peut la considérer comme une sorte d'invariant, parce qu'intimement arrimée au sacré, son instrumentalisation et les usages multiples que lui impose en particulier la culture politique, suscitent des acceptions possiblement différentes. C'est en cela, et en cela seulement, que le blasphème peut être tenu pour un objet historique.

Revenir au présent

L'actualité du blasphème ne réside pas d'abord dans les législations qui existent encore à son encontre dans plusieurs pays européens. Leur examen permet au mieux de dénoncer le maintien de ces dispositions tenues pour liberticides par certains parce

² Gérard LENCLUD & Jacques CHEYRONNAUD, « Le blasphème. D'un mot », dans *Paroles d'outrage*, op. cit., p. 261-271.

³ *Ibid.*, p. 266.

⁴ L'importante question du statut spécifique du christianisme à l'égard du sacré, concomitante à cette approche ne sera pas abordée ici. On pourra, dans une littérature abondante, se référer à Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milan, Garanzi, 2002 (trad. fr., Paris, 2004) ; Santiago ZABALA (éd.), *Il futuro della religione*, Milan, Garzanti, 2005 (trad. fr., Paris, 2006) ; René GIRARD & Gianni VATTIMO, *Christianisme et modernité*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2009 (Champs).

⁵ En Grèce, elle désigne une parole de mauvais augure comme une mauvaise parole à l'endroit d'un homme ou d'un dieu ; alors que la culture chrétienne estime qu'elle est une injure à Dieu ou envers Dieu.

que toujours susceptibles d'être réactivées⁶. À travers trois événements séparés de vingt ans chacun, il s'agit plutôt de comprendre comment et pourquoi la nature – et non la fonction – du blasphématoire a pu subir des adaptations révélatrices de la mouvance de référents structurels.

Peut-être moins médiatisés que la loi anti-blasphème promulguée par le général pakistanais Zia en 1986 et plus que jamais en vigueur⁷, que le film sur *La dernière tentation du Christ* de Martin Scorsese (1988) ou que la *fatwa* lancée en février 1989 contre *Les versets sataniques* de Salman Rushdie parus quelques mois plus tôt, c'est surtout leur diversité interprétative qui a guidé le choix de ces exemples. Ils permettent, me semble-t-il, de tirer un certain nombre de conclusions utiles à la saisie de la place et à la présence récurrente du blasphème dans nos sociétés.

Factualités

Au printemps 1979, Serge Gainsbourg scandalise une partie de la France par son interprétation de *La Marseille et caetera* sur un rythme de reggae. Très vite, en juin, un journaliste du *Figaro Magazine*, Michel Droit, stigmatise dans ce journal un « outrage à l'hymne national ». Puis des lecteurs du *Magazine littéraire* s'emparent de la chose : certains dénoncent un véritable blasphème à l'endroit du patrimoine national ; d'autres s'en prennent ouvertement au blasphémateur, « un juif », « physiquement crasseux », bref un étranger qui, n'ayant de ce fait aucune référence patriotique et historique, profanerait un symbole du patrimoine français qui ne lui appartient pas⁸. C'est bien cet affront que dénonce en septembre de la même année l'Union nationale des Parachutistes qui tentera d'interdire la diffusion de la chanson et les représentations publiques du chanteur. Mais ces accusations ne disent jamais clairement si cette profanation provient du rythme choisi⁹ ou du *et caetera* remplaçant les paroles guerrières du refrain, si elle concerne des références historiques fondatrices puisque *La Marseillaise* renvoie inmanquablement les citoyens à la Révolution de 1789-1793, puis à la fondation même de l'identité et du régime républicains¹⁰. Quoi qu'il en soit, Gainsbourg est tenu pour un provocateur conscient, recherchant le scandale à partir d'un acte profanateur, source de notoriété et de succès, au détriment de valeurs essentielles du sol qui l'accueillit.

⁶ Voir Patrice DARTEVELLE, Philippe DENIS & Johannes ROBYN (éd.), *Blasphème et libertés*, Paris, Le Cerf, 1993. Dans ce volume, on lira avec profit l'article très éclairant du théologien Bernard LAURET, « Tu ne prononceras pas à tort le nom de Dieu », p. 33-48.

⁷ Voir en dernier lieu la condamnation à mort de la chrétienne pakistanaise Asia Bibi au printemps 2009. Asia BIBI & Anne-Isabelle TOLLET, *Blasphème*, Paris, Oh Editions, 2011.

⁸ Sur ce point, voir Jacques CHEYRRONAU, « Un blasphème très contemporain : la *Marseillaise* de Gainsbourg », dans Jean DELUMEAU (éd.), *Injures et Blasphèmes, Mentalités*, 2, 1989, p. 151-156.

⁹ Après tout, en 1974, le nouveau président de la République, Valéry Giscard d'Estaing, avait demandé que l'hymne national fût joué beaucoup plus lentement afin d'atténuer l'esprit guerrier que soulignaient musique et paroles.

¹⁰ Didier FRANCFORT, « *La Marseillaise* de Serge Gainsbourg », dans *Revue XX^e siècle*, 2007-1, 93, p. 1629.

Le deuxième épisode concerne un extrait du commentaire d'Albert Decourtray, cardinal-archevêque de Lyon lors de sa présentation des conclusions du rapport Touvier le 6 janvier 1992. Réuni à son initiative, un groupe d'historiens indépendants dirigé par René Rémond avait rédigé un gros rapport à partir de sources de première main¹¹. Après enquête, la commission avait démontré les nombreuses collusions entre un Touvier en fuite et des membres de l'Église catholique, de Lyon à Paris, de Chambéry à l'abbaye de Hautecombe, devenus des complices pour avoir aidé l'ancien chef de la milice lyonnaise à échapper à la justice de son pays après 1947. L'interrogation courageuse et lucide de cet évêque, qui se demandait « comment [était-il] possible que tant d'hommes d'Église, clercs pour la plupart, aient au nom d'une certaine idée de la charité méconnu à ce point les exigences de la vérité et de la justice ? », trouva dans l'ouvrage un ensemble de réponses cohérentes et accablantes moins pour l'Église elle-même que pour les tenants d'une certaine théologie longtemps en vigueur, associant souffrance, pardon et rédemption, ignorante d'autres d'exigences aux fondements mêmes du message christique comme le refus de la confusion du Bien et du Mal, le rôle majeur de l'offensé dans la démarche du pardon ou la réparation de l'offense. C'est en s'appuyant sur cette approche spirituelle et ses conséquences historiques qu'Albert Decourtray déclara au terme de sa conférence : « Enfin, je ne puis cacher ma stupeur devant ce qui m'est apparu comme un blasphème objectif particulièrement grave. Comment peut-on s'identifier au Christ en croix (...) sans une conscience toujours repentante du péché qui a causé cette mort ? »¹². L'utilisation ici du terme « blasphème objectif » traduit une double démarche : celle de la responsabilité collective de clercs dont le comportement relevait d'une interprétation jugée erronée de la dimension salvifique de la croix ; celle d'une approche élargie de la notion de blasphème dont se fera l'écho quelques mois plus tard le *Catéchisme de l'Église Catholique*. Même si cet ouvrage consacrait très peu de place au blasphème¹³, présenté de manière très classique, il ajoutait : « Il est encore blasphématoire de recourir au nom de Dieu pour couvrir des pratiques criminelles, réduire les peuples en esclavage, torturer ou mettre à mort ». Il y a incontestablement la prise de conscience d'une *praxis* blasphématoire qui élargit le champ traditionnel de cette notion.

Le troisième observatoire déplace partiellement la question hors du champ occidental. Il concerne la réaction du gouvernement chinois à l'annonce de l'attribution du prix Nobel de la paix au dissident emprisonné Liu Xiaobo en octobre 2010. À l'occasion d'une conférence de presse, le porte-parole du ministère chinois des Affaires étrangères estima que le lauréat était « un criminel condamné à une peine d'emprisonnement par les organismes judiciaires pour avoir enfreint la loi chinoise. Ses actes sont contraires à l'esprit du prix Nobel de la paix. Que la Norvège puisse attribuer le prix à une telle personne est contraire à l'objectif du prix et c'est un

¹¹ René REMOND (éd.), *Paul Touvier et l'Église*, Paris, Fayard, 1992. Voir aussi le compte rendu très éclairant de Jean-Marie DONEGANI dans la *Revue française de science politique*, 42/5, 1992, p. 888-889.

¹² Journal *La Croix* du 7 janvier 1992.

¹³ Le *Catéchisme de l'Église Catholique* est promulgué en octobre 1992 ; fort de 676 pages dans l'édition française, il consacre onze lignes en tout et pour tout (§ 2148 et 2149) au sujet.

blasphème contre la paix »¹⁴. On sait combien ce dernier terme a été manipulé par les anciennes démocraties populaires et combien il participe encore de la rhétorique des régimes communistes asiatiques. Attaché idéologiquement à la reconnaissance d'une action personnelle ou collective désintéressée qui ne peut être qu'une démarche internationaliste et militante, le gouvernement chinois considère le choix d'un dissident non seulement comme un affront à son égard, mais encore comme un blasphème contre la valeur universelle promue par l'Académie d'Oslo. En effet, après avoir soutenu George W. Bush dans son aventure irakienne, le futur lauréat signa la Charte 08 qui en appelait à une société démocratique, respectueuse des Droits de l'Homme et dénonçait l'endoctrinement idéologique du Parti sur la société chinoise. Il fut alors condamné une nouvelle fois le 25 décembre 2009 à onze années de prison. Aggravée par une reconnaissance publique d'abord occidentale, cette mise en cause du régime et des idéaux « révolutionnaires » qu'il proclame, constitue de ce point de vue un défi lancé aux dirigeants de Pékin, une mascarade (*sic*) en faveur d'un récidiviste « à la solde de l'impérialisme », qui plus est soutien indéfectible de la guerre en Irak¹⁵. Longtemps enseignant à l'étranger, il n'est pas « de ceux qui ont apporté des contributions à la paix et la croissance en Chine ces dernières décennies »¹⁶. À côté de la dénonciation du parcours déloyal de Liu, cette phrase souligne implicitement les différences d'appréciation idéologique de la notion de paix. D'un côté, une *pax americana* imposée par la force et la corruption de la part d'un gouvernement à la solde d'une économie destinée à assurer sa domination ; de l'autre, « la paix, garante de l'amitié entre les peuples », obtenue grâce à un juste et long mouvement d'entente mutuelle dont les acteurs sont autant les nations que les gouvernants¹⁷. Et c'est bien ce processus fragile qui, selon Pékin, venait d'être outragé.

Entre blasphématoire et blasphémique

Ces trois exemples contemporains apportent un certain nombre d'éclairages sur le statut du blasphème, oscillant entre affirmations et variations apparentes. En premier lieu, on constatera que la dénonciation d'une parole-blasphème continue à avoir un lien consubstantiel avec le domaine religieux. Si les références de Decourtray s'inscrivent en grande partie dans cette optique, des exemples comme la condamnation à mort en novembre 2010 de la chrétienne pakistanaise Asia Bibi ou l'emprisonnement du blogueur palestinien Walid le même mois, l'une accusée par ses voisins d'insultes à l'endroit de l'islam, l'autre pour avoir encouragé l'apostasie, en souligneraient plus encore l'actualité brûlante. On retrouve ici la nécessité d'une protection ontologique de Dieu. Mais même cette interprétation classique peut donner lieu à des ouvertures. Et la proposition du cardinal de Lyon permet d'élargir cette dimension à la manipulation du divin à travers une justification mortifère. La condamnation ne concerne pas le nom de Dieu prononcé faussement mais bien son usage destiné à contraindre les corps

¹⁴ Propos rapportés par l'agence officielle Xinhua.

¹⁵ Selon *China Observer* (février 2003 et octobre 2004).

¹⁶ *Global Times*, 8 octobre 2010. Ce journal dépend du *Quotidien du Peuple*, organe du Parti communiste chinois.

¹⁷ Sur ce point, parmi beaucoup d'autres ouvrages, voir Michel DREYFUS, *Le siècle des communistes*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2000.

et les esprits. Élargissement notoire de ce péché de langue qui devient aussi un crime contre une humanité en passe d'être soumise et meurtrie.

Le deuxième enseignement provient du déplacement de la dimension blasphématoire. En régime chrétien ou d'islam, l'atteinte porte directement et essentiellement sur Dieu¹⁸. Or on vient de constater une extension possible de la validité blasphématoire au patrimoine national, voire à des aspirations internationalistes et pacifiques. Autrement dit, le blasphème concerne aujourd'hui l'outrage verbal fait à d'autres valeurs qu'à la (seule) divinité révélée. Ce qui est alors en jeu, c'est la participation du blasphème à la construction d'une sacralité. Un autre système, parfois en opposition au christianisme, s'est doté de références qui ont contribué à l'édification d'une sphère sacrée dont les composantes se trouvent tout aussi marquées d'interdits que dans la sacralité chrétienne¹⁹. À l'évidence, cette nouvelle dimension est essentielle dans la compréhension de la nature blasphématoire. Les invariants ne se connectent plus à une transcendance mais à des réalités notionnelles devenues tout aussi fondatrices qu'intangibles : la Nation dans l'affaire de *La Marseillaise*, la paix entre les peuples et l'indépendance d'un État de droit dans le cas chinois. Élargissement qui pourrait aussi englober les Droits de l'Homme, l'autonomie et l'intégrité de la personne voire la famille, l'embryon, la langue, la création artistique, la terre, la démocratie et pourquoi pas les vacances, le sport ou le travail.

Cet éclatement des références tenues pour sacrées parce qu'intouchables traduit à la fois le délitement d'un socle commun, prélude à une atomisation des valeurs partagées et, dans les sociétés occidentales, souligne une tendance à la laïcisation de la sacralité. Ainsi des désignations sacrales successives ou simultanées se substituent en quelque sorte à la désacralisation religieuse mais en conservent les caractères et les objectifs : établir un champ tabou pour faire barrage à la violence par des moyens violents même si le degré de coercition est labile²⁰.

D'où, troisième effet, l'instrumentalisation du blasphème et son passage du péché au crime à travers l'accusation de trouble à l'ordre public que l'on retrouve dans les législations contemporaines destinées à le réprimer²¹. Cette notion d'ordre public, absente du vocabulaire politique sous l'Ancien Régime, s'inscrivait cependant comme le souci permanent des pouvoirs afin d'instaurer et de maintenir une régulation et un ordre sociaux dont la lutte contre le blasphème pouvait constituer l'une des figures. En effet progressivement, et surtout après les années 1730 en France et en Angleterre particulièrement, c'est en tant que fauteur de désordre public que le blasphémateur se

¹⁸ Éventuellement sur les saints, voire les membres du clergé dans le christianisme.

¹⁹ Alain CABANTOUS, *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 2002.

²⁰ Même si le rapport du christianisme au sacré est beaucoup plus complexe qu'une simple association de caractères. Un certain nombre de penseurs aussi différents que René Girard, Yvan Illich ou Marcel Gauchet considèrent le christianisme comme la religion de la sortie de religion, qui a désacralisé le sacré dans la mesure où « il dit la vérité du sacré et par là le prive de puissance créatrice » (Jean-Pierre DUPUY, *La marque du sacré*, Paris, Flammarion, 2010 (Champs), p. 160-161).

²¹ Tel est le cas du code pénal allemand, autrichien, néerlandais, portugais ou italien par exemple. Voir les textes afférents reproduits dans *Blasphème et libertés*, op. cit., p. 105-144.

trouve menacé de poursuites. Et c'est bien cette dimension que l'on retrouve dans les affaires contemporaines citées plus avant. C'est le blasphémateur ou plutôt le statut qu'on lui octroie qui fait le blasphème, si l'on ose dire.

Aujourd'hui comme hier, c'est davantage l'acteur que sa parole qui révèle l'état de la transgression puisque c'est sa nature intrinsèque qui le désigne comme coupable, et en fait un élément constitutif du sacré. Gainsbourg, dénoncé comme juif et apatride, ou Liu Xiaobo, dissident longtemps expatrié aux États-Unis et favorable à la guerre, ne peuvent que profaner des valeurs qui non seulement ne sont pas les leurs, mais qu'ils refuseraient de reconnaître au nom de leur propre cheminement originel et marginal. Pour leur part, les réseaux ecclésiastiques de soutien à Touvier se réfèrent à une interprétation du christianisme qu'ils croyaient intangible alors qu'elle était parfaitement inscrite dans une temporalité et une culture mêlant idéologie contre-révolutionnaire et régime de Vichy, théologie du châtement et de la souffrance²². De telles associations qui, instruites par l'analyse historique, deviennent aux yeux des autorités religieuses un dévoiement insupportable du message évangélique. Ceci non pour dire qu'il y aurait de bons et de mauvais blasphémateurs ou plutôt des hommes accusés à tort et d'autres à raison, mais pour souligner la fonction blasphémique d'une telle imputation.

Ces trois exemples ont donc tenté de montrer d'abord comment se présente l'articulation contemporaine du blasphématoire et du blasphémique. D'une part, le blasphème continue de constituer un référent pour désigner des interdits, pour dire et faire du sacré. Toute société même sécularisée, tout régime même proclamé athée, s'appuie, en effet, sur des valeurs de cet ordre qui engendrent à leur tour des transgressions du geste ou/et de la parole. Sacrilège et blasphème n'appartiennent donc pas seulement à des cultures marquées par la transcendance divine, révélée par la Parole, mais deviennent aussi des éléments constitutifs du social²³. D'autre part, la parole impie se trouve mobilisée avec plus ou moins d'intensité agressive, selon des rapports de force nationaux ou internationaux subtils et différents. C'est par là que se manifeste la réalité blasphémique qui trace un clivage apparemment sensible entre notre époque et les temps de l'Europe moderne. En effet, au sein de la culture occidentale de la modernité, seul le blasphémique pouvait constituer « une variable d'ajustement » dans la mesure où le blasphématoire, contrairement à la situation actuelle, était parfaitement cerné et défini comme une atteinte à la nature même du Dieu de la Bible.

Le second volet de mon propos s'appliquera donc à souligner la multiplicité des contingences qui ont présidé, entre XVI^e et XVIII^e siècle, à l'extension de cette catégorie profanatrice au gré de nécessités politiques et, de ce fait, rendent moins étrangères l'une à l'autre la période moderne et l'époque contemporaine.

²² Sur le rapport du religieux et de la culture, voir Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil, 2008.

²³ Rejoignant partiellement la thèse durkheimienne : Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 6^e éd., 1979.

Le blasphème comme ruse de l'histoire ?

Deux éléments sont ici à prendre en compte, de manière à ne plus y revenir. Au cours de la période moderne, le blasphème est défini à partir d'une modalité religieuse, celle du christianisme, religion de la Parole, et le blasphémateur un mal croyant, volontaire ou non mais, à quelques exceptions près, un croyant quand même²⁴. À l'intérieur de ce cadre, qui restera partiellement valide jusqu'au mitan du XIX^e siècle, les mobiles qui entrent en jeu pour affiner les dispositions blasphémiques dépendent essentiellement du pouvoir politique, quelle que soit sa nature affichée. Car monarque tempéré ou de droit divin, le prince chrétien est responsable du salut de ses sujets et donc garant du respect dû à la divinité. En France, les légistes, en insistant sur le droit divin, font du « trône royal non le trône d'un homme mais celui de Dieu même »²⁵. Dès lors toute insulte à l'endroit de Dieu est un affront à la majesté terrestre et le roi, devenu le représentant désigné de Dieu sur terre, est alors conduit à réprimer toute parole incriminante²⁶. Même en République, le fonctionnement restait le même à l'image de Venise ou de l'Angleterre du mitan du XVII^e siècle. Lors de la Révolution anglaise de 1641 puis durant le Commonwealth cromwellien, les dirigeants ayant pour objectif de conduire le peuple élu vers la nouvelle Jérusalem ne peuvent tolérer une quelconque dérive sacrale, sous peine de vouer à l'échec leur démarche millénariste.

En donnant au blasphème une dimension éminemment politique, le pouvoir civil cherchait à s'imposer « par les circuits du langage²⁷ ». Il confirmait par là la confusion des sphères religieuse et politique, justifiait le statut électif du prince chrétien et favorisait la progression de l'érasianisme. À travers ses décisions discrétionnaires, en grande partie liées aux contingences, le pouvoir d'État contribuait à faire de la répression contre le blasphème un moyen pour mieux encadrer les rapports sociaux, faire taire les dissidences et marginaliser les blasphémateurs, davantage sujets suspects que croyants incertains²⁸.

Le moment d'après ou le sens du politique

L'examen d'un certain nombre de décisions législatives émanant du pouvoir régalien (ordonnances, édits, déclarations) souligne l'importance des circonstances, aussi diverses fussent-elles, dans la prise de décision anti-blasphématoire, soit comme

²⁴ Alain CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident (fin XVI^e-milieu XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1998.

²⁵ Jacques B. BOSSUET, *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Paris, 1709, livre III, article 2, première proposition.

²⁶ C'est ce que confirme le théologien réformé Heinrich Bullinger lorsqu'il interprète Lévitique 24 (« Dieu ne laissera pas impunis ceux qui profanent son saint Nom »), estimant que « le Seigneur passe ainsi au pouvoir séculier la responsabilité de punir les blasphémateurs » ; *Summa Christlicher Religion*, Zurich, 1556, cité par Francisca LOETZ, « La petite délinquance du blasphème dans l'État de Zurich (vers 1450-1798) », dans Benoît GARNOT (éd.), *La petite délinquance du Moyen Âge à l'époque moderne*, Dijon, EUD, 1998, p. 417.

²⁷ Expression de Jean STAROBINSKY dans Pierre NORA (éd.), *Les lieux de Mémoire*, t. II : *La Nation*, vol. 3 : *La gloire, les mots*, Paris, Gallimard, 1986, p. 425-485.

²⁸ Giovanni GRECO, *La bestemmia come rivolta. Una riflessione metodologica*, Salerne, Edisud, 1984.

un simple rappel des corpus antérieurs soit comme une aggravation des peines. Deux formes de contingences peuvent se trouver convoquées à cet effet.

En premier lieu, on remarque, en France spécialement, une corrélation forte entre les lois prises à l'encontre du blasphème et l'avènement d'un monarque. François I^{er} (1514-1515), Henri II (1548), Henri IV (1594, lors de son entrée dans la capitale), Louis XIV (déclaration du 7 septembre 1651 au moment même de sa majorité monarchique), mais encore Anne d'Angleterre lors de son accession au trône (1702) tiennent à souligner ainsi l'un des principaux devoirs de leur charge²⁹. Il s'agit d'« attirer sur le royaume les bénédictions du ciel » en gardant et en faisant garder « les saints commandements inviolablement et punir avec sévérité ceux qui s'emparent à cet excès de mépris que de blasphémer, jurer et détester son saint nom (...) Nous nous estimerions indignes du titre de Roi Très Chrétien si nous n'apportions les soins possibles pour réprimer un crime si détestable qui offense et attaque directement et au premier chef la Divine Majesté », rappelle Louis XIV dans sa déclaration de juillet 1666, qui reprend une bonne partie des termes du texte de septembre 1651³⁰. Associer le rappel de la loi coercitive avec la prise du pouvoir illustre bien ce lien étroit et inaugural entre la paix sociale, la faveur divine et le devoir impératif dévolu au souverain³¹.

À leur tour, la défaite militaire, la catastrophe naturelle ou épidémiologique sont autant d'événements qui président souvent (mais pas automatiquement !) ³² à la réactivation voire au durcissement des lois anti-blasphématoires. Tenus longtemps pour une marque de la justice distributive de Dieu, ces châtiments qui affaiblissent le prince et sèment le désordre et la mort sont autant de signes célestes d'une punition partagée succédant à une accumulation de péchés individuels et collectifs où le blasphème figure en bonne place. Le combattre vigoureusement, c'est, pour l'autorité politique, assumer son devoir protecteur et « détourner des menaces de la vengeance divine, pour nous concilier ses bénédictions et ses grâces plus abondantes » ³³. Mais c'est se donner encore les moyens de canaliser les désordres sociaux qui ne demandent alors qu'à surgir. François I^{er}, de retour de captivité après la défaite de Pavie et le traité de Madrid, dans sa déclaration de 1528, attribue « au pullulement des blasphèmes les guerres, pestes et stérilité » dont le royaume se trouve alors affecté. On ne peut s'empêcher non plus de rapprocher les cruelles famines de 1631-1632 et 1651 qui affectent la France avec les décisions coercitives à l'encontre du péché de langue.

L'illustre encore la simultanéité des mesures prises pour lutter contre le blasphème et les revers subis outre-mer par la République de Venise. En août 1500, l'occupation du port stratégique de Modon (Péloponnèse) par les Turcs est suivie par une aggravation

²⁹ En 1702, la dernière souveraine Stuart publie une proclamation « encourageant la piété et la vertu et la punition du vice et du blasphème ».

³⁰ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème*, *op. cit.*, p. 69.

³¹ Bien que non associés à l'avènement, les textes de novembre 1617 et d'avril 1631 s'inscrivent bien dans cette volonté de l'affirmation royale de Louis XIII après les épisodes Concini et les entraves de Gaston et de la reine-mère.

³² Voir, par exemple, le dernier grand texte à ce sujet qu'est l'ordonnance très rigoureuse de janvier 1681.

³³ Préambule à la déclaration royale de 1651.

des poursuites contre les blasphémateurs et les sodomites. En août 1537, le siège de Corfou et quelques mois plus tard les menaces sur Malvoisie se soldent par la création d'un corps spécifique de magistrats, les *Esecutori contra la bestemmia*. Enfin, en février 1695, le tremblement de terre qui affecte les territoires vénitiens entraîne la promulgation d'un nouvel édit contre le blasphème de la part du conseil des Dix³⁴.

Alors qu'au cours des XVIII^e et XIX^e siècles s'efface partout cette corrélation, c'est pourtant dans cette perspective qu'est promulguée la loi française contre le sacrilège de janvier 1825. À ce titre, elle mérite une attention particulière. Sans être directement associée à la parole interdite, elle l'inclut implicitement à travers la désignation extensive des actes profanateurs. Située chronologiquement entre l'avènement de Charles X (septembre 1824) et son couronnement à Reims (mai 1825), elle participe donc bien d'une continuité décisionnelle attachée aux commencements de règne, comme pour renouer avec les anciennes dispositions monarchiques et ignorer les régimes républicains et impérial. Par là, elle signe encore une rupture volontaire et brutale avec la dépénalisation des crimes d'ordre religieux engagée par la législation révolutionnaire. Cette décision réactionnaire, au sens propre du terme, tend aussi à rétablir la dimension sacrale au centre du dispositif politique.

L'ensemble de ces éléments permet d'établir alors un lien assez étroit entre les circonstances particulières, les interprétations théologico-politiques et l'usage répressif du blasphème. Néanmoins, cette législation peut aussi refléter d'autres objectifs et mobiliser cet interdit à d'autres fins.

Objectifs du politique

L'accusation de blasphème a pu constituer ainsi une instrumentalisation blasphémique au travers d'un certain nombre de luttes politiques qui rythment les temps de la modernité occidentale. Lors de la rupture religieuse majeure du XVI^e siècle, toute parole suspecte en matière de religion devient ainsi un marqueur identitaire fort au regard des croyances affirmées. Catholiques et protestants s'accusent mutuellement de blasphème au sujet de la présence eucharistique, et donc de la nature des célébrations communautaires, du culte de la Vierge et des saints, du purgatoire et du culte des morts, etc. Dès 1544, le Parlement de Paris menaçait de « très grande et très griesve punition » les blasphémateurs proférant « très grands et exécrables blasphèmes qui ont hérésie implicite »³⁵. Mais à côté de l'appareil judiciaire, c'est au nom de Dieu que les fidèles à Rome et les Réformés exécutent et tuent pour effacer ces outrages réciproques jugés intolérables et en appellent à la puissance souveraine pour asseoir « légalement » cette efficacité destructrice. En France, tout particulièrement, les guerres civiles développent autour du blasphème une « violence prophétique »³⁶ soutenue par un pouvoir souverain suffisamment conscient des enjeux, en multipliant

³⁴ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème, op. cit.*, p. 71-72.

³⁵ Cité par Élisabeth BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne », dans J. DELUMEAU (éd.), *Injures et blasphèmes, op. cit.*, p. 18.

³⁶ Denis CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. 2, p. 95.

à ce sujet les modalités de l'appareil législatif³⁷, mais suffisamment faible pour en limiter l'application et laisser les combats se poursuivre³⁸.

C'est encore l'accusation de blasphème qui sert de prétexte à des décisions majeures destinées à éliminer des groupes ou des réseaux susceptibles de porter atteinte à l'autorité politique. Deux exemples, puisés dans des contextes révolutionnaires, viendront l'illustrer. La Révolution anglaise qui éclate à partir de 1641 entre le roi et le Parlement favorise assez vite l'émergence voire l'affirmation de « sectes » politico-religieuses. Par leur liberté de parole et d'interprétation des textes bibliques destinée soit à justifier leurs propositions et leurs actions, soit à les rejeter ou à en tirer une spiritualité totalement étrangère au christianisme, par leur nombre aussi et leur difficile contrôle, elles constituent autour des années 1645-1650 une menace pour l'assise politique encore fragile des parlementaires comme pour l'affirmation sans partage du presbytérianisme. « Il faut un rétablissement rapide du gouvernement de l'Église et des officiers civils », s'écrie un prédicateur de Christ Church à Londres en 1646, « car il n'y a plus personne pour gouverner et maintenant blasphèmes, hérésies et étranges pratiques s'accroissent plus en une semaine ou en un mois que durant un an auparavant »³⁹. Tout particulièrement visés les *Ranters* (ou Divagateurs), héritiers des familistes (membres de la famille d'Amour), une nébuleuse plus spécialement présente à Londres formée de personnages, parfois venus de la *New Model Army*, affirmant que, Dieu étant présent en toute action humaine, rien n'est péché (L. Clarkson). Refusant toute autorité décrétant les notions de Bien et de Mal, ils justifient ainsi le blasphème, l'ivrognerie, l'adultère et se livrent assez souvent à des profanations. D'autres membres (A. Norwood ou J. Bauthumley) diluent le christianisme dans une sorte de panthéisme rationaliste jusqu'à nier comme G. Fox l'existence de Dieu. C'est donc surtout à leur rencontre, puis à celle du nouveau mouvement quaker, que le Parlement promulguera la grande ordonnance sur le blasphème de mai 1648 puis le *Blasphemy Act* d'août 1650. Contrairement au contenu de la législation royale française, ces deux textes détaillent très longuement tout ce qui doit être considéré comme propos blasphématoires tant sur le plan théologique que sur celui des conduites morales et tendent à vouloir éradiquer la diffusion de notions qui n'auraient pas manqué d'ébranler l'ordre social et d'entraîner des conséquences

³⁷ À l'exception des ordonnances de Moulins (1566) et de Blois (1579) qui, entre autres articles sur de nombreuses matières, reprennent les dispositions antérieures de la lutte contre le blasphème, quatre autres déclarations (1570, 1572, 1581, 1594) font varier dans un sens comme dans l'autre le degré des peines qui accompagnent ce type de crime.

³⁸ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème*, op. cit., p. 50-52.

³⁹ Cité par Élisabeth TUTTLE, *Religion et idéologie dans la Révolution anglaise (1647-1649)*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 35.

radicales⁴⁰. Fauteurs de trouble public, les blasphémateurs sont alors tenus pour des opposants politiques potentiels⁴¹.

La seconde illustration se rapporte à la Révolution française, qui a pourtant dépenalisé le blasphème comme crime de lèse-majesté divine et royale. Condorcet avait même mis en garde contre toute reconstruction sacrale. « Même la déclaration des Droits de l'Homme », écrit-il, « ne sera présentée à aucun citoyen comme des tables descendues du ciel qu'il faut adorer et croire »⁴². Le substantif accusateur reste pourtant utilisé à la Convention ou dans l'enceinte du Tribunal révolutionnaire en pleine période de déchristianisation pour désigner et fustiger les discours et les comportements des ennemis de la liberté et de la République⁴³. Ouvrant déjà à un élargissement des sacralités, il va néanmoins recouvrer une partie de son sens premier lors du printemps 1794. Souhaitant mettre fin à l'épisode déchristianisateur et trouver une compensation au culte de la déesse Raison et aux professions d'athéisme, Robespierre, soutenu par une partie de la Société des Jacobins, met sur pied la fête de l'Être Suprême et de l'Immortalité de l'âme (20 prairial, an II). Son incontestable réussite populaire n'évite pas des critiques fortes à l'égard de cette nouvelle forme de religiosité crypto-chrétienne. Devant ces attaques, une pétition émanant de la section parisienne de l'Unité prévoit un retour de la répression contre ceux qu'elle qualifie de blasphémateurs : « Législateurs, daignez rendre un décret qui, pour confirmer celui qui a reconnu l'existence de l'Être Suprême et de l'Immortalité de l'âme et pour confirmer la fête mémorable du 20 prairial, punisse de mort le premier individu dans toute l'étendue de la République qui oserait jamais conserver dans son cœur pour exprimer et prononcer de sa bouche l'infâme blasphème qui se manifeste journellement dans le public et les sociétés quelconques ». Robespierre fit pourtant repousser ce texte... le 7 thermidor.

Mais sa rédaction soulignait la prégnance de la culture chrétienne – comment aurait-il pu en être autrement ? –, jusque dans ses contraintes législatives favorisées ici par l'effet démultiplicateur de la peine capitale du gouvernement de la Terreur. Elle avait confirmé le maintien et l'organisation d'une sphère sacrée religieuse et « laïque » à la fois. Face aux impératifs politiques, le texte marquait enfin l'effacement de la réflexion juridique voire même théologique du Siècle des Lumières dans leurs efforts différents pour limiter le sens et la portée de ce genre de « crime »⁴⁴ et construire les prémices d'un espace critique⁴⁵.

⁴⁰ Sur l'égalitarisme des *Ranters*, repris après 1653 par les Quakers, voir Christopher HILL, *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, trad. fr., Paris, Payot, 1977 ; Jerome FRIEDMAN, *Blasphemy, Immorality and Anarchy : the Ranters and the English Revolution*, Athens, Ohio University Press, 1983.

⁴¹ Sur la relation entre blasphème et révolte, voir G. GRECO, *La bestemmia come rivolta*, *op. cit.*

⁴² Jean-Antoine DE CANTAT-CONDORCET, *Cinq mémoires pour l'instruction publique* (troisième mémoire), Paris, 1791.

⁴³ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème*, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 135-152 et 162-164.

⁴⁵ Philippe ROUSSIN (éd.), *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris, Champion, 1998.

*
* *

L'un des buts de cette brève réflexion consistait à entreprendre une double comparaison : confronter les dimensions blasphémique et blasphématoire de la parole interdite dans le cadre de l'histoire passée et présente afin de saisir les interférences possibles, les permanences et les changements significatifs. Ce survol aura permis d'abord de souligner la fonction pérenne de l'opération de jugement qui accompagne ce que l'on désigne encore par blasphème. On aura pu constater ensuite que la nature de l'énonciation prohibée a pu changer sensiblement de contenu. Si la contingence régit toujours la dimension blasphémique, continuant en cela à faire la part belle à la manipulation politique, en revanche, l'élément blasphématoire connaît aujourd'hui des modifications paradigmatiques importantes. À l'absolu de la divinité, inégalement interprété dans le christianisme ou l'islam contemporains, un même substantif renvoie désormais à la sacralisation de valeurs sans référence apparente aux religions révélées. Des idéaux humanistes, nationaux ou internationalistes sont venus se substituer à la sainteté du Dieu de la Bible.

L'important ici consiste à remarquer que par nécessité (référence à des « valeurs sacrées ») ou par contingence (désignation variable de coupables qui bafouent les dites valeurs par leurs actes, leurs écrits ou leur... parole), la terminologie blasphémique continue à hanter nos civilisations laïcisées tout en ayant perdu une bonne part de sa charge performative. Le maintien de l'existence indispensable d'une sphère référentielle tenue pour intouchable même areligieuse engendre nécessairement sa protection contre les individus ou les groupes désignés comme profanateurs. Mais cette fois, c'est au nom de la difficile cohésion sociale et du vivre ensemble, des Droits de l'Homme, du respect humain ou de toute autre croyance idéologique que la condamnation peut se donner la légitimité d'être prononcée et de continuer à s'apparenter à un crime.

Contrairement au contenu des textes législatifs encore en vigueur en Europe, et pour paraphraser le blasphémateur Don Juan dans l'acte III de la pièce éponyme de Molière, ce serait surtout « pour l'amour de l'humanité », valeur sacrée elle aussi, que les contempteurs du blasphème ne se départissent ni de son appellation, ni de son usage, ni de sa manipulation.

Le blasphème et l'idolâtrie

Regard croisé sur les Antiquités juive, grecque et chrétienne

Baudouin DECHARNEUX

Dans un ouvrage de vulgarisation récent, j'ai dialogué sur l'idée de blasphème avec mon ami Éric de Beukelaer, soulignant qu'au sein d'une société qui applique une séparation politique entre religion et État, le mot « blasphème » sonne comme un synonyme de désuétude¹. En effet, nous nous interrogeons quant à savoir si l'on peut critiquer, se moquer des religions, des systèmes de pensée qu'elles véhiculent, des personnages qui s'estiment dépositaires de leurs traditions. Force est de constater et donc de répondre que, si une telle attitude relevant tantôt de l'humour (avec ou sans bon goût), de la caricature, de la moquerie, de la dérision, de la raillerie, peut blesser le croyant sincère, il s'agit d'un prix à payer pour assurer le libre exercice du droit à l'expression. Dès que l'on touche à une matière aussi subjective, – qui apprécie la qualité ou non d'une forme d'humour et quel est l'outil qui permettrait de juger si les propos tenus sont de bon ou de mauvais goût ? –, il n'est guère aisé de distribuer les bons et les mauvais points, encore moins de manier une forme de censure. Il donc préférable de s'abstenir, une prudence qui n'est guère partagée de nos jours qu'au sein des États démocratiques.

Qu'il me soit permis de donner ici deux exemples fort différents. Un jour, lors d'un colloque qui se tenait à l'Université libre de Bruxelles, j'ai tenu quelques propos sur le monde académique, m'inspirant d'un ouvrage de Nigel Barley, *Un anthropologue en déroute*, que j'apprécie particulièrement pour sa subtilité et son humour². Je pensais

¹ Baudouin DECHARNEUX & Éric DE BEUKELAER, *Une cuillère d'eau bénite et un zeste de soufre*. Édition revue et augmentée. Préface et illustrations (im)pertinentes de Pierre KROLL, Joute en 65 mots-clés. Avant-propos du cardinal Godfried DANNEELS et du professeur Hervé HASQUIN, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2009 (voir article *Blasphème*).

² Nigel BARLEY, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot, 2001 (trad. fr. de l'anglais).

avoir fait sourire mon auditoire et, tout pénétré de ma suffisance, je quittais la salle, lorsqu'un docte collègue, homme fort civil au demeurant, me prit à partie disant que mes propos étaient choquants. Ce n'était ni amusant ni drôle, mais ironique, cynique, grinçant. Comment pouvait-on donner une telle image du monde académique ? Était-ce le ton, la mimique, le regard, le contenu, le tout à la fois, j'avais choqué. Un prêtre du culte académique était heurté. Comme je l'ai moi-même été dans d'autres circonstances. Question d'appréciation. J'étais un blasphémateur au sens profane et étymologique du vocable.

Prenons un autre exemple. Nous sommes nombreux à avoir goûté, savouré, les albums de Tintin dans notre jeunesse et parfois plus tard lorsque la vie nous laisse quelques instants pour rêver. Qu'importent les préventions que l'on puisse avoir à l'endroit du petit reporter ou de son créateur, Tintin est entré dans les imaginaires et, avant longtemps, il y restera bel et bien. Les lecteurs de *Tintin au pays de l'Or noir* se souviennent de cette scène où les Dupont et Dupond bottent joyeusement le postérieur de croyants musulmans en train de faire la prière. Ils pensaient que c'était un mirage... Pas de chance, les mirages se mettent aussitôt en mouvement et les deux policiers ne doivent leur salut que dans une fuite précipitée vers leur jeep. Un humour au premier degré, digne des Laurel et autres Hardy, rien de choquant dans tout ça, du moins quand nous étions enfants. Pensez-vous que Spielberg reprendra ce moment haut en couleur dans un de ses films à grand spectacle mettant en scène le héros de Hergé revu et corrigé à l'aune de la technologie contemporaine ? Je n'en suis pas sûr. Autre temps, autres mœurs. Question d'appréciation.

Et Dieu dans tout ça ? En acceptant l'hypothèse qu'un être divin existe et que celui-ci possède en propre les multiples attributions que les théologiens du monothéisme lui accolent dans leurs écrits, on peut douter du fait qu'il prenne ombrage d'une caricature ou d'un peu d'humour. Qu'importe, il en va moins de la sérénité de la divinité que de l'ego de ses dévots, sectateurs du sacré ou contempteurs du religieux. Les divinités contemporaines, à la manière de Protée, revêtent des formes variées. Après tout, quand une grenouille croasse dans un bénitier, c'est qu'elle souhaite s'accoupler. C'est en bande que les croyants ou les idéologues sont agressifs. Question de volonté de puissance. Mais juste ciel, voici que je blasphème à mon tour !

Le mot blasphème ³

Le mot grec *blasphèmia* désigne une parole qui blesse. Par extension, ce terme évoque également les paroles de mauvais augure dont on sait le poids sur les imaginaires et pensées antiques, surtout si elles impliquent le monde des dieux. Ces paroles étaient particulièrement graves si elles s'inscrivaient dans un contexte sacrificiel, s'il s'agissait de paroles impies proférées contre les dieux ou s'il s'agissait de prières irrecevables adressées aux dieux. Par extension, blasphémer revêt aussi un sens plus commun, à savoir médire d'autrui, tenir à son propos des propos injurieux.

³ Nous suggérons au lecteur francophone de se référer aux deux dictionnaires suivants qui permettent de mettre en perspective le blasphème et l'idolâtrie : *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993 (articles « Blasphème » et « Idolâtrie ») ; *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987 (articles « Blasphème » et « Idolâtrie »).

Des orateurs comme Démosthène ou Isocrate attestent de cette utilisation du mot dans un contexte profane. L'utilisation du mot blasphème est majorée dans un sens visant à discréditer les propos de l'adversaire, ce qui relève d'une technique oratoire classique. Le blasphème est ici un synonyme de calomnie, de diffamation, voire d'injure. Cette dernière acception pourrait sembler excentrée par rapport à l'objet de notre étude ; toutefois, en y regardant de plus près, on observe qu'elle s'inscrit dans une logique juridique. Ceci indique que l'idée d'une pénalisation du blasphème est concomitante à l'usage du mot dans un sens religieux.

Dire du mal des dieux, prononcer des paroles blessantes à leur endroit lors des sacrifices, c'est médire à leur sujet, les calomnier, les diffamer. En conséquence, ce type d'attitude est réprimé : tout comme le législateur fait tomber sous le coup de lois le particulier qui agit de cette manière à l'endroit d'un autre, il condamne un tel comportement lorsqu'il s'adresse à une personne divine. La condamnation pour blasphème nous semble relever d'une personnification du divin, d'une anthropomorphisation des êtres surnaturels ; ce qui, en bonne logique théologique monothéiste, aurait dû conduire à une forme de tolérance à son endroit. Certes, on peut inverser le raisonnement et, partant du monde des dieux, extrapoler les droits qui sont les leurs, aux particuliers. Question de point de vue. Le blasphème serait ainsi, sur le plan philosophique, une manifestation de l'esprit d'idolâtrie. Une confusion des genres

Ce serait méconnaître les pensées antiques que d'imaginer qu'une telle attitude puisse rester sans effet. En effet, à mesure où l'on avance dans le temps et où les systèmes théologico-philosophiques monothéistes s'affirment, au sein du judaïsme hellénisé, du christianisme des premiers siècles, du néo-platonisme tardif (théurgie), la crainte de telles pratiques s'accroît comme si, entre le blasphème et un ordre du Mal, cette fois reconnu comme ayant une densité, une réalité ontologique, il se dessinait un cercle n'ayant rien de vertueux. Le blasphème est supposé menacer, non seulement les particuliers, mais aussi le corps social tout entier. Il est alors volontiers accolé à une pratique hérétique. L'hérésiarque, l'hérétique sont de grands blasphémateurs devant l'Éternel⁴.

Le mot idolâtrie

En ce qui concerne l'idolâtrie (du grec *eidôlon*, l'idole), il s'agit, si l'on suit l'Ancien Testament, du culte qui est voué aux idoles. Il faut mesurer d'entrée de jeu que ces formes de cultes étaient répandues dans toutes les religions polythéistes, ce qui ne signifie pas que ces pratiques religieuses soient irréfléchies sur le plan philosophique. C'est plutôt la perception symbolique du statut de l'objet matérialisant la divinité, l'idole, qui est en question dans la littérature vétero- et inter-testamentaire. En effet, dans la littérature grecque ancienne, le mot *eidôlon* désigne la reproduction

⁴ Voir Baudouin DECHARNEUX, « Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère », dans Alain DIERKENS & Anne MORELLI (éd.), *Sectes et hérésies de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002 (*Problèmes d'histoire des religions*, 12), p. 29-43.

des traits ou l'image ; par la suite il peut signifier un simulacre, voire un fantôme. Les occurrences d'apparition sont très nombreuses chez Homère, Hérodote ou Platon ⁵.

On pointera au passage que l'*eidôlon* désigne le fantôme d'un mort dans l'*Odyssée*. On trouve aussi des occurrences traitant des choses du ciel (*eidôla ourania*) ou encore l'utilisation de ce mot pour désigner des constellations. Ceci n'est guère étonnant lorsqu'on sait la propension au mysticisme astral dans la religion grecque. L'image réfléchie dans l'eau est également qualifiée d'*eidôlon* dans certains textes ou, du point de vue philosophique, celle conçue par l'esprit en imagination (représentation psychique). Si le mot *eidôlon* revêt une connotation clairement négative au sein de la philosophie platonicienne, puisque ce penseur oppose le monde sensible (celui des ombres, apparences, objets) dont la densité ontologique est moindre – il s'agit du fameux thème du renversement de l'échelle ontologique –, par rapport à l'intelligible (idées, divinité), il ne faut pas extrapoler cette lecture à l'ensemble de la littérature grecque ancienne. Aussi, la tension opposant *eidos* et *eidôlon* demeure une lecture platonisante.

Platon : une certaine lecture du blasphème et de l'idolâtrie

Nous examinons ici quelques passages de l'œuvre de Platon afin d'illustrer nos propos. Il va de soi que, du point de vue chronologique, nos considérations sur l'Ancien Testament qui suivent, devraient être insérées avant l'idéalisme grec. Nous suivons ce plan afin de faciliter la lecture de notre texte sur le plan logique. Il ne peut être question de citer ici l'ensemble des textes platoniciens qui prennent en compte cette thématique ; qu'il nous soit donc permis de citer deux des plus célèbres d'entre eux. Platon, dans la *République*, texte consacré à la chose politique et au concept par excellence qui devrait mobiliser le bon dirigeant, la justice, effectue un long développement sur les dieux. Il en profite au passage pour remettre en question les poètes et les tragédiens, ceux que les Anciens qualifiaient de théologiens car leurs paroles dévoilaient le monde des dieux, en soulignant qu'il est impossible que les divinités se donnent des apparences humaines allant ça et là dans le monde, car de tels propos, relevant de ce que nous nommons l'anthropomorphisme, sont des mensonges.

De fait, pour le maître de l'Académie, il est impossible qu'un dieu s'altère lui-même car chacun ayant en propre une beauté et des mérites parfaits, « il ne peut que demeurer dans la forme qui est la sienne » (*République*, 381 c) ⁶. Le philosophe, par la bouche de son héros Socrate, porte alors son attention sur l'éducation. Il ne faudrait pas que les mères, se laissant piéger par les discours poétiques – nous traduirions mythologiques –, effraient les enfants leur racontant que les dieux se promènent nuitamment, prenant une grande variété de formes, car il s'agirait d'une façon de blasphémer contre les dieux. Certes, l'interlocuteur de Socrate s'interroge quant à savoir si, dans la mesure où les dieux sont d'une nature supérieure, ils ne pourraient se jouer des hommes par des tours, semblables à ceux des illusionnistes ou des sorciers, en

⁵ À titre d'exemples : *Illiade* 2, 451 ; *Odyssée* 4, 796 ; HÉRODOTE, *Histoires*, 5, 92, 32.

⁶ Nous suivons la traduction de Léon Robin (PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, t. 1).

donnant une fausse image d'eux-mêmes. La réponse est cinglante, on ne peut concevoir les dieux menteurs. Somme toute, les dieux peuvent mentir, mais ils ne le font pas car une telle attitude indiquerait une erreur sur le plan de la connaissance : commettre un acte faux par ignorance, ils en sont incapables non par absence de pouvoir, mais en raison du caractère unifié qui est le leur (*République*, 382 a-c). Blasphémer sur les dieux, du point de vue philosophique platonicien, c'est donc enseigner des erreurs à leur sujet, éduquer les hommes dans un sens contraire à la vérité ; bref, procéder comme le font tous les hommes à une lecture erratique du divin. Au risque de paraître elliptique, le blasphème serait ainsi la chose la plus communément partagée, du moins dans l'Antiquité, car il consiste à raconter des mythes au lieu d'exercer sa raison. Il est une forme d'égarement de l'esprit, un non-être.

Dans les *Lois*, Platon précise le sens des cérémonies religieuses au sein de la *Callipolis* qu'il appelle de ses vœux érudits. Il est pour lui une différence radicale entre le corps et l'âme, de sorte que chacun d'entre nous est essentiellement son âme, tandis que le corps est une apparence qui nous accompagne durant notre vie⁷. Aussi, le corps d'un homme mort est un simulacre de cet homme, tandis que la partie immortelle et impérissable à laquelle on donne le nom d'âme, retourne vers les dieux où elle rend compte de ses actes. Les lignes qui précèdent, permettraient donc d'idéaliser Platon, un paradoxe, et de dégager la philosophie de toute forme de culpabilité en matière de blasphème. Il nous faut toutefois être vigilant. Les *Lois*, dernier dialogue platonicien où Socrate n'apparaît plus, place le divin au cœur des préoccupations philosophiques. Même si le maître de Platon se fait discret dans ce dernier dialogue, c'est toujours le poids moral de sa mort qui semble peser sur ces raisonnements, du moins en ce qui concerne la thématique du blasphème qui retient notre attention. Les Athéniens, lorsqu'ils accusèrent Socrate d'impiété, n'avaient compris ni le sens du culte authentique, ni la philosophie « véritable » qui se cachait derrière des prescriptions relatives au monde des dieux. Ce défaut politique, l'auteur de la *République* et, plus tard, des *Lois*, s'efforce de le corriger en misant sur la nécessité d'une éducation adéquate (éducation subjective) et de principes juridiques conformes à la philosophie (éducation collective).

Ancien Testament et Nouveau Testament : une oscillation entre terreur et mépris

Dans la *Septante*, traduction alexandrine de la Bible en langue grecque, le glissement d'*eidolon* – traduction de la notion d'*avodah zarah* qui signifie le culte étranger tout simplement – vers un sens péjoratif est patent. Le *Talmud* consacra à cette notion un traité entier portant ce nom. L'*eidoleion* est un temple où l'on rend un culte aux idoles par opposition au Temple où l'on rend un culte au vrai dieu. La problématique de la dérive idolâtrique des hauts lieux s'inscrit dans ce contexte⁸.

⁷ Sur le platonisme : voir Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 215-386 (sur la *Callipolis*, p. 378-380) ; ID., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998, p. 275-326.

⁸ Sur cette question : Baudouin DECHARNEUX, « Les hauts-lieux et le Temple. Les traces de l'inscription du religieux sur le territoire du monde biblique », dans Alain DIERKENS & Anne MORELLI (éd.), *Topographie du sacré. L'emprise du religieux sur l'espace*, Bruxelles,

Les *Épîtres* de Paul relaient cette idée, sans pour autant placer la question de l'idolâtrie au cœur des préoccupations des premières communautés dites chrétiennes, comme l'atteste la problématique des viandes sacrifiées aux idoles. Paul reflète la même ambiguïté que les textes précités, tantôt minimisant l'idolâtrie comme nous l'avons souligné en ce qui concerne les viandes sacrifiées aux idoles, tantôt manifestant une inquiétude comme dans la première Épître aux Corinthiens (1 Co 10, 19-22) où l'idolâtrie apparaît comme une forme de culte aux esprits lorsque l'apôtre des Gentils s'exclame : « Mais ce qu'on immole, c'est à des démons et à ce qui n'est pas Dieu qu'on l'immole. Or, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons », tantôt semblant plus tolérant, dans la même Épître (1 Co 8, 4-13)⁹.

La littérature véterotestamentaire est assez claire en ce qui concerne l'interdiction de l'idolâtrie. Le Dieu d'Israël est un « dieu jaloux » qui n'accepte pas qu'on rende un culte à une autre divinité sur son territoire. Cette forme de « monolâtrie » ou de « monothéisme territorial », semble présente dès les premières strates théologiques des écrits relatifs à l'alliance passée entre Dieu, Abraham et ses prestigieux descendants que furent Isaac et Jacob.

Il serait toutefois simpliste d'opposer un monde juif, d'une piété monothéiste exemplaire, et un monde polythéiste, rendant des honneurs à toutes les divinités. Cette lecture naïve est en fait un regard platonicien rétrospectif jeté sur l'Ancien Testament par certains Pères de l'Eglise, pétris de culture classique en général et de philosophie idéaliste en particulier. Les traces de l'adoration des idoles sont en effet nombreuses car, contrairement à une idée répandue, le Bible n'est pas l'histoire de l'oubli de Dieu, mais plutôt celle d'une relation étroite entre Dieu et son peuple marquée par l'oubli. Lorsqu'il est question de cet oubli, de la dévotion à des divinités étrangères, du culte rendu aux idoles, les scribes ou les prophètes sont féroces, parlant d'infidélité, de prostitution et même de prostitution d'Israël. Sur les traces de ce que nous pourrions percevoir comme de l'idolâtrie, citons simplement le fameux passage où Moïse lui-même érige au désert un serpent d'airain afin de conjurer les morsures que les Hébreux subissaient dans le camp les vénéneux ophidiens y pullulant¹⁰. Le texte nous dit : « Moïse façonna donc un serpent d'airain (un serpent brûlant, un *sârâph*) qu'il plaça sur l'étendard, et si un homme était mordu par quelque serpent, il regardait le serpent

Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008 (Problèmes d'histoire des religions, 18), p. 50-70 ; Baudouin DECHARNEUX et Alexandre D'HELT, « Des Hauts-lieux aux lieux du Temple et de Dieu. Itinéraire d'un symbole de l'Israël antique aux exégèses allégoriques de Philon d'Alexandrie », dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 6^e s., t. 21, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2010, p. 17-38.

⁹ On rapprochera ce passage de Mc 3, 28 : « En vérité, je vous le dis, tout sera remis aux enfants des hommes, les péchés et les blasphèmes tant qu'ils en auront proféré ; mais quiconque aura blasphémé contre l'Esprit Saint n'aura jamais de rémission : il est coupable d'une faute éternelle. C'est qu'ils disaient : « Il est possédé d'un esprit impur » » (Mc 3, 28-29).

¹⁰ Nous suivons, pour la traduction des textes bibliques, la *Bible de Jérusalem*, parfois en la retouchant légèrement. Sur le monde biblique en général et ses catégories de pensée, voir Baudouin DECHARNEUX, Jacques CHOPINEAU, Giuseppe BALZANO Fabien NOBILIO & Alexandre D'HELT, *Bible(s) : une introduction critique*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2009. On trouvera dans ce volume une bibliographie complète des auteurs auxquels nous nous référons.

d'airain et restait en vie » (Nb 21, 9). Ce geste de Moïse tranche bien sûr avec le deuxième commandement du Décalogue : « Tu n'auras d'autre Dieu que moi. Tu ne fabriqueras pas d'idole, ni de représentation quelconque de ce qui est en haut dans le ciel, de ce qui est en bas sur la terre. Tu ne te prosterner pas devant elles, et tu ne les serviras pas » (Ex 20, 3-5, voir aussi Dt 5, 11). Il est intéressant de noter que le culte du fameux serpent d'airain se perpétua dans le Temple de Jérusalem jusqu'à Ézéchias (II Rois 18, 4). Ce qui pour nous est contradiction était donc perçu différemment.

Lorsque la théologie systématisa l'interdiction d'adorer sous la forme d'idole, même le Tétragramme YHWH, ce qui est attesté notamment dans le Livre des Rois (I Rois 12, 28-33), elle visait à magnifier la transcendance et la sur-éminence de Dieu. Le texte suivant, extrait du Livre des Rois, montre bien le caractère théologico-politique de cette interdiction et le combat incessant qui opposa les différentes tendances théologiques traversant les pensées judéennes¹¹. L'historien nous dit (I Rois 12, 26-31) :

Jéroboam se dit en lui-même : « Comme sont les choses, le royaume va retourner à la maison de David.

Si ce peuple continue de monter au Temple de YHWH à Jérusalem pour offrir des sacrifices, le cœur du peuple reviendra à son seigneur, Roboam, roi de Juda, et on me tuera ».

Après avoir délibéré, il fit deux veaux d'or et dit au peuple : « Assez longtemps vous êtes montés à Jérusalem ! Israël, voici ton Dieu qui t'a fait monter du pays d'Égypte ».

Il dressa l'un à Béthel, et le peuple alla en procession devant l'autre jusqu'à Dan.

Il établit le temple des hauts lieux et il institua des prêtres pris du commun, qui n'étaient pas fils de Lévi.

Sans entrer dans la problématique des hauts lieux sur laquelle nous avons publié plusieurs études (voir *supra*), soulignons que l'idée d'un dieu Un, au nom qui ne peut ni ne doit être prononcé, mena à celle de blasphème, à savoir une parole qui blesse. Le mot blasphème restituant sous le calame des pieux traducteurs de la Septante, les notions juives de *giddouf* ou d'*hérouf*. Si l'on prête attention aux lignes qui précèdent, il apparaît que les enjeux étaient aussi bien religieux que politiques au sein d'une société où ces deux composantes étaient intimement imbriquées.

Le passage suivant tiré du Lévitique, illustre bien la peur que suscitait la prononciation du tétragramme et la volonté de l'ériger au rang d'interdit, tant pour les Israélites que pour les étrangers amenés à partager leurs principes législatifs. On prend d'ailleurs bien soin de stigmatiser le lignage du blasphémateur afin de jeter l'opprobre et de susciter un fort sentiment d'humiliation sur les descendants. Ce texte (Lv 24, 11-16), qu'on peut qualifier de législatif, s'inscrit, nous semble-t-il, dans ce contexte particulier :

¹¹ On se souviendra ici que, sur le blasphème dans la littérature vétérotestamentaire, un texte parmi les plus anciens, sinon le plus ancien, assimile la malédiction de Dieu et celle du dirigeant (Ex 22, 27). L'article « Blasphème » du *Dictionnaire encyclopédique de la Bible, op. cit.*, p. 215 rapproche ce texte pertinemment de I Rois 21, 9-16, qui relate la condamnation à mort de Nabot.

Or le fils de l'Israélite blasphéma le Nom et le maudit. On le conduisit alors à Moïse ; le nom de la mère était Shelomit, fille de Dibri, de la tribu de Dan.

On le mit sous bonne garde pour n'en décider que sur l'ordre de YHWH.

YHWH parla à Moïse et dit :

« Fais sortir du camp celui qui a prononcé la malédiction. Tous ceux qui l'ont entendu poseront leurs mains sur sa tête et toute la communauté le lapidera ».

Puis tu parleras ainsi aux Israélites : « Tout homme qui maudit son Dieu portera le poids de son péché.

Qui blasphème le nom de YHWH devra mourir, toute la communauté le lapidera. Qu'il soit étranger ou citoyen, il mourra s'il blasphème le Nom ».

L'idée de la sur-éminence de Dieu fut ainsi à l'origine d'une sévère répression du blasphème. Celle-ci allait jusqu'à interdire l'évocation des esprits. Elle repose, du point de vue théologie, sur l'affirmation doctrinale du caractère performatif, immédiatement efficace, de la Parole divine. Les châtiments qu'encourageaient les blasphémateurs, allaient de la répression les armes à la main (comme dans l'épisode du veau d'or qui entraîna une « justice » aussi immédiate qu'expéditive), à la lapidation (pétrifier celui qui blasphème et donc empêcher les effets redoutables de la matérialisation de cette parole proférée au nom de Dieu)¹². Cette dernière peine, on le voit, était hautement symbolique. Il s'agissait de conjurer le caractère performatif de certaines paroles. Parallèlement, à mesure où la théologie s'affine, l'idole revêt un caractère ridicule comme le montre bien le passage suivant d'Isaïe (Is 41, 26-29)¹³ :

Qui l'a annoncé dès le principe, pour que nous sachions, et dans le passé, pour que nous disions : C'est juste ? Mais nul n'a annoncé, nul n'a fait entendre, nul n'a entendu vos paroles.

Prémices de Sion, voici, les voici, à Jérusalem j'envoie un messenger, et je regarde : personne ! Parmi eux, pas un qui donne un avis, que je puisse interroger et qui réponde !

Voici, tous ensemble ils ne sont rien, néant que leurs œuvres, du vent et du vide leurs statues !

Si l'on suit cette logique qui, en apparence, tranche singulièrement avec les lignes qui précèdent, l'idole est considérée comme impuissante, tel « un bloc de bois coupé dans la forêt » (Is 2, 21). L'écart entre un Dieu transcendant et un monde immanent s'accroissant lorsque les théologiens rationalisèrent le rapport au divin, entraîna l'idée d'existence d'êtres intermédiaires. Parmi ceux-ci, des démons qui, par orgueil, incitent les hommes à leur rendre un culte sous la forme d'une représentation matérielle, l'idole. Ce culte rendu à des faux dieux est aussi une forme de blasphème (Dn 7, 25-27), comme l'indique le passage suivant :

Il proférera (un monarque futur) des paroles contre le Très-Haut et mettra à l'épreuve les saints du Très-Haut. Il méditera de changer les temps et le droit, et les saints seront livrés entre ses mains pour un temps et des temps et un demi-temps.

¹² Le caractère redoutable du blasphème était accentué par le fait qu'aucun sacrifice ne pouvait effacer cette transgression (il faut éviter l'usage du mot péché) comme le dit Nb 15, 30-32.

¹³ Voir également Dt 4, 35 ; Jr 2, 11.

Mais le tribunal siégera et la domination lui sera ôtée, détruite et réduite à néant jusqu'à la fin. Et le royaume et l'empire et les grandeurs des royaumes sous tous les cieus seront donnés au peuple des saints du Très-Haut. Son empire est un empire éternel et tous les empires le serviront et lui obéiront.

Le texte qui d'ailleurs, plus avant dans la prophétie nomme un Prince des Ténèbres, atteste d'une tentative d'explication d'un mal ontologique, ayant sa logique propre, contre laquelle s'oppose avec énergie le « peuple des saints » auquel s'identifie sans nul doute le visionnaire. En inscrivant le blasphème dans le cours de l'histoire, et des visions supposées l'éclairer, ce passage établit une sorte de grand écart entre un blasphème suscitant terreur, interdit et répression d'une part, et celle d'un blasphème pur néant, de l'autre. Le blasphème possède ici son efficacité propre, mais rien ne pourra, à terme et lorsqu'il le jugera bon, s'opposer à la volonté divine. Le blasphème agit dans le temps ; la volonté divine dans l'éternité. En définitive, comme le disent les juristes quand ils sentent leur pouvoir vaciller et en conçoivent quelque inquiétude : force reste à la Loi. Il est donc une équivocité fondamentale concernant le blasphème tantôt redouté, craint, réprimé, tantôt ridiculisé, marginalisé, dénigré. Une ambiguïté dont la trace demeure, semble-t-il, dans nos pensées contemporaines.

On ne peut parler de blasphème dans la littérature biblique sans évoquer la figure de Jésus. En effet, lorsqu'il comparait devant ses juges – nous renonçons ici à nous prononcer sur le caractère légitime ou non de ce tribunal tant la matière est délicate et les études abondent –, le Nazaréen, est, entre autres griefs, accusé de blasphème¹⁴. Jésus lui-même, chez Matthieu, se prononce sur le blasphème en ces termes : « Aussi je vous le dis, tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et quiconque aura dit une parole contre le Fils de l'Homme, cela lui sera remis ; mais quiconque aura parlé contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans l'autre » (Mt 12, 31-32). Lors de son procès, le Grand Prêtre l'interrogeant pour savoir s'il se disait le Christ, le Fils de Dieu, Jésus répond en des termes à peine voilés que c'est bien le cas : « Alors le Grand Prêtre déchira ses vêtements en disant : « Il a blasphémé ! Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? Là, vous venez d'entendre le blasphème ! Qu'en pensez-vous ? ». Ils répondirent : « Il est passible de mort » » (Mt 26, 65-66). La parole jugée blasphématoire de Jésus est aussitôt suivie du geste rituel sanctionnant ce type de propos, comme l'attestent plusieurs textes (II Rois, 18, 37-19, 2 ; Is 36, 22-37, 2 ; *Sanhédrin* 60 a). Jean atteste d'ailleurs que Jésus aurait été menacé de lapidation pour propos blasphématoire (Jn 10, 33). C'est donc une accusation de blasphème qui aurait emporté Jésus, qui ne fut pas lapidé car remis à l'autorité romaine et condamné à une peine en vigueur depuis l'époque hellénistique : la crucifixion.

Alors que le judaïsme allait, au fil du temps, atténuer cette accusation dont on vu le caractère ambivalent, il n'en fut rien au sein du christianisme. La Michnah

¹⁴ Sur le blasphème dans le Nouveau Testament : Mt 12, 31 et 26, 65 ; Mc 2, 7 ; 14, 64 ; Jn 10, 33 ; Ac 19, 37 ; Ap 13, 5. Sur la figure de Jésus : Baudouin DECHARNEUX, *Jésus. L'amour du prochain*, Paris, Dervy-Entrelacs-Médicis, 2007. On notera que plusieurs Épîtres considèrent que la mauvaise conduite des membres de la communauté est en soi un blasphème (1 Tm 6,1 ; Jc 2, 7 ; 2 P 2, 2).

considère que pour qu'il y ait un blasphème, il faut que celui-ci s'adresse directement au Tétragramme et propose des sanctions sous la forme de coups de fouet. Par la suite, les exigences juridiques devenant de plus en plus rigoureuses, il s'avéra difficile de convaincre quelqu'un de blasphème car des témoignages crédibles furent exigés. Les tribunaux rabbiniques se bornèrent alors à des peines d'excommunication (*hèrem*), il est vrai que leur autorité en droit pénal était singulièrement rognée par les contextes sociohistoriques des sociétés où cette religion était minoritaire. Du côté chrétien, l'importance accrue accordée au mal et à la figure du diable, renforcée par l'importance accordée à l'idée d'hérésie, conduisit à une majoration de l'idée de blasphème. Il faudra attendre la Révolution française pour assister à une dépénalisation progressive. Mais, ceci est une autre histoire.

Conclusions

Les textes que nous avons brièvement évoqués balancent entre l'affirmation de l'interdiction de l'idolâtrie sous peine d'accusation de blasphème. Cette accusation était extrêmement grave du point de vue théologique et elle entraînait, après un procès, des peines lourdes. Toutefois, la sévérité de ces textes visant à réprimer le blasphème, est tempérée par l'affirmation du caractère ridicule, inopérant, de l'idolâtrie. Ces deux courants de pensée reflètent, nous semble-t-il, à la fois une volonté de réprimer, mais aussi de conjurer. En effet, le rire, le dénigrement, l'ironie, sont les manifestations d'une volonté de neutraliser les redoutables effets que pourrait entraîner le blasphème. Cette grande peur nécessitait une *catharsis*. Il est probable que Saül de Tarse, influencé par la philosophie platonicienne, ait envisagé l'idolâtrie sous un angle nettement plus théorique, affirmant à la fois son caractère inopérant – qu'importe en dernière analyse de manger des viandes sacrifiées aux idoles –, mais aussi potentiellement dangereux sur le plan pédagogique.

Cette oscillation entre mépris et inquiétude, est, nous l'avons vu, typiquement platonicienne. À cet endroit, soulignons que Platon et Paul partageaient chacun à leur manière un héritage de même nature, redresser la mémoire d'un maître vénéré – philosophe athénien accusé d'impiété et condamné à boire la cigüe pour l'un, prophète juif convaincu de blasphème et crucifié au terme d'une parodie de procès pour l'autre –, dont les enseignements paraissaient à ce point dangereux que bon nombre de leurs contemporains pensaient qu'ils menaçaient le corps social. On ne peut s'empêcher de songer que ce parallélisme eut une certaine incidence sur l'histoire du blasphème.

Alors que la théologie chrétienne, héritière du premier christianisme aurait pu, en se fondant sur les recensions du procès de Jésus et sur les écrits pauliniens, minimiser le blasphème, le réduisant à une pratique philosophique inadéquate ou, mieux, à une accusation à ce point dangereuse qu'elle avait emporté celui dont elle se revendiquait, il n'en fut rien. Le couple idolâtrie-blasphème ne cessa d'obséder les théologiens comme si ces pratiques étaient de nature à déstabiliser l'ordre social. Un des facteurs les plus importants qui contribua à ce processus de majoration fut l'importance donnée aux êtres intermédiaires qui, hiérarchisés comme des armées, doublièrent en quelque sorte les préoccupations humaines dont celle de maîtriser l'invisible. Pour le coup, le blasphème menaçait non seulement un ordre social, mais aussi un ordre cosmique.

Le sacrilège au service du sacré ?

Réflexions à partir du Nouveau Testament et des Pères de l'Église

Fabien NOBILIO

(Philocléon revient avec une balustrade.)

(Bdélycléon) Qu'est cela ?

(Philocléon) Une loge à pourceaux d'Hestia ^a.

(Il la place gravement devant le vestibule.)

(Bdélycléon) Et tu as fait le sacrilège de l'apporter

(eîth' hierosulésas phéreis) ?

(Philocléon) Du tout. Mais je compte « commencer par Hestia » ^b pour abîmer mon homme. *(Il s'assoit.)*

Hâte-toi d'introduire ; il me tarde d'arbitrer ¹

Les vifs débats suscités de nos jours par les notions de blasphème et de sacrilège ne sauraient être transposés tels quels dans les sociétés anciennes. Toutefois, la réflexion sur nos propres spécificités et notre compréhension d'auteurs modernes pétris de références chrétiennes peuvent être enrichies par un retour aux sources. Dans cette perspective, on peut constater que la notion de sacrilège suppose, voire impose, une conception du sacré dont elle entend défendre des frontières par ailleurs fluctuantes. Faut-il s'étonner, dès lors, que la divergence de points de vue puisse imprimer au sacrilège une ambivalence telle que la mise en cause et la mise en valeur du sacré semblent se rejoindre ? S'il ne s'agit là que d'un phénomène parmi d'autres, il est déterminant pour l'identité du christianisme ancien tant vis-à-vis du judaïsme que du polythéisme. À partir d'extraits du Nouveau Testament et de Pères de l'Église, nous nous proposons donc d'examiner deux cas de figure : le sacrilège qui n'en serait pas un et l'attitude apparemment acceptable qui serait en fait sacrilège. Le premier cas est illustré par les récits des Évangiles où Jésus se voit accusé de blasphème pour s'être attribué, à tort selon ses détracteurs, à raison selon les auteurs, une prérogative divine. En dernière analyse, la légitimité de cette attribution est suspendue à la foi – voire, si l'on suit Tertullien, jusqu'à la Fin des temps –, adossée au terrible spectacle d'une vérité unique balayant toute autre mise en scène. C'est également l'horizon

¹ ARISTOPHANE, *Les guêpes*, 844-845, traduction, notes et commentaires critiques d'Alphonse WILLEMS, *Aristophane*, t. 1, Paris-Bruxelles, Hachette-Lebègue, 1919 (posthume), p. 474-475 et notes : ^(a) C'est-à-dire une claie d'osier qui se rattachait par les deux bouts à la muraille et formait clôture pour les cochons mystiques, destinés à être sacrifiés lors des Éleusiniens (...); ^(b) « Commencer par Hestia » est une locution (...) pour signifier prendre les choses *ab ovo*, à partir du commencement (...).

eschatologique qui manifeste le sacrilège latent, notre second cas de figure. Mettant en garde ses ouailles contre le jour du Jugement, Paul leur reproche, entre autres, de commettre des sacrilèges (étymologiquement « piller des temples ») tout en prétendant abhorrer les idoles. Ce reproche apparemment paradoxal doit vraisemblablement être compris dans le cadre des recommandations sur les viandes sacrifiées et fonde, dans une certaine mesure, la prudence avec laquelle Augustin critiquant le polythéisme usera du terme « sacrilège ». Ce dernier serait-il l'aveu d'une conception commune du sacré ?

En guise d'introduction : le sacrilège où Satan se fait celer

À travers l'examen de cas significatifs, le parcours ici esquissé vise à mettre en évidence la tension entre blasphème supposé et avéré. Ce faisant, il opère dans une vaste matière un choix thématique en lien direct avec le caractère partial des catégories de sacrilège et de blasphème, un choix qui, nous l'espérons, apportera un éclairage antique bienvenu sur des débats résolument contemporains. Corrélativement, il a fallu renoncer à un catalogue des occurrences de « sacrilège » et « blasphème » dans le Nouveau Testament et chez les Pères de l'Église. À défaut d'en fournir ici une typologie, nous devons néanmoins signaler la manière dont nous emploierons ces termes dans les pages qui suivent. Bien que l'étymologie offre une aide parfois dangereuse, l'usage d'une époque ne correspondant pas nécessairement aux racines du mot, elle suggère ici que le sacrilège en latin (*sacri-lego*) comme métaphoriquement en grec le pillage de temples (*hierosuléo*), s'empare du sacré pour le déplacer, le détourner, voire, à l'horizon des siècles, le séculariser². Quant à « blasphème », il peut désigner un discours diffamatoire en général ou, plus précisément, un discours profane sur le sacré. De fait, plusieurs occurrences de « blasphème » dans le Nouveau Testament en font un sacrilège verbal dans lequel l'intention d'insulter la divinité est discutable et d'ailleurs discutée dans les cas auxquels nous nous intéresserons. À cet endroit, on ne peut que citer le célèbre thème du blasphème contre l'Esprit dans les Évangiles de Marc et Luc – cette notion étant absente du récit correspondant chez Matthieu³.

En vérité, je vous déclare que tout sera pardonné aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes aussi nombreux qu'ils en auront proféré. Mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit Saint (*hòs d'àn blasphemése(i) eis tò pneûma tò hágion*), il reste sans pardon à jamais : il est coupable de péché pour toujours. Cela parce qu'ils disaient : « Il a un esprit impur » (*pneûma akátharton*)⁴.

² Ainsi que le relève malicieusement Robert JOLY, *Libre pensée sans évangile*, Bruxelles, Labor, 2002, l'idée d'aborder, de toucher la rive, n'est guère présente à l'esprit du locuteur qui emploie le verbe « arriver »...

³ *Évangile de Matthieu*, XII, 32.

⁴ *Évangile de Marc*, III, 28-30. Sauf mention contraire, la traduction citée pour les livres bibliques est la *Traduction Œcuménique de la Bible*, parfois légèrement retouchée. Pour le Nouveau Testament, nous suivons l'édition critique de Nestle et Aland n° 27 ; pour l'Ancien Testament, la *Biblia Hebraica Stuttgartensis* et la traduction grecque dite de la ou des Septante dans l'édition de Rahlfs.

Je vous le dis : quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié par devant les hommes sera renié par devant les anges de Dieu. Et quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais qui aura blasphémé contre le Saint Esprit (*tô(i) dê eis tò hágion pneûma blasphemêsanti*), cela ne lui sera pas pardonné. Lorsqu'on vous amènera devant les synagogues, les chefs et les autorités, ne vous inquiétez pas de savoir comment vous défendre et que dire. Car le Saint Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faut dire ⁵.

Dans les deux cas, c'est le contexte qui suggère la teneur du blasphème contre l'Esprit : mise en cause du ministère de Jésus (Marc) ou de ses apôtres (Luc). Autant dire que ce n'est pas ici une figure consensuelle de la divinité qui est visée par le blasphème, mais des personnes contestées dans leur fonction d'émissaire divin. Du point de vue défendu par les Évangiles, Jésus est animé par l'Esprit saint et non possédé par l'un de ces esprits malsains qui égarent l'être humain. Dans le même ordre d'idées, ses apôtres (envoyés) ne sont pas des disciples rendus fous par la mort de leur maître, mais des successeurs qui, à défaut de l'égaliser, sont à son instar guidés par l'Esprit. L'articulation du ministère de Jésus et de la mission des apôtres est un souci bien connu de Luc, seul auteur du Nouveau Testament à avoir complété son Évangile par les actes des apôtres. Le bref extrait de l'Évangile qui nous occupe ici porte sur cette articulation : Jésus est unique, ses disciples sont plusieurs ; il est le Fils de l'homme, ils sont guidés par l'Esprit ; il sera l'intercesseur par excellence lors du Jugement dernier, ils sont ses intermédiaires dans l'intervalle ⁶. Comme dans tout couple conceptuel, l'un des termes est surdéterminé : il s'agit bien évidemment de Jésus. Pourtant, la logique s'inverse sous le rapport de l'incrédulité ou de l'hétérodoxie : proférer une parole contre le Fils, oui ; blasphémer contre l'Esprit, c'est-à-dire, dans le cadre de cet extrait, s'opposer aux apôtres, non ! C'est qu'ils sont les seuls sur terre à pouvoir transmettre son message, susciter sa reconnaissance en tant que Christ, remettre les péchés ⁷. Suite à la montée de Jésus au ciel et à l'effusion de l'Esprit, les

⁵ *Évangile de Luc*, XII, 8-12. Pour une introduction à la logique de chacun des trois Évangiles synoptiques, on consultera Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004 ; Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, Paris, Cerf, 1986 ; François BOVON, *Luc le théologien*, Genève, Labor & Fides, 2006.

⁶ Cette structure duelle peut être représentée par le tableau suivant :

	blasphème	personnage céleste	personnage terrestre	relation	activité	temps du récit
1	pardonnable	Fils de l'homme	Jésus	identité	intercession	présent-Fin
2	impardonnable	Esprit saint	apôtres	inspiration	mission	futur proche

⁷ L'Évangile de Jean tient un raisonnement analogue lorsqu'il place dans la bouche de Jésus cette déclaration à ses disciples : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais ; il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père » (XIV, 12). Ainsi que Jean Zumstein (« L'interprétation de la mort de Jésus dans les discours d'adieu », dans Gilbert VAN BELLE (éd.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Leuven, Peeters, 2007, p. 95-120) l'a bien relevé, cette déclaration ne s'entend pas dans l'absolu, mais relativement au fait que Jésus, le Christ, le Verbe incarné, le Fils unique de Dieu,

apôtres sont ceux à qui la divinité s'en remet pour rapprocher d'elle la part d'humanité qui peut encore être sauvée⁸. Si diffamer le ciel peut paraître aussi vaniteux que vain, s'en prendre à son ancrage terrestre menace virtuellement l'ensemble du dessein divin. Faut-il s'étonner, dès lors, de la barrière théologique que Luc dresse autour des apôtres inspirés ?

Chez Marc comme chez Luc, le blasphème contre l'Esprit sert au final de repoussoir à la souveraineté de Jésus, à la légitimité des apôtres. Dans ce cadre, l'incrédule ou l'hétérodoxe serait, dans le meilleur des cas, un blasphémateur qui s'ignore. Nos auteurs n'envisagent pas le point de vue que pourrait développer l'intéressé, mais ils le font en d'autres circonstances, lorsque Jésus lui-même est accusé de blasphème. C'est à de tels cas de blasphème explicitement discuté que nous nous attacherons ici, de sorte que nous ne reviendrons pas sur le thème par ailleurs complexe du blasphème contre l'Esprit. De même, nous ne nous attarderons pas sur le blasphème dont les Pères de l'Église accusent les divers hétérodoxes de qui les doctrines mêmes constituent à leurs yeux autant d'injures envers la divinité. C'est que ce blasphème-là ne fait pas l'objet d'une discussion sur son caractère supposé/avéré, mais plutôt d'un dévoilement pastoral sur l'axe manifeste/caché. Les postures d'Hippolyte de Rome et d'Irénée de Lyon en sont exemplatives

En ne faisant à leurs opinions [aux hérétiques] que de simples allusions, nous espérons que, pris de honte et craignant de nous voir publier aussi leurs secrets et dévoiler toute leur impiété, ils mettraient fin à leurs conceptions déraisonnables et à leurs entreprises criminelles. Mais maintenant, je constate qu'ils ne sont ni touchés, ni décontenancés par notre modération et qu'ils ne tiennent aucun compte de la longanimité de Dieu à souffrir leurs blasphèmes⁹.

Ceux donc qui blasphèment le Créateur (*blasphemant Demiurgum*) – soit en propres termes et ouvertement (*ipsis uerbis et manifeste*), comme les disciples de Marcion, soit par des détours de pensée (*secundum euerisionem sententiae*), comme les disciples de Valentin et tous les gnostiques au nom menteur –, qu'ils soient tenus par tous les gens pieux pour des instruments de Satan, par l'entremise desquels celui-

sera (re)devenu invisible et intouchable. En d'autres termes, les disciples ne feront pas des miracles plus impressionnants que ceux de leur maître, mais ils assumeront la fonction de Fils (représentant du Père) et, fonctionnellement toujours (pas ontologiquement), ils remplaceront en cela l'irremplaçable.

⁸ L'Évangile se termine par l'Ascension (Luc, xxiv, 50-53) et, après récapitulation, les Actes poursuivent avec la Pentecôte (Actes, ii, 1-13).

⁹ HIPPOLYTE DE ROME, *Réfutation de toutes les hérésies*, trad. fr. A. SIOUVILLE, Paris, Rieder, 1928, p. 102. Texte grec : Paul WENDLAND (éd.), *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, Hildesheim-New York, Olms, 1977, repr. Leipzig, Hinrichs, 1916. L'hérésialogue du III^e siècle est mal connu, et ce, dès les plus anciens témoignages le concernant, ceux d'Eusèbe de Césarée, de Jérôme de Stridon, ainsi que d'une statue recyclée à sa mémoire et dotée sur le socle d'une liste d'ouvrages. Ces témoignages parfois discordants et l'étude des ouvrages exégétiques et apologetiques qui nous sont parvenus ont donné lieu à plusieurs hypothèses relatives à un ou deux auteurs appelés Hippolyte ou non, relevant du christianisme oriental et/ou occidental, ayant résidé voire occupé des charges ecclésiastiques à Rome ou non. Pour un état de la question, voir John A. CERRATO, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

ci a entrepris, de nos jours, ce qu'il n'avait pas encore entrepris auparavant, à savoir de maudire (*maledicere*) Dieu, qui a préparé le feu éternel pour toute l'apostasie. Car il n'ose blasphémer (*blasphemare*) son Seigneur par lui-même et à découvert (*per semetipsum nude*), de même que, au commencement, c'est par l'entremise du serpent qu'il a séduit l'homme, comme pour se dérober aux regards de Dieu (*quasi latens Deum*)¹⁰.

Aux yeux du mystérieux Hippolyte, les nombreux courants hétérodoxes qui tiraillent le christianisme s'adonnent au blasphème furtif. En cela, ils ne feraient que reconduire dans leur irrévérence le secret qui caractérise leurs doctrines (ésotériques selon nombre d'entre eux) et leurs réunions (dont on ne sait trop si la clandestinité sert l'immoralité ou masque l'inanité). Dans le chef de l'hérésiologue, leurs erreurs peuvent néanmoins être aisément débusquées lorsqu'elles sont rapportées aux sources qu'il leur assigne : les systèmes philosophiques en un sens large qui englobe les cultes à mystères, c'est-à-dire les productions intellectuelles et rituelles d'un polythéisme d'élite. Aussi la *Réfutation de toutes les hérésies* est-elle également appelée *Philosophoumena* (ou encore *Elenchos*, initialement « preuve », voire « objet de honte ») d'après ceux de ses livres qui tentent d'établir ces résurgences d'hellénisme dans un christianisme qui, langue grecque exceptée, devrait en être exempt¹¹.

Pour sa part, Irénée ne considère pas que tous les courants hétérodoxes se cachent, mais bien que tous sont une cachette pour Satan. À travers leurs doctrines erronées, ce dernier trouve l'occasion de nuire verbalement à Dieu, c'est-à-dire de parler de lui d'une manière inadéquate et, conséquemment, d'éloigner de lui ceux qui adhèrent à ce discours. À cette illustration dramatique et colorée du blasphème comme sacrilège discursif, Irénée ajoute une évaluation différenciée de ses instruments, chargeant de circonstances aggravantes les gnostiques valentiniens qui blasphèment, non pas ouvertement, mais par un détournement allégorique des textes saints¹².

Détourner les textes saints et, plus encore, s'attribuer à soi-même des prérogatives divines, n'est-ce pas ce que scribes et pharisiens reprochent à Jésus ? Du point de vue

¹⁰ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, v, 26, 2, éd. critique et trad. française Adelin ROUSSEAU, LOUIS DOUTRELEAU & Charles MERCIER, Paris, Cerf, 1969 (Sources chrétiennes, 153), p. 332-335.

¹¹ Cette attitude diffère largement de celles de Clément d'Alexandrie et de son disciple Origène qui, vu le caractère documentaire de la *Réfutation*, a toutefois pu être considéré comme l'un de ses auteurs possibles. Ce caractère documentaire a été remarquablement exploité par Jaap MANSFELD, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York, Brill, 1992.

¹² Tandis que Marcion (*floruit* dans la première moitié du II^e siècle) composa son propre Évangile en s'inspirant certes de modèles du genre, Héracléon (*floruit* dans la seconde moitié du II^e siècle) rédigea le premier commentaire connu de l'Évangile de Jean en lui appliquant systématiquement la cosmologie et les valeurs du gnosticisme valentiniens, c'est-à-dire, du point de vue d'Irénée, en travestissant la vérité pour en faire un support de l'erreur. Dans ce cadre, la formule *euersio sententiae* peut s'entendre au sens presque technique d'un « renversement des phrases » ou « des manières de penser ». Voir à ce propos Jean-Michel POFFET, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg, Éditions universitaires, 1985. La traduction « détours de pensée » s'appuie davantage sur le contraste avec la franche dissidence des marcionites et sur la version arménienne de l'ouvrage.

des Évangiles, cependant, ce prétendu sacrilège n'est nullement celui qui s'en prend aux moyens mêmes de proclamation de la foi, celui par lequel l'adversaire radical, Satan, fait dire qu'il n'est pas là. Tout au contraire, il est le lieu où l'identité de Jésus se révèle à la lumière des fonctions divines qu'il assume, nonobstant l'incompréhension de ses disciples et l'incrédulité de ses opposants.

Le sacrilège qui n'en serait pas un

Il faut citer à cet endroit le récit de la guérison du paralytique dans les Évangiles de Marc et de Matthieu. Le premier précise que Jésus enseigne une audience nombreuse, qu'un groupe tente de l'atteindre avec un homme paralysé porté par quatre hommes, qu'ils en viennent à passer par le toit. Ces précisions donnent d'autant plus de poids aux mots que le Jésus marcieen adresse au malheureux, le Jésus matthéen les ponctuait d'un encouragement.

Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés ». Quelques scribes étaient assis là et raisonnaient en leurs cœurs : « Pourquoi celui-ci parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut pardonner les péchés sinon Dieu seul ? (*blasphemei. tis dúnatai aphiénai hamartias ei mè ho theós*) ». Connaissant aussitôt par son esprit qu'ils raisonnaient ainsi en eux-mêmes, Jésus leur dit : « Pourquoi tenez-vous ces raisonnements en vos cœurs ? Qu'y a-t-il de plus facile, de dire au paralysé : « Tes péchés sont pardonnés », ou bien de dire : « Lève-toi, prends ton brancard et marche » ? Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre... » – il dit au paralysé : « Je te dis : lève-toi, prends ton brancard et va dans ta maison ». L'homme se leva, il prit aussitôt son brancard et il sortit devant tout le monde, si bien que tous étaient bouleversés et rendaient gloire à Dieu en disant : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil ! »¹³.

(...) Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Confiance, mon enfant, tes péchés sont pardonnés ». Or, quelques scribes se dirent en eux-mêmes : « Celui-ci blasphème ! » (*hoûtos blaspheméi*). Voyant leurs sentiments, Jésus dit : « Pourquoi réagissez-vous mal en vos cœurs ? Qu'y a-t-il donc de plus facile, de dire : « Tes péchés sont pardonnés », ou bien de dire : « Lève-toi et marche » ? Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour pardonner les péchés... » – il dit alors au paralysé : « Lève-toi, prends ta civière et va dans ta maison ». L'homme se leva et s'en alla dans sa maison. Voyant cela, les foules furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes¹⁴.

Au-delà de nuances étrangères à cet article, les deux récits sont construits autour de trois thèmes qui s'enchaînent : le pardon, le blasphème, la guérison. Cette dernière entraîne une action de grâce qui clôturera la séquence en renvoyant à son ouverture, la foi de ceux qui ont présenté à Jésus le paralytique désormais guéri. Contrairement à ce qui se passe dans d'autres récits de guérison, l'intéressé n'intervient guère, et c'est bien la foi de son entourage qui fait dire à Jésus que ses péchés sont remis. Cet énoncé est-il déclaratif ou performatif ? Jésus répète-t-il ce qu'il a entendu de Dieu ou agit-il en son nom ? C'est paradoxalement l'accusation de blasphème qui va lever l'ambiguïté, puisque c'est par réaction que Jésus enjoint au grabataire de se lever ;

¹³ *Évangile de Marc*, II, 5-12.

¹⁴ *Évangile de Matthieu*, IX, 2-8.

dont acte. Inutile de gloser ici sur l'humanisme d'un récit qui, sans la désapprobation silencieuse des lettrés, n'aurait peut-être répondu à la souffrance que par un étrange constat de rémission des péchés : ce serait poser au texte une question anachronique et bien éloignée de son intention. Par ailleurs, il faut relever que, cette désapprobation étant silencieuse, ce n'est pas sur elle que repose le récit, mais bien sur la volonté de Jésus de délivrer un message fort et sur sa capacité de sonder les consciences – autre prérogative divine... Peu importe pour notre propos que l'objet du blasphème ne soit pas explicitement désigné chez Marc comme il l'est chez Matthieu ; les deux versions se rejoignent dans l'égalité de transparence pour Jésus de la foi des gardes-malade et de l'accusation de blasphème des scribes. Partant, le pardon ne concerne pas seulement le pécheur et son Dieu, ni le blasphème le blasphémateur présumé et son Père : d'après ce récit particulier, ils impliquent également la communauté. C'est manifestement à ce tiers que s'adresse la guérison miraculeuse, car, à moins d'être éclairé par l'Esprit, nul ne peut pénétrer d'un regard la volonté de Dieu et l'intériorité de l'homme pour dire le dernier mot du péché, du pardon, du blasphème. Même dans des textes qui semblent faire la part belle à la figure controversée d'un Jésus thaumaturge, le miracle n'est pour ainsi dire que la partie émergée de l'iceberg. Avec ces réserves, l'on peut dire que, selon Marc et Matthieu, l'accusation de blasphème injustement portée contre Jésus est ou devrait être détruite par la reconnaissance du miracle. Il en va de même chez Jean, qui aime toutefois à insister sur le caractère symbolique, voire pédagogique, des miracles.

À celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous dites : « Tu blasphèmes », parce que j'ai dit que je suis Fils de Dieu (*légete hōti blasphemeīs hōti eīpon huiōs toū theoū eimi*) ? Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi ! Mais si je les fais, quand bien même vous ne croiriez pas en moi, croyez en ces œuvres, afin que vous connaissiez et que vous sachiez bien que le Père est en moi comme je suis dans le Père ». Alors, une fois de plus, ils cherchèrent à l'arrêter, mais il échappa de leurs mains. Jésus s'en retourna au-delà du Jourdain, à l'endroit où Jean avait commencé à baptiser, et il y demeura. Beaucoup vinrent à lui et ils disaient : « Jean, certes, n'a opéré aucun signe, mais tout ce qu'il a dit de cet homme était vrai ». Et là, ils furent nombreux à croire en lui ¹⁵.

Bien significativement, les miracles ne répondent ici à l'accusation de blasphème que de manière verbale, sans illustration concrète immédiate, mais par référence générale aux faits et gestes de Jésus rapportés ailleurs. Ils sont d'ailleurs évoqués sous l'espèce plus vaste des « œuvres » (*érge*) qui désignent dans l'Évangile de Jean les multiples manières de former une foi adéquate. « L'œuvre de Dieu », dit Jésus, « c'est que vous croyiez à celui qu'il a envoyé », c'est-à-dire lui-même en tant qu'il est non seulement envoyé de Dieu, mais de plus divin par nature ¹⁶. La formule « œuvre de Dieu » (*érgon toū theoū*) peut d'ailleurs être entendue en un sens tant objectif (Dieu est enseigné) que subjectif (Dieu enseigne). Quant au titre « Fils de Dieu » (*huiōs toū theoū*), le blasphème ne peut *a priori* s'y loger que si ce dernier est entendu comme l'affirmation d'un dieu second. À cet endroit, l'accusation portée un peu plus haut

¹⁵ *Évangile de Jean*, x, 36-42.

¹⁶ *Ibid.*, vi, 29.

par les ennemis de Jésus est plus explicite : « Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous sommes prêts à te lapider, mais pour un blasphème, parce que toi qui es un homme tu te fais Dieu »¹⁷. Ce n'est certes pas le propos de la théologie chrétienne du *Logos*, ni de la doctrine juive du *Memra*, mais c'est bien pour ce motif que toutes deux furent rejetées par les rabbins orthodoxes du *n^e* siècle¹⁸. Comme cela a souvent été suggéré, c'est donc peut-être moins le contexte historique du temps de Jésus que celui des auteurs du Nouveau Testament qu'il faut prendre en compte pour aborder le délicat sujet de la condamnation¹⁹.

D'un point de vue plus théologique, la déclaration de Jésus sur l'œuvre de Dieu ne conclut pas sans raison le célèbre discours où il se présente comme le pain descendu du ciel, la chair vivante appelée à traverser la mort du corps, le principe même de la vie communiqué aux croyants. Ainsi le quatrième Évangile, plus que tout autre, fait-il de la mort sur la croix et du don de la Vie l'avèrs et le revers d'un même événement, suggérant entre autres que l'élévation à la croix marque la remontée du pain céleste. La coloration cosmologique conférée à la vie de Jésus jusque dans son élément le plus tragique repose sur la convergence continue des réalités célestes et des réalités terrestres, sur l'accord parfait de la volonté de Dieu et de la volonté de son envoyé²⁰. Le Jésus johannique n'obéit pas à Dieu comme à un maître, ni même comme à un père, mais comme à quelqu'un avec qui il ne fait qu'un. Plus encore, c'est cette volonté unique qui rythme le scénario et commande jusqu'à l'hostilité qui conduira Jésus à la croix. Dans l'extrait cité, Jésus échappe on ne sait comment à des mains désireuses de le lapider, qui semblent par là même n'avoir aucune prise sur lui. D'autres récits analogues précisent que son Heure n'est pas encore venue, ce qui renvoie sans aucun doute au moment de la crucifixion conçue comme exaltation²¹. C'est que l'instrument et le moment de sa mort font partie du dessein divin : non pas des pierres qui le jetteraient à terre ou l'écraseraient au fond d'un trou au moment propice pour ses ennemis, mais le haut-lieu de la croix au moment hautement symbolique d'une nouvelle Pâque.

Accès de cet apogée, les miracles ne valent que s'ils sont compris comme autant d'incursions du ciel sur terre, d'illustrations temporelles de la vie éternelle (transformation de l'eau en vin, multiplication des pains, résurrection, etc.), de « signes » (*semeia*). Cette appellation d'ordre général désigne chez Jean les « puissances » (*dunámeis*) ou « prodiges » (*thaumásia*) des Évangiles synoptiques. Contrairement

¹⁷ *Ibid.*, x, 33, cf. xix 7 et 12 : l'accusation de « se faire fils de Dieu » sera avancée devant Pilate, mais c'est celle, plus politique, de « se faire roi » qui emportera sa décision.

¹⁸ Daniel BOYARIN, « The Gospel of the Memra : Jewish Binitarianism and the Prologue to John », dans *Harvard Theological Review*, 2001, p. 243-284.

¹⁹ Sur le constat de blasphème dressé par le grand prêtre en Marc, xiv, 61-62 lorsque Jésus répond positivement à la question de son identité messianique, nous nous permettons de renvoyer aux remarques de Thomas Gergely lors du colloque dont ce volume rend compte (p. 61-66).

²⁰ Pour des explications plus circonstanciées et les références bibliographiques majeures, nous nous permettons de renvoyer à Fabien NOBILIO, *Le souffle de l'Esprit dans l'Évangile de Jean*, Bruxelles-Fernelmont, 2010.

²¹ *Évangile de Jean*, vii, 30 ; viii, 20 ; xii, 23.

à la lecture naïve qui en est parfois faite dans un but tantôt apologétique (« c'est merveilleux »), tantôt polémique (« ça ne vole pas très haut »), les miracles tant synoptiques que johanniques sont traces d'autre chose, soit dans le temps (en puissance/en acte), soit dans l'espace (terre/ciel). Les deux perspectives sont présentes et se rejoignent au point de retour du Christ, la parousie (« présence »), la Fin des temps qui marque l'entrée dans l'éternité, la descente du ciel sur terre. En dernière analyse, c'est là que tout blasphème injustement imputé à Jésus ou imprudemment proféré contre lui sera réduit au silence. La majesté du Christ sera révélée pleinement et non plus par signes, le blasphème sera indubitablement identifié, le blasphémateur irrémédiablement sanctionné. Plus que tout autre, Tertullien a donné de cette perspective, de cette attente, une illustration que l'on dirait volontiers haute en couleurs si elle n'était aussi terrible. À la fin de son traité *Des spectacles*, où il fustige les jeux de l'arène et de la scène, l'apologiste de la seconde moitié du II^e et du début du III^e siècle fait de la parousie le spectacle qui annule tous les autres, la proclamation qui fait taire tous les blasphèmes. Vu l'incrédulité et l'hostilité dont nombre d'entre eux font preuve envers Jésus dans les Évangiles, les juifs sont bien entendu visés par sa rétorsion littéraire.

Le voici, dirai-je, le fils de l'ouvrier ou de la fille de joie, le destructeur du sabbat, le Samaritain possédé du démon ; le voici, celui que vous avez racheté à Judas ; le voici, celui que vous avez frappé du roseau et de vos coups de poing, humilié sous les crachats, abreuvé de fiel et de vinaigre ; le voici celui que ses disciples ont subtilisé en cachette pour faire croire à sa résurrection ou que le jardinier a enlevé pour éviter que ses laitues (*lactucae*) ne souffrent du nombre des va-et-vient ²² !

Bien que Tertullien ne le cite pas nommément, le blasphème est patent. La double accusation portée contre Jésus d'avoir un démon et d'être samaritain (c'est-à-dire hétérodoxe d'un point de vue juif au sens restreint de judéen) sont analogues, dans l'Évangile de Jean, à celle, vue plus haut dans l'Évangile de Marc, d'avoir un esprit impur ²³. Les coups et les crachats, selon qu'ils sont ou non associés au roseau, sont respectivement le fait des soldats du préteur ou de l'assemblée juive qui lui livre Jésus ²⁴. De même, le vinaigre porté aux lèvres du crucifié semble, d'un texte à l'autre, l'avoir été par un personnage qui n'est pas toujours rattaché à un groupe clairement identifié et dont l'intention est d'ailleurs diversement interprétée en termes de compassion ou au contraire de cruauté ²⁵. Les Évangiles eux-mêmes n'étant pas univoques sur ce point, on peut imaginer que Tertullien tranche à charge des juifs, tienne les soldats pour des auxiliaires juifs, ou rapproche soldats romains et adversaires juifs en raison de leurs communes moqueries envers la royauté de Jésus. Dans tous les cas, il semble faire des juifs des polythéistes qui s'ignorent et qui, à ce titre, méritent une place de choix au terme d'un traité dont l'objet stigmatise pourtant avant tout la

²² TERTULLIEN, *Les spectacles*, xxx, 6, introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie TURCAN, Paris, Cerf, 1986, p. 324-327.

²³ *Évangile de Jean*, viii, 48. Sur le débat causé par les guérisons le jour du sabbat : *Évangile de Jean*, v, 16 ; *Évangile de Luc*, vi, 7s.

²⁴ *Évangile de Marc*, respectivement xv, 19 et xiv 65 ; *Évangile de Matthieu*, respectivement xxvii, 30 et xxvi, 67.

²⁵ Comparer *Évangile de Marc*, xv, 36 ; *de Matthieu*, xxvii, 48 ; *de Luc*, xxiii, 26 ; *de Jean*, xix, 22.

civilisation romaine. Ce reproche implicite de polythéisme est d'autant plus intéressant qu'il fait pièce au curieux thème d'un enterrement temporaire de Jésus dans un parterre de laitues. Comment ne pas songer en effet à la mort d'Adonis dans un lit de laitues et aux minuscules jardinières composées lors des Adonies avec, entre autres, des laitues²⁶ ? Il est donc possible que mythe et rite d'Adonis aient été convoqués dans une parodie juive de la vie de Jésus sur laquelle nous ne pouvons recouper par des sources contemporaines le témoignage pour le moins allusif de Tertullien. Le rapprochement entre Jésus et Adonis serait particulièrement irrévérencieux, mais pas dénué de points d'accroche symbolique : la séduction (au propre, d'un dieu oriental et, au figuré, d'un homme qui se dit dieu), la mort et l'après-mort (résurrection, rite), la femme éplorée (Vénus, Marie de Magdala)... En outre, le personnage du jardinier pourrait résulter d'une lecture faussement naïve de la méprise de Marie de Magdala qui, confrontée à Jésus ressuscité, ne le reconnaît tout d'abord pas et voit en lui le jardinier qui, pense-t-elle, aurait pu enlever le corps du tombeau²⁷. Enfin, d'une remarque de Jérôme de Stridon *a priori* étrangère à notre affaire, l'on peut induire que, du temps de Tertullien, la grotte de la Nativité à Bethléem avait été transformée en sanctuaire d'Adonis²⁸... Pour le coup, c'est le christianisme qui passe pour un avatar de polythéisme. Voilà qui, aux yeux du fougueux apologiste, devait constituer une erreur de jugement ou une opération de diffamation aussi inacceptable que la négation de la naissance virginale du Christ ou l'affirmation de l'enlèvement clandestin d'un cadavre en fait inexistant²⁹. De plus, l'hostilité des juifs envers le Christ est comme le prototype de celle des « nations » (polythéistes) envers les chrétiens.

Nous devons haïr ces rassemblements et réunions de païens (*ethnicorum*), ne fût-ce que pour être le lieu où on blasphème le nom de Dieu (*nomen Dei blasphematur*),

²⁶ Sur Adonis et Jésus dans *Les spectacles* et dans les manuscrits médiévaux des « contre-Évangiles » juifs connus sous le nom de *Toledoth Yeshuh* : Hillel NEWMAN, « The Death of Jesus in the « Toledot Yeshu » Literature », dans *Journal of Theological Studies*, t. 50, 1999, p. 59-79. Sur Adonis et la laitue : Marcel DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972. Si la laitue gréco-romaine connote l'inappétence sexuelle et la mort tant chez les médecins que chez les mythographes, la laitue égyptienne va au contraire de pair avec la virilité et l'autorité du dieu Seth. Voir à ce propos Michèle BROZE, *Mythe et roman en Égypte ancienne : les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters, 1997, qui tire toutes les conséquences de la leçon de Claude Lévi-Strauss selon laquelle le symbolisme d'un végétal ou d'un animal ne peut être déterminé que contextuellement au moyen de connaissances botaniques et ethnographiques aussi précises que possible.

²⁷ *Évangile de Jean*, xx, 15.

²⁸ SAINT JÉRÔME, Lettre LVIII I à Paulin de Nole, dans *Lettres*, t. 3, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 77. Pierre NAUTIN, « Études de chronologie hiéronymienne (393-397) (suite et fin) », dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, t. 20, 1974, n° 3-4, p. 251-284.

²⁹ Antithèse de la virginité, la prostitution est évoquée, entre autres, par le personnage juif d'ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 32. Quant à l'enlèvement du corps de Jésus par ses disciples, l'*Évangile de Matthieu*, XXVII, 62s., en fait un mensonge inventé par les grands prêtres de concert avec leurs gardes postés à l'entrée du tombeau.

où chaque jour on réclame les lions contre nous, où se décident les persécutions (*persecutiones*), d'où partent nos épreuves (*temptationes*)³⁰.

Si, comme Tertullien le suggère ici, le seul nom de chrétien est un motif de condamnation et, qui plus est, de condamnation par acclamation populaire, il est entaché d'une opprobre qui porte atteinte à Dieu lui-même. Même s'ils ne s'en prennent pas directement au nom divin, les persécuteurs sont donc des blasphémateurs. À ce titre, ils sont condamnés à connaître au Jour du Jugement les supplices qu'ils ont injustement infligés aux chrétiens tout en ignorant qu'ils leur permettaient de recevoir de Dieu la couronne du martyr. Avec une jubilation troublante, Tertullien imagine ainsi dans la fournaise les gouverneurs liquéfiés par leurs décisions, mais aussi les athlètes et les gladiateurs soumis à des instruments semblables aux leurs, les philosophes qui avaient nié la Résurrection rougissant devant leurs disciples, etc.³¹. Ici c'est le profane qui semble, *in fine*, détourné au profit du sacré... Pièces de théâtre et jeux du cirque, jusqu'alors masqués par la respectabilité trompeuse de certaines représentations, trouvent leur pendant détaillé dans les spectacles terribles de la Fin. Il n'est jusqu'au public enflammé qui ne soit forcé d'y prendre une part hélas passive avec, en son sein, les chrétiens qui auraient eu le malheur d'en être.

Doutes-tu, en effet, qu'au moment où tu te déchaînes dans l'Église du diable, tous les anges ne regardent du haut du ciel pour noter un à un qui a prononcé le blasphème (*quis blasphemiam dixerit*), qui l'a écouté ; qui a prêté au diable sa langue, qui ses oreilles, pour offenser Dieu³² ?

Si le nom de chrétien peut être flétri par un polythéiste qui y voit un synonyme d'athée ou d'incivique, voire de criminel, combien plus peut-il l'être par un chrétien qui n'agit pas de manière conforme à la foi qui l'anime et à l'enseignement qu'il a reçu ! Par le simple fait d'assister aux spectacles profanes, le chrétien offre une voie d'accès au diable, il attende lui-même à la majesté divine. Si l'anonymat lui évite de se discréditer et de jeter le trouble dans l'âme des autres croyants dont il se désolidarise, il ne lui permet pas, signale Tertullien, d'échapper à la vigilance des anges... Portant en quelque sorte les couleurs de son Dieu, le croyant doit veiller à sa constance pour lui-même, pour ses frères, et vis-à-vis des nations. *A contrario*, il peut paraître agir avec droiture et commettre en fait quelque sacrilège oblique.

L'attitude apparemment respectable qui serait en fait sacrilège

Que le comportement du croyant ne soit pas à la hauteur du salut qui a commencé de s'accomplir en lui, et c'est le Dieu dont il se réclame qui devient la risée des nations. Singulièrement, que les chrétiens élevés comme Paul dans le judaïsme s'autorisent de la Loi mosaïque pour se poser en maîtres, et c'est un enseignement entier qui est ressassé sans être observé. Certes, la Loi est bonne et sans doute même, aux yeux de Paul, la meilleure préparation à la foi en Christ ; mais elle sert de prétexte aux errements de la nature humaine, de sorte que toutes deux doivent être considérées

³⁰ TERTULLIEN, *Les spectacles*, xxvii, 1, *éd. cit.*, p. 294-297.

³¹ *Ibid.*, xxx, 3-5, *éd. cit.*, p. 320-325.

³² *Ibid.*, xxvii, 3, *éd. cit.*, p. 298-299.

ensemble d'un regard neuf³³. À cet endroit, Paul reproche à ses ouailles de se montrer complaisantes envers elles-mêmes au point de dire ce qu'il faut faire sans prendre conscience qu'elles ne le font précisément pas. Dès lors, assène-t-il dans l'Épître aux Romains,

Tu interdis l'adultère, et tu commets l'adultère ! Tu as horreur des idoles, et tu pilles leurs temples (*ho bdelussómenos tà eidōla hierosuleís*) ! Tu mets ton orgueil dans la Loi, et tu déshonores Dieu en transgressant la Loi ! En effet, le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les païens (*di' humás blasphemētai en toís éthnesin*), comme il est écrit³⁴.

Signalée comme référence à l'Écriture, cette dernière affirmation renvoie à un oracle prophétique du livre d'Isaïe³⁵. Bien que ce ne soit pas systématique chez lui, Paul cite manifestement d'après la traduction grecque des Septante qui attribue le blasphème aux Israélites, tandis que l'original hébraïque place plutôt la responsabilité du côté des nations qui tentent d'asservir Israël. Ce glissement du blasphème de l'extérieur vers l'intérieur, de la bouche de l'adversaire vers celle du partisan, correspond bien au souci récurrent qu'a la Septante d'adoucir l'eschatologie de la Bible hébraïque, surtout lorsqu'elle prend des accents politiques. L'attente d'une guerre universelle suivie d'une paix marquant le triomphe du monothéisme n'est en effet pas le thème le plus approprié à la justification du judaïsme de la Diaspora dans les catégories de l'hellénisme... Quant à Paul, le tournant éthique opéré par cette traduction sert à l'évidence son propos : au croyant de débusquer le blasphème en lui avant d'en accabler les nations. Mais comment comprendre le reproche de commettre des sacrilèges (étymologiquement « piller des temples ») tout en prétendant détester les idoles ? En quoi la profanation prolongerait-elle l'adoration proscrite ?

À première vue, l'on pourrait penser que Paul invite à la mesure dans la juste réprobation du polythéisme : des provocations sacrilèges risqueraient d'attirer des mesures de rétorsion et de compromettre l'existence même des communautés. Il semble en effet y être attentif lorsqu'il invite l'homme libre à respecter l'autorité politique et l'esclave, l'autorité de son maître³⁶. Ou encore, lorsqu'il recommande de ne pas se montrer intégriste sur la question des viandes sacrifiées dont il faut s'abstenir : si l'on accepte l'invitation à table d'un polythéiste qui ne précise pas l'origine de la viande et si l'on n'a pas soi-même été informé par un tiers que cette viande provient de sacrifices, que l'on mange sans offenser son hôte et sans se poser de cas de conscience³⁷. De même, Paul pourrait déconseiller de prononcer une parole blasphématoire ou de poser un acte sacrilège dans l'intérêt de la vie mondaine dont il faut s'accommoder en attendant une Fin qui n'appartient qu'à Dieu. C'est d'ailleurs cette attitude que Luc lui prête dans les Actes des apôtres où, suite à l'émeute d'Éphèse, l'officier judiciaire

³³ Sur le caractère fluent de la pensée paulinienne à cet égard et d'autres : Andreas DETTWILER, Jean-Daniel KAESTLI & Daniel MARGUERAT (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor & Fides, 2004.

³⁴ *Épître aux Romains*, II, 22-24.

³⁵ *Isaïe*, LII, 5.

³⁶ Voir respectivement *Épître aux Romains*, XIII, 1-7 et *Épître à Philémon*.

³⁷ *Première Épître aux Corinthiens*, X, 27-28.

apaise le peuple en soulignant que Paul et ses disciples n'ont ni commis de sacrilège ni blasphémé la déesse (*oûte hierosúlous oûte blasphemóntas*)³⁸. L'on pourrait débattre de ce dernier point car, à en croire le statuaire Démétrios inquiet de ses ventes, ils ont néanmoins affirmé que de telles divinités étaient au sens propre faites de main d'homme (fétiches, factices, fabriquées)³⁹. De façon générale, c'est l'ensemble des juifs – les chrétiens n'en étant qu'un parti – qui semble mis en cause, sans que la foule des défenseurs de la déesse veuillent entendre leur porte-parole. Flavius Josèphe ne rapporte-t-il pas, parmi les prescriptions juives, l'interdiction de blasphémer les dieux d'autres cités et de piller leurs temples (*blasphemeíto dè medeis... mē sulān hierā xenikā*)⁴⁰ ? Mais le modèle biblique de cette prescription est plus équivoque, plus proche aussi de l'argument paulinien.

Les idoles de leurs dieux, vous les brûlerez. Tu ne te laisseras pas prendre au piège par l'envie de garder pour toi leur revêtement d'argent et d'or, car c'est une abomination (dans le grec de la LXX *bdélugma*) pour le Seigneur (en hébreu YHWH) ton Dieu. Tu ne feras pas entrer un objet abominable dans ta maison, car tu serais voué à l'anathème comme lui⁴¹.

L'invitation à détruire les images sculptées est ici assortie de l'interdiction de s'emparer des matières précieuses, comme si, par-delà leur profanation, elles conservaient quelque chose de la puissance des divinités étrangères certes inférieures au Seigneur (YHWH). De même que Tertullien verra dans les spectacles innocents ou édifiants une ruse diabolique destinée à attirer le chrétien vers les autres spectacles, le Deutéronome voit dans les ornements des idoles un risque de souillure pour les maisons d'Israël. C'est pourquoi le pillage est assimilé à l'idolâtrie, ainsi que le suggère, entre autres, l'application du même champ sémantique au pillage (en hébreu verbe IQSH « prendre au piège ») et au culte (substantif MWQSH « piège »). La citation ci-dessus peut en effet être rapprochée d'un autre extrait du Deutéronome : « Tu supprimeras tous les peuples que le Seigneur ton Dieu te livrera (...) ; tu ne serviras pas leurs dieux : ce serait un piège pour toi »⁴².

Relisant ces prescriptions héritées d'un tout autre contexte historique, Paul affirme bien que c'est pour éviter l'idolâtrie qu'il faut s'abstenir du sacrilège. Par analogie avec le Deutéronome, le sacrilège consisterait donc à « se servir » dans un temple polythéiste et à compromettre ainsi le service du Dieu à qui l'on se doit entièrement. N'est-ce pas ce qui se passe lorsque l'on se fournit à la boucherie antique qui gravite autour des temples ? Dans ce cas, bien entendu, le sacrilège a perdu son sens étymologique : le temple polythéiste n'est plus pillé, mais l'Alliance avec le Seigneur est toujours corrompue par l'introduction d'un élément lié au culte des dieux

³⁸ *Actes des apôtres*, XIX, 37.

³⁹ *Actes des apôtres*, XIX, 26. Sur ces vocables et leur rôle dans une certaine vision du monde, voir Bruno LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo, 1996.

⁴⁰ FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives*, IV, 8, 10, établissement du texte, traduction et notes par Étienne NODET *et al.*, Paris, Cerf, 1995.

⁴¹ *Deutéronome*, VII, 25-26.

⁴² *Ibid.*, VII, 16.

étrangers⁴³. Du moins est-ce le cas aux yeux de Paul si l'on participe aux repas officiels résultant directement des sacrifices (idolothytes), mais non si l'on achète ou consomme en des lieux qui ne cristallisent pas la religion civique : marchés et, comme on l'a vu plus haut, maisons où on est invité. Ce raisonnement nuancé de la première Épître aux Corinthiens (qui ne parle que d'idolâtrie) convient assez bien au propos de l'Épître aux Romains (qui n'évoque le cas des viandes sacrifiées que de manière implicite et à titre d'exemple, mais qui le subsume sous le paradoxe sacrilège – idolâtrie)⁴⁴.

Outre cette convergence décisive au sein du *corpus* paulinien, l'identification du sacrilège aux idolothytes trouve quelque soutien supplémentaire dans l'attestation philologique que l'étymologie du pillage de temple et la pratique du sacrifice peuvent se correspondre, fût-ce de manière plus lâche, comme dans l'extrait d'Aristophane placé en exergue de cet article. Serions-nous devant l'une de ces références – toujours muettes – de Paul à sa culture classique ? Quoi qu'il en soit, tant Paul qu'Aristophane nous montrent, dans des registres pour le moins différents, que les limites entre sacrilège et piété peuvent s'avérer étonnamment mouvantes. Chez Aristophane, Bdélycléon bien décidé à guérir son père Philocléon de son obsession du tribunal suscitée par les mesures de l'homme politique Cléon, consent à une parodie de procès et veille au *decorum* en détournant de sa fonction la clôture d'Hestia qui isole les futures viandes sacrifiées. Sacrilège pour le père hagard, piété pour le fils qui attaque le mal à la racine (Cléon) c'est-à-dire « commence par Hestia » afin de rétablir l'harmonie du foyer (civique et domestique) dont Hestia est précisément la divinité tutélaire. Chez Paul, consommer de la chair d'animaux abattus dans un cadre rituel est ou n'est pas sacrilège selon que l'on participe ou non aux rites, selon que l'on a été informé ou non de leur tenue. Il s'agit donc moins de se prononcer sur la nature des nourritures dans l'absolu que de s'interroger sur le type de rapport personnel et communautaire établi avec elles.

Que veux-je dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose ou que l'idole soit quelque chose (...*tí estin... tí estin*) ? Non ! Mais comme leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons⁴⁵.

Il ne faudrait pas qu'à trop vouloir prévenir l'idolâtrie d'un repas sacrificiel autre que l'eucharistie, Paul provoque l'idolâtrie d'une crainte réservée au Seigneur. Si les dieux que l'insensé pourrait installer à ses côtés semblent pour Paul relever du non-être, ils n'en sont pas moins l'objet d'un culte démoniaque dont Augustin d'Hippone précisera le fonctionnement environ trois siècles et demi plus tard. Dans *La Cité*

⁴³ Les liens étroits entre sacrifice et nourriture, religion et société (pour le dire dans nos catégories), ont été remarquablement mis en évidence par Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT *et al.*, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

⁴⁴ Sur le raisonnement de la Première Épître aux Corinthiens : Joop SMIT, « « Do Not Be Idolaters » : Paul's Rhetoric in First Corinthians 10:1-22 », dans *Novum Testamentum*, t. 39 /1, 1997, p. 40-53.

⁴⁵ *Première Épître aux Corinthiens*, x, 19-20.

de Dieu, l'évêque d'Hippone fait des démons les instigateurs du polythéisme sous différents aspects ⁴⁶.

Tout d'abord les temples : quoi qu'en dise le savant Varron, ils ne diffèrent guère des théâtres où sont complaisamment exposés des excès indignes de dieux, de sorte que le culte serait fait de « cérémonies grotesques » ou de « simagrées sacrées » (*mimica sacra*).

Ensuite les mythes : sans lecture allégorique, leurs frasques suggéreraient que les dieux n'ont pu être que des hommes, et pas des meilleurs, ce qu'à rebours des poètes l'insondable Evhémère aurait souligné « non pas dans un bavardage fabuleux, mais avec une diligence toute historique » (*non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia*).

Enfin des témoignages de métamorphoses, comme celui de *L'Âne d'or* d'Apulée, dont la sincérité ne saurait être mise en doute : ils résulteraient pour ainsi dire d'une manipulation mentale de démons bien incapables de modifier la création autrement que dans cette faculté perceptive et imaginative de l'âme humaine qu'est le *phantasticum* (dont relèvent également les visions et les songes envoyés par Dieu). Ceci permet aux démons de se jouer des hommes, de les livrer comme les bêtes de somme qu'ils s'imaginent être à des magiciennes initiées à leurs secrets et, plus fondamentalement, de faire croire par des subterfuges à la divinisation d'hommes mystérieusement disparus... Dans le chef d'Augustin, le polythéisme est donc une vaste tromperie organisée par les démons pour détourner au profit d'une multitude de faux dieux les honneurs dus au Dieu unique ⁴⁷. Ce point de vue pour le moins désobligeant donne une épaisseur théologique à l'apostrophe à Varron et au lecteur qui, plus haut, avait pu paraître rhétorique :

(...) dis-moi s'il te semble raisonnable de solliciter et d'attendre la vie éternelle de ces dieux de théâtre et de comédie ? Le vrai Dieu nous garde d'une si monstrueuse et si sacrilège pensée (*tam inmanem sacrilegam que dementiam*) ⁴⁸ !

La notion de sacrilège n'intervient ici que lorsqu'un trait essentiel du Dieu du christianisme, en l'occurrence le pouvoir de donner la vie éternelle, lui est enlevé pour être attribué, fût-ce par pure hypothèse ou comme dans un délire, aux dieux du polythéisme. En ce sens, le sacrilège est pour ainsi dire un garde-fou. Peu importe aux yeux d'Augustin que l'équation soit posée en des termes chrétiens qui ne conviennent guère à la religion civile et ne trouvent quelque écho que dans les cultes à mystères.

⁴⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, édition Brepols accessible en ligne sur <http://clt.brepols.net>, respectivement livre VI, chap. VII, ligne 26 ; VI, VII, 24 ; XVIII, XVIII, 32. Sur ces thèmes, voir Jean PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études augustiniennes, 2 vol., 1987 (à la différence des stoïciens aussi soucieux d'éthique que lui, Augustin ne cherche bien évidemment pas à comprendre les mythes qu'il critique par une approche allégorique qu'il ne refuse pas à certains écrits bibliques) ; Laurence HART-LANCNER, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 40, 1985, p. 208-226 ; Jean PÉPIN, « La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », dans *Revue des études augustiniennes*, t. 2, 1956, p. 265-294.

⁴⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XVIII, XVIII, 83-84.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, VI, 28-29, traduction par Émile-Edmond SAISSET, Paris, Charpentier, 1855.

Dans ce domaine, sa théologie obéit à la logique du tiers exclu : entre l'unique vrai Dieu et les multiples faux dieux, le salut ne saurait être partagé, pas plus que le sacré. Dans ce cadre, l'« égarement sacrilège » (... *sacrilega... dementia*) délimite négativement une conception sérieuse du sacré, apanage du christianisme, tandis que la sacralité polythéiste n'est posée qu'en tant que parodie. Sous le calame d'Augustin, la formule *mimica sacra* cesse d'être un oxymore pour fournir une définition railleuse de la religion romaine qui a placé au cœur de la cité des dieux de théâtre. Les occurrences suivantes de *sacra* conservent cette coloration et tournent en dérision le service de divinités majeures du polythéisme, à telle enseigne qu'Augustin, feignant l'étonnement, précise qu'il ne s'agit pourtant pas de pantomime mais de mystères (*non mimorum sed sacrorum*)⁴⁹. En cela, il évite soigneusement de suggérer que le théâtre serait sacrilège en ce qu'il porterait atteinte à la majesté divine, ou encore que le culte serait sacrilège en ce qu'il resterait entaché d'aspects théâtraux. Ceci reviendrait en effet à admettre que les polythéistes possèdent une compréhension inadéquate, mais pas tout à fait fautive, de la divinité qu'ils flétriraient par l'ignorance lettrée de leurs mythographes et de leurs poètes. Or, à l'instar de Paul, Augustin veille à ne pas conférer de valeur intrinsèque, voire d'existence propre, à l'idole qui ne saurait pour autant être admise dans la relation de salut exclusive entre Dieu et l'homme. Dès lors, le sacrilège revient comme de droit à la religion qui s'estime investie du sacré ; partant, il risque d'être commis au premier chef et bien malgré lui par tout qui se mettrait en marge des législateurs de sa propre religion.

En guise de conclusion

Se réclamer d'un sacrilège qui en serait bien un, semble une attitude étrangère à l'antique polémique entre chrétiens, juifs et polythéistes. Au contraire, c'est plutôt à trop vouloir affirmer une conception idoine du sacré que l'on se retrouve taxé de sacrilège. En raison de cette plasticité, le sacrilège ne menace pas seulement celui qu'il accuse de manière éminemment partielle, mais aussi celui par qui il est employé, car il pourrait suggérer une conception commune du sacré chez des adversaires qui s'en défendent d'ailleurs énergiquement. Mais n'est-ce pas avant tout celui qui paraît dangereusement proche que l'on tente de convaincre de sacrilège, d'injustice ou de bêtise ?

⁴⁹ *Ibid.*, VI, VII, 60.

Le blasphème selon la Thora et le Talmud ¹

Thomas GERGELY

« Paroles qui outragent la Divinité, la religion ». Telle est la définition que Littré donne du blasphème, notion que le Larousse étend aux « personnes ou choses respectables ». L'extension de sens ainsi indiquée correspond à l'emploi moderne, devenu large, du comportement verbal en question. Néanmoins, pour en comprendre la signification profonde, il convient, nous semble-t-il, de remonter aux sources qui le condamnent, à savoir à la Thora et, dans l'optique encore plus spécifique du judaïsme, au Talmud.

En français, le verbe blasphémer vient du latin *blasphemare*, lui-même issu du grec *blasphemein*, composé de *blapto*, « j'abîme » et de *phaino*, « je rends visible ».

¹ Cet article s'appuie sur la bibliographie générale suivante : art. « Blasphemy », dans *The Jewish Encyclopedia*, New York, Ktav Publishing House, 1906 ; art. « Blasphemy », dans *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York, 1994 ; art. « Blasphemy », dans *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, Keter, 1971 ; art. « Blasphème », dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993 ; « Judaism and Christianity – Past and Present. The Trial of Jesus in the Light of History », dans *Judaism, a Quarterly Journal*, New York, American Jewish Congress, 1971 ; Raymond E. BROWN, *La mort du Messie, Encyclopédie de la Passion du Christ. De Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre Évangiles*. Préface par Daniel MARGUERAT, traduit de l'anglais par Jacques MIGNON, Paris, Bayard, 2005 ; *Jésus dans les quatre Évangiles*, Paris, Cerf, 1966 ; John Paul MEIER, *Un certain juif : Jésus. Les données de l'histoire*, t. 1 : *Les sources, les origines, les dates*, Paris, Cerf, 2004 ; t. 2 : *La parole et les gestes*, Paris, Cerf, 2005 ; t. 3 : *Attachements, affrontements, ruptures*, Paris, Cerf, 2005 ; t. 4 : *La Loi et l'amour*, Paris, Cerf, 2009 ; Geza VERMES, *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations*, Paris, Bayard, 2003 ; *Jésus le Juif*, Paris, Desclée, 1978 ; Étienne NODÉT, *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et Évangiles*, Paris, Cerf, 2002 ; Hugues COUSIN et Jean-Pierre LÉMONON, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998.

Littéralement, blasphémer signifie donc maltraiter (abîmer) la visibilité (l'image), sous-entendu de Dieu. Ou encore, « porter atteinte à la manifestation de Dieu (sa visibilité) », c'est-à-dire à l'honneur de Dieu, en pensée, en parole, voire en acte.

Pour sa part, la Thora parle ici de *giddouf*, qui se traduit par « reproche ». En hébreu, il s'agit donc, au sens propre, d'avoir la témérité de faire affront à Dieu en osant lui adresser de violents reproches. Autrement dit, dans la Bible, la notion de *giddouf* vise toute atteinte portée, par outrecuidance, à la dignité de Dieu ou, plus tard, à la sainteté de son Nom, puisque, pour les juifs, en l'absence d'image, c'est son Nom, devenu ineffable, qui le représente. La faute est essentiellement verbale et ne requiert pas nécessairement l'accomplissement d'un acte.

La loi biblique sanctionnant le blasphème repose principalement sur Lévitique xxiv, 10-23. Il s'agit de l'épisode, bien connu, impliquant le fils d'une Israélite et d'un Égyptien. Le voici : « Le fils d'une Israélite et d'un Égyptien, venu au milieu des enfants d'Israël, sortit, et une querelle éclata dans le camp entre le fils de cette Israélite et un autre Israélite. Le fils de la femme israélite prononça le Nom [de Dieu] et le profana. On l'amena à Moïse (le nom de la mère était Shelomit, fille de Dibri, de la tribu de Dan). On le mit sous bonne garde pour n'en décider que sur l'ordre de l'Éternel. L'Éternel parla à Moïse et dit : « Fais sortir du camp le profanateur (*hameqalel*) : tous ceux qui l'auront entendu poseront leurs mains sur sa tête et toute la communauté le lapidera ». Quiconque profanera (*ish qiyeqalel*) son Dieu portera le poids de son péché, celui qui prononcera (*venoqev*) le Nom de l'Éternel sera mis à mort ».

L'interprétation de ces versets n'est pas simple : le texte affirme bien que le coupable avait prononcé *et* maudit (profané) le Nom. Bref qu'il avait commis ce que, ultérieurement, la tradition juive appellera un *hilloul Hashem* (une profanation du Nom). Dès lors, le texte n'implique pas que, à l'origine, prononcer le Nom ait été, en soi, attentatoire. Seul était blasphématoire de le prononcer *pour* le maudire ².

Il en résultera que, plus tard, il ne pourra y avoir d'accusation de blasphème que si le Tétragramme complet avait été articulé dans un contexte verbal insultant et que des témoins l'aient entendu (cf. Lévit. xxiv : « tous ceux qui l'auront entendu »). La Thora n'est pas plus explicite sur la notion, même si l'on a rapproché du principe du blasphème le septième des Dix Commandements, à savoir : « Tu n'invoqueras pas le Nom de l'Éternel ton Dieu en vain... » (Ex. xx, 7) ³.

Bien que la Thora soit assez nette sur la nature du blasphème, on imagine sans peine les dérives accusatoires auxquelles pouvaient conduire les versets de Lévitique xxiv. C'est pourquoi, dès ses débuts (vers 300 avant notre ère), la Mishna ⁴, ce commentaire biblique qui formera la base du Talmud, réduit radicalement les possibilités d'accuser

² Le Tétragramme ne deviendra ineffable qu'au III^e siècle avant l'ère commune.

³ Parce qu'ainsi on insulte Dieu en le rendant complice d'un faux témoignage.

⁴ La Mishna, mise par écrit en Palestine entre 200 et 220, rassemble les premiers commentaires et débats relatifs à la Thora, faits entre 300 avant l'ère commune et 200 après. Cette compilation était destinée à sauver ce que l'on nommera la Loi orale, laquelle, par sa nature verbale, risquait de se perdre en raison de la « diasporisation » du peuple juif. La Mishna constitue le socle de la Guemara, l'ensemble, Mishna plus Guemara, formant le Talmud (l'Enseignement).

quelqu'un de blasphème. Ceci, très clairement, afin de s'interdire la possibilité de condamner à mort pour ce type de violation de la Loi. On lit, en effet, ce qui suit en Sanhédrin 56^a 5 : « Le blasphémateur ne peut être condamné qu'autant qu'il a lui-même prononcé effectivement le Nom divin. Rabbi Yehoshua, fils de Qor'ha a dit : Pendant toute la durée [de l'instruction], on interroge les témoins en utilisant des mots de remplacement [par exemple] : « Yossé frappe Yossé »⁶. Quand le jugement sera rendu, on ne peut l'exécuter sur le seul prononcé de ces mots de remplacement, mais on fait sortir toutes les personnes présentes et on demande au plus important des témoins : « Dis ce que tu as entendu effectivement ». Et il le dit, et les juges se lèvent et déchirent leurs vêtements qu'on ne doit jamais recoudre [comme pour un deuil]. Et le deuxième témoin dit : « Moi aussi j'ai entendu comme lui ». Et le troisième dit : « Moi aussi j'ai entendu comme lui »⁷. La Guemara précise : « On a enseigné : [il ne sera condamné] qu'autant qu'il aura blasphémé le Nom [divin] en utilisant le Nom divin. D'où savons-nous cela ? Rabbi Shmuel a dit : c'est que le texte biblique a dit : celui qui maudit le Nom de Dieu en maudissant le Nom, sera mis à mort (Lév. xxiv, 16) ».

Autrement dit, pour qu'une personne pût être convaincue de blasphème, il fallait que six ou sept conditions aient été remplies, en l'occurrence : avoir parlé à haute et intelligible voix ; avoir choisi le Tétragramme ; avoir inclus le Nom dans une malédiction ; avoir été clairement entendu ; par deux témoins au minimum, voire plus ; que ces témoins aient accepté de déposer devant les juges et, ajoutaient les tribunaux rabbiniques, avoir été mis en garde, au préalable du blasphème, par le rappel du septième Commandement interdisant de prendre le Nom de Dieu en vain. C'était beaucoup exiger, mais il y allait de la sauvegarde des justiciables potentiels.

Dépassant la Mishna, la Guemara prévoyait encore le cas de ceux qui blasphémeraient en utilisant d'autres noms de Dieu que le Tétragramme, comme le Tout-Puissant ou le Saint-béni-soit-Il. En 56^b, la Guemara enseigne : « Les (...) Sages disent : « Pour le Nom Unique, c'est la mort et pour les Noms de remplacement [Elohim, Chaddai, Tsebaot], c'est la mise en garde » ». Ils entendaient par là l'éloignement de la communauté, assorti ou non, selon les mœurs antiques, de l'administration, de trente-neuf coups au maximum, donnés au moyen d'une lanière en cuir de veau.

Comme on l'aura lu plus haut, la procédure judiciaire voulait que les témoins répètent aux juges les paroles blasphématoires mais, pour qu'eux-mêmes ne transgressent pas, ils s'exprimaient en remplaçant le Tétragramme par « Yossé », un nom propre de substitution dont la valeur numérique est 81, soit celui de Elohim. Et donc, le témoin rapportait ainsi avoir entendu que l'accusé aurait, par exemple, souhaité que « Yossé détruise Yossé », c'est-à-dire que « Dieu détruise Dieu », bref que Dieu s'anéantisse. Si les autres témoins confirmaient, le Grand-Prêtre, qui présidait

⁵ Le traité *Sanhedrin* est le quatrième de l'Ordre Neziqin (Ordre des dommages) de la Mishna. Il étudie le rôle des juges, le déroulement des procès civils et criminels, la valeur des témoignages et la peine de mort.

⁶ En hébreu, le nom de Yossé comporte quatre lettres comme le Tétragramme, et la valeur numérique totale de ces lettres équivaut à celle d'Elohim.

⁷ *La Guemara, le Talmud de Babylone traduit par les membres du Rabbinate français*, t. 3 : *Sanhedrin*, trad. par le Grand Rabbin Israël SALZER, Paris, Keren Hasefer ve Halimoud, 1971.

le tribunal, et les juges déchiraient leurs vêtements pour signifier qu'ils se mettaient en deuil pour le condamné qui serait exécuté, et qu'ils commenceraient à jeûner afin de se pénétrer de la gravité d'une sentence capitale.

En fait, les nombreuses conditions requises pour instruire un procès en blasphème rendaient quasiment impossible une condamnation pour ce délit qui concernait également les étrangers séjournant parmi les Juifs (cf. Lévit. xxiv, 17 disposant « qu'il s'agisse de l'autochtone ou de l'immigrant ») puisque la Loi était censée s'appliquer – en droits comme en devoirs – de la même façon aux uns comme aux autres. C'est pourquoi l'interdiction du blasphème se trouve mentionnée parmi les lois noachiques. Voici comment la défense est formulée dans le Talmud, en Sanhédrin 56^a-56^b : « Nos maîtres ont enseigné : sept commandements ont été donnés aux fils de Noé [les Gentils] : les lois (de la vie en société), l'interdiction de blasphémer le Nom divin, l'interdiction de l'idolâtrie, l'interdiction des unions illicites, l'interdiction du meurtre, l'interdiction du vol avec violence, l'interdiction de prélever un fragment de chair sur un animal vivant. Rabbi Hanina, fils de Gamaliel, dit : également l'interdiction du sang pris sur un animal vivant. Rabbi Hidqa dit : également l'interdiction de la castration ».

Lorsque, vers l'année 30, à l'époque romaine – celle de Jésus de Nazareth – l'occupant privera les Juifs du droit de glaive ⁸, les juges ne déchireront plus leurs vêtements puisque la perspective d'une peine de mort, donc d'un deuil judiciaire, disparaissait. La peine deviendra systématiquement celle de l'éloignement social, et l'indulgence deviendra la règle pour le blasphémateur venant à résipiscence.

Or, pour qui veut comprendre un moment important du prétendu procès de Jésus, devant un supposé Sanhédrin ⁹, les considérations précédentes revêtent de la signification.

⁸ Cf. l'allusion au retrait du droit de glaive dans Jean xviii, 31 : « Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort ».

⁹ Le tribunal juif, le Beth-Din, appelé à tort « Sanhedrin » par les Évangiles (puisque le nom n'apparaît qu'après 70), ne pouvait pas s'être réuni comme les textes le laissent entendre. En effet, la procédure judiciaire de l'époque interdisait aux tribunaux de siéger de nuit, ceci afin de respecter le principe de la publicité des débats. Or, Jésus avait été présenté à Caïphe, Grand Prêtre en exercice et donc président de la Cour, en pleine nuit et, de surcroît, dans le jardin de sa maison privée au lieu de la Salle en pierres de taille du Temple, siège du tribunal. De plus, en Judée, les tribunaux étaient fermés les veilles de fêtes parce que le jour précédant la célébration, le Grand Prêtre le consacrait à se purifier. La nuit du « procès » de Jésus étant celle de la veille de Pessah, la Pâque, le Grand Prêtre n'était pas disponible. Mieux : la loi disposait que si un tribunal prononçait une peine de mort, il fallait que les juges se donnent immédiatement une journée de réflexion supplémentaire pour, éventuellement, revenir sur leur décision. Une démarche impossible si l'on jugeait durant une veille de fête. Et encore : la condamnation juive supposée frapper Jésus pour blasphème aurait été prononcée à l'unanimité (cf. Marc xiv, 64 : « Tous [les juges] prononcèrent alors qu'il était passible de mort »). Mais la jurisprudence juive de l'époque considérait que si un Beth-Din de 71 membres, voire de 23 membres, condamnait à l'unanimité, ce tribunal n'avait certainement pas cherché à instruire à décharge également. Dès lors, atteint de « suspicion légitime », il fallait qu'il libère immédiatement le condamné. Cf. Sanhédrin 17^a : « Rav Cahana dit : « Lorsqu'un tribunal émet un verdict de culpabilité unanime, l'accusé est relaxé ». Pourquoi ? Parce qu'avant l'exécution de la sentence, la Thora prévoit

En effet, Jésus, condamné à mort par Pilate en application de la *lex julia de majestate*¹⁰, la loi romaine réprimant les actes de lèse-majesté impériale enfermés dans toute attitude assimilable à de la sédition (les Juifs acclament le prophète de Nazareth lors de son entrée à Jérusalem comme « fils de David, roi d'Israël »¹¹), Jésus, donc, passe traditionnellement pour avoir été livré au préfet – bras séculier disposant du *jus gladii* – comme blasphémateur reconnu. Mais, pour cela, il aurait fallu que son comportement ait correspondu aux conditions évoquées plus haut. Compte tenu du profil que les Évangiles nous dessinent de Jeshu bar Joseph (son vrai nom), on ne voit pas comment cet homme pétri de crainte religieuse aurait pu se livrer à une malédiction publique de Dieu, dont nul d'ailleurs ne l'accuse. Pas même les faux témoins que Matthieu évoque ainsi en xiv, 56 : « beaucoup portaient de faux témoignages contre lui, mais les témoignages ne concordaient pas ». Et se dire messie – ce qu'il n'affirmera jamais clairement – n'est pas un blasphème. Tout au plus de la *hutzpa*, de la présomption au miroir d'un monde qui, en 33, ne connaît toujours pas l'avènement de la paix universelle, pierre de touche juive de la messianité¹². L'allusion de Marc, par exemple, à la déchirure des vêtements¹³ rappelle certes un usage connu mais, par la force des choses, déjà abandonné en justice à l'époque de Jésus.

un jour de réflexion afin de permettre aux juges de découvrir un motif d'innocence. Mais les juges en question n'en découvrirent certainement pas ». Ces dispositions se comprennent si l'on sait qu'à l'époque, les accusés se défendaient seuls, puisque les avocats n'existaient pas encore en Judée et que, donc, le tribunal, comme nos juges d'instruction modernes, devait instruire à charge comme à décharge. Cf. les travaux du juge israélien Haïm COHN, notamment « Reflections on the Trial of Jesus », dans *Judaism*, New York, American Jewish Congress, 1971, p. 10-24.

¹⁰ « Les auteurs de sédition, ou de troubles en excitant le peuple, sont ou bien portés en croix ou sont jetés aux bêtes, ou déportés dans une île, suivant la classe sociale à laquelle ils appartiennent » ; *Pandectes*, consignés par le juriste romain Paul. À ce sujet, voir le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Charles-Victor DAREMBERG et Edmond SAGLIO, Paris, Hachette, 10 vol., 1877-1919, art. « Majestas ».

¹¹ Cf. Jean xii, 13 : « Hosanna ! Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient, le roi d'Israël ! ». Or, lorsque dans Jérusalem, mise en état d'urgence à cause de l'arrivée des nombreux pèlerins venus sacrifier pour Pessah, et quadrillée par la cohorte, le Romain entendait acclamer un « roi d'Israël », il ne pouvait que tuer. Car, dans l'Empire, il n'y avait qu'un seul souverain, à l'époque César Tibère, empereur à Rome. Dire le contraire relevait de la sédition. Et le *titulus* de la croix, *Jesus Nazarenus, rex Judaeorum*, n'est pas de la dérision, comme on le croit souvent, mais l'expression juridique du statut de séditieux du condamné.

¹² Au temps du Messie « on ne brandira plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus l'art de la guerre » (Isaïe ii, 4 et Michné iv, 3).

¹³ « Le Grand Prêtre déchira ses vêtements et dit : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins ! Vous avez entendu le blasphème. Qu'en pensez-vous ? ». Et tous le condamnèrent comme méritant la mort » (Marc xiv, 63-64) Ici se trouve concentrée toute l'impossibilité de la situation évoquée. En effet, privé du droit de glaive, le Grand Prêtre ne prononçait plus de peines de mort et ne déchirait donc plus ses vêtements ; ce qui est reproché à Jésus ne cadre pas avec la *halakha* (droit talmudique) sur le blasphème ; une condamnation à l'unanimité aurait dû lui valoir la relaxe immédiate.

Le présent exposé n'est, bien sûr, pas destiné à l'évocation des nombreuses improbabilités d'ordre judiciaire qui jalonnent les récits évangéliques du procès de Jésus. Mais l'argument du blasphème est un des plus exploités et sans doute celui qui tient le moins bien si l'on replace dans son contexte originel, celui de la Thora et du Talmud, l'action menée contre Jésus de Nazareth.

Le blasphème comme délit politique au XVI^e siècle

Monique WEIS

Le blasphème est considéré comme un péché grave par les différentes traditions chrétiennes, tant occidentales qu'orientales, depuis des siècles¹. Je ne vais pas revenir ici sur les raisons, les modalités et les conséquences de cette condamnation religieuse. En écho au thème central du présent ouvrage (« Le blasphème : du péché au crime »), je compte plutôt m'intéresser au blasphème perçu et poursuivi comme délit politique, voire comme crime contre la société. À certains moments de l'histoire, la dimension politique, c'est-à-dire la notion que le blasphème est aussi un crime contre l'ordre social établi, s'est ajoutée à la condamnation théologique, au point même de devenir parfois plus importante que celle-ci. L'objectif de ma contribution est de souligner le rôle décisif de la période dite de la « première modernité » (XVI^e et XVII^e siècles), et surtout du XVI^e siècle, dans ce processus de politisation du blasphème.

À cette époque, l'interdiction et la sanction sont d'abord le fait des autorités politiques. Celles-ci reprennent le discours des instances théologiques et ecclésiastiques, mais elles l'adaptent et le développent aussi en fonction de leurs priorités propres². Les attitudes et paroles blasphématoires sont condamnées par des édits impériaux et des ordonnances royales ; les peines de nature pécuniaire ou physique, aux connotations très peu religieuses, sont prononcées et appliquées par des tribunaux civils. Mais le XVI^e siècle innove surtout en matière de politisation du discours autour du blasphème et de sa condamnation. Pour retracer cette évolution,

¹ Voir, entre autres, David NASH, *Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

² Voir Brigitte BASDEVANT, « Le blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983 », *infra*, p. 95-106.

je m'appuierai sur des sources, des textes normatifs notamment, en provenance des anciens Pays-Bas et du Saint-Empire³.

La politisation du combat contre le blasphème dans les Pays-Bas au XVI^e siècle⁴

Aux Pays-Bas, le blasphème fait l'objet de condamnations légales par les princes territoriaux, puis par les ducs de Bourgogne depuis le XIV^e siècle⁵. Mais ces édits ne donnent que rarement lieu à des poursuites à cause du manque d'empressement chronique de la part des juges et de l'administration judiciaire, qui s'insurgent régulièrement contre la sévérité des sanctions prévues. Ce hiatus entre la théorie et la pratique est une constante dans l'histoire du blasphème, ou plutôt dans l'histoire des sanctions qui frappent les blasphémateurs.

Un édit impérial de 1509 émis pour le duché de Brabant s'en prend notamment aux blasphémateurs⁶. Tous ceux, quel que soit leur statut social et quels que soient leurs motifs, qui profèrent des insanités contre Dieu, la Vierge Marie ou les saints sont contraints de payer une amende de trois florins. Une peine corporelle est prévue pour le cas où l'accusé ne pourrait pas s'acquitter du montant dû. En cas de récidive, les blasphémateurs sont condamnés à une peine de prison de treize jours. Enfin, l'ordonnance de 1509 prévoit de percer leur langue au fer blanc et de les bannir du duché de Brabant pour un an, s'ils devaient fauter une troisième fois. Les témoins trop passifs ou trop complaisants d'une scène de blasphème, qui auraient omis de dénoncer les coupables dans l'intervalle d'un jour et d'une nuit, écopent aussi d'une punition.

Si ce texte législatif de 1509 redéfinit de manière claire et détaillée le délit de blasphème, il ne s'attarde pas vraiment sur les raisons politiques de cette criminalisation. La même remarque vaut pour l'ordonnance que Charles Quint prend

³ Le cas modèle de la France et celui, plus particulier, de l'Angleterre ont été traités par Alain Cabantous dans sa synthèse sur l'histoire du blasphème en Europe : Alain CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident, fin XVI^e-milieu XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 57-76. Pour l'Angleterre, voir aussi David S. NASH, *Blasphemy in Modern Britain : 1789 to the Present*, Aldershot, Ashgate, 1998 ; David S. NASH, « « To Prostitute Morality, Libel Religion, and Undermine Government » : Blasphemy and the Strange Persistence of Providence in Britain since the Seventeenth Century », dans *Journal of Religious History*, t. 32/4, 2008, p. 439-456 ; David MANNING, « Anti-Providentialism as Blasphemy in Late Stuart England : A Case Study of « the Stage Debate » », *ibid.*, p. 422-438.

⁴ Jochen A. FÜHNER, *Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik Kaiser Karls V. in den siebzehn Provinzen der Niederlande 1515-1555*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 172-176.

⁵ Johan DECAVELE, *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*, Bruxelles, 1975, vol. 1, p. 31 et s.

⁶ Édit de l'Empereur et de l'archiduc Charles, rendu pour le duché de Brabant et concernant : les hommes qui entretiennent des femmes et en reçoivent des cadeaux ; les vagabonds et les gens sans aveu ; ceux qui trichent au jeu ; les incendiaires et ceux qui menacent d'incendie ; les sauf-conduits ; les gens de guerre ; le port des frondes ; les banquets ; les mendiants ; les blasphémateurs (19 juin 1509). *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas*, 2^e s. : 1506-1700, vol. 1, Bruxelles, 1893, p. 97-104.

pour le comté de Flandre en 1517⁷. Les motivations invoquées sont même plutôt religieuses, voire eschatologiques. On y trouve notamment cette idée qui est tout à fait dans l'air du temps : Dieu envoie des malheurs sur les Pays-Bas pour punir les blasphémateurs. Pour obtenir le pardon divin, il faudrait punir sévèrement tous les actes de blasphème :

*Comme il soit venu à nostre congnoissance que plusieurs de noz subjectz, hantans et fréquentans les tavernes, cabaretz, escolles de hazetz et lieux dissoluz et autres, s'avanchent journellement de jurer, de tester, blasphémer et renoyer le nom de Dieu et de la Virge Marye, et faire de grans, exécrables et détestables sermens, rafréchissant les payes et douleurs et crucifiant de nouveau les saintz membres de Jhésu-Christ, au grant contempnement, mesprisement et desrision de Dieu, nostre créateur, et de la sainte foy catholicque, qui sont choses de très mauvais exemple et ne se doivent tollérer ne permettre par les roys et princes chrestiens et catholicques en leurs terres et seigneuries, ains en doivent faire faire grosse et griève pugnicion et correction à l'exemple de tous, affin d'éviter l'ire malédiction et pugnicion divine qui s'en pourroit ensuyr, se pourvey n'y estoit*⁸.

Les peines prévues sont bien plus sévères que celles inscrites dans l'édit de 1509 : le montant de l'amende à payer est à fixer par le juge, en fonction de la gravité du blasphème commis. Surtout, toute forme de récidive vaut la mise au pilori et le perçage de la langue au fer blanc⁹. Si le blasphémateur devait encore récidiver, il mériterait d'être chassé à tout jamais du territoire, avec interdiction absolue d'y revenir au risque d'être pendu. Mais cette ordonnance de 1517 n'est presque pas appliquée par les tribunaux flamands, qui jugent les sanctions démesurées et, à l'image d'autres instances judiciaires des Pays-Bas habsbourgeois, préfèrent s'aligner sur l'ancien droit coutumier, plus nuancé en la matière et ayant souvent recours aux sanctions religieuses proprement dites¹⁰.

⁷ Ordonnance de Charles, roi de Castille, contre les blasphémateurs (30 novembre 1517). *Recueil des Ordonnances*, 2^e s., 1, op. cit., p. 602-603 : (...) *que ung chascun de noz subjectz et aultres hantans et fréquentans noz pays et seigneuries noz pays et seigneuries, de quelque sexe, estat ou condicion qu'ilz soient, se garde doresenavant de jurer, blasphémer et renoyer le nom de Dieu et de sa glorieuse mere la Virge Marye et de faire autres exécrables et détestables sermens, en quelque lieu que ce soit*, *Ibid.*, p. 603.

⁸ *Ibid.*, p. 602.

⁹ *Ibid.* : (...) *le tout à paine, assavoir, de fourfaire chascun, pour la première foiz qu'il en seroit achain, une amende pécuniaire selon la qualité et à la discrécion des juges ; laquelle voullons estre distribuée en trois parties : l'une pour Dieu et en aulmosnes, l'autre au prouffyt de l'accusateur, et le tiers au prouffyt de l'officier qui en fera la calenge et exécution ; pour la seconde fois, d'estre publicquement pilorisé et schaffauldé et avoir la langue percée, et pour la troisieme fois, d'estre battu et fustiguée de verges par les quarrefours des villes et lieux où le cas adviendra et après banny à tousjours, à paine de la hart et sans rappel*.

¹⁰ J. A. FÜHNER, *Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik*, op. cit., n. 16. Le droit coutumier fait la différence entre le blasphème contre Dieu d'une part, et les paroles sacrilèges proférées contre la Vierge Marie ou les saints, d'autre part. Le blasphème proprement dit doit être puni – très sévèrement – par des peines corporelles et, en cas de récidive, par la peine capitale. En revanche, les délits de sacrilège au sens plus large peuvent donner lieu à des

En 1519, Charles Quint et Marguerite d'Autriche, sa gouvernante générale dans les Pays-Bas, modèrent les conditions de l'ordonnance de 1517, tout en dénonçant le laxisme de l'administration provinciale de Flandre face à la recrudescence des délits blasphématoires :

Combien que par aultres noz lettres en forme de placart ayons fait publier et deffendre que nul s'avanchast de jurer et blasphémer le nom de Dieu de se sa glorieuse vierge mère Marie, soubz les paines et mulctes contenues et déclarées en nosdites aultres lettres, néantmoins entendons que nulz devoirs ne s'en sont faitz de les pugnir; et peult sembler que les justiciers et gens de loy ont differé et diffèrent de procéder à leur pugnicion, soubz umbre de ce que lesdites paines sont rigoureuses et excessives, au moyen de quoy lesdits blasphèmes se continuent de plus en plus, au grand contempnement du nom de Dieu et de nostre sainte foy catholique, et plus sera se par nous n'y est aultrement pourveu¹¹.

Désormais, seules des sanctions financières sont prévues, ainsi que l'emprisonnement en cas de deuxième récidive et la mise au pilori en cas de troisième et de quatrième récidive¹². Les tribunaux doivent faire montre de davantage de zèle dans la poursuite des blasphémateurs¹³. Cette politique ne change néanmoins rien à l'attitude attentiste, jugée trop clémente par le gouvernement central, des tribunaux de Flandre et du Brabant. Un an plus tard, en janvier 1520, la gouvernante générale se plaint en effet auprès du Conseil de Brabant parce que ce dernier et les instances judiciaires qui lui sont subordonnées appliquent mal, et avec trop peu de rigueur, l'ordonnance de 1519 :

(...) néantmoins nous entendons que rien ne s'en est ensuy, ains que le nom de Dieu nostredict créateur et sa dicte glorieuse Mère soit journellement détesté et blasphémé et plus villainement que jamais, dont nous donnons grant merveilles et n'avons cause d'estre contente de vous ; et pour ce que mondict seigneur et neveu et nous n'entendons plus souffrir, tollérer ne passer soubz dissimulacion lesdicts villains sèremens et blasphèmes et la négligence de vous et desdicts officiers, ains

peines diverses, à déterminer par le juge au cas par cas ; cela peut aller du bannissement à une simple amende, en passant par l'obligation de faire un pèlerinage expiatoire.

¹¹ Ordonnance de Charles, roi de Castille, mitigeant les peines comminées par l'ordonnance contre les blasphémateurs (5 janvier 1519). *Recueil des Ordonnances*, 2^e s., vol. 1, *op. cit.*, p. 665.

¹² *Ibid.* : *Pour ce est-il que nous, ces choses considérées, veullans éviter et faire cesser lesdits blasphèmes, vous mandons expressément, en commectant se mestier est par ces présentes, que incontinent et sans délai vous facites derechief publier et deffendre de par nous, par tout nostre pays et conté de Flandres où l'on est acoustumé faire criz et publicacions, que ung chascun de quelques estat et condition qu'il soit, se garde de blasphémer le nom de Dieu et de sa glorieuse vierge mère, à paine d'encourir et fourfaire pour la première fois soixante sols, du pris de deux groz de nostre monnoye de Flandres le solt, pour la seconde fois le double, pour la tierce le triple et d'estre mis à pain et eue l'espace de six jours entiers, et pour la quatriesme fois d'estre piloriséz ou eschelléz en lieu publique l'espace de deux heures pour le moins.*

¹³ *Ibid.* : *Procédant et faisant procéder contre les transgresseurs et délinquans par exécution desdites paines rigoureusement et sans port, faveur ou dissimulacion quelconque. Car ainsi nous plaist-il. Et de ce faire vous donnons pouvoir, auctorité et mandement espécial ; mandons et commandons à tous à vous en ce faisant estre obéy et entendu dilligemment.*

*que la correction soit faite, nous escripvons encoires vers vous et vous requérons de par nous et néanmoins ordonnons bien expressément et à certes de par le roy, ceste foiz pour toutes et sur le serement que luy avez fait et tant que doubtez encourir son indignation et luy désobéyr et desplaire, que incontinent et sans délay vous faites faire la raison et justice de tous ceulx et celles que trouverez avoir regnyé ou blasphemé et qui s'avanceront encoires regnyer et blasphémer le nom de Dieu et de sadicte glorieuse Mère ou faire autres villains et détestables seremens*¹⁴.

Les conseillers sont sommés de rappeler à l'ordre tous les juges de leur province et de dénoncer ceux qui se sont montrés indignes de leur tâche, s'ils veulent éviter que le gouvernement central ne se retourne contre eux-mêmes et leurs biens :

*(...) et en oultre vous informez ou faictes informer bien et deument des officiers dudict pays de Brabant qui ont et auront esté négligens et defaillans de pugnir lesdicts blasphemateurs, et de ce que aurez trouvé à la vérité nous renvoyez rapport à diligence séablement cloz et séellé, pour, le tout veu, après en estre fait et ordonné, comme il appartiendra par raison. Si n'y faictes faulte, ou autrement nous ferons procéder contre vous et voz biens, comme dèsia vous avons escript*¹⁵.

Aucun de ces textes ne s'attarde vraiment sur la nature politique du crime qu'ils s'acharnent à dénoncer. Mais, à travers l'opiniâtreté du gouvernement central à poursuivre les blasphemateurs et à punir les autorités provinciales récalcitrantes, l'importance des enjeux politiques apparaît clairement. Faillir dans la répression du blasphème, par pur laxisme ou à cause d'une clémence mal placée, ce n'est pas uniquement se rendre coupable devant Dieu. C'est aussi et surtout manquer à son devoir d'obéissance envers le souverain. La mise en garde que la gouvernante générale Marguerite d'Autriche adresse en 1520 aux conseillers de Brabant utilise le rappel du serment fait au roi comme un moyen de pression. En menaçant les protecteurs potentiels des blasphemateurs de la disgrâce royale, elle insiste sur la nature fondamentalement politique du délit de blasphème.

Par la suite, les sanctions prévues pour le délit de blasphème sont à nouveau renforcées, dans le sillage du système de répression du protestantisme de plus en plus sévère qui se met en place à partir des années 1520¹⁶. Ainsi, l'édit de Charles Quint du 7 octobre 1531¹⁷, qui amène un renforcement de cette politique anti-réformatrice, est assorti d'une autre ordonnance qui dénonce toute une série de comportements jugés immoraux et déclare une guerre impitoyable aux blasphemateurs :

¹⁴ Décret de l'archiduchesse Marguerite, ordonnant au Conseil de Brabant de poursuivre les blasphemateurs, et d'informer contre les officiers de justice négligents (29 janvier 1520). *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas*, 2^e s. : 1506-1700, vol. 2, Bruxelles, 1898, p. 1-2, ici p. 1.

¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶ Aline GOOSENS, *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux, 1520-1633*, vol. 1 : *La législation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1997, p. 47-56.

¹⁷ Édit impérial contre les hérétiques et suspects d'hérésie, réglementant l'imprimerie, le commerce et l'importation des livres, les images, etc., dans le comté de Flandre (7 octobre 1531). *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas*, 2^e s. : 1506-1700, vol. 3, Bruxelles, 1902, p. 262-265.

*Consequamment, pour remede contre les blasphemateurs, nous avons deffendu et interdit, deffendons et interdisons a tous de blasphemer Dieu, nostre createur, la Vierge Marie, leurs saintz ou leurs noms, sur paine, ceulx qui renyeroyent, desadvoueroyent, maugreyroyent ou despiteront Dieu, sa mere, leurs noms ou leurs saintz, destre constituez et detenez prisonniers par l'espace dung mois entier, en basse prison, a pain et eaue; et que ceulx qui feront lesdits renymens, desadvouemens, maugreemens ou despitemens dun cueur dur et felon, oultre et pardessus ladite prison auront la langue perchee publiquement sur un eschauffault, sans grace, respit ou deport ; et ceulx qui feront aultre vilain serement, destre pugniz en leurs personnes arbitrairement, a la discrecion des juges soubz lesquelz lesdits seremens seroient faiz et perpetrez, ou de celuy qui en aura la cognoissance*¹⁸.

Les juges sont priés de sévir avec toute la fermeté requise, au risque de perdre leur mandat et les privilèges qui y sont liés :

*Et ne pourront lesdits juges dissimuler ne differer la pugnicion des blasphemens ou de ceulx qui feront vilains seremens en la maniere dite, aprez quilz seront venuz a leur cognoissance, a paine destre privez de leurs estaz et offices, sans jamais y pouvoir retourner, ny aussi pouvoir recouvrer, tenir ou exercer autre*¹⁹.

Dès cette époque, les motivations politiques de la lutte contre le blasphème sont étroitement liées à celles du combat contre l'hérésie luthérienne. Celle-ci est en plein essor dans les Pays-Bas espagnols pendant les années 1520 et 1530. Elle est considérée comme le pire des crimes, contre Dieu, mais aussi contre le prince qui est investi du pouvoir divin sur terre. Dans la foulée de la diffusion du luthéranisme, on assiste en effet à une véritable redéfinition de la nature même des faits d'hérésie. Les succès du calvinisme à partir des années 1540 vont encore accélérer ce processus²⁰.

Les comportements religieux déviants sont de plus en plus politisés ; ils sont considérés comme des atteintes contre la personne du souverain, mais aussi et surtout comme des actes contraires à l'intégrité de l'État, qui ne peut être que fondée sur l'unité confessionnelle. Être hérétique, c'est porter atteinte aux règles élémentaires de la chose publique ; c'est se rendre coupable de rébellion. Bref, l'hérésie est désormais assimilée à l'offense suprême qu'est le crime de lèse-majesté. Il n'en va pas autrement pour le blasphème, qui est presque systématiquement associé, de manière directe

¹⁸ Ordonnance sur l'hérésie, les monnaies, la rédaction des coutumes, les notaires, les monopoles, les banqueroutiers, vagabonds, la mendicité et la bienfaisance, les kermesses, les noces, baptêmes, la police des cabarets, les crimes dus à l'ivrognerie, les buveurs, le luxe des vêtements, le commerce et l'exportation des chevaux, les blasphémateurs, les relations entre les divers pays de par deçà etc. (7 octobre 1531). *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas*, 2^e s. : 1506-1700, vol. 3, Bruxelles, 1902, p. 265-273, ici p. 272-273.

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

²⁰ Sur le contexte religieux : Guido MARNEF, « The Netherlands », dans Andrew PETTEGREE (éd.), *The Reformation World*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 344-364 ; Alastair DUKE, « The Netherlands », dans Andrew PETTEGREE (éd.), *The Early Reformation in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 142-165 ; Monique WEIS, « Politique et religion dans les Pays-Bas au milieu du XVI^e siècle », dans Bertrand FEDERINOV et Gilles DOCQUIER (éd.), *Marie de Hongrie. Politique et culture sous la Renaissance aux Pays-Bas*, Mariemont, 2008, p. 61-67.

ou indirecte, à l'hérésie. Après 1531, il n'y aura d'ailleurs plus, dans les Pays-Bas habsbourgeois, d'ordonnances spécifiques pour condamner les blasphémateurs.

L'hérétique, et par extension le blasphémateur, se rend coupable non seulement de l'atteinte suprême en matière de religion, du crime de lèse-majesté divine, mais aussi du délit politique le plus grave qui soit, à savoir le crime de lèse-majesté tout court. La notion de crime de lèse-majesté est déjà présente dans l'Édit de Worms de 1521, la première condamnation officielle du luthéranisme. Mais cet édit impérial, qui est d'application dans l'Empire comme dans les Pays-Bas, ne va pas jusqu'au bout du raisonnement, puisqu'il ne prévoit pas explicitement la mise à mort des hérétiques.

Ce pas est franchi par une série de placards que Charles Quint fait édicter pour les Pays-Bas – et uniquement pour les Pays-Bas – en 1540²¹. La peine capitale s'impose dorénavant comme la sanction habituelle dont sont assortis les crimes d'hérésie²². De prime abord, on constate une prédominance de la condamnation à la mort sur le bûcher avec, en filigrane, l'idée de la purification de l'hérétique – et partant du blasphémateur – par le feu. Mais le recours à la décapitation est privilégié lorsqu'il s'agit de souligner le caractère politique des crimes commis, en d'autres termes lorsque l'hérésie est associée à la notion de rébellion. C'est surtout le cas à partir des années 1560, dans le contexte de la crise iconoclaste et des troubles politico-religieux, même si le glissement se fait sentir à partir de la fin du règne de Charles Quint.

En effet, l'ordonnance du 29 avril 1550, la dernière grande pierre apportée à l'édifice de la politique anti-réformatrice caroline dans les Pays-Bas, est aussi la plus sévère de toutes, sur le papier du moins²³. Cet édit, qui reprend toutes les dispositions antérieures en les approfondissant, énonce sans ambages quels sont ses objectifs :

*(...) que chascun respectivement en son endroict eust a faire leal devoir de soy maintenir et ceulx qui sont souz eulx en nostredicte vraye et ancienne foy et religion catholique, avecq le soing requis pour le repulsement de toutes lesdictes heresies et nouvelles et erronees opinions, puis que lexemple de nos voisins monstre assez les seditions du peuple et perturbation de l'estat et repos publicque et autres inconveniens qui de ce sourdent et succedent outre la perdition des ames*²⁴.

L'ordonnance du 29 avril 1550 assimile les hérétiques à des rebelles dangereux qui se rendent coupables de *seditions du peuple et perturbation de lestat et repos publicque et autres inconveniens*.

Ce discours idéologique très fort sera repris et développé dans les autres ordonnances de Charles Quint, puis surtout dans celles de Philippe II, contre les

²¹ J. A. FÜHNER, *Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik*, op. cit., p. 290-298 ; A. GOOSENS, *Les Inquisitions*, vol. 1, op. cit., p. 58-63.

²² Aline GOOSENS, *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux, 1520-1633*, vol. 2 : *Les victimes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998, p. 52-56.

²³ J. A. FÜHNER, *Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik*, op. cit., p. 312-348 ; A. GOOSENS, *Les Inquisitions*, vol. 1, op. cit., p. 63-68.

²⁴ Bruxelles, Archives générales du Royaume, Papiers d'État et de l'Audience, n° 1090, fol. 255-264. Pour la version en langue néerlandaise : *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas*, 2^e s. : 1506-1700, vol. 6, Bruxelles, 1922, p. 55-63. Cité d'après J. A. FÜHNER, *Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik*, op. cit., p. 315-318.

hérétiques des Pays-Bas²⁵. Le blasphème étant assimilé à l'hérésie, les mêmes motifs de condamnation le frappent et la même sévérité des peines, culminant dans le recours croissant à la peine capitale, sera d'application dans sa punition. Avec l'éclatement de la Révolte des Pays-Bas en 1565-1566, l'accusation de rébellion sera systématique dans la lutte contre l'hérésie et, par extension, le blasphème, des délits à connotation religieuse qui sont désormais devenus des crimes politiques à part entière.

Un crime de lèse-majesté divine, un crime de lèse-majesté tout court

Le parallèle entre la notion de lèse-majesté divine et son pendant temporel et politique remonte au début du XVI^e siècle. Dans son histoire du blasphème entre 1200 et 1650, l'historien allemand Gerd Schwerhoff en retrace la généalogie assez complexe²⁶. En réalité, le blasphème est d'abord considéré comme une atteinte à l'ordre public, et, par extension comme un signe de non-respect à l'égard de ceux qui sont les garants de l'ordre public, c'est-à-dire à l'égard du pouvoir temporel dont sont investis la ville ou le prince. À la fin du Moyen Âge, les théologiens et le clergé multiplient eux aussi les condamnations, mettant en évidence le caractère particulièrement grave et abject de ce péché de la parole. Mais la combinaison entre les deux faisceaux d'arguments, le politique et le religieux, la violation de l'ordre divin et la contestation du pouvoir temporel, se fera au XVI^e siècle, le siècle des divisions religieuses et de la centralisation monarchique.

Elle est clairement énoncée dans le manuel de droit criminel *Praxis Rerum Criminalium* que le juriste bruxellois Jodocus Damhouder (1507-1581) publie en 1551. Le chapitre 61 de cet ouvrage juridique écrit à l'attention du Conseil de Flandre, la juridiction suprême du comté, est consacré au blasphème ; il est intitulé *De crimine laesae maiestatis divinae*²⁷. Comme d'autres auteurs de son époque, Damhouder associe le blasphème à la faute de Lucifer qui a été chassé du Paradis justement à cause de ses actes de blasphème. Mais il établit aussi un lien assez direct entre la notion de crime de lèse-majesté divine et celle d'offense au roi. En réalité, le crime de lèse-majesté divine, qui dépasse tous les autres crimes en gravité, englobe le crime de lèse-majesté temporelle. Au XVI^e siècle, les deux sont jugés par le droit séculier et punis par le bras armé du pouvoir princier, ce qui accroît encore la confusion entre eux.

Cette situation s'observe aussi dans d'autres pays européens, même si le rythme que suit le processus de politisation du blasphème n'est pas le même partout. Jetons, à titre de comparaison, un regard sur les Allemagnes de la première modernité. Il faut se rappeler que les Pays-Bas habsbourgeois faisaient officiellement partie du

²⁵ A. GOSENS, *Les Inquisitions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 83-112.

²⁶ Gerd SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1800*, Konstanz, UVK, 2005, p. 184-190. Voir aussi ID., « Horror Crime or Bad Habit ? Blasphemy in Premodern Europe, 1200-1650 », dans *Journal of Religious History*, t. 32/4, 2008, p. 398-408.

²⁷ G. SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter*, *op. cit.*, p. 186. Jodocus DAMHOUDER, *Praxis Rerum Criminalium*, rééd. Anvers, 1601 (réimpr. Aalen, 1978), chap. 61. Sur Damhouder, voir J.-J. THONISSEN, « De Damhouder, Josse », dans *Biographie nationale de Belgique*, t. 5, Bruxelles, 1876, col. 59-70.

Saint-Empire, mais qu'à partir de la Transaction d'Augsbourg de 1548, ils n'étaient plus du tout soumis à la législation impériale²⁸ ; les appareils normatifs en matière de blasphème étaient donc différents de part et d'autre, ce qui rend la comparaison d'autant plus intéressante.

Gerd Schwerhoff, qui a étudié en détail les attitudes des pouvoirs politiques face aux blasphémateurs dans le Saint-Empire entre la fin du xv^e et le milieu du xvii^e siècle, souligne le retard notable des territoires allemands par rapport à la France, où il existe une législation royale depuis le règne de Louis le Pieux, en d'autres termes depuis le ix^e siècle²⁹. La première condamnation impériale du blasphème ne date en effet que de 1495-1497. La diète s'inspire alors de traditions urbaines plus anciennes pour élaborer des normes applicables dans tous les États allemands³⁰. Elle puise en outre dans des discours théologiques contemporains, empruntant notamment l'idée que les actes de blasphème provoquent la colère de Dieu et sont responsables des fléaux naturels ou du péril turc. Les peines prévues ne sont pas fort différentes de celles d'application dans les Pays-Bas : sanctions pécuniaires d'abord, sanctions physiques ou bannissement en cas de récidive.

Cette législation s'est étoffée tout au long du xvi^e siècle, par d'autres mesures visant le blasphème proprement dit comme par des édits concernant les jeux de hasards, les tavernes ou d'autres lieux suspects³¹. L'ordonnance de police (*Reichspolizeiordnung*) adoptée par tout le Saint-Empire en 1530 est un jalon important de cette politique de criminalisation. Elle reprend une distinction inexistante dans la législation des Pays-Bas, à savoir celle entre, d'une part, les blasphèmes contre Dieu, les plus graves et les plus punissables, et d'autre part, les paroles sacrilèges contre la Vierge et les saints, qui sont punies avec une sévérité moindre. Cette nuance importante est probablement due au contexte religieux très mouvementé que connaît le Saint-Empire suite à la percée du luthéranisme. Fort du soutien que lui apportent certains princes territoriaux et beaucoup de villes plus ou moins influentes, le mouvement luthérien, qui n'incite ni à la vénération de la Vierge, ni au culte des saints, pourrait en effet être à l'origine de cette clause. La définition de ce qu'est un blasphème s'adapte donc au contexte religieux et politique.

Beaucoup d'autres textes de loi adoptés pendant le xvi^e siècle, que ce soit au niveau impérial ou au niveau des différents territoires, s'inspirent de cette ordonnance charnière de 1530. À l'opposé de ce qui se fait dans les Pays-Bas, il n'y a pas d'association entre la notion de blasphème et celle d'hérésie dans la législation du Saint-

²⁸ Voir, à ce sujet, Monique WEIS, *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint-Empire (1559-1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 23-40.

²⁹ G. SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter*, op. cit., p. 147-148. Sur le blasphème dans la France médiévale, voir entre autres : Corinne LEVELEUX, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale, XIII^e-XVI^e siècles : du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001 ; Jacqueline HOAREAU-DODINEAU, *Dieu et le roi : la répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Âge*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2002.

³⁰ Sur le *Reichsabschied* du 7 août 1495 (Worms) et celui du 12 janvier 1497 : G. SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter*, op. cit., p. 148-154.

³¹ *Ibid.*, p. 155-161.

Empire. Cette différence s'explique évidemment par la configuration confessionnelle tout à fait autre qui caractérise les Allemagnes au ^{xvi}^e siècle. Mais le concept de crime de lèse-majesté est bien présent, en filigrane ou comme motif explicite de la condamnation. Il l'est d'ailleurs dans ses deux sens, celui de lèse-majesté divine et celui de lèse-majesté temporelle.

Sur ce point, et sur bien d'autres points d'ailleurs, il n'y a pas de variations notables entre les édits pris dans les territoires catholiques et ceux adoptés par des princes ou des magistrats protestants³². Dans tous les camps confessionnels, on insulte les adversaires en les traitant de blasphémateurs. Mais l'attitude à l'égard du blasphème est sensiblement la même, à quelques nuances près. Comme dans les Pays-Bas, la criminalisation du blasphème date d'avant la Réforme. Tous les législateurs allemands, les catholiques aussi bien que les protestants, vont bâtir leur édifice de normes anti-blaspème sur le même socle politique. Certaines adaptations sont néanmoins de mise : en accord avec les priorités théologiques du protestantisme, une ordonnance de la ville de Bâle de 1529 stigmatise ainsi, en plus des blasphèmes proprement dits, les sacrilèges contre les sacrements de la Cène et du Baptême³³.

Souvent, les princes luthériens font preuve de davantage de zèle et de rigueur dans la mise en œuvre des édits contre le blasphème, singulièrement parce qu'ils attachent plus d'importance à leurs prérogatives politiques et veulent donc se montrer fermes dans le combat contre ceux qui osent les braver par des actes blasphématoires. Mais cette différence avec les princes catholiques ne doit pas non plus être exagérée : de nombreux cas bien documentés attestent de la sévérité de la répression dans des territoires catholiques tels le duché de Bavière ou l'électorat et la ville libre de Cologne.

En Empire comme dans les Pays-Bas, au-delà des frontières dynastiques et territoriales, par-delà les lignes de division confessionnelles aussi, au ^{xvi}^e siècle, le blasphème est donc avant tout un crime politique. Politique, il l'est par la nature des instances qui légifèrent sur lui et par celles qui veillent à la bonne application des peines. Des peines dont la portée est d'ailleurs politique avant tout. Politique, le blasphème l'est aussi souvent par les motivations qui poussent à sa condamnation et à sa poursuite. Politique, il l'est enfin parce que sa criminalisation reflète les liens étroits entre religion et pouvoir qui caractérisent les sociétés européennes à cette époque dite de la première modernité.

³² *Ibid.*, p. 161-169.

³³ Voir aussi le cas de la ville de Zurich : Francisca LOETZ, *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Aldershot, Ashgate, 2009.

De la condamnation à la promotion ?

L'évolution de la conception du blasphème dans la tradition protestante réformée

Valentine ZUBER

Dans son très précieux ouvrage sur l'histoire du blasphème en Occident, Alain Cabantous tente en introduction une définition théorique du blasphème qui est très utile pour celui qui veut essayer d'approfondir cette thématique sur d'autres terrains que le seul domaine chrétien¹. Essentiellement centrée sur le blasphème tel qu'il a été jugé par les catholiques à l'époque moderne, son étude signale cependant, comme un contrepoint, les quelques exemples historiques d'une législation anti-blasphème dans la sphère protestante. Il en trouve tout particulièrement dans l'Angleterre anglicane, mais seulement quelques traces éparses dans l'Allemagne luthérienne, dans un canton suisse de tradition réformée, Neuchâtel au XVIII^e siècle et chez des marins aux Pays-Bas à l'époque moderne². Hormis les travaux pionniers d'Olivier Christin sur l'Europe germanique, les références à l'historiographie protestante sont cependant quasiment absentes³. Au vu du considérable travail de l'auteur, on ne peut que constater que ce sujet semble surtout briller par son absence dans l'histoire du protestantisme francophone... Toutes nos recherches bibliographiques, systématiques à défaut d'être exhaustives, confirment cette première impression.

¹ Alain CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1998.

² Alain Cabantous signale une quinzaine de références bibliographiques (anglophones ou non) sur le sujet. Quant à Neuchâtel, un seul ouvrage, au sujet plus général et assez ancien, est signalé : Philippe HENRY, *Crime, justice et société dans la principauté de Neuchâtel au XVIII^e siècle (1707-1806)*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1984.

³ Comme, par exemple, l'article suivant : Olivier CHRISTIN, « Matériaux pour servir à l'histoire du blasphème » [parties I et II], dans *Bulletin de la Mission historique française en Allemagne*, respectivement 1994, p. 56-67 et 1996, p. 67-85.

Il en ressort deux choses : soit le sujet a été occulté par les historiens du protestantisme qui nous ont précédés (et il s'agit de comprendre pourquoi), soit c'est un non-sujet au-delà de la période précédant la confessionnalisation en Europe (et mon propos est alors fort malaisé). Sans écarter totalement la première hypothèse, je pencherai plutôt, cependant, pour la deuxième. En effet, il me semble que s'il y a eu une conception et une répression du blasphème chez les protestants, c'est uniquement dans les premiers temps de la Réformation (illustrée par l'affaire Servet, entre autres). Le blasphème a, en revanche, complètement disparu du discours théologique protestant (sauf en Angleterre), principalement en raison de la pluralisation des interprétations théologiques au sein du protestantisme à partir du XVII^e siècle (la pensée de Bayle en étant, selon moi, le pivot théorique). Pour finir, il est significatif qu'il n'y ait qu'une très courte entrée « hérésie » et aucune entrée « blasphème » dans la récente *Encyclopédie du protestantisme* (1995 et 2006) dont l'ambition était pourtant d'être la plus complète possible... Devons-nous alors conclure qu'il peut exister une religion monothéiste chrétienne qui ne fait aucun recours à la condamnation du blasphème comme le propose le théologien réformé Raphaël Picon ? Face à la réalité multiculturelle du protestantisme actuel, nous sommes tentés d'acquiescer. Mais en pointant tout ce qu'a de problématique un certain silence sur ces questions historiques de la part des protestants contemporains.

Je construirai donc mon propos en trois points inégaux en raison du déséquilibre dans la documentation :

- le constat de l'unanimité catholique et protestante au XVI^e siècle, à travers l'exemple du blasphème tel qu'il a été condamné dans les procès intentés à Michel Servet ;
- la sécularisation du protestantisme et l'abandon progressif du crime de blasphème : de Castellion à Bayle jusqu'à la réhabilitation de Servet au tournant des XIX^e-XX^e siècles ;
- le problème du non-dit paradoxal sur le blasphème dans le protestantisme contemporain.

L'affaire Servet

C'est un procès pour hérésie mais, lors des différentes procédures, l'accusation pour blasphème ressurgit à plusieurs reprises, que ce soit du côté de l'accusation ou de celui de l'accusé.

Le destin d'un hérétique blasphémateur

Né en Espagne, à Villena de Sijena près de Saragosse en 1509 ou 1511, Michel Servet a parcouru toute l'Europe afin d'étudier dans les meilleures universités de son époque. Il a ensuite exercé tour à tour les métiers de médecin, géographe, traducteur de la Bible et correcteur d'imprimerie. Savant et érudit, il aurait eu l'intuition de la petite circulation du sang, un siècle avant la découverte de William Harvey. Parallèlement à ses différents domaines de spécialités, il a beaucoup écrit sur des sujets religieux. Il a, en particulier, publié plusieurs traités théologiques qui développaient ses idées personnelles sur le dogme de la Trinité (qu'il récusait) et sur le baptême qu'il entendait réserver aux seuls adultes. Or ces deux doctrines, qualifiées d'antitrinitaire et d'anti-pédobaptiste, étaient souvent professées dans des milieux dissidents et sectaires issus

des bouleversements religieux du XVI^e siècle ; elles étaient, en revanche, unanimement condamnées par les grandes confessions chrétiennes rivales de l'époque, le catholicisme et le protestantisme.

Michel Servet exerçait officiellement la profession de médecin de l'évêque de Vienne en Dauphiné lorsqu'il fit paraître – de façon anonyme – son grand ouvrage intitulé *La Restitution du christianisme* (1553). Démasqué par ses adversaires de Genève, il a été dénoncé à l'Inquisition catholique de la ville par un proche de Calvin. Après s'être échappé de sa prison, il a été arrêté quelques semaines plus tard à Genève. Suite au procès que lui a intenté Jean Calvin, il a été condamné à mort par le Magistrat de la ville, le 27 octobre 1553 et exécuté le jour même. Le grand inquisiteur de Vienne avait vainement réclamé son extradition à la cité protestante. Condamné à mort par contumace, il a alors été brûlé en effigie dans la cité catholique. Il est donc le seul « hérétique et blasphémateur » à avoir été condamné deux fois de suite au bûcher la même année, dans deux villes rivales d'un point de vue religieux.

Cependant, les cendres de Michel Servet étaient à peine refroidies que plusieurs voix se sont élevées pour protester vigoureusement contre cette exécution. Parmi celles-ci, celle de Sébastien Castellion, un humaniste réformé réfugié à Bâle qui s'était brouillé avec Jean Calvin quelques années plus tôt. Il est en particulier l'auteur d'une maxime devenue célèbre : « Tuer un homme ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme ». Même si le terme de blasphème n'est pas employé, il s'agissait bien de la condamnation des peines physiques pour des fautes de nature théologique même si elles paraissaient particulièrement scandaleuses. Ces protestations n'ont cependant pas eu un grand retentissement à l'époque. C'est par la suite que les polémiques sur le droit dont le pouvoir politique pouvait user afin de punir les hérétiques – et autres mal-pensants de la foi – se sont poursuivies tout en se radicalisant. Michel Servet est alors progressivement devenu une figure emblématique du martyr de l'intolérance religieuse et chrétienne.

Victime de la Genève de Calvin, il fait aussi naturellement partie de la cohorte des victimes de l'Inquisition catholique, comme les cathares, le chevalier de La Barre ou Étienne Dolet, tous ceux qui ont été réhabilités au siècle des Lumières par Voltaire et dans les milieux libres penseurs qui propagèrent sa philosophie anticléricale. En raison de la particularité des circonstances de sa mise à mort, et contrairement à celle des autres « héros » de la Libre Pensée, la mémoire de Michel Servet n'a pas été accaparée par un seul courant de pensée anticlérical et militant⁴. Michel Servet, en tant que victime de l'intolérance religieuse, a été revendiqué comme le champion de nombreux courants de pensée idéologiques ou religieux et en particulier par le mouvement protestant libéral.

Dans un premier temps, il faut bien le dire, la théologie de Michel Servet n'a pas eu une grande fortune. Il n'a pas eu de disciples de son vivant, ses ouvrages ont été systématiquement détruits et les rares groupes religieux qui se reconnaissaient en partie

⁴ À l'occasion du 350^e anniversaire de sa mort en 1903, pas moins de quatre monuments concurrents lui ont été élevés en France (à Paris, Annemasse et Vienne) et à Genève. Chaque année, la Libre Pensée salue par ailleurs sa mémoire à la date anniversaire de son exécution, au pied de sa statue qui fait face à la mairie du XIV^e arrondissement de Paris.

dans sa doctrine ne l'ont jamais considéré comme leur seul maître à penser. Certains auteurs, comme les Encyclopédistes au XVIII^e siècle, ont pu parler de « servétistes », une appellation impropre pour désigner de petits groupes antitrinitaires très divers comme les Sociniens en Pologne, ou les Unitariens en Hongrie, en Transylvanie et en Hollande. Plus tardivement encore, les Unitariens d'Angleterre et des États-Unis ont invoqué Michel Servet comme l'un de leurs ancêtres spirituels, mais ils n'ont jamais considéré sa théologie comme exprimant leur propre doctrine. Cependant les progrès du libéralisme théologique dans la sphère protestante réformée depuis le XVII^e siècle, en particulier à Genève, ont pu faire qualifier par certains les néo-protestants comme étant des sociniens qui s'ignoraient, ou même des crypto-adeptes de Servet⁵. Cette dénonciation de la théologie libérale et de son accointance non assumée avec les doctrines hérétiques antitrinitaires jadis combattues par Calvin, s'est poursuivie jusqu'à nos jours dans les milieux les plus calvinien.

Mais c'est surtout l'homme et son destin tragique plus que sa pensée qui ont marqué les différents acteurs de la polémique à son sujet. Confrontés à cette tache dans leur histoire, les protestants réformés ont diversement réagi à la persistance de la mémoire du bûcher de Genève dans la conscience moderne. Tout en reconnaissant Calvin comme le fondateur d'une religion renouvelée qui a, selon eux, montré à plusieurs reprises sa remarquable adéquation avec le monde moderne, les protestants ont vu leur sincérité régulièrement mise en cause en raison même du souvenir de l'affaire Servet⁶. Face à l'une des actions considérées de façon unanime comme étant la plus en contradiction avec l'ethos même de la modernité, à savoir la promotion de la tolérance religieuse et du respect du pluralisme, ils ont dû régulièrement prendre une attitude défensive. Celle-ci a pris plusieurs formes au cours de l'histoire, soit le déni pur et simple (jusqu'au milieu du XIX^e siècle), soit l'argumentation historico-critique, ou encore l'expiation publique au tout début du XX^e siècle, jusqu'au silence un peu gêné aux entourures à l'heure actuelle⁷.

Les procès de Vienne et de Genève : l'équivalence faite entre hérésie et blasphème

Marianne Carbonnier-Burkard en fait le récit détaillé à l'aide des dernières mises au point historiographiques⁸. Elle a aussi complété son analyse de ces deux procès historiques, par l'évocation d'un troisième procès, cette fois-ci moral et historiographique, celui intenté à Calvin au lendemain de l'exécution de Servet. À l'occasion de celui-ci, Calvin devint, pour ses adversaires, le véritable blasphémateur

⁵ Voir le scandale occasionné à Genève par l'article « Genève » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert...

⁶ Jean BAUBEROT & Valentine ZUBER, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁷ Valentine ZUBER, *Michel Servet entre mémoire et histoire (XIX^e-XX^e s.)*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2004.

⁸ Marianne CARBONNIER-BURKARD, « Des procès de Servet au procès de Calvin », dans Valentine ZUBER (éd.), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 27-52.

puisqu'il avait, en exécutant un hérétique, sacrifié à une tradition catholique qui pervertissait l'essence même du message chrétien.

En ce qui concerne Vienne, où Servet a d'abord été arrêté, Marianne Carbonnier-Burkard note en effet que le procès s'inscrivait dans le cadre de la législation anti-hérétique de Henri II : le crime d'hérésie séditeuse ou déclarée (faisant donc « scandale public », ce qui le rapprochait du blasphème) qualifié de crime de « lèse-majesté divine et humaine » était alors de la compétence d'une juridiction laïque. Cependant l'instruction était faite à la fois par un officier de justice et un ou plusieurs ecclésiastiques. Du point de vue juridique, la procédure était inquisitoire et la sanction habituelle était la peine de mort par le feu⁹. À Genève, les crimes d'hérésie et de blasphème étaient eux aussi de la compétence de la juridiction laïque qui était en même temps l'exécutif politique de la cité. Dans la procédure, cette fois-ci accusatoire et inquisitoire à la fois, les pasteurs pouvaient intervenir. La sanction pour les crimes d'hérésie était là encore la peine de mort par le feu. Jugé pour ses doctrines théologiques antitrinitaire et anti-pédobaptiste, considérées comme de véritables blasphèmes envers Dieu, Servet a donc été brûlé deux fois.

Les deux procès, côté catholique et côté protestant, n'étaient pas seulement semblables par leurs sentences. Les autorités juridiques de Vienne et de Genève, confessionnellement opposées, avaient pourtant collaboré avant et pendant les deux procès. Les Genevois ont en effet fourni des preuves à charge à Vienne et s'étaient fait communiquer la sentence catholique, tandis que les Viennois avaient réclamé en vain l'extradition de leur justiciable. Comme Marianne Carbonnier-Burkard le remarque bien, dans les deux procès Calvin a joué un rôle de premier plan, tantôt indirect, tantôt direct, qui a d'ailleurs été dénoncé presque aussitôt par Castellion, à Bâle. C'est la personnalité de Calvin qui a transformé le procès de Servet à Genève en duel à mort entre deux théologiens, en même temps qu'entre deux hommes. L'ayant compris, Castellion a pu à son tour transformer ce procès de Servet en procès de Calvin, devenu par ce biais une figure historique de l'intolérance politico-religieuse.

La procédure viennoise

Elle a débuté à la suite de la dénonciation du médecin de l'évêque du lieu, connu sous le nom de Michel de Villeneuve, par un proche de Calvin. Celui-ci considérait que l'on trouvait dans le livre anonyme qu'il attribuait à Michel de Villeneuve, alias Servet, *toutes les villainies qu'il est possible de penser contre tout ce que l'Écriture*

⁹ À Vienne, en 1553, le procès de Servet s'inscrit dans le cadre de la législation anti-hérétique de Henri II, visant ceux qui sont désignés comme « luthériens » ou « sacramentaires ». L'édit de Chateaubriant (juin 1551) a renforcé le dispositif existant, en condamnant l'« hérésie luthérienne et autres erreurs et fausses doctrines » venues de Genève. En cas d'hérésie simple ou si ce sont des clercs qui sont mis en cause, cela relevait de la justice ecclésiastique. Dans le cas d'hérésie avec « scandale public », cela relève d'une juridiction laïque qui doit collaborer avec la juridiction ecclésiastique (art. 1-4). La sanction de l'hérésie déclarée définie comme « crime de lèse majesté divine et humaine » (depuis l'édit de Fontainebleau de juin 1540) est le bûcher.

nous enseigne et envoya des preuves¹⁰. Cette dénonciation a été rapportée en mars 1553 au dominicain Matthieu Ory, Inquisiteur général au royaume de France, en poste à Lyon. Celui-ci, après avoir examiné les feuillets, s'est conformé aux lettres patentes royales de juin 1550, qui rappelaient à l'inquisiteur l'obligation de collaborer avec l'officialité. Il informa donc le cardinal François de Tournon, archevêque de Lyon, que des livres d'un nommé Villeneuve, médecin, *contenans exécrables blasphèmes contre la divinité de Jésus Christ et sainte Trinité* avaient été imprimés à Vienne. Le cardinal de Tournon alerta à son tour le président de la cour du bailliage de Vienne, car il s'agissait là d'un cas relevant de la juridiction civile, puisqu'il y avait eu publication d'un livre plein de blasphèmes, la forme de l'hérésie faisant *scandale publique*. Parallèlement le tribunal ecclésiastique de Vienne déclara que Servet était *maximus haeticus*, après examen théologique de ses différents traités. La *Christianismi restitutio* fut considérée comme étant remplie de blasphèmes et d'hérésies contre la « sainte Trinité », la messe et le baptême des petits enfants. Il condamna tous ces livres à être brûlés partout où on devait les trouver. Finalement, au terme de ce procès viennois, la cour du bailliage de Vienne condamna Servet pour son « crime d'hérésie scandaleuse » à une amende de mille livres tournois envers le roi, et au bûcher. Comme le condamné était en fuite, il fut alors brûlé en effigie avec tous ses livres, le 17 juin 1553.

Quatre mois après son évasion de la prison de Vienne, Servet fut arrêté à Genève, où il était de passage. Comme le rappelle Marianne Carbonnier-Burkard, à Genève, « l'hérésie ne faisait pas l'objet d'un dispositif spécial du droit canon et des lois de l'État comme en France. Mais l'hérésie et le blasphème, quand ils impliquaient une dimension de scandale public, étaient criminalisés ; ils étaient alors, comme tout crime, de la compétence d'une juridiction laïque, à savoir les quatre syndics avec le Petit Conseil (au total vingt-cinq membres, qui formaient en même temps l'exécutif politique de la cité) ; dans le cas d'hérésie, les pasteurs de la ville étaient normalement appelés, comme experts en « doctrine ». Le crime d'hérésie scandaleuse, comme celui de sorcellerie, était passible de la peine de mort par le feu »¹¹.

La procédure genevoise

Le procès de Servet à Genève s'est déroulé conformément à la procédure pénale fixée dans les édits politiques de 1542, à dominante « accusatoire »¹². Le motif invoqué par Calvin pour le faire arrêter par les syndics était prophylactique. Il fallait condamner Servet « afin qu'il n'infectât plus le monde de ses blasphèmes et hérésies, attendu qu'il était connu pour être un cas désespéré et incorrigible »¹³.

La plainte, rédigée par Calvin lui-même, récapitulait toutes les erreurs de Servet exposées dans ses ouvrages, jusqu'au dernier, la *Christianismi restitutio*... qui, selon

¹⁰ Voir Nathanaël WEISS, « Calvin, Servet, G. de Trie et le tribunal de Vienne », dans *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, t. 57, 1908, p. 387-404.

¹¹ M. CARBONNIER-BURKARD, « Des procès de Servet au procès de Calvin », art. cit., p. 34.

¹² Sur le déroulé précis du procès voir Albert RILLIET, *Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre Michel Servet...*, Genève, 1844.

¹³ Les procès ont été édités à la fin du XIX^e siècle dans les *Calvini Opera quae supersunt omnia (oc)*, t. VIII, Braunschweig, 1870, p. 725-872 ; ici citation, p. 725.

Calvin, *ne pourroit estre souffert mesmes entre les Papistes [car] il destruit tous les fondemens de la chrestienté*¹⁴.

Les fautes de Servet étaient fort nombreuses aux yeux de Calvin : erreurs sur la Trinité, sur la nature de Jésus Christ, sur l'âme de l'homme, sur le baptême des petits enfants, sur l'Esprit de Dieu... Sans compter que Servet s'était montré encore plus coupable en allant même jusqu'à diffamer la doctrine de Calvin... Mais Calvin n'a pas été le seul responsable de la condamnation pour hérésie et blasphème de Michel Servet. Il avait pris la peine, montrant en cela que l'affaire n'était pas anodine, de prendre l'avis des différentes Églises réformées suisses sur la suite à donner au procès. Celles-ci furent unanimes : elles trouvaient les articles mis en avant par Servet, *faulx et sematteurs de faulce doctrine et bien dangereux de troubler lesglise de nostre Seigneur et reformation de levangille*¹⁵.

Les motifs exposés dans la sentence étaient donc sans appel. Michel Servet avait

dès longtems mys en avant doctrine faulse et pleinement hereticale et icelle... avoir dune malitieuse et perverse obstination perseveramment semée et divulguee jusques a impression de livres publiques contre Dieu le Père, le Filz et le saint Esprit, brefz contre les vrays fondemens de la religion chrestienne et par cella tasche de faire schisme et troble en eglise de Dieu... Cas et crime dhérésie griefz et détestable et méritant grieve punition corporelle.

En ce qui concerne le dernier livre de Michel Servet, les condamnations étaient encore plus précises. Il contenait en effet moult *hérésies, horribles et execrables blasphèmes contre la sainte Trinité, contre le Filz de Dieu, contre le baptesme des petis enfans et aultres plusieurs saints passages et fondemens de la religion chrestienne*¹⁶.

Le débat sur la punition du blasphème après l'affaire Servet : Calvin blasphémateur à son tour ?

En dépit de leur symétrie et de leur lien, les deux procès n'ont eu, à l'époque et durablement, aucune commune mesure sur le plan médiatique : le procès de Servet à Genève a été immédiatement retentissant et a éclipsé celui de Vienne. Sans aucun doute, la différence tient au rôle de Calvin dans le procès genevois et à la place de Calvin à Genève comme dans le monde protestant. On peut penser, à la suite de l'analyse de Marianne Carbonnier-Burckard, que l'écho du procès genevois a fait partie d'une stratégie de transformation du procès de Servet à Genève en procès de Calvin.

Déjà au cours du procès genevois, Michel Servet avait tout fait pour retourner l'accusation d'hérésie et de blasphème contre son accusateur. Dans une de ses requêtes à la Seigneurie, Michel Servet demandait en effet que Calvin *soyt detenu prisonier comme moy, jusques a ce que la cause soyt diffinie pour mort de luy ou de moy ou aultre poine (...)* et détaillait les quatre raisons pour lesquelles Calvin devait être condamné. Trois d'entre elles mettaient en cause l'orthodoxie même de la doctrine

¹⁴ *OC*, t. VIII, p. 731.

¹⁵ *Ibid.*, p. 824.

¹⁶ *Ibid.*, p. 829.

de Calvin. Pour Servet, Calvin était un « faux accusateur » car il « opprime la vérité de Jésus Christ » par « frivoles et calomnieuses raisons » ; enfin *il ensuyt la doctrine de Simon Magus (...) comme magicien (il) doyt estre exterminé et dechace de vostre ville...*¹⁷. Ses requêtes n'ayant pas été examinées, Servet fut cependant condamné et exécuté.

L'affaire Servet avait provoqué des remous à Genève et en Suisse, avant même le bûcher. Après l'exécution de Servet, les critiques se sont multipliées. Dès le mois de novembre 1553, deux courts récits anonymes provenant de Bâle et intitulés *Historia de morte Serveti*, arrivent jusqu'à Genève. L'un d'eux est sans doute de Sébastien Castellion, qui avait quitté Genève pour Bâle dix ans plus tôt à la suite de désaccords avec Calvin¹⁸. Le récit souligne d'abord le rôle de Calvin dans les deux procès intentés à Michel Servet à Vienne et à Genève. Puis il raconte la mort exemplaire de Servet comme une véritable « Imitation » de la Passion du Christ. Enfin, l'auteur dénonce les graves fautes commises par Calvin dans cette affaire : il a osé tuer un homme « à cause de sa religion », ce qui était évidemment contraire au message contenu dans la parabole évangélique de l'ivraie (Mt 13) ; il a surtout permis que des protestants s'entendent tellement avec les papistes sur ce sujet qu'ils ont été jusqu'à les copier.

Pour répondre à ces accusations répandues sur la place publique, Calvin a fait alors paraître un plaidoyer *pro domo* (dès février 1554) où il se justifiait lui-même, justifiait le bûcher de Servet et en général le droit de punir corporellement les hérétiques¹⁹. Calvin y présentait Servet comme « enflé d'orgueil », proférant *force injures à pleine bouche tellement que les juges en estoient faschez & avoyent honte de son impudence*²⁰.

Enfin, pour répondre au récit de martyr de l'*Historia*, Calvin faisait, quant à lui, le récit d'un anti-martyr : au lieu de confesser sa foi, face à la mort, l'hérétique serait resté muet. Calvin l'aurait, en particulier, alors exhorté en vain de *crier mercy à Dieu, lequel il avoit si vilainement blasphemé*²¹.

La cause semblait entendue et Castellion mourut bientôt oublié. Ses écrits, manuscrits et anonymes, ont cependant connu une fortune nouvelle quelque soixante ans plus tard, lorsque parut en Hollande le *Contra libellum Calvini*, suivi quelques mois plus tard par une traduction du texte en hollandais²². Le contexte

¹⁷ *Ibid.*, p. 805-806.

¹⁸ Bernard ROUSSEL, « Un pamphlet bâlois : l'Histoire de la mort de Servet (décembre 1553 ?) », dans V. ZUBER (éd.), *Michel Servet (1511-1553)*, op. cit., p. 171-183.

¹⁹ Jean CALVIN, *Defensio orthodoxae fidei contra prodigiosos errores Michaelis Servet Hispani : ubi ostenditur haeticos jure gladii coercendos esse...*, Genève, R. Estienne, 24 février 1554 // *Déclaration pour maintenir la vraie foi... Où il est aussi monstré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce meschant a esté exécuté par justice en la ville de Genève*, Genève, <Jean Crespin>, 1554.

²⁰ Jean CALVIN, *Déclaration pour maintenir la vraie foi...*, op. cit., p. 55-56.

²¹ *Ibid.*, p. 8-9.

²² Sébastien CASTELLION, *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haeticos jure gladii coercendos esse*, s.l. (Gouda ?), 1612 (trad. fr. Étienne BARILIER, *Contre le libelle de Calvin*, Genève, éd. Zoé, 1998).

était le conflit théologico-politique entre calvinistes orthodoxes et *remonstrants*. Ces derniers voulaient instruire un nouveau procès de Calvin et de l'intolérance calviniste, qui échoua dans un premier temps. Le synode de Dordrecht, en 1618, condamna en effet les thèses des *remonstrants* et à travers eux la cause de la tolérance. Mais la postérité des protestations de Castellion a été grande et il a servi de source jusqu'à la philosophie des Lumières. Marianne Carbonnier-Burkard en conclut que « les uns et les autres ont ainsi prolongé, durablement, dans les mémoires collectives le procès de Calvin, enchaîné au(x) procès de Servet »²³.

L'abandon progressif de la notion de blasphème par les protestants

Si l'on suit les recommandations d'Alain Cabantous, Michel Servet n'aurait pas été le seul blasphémateur à avoir été condamné pour blasphème par les autorités protestantes tout au long du XVI^e siècle. Un grand nombre de sorcières ont en effet été brûlées à Genève, et d'autres personnalités ont été condamnées pour des motifs qui pouvaient englober, même si cela n'était pas signalé expressément, le blasphème. Jacques Gruet a ainsi été décapité pour « athéisme » et sédition en 1547 ; Jérôme Bolsec a été condamné au bannissement pour « opinion fausse » soutenue avec obstination et propos séditionnels en 1551 ; Valentin Gentilis a été accusé d'hérésie antitrinitaire. Comme il s'était d'abord rétracté, il a été condamné à faire amende honorable et au bannissement en 1558, avant d'être décapité à Berne pour les mêmes raisons en 1566. Il n'empêche que dans la sphère réformée, les condamnés pour blasphème ou crimes apparentés ont été relativement peu nombreux.

Une relecture du blasphème par Pierre Bayle

Les choses ont changé radicalement au XVII^e siècle dans la théologie protestante vis-à-vis du traitement à donner aux hérétiques et blasphémateurs. Un penseur d'origine réformée comme Pierre Bayle a été le premier à proposer publiquement une mise en cause radicale et philosophique de la condamnation du blasphème. Bayle, réfugié au Pays-Bas à la suite de la Révocation de l'Édit de Nantes (1685) à l'occasion de laquelle il avait perdu son frère pasteur, a consacré tout un essai à la tolérance²⁴. Dans son exil, il avait forcément eu accès aux ouvrages de Castellion déjà évoqués et aux commentaires qu'en ont faits la partie des « remonstrants » arminiens opposés à l'orthodoxie calvinienne finissante²⁵. Il a d'ailleurs écrit significativement à propos des protestants de son époque qu'ils étaient presque unanimes à condamner le bûcher des hérétiques, à commencer par celui de Servet :

Mais, dira-t-on, le supplice de Servet fait bien voir que [les protestants] poussent la persécution aussi loin que les papistes. Je réponds qu'il s'en faut bien. Le supplice de Servet et d'un très petit nombre d'autres gens semblables, errants dans les doctrines les plus essentielles, est regardé à présent comme une tache hideuse des

²³ M. CARBONNIER-BURKARD, « Des procès de Servet au procès de Calvin », art. cit., p. 52.

²⁴ Pierre BAYLE, *De la tolérance, commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*, 1686-1687.

²⁵ Michel PUECHAVY, « Pierre Bayle. La théorie moderne de la liberté de conscience et de la tolérance », dans *Droits fondamentaux*, n° 7, janvier 2008-décembre 2009 (www.droits-fondamentaux.org).

*premiers temps de notre réformation, fâcheux et déplorable reste de papisme ; et je ne doute point que si le magistrat de Genève avait aujourd'hui un tel procès en main, il ne s'abstînt bien soigneusement d'une telle violence*²⁶.

Allant encore plus loin dans sa condamnation de la contrainte en matière de foi, Alain Cabantous cite un propos du philosophe selon lequel le blasphème ne serait en fait qu'une simple divergence d'opinion :

*Nous nous faisons de grands mots pour donner de l'horreur de certaines choses qui passent bien souvent à la portée de nos décisions. Un tel, disons-nous, prononce des blasphèmes insupportables et déshonore la majesté de Dieu, de la manière du monde la plus sacrilège. Qu'est-ce que c'est, après l'avoir examiné mûrement et sans passion ? C'est qu'il a sur les manières de parler de Dieu honorablement d'autres idées que nous*²⁷.

Pierre Bayle est même allé très loin dans sa défense du pluralisme des opinions dans un même pays puisqu'il a été jusqu'à admettre la tolérance même pour les athées. Selon lui, l'athée est même moins nuisible à la société que le contempteur du blasphème et de l'hérésie. Il écrit en effet, que pour l'athée :

*La raison, le respect pour le public, l'honneur humain, la laideur de l'injustice l'empêcheront assez souvent de faire du tort à son prochain. Mais un homme qui se persuade qu'en exterminant les hérésies, il avance le règne de Dieu et qu'il gagnera un plus haut degré de gloire dans le Paradis, après avoir été admiré sur la terre, comblé de louanges et de présents, comme le protecteur de la vérité, un tel homme, dis-je, foulera aux pieds toutes les règles de la morale et bien loin d'être refreiné par le remords, il se sentira poussé par sa conscience à se servir de toutes forces de moyens pour empêcher qu'on ne continue de blasphémer le saint nom de Dieu. Quels ravages cela ne cause-t-il pas dans une société !*²⁸.

Affirmant qu'« il est infiniment plus dangereux qu'un orthodoxe ne devienne ou mahométan ou socinien ou papiste qu'il n'est dangereux qu'il ne devienne athée », il en concluait qu'une société privée de religion pourrait tout de même se maintenir²⁹. Le seul rempart contre le fanatisme et l'intolérance serait, selon lui, un État « athée », c'est-à-dire indifférent à toute religion, fondé sur une laïcité publique et devant se garder de s'immiscer dans les affaires religieuses³⁰ : « Il eût mieux valu aux Églises réformées de France d'avoir un roi spinoziste et dont tous les autres sujets auraient été spinozistes que d'avoir un monarque rempli de zèle pour la papauté et dont la plupart étaient animés du même esprit »³¹.

Pierre Bayle proposait donc un renversement complet de la définition du blasphémateur. Comme l'analysent très bien à la fois Jean-Michel Gros et Alain

²⁶ Pierre BAYLE, *De la tolérance*, op. cit., rééd. Jean-Michel GROS, Paris, Press Pocket, 1992, p. 255.

²⁷ Cité dans A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème*, op. cit., p. 136.

²⁸ Pierre BAYLE, *Réponses aux questions d'un provincial*, 1706, III, chap. xx, p. 955.

²⁹ Pierre BAYLE, *Entretiens de Maxime et Thémiste*, chap. XIV, p. 36.

³⁰ Jean-Michel GROS, *Pierre Bayle, pour une histoire critique de la philosophie*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p. 32.

³¹ Pierre BAYLE, *Réponses aux questions d'un provincial*, op. cit., III, chap. xx, p. 955.

Cabantous, pour Bayle, celui qui blasphème vraiment n'est pas l'hérétique supposé, mais bien au contraire celui qui ose l'accuser et qui se met alors à la place réservée à Dieu seul³². Par son orgueil, le pourfendeur de blasphème devient lui-même le seul et véritable blasphémateur :

*Un convertisseur a-t-il les yeux assez perçants pour lire dans la conscience d'un homme ? Partage-t-il avec Dieu l'attribut incommunicable de scrutateur de cœurs ? Ce serait une impertinence la plus extravagante du monde de le penser. Ainsi pendant qu'un homme qu'on a instruit le mieux qu'on a pu, vous dira qu'il est toujours persuadé en sa conscience que sa religion est la seule bonne, on n'a nul droit de prétendre qu'on l'a convaincu intérieurement et évidemment de ses erreurs. Et sur ce point il ne sera point opiniâtre, ni digne des peines que mérite l'entêtement*³³.

Au final, on peut dire que les arguments de Pierre Bayle ont mis fin d'un point de vue théorique à la condamnation du blasphème au moins du point de vue protestant.

La liberté de conscience et le respect du pluralisme, nouvelle sacralité dans le protestantisme réformé

C'est en effet, à la fin du XVIII^e siècle que la doctrine protestante en matière de liberté religieuse s'est affirmée avec le plus de clarté et de vigueur. Elle excluait de fait toute poursuite pour hérésie ou blasphème sous couvert de la protection absolue de la liberté de conscience et de la liberté de cultes, c'est-à-dire de la liberté religieuse. Le pasteur Rabaut Saint-Étienne, dans sa chronique sur la Révolution française, a d'ailleurs salué en Pierre Bayle, l'un de ceux qui avait permis par sa réflexion philosophique, la venue de la révolution des droits de l'homme et de la liberté individuelle³⁴. Quelques années plus tôt, au mois de juillet 1789, il avait proposé un projet de déclaration des droits tout comme un bon nombre de ses collègues députés. Il a été cependant l'un des seuls qui ait fait une aussi grande place à la liberté religieuse pleine et entière pour tous. Qu'on en juge :

L'Assemblée Nationale déclare : (...) 2°. Sur la liberté de pensées et d'opinions. Que nul homme n'est responsable de sa pensée et de ses sentiments, & que personne ne peut lui en demander compte. Que les consciences sont parfaitement libres ; que nul n'a le droit de le gêner, & que chacun a celui de professer librement la Religion qu'il croit la meilleure³⁵.

Un mois plus tard, il s'est élevé, en vain, contre les restrictions mises à cette liberté par la rédaction finale de l'article X de la déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen dans un fameux discours prononcé à la fin du mois d'août 1789³⁶ :

³² A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème, op. cit.*, p. 136. et J.-M. GROS, « Introduction », dans Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, 1992, p. 27-28.

³³ Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, 1992, p. 185.

³⁴ Jean-Paul RABAUT SAINT-ÉTIENNE, *Œuvres, précédées d'une notice sur sa vie de M. Collin de Plancy*, Paris, Laisné frères, t. 1, 1826, p. 133.

³⁵ *Projet du préliminaire de la constitution française*, présenté par M. RABAUT SAINT-ÉTIENNE, Versailles, Baudoin, 1789, reproduit dans Stéphane RIALS, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1989 (coll. Pluriel), p. 682.

³⁶ Pour mémoire : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses pourvu que leurs manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi ».

Mais, Messieurs, ce n'est pas la tolérance que je réclame ; c'est la liberté. La tolérance ! Le support ! Le pardon ! La clémence ! Idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! Je demande qu'il soit proscrié à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amené à penser d'une autre manière que nous. L'erreur, messieurs, n'est point un crime ; celui qui la professe la prend pour la vérité ; elle est la vérité pour lui ; il est obligé de la professer, et nul homme, nulle société n'a le droit de le lui défendre ³⁷.

Par la suite, la promotion de la liberté religieuse pour tous est devenue la doxa commune de tous les protestants réformés, quelles que soient leurs couleurs théologiques, qu'ils soient issus du Réveil, de la tendance « orthodoxes » évangéliques ou plutôt libéraux, voire ultra-libéraux.

La réhabilitation d'un soi-disant blasphémateur au XIX^e siècle

C'est ce dont on a la preuve à l'occasion de l'érection d'un monument expiatoire à Michel Servet, le 27 octobre 1903 à Genève ³⁸. Manifestation protestante réformée, le monument expiatoire de Champel a essentiellement été l'œuvre d'Émile Doumergue, professeur « orthodoxe » d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie protestante de Montauban et auteur d'une monumentale vie de Calvin. Pour ce spécialiste de la défense des protestants, il s'agissait de désamorcer le problème que représentait encore l'affaire Michel Servet pour la réputation de Jean Calvin, à la veille du jubilé du réformateur de Genève en 1909. La meilleure réponse aux détracteurs de Calvin était, selon lui, l'inauguration d'un monument « expiatoire » de ce triste épisode. Il a réussi à rassembler autour de lui pratiquement toutes les tendances théologiques du protestantisme réformé français et international ³⁹.

Les organisateurs ont même trouvé un catholique certes plutôt atypique (et en grande délicatesse avec son Église), Hyacinthe Loyson, pour soutenir leur geste

³⁷ Discours de Rabaut Saint-Étienne devant l'Assemblée constituante le 23 août 1789, extrait cité dans Pierre BAYLE, *De la tolérance*, op. cit., 1992, p. 412.

³⁸ Valentine ZUBER, « Pour en finir avec Michel Servet. Les Protestants du début du XX^e siècle entre mémoire et histoire (1903) », dans *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, t. 141, janvier-mars 1995, p. 97-112.

³⁹ La liste des personnes individuelles et morales ayant participé à la souscription publiée dans la brochure officielle est éloquent à ce sujet, malgré quelques abstentions remarquées du côté des extrêmes (ultra-orthodoxes et ultra-libéraux) : *Monument expiatoire du supplice de Michel Servet, souvenir de l'inauguration, 1^{er} novembre 1903*, Genève, Eggiman, 1903.

expiatoire⁴⁰. Loyson a en effet prononcé une conférence au Victoria Hall de Genève le 8 mars 1903, où il applaudissait des deux mains à l'initiative protestante⁴¹ :

Les protestants, à Genève et ailleurs, n'avaient pas attendu cette mise en demeure, et depuis des années, des rangs de l'orthodoxie comme de ceux du libéralisme, des voix autorisées et nombreuses s'élevaient pour réclamer un hommage public à cette grande victime de l'intolérance, qui fut sans doute un penseur libre, mais en même temps un fervent croyant. Quant à son illustre adversaire, il ne s'agissait pas de lui reprocher son crime, car ce crime était surtout une erreur, et une erreur qui, loin d'être propre à Calvin, lui fut en quelque sorte imposée par son siècle et par les siècles qui l'avaient précédé. L'heure de la réparation est venue, et ce ne sont pas seulement les protestants des diverses Églises et des diverses écoles qui s'y associeront, mais tous les vrais chrétiens et les vrais libéraux⁴².

Pour Hyacinthe Loyson, la vérité religieuse ne pouvait jamais être acquise de manière complète, elle nous échappait toujours « par le meilleur et le plus divin d'elle-même »⁴³. Il concluait son exposé en ces termes qui résument bien à eux seuls l'évolution de la doctrine protestante depuis le XVI^e siècle :

Et pourtant, quand il vit luire la torche, [Michel Servet] poussa un cri d'effroi (...) « Jésus, fils du Dieu éternel, aie pitié de moi ! » Les théologiens de Genève y virent un blasphème ! Le ciel a entendu sa prière à l'instant même où elle fut prononcée, mais la terre a été sourde plus longtemps, et c'est aujourd'hui seulement, après trois siècles et demi, que les hommes s'accordent pour rendre justice au martyr de la conscience libre et du progrès religieux. L'heure de cette grande réparation a sonné, et Genève, la généreuse Genève, restée chrétienne et devenue libérale, proclame qu'il ne lui est pas possible d'élever à Jean Calvin le monument qu'elle lui doit à tant de titres, sans avoir auparavant élevé à Michel Servet cet autre monument que réclament, d'un commun accord, réconciliés qu'ils sont dans la clarté de la lumière et dans la pureté de l'amar d'en haut, celui qui ne regrette pas d'être mort et celui qui se repent d'avoir tué⁴⁴.

Lors de l'inauguration du monument, le discours du pasteur Eugène Choisy ne fit que répéter ce qui semble n'être qu'un simple écho de l'affirmation de Pierre Bayle deux siècles et demi plus tôt :

Or les hommes du XVI^e siècle, catholiques ou protestants, s'accordaient à envisager ce dogme de la Trinité comme fondamental ; ils y trouvaient la formule qui leur paraissait seule assurer pleinement la personnalité du Dieu vivant et la

⁴⁰ Lucienne PORTIER, *Christianisme, Églises et religions, le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912), Contribution à l'histoire de l'Église de France et à l'histoire des religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des religions, 1982 ; Valentine ZUBER, « Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre », dans Alain DIERKENS (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875), Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998 (Problèmes d'histoire des religions, 9), p. 197-214.

⁴¹ Hyacinthe LOYSON, « Michel Servet brûlé vif à Genève, le 27 octobre 1903, discours prononcé à Genève au Victoria Hall, le 8 mars 1903 », dans *La Revue chrétienne*, Genève-Bâle-Paris, 3^e s., t. 18, 1903, n° 4, p. 249-268.

⁴² *Ibid.*, p. 5.

⁴³ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

divinité de notre Sauveur. Leur mentalité était bien plus profondément empreinte de métaphysique que la nôtre, et ils considéraient les attaques de Servet comme des blasphèmes exécrables, comme une œuvre de Satan ⁴⁵.

Il expliquait aussi que, si les opposants à Jean Calvin n'avaient pas sauvé Michel Servet, c'est qu'ils n'avaient pas voulu braver le sentiment général de la chrétienté protestante et catholique et que « dans son zèle pour faire régner Dieu, la chrétienté contemporaine de Servet oubliait que le Christ a lui-même répudié tout emploi de la contrainte en matière de foi ».

Les calvinistes de son époque ont donc été finalement plus loin que leurs illustres devanciers. Cette évolution dans le sens de l'histoire, les rendait certainement bien plus fidèles au message du Christ puisqu'ils en concluaient sans appel que le bûcher de Servet était un « acte d'intolérance contraire aux vrais principes de la Réformation (...), accompli en violation flagrante des enseignements de l'Évangile de Jésus-Christ ».

La doctrine en la matière était donc devenue un véritable *topos* dans l'opinion commune. L'opinion partagée par tous les protestants que la seule chose sacrée était la nécessité absolue de la promotion de la liberté religieuse. Et ce monument, en dépit de la friilosité certaine de son inscription (qui ne cite à aucun moment les motifs exacts de la condamnation de Michel Servet ⁴⁶) et des débats passionnés qui ont entouré sa réalisation, a largement servi d'argument aux protestants depuis lors dans leur rejet de toute condamnation pour blasphème, hérésie ou opinion divergente en matière de foi, telle que l'avait illustré cet épisode crucial de la vie et de l'œuvre de Calvin.

Silence ou promotion du blasphème ?

Michel Servet, on l'a vu, n'avait pas été l'unique victime de l'intolérance religieuse des protestants, mais il est resté le seul qui ait été nommément condamné comme « hérétique » dans la Confession de foi dite « de La Rochelle » de 1559, l'un des plus anciens textes dogmatiques de référence du protestantisme français. Celui-ci a constitué la première confession de foi des Églises réformées de France jamais formulée. Rédigée en partie par Calvin, elle a été adoptée par le premier Synode des Églises protestantes françaises à Paris en 1559 et ratifiée ensuite par les Églises du Béarn et celle de Genève lors du septième synode national tenu à La Rochelle en 1571 ⁴⁷. Or, trois siècles plus tard, la première Déclaration de foi des Églises protestantes françaises de la période contemporaine y faisait encore référence (1872). Cette dernière déclaration est d'ailleurs encore celle des Églises réformées évangéliques indépendantes (EREI) qui n'ont pas voulu se rallier à l'Église réformée de France (ERF).

⁴⁵ Eugène CHOISY, « Discours au temple de Plainpalais », dans *Monument expiatoire du supplice de Michel Servet*, op. cit., p. 19.

⁴⁶ *Recto* : « Fils respectueux et reconnaissants de Calvin, notre grand Réformateur, mais condamnant une erreur qui fut celle de son siècle, et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la Réformation et de l'Évangile, nous avons élevé ce monument expiatoire le xxvii octobre mcmiii ». *Verso* : « Le xxvii octobre mdlmiii, mourut sur le bûcher à Champel. Michel Servet de Villeneuve d'Aragon, né le xxix septembre mdxi ».

⁴⁷ *Confession et Catéchismes de la Foi Réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986. Voir pour le texte complet : <http://www.museedudesert.com/article30.html>.

Celle-ci a aussi produit une déclaration de foi (1936) adoptée préalablement à la réunification de 1938, qui y faisait aussi explicitement référence à la Confession de foi de La Rochelle : « Dans la communion de l'Église universelle, elle [l'ERF] affirme la perpétuité de la foi chrétienne, à travers ses expressions successives, dans le Symbole des Apôtres, les Symboles œcuméniques et les confessions de foi de la Réforme, notamment la Confession de La Rochelle ».

Or l'article XIV de la Confession de foi de La Rochelle, consacré à la divinité du Christ, comportait une condamnation ferme de l'hérésie de Servet et de ses suiveurs qui n'a jamais été modifiée par aucune des Églises protestantes. Cet article est en effet composé de deux parties distinctes : l'une confessant la foi en Christ, Dieu et homme à la fois (différent seulement des autres hommes par son absence de péché) ; l'autre condamnant fermement toute autre interprétation comme étant hérétique ou le fruit d'« imaginations diaboliques ».

XIV : Nous croyons que Jésus-Christ, étant la sagesse de Dieu et son Fils éternel, a vêtu notre chair, afin d'être Dieu et homme en une personne (Jn 1.14 ; Ph 2.6-7), voire homme semblable à nous (He 2.17), passible en corps et en âme, sinon en tant qu'il a été pur de toute macule (2 Co 5.21). Et quant son humanité, qu'il a été vraie semence d'Abraham et de David (Ac 13.23 ; Rm 1.3 ; 8.3 ; 9.5 ; He 2.14-15 ; 4.15), combien qu'il ait été conçu par la vertu secrète du Saint-Esprit (Lc 1.28, 31, 35 ; 2.11 ; Mt 1.18). En quoi nous détestons toutes les hérésies qui ont anciennement troublé les Églises, et notamment aussi les imaginations diaboliques de Servet, lequel attribue au Seigneur Jésus une divinité fantastique, d'autant qu'il le dit être idée et patron de toutes choses, et le nomme Fils personnel ou figuratif de Dieu, et finalement lui forge un corps de trois éléments incréés, et par ainsi mêle et détruit toutes les deux natures.

Sur Internet, lorsque l'on consulte les sites confessionnels protestants, la seconde partie ou parfois même la totalité de l'article XIV sont en général pudiquement omis dans leurs versions publiques les plus récentes. C'est le cas sur les sites des Églises les plus orthodoxes de la sphère réformée comme celui de l'Union nationale des Églises Réformées évangéliques indépendantes de France ou celui de la Faculté Jean Calvin de l'Institut de théologie protestante et évangélique d'Aix-en-Provence⁴⁸. Quant à l'ERF, on ne trouve étrangement plus aucune trace de cette antique confession de foi sur son site actuel de présentation⁴⁹. On assiste donc à une présence en absence de la condamnation de l'hérésie dans la doctrine des Églises réformées francophones à l'heure actuelle. Celle-ci est bien présente dans un texte patrimonial de l'histoire de la Réforme qui est quasi sacralisé par son rappel rituel dans les textes similaires ultérieurs. On peut cependant discuter de sa sacralité même en raison de son « adaptation » par la censure actuelle d'une partie de son texte, voire de son occultation pure et simple.

Le blasphème et l'hérésie ne sont certainement pas des thèmes porteurs ou défendables dans l'opinion des Églises réformées historiques. Peu de théologiens protestants se sont d'ailleurs risqués à se confronter à un tel sujet. On a vu que l'*Encyclopédie du Protestantisme* dirigée par l'éminent théologien de la Faculté de Lausanne, Pierre Gisel, n'avait pas d'entrée « Blasphème ». Quant à l'entrée

⁴⁸ http://erei.free.fr/referens/la_rochelle.htm ; http://www.fltr.net/___TEXTES.html.

⁴⁹ <http://www.eglisereformeedefrance.fr/erf>.

« Hérésie », sous la plume du théologien luthérien strasbourgeois Marc Liénhard, elle n'a fait l'objet que d'un très court développement, essentiellement consacré à la notion d'hérésie telle qu'elle s'est construite au cours de l'histoire de l'Église chrétienne et a été définie par l'Église catholique. Tout juste rappelle-t-elle la doctrine de Luther en la matière, à l'origine hostile à la contrainte politique en matière d'hérésie, simple problème spirituel. Elle ajoute cependant que face aux menaces catholiques et anabaptistes, le réformateur allemand avait finalement considéré que « la messe aussi bien que les croyances anabaptistes constituaient un blasphème que l'autorité ne devait pas tolérer [et que] Luther et les autres réformateurs ont fait appel aux autorités pour combattre les adeptes des fausses doctrines ».

Séparant le bon grain de l'ivraie, l'auteur souligne encore que « relativistes et épris de tolérance, les Temps modernes ont souvent occulté, jusque dans les Églises le problème de l'hérésie [qui a] ressurgi selon lui dans l'Église romaine avec le Syllabus (1864) [et] l'encyclique contre le modernisme *Pascendi* (1907) »⁵⁰.

En ce qui concerne le protestantisme, il note tout de même que le problème de l'hérésie y a été évoqué encore à deux reprises, lors de la Déclaration de Barmen (1934) condamnant les « chrétiens allemands » pro-nazis et lorsque l'Église protestante nationale avait soutenu la politique d'apartheid en Afrique du Sud. De tout cela, il n'est d'ailleurs pas question dans la courte mise au point sur le blasphème faite par le théologien réformé Raphaël Picon de l'Institut de Théologie protestante de Paris, à l'occasion de l'affaire des caricatures de Mahomet. Il écrit dans la revue *Évangile et Liberté*⁵¹ :

Force est de constater que toutes les religions ne sont pas égales devant le blasphème. Le christianisme occidental, plus spécialement le protestantisme historique (luthérien, réformé), a été fortement marqué par la tradition des Lumières, comme par l'athéisme et la sécularisation. Il lui est donc assez facile de valoriser la critique interne et externe comme un élément positif et nécessaire à son propre développement. La pluralité des convictions, la lecture critique des textes fondateurs, la place laissée à l'interprétation et au débat, la distinction entre le langage religieux et la réalité ultime qu'il désigne, fonctionnent dans le protestantisme historique comme des éléments de régulation interne au religieux qui le rendent perméable à la critique (...).

S'interrogeant sur le silence des protestants actuels sur le blasphème, il se demande même s'il n'y a pas là la marque d'une absence du sacré dans cette confession religieuse :

Le blasphème suppose le sacré. Il n'y a de blasphème que là où il y a du sacré, de l'intouchable, du non critiquable. Une religion pour laquelle rien ne serait blasphématoire (le protestantisme ?) est peut-être une religion pour laquelle rien n'est vraiment sacré...

Mais s'appuyant sur l'assertion d'Albert Schweitzer déclarant qu'« il n'y a que les blasphèmes qui soient vrais », il rappelle que Jésus lui-même a été accusé de

⁵⁰ Marc LIENHARD, « Hérésie », dans Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, (1995), Paris, PUF, 2006², p. 581.

⁵¹ Raphaël PICON, « Le Blasphème », dans *Évangile et Liberté*, n° 197, mars 2006, <http://www.evangelie-et-liberte.net/elements/numeros/197/article16.html>

blasphème dans sa prédication (Mc 14, 64). Il trouve d'ailleurs « étonnant et suggestif que le christianisme [soit] né d'une prédication (...) jugée blasphématoire pour certains ».

Étonnant retournement dialectique de la pensée théologique protestante qui, après avoir condamné des hommes pour blasphème à ses débuts, avant de condamner cette condamnation, s'enorgueillit presque aujourd'hui de promouvoir sans complexes, un message souvent jugé blasphématoire par la société sécularisée, matérialiste et individualiste dans laquelle nous vivons aujourd'hui.

Le blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983

Brigitte BASDEVANT

« Le blasphème, du péché au crime », tel est l'intitulé de ce volume. Il est également le titre de la thèse d'histoire du droit de Corinne Leveleux, parue en 2001, qui envisage la période allant du XIII^e au XVI^e siècle¹. Serait-ce au cours de ces trois siècles que le blasphème passe d'un péché à un crime ? Y a-t-il véritablement passage d'un état à un autre, ou bien le blasphème est-il parallèlement et de façon concomitante péché *et* crime ? Cette question, fondamentale, appréhendée sous diverses facettes par les contributions ici réunies, peut être abordée sous l'angle de l'histoire du droit, histoire du droit canonique et histoire des droits séculiers. Dès le XIII^e siècle, les pouvoirs séculiers cherchent à réduire les prérogatives de l'Église, notamment la compétence des juridictions ecclésiastiques. Par la suite, et dans le même sens, le mouvement de sécularisation des sociétés s'accroît.

Si le religieux traite du péché et de la pénitence, le pouvoir princier poursuit le crime et sa répression pénale, ce qui peut sembler indiquer une évolution dans le temps, entre le péché et le crime. Pourtant, jusqu'à la Révolution, le pouvoir princier entretient des liens très étroits avec une religion spécifique. Sous l'Ancien Régime, idéologiquement et juridiquement, l'analyse du blasphème et le régime juridique

¹ Corinne LEVELEUX, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e-XVI^e siècles) : du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001 ; Corinne LEVELEUX-TEXEIRA, « Dire et interdire. Le discours juridique entre omission et action. L'exemple du blasphème (XII^e-XVI^e siècle) », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [en ligne, 7, 1, 2000, mis en ligne le 3 janvier 2007, consulté le 17 février 2011. URL : <http://crm.revues.org/index885.html>] ; voir aussi Jean-Marie CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, PUF, 2000, p. 300 et s. Pour une approche des conceptions contemporaines des rapports, sur ce point, entre théologie, droit canonique, droit pénal, voir Roger MERLE, *La pénitence et la peine*, Paris, Cerf-Cujas, 1985.

qu'on souhaite lui appliquer, se font dans un système qui ne prend en compte qu'une seule religion : celle du prince, des sujets, de l'État. Unité, uniformité en accord avec la célèbre formule *cuius regio eius religio*. Ce que la religion définit bénéficie de la protection de l'État. Évacuer toute idée de tolérance religieuse, de pluralisme idéologique ou confessionnel, peut apporter une certaine simplification. Le blasphème est défini tout à la fois par l'autorité ecclésiastique et séculière, l'une comme l'autre ayant intérêt à sa répression. Pêché ou crime, si les concepts restent distincts, ils peuvent néanmoins recevoir un même traitement juridique, dans une entente entre les deux puissances poursuivant des fins qui, loin de s'opposer, se complètent et s'appuient l'une l'autre. Dans ce domaine, la Révolution semble constituer une coupure puisqu'elle introduit la liberté individuelle, la liberté de pensée et de religion. Le pluralisme religieux est reconnu. Parallèlement, le caractère confessionnel de l'État est modifié et atténué. La Révolution a voulu dissocier la peine de la pénitence et, parallèlement, le droit pénal de la religion.

Ce bref article voudrait montrer les incidences – finalement limitées – de cet important changement du lien entre une religion et un pouvoir étatique. La conception du blasphème et sa répression ont évolué, mais la distance qui s'est instaurée entre la religion et l'État n'est peut-être que l'un des facteurs de ces mutations. Si la distinction entre les deux sphères est plus nette, elle n'est pas ignorance réciproque. « Du péché au crime », les deux aspects coexistent plus qu'ils ne se succèdent. En revanche, en droit canonique et en droit étatique, on constate un passage de la protection d'une divinité à la protection d'un ordre public respectueux des religions.

Ce changement apparaît, qu'il s'agisse des autorités compétentes pour statuer sur le blasphème (i), ou de la nature de l'acte à réprimer sous la qualification de blasphème (ii).

Les autorités compétentes

De l'Ancien Régime au xx^e siècle, l'intérêt manifesté par l'Église à l'égard du blasphème s'amointrit et l'approche des pouvoirs publics évolue.

Une diminution de la prise en compte du blasphème par la législation ou la doctrine canonique

À partir du xvi^e siècle, la législation canonique antérieure est souvent rappelée et reste en vigueur. Elle est abondante et avait correspondu à une volonté de sévérité pour laquelle les canonistes pouvaient s'appuyer sur plusieurs fragments des Évangiles disant que l'homme devra rendre compte de ses paroles². Le Décret de Gratien recueillait de nombreux textes relatifs au blasphème³.

² Matt. 12, 36 : « Au jour du Jugement, les hommes rendront compte de toute parole qu'ils auront proférée » ; ou encore, Matt. 12, 31-32 et Marc 3, 28-29 : « Celui qui parlera contre le Fils de l'Homme il sera pardonné, mais à celui qui parlera contre l'Esprit, il ne sera pas pardonné ».

³ Voir notamment : D. 46, c. 5 ; D. 50, c. 34 ; C. 6, q. 1, c. 18 ; C. 17, q. 4, c. 36 ; C. 22, q. 1, c. 10 ; C. 23, q. 5, c. 35 etc. Ces textes sanctionnent parjure et blasphème, en étant plus sévères à l'égard des clercs et en exigeant que l'évêque poursuive. Les *auctoritates*, nombreuses, sont invoquées à l'occasion de thèmes divers et Gratien ne propose pas une théorie d'ensemble.

Le droit classique de l'Église s'est construit essentiellement à partir de la célèbre décrétale *Statuimus*, prise par Grégoire IX entre 1227 et 1234 et insérée dans les Décrétales de Grégoire IX⁴ : le blasphème par paroles proférées en public, contre Dieu, les saints ou la très glorieuse Vierge Marie, doit être puni par l'évêque. Le coupable devra, sept dimanches de suite, rester à la porte de l'église pendant les messes solennelles ; il se tiendra, le dernier jour, sans manteau ni chaussure et la corde au cou ; il sera condamné au pain et à l'eau pendant un certain temps ; il aura interdiction d'entrer dans l'église ; il sera obligé de nourrir deux pauvres – ou un seul – et s'acquittera d'une amende pécuniaire dont le montant varie selon l'état des ressources du coupable. Le canon prévoit une graduation des peines en cas de récidive, éventuellement l'excommunication et la privation de sépulture ecclésiastique. Ces peines pourront être infligées sous la contrainte, par le recours au bras séculier. Justice ecclésiastique et autorité publique séculière collaborent. La glose précise que le blasphème est un délit mixte, intéressant tout à la fois l'Église et le pouvoir séculier, chacun pouvant intervenir en cas de négligence de l'autre autorité. Cette décrétale figure au milieu de titres relatifs aux clercs ; le canon précédent envisage les offices et bénéfices des clercs. Pourtant, Hostiensis estime que *Statuimus* vise les laïcs, car la décrétale parle de la compétence de l'évêque ou du pouvoir séculier ; or, s'il s'agissait spécifiquement des clercs, la compétence serait réservée exclusivement à l'évêque. Par la suite, la doctrine canonique commente abondamment la décrétale *Statuimus* dont de nombreux conciles provinciaux ou statuts synodaux se font l'écho. Les autres collections du *Corpus Juris Canonici* développent certaines dispositions⁵.

Les Temps modernes s'inscrivent dans cette même ligne. Le texte canonique important est inséré dans la bulle *Reformationis curiae* de Léon X, prise au concile de Latran V en 1514 qui traite longuement du blasphème au titre *Reformationes curiae et aliorum*⁶. Il faut abolir « l'exécration blasphématoire... par paroles méprisantes ou obscènes [contre] Notre Seigneur Jésus le Christ ou la glorieuse Vierge Marie, sa mère », l'outrage aux saints étant puni « un peu plus doucement ». Sans détailler la disposition, disons que le blasphémateur encourt des sanctions pécuniaires lourdes dont une partie bénéficiera à la basilique Saint-Pierre à Rome. Il est privé de sa charge s'il exerce une fonction publique ou siège dans une juridiction ; notons que le pape estime ici pouvoir sanctionner la carrière publique d'un sujet, pour faute contre la religion. Si le coupable est clerc, il est privé de tout bénéfice pendant un an ; des sanctions plus sévères atteignent les récidivistes qui seront privés de tout office et dignité et ne pourront plus en recevoir par la suite. Les nobles sont soumis à une

⁴ X, 5, 26, 2. Cette décrétale est étudiée par C. LEVELEUX, *La parole interdite*, op. cit., p. 78 et s. L'auteur montre comment, en insérant ce texte au livre V consacré au droit pénal, Raymond de Penafort inscrit volontairement le sacrilège dans la catégorie des actes délictueux. Sur l'ensemble de l'évolution législative, on consultera l'ouvrage de Corinne Leveleux.

⁵ Notamment le Sexte, 5, 7 ; voir Jacqueline HOAREAU-DODINAU, *Dieu et le Roi, La répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Âge*, Limoges, PULIM, 2002, p. 67 et 74.

⁶ Concile de Latran V, 9^e sess., 5 mai 1514, éd. Giuseppe ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, t. 2, vol. 1, p. 1269 ; voir aussi Raoul NAZ, *Traité de droit canonique*, t. 4, Paris, Letouzey, 1954, p. 715.

amende pécuniaire et, à la troisième récidive, perdent leur titre de noblesse ; là encore, le pape s'autorise à statuer sur la condition nobiliaire des sujets d'un prince. Les gens du peuple sont passibles de prison, d'infamie ou des galères. Le pape ordonne aussi de dures sanctions à l'égard des juges séculiers qui n'auraient pas puni les coupables. En revanche, ceux qui auront procédé à des enquêtes approfondies, suivies des punitions méritées recevront des « indulgences de dix années et le tiers de l'argent saisi ».

Cette législation rigoureuse de Léon X s'inscrit dans la continuité de celle de Grégoire IX. Le blasphème se définit comme des paroles ou écrits injurieux contre Dieu, la Vierge et, dans une moindre mesure, les saints. L'autorité romaine édicte de lourdes peines, canoniques mais aussi séculières, contre les laïcs et encore davantage contre les clercs. Le blasphème est plus sévèrement puni en cas de récidive. Pour la mise en œuvre de cette répression, l'Église peut faire appel au pouvoir séculier, qui peut aussi se saisir par lui-même puisqu'il s'agit d'un délit mixte. Au cours du XVI^e siècle et parfois par la suite, divers textes de droit canonique reprennent cette législation avec quelques adaptations. Pour la France, on pourrait citer de nombreux canons de conciles provinciaux et synodes diocésains ou diverses déclarations de l'assemblée du clergé⁷. La papauté édicte quelques nouvelles mesures. En 1554, Jules III demande des sanctions plus dures que celles édictées par Léon X et confie la répression du blasphème à l'Inquisition dans les pays où elle est instituée. De fait, de nombreuses causes seront portées devant le Saint Office. Pie V, au lendemain de la clôture du concile de Trente, promulgue le dernier texte canonique notable de l'ancien droit (1566)⁸. Il reprend largement la législation du concile de Latran V, en prévoyant des peines plus sévères en cas de récidive, mais aussi distinctes pour les laïcs, pour les clercs titulaires de bénéfices, ou pour ceux qui n'en possèdent pas. Le pape rappelle l'ancienne Loi qui punissait le blasphémateur de mort et requiert *seulement* l'exil, la prison, la dégradation ou l'ablation de la langue. L'Église continue donc à réprimer les injures, à Dieu, à la Vierge et aux saints⁹.

Cependant, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, le thème est moins présent dans les textes normatifs comme dans la doctrine canoniques. Ainsi, le terme de « blasphème » ne figure pas dans le *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale* de Durosseau de Lacombe rédigé à la fin du XVIII^e siècle¹⁰ ; de même pour ceux de « parjure » ou

⁷ Voir les références données dans le *Recueil des actes, titres, mémoires concernant les affaires du clergé de France*, Paris, Desprez, 14 tomes, 1768-1771 [cité par la suite : *Mémoires du Clergé*, t. 14], abrégé, v^o Blasphème, p. 182, qui renvoie au t. 5, p. 1150 et suiv. : Concile de Bourges 1528 can. 9, concile de Bordeaux 1583, concile de Narbonne 1609 tit. 8, etc. et dans le même esprit, assemblée de Melun de 1579, remontrances présentées au roi par l'assemblée de 1605, etc.

⁸ D'après Pierre-Toussaint DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, Lyon, 1770, t. 1, v^o Blasphème, p. 331.

⁹ Telle est la trilogie la plus souvent mentionnée, mais certains textes ne font pas état de l'offense aux Saints, ou lui attribuent un traitement différent (comme le concile de Latran V). D'autres, par référence à l'Évangile, estiment le blasphème contre l'Esprit particulièrement grave.

¹⁰ GUY DUROSSEAU DE LACOMBE, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale par ordre alphabétique (...)*, Paris, 1771.

d'« injure ». L'auteur traite en une courte colonne du « sacrilège », sans évoquer le blasphème. Au mot « serment », il indique qu'il ne parle pas, ici, du blasphème pour lequel il renvoie à la rubrique « blasphème », rubrique qui n'existe pas¹¹. Durand de Maillane note dans son *Dictionnaire* que la législation canonique est devenue moins sévère que les ordonnances royales.

Poursuivre ce survol chronologique des normes canoniques conduit aux deux codifications, celle de 1917 puis le code de 1983. Le *Codex juris canonici* de 1917 ne contient plus qu'un seul canon relatif au blasphème, rédigé en termes peu précis : « Qui aura blasphémé ou commis un parjure, en dehors d'un jugement, sera puni suivant la décision prudente de l'ordinaire, surtout s'il est cleric »¹². Le code de droit canonique de 1983, actuellement en vigueur, compte, lui aussi, un seul canon relatif au blasphème, dont la formulation mérite attention¹³ : « Qui, dans un spectacle ou une assemblée publique, ou dans un écrit répandu dans le public, en utilisant les moyens de communication sociale, profère un blasphème ou blesse gravement les bonnes mœurs, ou bien dit des injures ou excite à la haine ou au mépris contre la religion de l'Église, sera puni d'une juste peine »¹⁴.

La rédaction de ces deux canons, à cent cinquante ans de distance, appelle quelques remarques que l'on peut situer par rapport à l'évolution historique à laquelle je m'attache ici. Avec logique, les codes traitent du blasphème comme délit dans les parties réglemant le droit pénal de l'Église. Ils en parlent peu : un seul canon dans chaque code, canon fort bref en 1917. C'est dire que la préoccupation existe. Le délit – ou le péché – est pris en considération, mais ne fait pas l'objet de longs développements. Les deux codes répriment le blasphème. En 1917, la répression est expressément confiée à l'ordinaire, solution sous-entendue en 1983. La sanction, dans l'un et l'autre code, est laissée à l'appréciation de l'autorité diocésaine ; elle doit être « prudente » ou « juste » en étant plus sévère à l'égard des clercs que des laïcs ; l'excommunication, peine grave, n'est pas évoquée. Ces deux législations s'inscrivent dans la continuité de l'évolution du droit canonique constatée pour les Temps modernes : le blasphème n'est pas ignoré et il faut le poursuivre ; mais ce n'est pas la préoccupation majeure des canonistes. Il n'est plus question de peine corporelle ou d'amende pécuniaire, sanctions que les ordonnances royales avaient édictées mais contre lesquelles l'Église s'était toujours élevée.

Un accroissement de l'intérêt porté au blasphème par la puissance publique

« Du péché au crime ». Sous l'Ancien Régime, la puissance publique souhaite agir et renforce effectivement son action, du moins jusqu'à la Révolution. Si ces

¹¹ Durousseau de Lacombe mentionne le blasphème dans son *Traité des matières criminelles suivant l'ordonnance du mois d'août 1670* (Paris, 6^e éd., 1762, p. 58-60).

¹² Canon 2323 du code de 1917, inséré au livre 5, 3^e partie : « Des peines prévues pour chaque délit », titre 2 : « Des délits contre la religion ».

¹³ Canon 1369 du code de 1983, situé tout naturellement au livre 6 : « Des sanctions dans l'Église », livre contenant le droit pénal de l'Église ; dans ce livre, le canon figure au titre 1 : « Des délits contre la religion et l'unité de l'Église ».

¹⁴ Une disposition très semblable est insérée au canon 1448 § 1 du *Code de droit canonique des Églises orientales*.

interventions séculières remontent au Moyen Âge, la législation princière s'infléchit aux Temps modernes. Étudiant le cas de la France, Jacqueline Hoareau-Dodinau expose la législation royale publiée dès la fin du Moyen Âge¹⁵. Elle relève vingt-deux ordonnances royales punissant le blasphème, prises en France de 1179 à 1510, donc de Philippe II Auguste à Louis XII¹⁶. Cette législation prend son essor sous Louis IX, prince chrétien certainement, mais également souverain désireux de renforcer les compétences des justices royales, serait-ce au détriment des juridictions ecclésiastiques. C'est pour affirmer sa souveraineté et non pas seulement pour le bien de la religion que le roi légifère sur ce point. Par la suite, période que nous retenons davantage ici, cette législation royale continue sans profondes modifications.

Écrivant sous le Premier Empire et dressant le bilan de l'Ancien Régime, Merlin citera les ordonnances de 1510 (de Louis XII), puis des ordonnances de 1570, 1572, 1581, 1617, 1647 et la déclaration prise par Louis XIV le 7 septembre 1651 que Merlin présente comme confirmant celle de Louis XII¹⁷. C'est dire le caractère répétitif des dispositions royales. Les normes sont fixées. Il convient de les répéter. Merlin mentionne également, allant toujours dans le même sens, l'ordonnance de 1666 (30 juillet), celle de 1681 (20 mai), l'article 36 de celle du 1^{er} juillet 1727, ou encore la déclaration de 1757 (16 avril)¹⁸. Merlin ne retient pas toutes les décisions royales et d'autres auteurs en citent davantage encore. Ainsi, Durand de Maillane évoque les ordonnances d'Orléans, de Moulins et de Blois¹⁹. Les *Mémoires du clergé* mentionnent un grand nombre de lois, dont celles de 1547, de 1560 et bien d'autres²⁰. Les canonistes font état d'une abondante législation. Ils sont unanimes pour insister sur les ordonnances de Louis XII (1510) puis de Louis XIV (1651 et 1666) en montrant la continuité, voire la similitude entre tous ces textes. Les mesures édictées par le roi sont plus cinglantes que les décisions romaines. Les peines sont plus lourdes. L'ordonnance de 1681 veut des peines exemplaires et extraordinaires, éventuellement la peine de mort. On prévoit une graduation des sanctions, en cas de récidive une fois, deux fois, ou plus encore : prison, amende, payer le luminaire de l'église, subir la peine du pilori, verser une amende au seigneur du lieu, avoir la lèvre fendue avec un fer chaud, avoir la langue coupée, etc.²¹. Selon un principe constant dans l'ancien

¹⁵ J. HOAREAU-DODINAU, *Dieu et le Roi*, op. cit., tableau p. 280-281 mentionnant les ordonnances et, p. 283, celui relatif aux sanctions prévues.

¹⁶ Dont les ordonnances de Louis IX (1268), Philippe VI (1347), Charles VII (1460), Charles VIII (1490), etc.

¹⁷ Philippe-Antoine MERLIN, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, Paris, 1807³, t. 1, v^o Blasphème, p. 726-728.

¹⁸ L'ordonnance de 1681 et celle de 1727 concernent les blasphèmes prononcés par les militaires.

¹⁹ DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire*, op. cit., v^o Blasphème, t. 1, p. 331-334.

²⁰ *Mémoires du clergé*, t. 5, col. 1166 et s.

²¹ Ordonnance de Charles VII, 14 octobre 1460, citée aux *Mémoires du Clergé*, t. 5, col. 1167 ; déclaration de 1666 prévoyant une peine d'amende la première fois, peine doublée, triplée, quadruplée en cas de récidive une, deux, trois fois ; la cinquième fois, le coupable est mis au carcan ; la sixième, il est conduit au pilori ; à la septième fois, on lui coupera la lèvre supérieure avec un fer chaud, puis la lèvre inférieure et, enfin, il aura la langue coupée.

droit, il importe que la peine rende impossible de commettre à nouveau le délit et la poursuite de la récidive acquiert ici toute son ampleur. Il convient de priver le coupable des moyens matériels qui lui ont permis de blasphémer. Si le blasphème est commis par un clerc, l'évêque doit se montrer particulièrement impitoyable, afin que le châtiment soit un exemple pour tous²². Récidive et exemplarité de la peine, deux aspects essentiels du droit pénal séculier ici bien présents. Législation royale²³ et doctrine des publicistes²⁴ confient aux tribunaux séculiers la connaissance du blasphème. Pourtant, même parmi les gallicans, certains maintiennent quelques prérogatives en faveur des officialités²⁵.

À maintes reprises, la jurisprudence des Parlements a durement réprimé les coupables. Des condamnations à mort ont été prononcées et exécutées en application des ordonnances prises par Louis XIV²⁶. Certaines affaires furent célèbres, notamment au XVIII^e siècle. Constatons que lorsque les canonistes « oublient » la rubrique dans leurs traités, au cours des mêmes décennies, les Parlements font exécuter les blasphémateurs du nom de Dieu, de la Vierge ou des saints.

La chute de l'Ancien Régime marque une coupure indéniable. Un silence semble se substituer à une législation séculière très sévère. La loi du 22 juillet 1791, relative à la police correctionnelle et à la police municipale, ne retient plus aucun délit religieux et ne mentionne pas le blasphème. Néanmoins, elle punit de peines correctionnelles (titre 2, art. 11) « ceux qui auraient outragé les objets d'un culte quelconque, soit dans un lieu public, soit dans les lieux destinés à l'exercice de ce culte, ou ses ministres en fonctions, ou interrompu par un trouble public les cérémonies religieuses de quelque culte que ce soit ». Le code pénal d'octobre 1791, première codification promulguée en France, reprend les mêmes dispositions. Cette loi est encore expressément reprise et confirmée par le décret de 1795, organisant la séparation de l'Église et de l'État²⁷. Le code pénal de février 1810 promulgué par Napoléon (qui entre en vigueur en janvier 1811 en même temps que le code d'instruction criminelle) s'inscrit dans la même ligne que la législation révolutionnaire : il réprime l'injure, sans allusion au blasphème²⁸.

²² Ordonnance de Louis XII, mars 1510, citée aux *Mémoires du Clergé*, t. 5, col. 1171 ; et nombreux autres textes royaux repris aux *Mémoires du Clergé*.

²³ Par exemple, Ordonnance de Blois, 1579, art. 35.

²⁴ Par exemple, Jean-Baptiste DENISART, *Collection de décisions nouvelles et de notions relatives à la jurisprudence actuelle*, Paris, 5^e éd., 1776, t. 1, v^o Blasphème, p. 292.

²⁵ Par exemple, Louis de Héricourt, qui précise que, lorsque le coupable est un clerc, le juge séculier est certes compétent mais il incombe à l'official de prononcer les peines canoniques.

²⁶ *Mémoires du Clergé*, t. 5, col 1180-1184.

²⁷ Le décret de Ventôse an III, 21 février 1795, établit la séparation de l'Église et de l'État. Il n'y a ni reconnaissance d'un culte, ni salaire des ministres, ni édifice mis à la disposition d'un culte, ni signe religieux dans un lieu public. Néanmoins, le décret dit que le culte ne peut être troublé et l'article 10 ajoute : « Quiconque troublerait par violence les cérémonies d'un culte quelconque ou en outragerait les objets, sera puni suivant la loi du 19-22 juillet 1791 sur la police correctionnelle ».

²⁸ Code pénal 1810, art. 262 : « Toute personne qui aura, par paroles ou gestes, outragé les objets d'un culte dans les lieux destinés ou servant actuellement à son exercice, ou les ministres

Le rappel de ces quelques jalons témoigne de ce qu'au cours des Temps modernes et par la suite au XIX^e siècle, l'autorité religieuse s'est toujours estimée concernée par l'offense verbale à Dieu ou au sacré ; elle a légiféré, mais l'intérêt qu'elle manifeste pour ce péché, qui est aussi un délit aux yeux de l'Église, tend à s'amoindrir ; en outre, nous allons le voir, la justification des interventions de l'Église évolue quelque peu. Quant à l'autorité séculière, sollicitée un temps en tant que « bras séculier » compétent pour l'exécution des peines ecclésiastiques, elle se fait par la suite extrêmement sévère, ce qui mérite sans doute d'être expliqué ; puis, à partir de la Révolution, elle ne s'occupe plus du blasphème au sens strict du terme.

Ces évolutions, relativement voilées dans la législation canonique et qui s'apparentent à des bouleversements en ce qui concerne la législation civile, s'accompagnent d'un changement de la conception que l'on a de l'acte à réprimer.

L'acte à réprimer sous la qualification de blasphème

Sur quels fondements et avec quels objectifs, autorités religieuses ou séculières ont-elles cherché, au cours des siècles, à réprimer le blasphème, ou ne s'en sont-elles que peu préoccupé ? Quelles furent les justifications des mesures législatives, canoniques ou séculières ?

Pour l'Église comme pour l'État, il semble que l'on passe de l'injure à Dieu, à la Vierge et aux saints, à la répression du scandale troublant l'ordre public. Dans la législation canonique ou séculière, du XVI^e siècle à nos jours, le blasphème est tour à tour réprimé, plus ou moins sévèrement, ou ignoré. Mais au cours de ces siècles, ce n'est pas exactement le même acte qui est visé par le législateur tant canonique qu'étatique. Dans l'Église, péché et crime coexistent. L'Église possède, elle aussi, son droit pénal et les instruments juridiques d'une répression. De l'autre côté, le système juridique de l'État ne fait pas abstraction de toutes considérations religieuses. Il convient de dépasser la distinction entre un péché qui intéresserait l'Église et un crime qui relèverait de la compétence de l'État. Si religion et droit pénal appartiennent à deux registres différents, on ne peut les isoler l'un de l'autre car tous deux se retrouvent, dans l'Église et dans l'État, tout en présentant des caractéristiques spécifiques dans chacune de ces deux sphères.

Une analyse des fondements de la répression, des objectifs du législateur tant canonique que séculier montre que, si l'on passe d'une injure à Dieu, à la Vierge et aux saints, à un scandale qui atteint l'ordre public, il serait cependant très simplificateur de dire que l'on passe d'un droit religieux à un droit pénal laïcisé car l'évolution de la notion de blasphème ou de l'atteinte au sacré concerne tout autant l'Église que l'État.

L'évolution de la notion d'injure à Dieu, à la Vierge et aux saints

Au début du XVI^e siècle, nous l'avons dit, Léon X au concile de Latran V veut poursuivre l'injure à Dieu, à la Vierge et – moins durement – aux saints. Jules III²⁹

de ce culte dans leurs fonctions, sera punie d'une amende de seize francs à cinq cents francs, et d'un emprisonnement de quinze jours à six mois ».

²⁹ Constitution *In Multis*, 1^{er} février 1554, voir l'article de A. MOLIENS, « Blasphème », dans *Dictionnaire de Droit Canonique*, dir. Raoul NAZ, t. 2, col. 902-920, voir col. 915.

et Pie v, au lendemain du concile de Trente, utilisent également ces formules, ou du moins des expressions fort proches³⁰. Vers la fin de l'Ancien Régime ou au début du XIX^e siècle, on dit couramment que blasphémer c'est « attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas, ou lui refuser ce qui lui convient »³¹. Les canonistes distinguent aussi parfois le blasphème immédiat qui s'adresse directement à Dieu et le blasphème médiat qui vise une créature chère à Dieu et, de ce fait, atteint également Dieu³². Au delà de nuances non négligeables, l'esprit général demeure identique ; c'est l'offense à la divinité en tant que telle qui constitue le blasphème.

Pourtant, dès l'Ancien Régime, la doctrine canonique ajoute deux précisions qui sont des inflexions à cette définition du blasphème, inflexions qui trouvent leur écho dans la législation royale. Les auteurs distinguent le « blasphème hérétique », défini comme étant accompagné de paroles hérétiques, et le « blasphème simple », qui ne contient pas d'hérésie mais reste une injure à Dieu³³. Si l'Église fut fréquemment confrontée à de nombreuses hérésies et voulut les réprimer, la lutte s'étend à partir de Luther et de Calvin et la distinction prend alors une nouvelle portée, une utilité politique dans le combat contre la Réforme protestante. En France, les remontrances présentées à Henri IV par l'assemblée du clergé en 1605 insistent sur ce fait : les Guerres de religion ont été l'occasion de blasphèmes, plus nombreux et plus graves³⁴.

Parallèlement, l'évolution s'accompagne d'un ample développement des législations séculières sur les affaires religieuses. Partout triomphe la maxime *cuius regio eius religio* et le souverain occupe une place particulière, joue un rôle spécifique dans l'Église. Les interventions des princes s'expliquent. En France, le roi est un « Roi Très Chrétien » ; l'Espagne est sous l'autorité des rois catholiques ; en terre d'Empire, règnent souvent des princes-évêques. Ou bien, dans les pays protestants, le prince devient chef de l'Église réformée. La fonction religieuse du prince médiéval, profondément transformée, se manifeste avec plus de force puisqu'elle appartient à celui qui est désormais en mesure de mettre effectivement en œuvre l'exercice des prérogatives d'une puissance publique souveraine. À ce titre, l'erreur religieuse le concerne et peu importe qu'elle soit péché *ou* crime. C'est aussi pour le prince une façon d'affirmer ses prérogatives de souverain, d'obtenir la réduction des prérogatives des justices ecclésiastiques et d'affirmer l'autorité de ses propres officiers.

Envisageant le blasphème hérétique, les canonistes parlent aussi – termes qui se rejoignent – du blasphème énorme, exécration³⁵. Les expressions sont utilisées par la doctrine canonique mais davantage encore par les ordonnances royales. La législation

³⁰ Constitution *Cum primum apostolatus*, 1^{er} avril 1566, voir A. MOLIENS, « Blasphème », *op. cit.*, p. 915.

³¹ MERLIN, *Répertoire*, *op. cit.*, t. 1, p. 726.

³² A. MOLIENS, « Blasphème », *op. cit.*, col. 905.

³³ DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire*, *op. cit.*, p. 331, où l'auteur renvoie à Barbosa. Durand de Maillane signale aussi (p. 132) que la bulle de Jules III confie à l'Inquisition (dans les pays où elle a lieu) la connaissance du blasphème hérétique, alors que le simple blasphème relève de la compétence de l'évêque ou du juge séculier.

³⁴ *Mémoires du Clergé*, t. 5, col. 1154.

³⁵ Guy DUROUSSEAU DE LACOMBE, *Traité des matières criminelles*, *op. cit.*, p. 60 : « L'énorme blasphème qui marque un dessein formel de décrier la religion est un crime d'hérésie ».

se fait de plus en plus ferme. La déclaration royale du 7 septembre 1651³⁶, puis celle de 1666 disent que la connaissance des « énormes blasphèmes » doit être laissée à l'arbitrage des juges, qui doivent prononcer selon leur énormité³⁷. Les Parlements, protecteurs de la religion, les condamnent souvent à mort³⁸. Ce que l'on réprime, n'est plus en premier lieu l'injure à la divinité, mais le méfait « énorme », qui peut causer scandale par son contenu hérétique, opposé à la religion du prince. On poursuit le trouble à l'ordre étatique tout autant que religieux.

À la fin de l'Ancien Régime, telle est la conception de Durand de Maillane : « Si le blasphème marque un dessein formel de décrier la Religion, alors c'est un crime d'hérésie, avec scandale et trouble, dont la punition est réservée au juge royal, suivant l'article 11 du titre 1 de l'ordonnance de 1670 »³⁹. Quelque gallicane qu'elle soit, cette affirmation est significative d'une conception selon laquelle le blasphème atteint l'autorité souveraine du roi, gardien de l'ordre public. Dissertant sur l'Ancien Régime tout en commentant la législation du droit intermédiaire, Merlin ne s'y trompe pas. Il estime qu'il incombe à Dieu seul, et non à une justice humaine, de décider de la répression d'un blasphème et ajoute qu'une trop grande sévérité, comme il y en eut quelques exemples au XVIII^e siècle, est avant tout source de scandale. Il écrit en 1807 : « Qu'on fasse bien attention que la punition du blasphème n'étant nécessaire à la société que pour l'exemple et non pour venger la divinité qui est au-dessus des vains outrages des hommes, le blasphème ne doit exciter le ministère public qu'autant que l'impiété est grave et scandaleuse »⁴⁰.

Le scandale qui porte atteinte à l'ordre public

Une présentation schématique conduirait à dire que, au cours des siècles, dans une société sécularisée, éventuellement laïcisée, la protection de l'ordre public domine et que les motivations religieuses déclinent. Ce schéma requiert certaines nuances.

La poursuite du « blasphème hérétique », sous l'Ancien Régime, se fait sans doute dans l'intérêt de la religion, mais tout autant – ou peut-être davantage – pour protéger l'ordre public d'un État souverain. Corinne Leveleux a montré que, dès la fin du

³⁶ Commentant la déclaration royale du 7 septembre 1651, Merlin note que ces blasphèmes énormes qui, selon les théologiens, appartiennent à l'infidélité et dérogent à la bonté et grandeur de Dieu, doivent, selon cette déclaration de Louis XIV, être punis plus sévèrement (MERLIN, *Répertoire*, *op. cit.*, t. 1, v^o Blasphème, p. 726).

³⁷ Ce qui figurait déjà dans l'ordonnance de décembre 1606, prise sur les remontrances de l'assemblée du clergé de 1605, demandant aux officiers royaux de veiller plus fermement à l'application de la peine et dans la déclaration royale du 7 septembre 1651 sur les « énormes blasphèmes », voir *Mémoires du Clergé*, *op. cit.*, col 1177-1178 et 1183-1184 ; même chose dans la déclaration royale de 1666.

³⁸ DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire*, *op. cit.*, p. 333.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ MERLIN, *Répertoire*, *op. cit.*, p. 727 ; l'auteur ajoute que si les propos impies sont parfois des blasphèmes, « il faudrait que la dérision fût bien affectée et qu'elle causât du trouble et du scandale pour qu'elle méritât l'attention du ministère public ».

Moyen Âge, réprimer le blasphème est un moyen de contrôle social⁴¹. Le principe *cuius regio eius religio* et l'intolérance religieuse de l'ancien droit – séculier tout autant que canonique – sont justifiés par la nécessité de cohésion d'un État souverain. Intérêt général, bien commun, ordre public religieux et étatique, ces considérations se retrouvent et sont largement similaires, à tel point que l'on rapproche blasphème et crime de lèse-majesté. Ce sont les blasphèmes proférés « publiquement » qui sont qualifiés d'« énormes » et laissés à la libre appréciation du juge⁴². Sous l'Ancien Régime, ce qui touche au divin relève de l'ordre public.

Si le législateur révolutionnaire supprime le blasphème de la législation pénale de 1791, c'est au nom de la liberté individuelle : liberté de pensée et d'expression. Mais dans le même temps, il garantit la liberté de conscience et de religion. Dans cette perspective, injure, scandale, atteinte à la liberté religieuse d'autrui mérite répression, au nom des droits de l'Homme. Il convient de protéger la liberté individuelle de chaque citoyen, plus que l'offense à la divinité. Pour atteindre cet objectif, la compétence séculière doit l'emporter sur les éventuelles prérogatives des autorités religieuses. Cette conception se retrouve dans la loi du 29 juillet 1881 relative à la liberté de la presse qui considère qu'il y a infraction quand une expression au sujet de la religion dépasse les limites admissibles de la libre expression⁴³. En France, pour le gouvernement anticlérical des années 1880, le maintien de l'ordre public, c'est désormais la protection contre le scandale public qui met en cause la communauté, l'intérêt commun ou les droits de l'homme, dont le droit à la liberté religieuse⁴⁴. Néanmoins, la coupure ne se fait pas subitement en 1789. Déjà aux xvii^e et xviii^e siècles, il convient d'assurer le bien commun, de la nation, du roi ou de l'Église, trois éléments qui se recoupent. Dans la continuité, depuis le xix^e siècle, l'ordre public n'ignore pas les religions⁴⁵.

Terminons en remarquant que la notion d'intérêt général ou d'ordre public n'est pas absente du droit canonique actuel. La rédaction du code de 1983 l'atteste. Le code prend en compte l'utilisation, par le blasphémateur, des « moyens de communication sociale ». Il y a là un concept important, révélateur des modifications de la notion de blasphème. Cette notion de « moyens de communication sociale » a pris, au cours du xx^e siècle, une importance réelle dans la vie de l'Église, dans son ecclésiologie

⁴¹ C. LEVELEUX, *La parole interdite*, *op. cit.* ; l'auteur revient à diverses reprises sur ce point ; voir notamment p. 429.

⁴² G. DUROUSSEAU DE LACOMBE, *Traité des matières criminelles*, *op. cit.*, p. 60 : l'énorme blasphème que l'ordonnance de 1670 laisse à l'arbitrage du juge est lorsque « l'on tient des propos sur Dieu, les saints et l'Église qui sont en abomination aux chrétiens ».

⁴³ L'article 33, al. 3, punit d'emprisonnement et d'amende l'injure, dont celle commise envers une personne ou un groupe à raison d'une appartenance religieuse.

⁴⁴ Denisart le notait : les tribunaux séculiers connaissent du blasphème « parce qu'indépendamment de ce qu'il emporte contravention aux ordonnances, il attaque la religion d'une manière scandaleuse et contraire au bon ordre », *Collection*, *op. cit.*, p. 292.

⁴⁵ Renvoyons seulement au numéro de l'année 2010 de la revue *Conscience et Liberté*, intitulé « La diffamation des religions et la liberté religieuse », où divers articles montrent l'actualité et l'ampleur du sujet et la place du thème dans les préoccupations des instances internationales aujourd'hui (Berne, 2010).

et dans la gestion de ses institutions⁴⁶. En l'espèce, c'est lorsque le blasphème est largement répandu dans la sphère publique, dans l'espace public, par de tels moyens de communication, qu'il doit être puni. Il ne s'agit plus du simple juron, proféré discrètement devant deux ou trois personnes. Le caractère public, la diffusion des paroles sont essentiels. Parallèlement, ce sont les bonnes mœurs, le scandale, qui comptent. Dans ce même esprit, le blasphème n'est plus spécifiquement et uniquement, l'injure à Dieu, à la Vierge, aux saints ; il reste cette injure mais il est sanctionné au même titre que toute injure contre l'Église ou la religion. La dimension générale, communautaire, se retrouve. Alors que l'injure à Dieu, à la Vierge ou aux saints était poursuivie dans l'ancien droit parce qu'elle atteignait Dieu, la Vierge et les saints, dans le code de droit canonique actuel, c'est l'atteinte à toute l'Église, à la communauté ecclésiale dans son ensemble, qu'il faut réprimer. Là encore, l'aspect communautaire, le scandale public, s'est substitué à l'atteinte à Dieu. N'allons pas jusqu'à dire que l'on veut protéger l'ordre public de l'Église, plutôt que le sacré. Cette conclusion n'aurait pas de sens, car l'ordre public de l'Église procède de l'implication de Dieu dans l'histoire ; constatons seulement la place désormais occupée par l'idée de l'ordre public de l'Église, ordre public qui, répétons-le, n'est pas profane. Parallèlement, théologiens et canonistes de l'époque contemporaine, dans une certaine continuité avec les doctrines antérieures, déclarent particulièrement grave le blasphème auquel s'ajoute l'hérésie car, outre le péché contre la religion, il y a péché contre la foi.

Binôme péché et crime, ou bien binôme pénitence et peine, ou encore religieux et droit pénal, ces couples ont entretenu bien des liens au cours de l'histoire et n'ont pas acquis, aujourd'hui, une totale indépendance. Mais les influences sont dans les deux sens : influence du droit canonique, ou d'une morale religieuse, sur le droit séculier ; et réciproquement, influence de notions de droit séculier, de liberté individuelle ou d'ordre public, sur l'ordre social voulu par les religions⁴⁷.

⁴⁶ Emmanuel BOUDET, *Le munus docendi des évêques et le contrôle des moyens de communication sociale dans l'Église catholique*, thèse, Université Paris Sud 11, 2004.

⁴⁷ Éric WENZEL (éd.), *Justice et religion ; regards croisés, histoire et droit*, Avignon, Éd. de l'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse, 2010 ; voir notamment l'introduction de Christian GROSSE, « Justice et religion : la mise à l'épreuve de la sécularisation », p. 7-15.

Polémiques religieuses et intentions cachées

Nouvelles sacralités et méta-discrimination en droit contemporain

Louis-Léon CHRISTIANS

En Europe, la répression pénale du blasphème, entendu comme l'outrage fait à certaines divinités, appartient pour l'essentiel au passé¹. Seule une dizaine d'États connaissent encore un délit de ce type, rarement mis en œuvre. En revanche, d'autres infractions plus ou moins proches par leur résultat potentiel demeurent plus répandues, comme l'atteinte aux objets de culte, le trouble aux cérémonies du culte²,

¹ Voir le rapport de la Commission de Venise, auquel nous avons contribué : VENICE COMMISSION, *Report on the Relationship between Freedom of Expression and Freedom of Religion. The Issue of Regulation and Prosecution of Blasphemy, Religious Insult and Incitement to Religious Hatred, Study 406/2006*, adopté par la Commission de Venise lors de sa 76^e session plénière, 17-18 octobre 2008. Voir aussi la recommandation 1805 (2007) de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, « Blasphème, insultes à caractère religieux et discours de haine contre des personnes au motif de leur religion », et l'ouvrage VENICE COMMISSION, *Blasphemy, Insult and Hatred – Finding Answers in a Democratic Society*, Council of Europe Publishing, 2011 (Science and Technique of Democracy, 47).

² En droit belge, voir le Code pénal, art. 142 : « Toute personne qui, par des violences ou des menaces, aura contraint ou empêché une ou plusieurs personnes d'exercer un culte, d'assister à l'exercice de ce culte, de célébrer certaines fêtes religieuses, d'observer certains jours de repos, et, en conséquence, d'ouvrir ou de fermer leurs ateliers, boutiques ou magasins, et de faire ou de quitter certains travaux, sera punie d'un emprisonnement de huit jours à deux mois et d'une amende de vingt-six francs à deux cents francs ». Art. 143 : « Ceux qui, par des troubles ou des désordres, auront empêché, retardé ou interrompu les exercices d'un culte qui se pratiquent dans un lieu destiné ou servant habituellement au culte ou dans les cérémonies publiques de ce culte, seront punis d'un emprisonnement de huit jours à trois mois et d'une amende de vingt-six francs à cinq cents francs ». Art. 144 : « Toute personne qui, par faits, paroles, gestes ou menaces, aura outragé les objets d'un culte, soit dans les lieux destinés ou servant habituellement à son exercice, soit dans des cérémonies publiques de ce culte, sera

ou plus largement l'atteinte aux sentiments religieux d'une communauté³. Ces infractions de second rang semblent toutefois elles aussi frappées progressivement d'obsolescence⁴. En droit belge, une seule affaire récente a eu des suites judiciaires, quoiqu'elle n'ait pas dépassé le stade de l'instruction. Il s'agissait d'une exposition, « *Irreligia*, morphologie du non-sacré dans l'art du xx^e siècle », organisée en 2002 dans une église concomitamment à une série de manifestations culturelles « Europalia-Pologne ». Destinées à critiquer le rigorisme de l'Église polonaise, des représentations du Christ flagellé, de la Vierge Marie sous matelas d'eau, ont choqué l'association Belgique et Chrétienté, qui a tenté de déclencher l'action publique. L'aval donné par le curé de la paroisse, non dédit explicitement par les autorités religieuses, a placé le Parquet dans une situation compliquée et inédite. Pouvait-il y avoir outrage à un lieu de culte alors que les fidèles plaignants n'étaient pas soutenus dans leur action par les autorités ecclésiastiques ? La Chambre des mises en accusation de Bruxelles a finalement décidé le 15 février 2006 du classement sans suite de cette procédure⁵.

Les données juridiques changent toutefois avec l'émergence d'une catégorie nouvelle en droit européen : celle du délit d'incitation à la haine, à la discrimination ou à la violence, couvrant entre autres la religion. Ces délits introduits à la suite de directives européennes par les législations nationales anti-discrimination, visaient à l'origine essentiellement la haine dite raciale, ce qui leur a conféré une puissante ressource de légitimité⁶. La lutte contre la discrimination s'est ensuite étendue

punie d'un emprisonnement de quinze jours à six mois et d'une amende de vingt-six francs à cinq cents francs ». Art. 145 : « Sera puni des mêmes peines celui qui, par faits, paroles, gestes ou menaces, aura outragé le ministre d'un culte, dans l'exercice de son ministère. S'il l'a frappé, il sera puni d'un emprisonnement de deux mois à deux ans et d'une amende de cinquante francs à cinq cents francs ». Art. 146 : « Si les coups ont été cause d'effusion de sang, de blessure ou de maladie, le coupable sera puni d'un emprisonnement de six mois à cinq ans et d'une amende de cent francs à mille francs ».

³ On comparera ainsi l'ampleur géographique de la répression des blasphèmes (11 États) de l'atteinte aux sentiments religieux (25 États), des délits d'atteinte sacrilège aux biens affectés aux cultes (18 États), des délits et troubles à l'exercice de la liberté religieuse (31 États) et de la répression de l'incitation à discrimination ou haine religieuse (39 États) ! On mentionnera encore la protection pénale des bonnes mœurs ou de la pudeur, les régimes d'autorisation ou de classification en matière cinématographique ou médiatique, la réglementation des messages publicitaires, le droit commun de l'injure et de la diffamation de groupe.

⁴ À la rareté des contentieux judiciaires, on opposera la fréquence des polémiques sociales ou religieuses liées à des représentations artistiques ou publicitaires estimées problématiques, fréquence d'ailleurs plus élevée en France qu'en Belgique. En Belgique, on évoquera par exemple les controverses suscitées par une immense photographie d'Araki Nobuyoshi représentant une femme nue, et affichée sur la façade d'un couvent, encore pourvue de statue religieuse, mais devenu Musée de la Photographie (*Le Monde*, 28 septembre 2006).

⁵ Voir notamment *La Libre Belgique*, 16 février 2006 et le site www.blaspheme.be, bulletin de la *Label*, n° 38. Voir aussi Cour eur. D.H. (irrecevabilité), décision du 7 juillet 2009 (*Skiba c. Pologne*), n° 10659/03 (sanction d'une manifestation sur la voie publique de fidèles hostiles à l'exposition).

⁶ En droit belge, voir la loi du 10 mai 2007, art. 22 : « Est puni d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de cinquante euros à mille euros, ou de l'une de ces peines

à d'autres critères protégés. Si aucune législation ne condamne de façon générale l'incitation à la haine, l'extension précise des critères protégés a fait, et fait encore dans divers pays européens, l'objet de débats difficiles⁷. Seules « certaines haines » se voient prohibées par le droit commun. Ainsi, fut âprement discutée, dans divers pays, la protection contre l'incitation à la haine en matière d'orientation sexuelle, mais aussi de conviction religieuse ou philosophique⁸.

D'autres délits nouveaux, liés à des faits historiques, ont encore émergé de la lutte contre la discrimination : les délits de révisionnisme et/ou de négationnisme, consistant à minimiser ou nier la Shoah, et parfois d'autres génocides. L'ensemble de ces infractions a pour trait commun d'avoir pour victimes non pas des personnes individualisées (déjà protégées par le droit commun de l'injure, de la calomnie et de la diffamation), mais des victimes collectives, des entités morales, voire des contenus abstraits. Dans cette mesure, ils sont en lien étroit avec la catégorie des délits d'opinion. C'est toutefois dans l'intention d'incitation à la haine ou à la discrimination que tous semblent aujourd'hui trouver la justification la plus aisée – quoique souvent au prix de raisonnements et de présuppositions complexes.

La jurisprudence de la Cour européenne des Droits de l'Homme admet toutefois que les États aient la faculté (et parfois l'obligation) d'opposer d'autres limites aux abus de liberté d'expression que la seule incitation à la haine, et ce dans la ligne même de l'alinéa 2 de l'article 10 de la convention. Tandis que la jurisprudence rappelle depuis 1976⁹ protéger non seulement les informations ou idées accueillies avec

seulement : 1° quiconque, dans l'une des circonstances visées à l'article 444 du Code pénal, incite à la discrimination à l'égard d'une personne, en raison de l'un des critères protégés, et ce, même en dehors des domaines visés à l'article 5 ; 2° quiconque, dans l'une des circonstances visées à l'article 444 du Code pénal, incite à la haine ou à la violence à l'égard d'une personne, en raison de l'un des critères protégés, et ce, même en dehors des domaines visés à l'article 5 ; 3° quiconque, dans l'une des circonstances visées à l'article 444 du Code pénal, incite à la discrimination ou à la ségrégation à l'égard d'un groupe, d'une communauté ou de leurs membres, en raison de l'un des critères protégés, et ce, même en dehors des domaines visés à l'article 5 ; 4° quiconque, dans l'une des circonstances visées à l'article 444 du Code pénal, incite à la haine ou à la violence à l'égard d'un groupe, d'une communauté ou de leurs membres, en raison de l'un des critères protégés, et ce, même en dehors des domaines visés à l'article 5 ».

⁷ Voir la jurisprudence de la Cour constitutionnelle de Belgique relative à la liste des critères protégés par les lois anti-discrimination, notamment les arrêts n° 154 du 6 octobre 2004, n° 17 du 12 février 2009 et n° 64 du 2 avril 2009.

⁸ Ce fut le cas en Belgique lors des débats parlementaires ayant conduit au vote de la loi anti-discrimination du 25 février 2003, aujourd'hui remplacée par la loi du 10 mai 2007. Ce fut aussi le cas en Angleterre, lors des débats parlementaires relatifs à ce qui allait devenir le *Religious Hatred Act* (2006). Voir aussi les débats suscités depuis 2004 en France par les différences de régime juridique (quant aux délais de prescriptions notamment) entre l'injure raciste, antisémite et religieuse, d'une part, et, d'autre part, l'injure à raison de l'orientation sexuelle, du sexe ou du handicap.

⁹ Depuis son arrêt *Handyside c. Royaume-Uni* du 7 décembre 1976, série A n° 24, p. 23, § 49 : « Ainsi que le confirme le libellé lui-même du second paragraphe de l'article 10 (art. 10-2), quiconque exerce les droits et libertés consacrés au premier paragraphe de cet article (art. 10-1)

faveur ou considérées comme inoffensives ou indifférentes, mais aussi les idées qui « heurtent, choquent ou inquiètent », elle a commencé à préciser, dès 1980, que « la liberté de religion ne met pas les confessions à l'abri de toute critique, à moins que celle-ci n'atteigne une telle violence que cette liberté soit réellement mise en danger et que les pouvoirs publics le tolèrent »¹⁰. On sait que la Cour admet des niveaux de protection différents selon les types de discours : ainsi, la garantie est très élevée pour les interventions politiques, plus faible pour les propos commerciaux et inexistante pour les discours liberticides ou anti-démocratiques¹¹.

Quant aux « attaques injurieuses contre les objets de vénération religieuse », la Cour les soumet à un test particulier de « devoirs et de responsabilités ». Elle abaisse en effet le niveau de protection des expressions qualifiées d'« offenses gratuites », à savoir celles qui « ne contribuent à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain » et renforce en la matière la marge d'appréciation des États « car il n'est pas possible de discerner à travers l'Europe une conception uniforme de la signification de la religion dans la société ». Quoique contesté par une partie de la doctrine, ce test a été maintenu par la Cour avec constance depuis 1994¹². Sa mise en œuvre concrète s'est progressivement révélée moins unilatérale¹³ dans ses applications que ce que semblait craindre certains critiques à l'origine. À plusieurs reprises en tout cas, c'est bien un discours *utile* « au progrès

assume « des devoirs et des responsabilités ». Parmi eux – dans le contexte des opinions et croyances religieuses – peut légitimement être comprise une obligation d'éviter autant que faire se peut des expressions qui sont gratuitement offensantes pour autrui et constituent donc une atteinte à ses droits et qui, dès lors, ne contribuent à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain. Il en résulte qu'en principe on peut juger nécessaire, dans certaines sociétés démocratiques, de sanctionner, voire de prévenir, des attaques injurieuses contre des objets de vénération religieuse, pourvu toujours que toute « formalité », « condition », « restriction » ou « sanction » imposée soit proportionnée au but légitime poursuivi » (voir l'arrêt *Handyside* mentionné ci-dessus, *ibid.*).

¹⁰ Comm. eur. D.H., décision du 14 juillet 1980 (*Église de Scientologie c. Suède*), n° 8282/78, D.R., 21, p. 109.

¹¹ Par référence à l'article 17 de la convention européenne des Droits de l'Homme. Voir Sébastien VAN DROUGHENBROECK, « L'article 17 de la Convention européenne des Droits de l'Homme : incertain et inutile ? », dans *Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ? Groupements liberticides et droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 143 et suiv.

¹² Cour eur. D.H., arrêt du 20 Septembre 1994 (*Otto-Preminger Institut c. Autriche*), RTDH, 1995, p. 401 et s., obs. François RIGAUX, et p. 417 et s., obs. Guy HAARSCHER, « Le blasphémateur et le raciste », dans *Riv. dir. int.*, 1995, p. 413, obs. Francesco MARGIOTTA BROGLIO, RTDH, 1994, p. 463, obs. Patrick WACHSMANN ; Cour eur. D.H., arrêt du 25 novembre 1996 (*Wingrove c. Royaume Uni*), n° 19/1995/525/611, RTDH, 1997, p. 713, note LARRALDE ; Comm. eur. D.H., décision du 18 avril 1997 (*Dubowska c. Pologne et Skup c. Pologne*), n° 33490/96 et 34055/96, D.R., 89A, p. 156 ; Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 13 septembre 2005 (*I.A. c. Turquie*), n° 42571/98 ; Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 25 janvier 2007 (*Vereinigung Binden der Künstler c. Autriche*) , n° 68354/01.

¹³ L'évaluation demeure toutefois mitigée par exemple pour Ian LEIGH, « Damned if they do, Damned if they don't : the European Court of Human Rights and the Protection of Religion from Attack », dans *Res Publica*, 2011, p. 55-74.

des affaires du genre humain » que la Cour a décelé sous des expressions condamnées initialement pour blasphème ou atteinte aux sentiments religieux ¹⁴.

Ce bref parcours introductif laisse entrevoir qu'au delà des formes classiques de (répression des) blasphèmes, délaissées par un nombre croissant de législations pénales, de multiples facettes nouvelles apparaissent qui appellent une grande vigilance. Le cœur de la difficulté tient à la tendance lourde en Europe de ne pas se limiter, comme aux États-Unis, à la répression de certains discours explicites (par référence à la catégorie des « *fighting words* » et à l'usage d'un test du « *clear and present danger* » ¹⁵), mais d'envisager également les implicites et les sous-entendus des discours. Ainsi, comment déceler, « derrière » un référent religieux polémique, la présence ou non d'une incitation à la haine voire à tout le moins d'une « offense gratuite » ¹⁶ ?

S'ouvre ainsi une tâche difficile pour les juges – et risquée pour la liberté d'expression : celle d'interpréter les discours, non seulement dans l'intention de leur auteur mais aussi dans la perception contextuelle des publics, visés ou fortuits.

Ce champ ouvert de l'interprétation des discours emporte avec lui des risques d'appréhension stéréotypée des réalités sociales, voire des risques de méta-discriminations, par un tri orienté selon les critères protégés. La pratique de tests à géométries variables selon le type de discours, ou selon la distribution des rôles d'agresseurs et de victimes, a déjà été bien analysée ¹⁷. Ainsi, l'interprétation judiciaire des discours risque de varier selon que les personnes menacées par des incitations à la haine ou à la discrimination appartiennent à l'une ou l'autre

¹⁴ Voir par exemple, Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 31 janvier 2006 (*Giniewski c. France*), n° 64016/00 ; Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 2 mai 2006 (*Aydin Tatlav c. Turquie*), n° 50692/99.

¹⁵ Voy. par exemple, David G. BARNUM, « The Clear and Present Danger Test in Anglo-American and European Law », dans *San Diego International Law Journal*, t. 7, 2006, 2, p. 263-292. Comme la Cour européenne l'indique explicitement, par exemple, dans une décision du 16 juillet 2009 (*Feret c. Belgique*) : « La Cour estime que l'incitation à la haine ne requiert pas nécessairement l'appel à tel ou tel acte de violence ni à un autre acte délictueux. Les atteintes aux personnes commises en injuriant, en ridiculisant ou en diffamant certaines parties de la population et des groupes spécifiques de celle-ci ou l'incitation à la discrimination, comme cela a été le cas en l'espèce, suffisent pour que les autorités privilégient la lutte contre le discours raciste face à une liberté d'expression irresponsable et portant atteinte à la dignité, voire à la sécurité de ces parties ou de ces groupes de la population. Les discours politiques qui incitent à la haine fondée sur les préjugés religieux, ethniques ou culturels représentent un danger pour la paix sociale et la stabilité politique dans les Etats démocratiques ».

¹⁶ Eric BARENDT, « Religious Hatred Laws : Protecting Groups or Belief ? », dans *Res Publica*, 2011, p. 41-53.

¹⁷ Voir notamment, Olivier DE SCHUTTER, « Le droit d'être à l'abri du discours d'incitation à la haine ou à la discrimination raciale ou religieuse », dans Annabel BACKS, Serge GUTWIRTH, Kaat LEUS & Sven BAETEN (éd.), *De Gordiaanse knoop van de antidemocratische partijen. De wet als tweesnijdend zwaard ? Le nœud gordien des partis démocratiques. La loi, une épée à double tranchant ?*, Gand, Mys & Breesch, 2001, p. 127-157.

minorité¹⁸. D'autres distinctions renforcent le caractère peu contrôlable des jeux argumentatifs et interprétatifs. Ainsi, au cœur même de la thématique de ces lignes, la distinction souvent proposée entre l'attaque choquante envers des idées et l'atteinte à la dignité des personnes peut s'avérer complexe dès lors que n'est pas retenu le test du « *clear and present danger* ». Cette observation est encore renforcée par l'usage fréquent de la distinction des « choix et circonstances » selon laquelle le décodage d'un discours suspect pourrait se réaliser différemment selon que le trait visé par la polémique serait soumis ou soustrait à la volonté individuelle. Parallèlement, mais du côté des destinataires de la norme cette fois, divers mécanismes rhétoriques peuvent instrumentaliser ces grilles d'analyse en procédant à une « déshumanisation » apparente des discours. Se jouant de la loi, il s'agit pour le discours suspect de ne plus viser directement des individus, mais des catégories abstraites, des personnages sacrés ou représentatifs, des objets sensibles, des œuvres d'art, ou encore dissimuler les propos suspects derrière la citation d'un texte sacré ou d'un auteur célèbre, ou à travers une affirmation présentée comme scientifique ou historique.

On le voit, autant l'abandon des vérités d'État, religieuses ou idéologiques, et de leur protection pénale, contribue au processus moderne de liberté, autant la pesée des droits et responsabilités dans l'exercice des libertés publiques semble conduire de nombreux États européens à des analyses particulièrement sensibles, amenant le juge à des tentatives herméneutiques qui brouillent des catégories binaires trop évidentes¹⁹. De ce point de vue, l'abrogation des délits de blasphèmes risque de n'être que la partie visible de l'iceberg, renvoyant l'analyste à d'autres techniques étatiques d'appréhension des polémiques symboliques²⁰.

Il reste que face aux risques qui s'annoncent, les évolutions législatives sont encore trop récentes pour donner lieu à une jurisprudence suffisamment abondante et vérifier l'efficacité des nouveaux dispositifs d'évaluation des discours, laissant pour ponctuelles certaines jurisprudences déviantes. On tentera toutefois quelques observations. Ces observations n'ont par ailleurs pas pour seul objet d'apprécier les modalités concrètes d'une liberté d'expression responsable et conciliée avec les autres droits fondamentaux. Elles entendent aussi ouvrir une approche plus anthropologique des modalités par lesquelles les tribunaux reconstruisent les sensibilités psychosociales et leur positionnement instable entre hyper- et hypo-émotivité.

Sans doute y a-t-il là sous-jacent un vaste débat philosophique concernant la liberté réelle des actions humaines et les déterminants psychologiques de l'identité

¹⁸ Ainsi, la question de l'« ethnicisation » variable des polémiques religieuses, et ses réponses parfois différentes, par exemple entre le traitement des polémiques juives ou des polémiques liées à l'islam.

¹⁹ Voir pour une analyse du test du « *clear and present danger* » comme réponse à des dérives historiques de la raison d'État : Mark KESSLER, « Legal Discourse and Political Intolerance : The Ideology of Clear and Present Danger », dans *Law & Society Review*, t. 27, 1993, 3, p. 559-598.

²⁰ Ces techniques ne sont pas seulement d'ordre judiciaire mais aussi administratif. On évoquerait en ce sens le rôle des notices publiques émises par le Centre pour l'égalité des chances, indépendamment même de tout recours judiciaire, ou encore l'évaluation par les pouvoirs publics des discours tenus par des associations, comme conditions de subventionnement.

individuelle²¹. Mais il reste que les législations anti-discriminations n'effectuent pas de telles distinctions formelles entre les critères protégés : ceux-ci comportent aussi bien des traits biologiques que des traits culturels. La liberté de choix demeure en droit international une *faculté garantie*, et ne se voit pas érigée en *obligation* ou en une *condition négative* qui puisse être formellement imposée pour mériter une protection contre la discrimination. Ceci n'empêche pas la jurisprudence de prendre en compte le coût social de certains choix individuels, mais cela dans le cadre d'examen de proportionnalité, de pesées d'intérêts, voire dans des tentatives de médiation volontaire, qui loin d'une approche binaire appellent au contraire une imbrication étroite des diverses lectures philosophiques en présence. En toute hypothèse, il conviendra encore de vérifier que la mise en œuvre de ce type de distinctions s'applique de façon transversale à l'ensemble des discours, par exemple, selon qu'il s'agit d'un discours mettant en cause des usages religieux ou à l'inverse d'un discours religieux mettant en cause des usages culturels.

La requalification au titre d'incitation implicite à des actes illicites

Sous la réserve des auteurs européens pour lesquels les délits d'incitation à la haine devraient eux-mêmes être considérés comme attentatoires à une pleine liberté d'expression²², il s'agit, *de lege lata*, d'examiner comment se déploient les jeux d'interprétation annoncés, et si un examen transversal peut vérifier le caractère non discriminatoire des méthodes utilisées.

Les délits de révisionnisme et de négation de la Shoah offrent un exemple d'emblée frappant. Tant la Cour européenne des Droits de l'Homme que la Cour constitutionnelle de Belgique²³ ont mis en lumière dans cette infraction, non pas l'instauration d'une vérité d'État, mais la répression d'une incitation à la haine sous-jacente, qui est présumée en être le moteur. Plus encore, c'est parce que seule la négation de certains génocides conduit à présumer une haine sous-jacente demeurée vive, que tous les génocides n'auraient pas à être systématiquement protégés de la même façon.

La montée en puissance du créationnisme a suscité le même type de relecture dans le cadre de la résolution 1580 (2007) que l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe lui consacre. Dans la mesure où les sphères de rationalités scientifique

²¹ TSEMING YANG, « Race, Religion, and Cultural Identity : Reconciling the Jurisprudence of Race and Religion », 1997, 73 *Ind. L.J.* 119 ; D.C. et S.H. WILLIAMS, « Volitionalism and Religious Liberty », 1991, 76 *Cornell L. Rev.* 769. Cf., par exemple, les analyses de Guy HAARSCHER, « Le blasphémateur et le raciste », dans *Revue trimestrielle des Droits de l'Homme*, 1995, p. 417-422 ; ID., « Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée », dans Julie ALLARD, Guy HAARSCHER, Ludovic HENNEBEL & Gregory LEWKOWICZ, *Juger les droits de l'homme, Europe et États-Unis face à face*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 139-223.

²² Voir, par exemple, Ivan HARE, « Blasphemy and Incitement to Religious Hatred : Free Speech Dogma and Doctrine », dans Ivan HARE & James WEINSTEIN (éd.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 287-309.

²³ Cour eur. D.H., décision du 24 juin 2003 (*Garaudy c. France*), n° 65831/01 ; Cour constitutionnelle de Belgique, arrêt du 12 juillet 1996, n° 45/1996, point B.7.10.

et religieuse ont précisément été tenues pour étanches par le discours juridique, cette « emprise » condamnable du religieux sur le scientifique ne peut plus être simplement envisagée dans l'ordre des conflits argumentatifs. La condamnation se reporte ici encore sur l'usage d'autres registres, de l'ordre de l'action et de la motivation²⁴. Des notions apparaissent comme celle d'agenda politique caché, d'intimidation, de violence, d'intention théocratique, de péril pour les valeurs démocratiques, etc. Elles visent un soupçon sur les intentions de conduites futures. C'est en ce sens qu'on lira le n° 13 de la résolution : « Le combat mené contre la théorie de l'évolution et ses défenseurs émane le plus souvent d'extrémismes religieux proches de mouvements politiques d'extrême droite. Les mouvements créationnistes possèdent un réel pouvoir politique. En réalité, et ceci a été dénoncé à plusieurs reprises, certains tenants du créationnisme strict souhaitent remplacer la démocratie par la théocratie »²⁵.

Des affirmations ressenties comme blasphématoires pourraient-elles conduire à des relectures analogues ? Rien ne vient en tout cas l'empêcher formellement en droit belge ou français. Il s'agira d'un examen judiciaire au cas par cas. Deux contentieux français montrent toutefois qu'un tel exercice peut avoir des limites. Ainsi, dans l'affaire *Marithé et François Girbaud*, la société GIP, titulaire de la marque de vêtements Marithé et François X... (MFG) avait, à l'occasion du lancement de sa collection de printemps 2005, fait apposer une affiche sur une surface de 400 m² de la façade d'un immeuble, qui consistait en une photographie inspirée du tableau « La Cène » de Léonard de Vinci, ses participants étant remplacés par des femmes portant des vêtements de la marque et accompagnées d'un homme dos nu. L'association *Croyances et Libertés*, représentant les évêques de France, estimant que cette publicité était injurieuse à l'égard de la communauté des catholiques, avait demandé au juge des référés qu'il soit interdit d'afficher, de diffuser ou de publier la photographie litigieuse au motif qu'elle constituerait une injure au sens des articles 29, al. 2, et 33, al. 3, de la loi du 29 juillet 1881 et à ce titre, un trouble manifestement illicite. L'association *Croyances et Libertés* a obtenu gain de cause en première instance et en appel. La Cour d'appel avait énoncé que « cette affiche, dont la recherche esthétique n'était pas contestée, reproduisait à l'évidence la Cène de Jésus-Christ..., que cet événement fondateur du christianisme, lors duquel Jésus-Christ institua le sacrement de l'Eucharistie, faisait incontestablement partie des éléments essentiels de la foi catholique ».

La Cour de cassation a toutefois cassé ces décisions précisément sur la question qui retient ici l'attention : « Qu'en retenant ainsi l'existence d'un trouble manifestement illicite, quand la seule parodie de la forme donnée à la représentation de la Cène qui n'avait pas pour objectif d'outrager les fidèles de confession catholique, ni de les atteindre dans leur considération en raison de leur obéissance, ne constitue pas l'injure, attaque personnelle et directe dirigée contre un groupe de personnes en raison de leur

²⁴ À l'intersection de ces deux ordres de justification, la résolution évoque également le caractère malicieux de certaines méthodes de persuasion. Ainsi, le point n° 10 de la résolution dénonce les moyens par lesquels les « créationnistes entendent séduire et distiller le doute et la perplexité dans les esprits des non-spécialistes ».

²⁵ Le premier projet de résolution indiquait même qu'à travers les prétentions créationnistes se décelait une volonté de « mieux imposer certains dogmes religieux ». Cette incise a été retirée du projet final.

appartenance religieuse, la Cour d'appel a violé les textes susvisés ». Il en est allé de même pour un autre litige français, concernant un vidéaste amateur qui avait diffusé une brève séquence sur internet le montrant occupé à brûler des pages du Coran et à uriner sur le Livre saint. Poursuivi sur les mêmes bases, il fut acquitté en instance et en appel. Pour arrêt du 25 octobre 2011, la Cour d'appel de Colmar a estimé que « si la mise en scène décrite (...), que le prévenu reconnaît avoir réalisée dans le cadre d'une des émissions qu'il animait sur internet, revêt un caractère volontairement outrancier et délibérément provocateur, (...), il n'en demeure pas moins que les éléments de la procédure ne permettent pas de démontrer avec certitude que l'intention (...) était de susciter un sentiment d'hostilité ou de rejet de nature à provoquer la discrimination, la haine ou la violence à l'égard des musulmans ».

La Cour européenne des Droits de l'Homme a, elle aussi, montré être en mesure, dans certaines espèces, de découvrir derrière des propos tenus pour offensants ou blasphémateurs, « une contribution à une forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain » et non dès lors une offense gratuite. Ainsi dans un arrêt *Giniewski c. France*²⁶,

« la Cour relève que si l'article du requérant critiquait une Encyclique papale et donc la position du Pape, une telle analyse ne saurait être étendue à l'ensemble de la chrétienté qui, comme le rappelle le requérant, comporte divers courants différents, dont plusieurs rejettent l'autorité papale. 50. La Cour considère surtout que le requérant a voulu élaborer une thèse sur la portée d'un dogme et sur ses liens possibles avec les origines de l'Holocauste. Le requérant a ainsi apporté une contribution, par définition discutable, à un très vaste débat d'idées déjà engagé (...), sans ouvrir une polémique gratuite ou éloignée de la réalité des réflexions contemporaines. En envisageant les conséquences dommageables d'une doctrine, le texte litigieux participait donc à la réflexion sur les diverses causes possibles de l'extermination des Juifs en Europe, question relevant incontestablement de l'intérêt général dans une société démocratique. Dans ce domaine, les restrictions à la liberté d'expression appellent une interprétation étroite. En effet, si en l'espèce la question soulevée concerne une doctrine défendue par l'Église catholique, et donc un sujet d'ordre religieux, l'analyse de l'article litigieux montre qu'il ne s'agit pas d'un texte comportant des attaques contre des convictions religieuses en tant que telles, mais d'une réflexion que le requérant a voulu exprimer en tant que journaliste et historien (...) L'article rédigé par le requérant n'avait d'ailleurs aucun caractère « gratuitement offensant » (voir *Otto Preminger-Institut*, précité, § 49), ni injurieux (voir, *a contrario*, l'arrêt *Ī.A. c. Turquie*, n° 42571/98, § 29, 13 septembre 2005), et il n'incite ni à l'irrespect ni à la haine. En outre, il ne vient en aucune manière contester la réalité de faits historiques clairement établis ».

Anticipant des débats et des incertitudes analogues, le Parlement anglais a adopté une attitude différente. Lorsque en 2006, après de houleux débats, le *Religious Hatred Act* étend à la religion la protection contre l'incitation à la haine réservée jusque-là aux traits raciaux, un amendement a été spécifiquement adopté pour immuniser

²⁶ Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 31 janvier 2006 (*Giniewski c. France*), n° 64016/00. Sur cet arrêt, voir Pierre-François DOCQUIR, « La Cour EDH sacrifie-t-elle la liberté d'expression pour protéger les sensibilités religieuses ? Note sur *Giniewski c. France*, 31 janvier 2006 », dans *Revue trimestrielle des Droits de l'Homme*, 2006, p. 839-849.

de toute poursuite pénale « la discussion, la critique ou les expressions d'antipathie, d'aversion, de ridicule, d'insultes ou d'abus envers certaines religions ou les croyances ou les pratiques de leurs adhérents ou envers tout autre système de croyance ou les convictions ou les pratiques de leurs adhérents. Sont également exclus des poursuites le prosélytisme ou l'exhortation faite aux fidèles d'une religion ou d'un système de croyance à cesser de pratiquer leur religion ou système de croyance »²⁷.

La cohérence comparée des modes d'interprétation des polémiques symboliques

On a déjà aperçu que le négationnisme, le créationnisme et le « blasphème » avaient en commun de ne plus être perçus juridiquement en référence à une vérité d'État. En revanche, c'est le législateur qui présume irréfragablement l'implicite haineux du révisionnisme, tandis que les balises d'une éventuelle réinterprétation pénale du blasphème sont laissées au juge français ou belge, mais exclues pour le juge anglais.

D'autres comparaisons permettront d'évaluer l'applicabilité transversale des tests à différents critères, contextes ou groupes. Un exemple étonnant est encore fourni par le législateur anglais. Le *Criminal Justice and Immigration Act* (2008) – qui est célèbre pour avoir aboli le blasphème de la *Common Law* – a également eu pour objet d'étendre à nouveau le délit d'incitation à la haine, cette fois pour protéger l'orientation sexuelle, mais ici encore le législateur prend les devants pour prévenir tout abus interprétatif : il inscrit une clause « symétrique » à celle de 2006 pour exclusion de toute poursuite « la discussion ou la critique d'une conduite ou d'une pratique sexuelles, ou le fait d'enjoindre des personnes à réfréner ou à modifier de telles conduites ou pratiques »²⁸. L'idée d'une orthopraxie sexuelle demeure aussi ouverte au débat que l'idée d'une orthodoxie religieuse. Ni l'une, ni l'autre ne peut en droit anglais être relue comme un discours implicitement haineux.

Une autre comparaison viserait la portée symbolique d'un texte ou d'un référent sacré, selon qu'il s'agit de le ridiculiser ou au contraire de le vénérer. Ainsi pas plus que sa ridiculisation, la simple lecture obséquieuse d'un texte sacré et de ses formules fortes ne pourrait être réinterprétée en soi comme incitant à la haine. Des éléments concrets doivent être apportés pour établir une attitude délictuelle. C'est ce que

²⁷ La section 29J du *Religious Hatred Act* indique : « *Nothing in this Part shall be read or given effect in a way which prohibits or restricts discussion, criticism or expressions of antipathy, dislike, ridicule, insult or abuse – of particular religions or the beliefs or practices of their adherents, – or of any other belief system or the beliefs or practices of its adherents, – or proselytising or urging adherents of a different religion or belief system to cease practising their religion or belief system* ».

²⁸ La section 29AB du *Criminal Justice and Immigration Act 2008* (c. 4) indique : « *In this Part « hatred on the grounds of sexual orientation » means hatred against a group of persons defined by reference to sexual orientation (whether towards persons of the same sex, the opposite sex or both)* ». « *29JA Protection of freedom of expression (sexual orientation). In this Part, for the avoidance of doubt, the discussion or criticism of sexual conduct or practices or the urging of persons to refrain from or modify such conduct or practices shall not be taken of itself to be threatening or intended to stir up hatred* ».

rappellent deux arrêts de la Cour européenne des Droits de l'Homme condamnant les poursuites pénales turques dirigées contre des imams qui avaient indiqué que Dieu se vengeait et se vengerait par des tremblements de terre, contre ceux qui se tournent vers le péché.

« La Cour reconnaît la gravité des propos litigieux et le contexte particulièrement tragique dans lequel ils s'inscrivent. Elle relève en outre leur caractère prosélytique (*sic*) de nature à insuffler superstition, intolérance et obscurantisme en transmettant une signification religieuse à une telle catastrophe naturelle. Cela étant, dans les circonstances d'espèce, force est de mesurer ces propos à l'aune de la conception religieuse dont ils se veulent l'expression. À cet égard, si choquants et offensants qu'ils puissent être, ils n'incitent nullement à la violence et ne sont pas de nature à fomentier la haine contre les personnes qui ne seraient pas membres de la communauté religieuse en question »²⁹.

C'est également en analysant la façon dont le locuteur apparemment obséquieux se rapporte au texte sacré que le tribunal correctionnel de Bruxelles aboutit cette fois à un dispositif de condamnation : « Si certains passages du texte [qualifiant notamment les juifs de « mécréants, d'ennemis, de corrompus, de maudits, de rebelles, d'ambitieux, de sournois, d'égarés, d'indignes, de désobéissants, de transgresseurs, de vils, de lâches, de consternants, de faibles, de partisans de l'Antéchrist, d'arrogants, qu'ils sont des singes et des porcs »] proviennent effectivement du Coran, il faut tout de même remarquer qu'il s'agit d'une compilation de morceaux choisis dont le contenu, les prévenus le reconnaissent eux-mêmes, est particulièrement blessant pour les juifs ; que la concentration de ces extraits du Coran dans un texte de sept pages, entrecoupées d'interprétations, constitue une réécriture personnelle de la part de son auteur et une instrumentalisation de ce recueil dont l'esprit n'est certainement pas l'extermination du peuple juif ; que ce n'est pas le Coran en tant que tel qui est remis en cause mais son instrumentalisation ». Le tribunal ajoutant encore que les inculpés « se voulant modérés et ouverts, (...) n'ont pu se méprendre sur la portée de ce texte qu'ils ont pourtant inséré sur leur site »³⁰.

Le style des motivations judiciaires dans le cadre des contentieux religieux

Un troisième champ d'observation sur l'avenir du statut juridique de propos ressentis comme blasphématoires ou « gratuitement offensants » vise le style même des décisions judiciaires. Il ne s'agit plus ici d'analyser la liberté d'expression des particuliers comme telle, mais la neutralité de motivation des décisions de justice lorsqu'elles décrivent un contentieux à connotation religieuse. Il n'est pas rare de

²⁹ Ici, Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 27 novembre 2007 (*Nur Radio ve Television Yayinciligi c. Turquie*), n° 6587/03, § 30. Voir aussi Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 29 avril 2008 (*Kutlular c. Turquie*), n° 73715/01.

³⁰ Les prévenus affirmaient quant à eux qu'il ne s'agit pas de « l'écriture créatrice d'un texte mais simplement de la compilation de sourates coraniques, d'Hadiths du Prophète Mohamed par le Cheikh Al-Walid Al-Ansari qui est un Imam et théologien de l'Islam, issu de l'Université des sciences religieuses de la Mecque et qui jouit par là même au sein de l'Islam et de la Communauté musulmane de l'autorité pour enseigner le Coran ». Trib. Corr. Bruxelles, 21 juin 2006, disponible sur le site du Centre belge pour l'égalité des chances, www.diversite.be.

découvrir des jugements qui recourent à l'humour, à l'ironie voire à certaines formules qui seront ressenties comme un mépris par le requérant. Il pourrait tout autant s'agir d'une tentative stylistique de mise à distance, et en ce sens, de neutralité ou d'impartialité, ou en sens inverse, d'un effort d'empathie et de compréhension, parfois maladroit, des données religieuses en cause.

Un exemple étonnant est fourni par une décision du tribunal de Grande Instance de Paris, en 1977³¹. À l'Association internationale pour la conscience de Krishna qui invoquait l'atteinte à ses sentiments religieux causé par l'usage dans un film pornographique de l'image de sa divinité, ne répond que l'ironie du président du tribunal : « Il y a lieu d'admettre que Krishna au cas où il jouirait de l'immortalité, s'il a pu s'offusquer d'entendre chanter son nom au cours d'un film scabreux, a, sans aucun doute, dans sa haute sagesse, pardonné cette offense... ; il suffit de rappeler d'autre part que l'on attribue à Krishna 16 000 épouses et 180 000 fils pour admettre que sa mémoire ne souffrira guère d'avoir été mêlée à quelques manifestations complémentaires ; (...) si les zélés de Krishna peuvent être légitimement blessés dans leur conscience juridique, encore faut-il pour cela qu'ils voient le film ; cette hypothèse est hautement improbable pour ces adeptes dont « l'optique est centrée sur Dieu » et qui selon ses statuts pratiquent une vie simple « en particulier au milieu des communautés rurales » ; sans doute, chaque religion a son contingent de brebis égarées, mais le nombre d'adorateurs de Krishna exposés à se fourvoyer dans les salles spécialisées du cinéma Amsterdam Saint-Lazare est d'autant plus réduit que les membres de l'Association ne dépassent pas une ou deux centaines... ». L'auteur de cette décision regretta par la suite ce recours à l'ironie et en fit état publiquement³².

La Cour européenne des droits de l'Homme elle-même n'échappe pas toujours à cette ambiguïté. Ainsi, dans un arrêt *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France* [GC]³³, la Cour, confrontée à une polémique opposant deux rituels d'abattage religieux, va se borner à relever « que la méthode d'abattage pratiquée par les sacrificateurs de l'association requérante est *strictement* la même que celle pratiquée par les sacrificateurs de l'ACIP et que *la seule différence* concerne l'étendue du contrôle *post mortem* opéré sur les poumons de l'animal abattu » (spéc. §§ 73-74, nous soulignons). La Cour entendait-elle nier la spécificité métaphysique du rituel de contrôle des poumons ?

Le Conseil d'État de Belgique fournit un autre exemple encore³⁴. Au titre de l'absence d'erreur manifeste d'appréciation, a pu subsister dans l'ordonnancement juridique une décision administrative (de refus de bourse pour étude à l'étranger) qui fondait son dispositif sur le motif principal que le requérant aurait pu indifféremment suivre sa formation sacerdotale dans les séminaires Lefévristes (comme il le souhaitait) ou dans les séminaires demeurés fidèles à l'autorité romaine, au prétexte que la même Bible faisait référence dans les deux formations et écartant sur cette base le certificat contraire émis par le cardinal chef de culte en Belgique (à moins de considérer cette

³¹ T.G.I. Paris, ord. réf. 2 février 1977, *La semaine juridique*, 1977, II, 18636, note B.L.

³² Ph. BERTIN, « En saluant Marie... La Cour de cassation précise les pouvoirs du juge des référés face à la liberté d'expression », *op. cit.*, *chron.*, p. 625.

³³ Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 27 juin 2000 (*Chaare shalom ve tsedek c. France*), n° 27417/95.

³⁴ C.E. 4 juin 1997, n° 66.552.

décision administrative comme prémonitoire d'évolutions bien postérieures et non encore clarifiées à l'heure actuelle...).

On pourrait encore évoquer des décisions anglaises des années 1970 qui ont condamné les motocyclistes sikhs pour refus de porter le casque. Au contrevenant qui prétendait que ses convictions religieuses fournissaient une excuse adéquate lui permettant de ne pas devoir porter de casque en motocyclette, les juges ont répondu que personne n'était tenu de rouler en motocyclette et que la loi imposait simplement aux conducteurs de motocyclette de porter un casque. Les membres de la communauté Sikh pourraient certes se trouver eux-mêmes dans l'incapacité de rouler en motocyclette mais ils en étaient empêchés non pas à cause de la loi mais à cause des exigences de leur Dieu...

S'agissait-il d'humour ou d'un effort de légitimation auprès du contrevenant ? Quoi qu'il en soit, on comprend aisément que de telles attitudes ont pu influencer la perception de neutralité des décisions rendues.

Conclusions

Après avoir montré les reconfigurations en cours dans les législations européennes, et les conséquences d'un traitement de l'implicite des discours, les pages qui précèdent se sont attachées à illustrer quelques-uns des risques de méta-discrimination qui s'attachent à ces choix législatifs et judiciaires. En particulier, on a tenté de souligner l'intérêt d'une comparaison des techniques interprétatives mobilisées à propos de polémiques symboliques, selon que celles-ci ont des référents religieux pour sources ou pour cibles. L'utilité de soumettre à un test réflexif chacune des méthodes utilisées pour en vérifier l'universabilité s'affinera au gré des jurisprudences futures, du moins tant que l'implicite des discours relèvera d'une approche juridique. Faut-il espérer un revirement de cette tendance ? Sans doute les libertés seraient-elles mieux garanties par des règles et jurisprudences susceptibles d'être plus aisément anticipées par les citoyens, peu au fait des arcanes de l'herméneutique variable des tribunaux et des agences publiques. En revanche, si la gestion de l'implicite des discours, pour ne plus ressortir d'une approche juridique, en venait à relever de techniques informelles de sûreté, on aurait alors abandonné les vérités d'État au risque d'une pratique de la raison d'État...

On voudrait conclure par un ultime test de réversibilité : lorsque la Cour examine les « offenses » en matière religieuse en soumettant leur protection au critère de la « contribution à une forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain », comment imaginer que les discours religieux demeurent eux-mêmes soustraits à ce test d'utilité sociale ? Un juge séculier vérifiera-t-il demain si (un discours sur) Dieu est utile aux affaires du genre humain ³⁵ ?

³⁵ On rejoint ici I. LEIGH, « Damned if they do, Damned if they don't », *op. cit.*, sp. p. 71. Voir toutefois Cour eur. D.H. (1^{re} instance), arrêt du 18 septembre 2008 (*Chalabi c. France*), n° 35916/04 (arrêt dans lequel le test de l'utilité sociale est contextualisé par la Cour, pour ne plus être envisagé au plan de la société en général, mais de la communauté des fidèles concernée en particulier par la polémique).

The criminal protection of religious feelings in Switzerland, Germany and Italy

Introductory Remarks

Vincenzo PACILLO

The conference in which I have the honor to come in is devoted to the repercussions and the consequences of blasphemy in the state criminal law. I was asked to check whether and to what extent the blasphemous expression may be punished in the legal systems of Italy, Germany and Switzerland: to better address this issue, however, requires a preamble of a linguistic nature.

From an ethical-social point of view, the term “blasphemy” means both the conduct of the person who offends the gods as well as an act of desecration, also verbal, of objects, people or holy places. Blasphemy is therefore closely linked to the concept of “taboo”, understood as a signifier of all that is holy, but at the same time forbidden, untouchable¹: the blasphemous behavior – debasing, with an action or a verbal expression, spiritual beings with a supernatural high value – shows the author’s contempt for the dogmatic beliefs that confer to those entities a particular importance.

In confessional legal systems, there is usually a singular coincidence between the ethical-social and the legal meaning of the word “blasphemy”, since the legislator punishes any expression disrespectful to people or things that the official (or dominant) religion consider to be sacred; at the end of the trial the punishment of the guilty takes on the character of reaffirmation of the social value of the “official religion (or dominant)” violated by the author of the fact. So we can say that – in a confessional legal system – the criminal law usually considers “blasphemous” (and thus punishes) any act of desecration

¹ According to Freud, in fact, the main characteristic of taboo is to impose limits on certain behaviours based on not rational ethical norms of unknown origin that are incomprehensible to outsiders and, on the contrary, natural to those who suffer their domain. Taboo people and objects may be compared to bodies charged with electricity, they are the site of a terrible force that is communicated by touch and that, running down, they produce disastrous effects if the organism that causes the shock is too weak to bear it.

of sacred objects, persons or places, including those behaviors that – while not going to harm any living being – indicate that an individual has no respect for the recognized sacredness of a place or a person.

The secular criminal law rejects this view. In fact, it is based on the principle that anyone has freedom of conscience, and believes that the only legal interests compatible with this principle can be the free professing of one's faith and religious feeling².

But what do we mean by “religious feeling”? This term indicates the psychological bond that binds the man to the ideological and dogmatic contents of the religion in which he believes, or – more broadly – to his ideas on transcendence.

In a secular legal order, which decides to protect not the religion itself but the religious feeling of individuals or of society, the suppression of blasphemy can only exist if it is realized in the punishment of particularly heavy and coarse ideological manifestations – capable of creating a legally significant harm (the offense to the emotional relationship between the man and the ideas in which he believes) – with the exception of sacrilegious acts that are mere evidence of disesteem towards sacred people and things³.

As it is known, in some European legal systems the religious feeling is protected only as a collective good of the people, as a traditional value that summarizes the emotional reactions of the majority of citizens in relation to the transcendent phenomenon. It can therefore be protected only where the agent's conduct is likely to raise a scandal in the common popular consciousness that has emerged through generations.

The criminal action inspired by this concept is reflected in an ideological repression directed to the protection of dominant beliefs, and rules out the punishability for any conduct aimed at discrediting the transcendental experiences of the minorities or the ones that are not conventional and not rooted in the social substratum of the community⁴.

² See Josef ISENSEE, “Blasphemie im Koordinatensystem des säkularen Staates”, in Id. (ed.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin, 2007, p. 105-139.

³ See Nicos C. ALIVIZATOS, “Art and Religious Beliefs: the Limits of Liberalism”, in *Blasphemy, Insult and Hatred: Finding Answers in a Democratic Society*, Strasbourg, Council of Europe, 2010, p. 73-77.

⁴ See *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights*, Washington Freedom House, 2010, p. 35 ff. In England, the blasphemy crime was originally an ecclesiastical crime, which could be punished by the Ecclesiastical Courts, the Court of Star Chamber and High Commission under the *writ de Haeretico Comburendo consuetudinario*. In the seventeenth century, the Court of King's Bench declared the common law crime of blasphemy, punishable by the common law Courts (see William Searle HOLDSWORTH, *A History of English Law*, 7th edition, London, 1972, p. 407). The Christian faith has been so deemed – from Taylor's Case (1676) “parcel of the laws of England; and therefore to reproach the Christian religion is to speak in subversion of the law”. The Common Law Courts could penalize any such attack brought against the State religion (Christian) as a crime against the State, the Christian religion was, in fact, in the opinion of the Courts, essential to ensure the stability and balance of the social body (see Reid MORTENSEN, “Blasphemy in a Secular State: a Pardonable Sin?”, in *University of New South Wales Law Journal*, vol. 17, 1994, p. 409 ss.). The non-Christian faiths enjoyed no legal penal protection. In 1922 came into force the “Law of Blasphemy”, aimed at punishing any *vilification, ridiculization or irreverence* towards the Christian faith. The purpose of “Law of Blasphemy” is not to protect an ideology (Christian)

Other legal systems protect the religious feeling understood as “personal way of feeling and living the religious experience”, that is the individual’s own emotional state and therefore it is unique and irreplaceable. This emotional state is considered worthy of protection – regardless of the common popular sentiment – to ensure to every consociate the respect of their legacy of values. The criminal intervention inspired by this concept is reflected in an ideological repression directed to the protection of any philosophical belief, including atheism, which relates to the problem of divine, or the *tout court* protection of any philosophical belief, significantly extending the area of what can be considered liable to criminal prosecution⁵.

According to this perspective, the religious feeling is a real corollary of the constitutional right to freedom of worship. This would include the ability to protect not only the effective exercise of the faith but also the relationship-link between faith and conscience of the individual towards any possible, even verbal, aggression⁶. Consequently, the right to freedom of worship would substantiate into a real “right to have your own religious conscience free from violent and/or vulgar attacks”; thus an all-embracing right, protecting not only in its “dynamic” phase but also in the “static” one, which would involve a real inviolability of the legacy of values of the believer, but also of the atheist or the agnostic⁷.

1. A paradigmatic example of criminal law protection of the individual religious is present in the Swiss legal system. In the federal government is in fact valid Art. 261 of the Penal Code – norm indexed under Title XII, *Crimes ou délits contre la paix publique* and entitled *Atteinte à la liberté de croyance et des cultes* which sets:

Celui qui, publiquement et de façon vile, aura offensé ou bafoué les convictions d’autrui en matière de croyance, en particulier de croyance en Dieu, ou aura profané les objets de la vénération religieuse, celui qui aura méchamment empêché de célébrer ou troublé ou publiquement bafoué un acte cultuel garanti par la constitution,

deemed fit to ensure the stability and equilibrium of society, but rather to guarantee the religious sentiment, it does not protect the institutions and the theology of the Church of England, but rather the feelings of Christian believers against the “wild and improper feelings of the human mind”. Such protection was not extended to other religions, as the Christian religion was considered “the religious belief of most people” the only deeply rooted in the social substratum of the community, and a direct attack against it was deemed capable of leading a dangerous “breach of peace” (see Leonard W. LEVY *Blasphemy*, Chapel Hill-London 1993, p. 502 ss.; Peter CUMPER, “Religious Human Rights in the United Kingdom”, in Johan D. VAN DER VYVER & John WITTE, Jr. (eds), *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, The Hague, 1996, p. 205 ss.). The “Law of Blasphemy” was repealed in 2008 by the Criminal Justice and Immigration Act. See Anna GIANFRIDA, “L’abrogazione della “blasphemy offence” in Inghilterra e Galles”, in *Quaderni di Diritto e Politica ecclesiastica*, 2008, 2, p. 503-520.

⁵ See Francesco ANGIONI, *Contenuto e funzioni del concetto di bene giuridico*, Milano 1983, p. 133.

⁶ Cfr Albin ESER, “§ 71. Schutz von Religion und Kirchen im Strafrecht und im Verfahrensrecht”, in Joseph LISTL (ed.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2. Aufl., Berlin, 1996, vol. 2, p. 1019-1045.

⁷ Michael PAWLIK, “Der strafrechtliche Schutz des Heiligen”, in J. ISENSEE (ed.), *Religionsbeschimpfung*, *op. cit.*, p. 31-61.

celui qui, méchamment, aura profané un lieu ou un objet destiné à un culte ou à un acte culturel garantis par la constitution, sera puni de l'emprisonnement pour six mois au plus ou de l'amende.

We observe, first of all, that – according to the prevailing interpretation – the rule in question is intended to protect the feelings of everyone around religious issues⁸. Even the atheist can refer to the protection provided by Art. 261 where it is mocked because of his atheism⁹. It was thus concluded that the rule in question is a global protection of freedom of belief and freedom of worship, “in a system aimed at enhancing the position of the individual in terms of complete equality, with respect to the religion and the cult”¹⁰.

The rule assumes that – as well as the beliefs of believers – even atheists can be attacked, and both should receive equal protection, because they both express a particular subjective position regarding the problem of the numinous. As explained by the doctrine and jurisprudence, in the concept of “*convictions en matière de croyance*” are included all the *Weltanschauungen*, that is, all general conceptions of the world that do not recognize the existence of a being or a supreme principle, provided they have equal axiological intensity of the great traditional religions¹¹. These philosophical concepts should not refer to general ethical principles, but should be based on speculation of thought designed to build a unified system of responses to the great problems of human ethics¹². Among them, atheism, Marxism and existentialism are usually cited as examples¹³.

We also consider as “*convictions en matière de croyance*” all beliefs that are characterized by a relationship between the man and the numinous, which have a “*conception globale du monde*”¹⁴, and whose principles do not lead to an attack on the supreme value of human dignity, regardless of their possible opposition to morality or public order.

⁸ See Günter STRATENWERTH, *Schweizerisches Strafrecht*, Besonders Teil, II, Bern 1995⁴, p. 162.

⁹ See Placido SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione: beni giuridici e limiti dell'intervento penale*, Milano, 1983, p. 49-51 ; Paul LOGOZ, *Commentaire du Code pénal suisse*, Neuchâtel, 1939, p. 564, art. 261, n. 3A.

¹⁰ P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, op. cit., p. 50.

¹¹ *Decisione del Tribunale Federale (DTF) 118 Ia 56*, in *Decisioni del Tribunale Federale svizzero – Raccolta ufficiale*, vol. 11, 1992, 1, p. 56-59 ; G. STRATENWERTH, *Schweizerische Strafrecht*, op. cit., § 39 n. 4; Stefan TRECHSEL, *Schweizerisches Strafrechtsgesetzbuch – Kurzkomentar*, Zürich, 1989, sub art. 261; Philipp THORMANN & Alfred VON OVERBECK, *Das Schweizerische Strafrechtsgesetzbuch, II, Besondere Bestimmungen*, Zürich, 1941, sub art. 261; Yvo HANGARTNER, *Grundzüge des Schweizerischen Staatsrecht, 2 : Grundrechte*, Zürich, 1982, p. 97; Jörg Paul MÜLLER, *Die Grundrechte der schweizerischen Bundesverfassung*, Bern, 1991, p. 57.

¹² Alexandre GUYAZ, *L'incrimination de la discrimination raciale*, Berne 1996, p. 152-154.

¹³ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴ *Ibid.*, p. 152.

The rule states that the “*croyance en Dieu*” is protected *en particulier*. In the codification draft of 1918, this aside was missing¹⁵: it was added as a result of a strong and explicit stance of the Catholic minority, before which the liberal majority – eager to reach a compromise – did not raise any objection¹⁶.

The historical reasons that are the basis of this aside led the doctrine to interpret the concept of divinity expressed in Art. 261 CPS (Code pénal suisse = Swiss Penal Code) within the meaning of the Christian tradition, and so the concept of “God” is to identify with that of super terrestrial “Supreme Being” with traits of absolute perfection. However, the concept of “deity” must also refer to – in the opinion of the dominant doctrine – the impersonal and immanent gods of pantheism (God = Nature), to cover every individual situation of the individual in relation to a supreme being¹⁷. It is interesting to note, therefore, that – in the opinion of the doctrine – Art. 261 CPS also protects the heritage of conscience of those who believe in God in their own way, without belonging to any religious confession¹⁸.

We have to consider as “*convictions en matière de croyance*” all the basic teachings and tenets of a religious community, given that – according to the Preliminary Report to the Criminal Code – they are the content of faith, the prerequisite of revealed truths on which that belief is based¹⁹. It has been regarded therefore that Art. 261 CPS protects all the asset of assertions, truths and beliefs that forms the basis of a specific “conception globale du monde”²⁰.

2. So Art. 261 of the Swiss Penal Code grants protection to all the *Weltanschauungen*, that are all the general conceptions of the world that do not recognize the existence of a being or a supreme principle, but their axiological intensity has the same value as the great traditional religions. These philosophical concepts should not refer to “general ethical principles”, but must be based on speculation of thought designed to build a unified system of responses to the great problems of human ethics.

The choice made by the German legislator does not differ much from the one of the Swiss legislator: Paragraph 166 Abs. 1 of the German Penal Code draws a criminal penalty for “anyone who publicly insults or spreads the written content of religious or ideological professions of others in a way likely to disturb public peace”²¹. Without going into a detailed analysis of the provision in question, it is sufficient here to emphasize that the material substance of the punished conduct is not only formed

¹⁵ See DORA BUEHRER, *Der strafrechtliche Schutz der Glaubens- und Kultusfreiheit (Art. 261 StGB)*, Diss. Bern, 1943, p. 23.

¹⁶ D. BUEHRER, *Der strafrechtliche Schutz*, *op. cit.*, p. 27-29.

¹⁷ Detlef KRAUSS, “Der strafrechtliche Konflikt zwischen Glaubensfreiheit und Kunstfreiheit”, in Robert HAUSER (ed.), *Gedächtnisschrift Peter Noll*, Zürich, 1984, p. 209-230.

¹⁸ Gerhard FIOKA, “Kommentar zu Art. 261 StGB”, in Marcel Alexander NIGGLI & Hans WIPRÄCHTIGER (eds), *Strafrecht II, Kommentar*, 2. Aufl., Basel, 2007, n. 12-15.

¹⁹ Carl STOOSS, “Die Religionsdelikte im schweizerischen Strafgesetzentwurf”, in *Schweizerischen Zeitschriften für Strafrecht*, vol. 17, 1904, p. 170 ss.

²⁰ A. GUYAZ, *L’incrimination de la discrimination raciale*, *op. cit.*, p. 152.

²¹ See A. ESER, “Schutz von Religion”, *op. cit.*, p. 1019-1022.

by what it connects to the relationship between human and transcendent²², but it comes to protecting all the values and standards that are recognized as absolute and binding force from a single or a plurality of individuals²³ relating to the overall interpretation of the world and the man's place in it regardless of the existence of a divine entity²⁴.

In many ways the scope of § 166 of the German StGB seems even wider than the homolog law of the Swiss Penal Code, suppressing any form of ideological contempt toward philosophical political and social beliefs²⁵, with the consequence of extending the liable to criminal prosecution almost to the point to generate a complete paralysis of criticism and create an object of legal protection with huge and indeterminate boundaries.

The criminal action inspired by this concept is reflected in an ideological repression directed to the protection of any philosophical belief, including atheism, which relates to the problem of the divine, or the *tout court* protection of any philosophical belief extending significantly the liable to criminal prosecution. The liable to criminal prosecution area is only restricted to actions which create a real disturbance in the peaceful coexistence of citizens. The system includes a “filter” of punishment represented by the “public peace”, which makes punishable only the conduct “that creates the possibility that those who have been hurt will defend themselves in private, putting in actions reactions against the perpetrators of the insult and desecration”²⁶.

3. The Italian situation is, at least in historical perspective, very different. The Rocco Penal Code, promulgated in 1930, provided in fact – in Chapter 1 of Title IV of the second book of the same Code – a system of crimes in matters of religion aimed not at protecting the individual religious sentiment but rather at protecting the religion itself, conferring to the dogmatic asset of a cult (the Catholic one) a social importance, regardless of the consociates' assets.

As mentioned, this policy choice is “typical” of religious regimes, i.e. those states that repeat their values from an ideological system controller of another society – that only partially coincides with their own – rather than possess them and place them autonomously on the basis and in function of the whole society²⁷.

It is well known that the protection of religion itself in fact refers to a specific criminal option under which the State adheres to the values of one or more transcendental beliefs, makes them its own, and protect their integrity as a cohesive ethical factor, putting the

²² See Heinz ZIPF, “Die Delikte gegen den öffentlichen Frieden im religiösweltanschaulichen Bereich”, in *Neue Juristische Wochenschrift*, 1969, p. 1945.

²³ Hans Joachim RUDOLPHI, *Systematische Kommentar zum Strafgesetzbuch*, vol. 2, Besonderer Teil, Frankfurt a. M., 1976, Rdn 2 zu § 166.

²⁴ P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, *op. cit.*, p. 179.

²⁵ See A. ESER, “Schutz von Religion”, *op. cit.*, p. 1019-1022.

²⁶ Ff. ANGIONI, *Contenuto e funzioni del concetto di bene giuridico*, *op. cit.*, p. 133.

²⁷ Cfr. Francesco ONIDA, “Il problema dei valori nello Stato laico”, in Mario TEDESCHI (ed.), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Soveria Mannelli, 1996, p. 87.

potential “inherent in the religious phenomenon in the service of political power and of the dominant groups that control it”²⁸.

It is the State that decides which denomination (or which confessions) are carriers of ideologies valuable, regardless of any connotations of statistics, and guarantees a protection that gives priority to the public and the collective dimension of the experience that transcends the individual and private one²⁹.

Thus, one or more religions induce – or may induce – an ideological and dogmatic complex relevant for the purposes of the State, which is different in manner and measure depending on the weight that they have on the masses, or depending on the complex of values that they carry.

The penal law is not in this case designed to protect a citizen’s right, but a real interest of the dominant political class: it follows that the particular values of the individual can find – at best – an indirect and mediated protection, only if they are covered or coincide with the complex of values which are substantially the result of the transcendent belief in respect of which the intervention of the legislature is deployed.

Article 402 of the Italian fascist Penal Code – in particular – punished with imprisonment up to one year “anyone who would offend the religion of the state”, namely the Catholic religion, giving it a cultural and “political” value, as “supreme principle of morality, ethical and social force with decisive and indisputable importance”³⁰. The Catholic religion was a sort of primordial value, which served as a unifying force of civil society in its role of moral guide to achieving the goals set out by State and by the Fascist Party³¹.

And in fact, the rule protected “the Catholic belief in its dogmatic essence”³², such protection – as it was correctly noted³³ – was referring not to an abstract psychological relationship, but to the assumption of this relationship, namely as a set of revealed truths which are the backbone of the Catholic faith in its institutional aspect³⁴.

It follows that the penal protection of cults – in the system originally envisioned in the Code of 1930 – resulted in the criminalization of any expression of disrespect of values, people or things provided with – according to canon law – sacredness. This

²⁸ Paolo MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, Milano, A. Giuffrè, 1979, p. 45 ; cfr. Pietro Agostino D’AVACK, “Confessionismo”, in *Enciclopedia del diritto*, vol. 8, Milano, A. Giuffrè, 1961, p. 929 ss., p. 940 ff.; Antonio VITALE, *Corso di diritto ecclesiastico – ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Milano, A. Giuffrè, 1996⁸, p. 43 ff.; Enrico VITALI, *Vilipendio della religione dello stato*, Padova, CEDAM, 1964, p. 85 ff.; P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione, op. cit.*, p. 65 ff.

²⁹ P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione, op. cit.*, p. 73 ff.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ Cfr. Luigi DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano, A. Giuffrè, 1976, p. 134.

³² E. VITALI, *Vilipendio della religione dello stato, op. cit.*, p. 94.

³³ *Ibid.*, p. 102 f.

³⁴ See Vito MORMANDO, *Trattato di diritto penale. Parte speciale*, V, Padova, CEDAM, 2005, p. 35 ff.

was confirmed by the rule of blasphemy under Article Cp 724, which was limited – in its original formulation – to punish blasphemous expressions pronounced with invectives or outrageous words – against the Deity, Symbols or People revered in the religion of the State.

The religious denominations other than Catholic enjoyed a significantly lower protection³⁵. Art. 402 and 724 could not be extended to protect the axiological dogmatic asset of the “admitted” cults other than the religion of the State: the Code included the types of offenses to the believers and the ministers allowed in the State, as well as the vilification of things destined to the exercise of the religion of the State and disruption of religious not Catholic ceremonies, but the penalty for these offenses was significantly lower than the one prescribed for a similar conduct committed against the Catholic believers, things and ceremonies (Art. 403, 404, 405 and 406).

The regulatory framework – remained unchanged for many years after the promulgation of the Republican Constitution of 1948, and subsequently subject to multiple actions of the judiciary to legitimacy and merit – has changed significantly only in 2000, when the Constitutional Court declared unconstitutional Art. 402 Cp because of its contrast with the principle of equality without distinction of religion (Art. 3 of the Constitution) and the equal freedom of confession (Art. 8 of the Constitution)³⁶.

Subsequently, Law n. 85 of 24 February 2006 has reformed the whole matter: it was promulgated with the clear aim of reducing the scope of the liable of criminal punishment, or otherwise to establish significant reductions of sentences under the Rocco Code, in terms of offensive and insulting expressions, capable of expressing a negative value against institutions or symbols with a public dimension.

Not to bring a case similar to that Article 402 Cp – no longer in force by virtue of the declaration of unconstitutionality of 2000 – Law n. 85, dated February 24, 2006 provides that anyone who publicly offends a religion, by means of vilification of those who profess it is to be punished by a fine of €1,000 to €5,000. A fine of €2,000 to €6,000 is applicable to those who offend a religion, by means of vilification of a minister of the cult (Art. 7).

In addition, under Art. 8 of the same measure, anyone, in a place designated to the cult, or public place or place open to the public, offending a religious denomination, offends with insulting expressions things that are subject of worship, or are consecrated to worship, or are necessarily designed to the exercise of worship during religious services carried out in a private place by a minister, shall be punished by a fine of €1,000 to €5,000: there will be imprisonment of up to two years only in case of destruction, contamination or deterioration of the same objects of worship.

Finally, it should be noted that – under Articles 9 and 10, par. 1, of Law n. 85, February 24, 2006 – anyone who prevents or disturbs the exercise of functions, ceremonies and religious practices of a religious denomination, which are carried out

³⁵ See Massimo DONINI, *Il volto attuale dell'illecito penale*, Milano, A. Giuffrè, 2004, p. 39.

³⁶ See Giuseppe CASUSCELLI, “L’evoluzione della giurisprudenza costituzionale in materia di vilipendio della religione”, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2001, p. 1119 ff.

with the assistance of a minister of the same faith or in a place of worship, or in a public place or place open to the public, shall be punished with imprisonment up to two years. If acts of violence or threat to people, the imprisonment shall be up to three years, while Art. 406 Criminal Code is repealed.

The recent Law n. 85 of February 24, 2006 thus permanently removed from the legal “discrimination constitutionally unacceptable” between religious confessions made by the legislature of 1930³⁷. The *ratio* of Art. 7, 8 in Law 85/2006 that is the protection of the religious sentiment – as an aspect of the constitutional right to religious freedom – is not distinguishable by the degree of social integration of the particular religion considered³⁸. The legislator seems to have recognized an instrumental and inseparable link between the principles of equality and freedom, under which only an equal legal treatment of the religious sentiment (understood precisely as freedom of conscience) is the guarantee of equal freedom³⁹.

We can therefore say that Law n. 85 of February 24, 2006 has reformed the penal protection of religious sentiment noting the incompatibility of the original provisions of Book II, Title IV, Chapter I of the Italian Penal code with the principles of equality of all citizens without distinction of religion and equal freedom before the law of all religious denominations expressed by the fundamental law of the Italian Republic (Art. 3 & 8); principles which require the legislator to the equal protection of the conscience of each person who recognizes a faith whatever is the confession he belongs to⁴⁰.

4. We have thus presented three separate systems and three different ways to protect the religious sentiment. None of these, however, seems acceptable for a part of the contemporary penal doctrine, which supports the substantial and radical incompatibility of any intervention in matters of religion with the secular and secularized model of penal law.

Indeed it has been argued – being completely faithful to a secular model of penal law – that the most consistent political-penal choice should be to exclude the religious sentiment from the protected items, which would be an object of protection without the substance, the materiality, the rationality inherent to the model of juridical item of a secular State.⁴¹

It follows that – in the opinion of the doctrine under consideration – “the individual, group and social interests, (...) based on religion should be guaranteed only in the ordinary penal law rules to protect real juridical interests, such as honour, freedom of assembly, freedom of residence, the public peace. A specific penal action with the creation (or continuation...) of an autonomous area (...) of crimes in matter of religion

³⁷ Italian Constitutional Court, November 10, 1997, n. 329.

³⁸ Cfr. Giovanni FIANDACA, “Altro passo avanti della Consulta nella rabberciatura dei reati contro la religione”, in *Foro italiano*, 1998, p. 27.

³⁹ See G. CASUSCELLI, “L’evoluzione della giurisprudenza costituzionale”, *op. cit.*, p. 1119–1131.

⁴⁰ See Barbara RANDAZZO, “Vilipendio della religione: una dichiarazione d’incostituzionalità “obbligata””, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2000, p. 3979–3981.

⁴¹ Winfried HASSEMER, “Die Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung”, in Luigi Lombardi VALLAURI & Gerhard DILCHER (eds), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht*. Baden-Baden, Nomos, 1981, p. 1320–1322.

(...) would give rise to unnecessary, uneconomical overlapping of protection mixed with residual dross of not secularized objects of protection”⁴². Our position instead is different, and is in favour of maintaining a penal intervention aimed at protecting the religious sentiment.

A famous American author, who incisively argues in his works on social benefits inherent in ensuring a particularly intense protection of freedom of expression⁴³, cannot help but notice how “the word can cause significant damage” because not only the material life depends on the interaction with other men but some, perhaps all the ideas about oneself, and in particular the sense of identity and social morality are intelligible only through the interplay between the individual self and the perceptions of the society towards it⁴⁴.

When these interrelationships are based on the insult, on the unmotivated offense, the victims will suffer long fear and pain resulting from this violation of their personal sphere: a fear that partially consists of a heightened sense of personal vulnerability in front of the repetition of this crime or other possible crimes that they can imagine, and partially consists of the intimate uncertainty regarding the type reaction to take before such violation⁴⁵, not excluding a violent reaction⁴⁶.

In my humble opinion, it is clear that the fears and the pain inflicted to the religious communities – *rectius*: to the communities that in some way address the problem of transcendence – through the uncritical insult or disrespect of their beliefs constitute one of those “social” obstacles that prevent the full development of the human person⁴⁷.

In my opinion we can discuss instead on what conduct should be punished by a legislative action intended to protect the religious feeling: by addressing this issue I believe that actually both the Swiss Penal Code and the Italian Penal Code excessively broaden the area of the liable of prosecution.

A model of secular penal law should – at least in my opinion – only suppress those behaviours that are translated into expressions that – far from having any critical connotation – are instrumental only in spreading the seeds of confessional intolerance. We can remember about the theory of Karl Popper who – after having highlighted the fact that it is unrealistic to hope that the open discussion will help to get closer to the truth if the real availability to discuss is not mutual⁴⁸ – affirms that a tolerant society, in order to protect itself and its survival will have to fight those who are intolerant.

⁴² P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, *op. cit.*, p. 252; W. HASSEMER, “Die Religionsdelikte”, *op. cit.*, p. 1325.

⁴³ Lee C. BOLLINGER, *The Tolerant Society*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 55–76.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 60 ff.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 64 ff.

⁴⁶ See Richard L. ABEL, *Speaking Respect, Respecting Speech*. Chicago, Chicago University Press, 1999, p. 19 ss., about the Rushdie Case.

⁴⁷ See T. MARTINES, “Libertà religiosa e libertà di formazione della coscienza”, in *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Madrid, 1989, p. 50.

⁴⁸ Cfr. Karl POPPER, “Toleration and Intellectual Responsibility”, in Susan MENDUS & David EDWARDS (eds), *On Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1987 p. 17-34.

Hence the so called “paradox of tolerance”: a paradox whereby the “supporters of a tolerance without restriction, although they could perhaps boast of a strict consistency with the ideal they defend, are exposed to the objection, certainly not of secondary importance, that to tolerate even the opponents of the tolerance means putting at risk the latter, because if the intolerants would get the better, the first thing to be sacrificed would be just tolerance”⁴⁹.

These considerations lead us to believe perfectly acceptable a penal action, in the interests of worship that is “intolerant to the intolerants”, that considers as behaviours to punish those expressions that – far from having any critical connotation – are only able to produce conflict.

⁴⁹ See R. GATTI, sub “Tolleranza”, in E. Berti, G. Campanini (eds), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, 1993, p. 920.

Liberté d'expression et blasphème

Une comparaison entre l'Europe et les États-Unis ¹

Guy HAARSCHER

La liberté d'expression est-elle respectée différemment en Europe et aux États-Unis ? Le 22 mars 2007, Philippe Val, directeur de l'hebdomadaire satirique *Charlie Hebdo*, poursuivi sur plainte du Conseil national du Culte musulman, était acquitté par le Tribunal de Grande Instance de Paris ². *Charlie Hebdo* avait décidé de republier, par solidarité avec les journalistes menacés, les caricatures du prophète Mahomet, parues une première fois en 2005 au Danemark dans le journal *Jyllands Posten*. Plusieurs journaux européens avaient fait de même : certains approuvaient la publication des caricatures, d'autres la contestaient, mais tous défendaient la liberté d'expression des journalistes et réagissaient aux attaques dont ils faisaient l'objet. D'autres journaux avaient décidé de ne pas les republier. C'est parce que les caricatures étaient parues dans un numéro de *Charlie Hebdo* que le directeur de la publication, Philippe Val, avait été assigné en justice. Malgré le résultat favorable au journal satirique français, ce procès a posé de nombreuses questions relatives à la liberté d'expression et à ses limites.

Peut-on tout dire en démocratie ? Si les citoyens doivent pouvoir participer au gouvernement de leur pays, il est indispensable qu'ils puissent exprimer leur opinion sur les grands sujets d'intérêt public. Si la liberté d'expression s'arrête au point où ce

¹ Ce texte est extrait de Guy HAARSCHER, « Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée », paru dans Julie ALLARD, Guy HAARSCHER, Ludovic HENNEBEL & Gregory LEWKOWICZ, *Juger les droits de l'Homme : l'Europe et les États-Unis face à face*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 139-230 (avec l'aimable autorisation des Éditions Bruylant).

² *Charlie Hebdo* a été poursuivi sur plainte du Conseil français du Culte musulman, pour avoir reproduit les caricatures. Le procès a eu lieu les 7 et 8 février 2007, le jugement a été rendu le 22 mars. Philippe Val a été acquitté. Il a également gagné en appel le 12 mars 2008.

que l'on dit risque de déplaire aux gouvernants, aux autorités civiles et religieuses, à l'armée, voire à tel ou tel groupe de pression, la démocratie et la recherche en commun des solutions à apporter aux problèmes d'intérêt général se trouveront vidées de tout sens. Mais en même temps, dit-on souvent, il ne faut pas exagérer et « en remettre ». Tout est question de mesure, de courtoisie, de délicatesse. Pourquoi choquer inutilement quand on peut exprimer les choses de façon politiquement correcte ? Et, plus radicalement, n'existe-t-il pas de limites à la liberté d'expression ? Comme chacun sait que tous ceux qui exercent quelque pouvoir que ce soit peuvent quasi spontanément avoir tendance à en abuser, la liberté d'expression ne se doit-elle pas d'être exercée avec responsabilité ? Mais en même temps, qui ne se rend compte de ce que les dirigeants politiques et religieux peuvent eux-mêmes abuser de l'argument des limites ? La plupart des régimes autoritaires, y compris les démocraties purement formelles, basent leur pouvoir sur des dispositions pénales très larges criminalisant en particulier le discours, l'expression : « atteinte à l'honneur de la patrie », « insulte au gouvernement », « diffamation des représentants de l'État », etc. Évidemment, à cette aune-là, il n'est pas très périlleux pour un gouvernement autoritaire d'accorder généreusement la liberté d'expression à son peuple : il retirera d'une main ce qu'il avait accordé de l'autre. Toute critique du pouvoir pourra apparaître comme un outrage aux autorités du pays et valoir à son auteur les foudres de la justice. Et comme il suffit de quelques exemples pour intimider la grande majorité des citoyens, bientôt seuls les héros, les dissidents, les fous de liberté se risqueront encore à contester le discours « sacré » des autorités.

Il existe certes un danger d'exagération : que les individus en disent trop, qu'ils aillent « trop loin », qu'ils utilisent leur liberté d'expression de façon abusive et, ce faisant, violent d'autres principes cardinaux de la démocratie. Mais ne sous-estimons pas le péril strictement inverse : que les citoyens en disent *trop peu*, que l'intimidation ait pour effet délétère de leur faire rentrer dans la gorge ce qu'ils voulaient exprimer et qui aurait, peut-être, contribué – parfois de façon décisive – à la recherche de solutions d'intérêt général. L'intimidation entraîne nécessairement le conformisme et l'hypocrisie : si le fait d'aborder tel ou tel sujet met en danger l'audacieux parce que le gouvernement, ou l'Église, ou certains groupes activistes et violents n'acceptent pas qu'on les critique librement, la majorité des gens préférera parler d'autre chose – pour se protéger, et éviter peut-être aux proches les conséquences d'un discours « précipité ».

Il apparaît donc crucial de réfléchir sur nouveaux frais aux conditions mêmes de la liberté d'expression dans les démocraties de ce début du XXI^e siècle.

La controverse relative à l'arrêt *Otto-Preminger*

Je réfléchirai ici, dans le cadre de la convention européenne des Droits de l'Homme, à la question spécifique du blasphème : peut-on limiter la liberté d'expression, particulièrement artistique, en sanctionnant judiciairement les « offenses à la religion » ? La décision la plus célèbre et sans doute la plus controversée de la Cour de Strasbourg en la matière est l'arrêt *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*³. L'association Otto-

³ *Otto-Preminger-Institut c. Autriche* (1994).

Preminger, qui avait pour objet de diffuser des films d'art et d'essai, non distribués dans les grandes salles, voulait faire jouer un film du réalisateur Werner Schröter à Innsbruck, capitale du Tyrol autrichien. Ce film racontait l'histoire de l'écrivain et dramaturge Oskar Panizza qui, un siècle plus tôt, en 1895, avait été condamné pour blasphème par la Cour d'assises de Munich. La cause de la condamnation consistait en une pièce de théâtre, *Le Concile d'Amour*, virulemment anticatholique : Dieu le Père était présenté comme un vieillard impotent, Jésus comme un jeune handicapé mental, et Marie comme une dévergondée. Avec l'aide de Satan, ils décidaient de répandre la syphilis dans le monde pour punir l'humanité de ses péchés. Panizza fit de la prison. À la fin des années 1980, le cinéaste Werner Schröter décida de faire un film sur l'histoire de Panizza, dans lequel le procès jouait un rôle important, et, au sein de celui-ci, la présentation de la pièce dans son intégralité. Le film, dont l'objet peut être considéré comme politique puisqu'il portait sur les rapports entre la religion, l'État et les citoyens (le créateur et son public), fut à l'affiche en divers endroits, mais c'est à Innsbruck que l'affaire prit une tournure judiciaire. Le diocèse de la ville porta plainte, et l'association fut poursuivie sur la base d'un article du code pénal autrichien réprimant le blasphème.

Il faut noter que l'association avait donné une publicité discrète et prudente au film : elle avait envoyé l'information à ses membres et l'avait distribuée en divers endroits de la ville. De plus, le film se donnait généralement en soirée (à 22 heures) et était interdit aux mineurs de moins de dix-sept ans. Le film n'était donc pas *intrusif* : il n'était pas imposé aux gens, il fallait faire un acte de volonté pour aller le voir, dans les conditions restrictives que je viens d'indiquer. Les évêques portèrent plainte sans que l'on sût quels étaient les sentiments de la population catholique elle-même. Un juge de la Cour de Strasbourg en fera d'ailleurs la remarque dans une affaire très similaire concernant cette fois la Grande-Bretagne, l'affaire *Wingrove*⁴. Le parquet poursuivit l'association, qui fut condamnée pour blasphème. Le film fut saisi et confisqué. Après avoir épuisé les recours internes – condition nécessaire pour porter l'affaire devant les juges de Strasbourg⁵ –, l'association introduisit une requête devant la Commission européenne des Droits de l'Homme. Celle-ci examina d'abord la légalité de la mesure, ce qui ne posa pas de problème : il existait une loi, la section 188 du Code pénal autrichien. Ensuite, la Commission se pencha sur le but légitime. C'est ici que se pose le problème difficile, puisque la répression du blasphème ne fait bien sûr pas partie de l'énumération des buts dits légitimes dans le second paragraphe de l'article 10⁶. Il fallait donc *traduire* l'« offense à la religion » dans le langage de la convention.

⁴ « L'opinion effective des croyants reste inconnue » (*Wingrove c. Royaume-Uni* [1996]).

⁵ Et d'abord, à l'époque, devant les membres de la Commission européenne des Droits de l'Homme.

⁶ Ce paragraphe est le suivant : « L'exercice de ces libertés comportant des devoirs et des responsabilités peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou de la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire ».

La Commission, puis la Cour, trouvèrent plusieurs buts légitimes, dont le principal constitue la « protection des droits d'autrui ». Plus généralement, c'est dans la culture des États démocratiques elle-même que des survivances d'une époque où l'État et la religion entretenaient des relations « incestueuses » ont été traduites en exigences des droits de l'Homme eux-mêmes (« droits d'autrui »). La protection de la religion contre les critiques virulentes des « Lumières » est transformée en un conflit « systémique » *entre droits*. Il ne s'agit plus, après cette opération de prestidigitacion rhétorique, d'une opposition entre la liberté d'expression, droit de l'Homme important s'il en est, et le théologico-politique qu'incarnent les lois sur le blasphème, mais d'une tension entre deux droits : *le conflit se trouve dès lors immanentisé au domaine des droits de l'Homme*. La limitation de la liberté d'expression est rendue acceptable, au nom même des valeurs globales (les droits de l'Homme) que celle-ci incarne.

Souvent, cette « traduction » s'opère inconsciemment, et ceux qui la pratiquent sont de bonne foi. Parfois cependant, la traduction revêt un aspect redoutablement pervers, et la mauvaise foi apparaît flagrante. La traduction à laquelle se livrent la Commission et la Cour (et déjà les tribunaux autrichiens) relève de la première catégorie. Mais c'est l'un des rôles majeurs de la philosophie du droit que d'élucider les présupposés souvent inconscients de la pratique des juges.

La Commission reconnaît donc l'existence d'un but légitime. Il lui reste à décider si la mesure, légale et servant ce but légitime (légitimité que, pour ma part, je conteste), est « nécessaire dans une société démocratique ». Sans entrer dans toutes les subtilités de l'interprétation de cette notion, nous pouvons dire que la mesure doit être proportionnée au dommage occasionné à l'intérêt (« but légitime ») protégé par le paragraphe 2 de l'article 10 : on n'écrase pas une mouche avec un canon. De ce point de vue, la Commission considère que la censure préalable d'un film – sa saisie et sa confiscation avant qu'il ait pu être joué – est disproportionnée par rapport à l'intérêt en cause, à savoir les droits d'autrui (en l'occurrence le droit au respect des sensibilités religieuses, considéré comme une partie de la liberté de conscience). La Cour, pour sa part, fait le même raisonnement que la Commission en ce qui concerne la légalité et le but légitime de la mesure contestée dans la requête de l'association Otto-Preminger, mais elle ne « sauve » même pas en ultime instance la liberté d'expression, puisqu'à l'inverse de la Commission, elle considère que la mesure est proportionnée, donc nécessaire dans une société démocratique. L'Autriche n'a donc *pas* violé la convention. On comprend l'intensité de la controverse qu'a suscitée un arrêt aussi étrange.

Mais cette étrangeté, contrairement aux apparences, ne relève pas du cas isolé : l'arrêt *Otto-Preminger* ne constitue pas une décision aberrante, qui n'aurait pas fait jurisprudence. C'est à mon sens, comme j'essaierai de le montrer, tout le contraire qui a eu lieu. Le droit des citoyens de ne pas être « insultés » dans leurs convictions religieuses ne figure bien entendu pas dans la convention : c'est une création prétorienne de la Cour. Ce supposé « droit » constitue un pont – bien fragile – entre le blasphème (atteinte à « la » religion) et la liberté de conscience (droit de vivre librement le culte de son choix, ou de ne pas pratiquer).

La légèreté apparente de l'examen par lequel la Commission et la Cour vérifient qu'il existe bien un but légitime permettant de limiter la liberté d'expression peut s'expliquer par des considérations liées à la nature de la juridiction strasbourgeoise.

Il s'agit d'une juridiction internationale qui s'est petit à petit affirmée, mais qui se doit de ne pas verser dans l'activisme judiciaire, encore plus périlleux pour elle que pour une juridiction nationale. Elle s'en tient le plus possible au cas à trancher⁷. En matière d'appréciation de la légitimité du but poursuivi par l'État, la Cour de Strasbourg adopte, pour le problème qui nous concerne, à savoir le blasphème, une attitude déférente, qui tranche avec la manière dont la Cour suprême des États-Unis peut à l'occasion invalider un but invoqué par les pouvoirs publics⁸. Autrement dit, elle essaye de s'en tenir à une mise en balance des intérêts en présence en jugeant le plus possible au cas par cas.

La protection des droits d'autrui ne constitue pas le seul but légitime, énoncé dans l'article 10 § 2, invoqué par la Cour. Elle utilise d'autres arguments. Tout d'abord la protection de la *morale*. C'est l'un des buts légitimes énoncés dans la convention. Mais les commentateurs n'ont pas manqué de remarquer qu'il posait sans doute plus de problèmes qu'il n'en résolvait. La philosophie des droits de l'Homme suppose une société de liberté ordonnée, et en particulier le respect strict d'un droit majeur : la liberté de conscience (article 9 de la convention). Cette liberté signifie qu'en matière d'orientation spirituelle (de « sagesse », de définition du « sens de la vie »), les individus sont libres de se déterminer sans que la contrainte soit acceptable. Chacun peut librement définir sa propre morale : mais il doit reconnaître le même droit à autrui. Les droits de l'Homme présupposent le pluralisme des conceptions morales. Comment alors pourrait-on limiter un de ces droits (la liberté d'expression) au nom de *la morale* ? Le sujet touche au moins à deux domaines : celui de la sexualité ; celui des religions, dans la mesure où les morales se sont longtemps développées à l'intérieur de systèmes religieux imposés par la force du « bras séculier » étatique. Mais dans une société pluraliste, les conceptions des bonnes mœurs et du sacré varient, surtout au sein d'un ensemble aussi disparate que le Conseil de l'Europe, au sein duquel fonctionnent les institutions créées par la convention. Ce qui repose la question : qu'est-ce que *la morale*, au sens d'un but légitime de limitation de la liberté d'expression, défini par la convention ? Une solution a consisté, pour la Cour, à utiliser la notion, créée par elle, de *marge d'appréciation*. Dans la mesure où « la » morale signifie des choses très différentes d'État à État, ou de région à région, les autorités nationales ne sont-elles pas « mieux placées » (plus proches des problèmes) qu'une juridiction internationale éloignée, pour apprécier ces questions délicates ? De ce point de vue, la jurisprudence de la Cour suprême des États-Unis va dans le même

⁷ « Il n'appartient cependant pas à la Cour de se prononcer *in abstracto* sur la compatibilité du droit interne avec la Convention. Le degré de protection assuré par le droit anglais aux autres croyances n'est pas en jeu devant la Cour, laquelle doit se borner à examiner l'affaire dont elle est saisie » (*Wingrove c. Royaume-Uni*, § 50).

⁸ En ce qui concerne la notion de but légitime, la Cour de Strasbourg pourrait parfois avoir avantage à suivre l'exemple de la Cour suprême des États-Unis : « True, the Act's stated purpose is to protect academic freedom... While the Court is normally deferential to a State's articulation of a secular purpose, it is required that the statement of such purpose be sincere and not a sham [de la « frime »] » (*Edwards v. Aguillard*, 1987 – je souligne. Il s'agit d'un arrêt majeur refusant que l'on impose au nom de la liberté académique l'enseignement du créationnisme à l'école à côté de la biologie darwinienne scientifique).

sens quand elle relie les questions d'obscénité aux *community standards*, c'est-à-dire aux conceptions locales de la morale⁹. Mais nous verrons qu'en matière religieuse, la position de cette même Cour est radicalement différente de celle qu'a adoptée, au moins durant les douze dernières années, la Cour de Strasbourg.

Une autre manière de se sortir du paradoxe auquel nous confronte un univers pluraliste dans lequel on accorde une place importante (génératrice de répression) à la morale consiste à *subjectiver* cette dernière. Dans cette perspective, on ne soutiendra pas que la morale a été violée en tant qu'intérêt fondamental, mais que des individus ont été *heurtés dans leurs convictions morales*. La morale rejoint ici les « droits d'autrui ». Suffirait-il alors que ces individus soient assez nombreux en un endroit pour que la marge d'appréciation joue dans un sens liberticide ? C'est en tout cas ce que semble dire la Cour dans l'affaire *Otto-Preminger*, puisqu'elle rappelle que la religion catholique est celle de l'*immense majorité* des Tyroliens¹⁰. Mais s'il faut protéger les sensibilités religieuses, les *minorités* ne devraient-elles pas, si l'on veut éviter la discrimination, bénéficier de la même considération ?

On voit donc comment fonctionne, ici, la traduction : la protection de la religion est considérée comme une partie de la protection de la morale, et la définition de cette dernière notion dépend du contexte, des convictions empiriquement existantes, des sensibilités : il n'y a pas en Europe de « consensus discernable »¹¹ à propos des rapports entre la religion (la morale religieuse) et la société, dit la Cour. On comprend qu'elle ait fait un usage assez massif de la notion de marge d'appréciation pour ne pas se laisser entraîner dans une discussion potentiellement ingérable. La Cour suprême des États-Unis a bien entendu été confrontée, dans ce grand pays que forment les États-Unis, à un problème identique : elle s'en est sortie en prenant une direction *exactement inverse*, c'est-à-dire en *refusant* de protéger les sensibilités religieuses, que ce soit au nom des droits d'autrui ou au nom de la morale.

La Cour de Strasbourg, on l'a souvent noté, ne respecte pas toujours les étapes prévues pour l'argumentation en matière de limitation de la liberté d'expression :

⁹ Dans l'arrêt *Miller v. California* (1973), la Cour, présidée par le juge Warren Burger, a indiqué trois critères qui, s'ils sont tous présents, rendent un discours obscène et donc non protégé. (1) Une personne moyenne appliquant des critères « communautaires » (locaux) contemporains considère que le *speech (sensu lato)* en appelle à l'intérêt lascif ; (2) le *speech* décrit des actes sexuels, définis par la loi, de façon particulièrement choquante ; (3) l'œuvre prise comme un tout manque de valeur littéraire, artistique, politique ou scientifique sérieuse. L'adjectif « sérieuse » rend plus facile la condamnation pour obscénité que dans le cas où, comme dans une formulation antérieure de la Cour, on parlait de l'absence de « la moindre » *redeeming value* (une valeur qui « rachète » l'obscénité : on en trouvera toujours une). Notons également que la possession de matériel obscène dans le cadre de la vie privée est permise (ce n'est d'ailleurs pas une question de Premier Amendement), et que la pornographie infantine est réprimée même quand elle n'atteint pas le niveau de l'obscénité. En Europe, la valeur de la protection de l'enfance constitue un argument fort dans l'exercice du *balancing*, comme on le voit dans le célèbre arrêt *Handyside* de la Cour européenne des Droits de l'Homme. Voir aussi l'arrêt *Müller c. Suisse* (1988).

¹⁰ *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, § 56 (à la fin de l'arrêt, juste avant la décision de non-violation).

¹¹ *Ibid.*, § 5.

légalité ; but légitime ; proportionnalité¹². Nous analyserons brièvement plus loin l'arrêt *Handyside*, qui revêt, dans le cadre de nos préoccupations, une double importance : il a créé une jurisprudence relative, justement, aux propos qui heurtent, choquent ou inquiètent, et il a établi des critères permettant de concrétiser la notion de « nécessité dans une société démocratique »¹³. L'un de ces critères s'énonce : « besoin social impérieux »¹⁴. Il se laisse définir de façon générale en relation avec la notion de proportionnalité : on ne peut limiter la liberté d'expression que si la volonté d'empêcher la violation d'un des buts légitimes de l'article 10 § 2 correspond à une nécessité très pressante. Or la Cour, dans l'affaire *Otto-Preminger*, affirme (sans le justifier) qu'elle est en présence d'un besoin social impérieux. Il s'agit de protéger les sentiments religieux d'une population, laquelle ne s'est d'ailleurs pas manifestée elle-même, mais seulement par le truchement d'évêques¹⁵ qui, dans la tradition hiérarchique de l'Église catholique, ne lui ont sûrement pas demandé son avis¹⁶. (Dieu est offensé, insulté, diffamé. Si personne ne se plaint, c'est que ce sont des croyants trop tièdes, pas assez croyants). Mais, dans le contexte précis de l'affaire, peut-on véritablement parler de besoin social impérieux sans qu'un tel argument constitue, pour reprendre la terminologie de l'affaire *Edwards v. Aguillard*, de la « frime » (*a sham*) ? La Cour en est sans doute quelque peu consciente, puisqu'elle appuie l'argument du besoin social impérieux sur l'idée (le fantasme) d'une menace pour la « paix religieuse »¹⁷. Cette dramatisation « hobbesienne » viserait-elle à convaincre de ce que les relations entre communautés religieuses sont tellement explosives qu'une critique vigoureuse des croyances de l'une d'entre elles (fût-elle majoritaire) risquerait de mettre le feu aux poudres et de déclencher une guerre civile ? C'est un argument qui a été récemment utilisé dans l'affaire des caricatures de Mahomet, dans un contexte effectivement très préoccupant d'intimidation, voire de menaces terroristes. Mais au paisible Tyrol ? Voudrait-on le faire ressembler à la France du XVI^e siècle, à l'Angleterre du XVII^e, à la Turquie d'il y a quelques années, quand la Cour de Strasbourg avait accepté la conformité à la convention de l'interdiction du parti islamiste Refah¹⁸ ? Toujours est-il qu'une telle dramatisation rhétorique

¹² Voir Sébastien VAN DROOGHENBROECK, *La proportionnalité dans le droit de la Convention européenne des Droits de l'Homme*, Bruxelles, Bruylant, 2001, p. 79-86. Voir aussi *infra*.

¹³ *Handyside c. Royaume-Uni* (1976).

¹⁴ Dans l'arrêt *Handyside*, la Cour pose trois conditions à la limitation des droits garantis dans les articles 8 à 11 (ici la liberté d'expression) : « Besoin social impérieux » (1) ; « proportionnalité » (2) ; motifs « pertinents et suffisants ». Ces trois critères se réduiront souvent, dans la suite de la jurisprudence de la Cour, au seul critère de proportionnalité. Voir *infra*.

¹⁵ Nous verrons, dans l'analyse de la jurisprudence de la Cour suprême des États-Unis, que cette dernière refuse précisément que les orthodoxies les plus puissantes, que ceux qui crient le plus fort, déterminent les limites de la liberté d'expression. Voir *infra*, l'arrêt *Joseph Burstyn v. New York* (1952), et le danger constitué par les *most powerful and vocal orthodoxies*.

¹⁶ Voir l'affirmation déjà citée de l'arrêt *Wingrove c. Royaume-Uni* (1996) : « L'opinion des croyants reste inconnue ».

¹⁷ *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, § 52.

¹⁸ Voir l'arrêt de la Grande Chambre dans l'affaire *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie* (2003). Le premier arrêt avait été rendu en 2001.

permet de relier la répression du blasphème à un troisième but légitime : la protection de l'ordre. Ces curieuses considérations font d'une certaine manière écho à ce que la Cour suprême des États-Unis appelle des *fighting words* : des mots (ou des images) qui risquent de susciter une réaction violente, bref de porter atteinte à la « paix »¹⁹. La faiblesse de l'argument dans le contexte autrichien parle d'elle-même. La Cour dit même qu'il s'agit de « protéger l'ordre public contre le film »²⁰. Mais de quel ordre public s'agit-il ? Concerne-t-il ceux qui n'iront pas voir le film ? Ou des adultes qui auront au contraire décidé, en toute liberté et responsabilité, d'aller le voir ?

Trois buts légitimes sont donc invoqués par la Cour : les droits d'autrui, la morale et l'ordre. Dans chaque cas, la traduction effectuée – le passage d'un ordre juridique à l'autre – pose des problèmes redoutables. J'ai dit plus haut à quel point la transformation d'un conflit classique entre la liberté d'expression et un État protégeant la religion par des dispositions répressives, en un conflit « systémique » entre droits, apparaissait intellectuellement perverse. Mais la traduction du blasphème dans le langage d'une morale pourtant pluraliste, ou, pis, dans celui de l'« ordre », est sans doute encore moins satisfaisante. Chaque fois, il s'agit de tenter de soutenir (contre toute évidence philosophique) que la répression du blasphème revient finalement à la même chose que la protection des droits d'autrui, de la morale ou de l'ordre. Ce sont trois intérêts protégés, seul le premier étant directement formulé en termes de droits (et donc de conflit systémique). La Commission et la Cour avaient accepté la légitimité des buts invoqués. Simplement, nous le savons, la première a jugé la mesure disproportionnée, la seconde a donné raison à l'Autriche.

L'affaire *Handyside c. Royaume-Uni* de 1976 nous importe, je l'ai dit, doublement. C'est un arrêt qui a fixé certains critères d'explicitation de la notion de « nécessité dans une société démocratique », mais c'est aussi une décision dont l'une des affirmations de principe fut – et reste toujours – parmi les plus citées dans les affaires relatives à la liberté d'expression. Or il introduit une notion lourde de sens, qui réapparaît (mais curieusement « traduite ») dix-huit ans plus tard dans l'affaire *Otto-Preminger*. *Handyside*, un éditeur britannique, avait publié la traduction d'un livre danois d'éducation à la sexualité, *The little red School Book*. Sur la base d'une loi sur les publications obscènes, les livres furent confisqués puis détruits, et il fut condamné à une amende²¹. Selon l'accusation, le livre incitait les enfants à une sexualité précoce (il dédramatisait aussi l'usage de la marijuana). Le but légitime retenu était la morale (dans ses relations avec la protection de l'enfance). Mais la Cour a mis les choses au point en voulant éviter qu'une jurisprudence répressive se dégage de cet arrêt particulier. Dans un paragraphe justement célèbre, elle a déclaré que les

¹⁹ La doctrine des *fighting words* en droit constitutionnel américain permet une limitation de la liberté d'expression protégée par le Premier Amendement. Dans l'arrêt *Chaplinsky v. New Hampshire* (1942), la Cour définit les *fighting words*, appelés aussi mots « insultants », comme ceux qui blessent par leur expression même et tendent à susciter une violation de la paix (*breach of the peace*). La doctrine est toujours juridiquement valide (*good law*), bien que la Cour ait par la suite limité quelque peu ses conditions d'application. Pour un bon résumé de l'évolution de la jurisprudence, voir http://en.wikipedia.org/wiki/Fighting_words.

²⁰ *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, § 52.

²¹ *Handyside c. Royaume-Uni*, §§ 17, 18.

propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent » (sous-entendu : les adultes) étaient protégés par l'article 10 de la convention²², qu'ils visent l'État ou un secteur de la population – et les « communautés » ne manquent pas aujourd'hui dans ce contexte. L'expression qui ne gêne personne ne risque pas d'être censurée : ce sont les propos vigoureux qui risquent de susciter des désirs de répression, et doivent être protégés. Une telle position semble faire écho à un arrêt fameux de la Cour suprême des États-Unis sur la liberté d'expression, *New York Times v. Sullivan* (1964)²³.

La Cour de Strasbourg ajoute, en 1976, que cette protection des propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent » constitue l'expression de la *tolérance* qui doit régner dans les sociétés pluralistes et démocratiques. Comment comprendre une telle affirmation ? Pour faire bref, on rappellera que la tolérance a constitué, *grosso modo* à partir du XVI^e siècle, une valeur permettant la coexistence d'engagements religieux concurrents : tolérer, c'est désapprouver des idées (ainsi que les pratiques qui leur correspondent) *et* manifester la volonté de ne pas les supprimer. Pour les opinions qui ne heurtent, ne choquent ou n'inquiètent pas, point n'est besoin de tolérance : on les accepte aisément. La tolérance comme vertu, son exercice difficile, n'a de sens que quand un effort est requis : on est choqué, étant convaincu de ce que c'est « mal » ou « faux », et on ne réprime pas. Cette idée de la tolérance s'est développée au temps des Guerres de religions entre catholiques et protestants : son histoire fut – et est toujours – complexe, son parcours sinueux. Elle a débouché, au meilleur d'elle-même, sur la pleine acceptation de conceptions du Bien différentes, garantie par le droit : telle est la notion de liberté de conscience. Mais pour que cette dernière – c'est du moins

²² « Son rôle de surveillance commande à la Cour de prêter une extrême attention aux principes propres à une « société démocratique ». La liberté d'expression constitue l'un des fondements essentiels de pareille société, l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun. Sous réserve du paragraphe 2 de l'article 10 (art. 10-2), elle vaut non seulement pour les « informations » ou « idées » accueillies avec faveur ou considérées comme inoffensives ou indifférentes, mais aussi pour celles qui *heurtent, choquent ou inquiètent* l'État ou une fraction quelconque de la population. Ainsi le veut le pluralisme, la *tolérance* et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de « société démocratique ». Il en découle notamment que toute « formalité », « condition », « restriction » ou « sanction » imposée en la matière doit être proportionnée au but légitime poursuivi » (*Handyside c. Royaume-Uni*, § 49 – je souligne).

²³ « In the realm of *religious faith*, and in that of *political belief*, sharp differences arise. In both fields, *the tenets of one man may seem the rankest error to his neighbour*. To persuade others to his own point of view, the pleader, as we know, at times resorts to *exaggeration, to vilification of men who have been, or are, prominent in church or state, and even to false statement*. But the people of this nation have ordained, in the light of history, that, in spite of the probability of excesses and abuses, these liberties are, in the long view, *essential to enlightened opinion* and right conduct on the part of the citizens of a democracy » (arrêt *Cantwell v. Connecticut* [1940], cité par le très libéral juge Brennan, rédacteur de l'opinion majoritaire de *New York Times v. Sullivan* [1964]). L'arrêt *Cantwell* a rendu la liberté de religion, protégée par le Premier Amendement, opposable aux États fédérés, et par extension aux pouvoirs locaux. C'est le célèbre processus d'*incorporation*. Voir *infra*. On notera à quel point ce considérant se situe aux antipodes de la jurisprudence *Otto-Preminger* et confirme l'arrêt *Burstyn* de 1952 sur le blasphème, que nous analyserons plus loin.

d'une telle manière que je comprends l'argumentation de la Cour – puisse ne pas se réduire à ce que le philosophe du droit américain Karl Llewellyn appelait, dans un tout autre contexte, des *paper rules* (des règles « de papier »), il est nécessaire que lui correspondent des attitudes, des mentalités, au cœur desquelles se situe le travail, perpétuellement à reprendre, de la tolérance. C'est quand cette dernière se trouve confrontée aux propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent » qu'on en mesure la force ou la faiblesse. Voltaire, voulant « écraser l'infâme »²⁴, a choqué les croyants : sa pièce *Mahomet* a même fait, tout récemment encore, des vagues en France et en Suisse (où il s'était pourtant jadis réfugié)²⁵. Léon Bloy, stigmatisant notamment les athées, les a sûrement heurtés²⁶. *Le Concile d'Amour* – à supposer qu'on veuille aller le voir – se révélera sûrement choquant pour des catholiques très pratiquants, voire traditionalistes. Les caricatures de Mahomet publiées par le *Jyllands Posten*, ou, dix-sept ans auparavant, les *Versets sataniques* de Salman Rushdie, pouvaient aussi heurter des croyants. La liste est longue. Mais la Cour de Strasbourg, dans son arrêt *Handyside* de 1976, semblait avoir décidément pris parti pour la liberté d'expression et la tolérance des opinions qui dérangent.

Or il est assez paradoxal de constater que cette même Cour a légitimé dix-huit ans plus tard la censure du film de Werner Schröter sur Panizza, mais qu'elle n'a pas assumé l'abandon la jurisprudence libérale « *Handyside* ». Au contraire, elle s'est explicitement référée positivement au fameux paragraphe de l'arrêt de 1976, et nous verrons qu'elle a continué à le faire, dans le même type d'affaires, jusqu'à aujourd'hui. En 2006 encore, la Cour s'est référée à la fois à *Handyside* et à *Otto-Preminger*. Comment comprendre cela ? Serions-nous naïfs en considérant que ces deux arrêts s'opposent comme l'eau et le feu ? *Handyside* déclare que les propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent » sont protégés par la convention. *Le Concile d'Amour* heurte, choque, inquiète même peut-être. Mais l'association *Otto-Preminger* n'est pas protégée par la Cour, qui ne voit dans la censure par les tribunaux autrichiens rien qui contrevienne au traité de 1950. Une subtilité nous aurait-elle échappé ? En fait, la Cour opère une distinction que, bon an mal an, elle a maintenue jusqu'à aujourd'hui. Elle distingue en effet – ou tente à toute force de le faire – d'une part les propos protégés par la jurisprudence *Handyside*, d'autre part ce qu'elle appelle des propos « gratuitement offensants », c'est-à-dire, selon elle, des expressions qui ne « contribuent à aucun débat d'intérêt public »²⁷. Bref, si l'on saisit bien la subtilité « scolastique » de cette distinction, les propos qui heurtent, choquent ou inquiètent sont protégés pour autant que leur expression fasse partie d'un débat politique au

²⁴ « L'infâme est donc l'intolérance, pratiquée par des Églises organisées, et inspirée par des dogmes chrétiens. En fin de compte, l'infâme, c'est le christianisme » (René POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1959, p. 310).

²⁵ Finalement, la pièce a échappé à la censure. Voir « Une *fatwa* contre Voltaire ? », dans *Le Monde*, 15 février 2006.

²⁶ 1846-1917. Polémiste catholique extrêmement virulent, en particulier dans son antisémitisme : « Au double point de vue moral et physique, le youtre moderne paraît être le confluent de toutes les hideurs du monde » (cité par Jean-Denis BREDIN, *L'Affaire*, Paris, Julliard, 1983, p. 44). On ne peut être plus délicat. Il s'agit bien entendu de l'affaire Dreyfus.

²⁷ Voir par exemple *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, § 49.

sens élevé du terme, ou en tout cas d'une discussion d'intérêt « sociétal » général. *Le Concile d'Amour* fut, nous l'avons vu, explicitement présenté comme une pièce traitant d'un sujet politique majeur : la question des relations entre la religion, l'État et la création. Mais la manière dont le débat a été engagé comprenait, si l'on suit l'argumentation de la Cour, des offenses gratuites (et une part d'obscénité : le baiser lascif de Marie au Diable ; la syphilis et sa transmission sexuelle – par la débauche...) (est-ce un autre lien avec la « morale » ?) qui ne contribuaient aucunement à une telle discussion, en tant que telle « protégée » par la jurisprudence *Handyside*.

Nous verrons que la Cour a continué à utiliser cette distinction, se prononçant parfois en faveur de l'État, parfois en faveur du requérant, et cela en fonction de l'absence ou de la présence de propos qu'elle juge gratuitement offensants, c'est-à-dire ne contribuant pas à un débat d'intérêt général. Dans le premier cas, elle considère que la mesure attaquée est « nécessaire dans une société démocratique » (proportionnée à l'atteinte faite à tel ou tel intérêt énoncé dans le paragraphe 2 de l'article 10) ; dans le second, elle déclare la mesure disproportionnée et condamne l'État. La Cour a donc, de façon plus ou moins explicite, élaboré un « test » en matière de propos jugés blasphématoires : pour les réprimer légitimement, il ne suffit pas qu'ils choquent, il faut encore que l'offense aux convictions religieuses soit gratuite, inutile, sans effet positif sur le débat démocratique. Les juges se sont donc attribué un pouvoir redoutable, qui ne rassurera pas les défenseurs des droits de l'Homme, surtout en matière de sécurité juridique. Comment prévoir à quel moment la limite sera franchie aux yeux de la Cour ? Quand une critique vigoureuse deviendra-t-elle « gratuite », donc non protégée par la convention ? N'existe-t-il pas un risque d'autocensure – ce que les Américains appellent un *chilling effect*, un « gel » de la liberté d'expression²⁸ ? (Si je veux faire un film et qu'il y a un risque de censure, je ne rentrerai pas dans mes frais – souvent énormes – et ce sera la faillite).

Ce risque est même présent dans l'argumentation des juges dissidents, qui contestent l'assimilation, faite par la majorité dans l'arrêt *Otto-Preminger*, entre liberté religieuse et respect des sensibilités religieuses²⁹. Ils ajoutent en effet à leur

²⁸ Aux États-Unis, l'expression « *chilling effect* » renvoie aux effets d'étouffement ou de « gel » du discours protégé, que produisent des lois « trop larges » (*overbroad* – voir *infra*, arrêt *Virginia v. Black*) ou trop vagues. Elle a été utilisée par le juge Brennan en 1965, dans l'affaire *Lamont v. Postmaster General*. Dans cet arrêt, la Cour a invalidé une loi fédérale qui exigeait des utilisateurs de la Poste qu'ils signalent chaque fois officiellement avoir reçu de la propagande communiste (ce qui, bien entendu, les « signalait » eux-mêmes au gouvernement). Voir ce professeur américain très optimiste comme juriste et désespéré comme citoyen, racontant l'autocensure de *Southpark* (*Comedy Central*) sur les caricatures de Mahomet. Théoriquement elle ne devrait pas être connue et donc disparaît (celui qui s'autocensure ne va pas se plaindre : il ne veut surtout pas alerter celui qui l'intimide), sauf si un mécontent, comme dans l'affaire *Southpark*, lâche le morceau.

²⁹ « La Convention ne garantit pas explicitement un droit à la protection des sentiments religieux. Plus précisément, semblable droit ne peut être dérivé du droit à la liberté de religion qui, en réalité, inclut un droit d'exprimer des vues critiquant les opinions religieuses d'autrui » (arrêt *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, opinion dissidente des juges Palm, Pekkanen et Makarczyk).

affirmation « libérale » selon laquelle « la tolérance va dans les deux sens », autrement dit qu'il ne faut pas exagérer³⁰. Ils s'accordent donc avec la majorité sur le refus des attaques gratuites contre les « convictions », les personnages et les symboles des religions. Simple, ils ne considèrent pas la projection du film de Schröter comme relevant de cette dernière catégorie de propos. C'est certes l'évidence : le procès et la condamnation de Panizza constituent un sujet politique – digne d'un « débat public » – par excellence. Mais il reste que les juges dissidents préservent la possibilité d'attaques verbales, de « blasphèmes » censurables : ils posent que la tolérance va dans les deux sens, autrement dit que, si la majorité catholique tyrolienne doit respecter le droit de l'association et des spectateurs potentiels, ce dernier droit doit être exercé dans un certain respect de l'Autre. Or cette apparente réciprocité de la tolérance ne tient pas philosophiquement la route. « Tolérer » les croyants, même si l'on considère leurs convictions et pratiques comme ridicules ou superstitieuses, signifie leur garantir une liberté totale de culte (bien sûr dans le respect du même droit pour autrui et l'obéissance aux lois du pays). Cela ne signifie en aucune manière ne pas pouvoir les critiquer, même vivement, fût-ce en les choquant.

Certes, il y a des discours critiques qui gênent effectivement autrui : on ne peut hurler en face de quelqu'un le mépris de ses convictions et le harceler, sans violer sa liberté de conscience et de culte. Mais il s'agit ici d'un discours face-à-face, que les Américains appellent *fighting words* (j'en ai donné la définition plus haut), et qu'ils considèrent à juste titre comme n'étant pas protégé. C'est le discours « intrusif » par excellence, bien plus que ne l'étaient les affiches incriminées du film *Larry Flynt* de Milos Forman. Mais ceci ne relève pas du contenu du discours ou de l'image. Personne n'est obligé de lire un livre ou d'aller voir un film : il n'y a pas d'élément intrusif en la matière, surtout si la publicité qui, elle, s'adresse à tout le monde, est faite avec mesure. Dans l'affaire *Otto-Preminger*, ce sont les évêques qui ont fait « intrusion »³¹ dans un domaine qui ne regardait que le cinéaste, les distributeurs et les spectateurs. Ce sont eux qui ont fait preuve d'intolérance en voulant – et en réussissant à – faire interdire un film qui leur déplaisait. C'est le Code pénal autrichien

³⁰ « Néanmoins, il faut admettre qu'il peut être « légitime », aux fins de l'article 10, de protéger les sentiments religieux de certains membres de la société contre les critiques et insultes d'une certaine gravité ; *la tolérance est à double sens* et le caractère démocratique d'une société se trouvera affecté si des attaques violentes et injurieuses contre la réputation d'un groupe religieux sont autorisées. En conséquence, il faut aussi admettre qu'il peut être « nécessaire » dans une société démocratique de fixer des limites à l'expression publique de telles critiques ou insultes. Dans cette mesure, mais pas au-delà, nous pouvons suivre la majorité » (*Ibid.* Je souligne).

³¹ L'arrêt *Otto-Preminger* considérait que l'offense gratuite heurtait les sentiments de croyants dont on affirmait en quelque sorte qu'ils ne pouvaient exercer leur liberté de culte si un film aussi outrageant que celui de Schröter était joué dans une salle de leur ville après 22 heures. Faire dépendre la liberté d'expression des réactions – donc de la subjectivité – du public introduit nécessairement une certaine insécurité. D'autant que, nous le savons, les catholiques ont été instrumentalisés par les évêques. Et ne parlons pas pour l'instant de l'instrumentalisation flagrante des musulmans par les leaders islamistes dans l'affaire des caricatures du *Jyllands Posten*.

qui manifeste l'intolérance du « législateur », dans la mesure où il sanctionne de telles pratiques. Si la tolérance va dans les deux sens, cela ne peut vouloir dire que ceci : nous ne pouvons faire intrusion dans les pratiques qui nous déplaisent, et la réciprocité est bien sûr exigée. Mais le contenu et la manière de la critique des idées, religieuses ou autres, ne peut constituer l'objet d'une censure si personne n'est obligé de la « subir », comme c'était le cas dans l'affaire *Otto-Preminger*.

La limpidité de l'arrêt *Burstyn*

Une approche même superficielle de l'arrêt *Joseph Burstyn v. New York* (1952) nous indique tout de suite qu'en ce qui concerne le discours blasphématoire ou « sacrilège », nous sommes à des années lumières de la logique du test que j'ai reconstruit pour rendre compte du raisonnement de la Cour européenne des Droits de l'Homme en la matière. L'affaire porte, comme ce sera le cas quarante-deux ans plus tard avec *Otto-Preminger*, sur un film. Il s'agit du *Miracle*, de Roberto Rossellini. Que raconte-t-il ? Une jeune fille simple d'esprit garde des chèvres dans la montagne. Un jour, elle voit apparaître un étranger barbu qu'elle prend pour Joseph, son saint favori, lequel est venu vers elle pour la transporter au ciel. C'est comme une apparition mystique. Joseph s'approche d'elle, il lui fait boire du vin, puis – le film y fait allusion de façon discrète – la viole. Un jour, elle se retrouve enceinte et pense que c'est l'effet de la grâce de Dieu. Après avoir été humiliée et agressée comme fille mère, elle quitte le village pour vivre seule dans une caverne. Elle finit par accoucher dans une église et prononce alors ces mots : « Mon fils, mon amour, ma chair ! ».

Avant d'arriver en Amérique, le film a déjà fait l'objet de critiques sévères par les catholiques. À New York, le cardinal Spellman mobilise la population contre l'arrivée du film « sacrilège ». Il en appelle – je cite – à ceux qui « pensent droitement »³². *Le Miracle* est autorisé dans l'État de New York après avoir été visionné par la Motion Picture Division du New York State Education Department. Le film est joué, malgré les vaines tentatives des organisations catholiques de le faire censurer. Durant cette période, le Board of Regents de l'État de New York, qui dirige le Département de l'Éducation, reçoit de nombreuses protestations. Le 16 février 1951 (donc un bon mois après la déclaration de Spellman), les Régents, après avoir vu *Le Miracle*, considèrent qu'il s'agit là d'un film « sacrilège » et ordonnent que l'autorisation qui lui avait été accordée soit retirée. Ce qui est fait. La Cour d'appel rejette la requête du distributeur, Joseph Burstyn. La Cour suprême de New York confirme la décision de la Cour d'appel, deux juges émettant une opinion dissidente. L'affaire est portée devant la Cour suprême des États-Unis. Cette dernière se livre à une analyse détaillée de la signification de termes tels que « sacrilège » et « blasphème ». Elle se trouve manifestement confrontée, comme le sera bien plus tard la Cour de Strasbourg, à des sensibilités religieuses « heurtées ». Va-t-elle adopter une position délicate, tentant comme la Cour de Strasbourg de naviguer entre le Charybde des propos qui choquent (permis) et le Scylla des offenses gratuites (interdit) ? Nullement. Elle adopte une

³² « On Sunday, January 7, 1951, a statement of His Eminence, Francis Cardinal Spellman, condemning the picture and calling on « all right thinking citizens » to unite to tighten censorship laws, was read at all masses in St. Patrick's Cathedral » (*Joseph Burstyn v. New York* [1952]).

position de principe très nette. Cette attitude est d'autant plus importante à noter qu'à la même époque, la Cour commence à abandonner, dans le domaine politique, l'attitude de principe favorable à la liberté d'expression qu'elle avait fini par adopter, à partir des années 1920, sous les coups de boutoir des grands juges Holmes et Brandeis³³. C'est, ne l'oublions pas, l'époque de l'hystérie anticommuniste et du maccarthysme. Dans les affaires directement politiques liées à la chasse à la supposée cinquième colonne communiste, la Cour commence à utiliser le test de la balance des intérêts : la liberté d'expression n'est pas considérée comme un quasi absolu en matière politique, mais « mise en balance » avec d'autres intérêts jugés essentiels, comme la sécurité nationale. Ce n'est – nous le verrons – que durant les années 1960 que la Cour prendra progressivement une position libérale de principe dans la quasi-totalité des domaines concernés par la liberté d'expression. Tout ceci rend d'autant plus remarquable la position de principe prise par la Cour en 1952 sur le sujet du blasphème, en pleine période maccarthyste. Alors qu'en matière politique, la Cour met en balance la liberté d'expression et d'autres « intérêts », elle refuse de le faire en matière de propos blasphématoires. Pour nous en convaincre, citons et commentons quelques-uns des passages principaux de l'arrêt.

« En cherchant à appliquer la définition large et englobante du « sacrilège » donnée par les Cours de New York, le censeur dérive sur une mer sans limites au milieu d'une myriade de courants (les conceptions religieuses en conflit), sans aucun point de repère *sauf ceux qui sont fournis par les orthodoxies les plus bruyantes et les plus puissantes...* En appliquant un tel standard, le censeur le plus prudent et le plus tolérant se trouverait virtuellement dans l'impossibilité d'éviter de favoriser une religion par rapport à une autre³⁴, et il manifesterait la tendance inévitable à bannir l'expression de sentiments impopulaires... L'application du *test de l'élément « sacrilège »*... pourrait soulever des questions essentielles quant à la garantie du Premier Amendement relative à la séparation de l'Église et de l'État, ainsi qu'à la liberté de culte pour tous... Cependant, du point de vue de la liberté d'expression et de la presse, il est suffisant de noter que l'État n'a pas d'intérêt légitime suffisant à protéger une des religions, ou toutes les religions, de conceptions qui leur seraient répugnantes, pour justifier une censure préalable [*prior restraint*] de l'expression de ces conceptions ; ce n'est pas la tâche de l'État, dans notre Nation, de censurer les

³³ Oliver Wendell Holmes, Jr., 1841-1935, juge à la Cour suprême de 1902 à 1932 ; Louis Brandeis, 1856-1941, juge à la Cour suprême de 1916 à 1939. Voir *infra* pour le test du *clear and present danger* défendu par les deux juges. Dans *Whitney v. California* (1927), Brandeis défend la liberté d'expression en soulignant qu'elle est indispensable à l'activité démocratique, et utilise le test du « temps de réponse » : tant qu'il y a possibilité de réponse par la discussion, la liberté d'expression doit être garantie. Brandeis adopte une position très protectrice de la liberté d'expression : « Whenever the fundamental rights of free speech and assembly are alleged to have been invaded, it must remain open to a defendant to present the issue whether there actually did exist at the time a *clear danger* ; *whether the danger, if any, was imminent* ; *and whether the evil apprehended was one so substantial as to justify the stringent restriction interposed by the legislature* » (je souligne). Cette position est proche de celle que la Cour adoptera à partir de l'arrêt *Brandenburg v. Ohio* (1969) jusqu'à aujourd'hui. Voir *infra*.

³⁴ Puisque certains se plaindraient et d'autres ne se plaindraient pas.

attaques réelles ou imaginaires contre une doctrine religieuse particulière, qu'elles apparaissent dans des publications, dans des discours ou dans des films »³⁵.

Les éléments que j'ai soulignés méritent commentaire et réflexion. La Cour craint que les juges, en limitant la liberté d'expression pour blasphème ou « sacrilège », perdent tout point de repère et deviennent prisonniers des orthodoxies les plus puissantes et les plus bruyantes. En d'autres termes, le « la » serait donné par ceux qui crieraient le plus fort et disposeraient d'argent et d'influence. Nous reviendrons en conclusion sur l'affaire des caricatures de Mahomet. Mais, si nous nous rappelons un instant les considérations du début de cet article – les deux positions opposées qui étaient susceptibles d'être adoptées en conformité avec les exigences de l'État de droit –, il apparaît clairement que l'arrêt *Burstyn* justifie une défense assez intransigeante de la liberté d'expression, alors que la jurisprudence de la Cour de Strasbourg apparaît plus répressive, du moins quand des propos déclarés gratuitement offensants sont en cause. Le juge ne risque-t-il pas de se perdre parmi la « myriade » de demandes de censure ? Les Américains ne connaissent que trop bien la signification du « politiquement correct », qui s'est d'abord développé chez eux : par peur de choquer et d'être considéré, aux yeux de la cité ou de ses représentants les plus puissants et les plus bruyants, comme « incorrect », chacun s'autocensurera. De cette façon, on évitera de faire des vagues, c'est-à-dire, pour continuer à filer l'une des métaphores centrales de l'arrêt *Burstyn*, d'être submergé par une myriade de courants, et de dériver sur une mer sans balises (ou non cartographiée). Mais c'est précisément cet effet de « gel » du discours (*chilling effect*) que veut à toute force éviter la Cour. Au lieu de commencer à faire des distinctions scolastiques entre des propos choquants et gratuitement offensants (indignes de protection) et des propos choquants contribuant à un débat d'intérêt général (protégés), au lieu de se livrer, à l'instar de la Cour de Strasbourg, à un exercice d'équilibrisme entre deux jurisprudences (*Handyside* et *Otto-Preminger*) qui s'écartent naturellement l'une de l'autre, la Cour suprême décide, par un arrêt de principe, que ce n'est pas la tâche de l'État d'intervenir dans ces matières. Elle se refuse à utiliser le « *sacrilegious* » test (le test de l'élément « sacrilège ») au profit d'un test tout différent. Des représentants religieux peuvent bien considérer des propos ou images comme blasphématoires, sacrilèges, heurtant les sensibilités des membres

³⁵ « In seeking to apply the broad and all-inclusive definition of « sacrilegious » given by the New York courts, the censor is set adrift upon a boundless sea amid a myriad of conflicting currents of religious views, with no charts *but those provided by the most vocal and powerful orthodoxies*... Under such a standard the most careful and tolerant censor would find it virtually impossible to avoid favouring one religion over another, and he would be subject to an inevitable tendency to ban the expression of unpopular sentiments... Application of the « *sacrilegious* » test..., might raise substantial questions under the First Amendment's guaranty of separate church and state with freedom of worship for all... However, from the standpoint of freedom of speech and the press, it is enough to point out that *the state has no legitimate interest in protecting any or all religions from views distasteful to them which is sufficient to justify prior restraints upon the expression of those views. It is not the business of government in our nation to suppress real or imagined attacks upon a particular religious doctrine, whether they appear in publications, speeches, or motion pictures* » (*Joseph Burstyn v. New York* [1952] – je souligne).

de telle ou telle communauté (des « conceptions qui leur seraient répugnantes », dit l'arrêt) : ce n'est pas le rôle de l'État d'intervenir en ces matières.

L'arrêt *Hustler*, les caricatures et l'offense gratuite

On objectera que la Cour n'a pas envisagé le cas des offenses gratuites ne contribuant pas au débat d'intérêt général, ou le discours de haine. C'est exact dans le cas de l'arrêt *Burstyn*, qui est muet sur ce point, bien qu'il soit aisé de soutenir que, dans la mesure où l'État ne doit pas intervenir en ces matières, il est difficilement pensable que les juges se fixent comme but de se prêter à un jeu de distinctions subtiles leur permettant, comme le fait la Cour de Strasbourg, d'intervenir quand « trop, c'est trop » (gratuit, sans intérêt pour le débat démocratique). Il existe pourtant un arrêt dans lequel cette question est abordée de front. C'est une décision qui concerne la liberté d'expression et nous servira également pour apprécier l'importance, voire l'utilité, des caricatures. Il s'agit de la décision *Hustler v. Falwell* (1988). Le détail de l'affaire ne nous intéresse pas dans le présent contexte. Qu'il suffise de rappeler que Larry Flynt, fondateur en 1974 de la revue pornographique *Hustler Magazine*, eut – comme c'était prévisible – maille à partir avec les conservateurs religieux, et en particulier les télévangélistes (ces prédicateurs qui veulent réévangéliser l'Amérique en utilisant la télévision comme vecteur essentiel de communication). Parmi ceux-ci, Jerry Falwell fut le plus « bruyant » (*the most vocal*), pour reprendre une expression de l'arrêt *Burstyn*. Un jour, *Hustler* publia une fausse publicité pour Campari, sous la forme d'une interview de Falwell (bien entendu fabriquée de a à z), dans laquelle ce dernier avouait des relations sexuelles précoces... avec sa mère. L'affaire fut, à l'issue d'une longue procédure, portée devant la Cour suprême, laquelle, *in fine*, donna raison à Larry Flynt : elle considéra que même de tels propos outrageants – une plaisanterie de très mauvais goût, en vérité – étaient protégés par le Premier Amendement³⁶. Mais ce qui nous intéresse en ce point de notre argumentation, c'est que Falwell a notamment évoqué la question des offenses gratuites et du discours de haine pour tenter de convaincre la Cour de ce que la fausse publicité pour Campari ne relevait pas du discours protégé. La Cour de Washington n'est cependant pas la Cour de Strasbourg.

Je donne en note le passage important de l'arrêt, que je commente ci-dessous³⁷. La Cour vient de montrer que, dans l'histoire des États-Unis, les caricatures ont joué

³⁶ J'ai évoqué plus haut le film que Milos Forman réalisa sur Larry Flynt quelques années plus tard, ou plutôt le caractère « intrusif » de l'affiche qui en faisait la publicité.

³⁷ « Respondent contends, however, that the caricature in question here was so « outrageous » as to distinguish it from more traditional political cartoons. There is no doubt that the caricature of respondent and his mother published in *Hustler* is at best a distant cousin of the political cartoons described above, and a rather poor relation at that. If it were possible by laying down a principled standard to separate the one from the other, public discourse would probably suffer little or no harm. But we doubt that there is any such standard, and we are quite sure that the pejorative description « outrageous » does not supply one. « Outrageousness » in the area of political and social discourse has an inherent subjectiveness about it which would allow a jury to impose liability on the basis of the jurors' tastes or views, or perhaps on the basis of their dislike of a particular expression. An « outrageousness » standard thus runs afoul of

un rôle positif : elle ajoutera plus loin que, sans elles, le discours politique aurait été bien plus « pauvre »³⁸. Mais les avocats de Falwell prétendent que la caricature est tellement outrageante (gratuitement ?) qu'il faut la distinguer des caricatures politiques traditionnelles. La Cour reconnaît que la fausse publicité pour Campari n'en est « au mieux » qu'un « parent distant » et « plutôt médiocre ». Elle ajoute : « S'il était possible d'établir un standard basé sur un principe permettant de séparer celle-ci de celles-là, le discours public ne subirait probablement pas de préjudice » (sous-entendu : si nous sanctionnions la publicité « Campari ») (je souligne). La Cour se pose donc la question de savoir s'il est faisable, en ces matières, de se référer à un critère aussi subjectif que le sentiment d'être « outragé ». Elle répond par la négative à cette question cruciale que, semble-t-il, la Cour européenne des Droits de l'Homme ne s'est pas posée, du moins dans le domaine des propos blasphématoires. « Mais nous doutons qu'un tel standard existe, et nous sommes tout à fait sûrs que la notion péjorative de « caractère outrageant » n'en fournit pas un » (je souligne). La Cour insiste sur la subjectivité du critère ou du test, qui pourrait entraîner des jurés (ou des juges professionnels) à faire prévaloir leurs vues, leurs goûts, leur répugnance pour une expression particulière. C'est le critère de l'impact émotionnel négatif sur l'auditoire qui est refusé par la Cour, alors qu'il est utilisé par la juridiction strasbourgeoise, en particulier dans l'affaire *Otto-Preminger*. Or il faut bien remarquer que les catholiques tyroliens, nonobstant le fait qu'ils sont largement majoritaires, peuvent difficilement être considérés comme l'« auditoire » d'un film qu'ils ne verront pas, si du moins ils le veulent. Citant l'un de ses arrêts précédents, la Cour déclare : « Le fait que la société puisse considérer l'expression comme offensante ne constitue pas une raison

our longstanding refusal to allow damages to be awarded because the speech in question may have an adverse emotional impact on the audience. See *NAACP v. Claiborne Hardware Co.*, 458 U.S. 886, 910 (1982) (« Speech does not lose its protected character... simply because it may embarrass others or coerce them into action »). And, as we stated in *FCC v. Pacifica Foundation*, 438 U.S. 726 (1978) : « [T]he fact that society may find speech offensive is not a sufficient reason for suppressing it. Indeed, if it is the speaker's opinion that gives offense, that consequence is a reason for according it constitutional protection. [56] For it is a central tenet of the First Amendment that the government must remain neutral in the marketplace of ideas », *Id.*, at 745-746. See also *Street v. New York*, 394 U.S. 576, 592 (1969) (« It is firmly settled that... the public expression of ideas may not be prohibited merely because the ideas are themselves offensive to some of their hearers »). Admittedly, these oft-repeated First Amendment principles, like other principles, are subject to limitations. We recognized in *Pacifica Foundation*, that speech that is « vulgar », « offensive » and « shocking » is « not entitled to absolute constitutional protection under all circumstances », 438 U.S., at 747. In *Chaplinsky v. New Hampshire*, 315 U.S. 568 (1942), we held that a state could lawfully punish an individual for the use of insulting « fighting » words – those which by their very utterance inflict injury or tend to incite an immediate breach of the peace », *Id.*, at 571-572. These limitations are but recognition of the observation in *Dun & Bradstreet, Inc. v. Greenmoss Builders, Inc.*, 472 U.S. 749, 758 (1985), that this Court has « long recognized that not all speech is of equal First Amendment importance ». But the sort of expression involved in this case does not seem to us to be governed by any exception to the general First Amendment principles stated above ».

³⁸ « From the viewpoint of history it is clear that our political discourse would have been considerably poorer without them ».

suffisante pour la censurer. On peut même soutenir que, si c'est l'opinion du locuteur qui crée l'offense, cette conséquence constitue une raison d'accorder à l'expression la protection constitutionnelle ». La Cour poursuit en admettant que la protection du Premier Amendement n'est pas absolue, et que certaines expressions ne sont pas protégées. Mais elle donne comme exemple les *fighting words*, c'est-à-dire des propos qui par leur énonciation même blessent ou tendent à inciter à une mise en danger immédiate de la paix. Ce qui est visé par les « mots de combat », c'est une situation de face-à-face dans laquelle des injures directes et personnelles sont proférées. La fausse publicité « Campari » ne relève pas de cette catégorie, dit la Cour.

On objectera que l'arrêt *Hustler* ne concerne pas la religion, même si toute l'affaire a commencé parce que, notamment, les télévangélistes considéraient (sans doute à juste titre) la revue comme obscène et blasphématoire. Mais le cas qui est « monté » jusqu'à la Cour suprême concerne une personne individuellement affectée (on conçoit que Falwell ait pu être choqué par la mauvaise plaisanterie), et même dans ce cas – parce que c'est une « figure publique » qui s'est délibérément exposée dans l'arène politique –, la Cour fait une critique implacable du critère « subjectif » en lequel consiste le caractère « outrageant ». Il en va de même en ce qui concerne l'argument selon lequel un discours de haine (la publicité incriminée l'était-elle ? Cela se discute) ne doit pas être protégé par le Premier Amendement. Nous savons que telle est la position prise par les législateurs ou les juges de nombreux pays démocratiques, et que, dans certains traités importants, les États doivent s'engager à empêcher la propagande « haineuse »³⁹. Pourtant, voici ce que dit la Cour suprême⁴⁰ dans l'arrêt *Hustler* :

« Mais dans l'univers du débat portant sur les affaires publiques, beaucoup de choses qui sont faites avec des motifs bien peu admirables sont protégées par le Premier

³⁹ Voir la convention des Nations unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (1965). L'article 4 stipule notamment que les États signataires s'engagent « [à] déclarer délits punissables par la loi toute diffusion d'idées fondées sur la supériorité ou la haine raciale, toute incitation à la discrimination raciale, ainsi que tous actes de violence, ou provocation à de tels actes, dirigés contre toute race ou tout groupe de personnes d'une autre couleur ou d'une autre origine ethnique, de même que toute assistance apportée à des activités racistes, y compris leur financement... » (Je souligne. Les États-Unis ont, lors de la ratification, émis des réserves concernant notamment cet article).

⁴⁰ « Generally speaking the law does not regard the intent to inflict emotional distress as one which should receive much solicitude, and it is quite understandable that most if not all jurisdictions have chosen to make it civilly culpable where the conduct in question is sufficiently « outrageous ». *But in the world of debate about public affairs, many things done with motives that are less than admirable are protected by the First Amendment.* In *Garrison v. Louisiana*, 379 U.S. 64 (1964), we held that *even when a speaker or writer is motivated by hatred or ill-will his expression was protected by the First Amendment* : « *Debate on public issues will not be uninhibited if the speaker must run the risk that it will be proved in court that he spoke out of hatred ; even if he did speak out of hatred, utterances honestly believed contribute to the free interchange of ideas and the ascertainment of truth* », *Id.*, at 73. Thus while such a bad motive may be deemed controlling for purposes of tort liability in other areas of the law, we think the First Amendment prohibits such a result in the area of public debate about public figures » (*Hustler v. Falwell* [1988] – je souligne). A Docs/Dh/Librepr.

Amendement... [M]ême quand un locuteur ou un écrivain est motivé par la haine ou la mauvaise volonté, son expression est protégée par le Premier Amendement... « Le débat sur des questions publiques ne sera pas désinhibé si le locuteur doit prendre le risque que l'on prouve devant un tribunal qu'il a parlé en étant motivé par la haine » ». On voit donc à quel point un arrêt tel que celui-ci – ainsi que ceux qu'il cite – vient conforter et préciser la décision *Burstyn*. Le test de l'outrage (ou, pour utiliser la terminologie de la Cour de Strasbourg, le test de l'offense gratuite) est intrinsèquement subjectif et risque de « geler » l'expression. En ce qui concerne le discours heurtant les sensibilités religieuses, l'arrêt de 1952 a dit ce qu'il fallait dire. C'est bien pour cette raison qu'il constitue toujours du droit valide cinquante-cinq ans plus tard. J'espère avoir fait comprendre au lecteur les différences majeures qui séparent les raisonnements respectifs des Cours de Strasbourg et de Washington en ce qui concerne l'offense faite aux sentiments religieux (si l'offense se transforme en *fighting words*, les deux juridictions la considéreront comme non protégée).

Blasphème et propos racistes : la grande confusion

Dans l'affaire *Otto-Preminger*, des dispositions garantissant la protection, par l'État, de la religion, avaient été traduites en termes de droits d'autrui, de protection de la morale et de préservation de l'ordre. Une telle acclimatation mariait l'eau et le feu, le théologico-politique et les droits de l'Homme. Elle incarnait par excellence la problématique du « loup dans la bergerie », dans la mesure où les exigences de la religion officielle, ou de ce qu'il en restait (l'« ennemie » des droits de l'homme), était présentées en termes, notamment, de respect des sensibilités de tout un chacun (et ce respect est l'« ami », du moins en apparence, des droits de l'homme). En revanche, dans le cas des propos racistes, la traduction, si elle se révèle certes discutable, ne revêt pas le même caractère pervers. Le racisme est un phénomène extrêmement grave : il a pu mener, dans ses formes les plus extrêmes, aux génocides du xx^e siècle. Il se situe évidemment à l'exact opposé de la philosophie des droits de l'Homme : à l'universalisme de cette dernière, il substitue le particularisme des « races », et il remplace son égalitarisme par une conception biologiquement hiérarchique des groupes ; enfin, contrairement à l'individualisme (la valeur de la personne, le principe d'autonomie) de la philosophie des droits de l'Homme, le racisme enferme *a priori* l'individu dans un groupe auquel il n'a pas librement adhéré et duquel il ne pourra jamais sortir.

Il en va différemment des appartenances religieuses, culturelles ou nationales : il est toujours par principe possible, quelles que soient les difficultés, d'en changer : abandonner une religion à laquelle on n'adhère plus ; se forger une nouvelle identité culturelle ou linguistique ; changer de pays. Mais enfermer les individus dans leur groupe en les traitant selon leur origine relève du racisme : nous ne pouvons pas ne pas avoir été – le passé se situe hors du champ de notre maîtrise. Attaquer quelqu'un à cause de sa religion ou de ses orientations spirituelles relève du débat d'idées : un catholique peut « démonter » pièce par pièce l'argumentation du *Concile d'Amour*, en critiquer les outrances, ou bien reconnaître que des siècles de domination et d'intolérance chrétienne devaient nécessairement susciter une telle révolte, certes démesurée. Il pourrait aussi décider de changer d'orientation, d'abandonner l'Église

catholique romaine, ou de lui rester fidèle à sa manière en réinterprétant certains éléments de doctrine : tout cela relève du champ de la discussion. Il est vrai que la signification des propos racistes est en elle-même très différente. Le fait d'attaquer des individus pour la couleur de leur peau et ce que le raciste met « derrière » elle (une infériorité intellectuelle et morale) place les personnes visées dans une situation très particulière : on ne conteste pas ici des idées ou des pratiques – des éléments sur lesquels elles pourraient avoir prise et à propos desquels elles pourraient prendre une certaine responsabilité – mais un « être » qui s'impose à elles comme un destin. Quand un Noir ou un Juif est récusé comme tel par un raciste, ce dernier ne lui demande pas ce qu'il pense ou quelle est sa religion. Il le rejette *a priori*, sans avoir besoin d'étudier ses idées et ses comportements : il « sait » toujours déjà. Un tel stigmate d'infériorité a pu paraître bénin tant qu'il ne relevait que du discours. Et pourtant, les génocides du *xx^e* siècle ont montré à quel point ce « discours » pouvait pervertir les mentalités et réactiver, avec une ampleur sans doute jamais atteinte auparavant, la vieille substitution biblique du bouc émissaire.

C'est dire la perversité du racisme, et les dégâts que peuvent entraîner les mots. Une telle constatation suffit-elle à justifier la répression des propos racistes (mises à part les injures « face à face » – les *fighting words* – qui ne sont protégées ni d'un côté ni de l'autre de l'Atlantique) ? Je ne veux pas répondre directement à une telle question, en ce point de mon argumentation en tout cas. Ce que je désire en revanche souligner, c'est le fait que l'on peut en toute cohérence dénoncer la répression des propos blasphématoires et approuver celle des propos racistes. Il n'y a pas, ici, de double standard (de « deux poids, deux mesures »), parce que ce dernier présuppose une homogénéité des domaines qui, en l'occurrence, n'existe pas. Le double standard constitue une violation du principe perelmanien de justice formelle : des situations similaires ne sont pas traitées de façon similaire. Nous en avons donné un exemple : le droit anglais du blasphème protège la religion anglicane ; il ne protège pas, notamment, la religion musulmane. Il s'agit d'une discrimination au sens strict du terme, c'est-à-dire d'une distinction arbitraire – sans justification, sans caractère raisonnable – entre situations semblables (des religions – ou, après traduction, des « sensibilités religieuses – demandant protection). Mais le racisme et le blasphème constituent des phénomènes radicalement différents : ce ne sont en aucune manière des « situations semblables ». Il n'est donc pas absurde ou irrationnel (arbitraire, discriminatoire) de les traiter différemment. Il ne serait pas inacceptable non plus de les traiter de la même manière si on leur découvrait (ce dont je doute personnellement) une similitude essentielle et non superficielle, nécessaire et non contingente.

Il existe en fait trois positions possibles : soit on criminalise les propos blasphématoires et les propos racistes ; soit on les autorise tous les deux ; soit encore on accepte la criminalisation d'une des catégories et on rejette, pour de bonnes raisons, celle de l'autre. Pour faire bref : la jurisprudence de la Cour européenne des Droits de l'Homme me semble aller – avec un certain nombre de garde-fous qui me paraissent fragiles – dans le sens de la première position ; la Cour suprême des États-Unis adopte la deuxième ; et je serais tenté (c'est plaidable puisque les situations ne sont pas semblables) de faire mienne la troisième position. Pour commencer, bien imparfaitement, à défendre cette dernière, je dirais ceci : si un musulman ou un chrétien

me demandait pourquoi, dans ma perspective, les attaques « offensantes » le visant sont autorisées au nom de la liberté d'expression alors qu'on ne peut « offenser » les Noirs (ou les Juifs, considérés par le raciste comme une « race »), je répondrais que la critique (même virulente) du christianisme ou de l'islam (ou encore de la *religion* juive) relève du débat démocratique (il existe une certaine symétrie, l'autre peut répondre, également de façon « choquante » s'il le veut, changer d'orientation, etc.), alors que celle « des Noirs » ne veut strictement rien dire tant qu'on n'a pas demandé à un individu dont la couleur de la peau est noire ce qu'il fait et pense. Elle relève de l'*a priori* pur. Elle est radicalement différente de la critique, même rhétoriquement « musclée », des idées. Ceci n'empêche pas que l'on puisse adopter les première et deuxième positions, au nom soit d'un respect (périlleux) de toutes les « sensibilités » (Cour de Strasbourg), soit d'une défense très radicale de la liberté d'expression (Cour de Washington). J'ajoute pour terminer sur ce point que les trois positions permettent de se sortir du « deux poids, deux mesures » réel : celui dont se rendent coupables ceux qui cautionnent la protection d'une religion (traduire : d'une « sensibilité ») et non des autres. Ou bien on protège les religions ou bien on ne les protège pas. Le caractère discriminatoire du droit britannique est en tout cas, sur ce point, flagrant et inacceptable comme tel.

Si Val avait perdu devant les juridictions françaises, il aurait eu bien plus de chances de gagner son procès devant la Cour suprême (si la situation était transposée aux États-Unis) que devant la Cour européenne des Droits de l'Homme. Le débat est bien entendu ouvert, mais on ne peut pas ne pas s'inquiéter devant la montée du politiquement correct, à laquelle les juges européens semblent moins résister – en ce qui concerne la censure des œuvres d'art pour cause de blasphème – que les *Justices* américains.

Le recul de la liberté d'expression depuis les années 1960-1970 L'exemple du cinéma

Anne MORELLI

Pour mesurer le recul qui est au centre de cet article il faut évidemment décrire les deux décennies pendant lesquelles le cinéma a incarné la liberté de création. Je me concentrerai sur Luis Buñuel pour la première décennie et sur les Monty Python pour la seconde.

Les « blasphèmes » de Buñuel

Dans les années 1960, Buñuel (1900-1983) est au sommet de sa gloire. Le cinéaste a déjà derrière lui une production importante au sein de laquelle il a toujours traité de la religion. Il a subi en Espagne une forte empreinte religieuse mais s'est complètement détaché de son milieu d'origine. Il a été membre du Parti communiste espagnol, a été proche des surréalistes et est *volontairement* blasphématoire, ce qui lui a toujours causé des problèmes avec la censure. Il n'est certes pas seul dans son cas. Luis Garcia Berlanga, par exemple, moins connu que Buñuel par le public francophone, avait tourné en dérision la religion, pilier du régime franquiste, dans un film tel que *Les jeudis miraculeux* (1957), ce qui lui avait valu de sérieux problèmes avec la censure.

Buñuel se moque dans ses films de tous les sacrements, des traditions religieuses, de Dieu. Il critique de manière virulente les prêtres, et a déjà commis quelques « sacrilèges » dans *La Mort en ce jardin* (l'utilisation comme coupe à boire du calice) et *Simon du désert* (avec des moines idiots) ou dans le scénario abandonné de *Là-bas* (où la réponse au « Croissez et multipliez-vous » est un innocent et logique « Mais Dieu n'a eu qu'un fils »).

En 1961, Buñuel va créer un scandale plus percutant avec *Viridiana*. Le film est centré sur une jeune fille qui abandonne sa vocation de nonne pour rentrer dans ce qu'on appelait à l'époque, « le siècle ». Ce qui va le plus choquer dans *Viridiana*, c'est

une scène symbolique où intervient un crucifix à cran d'arrêt¹ et une autre qui voit brûler la couronne d'épines.

Le film obtient la Palme d'Or au Festival de Cannes mais sera interdit en Espagne jusqu'en 1977, ainsi qu'en Italie. Le caractère « blasphématoire » du film est mis en avant, mais alors que le procureur de la République à Milan le considérait comme une offense contre la religion, le substitut du procureur à Rome, Pasquale Pedrote, avait au contraire conclu en février 1963 que le film n'était pas une offense à la religion et que, par exemple, la scène de la fillette jetant la couronne d'épines au feu représentait simplement l'échec de la vocation de Viridiana². En France et en Belgique, le film sera distribué normalement. Les critiques initiées par l'*Ossevatore Romano* apportèrent au film et à son réalisateur une publicité internationale gratuite, qui allait ensuite profiter à une autre œuvre de Buñuel traitant essentiellement de la religion, *La Voie lactée*, sorti en 1969.

La Voie lactée relate le pèlerinage en direction de Saint-Jacques de Compostelle de deux ignorants, plus enclins à détrousser qu'à prier. Au fil de leur périple, ils traversent la France et l'Espagne, mais aussi le temps. Ils vont ainsi rencontrer toute une série d'hérétiques : albigeois, cathares, pélagiens, priscilliens, jansénistes, libertins ... Sous la forme de parodies, les présentations de ces hérésies abondent en détails sur leurs divergences théologiques, avec le but évident d'embrouiller totalement le spectateur qui, finalement, ne sait plus où est l'orthodoxie. Les hérésies proviennent, selon cette démonstration, de luttes de pouvoir et de prestige mais prétendent interpréter d'une manière particulière des textes obscurs. Plongé dans cette confusion et ce mélodrame théologique, le spectateur conclut facilement à l'ineptie de ces divergences théologiques et adhère à la critique de la religion dominante qui appuie sa suprématie sur de telles arguties. Un janséniste et un jésuite, par exemple, s'affrontent en un duel mortel, à la fois verbal et... à coups d'épée.

Au cours de leur voyage, les deux vagabonds rencontrent aussi Jésus et ses apôtres. Jésus doit prouver son origine divine par des miracles. Aux noces de Cana, il se montre dur avec sa mère, mais la critique la plus subtile est à découvrir dans la scène où le Messie, venu annoncer la Bonne Nouvelle, guérit des aveugles (Jean, IX, 1-35). Buñuel, par petites touches, insère le doute dans le récit parodié des Évangiles. Les miracles en réalité existent tant que les gens y croient... mais les aveugles n'ont pas été guéris de leur cécité.

Le film, qui jouit d'une brillante distribution (Laurent Terzieff, Michel Piccoli, Delphine Seyrig), est évidemment bien accueilli en France par la presse de gauche³

¹ Cet objet existait, semble-t-il, réellement en Espagne à l'époque du tournage et sa fabrication a cessé justement à la suite du film. Voir Tomas PÉREZ TURRENT & José de LA COLINA, *Conversations avec Luis Buñuel*, Éditions Cahiers du Cinéma, 2008, p. 263. Buñuel s'y souvient avoir vu une religieuse qui le portait en pendentif s'en servir pour éplucher des pommes de terre.

² Voir à ce sujet Manuel RODRIGUEZ BLANCO, *Luis Buñuel : Biographie, Critiques, Filmographie, Témoignages*, 2000, p. 129-131.

³ « Brillant, classique par sa forme, baroque par son esprit, tel apparaît dès l'abord le nouveau film de Buñuel (...). En ne s'attachant qu'aux aspects extérieurs des débats qui marquèrent l'histoire de l'Église, *La Voie lactée* ne permet pas de comprendre l'histoire tout

mais curieusement n'est pas contesté frontalement non plus par la presse catholique. André Bessèges n'écrit-il pas dans *France catholique* : « C'est une farce sérieuse, ou si l'on préfère un film d'une sévérité facétieuse. À tout prendre, un film qui n'est pas antipathique (...). C'est tout bonnement une fantaisie sur le thème le moins fantaisiste qui soit : les hérésies ou plutôt les quelques hérésies qui depuis le début de notre ère ont agité et perturbé le christianisme ».

Cependant la décennie suivante va voir des créations encore davantage « blasphématoires » occuper les grands écrans.

Les Monty Python et la religion

Depuis 1969, une troupe de jeunes comiques composée de cinq Britanniques et d'un Américain, crée à la télévision britannique des sketches burlesques et absurdes. Les Monty Python ont rejoué en 1971 une sélection de ces épisodes pour en faire un long métrage⁴, mais c'est avec *Sacré Graal* qu'ils vont connaître leur premier succès international.

Le film, financé notamment par des groupes de rock comme Pink Floyd et qui sort en 1975, retrace sur le mode de la plus complète dérision la légende du roi Arthur et des chevaliers de la Table Ronde. Les chevaliers sont, par exemple, confrontés à un lapin tueur. Face à celui-ci apparaissent trois moines (sur fond musical de messe) qui vont révéler l'existence et le fonctionnement de la « Sainte Grenade d'Antioche ». Le premier retire une sorte de tabernacle contenant cette « Sainte Grenade » d'une charrette à baldaquin incrustée de crucifix. Le second y prend un livre liturgique reprenant les commandements du Seigneur. Le dernier ferme la marche en agitant un encensoir sur le rythme de chants religieux. Les trois supposés moines apprennent au roi et à son armée, grâce au livre liturgique, que le mode d'emploi de la « Sainte Grenade » se trouve dans les psaumes. Ils proposent également au roi de parler d'homme à image sainte avec notre Père-qui-êtes-aux-cieux. Après l'explication de la « Sainte Grenade » sur un mode burlesque, le psalmiste tend la « Sainte Grenade » au roi Arthur qui va l'actionner. Le roi Arthur lance donc la « Sainte Grenade » et le lapin blanc explose grâce à cette intervention divine. Toutefois, avant de ce faire, un amen lancé par les moines et repris par l'armée conclut les explications du Seigneur quant à la mise à feu de la charge explosive. Et la parole du Seigneur précise : « Tu lanceras la Sainte Grenade d'Antioche sur tes ennemis qui, ayant offensé mon regard, seront châtiés, Amen ».

Dans cette scène, les Monty Python reprennent divers éléments se rapportant à la religion, comme une procession, des crucifix, le Livre Saint, les commandements, ainsi que d'autres objets religieux sur fond de musique sacrée. La troupe anglaise n'hésite pas à détourner l'ensemble de ces éléments en les associant directement à la guerre et aux armes violentes : la grenade devient un objet saint, la Bible devient le Livre des armes, et les souhaits du Seigneur sont de réduire en bouillie tous ses

court. Si l'on peut le regretter, ce n'est pas une raison pour boudier le film » (François MORIN, dans *L'Humanité Dimanche*, 23 mars 1969).

⁴ Sorti en France sous le titre *La Première Folie des Monty Python* ou *Pataquesse* en 1974.

opposants ! Le ton solennel et religieux pris pour l'occasion ne fait que renforcer la dérision et le détournement du religieux. L'idée que la solution pour déclencher une charge explosive se trouve dans les psaumes et que cette charge est fournie par une Sainte apparition n'a pas offusqué à l'époque les nombreux croyants qui ont vu le film. En tout cas, il n'y a pas trace de polémiques intenses : la presse souligne plutôt l'importance de la dérision dans nos sociétés. En 1976, *La Libre Belgique*, alors journal catholique bien pensant, commentait le film *Sacré Graal* de la manière suivante : « Ce film anglais, qui fit souffler un vent de bonne humeur et de plaisanteries sur le public du 3^e Festival du cinéma de Bruxelles, cette satire burlesque, doit l'essentiel de sa drôlerie, de son charme, de sa gentillesse malicieuse et impertinente aux gags et aux interprètes » ; et le journal conservateur concluait en précisant : « Convient à tous les publics, moyennant de légères réserves »⁵. *Le Soir* du 22 janvier de la même année décrivait le *Sacré Graal* comme : « Un film anarchiste, caracolant et vitriolique. Le film des Monty Python dont la devise pourrait être : *Vous avez des tabous ? Amenez-les nous !* ». À propos de la scène qui contient sûrement l'aspect le plus blasphématoire, sa critique est la suivante : « Si vous désirez connaître le maniement de la grenade revu et corrigé par les Saintes Écritures, (...) vous ferez un voyage au bout de la démente et de la dérision »⁶. Le *Standaard* y voit un signe du doute qui touche la religion comme les idéologies sociales et philosophiques⁷. Le magazine *Pourquoi Pas ?* est également positif envers le film qu'il estime réjouissant⁸.

Mais le pire dans les « blasphèmes » des Monty Python était encore à venir. « Les Python ont actuellement très envie de s'attaquer à des tabous plus terrifiants que ceux qui protègent la littérature de la quête du Graal et de nous raconter la vie de Jésus. Il faut mettre des cierges pour que ce projet se réalise », prédisait le *Quotidien de Paris*⁹.

La presse écrite de l'époque appréciait donc l'humour décalé de cette troupe et aucun tribunal en Belgique ou en France ne semble avoir été saisi sérieusement à propos de ce film pour des plaintes dont le motif serait une atteinte à la religion, aux croyances ou à des éléments sacrés.

La Vie de Brian – Life of Brian (1979)

La Vie de Brian est le film le plus « blasphématoire » du groupe, une parodie de la vie du Christ. Même si les Monty Python ont souvent stipulé qu'une satire de la vie du Christ n'est pas envisageable, il semble évident que le personnage central du film, qui se prénomme Brian, est une sorte de copie factice de Jésus, repensé par nos artistes

⁵ *La Libre Belgique*, 22 janvier 1976. Je reprends ces citations au mémoire que Malko Tolley a préparé sous ma direction, intitulé *Contrôle politique et liberté d'expression : l'exemple des Monty Python face à la religion* (ULB, Sciences politiques, 2007). Tanguy Delrue a également réalisé un mémoire sous ma direction, consacré, lui, à *La religion dans l'œuvre de Luis Buñuel* (ULB, Sciences des religions, 2009) auquel je fais également des emprunts dans cet article.

⁶ *Le Soir*, 22 janvier 1976.

⁷ *De Standaard*, 25 juillet 1976 (« Graalridders in Britse flop-kelders »).

⁸ Pierre THONON, « Monty Python-Holy Grail », dans *Pourquoi Pas ?*, 21 janvier 1976.

⁹ M. P., « Sacré Graal : la subversion des fées », dans *Le Quotidien de Paris*, 9 décembre 1975.

anglais, tant les allusions à l'histoire du messie « officiel » sont nombreuses. Les Monty Python ont toujours assuré que *La Vie de Brian* n'était pas un nouvel Évangile, mais bien la chronique d'une destinée parallèle à celle de Jésus Christ. Néanmoins, il semble évident que les Monty Python insinuent avec beaucoup d'humour que le vrai messie se prénomme peut-être Brian et qu'il a vécu à la même époque que Jésus-Christ...

Le film commence par une scène où trois personnes avancent sur des chameaux dans le désert, la nuit, comme guidées par une étoile sur fond d'une musique de chœur. Allusion transparente aux trois rois mages venus d'Orient qui ont trouvé le lieu de naissance de Jésus guidés par une étoile et grâce à de complexes calculs astronomiques. Dans la deuxième scène du film, les trois personnages pénètrent dans un logis ressemblant étrangement à une étable et s'adressent à une femme au chevet d'un bébé. Ils se présentent comme *The Three Wise Men*, c'est-à-dire les rois mages. Ils précisent qu'ils sont des astrologues venus de l'Orient et qu'ils ont fait ce trajet pour adorer l'enfant et lui rendre hommage. Ils tiennent leurs offrandes à la main. Rien de bien méchant jusqu'ici mais la réaction de la mère, caricature de Marie, nous fait déjà sourire. En effet, la mère de l'enfant, réveillée par la visite impromptue de ces trois étrangers, n'est pas contente de cette irruption et se fâche. Elle leur dit : « Hommage ? Vous êtes bourrés ! C'est une honte, dehors ! Venir jouer les diseuses de bonne aventure ici ! ». Les rois mages surpris tentent d'expliquer à la mère qu'ils doivent voir l'enfant, que c'est capital. Mais celle-ci ne veut rien entendre et les met à la porte en leur rétorquant : « Allez adorer un autre petit morveux ! ». Ceux-ci implorent encore la mère : « Une étoile nous a guidés ». Mais la « fausse » Marie ne veut pas se faire duper et leur répond du tac au tac : « Une bouteille, oui ! Dehors ! ». À ce moment, les mages évoquent les cadeaux qu'ils ont apportés pour l'enfant : « De l'or, de l'encens de la myrrhe ! ». Ces arguments semblent faire changer la mère d'avis. Finalement les trois mages peuvent approcher l'enfant. Ils s'empressent de le désigner comme : « Le fils de Dieu, notre messie ! Le roi des Juifs ! ». La mère apprend aux invités que l'enfant en question se prénomme Brian. Les mages rendent alors hommage à l'enfant : « Rendons grâce à Brian et à Dieu, notre père. Amen ». Ensuite les mages se retirent et la mère s'adresse à son bébé à propos des visiteurs : « Complètement cinglés, mais regarde ça ! ». Soudain les mages rentrent à nouveau, poussent la mère sur le sol, reprennent les offrandes et la caméra continue de les suivre alors qu'ils se dirigent vers l'étable voisine. Apparemment ils s'étaient trompés d'enfant ! C'est à ce moment que le générique du film se déclenche. C'est ainsi que nous découvrons Brian, un gars qui a eu le malheur de naître à Bethléem, la nuit du 25 décembre de l'an 1 de notre ère, juste à côté de qui vous savez, un juif de sang romain, révolutionnaire, innovant, faux messie involontaire, qui se retrouve malgré lui à reproduire ou à croiser des moments de la route du « vrai Christ ».

Le générique en dessin animé typiquement « pythonesque » se conclut sur l'image d'un archange qui monte vers le ciel. Ce dernier va de plus en plus haut jusqu'à atteindre le soleil et se brûle les ailes. Il s'ensuit une chute sans fin de l'ange et le film commence. Le ton semble être donné dès le départ, le sacré ne sera pas épargné. L'ange du générique serait-il celui qui a annoncé la nouvelle aux rois mages selon l'histoire originelle ?

La plupart des scènes du film peuvent être considérées comme « blasphématoires » : reproduction caricaturale de la remise par Dieu des « dix commandements » à Moïse, puis détournements systématiques du récit des Évangiles et des moments clés de l'histoire du Christ. La foule des fidèles voit des « signes » sacrés dans les éléments les plus banalement fortuits : une gourde perdue, une chaussure tombée... Un fidèle dit que la chaussure perdue signifie une voie à suivre, le second voit dans la chaussure une deuxième voie à suivre, une femme dit que la chaussure n'est pas l'important mais qu'il faut suivre la gourde... Enfin, la quatrième a sa propre interprétation de l'ensemble des signes et suggère qu'il faut s'arrêter de suivre les signes afin de prier. Les différentes « écoles » religieuses en prennent pour leur grade et les Monty Python critiquent aussi au passage les « reliques ». D'autres scènes mettent en doute les miracles de Brian-Jésus, dénoncent le fanatisme des foules religieuses ou présentent le messie comme le fruit d'une passe avec un Romain. Brian-Jésus entretient en outre des relations charnelles avec une femme.

Mais c'est sans doute la dernière scène du film qui peut apparaître comme la plus blasphématoire puisqu'elle ironise à partir de la crucifixion. Après de nombreuses aventures, Brian est crucifié par les Romains ; or Brian, dont tout le monde veut faire un martyr, ne souhaite pas mourir sur cette croix et les kamikazes venus le délivrer ont lamentablement échoué. Brian, le messie, et tous les autres crucifiés se mettent à entonner la désormais célèbre chanson *Always look on the bright side of life* en dodelinant de la tête et en sifflant un air entré dans les annales du cinéma : « Prends la vie du bon côté. Si la vie semble pourrie. Il y a quelque chose que tu oublies. C'est de rire, de sourire, de danser et de chanter. Quand tu as le cafard. Sois pas bête, l'ami. Pince tes lèvres et siffle. Prends la vie du bon côté ». Le deuxième couplet peut même apparaître franchement comme une déclaration d'athéisme : « Car la vie est absurde. La mort est le point final. Il te faut saluer quand le rideau tombe. Oublie tous tes péchés. Offre à tout le monde un sourire. Amuse-toi. Prends la vie du bon côté ». Les crucifiés ont l'air heureux d'être sur la croix. La caméra passe d'un bout à l'autre de la rangée de croix et tous dodelinent de la tête et rythment l'air à l'aide du pied. Lors des dernières images, la musique continue sur le célèbre *Always look on the bright side of life* et la caméra recule afin que l'on ne voie plus qu'un plan avec le désert et une trentaine de crucifiés dont Brian au centre. Le générique de fin est lancé.

Les réactions

Le film *Life of Brian* dont le personnage principal est une caricature de Jésus qui finit par chanter sur sa croix de martyr le *Always look on the bright side of life*, a-t-il provoqué un mécontentement important de la part des croyants ? Cette scène ne possède-t-elle pas un potentiel blasphématoire évident pour de nombreux chrétiens ? Notamment pour tous ceux qui ont toujours considéré la Passion et la mort du Christ comme un moment crucial de sacrifice et de l'annonce de la rédemption ? Les Monty Python ont affirmé dès les premières réactions dans la presse qu'ils ne mettaient pas la foi des croyants dans le Christ en question, que le film reprenait l'exemple de Brian et que de toutes façons la portée de cette scène ne visait pas à se moquer de la religion mais bien de la mort, tabou bien plus important que la religion aux dires

des Python¹⁰. Les Monty Python, qui sont tous non croyants, étaient au centre de l'actualité cinématographique et n'ont jamais manqué de se prononcer sur la portée de leur film en prenant de nombreuses précautions. Ils jouissaient aussi du soutien de la presse qui insistait énormément sur l'importance de la dérision afin de briser les tabous.

Dans une interview au magazine *Humo* en mai 1980, Graham Chapman insiste sur le fait que le film s'inspire certes de l'époque du Christ mais que les cibles de leurs farces ne sont pas les principes religieux mais bien ce que certaines personnes peuvent en faire¹¹. Catherine Degan, dans *Le Soir*, précise que « [l']erreur serait de considérer cette œuvre impérissable comme une hérésie en bonne et due forme, un complot fomenté par de sales gamins contre la sainte institution judéo-chrétienne. C'est avant tout, bien sûr, que cela est si irrésistiblement drôle qu'il faudrait être bien chagrin pour s'en offusquer ». Elle poursuit ensuite : « Car si notre rire, ici, vire parfois au jaune, c'est bien moins parce que les Python manquent de respect à quelques valeurs sacrées que parce que c'est de nous qu'ils se gaussent, à nous qu'ils flanquent de vigoureux coups de pied au derrière »¹². Dans *L'Express*, Françoise Forestier souligne, sans s'en offusquer, l'aspect blasphématoire du film : « Avec *La Vie de Brian*, ils [les Monty Python] nous donnent de l'Évangile une version légèrement – oh très légèrement – blasphématoire »¹³.

Monique Portal, faisant allusion à une séquence du film, se demande « pourquoi le faux prophète ne serait-il pas apparu devant les masses émerveillées, complètement nu et fatigué par une nuit d'amour ? » et insiste sur l'idée qu'« il ne faut pas chercher midi à quatorze heures. Il ne s'agit pas ici d'une parodie de la vie du Christ, ce serait trop facile. Il n'est pas question de critiquer non plus systématiquement les groupuscules contestataires qui s'entre-déchirent et n'arrivent à rien. De subtiles ou malveillantes analyses politiques nous ont déjà prévenus à ce sujet. Mais il arrive fort heureusement dans la vie que surgisse cet humour de « non sens » cher à la civilisation britannique, et que chacun peut comprendre à condition de ne pas chercher à tout comprendre au second degré ! »¹⁴. Ainsi la majorité des chroniqueurs soulignent les aspects blasphématoires et irrévérencieux du film, mais ils insistent d'autant plus sur l'aspect satirique de la réalisation et sur l'idée que seule une minorité peut se sentir choquée par un humour aussi pointu.

Lors d'une interview, Alain Garel du *Cinemovie* a demandé à John Cleese et Michael Palin si on ne les avait pas accusés de blasphème. Voici la réponse des deux Python. John Cleese s'exclama : « Oh si ! Dans chaque ville où était projeté le film, il y avait deux vieilles dames, un puritain et un vicaire qui trouvaient à redire ; et quarante mille personnes qui acceptaient le jeu. Ils ont même écrit aux journaux. Une semaine il y avait six lettres de protestation contre le film. La semaine suivante, il y en avait

¹⁰ Colin JEAVONS, « Monty Python », dans *Monty Film Bulletin*, novembre 1979.

¹¹ Graham CHAPMAN, « Monty Python's Life of Brian », dans *Humo*, 29 mai 1980.

¹² Catherine DEGAN, « La Vie de Brian », dans *Le Soir*, 5 mai 1980.

¹³ François FORESTIER, « Le Sermon sur la montagne à l'heure du thé », dans *L'Express*, 12 avril 1980.

¹⁴ Monique PORTAL, « La vie de Brian », dans *Périodique Jeune Cinéma*, n° 127, France, juin 1980.

douze dont les signataires demandaient à savoir ce qui autorisait des gens à leur dire ce qu'ils devaient voir ou ne pas voir »¹⁵. Le commentaire de John Cleese insiste donc sur le fait que même si des protestations existaient pour cause de blasphème, les gens favorables à la liberté d'expression étaient beaucoup plus nombreux.

À l'interpellation du journaliste, Michael Palin répond : « La religion est encore en Angleterre un sujet tabou. Quand ils ont appris que les Python tournaient un film sur Jésus, beaucoup de gens ont pensé que ce ne pouvait être que de mauvais goût. Depuis trois mois que le film est distribué en Angleterre, le courant de pensée est inverse. Les gens se demandent maintenant sur quoi reposaient en fait toutes ces histoires. Ils voient que le film n'attaque pas Jésus, ni la base des croyances chrétiennes. En fait sa cible est plus vaste. Il y a même un prêtre qui parle à la télévision et écrit dans les journaux que le film est superbe, qu'il faut le voir et que l'Église a tout à gagner d'œuvres comme celle-ci »¹⁶.

Enfin, retenons ces dernières paroles de John Cleese : « L'article paru dans le magazine catholique *The Universe* était une merveilleuse et honnête défense du film, car il notait que la plupart des gens qui protestent disent tous « Je ne suis pas comme ça. Je vais très bien. Ça ne me blesse pas » ; et racontent qu'ils protestent pour ceux qui sont choqués tout en s'accrochant à l'idée qu'eux ne le sont pas, mais qu'ils n'aiment pas ça. Le magazine a précisé que c'était une bonne chose que les gens soient obligés de réexaminer ce à quoi ils se raccrochent. La plupart des gens attaquent les films pour être en accord avec leur croyance »¹⁷.

En effet, en ce qui concerne les plaintes recensées par la presse ou les interdictions du film, nous constatons à nouveau que le blasphème pythonesque n'a pas connu beaucoup d'opposition. Que ce soient les évêques en France, des personnalités influentes dans le monde religieux ou encore des groupes d'individus scandalisés, très peu se sont manifestés. Faisant figure d'exception en Europe, les comités de censure norvégiens ont interdit la diffusion du film en Norvège en se basant sur une loi ancienne. D'après Sycronfilm, qui diffusait le film en Flandre à la fin des années soixante-dix, la Norvège était le seul pays au monde où le film avait été interdit¹⁸. On notera également des protestations modérées aux États-Unis, notamment à New York où un groupe de rabbins orthodoxes se sont offusqués du film. Mais le film a toutefois été diffusé dans toutes les salles new-yorkaises¹⁹.

À partir des années quatre-vingt

Les Monty Python ont réalisé un troisième film en 1984, intitulé *Le Sens de la vie – Meaning of Life*. C'est une suite de séquences dont l'unique fil conducteur commun est la démence ainsi qu'un poisson rouge représentatif de l'humanité. La première séquence voit un père de famille catholique contraint et forcé de vendre ses nombreux enfants à un laboratoire d'expérimentation car il ne peut plus assumer le

¹⁵ Alain GAREL, « Entretien : Monty Python », dans *Cinemovie*, n° 351, juin 1980.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ « Brian mag niet in Noorwegen », dans *De Standaard*, 18 janvier 1980.

¹⁹ A. P., « Kerkelijk protest tegen vertoning Engelse film », dans *NCR Handelsblad*, 31 août 1979.

nombre de naissances dans sa famille. À travers cette séquence, les Monty Python critiquent évidemment la position du pape sur la contraception et l'avortement. La famille catholique est critiquée par une famille protestante. La scène se déroule sur le mode d'une comédie musicale où des centaines de personnes entonnent « Tous les spermatozoïdes sont sacrés ! ». Les brefs dialogues entre le père et les enfants servent aux Monty Python à placer leurs remarques sur les positions jugées rétrogrades du pape à propos de la contraception. *L'Écho de la Bourse* parle à propos de ce film « d'une satire violente qui n'oublie pas, à l'occasion, d'être blasphématoire ». « Il y a dans le dernier film des déliants iconoclastes britanniques, des scènes qui hérissent autant les catholiques que les protestants. (...) Transgresser les tabous a toujours été l'une des sources de comique. Souvent facile ; le sexe et les fonctions naturelles, si longtemps considérées comme intouchables à l'écran, prennent aujourd'hui leur revanche, et forment, en tout cas, avec la religion, la base même du comique du *Sens de la vie* »²⁰. L'Église anglicane cependant a protesté contre le film et aux États-Unis, c'est surtout en Caroline du Sud que le film a été attaqué.

En fait, c'est à partir de ce moment-là que les réactions face à des films jugés blasphématoires vont s'unifier et se radicaliser. En 1984, en effet, des catholiques protestent contre l'affiche du film *Ave Maria* de Jacques Richard qui montre une jeune fille presque nue attachée sur une croix. Mais l'un des premiers films à faire les frais de réactions violentes va être le *Je vous salue Marie* du cinéaste français Jean-Luc Godard (1985).

Je vous salue Marie et les autres

Godard a transposé le récit de la naissance de Jésus au xx^e siècle. Si cette transposition peut paraître osée (Marie est étudiante, Joseph chauffeur de taxi), le film n'est en rien ironique, vulgaire ou grossier, mais manie au contraire les symboles et analogies sur fond de musique de Bach. Malgré cette retenue, le film a provoqué un scandale lors de sa sortie dans les salles et en France, des intégristes catholiques manifestèrent à cette occasion²¹.

Trois ans plus tard, c'est un film de Martin Scorsese qui va faire les frais des protestations des intégristes. Il va inaugurer une ère de restriction de la liberté d'expression. Le cinéaste a adapté pour le grand écran le roman de Nikos Kazantzakis, *La Dernière Tentation du Christ*. Lors de la crucifixion, un Jésus humanisé qui est présenté comme ayant été amoureux de Marie-Madeleine, est tenté de choisir à travers la tentation de la chair, une vie normale même si, au dernier moment, il accepte finalement d'accomplir sa mission et de mourir sur la croix. Un Christ qui doute et refuse d'admettre qu'il est le Messie... Avant même sa sortie, le film dont le scénario est connu puisqu'inspiré du roman éponyme, est vivement critiqué par les traditionalistes, et l'Église de France fait campagne pour faire interdire sa projection. Le 23 octobre 1988, des intégristes catholiques mettent leur menace à exécution et incendient le cinéma Saint-Michel à Paris qui présente le film, faisant quatorze blessés

²⁰ « Rires aujourd'hui... et hier », dans *L'Écho de la Bourse*, 14 juillet 1983.

²¹ À Nantes, en février 1985.

dont deux graves²². Le film est déprogrammé de plusieurs salles, certaines villes d'Alsace diffèrent la projection du film pendant la visite du pape, alors qu'il est tout simplement interdit dans les salles d'Aix-en-Provence. Un incendie est également perpétré à Besançon et à la salle Gaumont-Opéra à Paris.

Le film va faire l'objet de décisions de justice contradictoires. « La Cour européenne, dans une décision de 1994, justifie l'interdiction d'un film. Un État démocratique peut empêcher la diffusion d'un film heurtant les croyances religieuses sans pour cela violer le droit à la liberté d'expression. La Cour européenne des Droits de l'Homme a estimé dans un arrêt que les tribunaux autrichiens n'avaient pas violé l'article 10 de la convention européenne des Droits de l'Homme, garantissant le droit de toute personne à la liberté d'expression, en saisissant et en confisquant un film à la demande de l'Église catholique autrichienne »²³.

Cette décision de la Cour européenne s'oppose à celle qui avait été rendue par les tribunaux français en 1988, « qui avaient estimé que le trouble invoqué ne revêt pas le caractère manifestement illicite exigé par la loi pour permettre de restreindre l'exercice d'une liberté comme celle de la libre communication des pensées et opinions, consacrée par l'article 2 de la déclaration des droits de l'Homme et du citoyen ». La Cour française avait considéré aussi « qu'il s'impose d'éviter que quiconque se trouve dans la situation d'être atteint dans ses convictions profondes. La protection ainsi due aux personnes ne justifie pas, s'agissant d'un spectacle donné dans une salle où l'on se rend librement et volontairement, les interdictions et les saisies sollicitées, lesquelles porteraient une atteinte irréversible aux droits de l'auteur de diffuser son œuvre et priveraient ceux qui le souhaiteraient d'accéder à la connaissance de celle-ci ». C'est ainsi que la décision française visait « à assurer l'information de ceux qui, abusés par le titre du film et restés dans l'ignorance de la polémique qu'il a suscitée, viendraient à s'exposer à un spectacle de nature à heurter leurs sentiments ». Dans ce but, les juges avaient ordonné que les affiches devaient porter l'annonce suivante : « Ce film est tiré du roman de Nikos Kazantzakis *La Dernière Tentation*. Il n'est pas une adaptation des Évangiles »²⁴.

L'Église de France et les plaignants avaient trouvé à cette occasion des soutiens inespérés. Les responsables du Front national de Savoie avaient demandé au préfet de leur département de prendre toutes les dispositions nécessaires pour interdire la projection du film de Martin Scorsese : « Nous nous opposerons physiquement par la force s'il le faut, à sa sortie sur les écrans. Cette production scandaleuse porte atteinte à la chrétienté. On n'imagine pas un film qui dénigre la religion juive ou musulmane »²⁵. Par ailleurs, la Fédération nationale des Musulmans de France, qui regroupait une centaine d'associations, avait pour sa part créé la surprise en déclarant

²² *Le Monde*, 25 et 30 octobre 1988.

²³ AFP, « Strasbourg, La Cour européenne justifie l'interdiction d'un film », dans *La Libre Belgique*, 21 septembre 1994.

²⁴ Maurice PEYROT, « Feu vert en appel pour la Dernière Tentation », dans *Le Monde*, 29 septembre 1988.

²⁵ AFP, « Le FN demande l'interdiction du film », dans *Le Monde*, 7 septembre 1988.

« s'associer aux évêques français pour condamner le caractère indigne d'un film qui bafoue Jésus, l'un des plus grands prophètes de l'Islam »²⁶.

La Dernière Tentation du Christ de Scorsese marque ainsi une entrée dans une nouvelle ère et le retour d'une certaine forme de censure voulue par les intégristes religieux tant catholiques que protestants, juifs ou musulmans. Lorsque *La Passion du Christ* de Mel Gibson, adaptation personnelle disposant d'une médiatisation mondiale à travers les studios de Hollywood, sort sur les écrans en 2004, tous les représentants des différents cultes auront leur mot à dire. Entre ces deux dates, les protestations « œcuméniques » se sont multipliées.

Le film *Larry Flynt* de Milos Forman (1996) est annoncé par une affiche représentant son personnage central en position de crucifié, le bas du ventre caché par un drapeau américain. L'utilisation de cette symbolique pour un héros scabreux va déclencher de violentes attaques des deux côtés de l'Atlantique. L'affiche du film (qui obtient l'Ours d'Or au Festival de Berlin en 1997) est finalement retirée.

En 1999, avant même sa sortie, le film *Dogme* de Kevin Smith, qui est une satire du catholicisme mettant en scène un treizième apôtre et un descendant de Marie et Joseph travaillant dans une clinique pratiquant des avortements, suscite inévitablement la polémique. La Ligue catholique américaine le dénonce et accuse le groupe Walt Disney de l'avoir produit. Pour éviter d'être accusés d'être anti-religieux, les studios Miramax formeront une société indépendante qui achètera le film²⁷ !

En 2002, c'est le film *Amen*, réalisé par Costa-Gavras à partir de la pièce *Le Vicaire* de Rolf Hochhuth, qui fait crier au scandale tant par son contenu (l'indifférence du Vatican au sort des Juifs) que par son affiche. Élaborée par Oliviero Toscani – célèbre par les affiches qu'il a créées pour Benetton –, l'affiche de *Amen* entremêle la croix gammée et la croix chrétienne. Des organisations catholiques vont tenter de faire interdire l'affiche mais seront déboutées²⁸.

Le film *Docteur Kinsey*, sorti en 2004, décrit la vie et le travail de ce pionnier de la sexologie. Son « rapport Kinsey » fit l'objet d'une bombe lors de sa sortie en 1948, puisque – dans un univers puritain – il décrivait le comportement sexuel de ses contemporains. Avant même la sortie du film, des groupes conservateurs américains firent campagne pour tenter de le faire interdire, arguant qu'il dénonçait la morale sexuelle traditionnelle enseignée par les Églises.

Le *Da Vinci Code* a aussi suscité des réactions violentes. Réactions de la part de l'Église catholique bien sûr, qui se défend de nourrir en son sein une « Opus Dei » telle que décrite dans le film, mais appuyées par les autres religions en chœur. Et tandis que les Sikhs manifestent en 2007 contre le film *Les Bronzés 3* qui les aurait ridiculisés, les catholiques traditionalistes protestent en 2008 contre le film *Les Bureaux de Dieu*. Cette réalisation de Claire Simon est une fiction située dans une consultation de planning familial, présentant tous les drames qui y aboutissent. Les traditionalistes français jugeaient ce film « blasphématoire », faisant l'apologie du planning familial

²⁶ H. T., « Protestation de musulmans français », dans *Le Monde*, 9 septembre 1988.

²⁷ *Le Soir*, 16 avril 1999.

²⁸ *Le Monde*, 23 février 2002.

et de l'avortement. Les lobbys anti-avortement réussirent à faire déprogrammer le film dans certaines salles en faisant pression sur les propriétaires²⁹.

Ces pressions font partie d'une stratégie globale des religions qui n'ont pas renoncé à exercer leur emprise sur la société. Rien qu'en France, de 1984 à nos jours, les procès se sont multipliés pour injure ou diffamation envers une religion – dans la plupart des cas, il s'agissait du catholicisme³⁰. Par ailleurs, les plaintes, protestations et condamnations pour « atteinte au respect du croyant » se sont également multipliées. De plus en plus souvent, on demande (à la conférence de l'ONU sur le racisme d'avril 2009, dans les organisations anti-racistes ou même de défense des Droits de l'Homme) que la « diffamation » des religions soit condamnée. Il est de plus en plus délicat (dangereux ?) de s'exprimer sur des questions religieuses par quelque moyen que ce soit. Cette attaque frontale contre la liberté d'expression vise, entre autres, le cinéma. Il est évident que si Buñuel ou les Monty Python avaient dû prouver qu'ils n'offensaient pas la religion, jamais leurs chefs-d'œuvre n'auraient pu être produits. Mais il faut, en conclusion, s'interroger sur ce qui a pu causer cette marche arrière en matière de liberté dans le cinéma.

Pourquoi ce ressac ?

Si en 1979 une poignée de juifs et chrétiens avaient manifesté ensemble contre *La Vie de Brian*, c'est bien ce genre de manifestations unitaires qui vont se généraliser. Il y a une complicité croissante entre les représentants des différents cultes, unis pour réagir contre la laïcisation de la société et notamment contre les libertés que prennent les artistes par rapport aux religions. Lorsqu'une religion s'estime menacée ou ridiculisée, par exemple par une production cinématographique, elle reçoit immédiatement l'appui des autres confessions qui se déclarent solidairement aussi outragées. Par ailleurs, l'immigration de musulmans en Europe a déplacé la question du racisme envers les étrangers vers ce qui serait une intolérance coupable à leur religion. Une confusion est entretenue volontairement entre la critique – légitime – d'une religion et le racisme punissable. Le concept d'islamophobie a été construit sur cette confusion, et comme les politiciens européens ont aujourd'hui à tenir compte d'un électorat musulman significatif, ils hésitent à opposer à ce concept la liberté de critiquer les religions.

Le politiquement correct qui jouit d'un large consensus dans la société, évite la confrontation d'idées et prône le « respect » de toutes les opinions. Par ailleurs si l'on doit respect à l'islam, il faut aussi étendre ce « respect » au christianisme qui a lancé, lui, l'idée d'un délit de discrimination par « christianophobie », ce qui inclut évidemment l'interdiction de critiquer ou de se moquer des religions chrétiennes. Ce mouvement, lancé par les intégristes, catholiques comme protestants, a été rapidement relayé par le Vatican et les évêquats, inquiets de laisser ce terrain hautement médiatique aux seuls intégristes. Le fait qu'au niveau européen les Églises soient reconnues dans un rôle officiel leur a sans aucun doute permis d'avoir plus de poids pour réclamer la

²⁹ Par exemple à Tassin, près de Lyon, voir *La Raison*, février 2009.

³⁰ Voir le compte rendu de Jean BOULÈGUE, « Le blasphème en procès 1984-2009 : l'Église et la Mosquée contre les libertés », dans *Libération*, 21 février 2010.

fin des « insultes » contre les religions. Leurs protestations sont mieux organisées et l'Observatoire de l'intolérance et de la discrimination contre les chrétiens en Europe, lancé en 2010 par le président des Conférences épiscopales d'Europe, tout en présentant les catholiques comme des victimes de la sécularisation du Vieux Continent, vise en réalité à empêcher l'« irrespect » envers le catholicisme³¹. Les partisans de la liberté d'expression au cinéma ont donc tout à craindre de ces mesures visant notamment à étouffer l'humour et la critique ayant pour cible la religion.

Lors de la sortie du dernier film des Monty Python, *Le Quotidien de Paris* demandait à Pierre Desproges si on pouvait rire de tout. La réponse de l'humoriste reste, trente ans plus tard, pour le cinéma aussi, un impératif : « Rire de tout, c'est un devoir sacré, national, international. Surtout de ce qui fait mal, la guerre, le cancer, la religion »³².

³¹ Voir Christian LAPORTE, dans *La Libre Belgique*, 11-12 décembre 2010.

³² *Le Quotidien de Paris*, 22 juin 1983.

Postface

Jean-Philippe SCHREIBER

Mercredi 2 mars, après avoir quitté son domicile d'Islamabad, Shahbaz Bhatti, ministre des Minorités religieuses, seul membre chrétien du gouvernement fédéral pakistanais, était assassiné par les talibans du Pendjab. Après la mort du gouverneur du Pendjab Taseer quelques semaines plus tôt, il s'agissait du second attentat visant une personnalité engagée contre la loi punissant de mort le blasphème dans la République islamique du Pakistan.

Il n'est toutefois pas qu'au Pakistan que la loi défend Dieu et ses adeptes de toute atteinte aux dogmes religieux ; la législation de plusieurs démocraties libérales la prévoit aussi, montrant la persistance de l'imprégnation d'interdits religieux au cœur de nos systèmes juridiques. Plus encore, dans des pays vivant sous le joug de la loi religieuse, mais également dans nos démocraties libérales, le « religieusement correct » revient en force aujourd'hui et contribue à brider la liberté d'expression. L'épisode douloureux de la crise des caricatures danoises, en 2005-2006, a montré à la fois la force politique virulente des images et l'impact que leur poids symbolique pouvait avoir en matière de dialogue comme d'incompréhension entre les cultures, tout autant que de conséquences sur les relations internationales.

La censure n'est alors pas seulement l'apanage du pouvoir, mais également de groupes de pression qui mettent tout en œuvre, jusqu'au détournement de l'esprit de la loi, pour faire triompher leur conception totalitaire d'une liberté d'expression bridée par le respect qui serait dû aux expressions de la foi religieuse. Entre 1984 et 2009, pas moins de vingt procès ont ainsi été intentés devant des tribunaux français pour injure ou diffamation envers une religion. Et ce quand il ne s'agit pas d'une assimilation pour le moins perverse entre l'hostilité à l'égard de certaines idées, religieuses en l'occurrence, et la xénophobie : c'est en tout cas ainsi qu'il faut lire de nombreuses interprétations de l'épisode des caricatures qui, sans dénier le droit

à la liberté d'expression, y voient une forme ultime de mépris à l'égard de l'Autre religieux, et en font ainsi un produit détourné de ce que l'air du temps désigne de plus en plus souvent sous le vocable d'islamophobie.

L'Organisation de la Conférence islamique et la Ligue arabe avaient ainsi fait part, au lendemain de l'affaire des caricatures, de leur volonté de saisir l'Organisation des Nations Unies pour obtenir une résolution contraignante, interdisant le mépris des religions et prévoyant des sanctions contre les pays ou les institutions qui enfreindraient cette résolution. Le célèbre dessinateur français Plantu avait déclaré dans ce contexte : « Il y a de plus en plus une chape de plomb qui tombe sur les dessinateurs de presse et sur les humoristes, quand on parle de religion. On ne se rend pas compte à quel point, hormis l'Église catholique sur laquelle on peut taper et qui fait preuve, quoi qu'on en dise, de mansuétude, il est devenu impossible de critiquer les religieux ». C'est le même Plantu, preuve de ce que le religieux correct s'impose définitivement quand il parvient à prendre la création en otage, qui trois ans plus tard devra concéder s'intéresser désormais en priorité au débat social et économique. À la question « Avez-vous peur de caricaturer les religieux tels que les prophètes ? », Plantu a répondu : « Je ne veux pas humilier les croyants ! À Paris, je ne risque rien ! Vous non plus ! Ce qui m'importe, c'est dessiner les « terrestres » ; les religieux et ce qui se passe au dessus des nuages, ce n'est pas la priorité ! ». La violence, physique ou symbolique, a ainsi gagné ce que la liberté d'expression et la création ont perdu... À contre-courant de ce que l'après-mai-1968 avait osé moquer, parfois jusqu'à l'excès, le politiquement correct – tout autant que le religieux correct – revient ainsi en force aujourd'hui et contribue à singulièrement brider la liberté d'expression.

Nos sociétés sont structurées par des interdits qui sont souvent marqués par l'empreinte du religieux. Notre culture est riche de figures diverses et variées du blasphème, qui n'empruntent au terme que ce qu'il implique de domination : domination imposée par le rigorisme religieux, et qui s'est traduite en droit en sécularisant une catégorie religieuse. Il n'est qu'au regard de la religion, et de ce qu'elle vénère, que l'on blasphème ; si l'on se place d'un autre point de vue, il ne s'agira que de provocation, au pire de mauvais goût ou d'outrage aux bonnes mœurs. Et la provocation est certes quelquefois le passage obligé pour dénoncer avec force la violence totalitaire d'un dogme qui voudrait s'imposer à tous. C'est ainsi qu'il faut lire, sans doute, les figures du blasphème qui ont traversé notre culture, de Sade à Kazantzakis, Rossellini, Rushdie ou Warhol.

L'Université libre de Bruxelles, en questionnant le blasphème, est fidèle à une double tradition : d'abord, celle du libre examen. L'examen libre de toute question, de tout « objet » du social, est au fondement de sa recherche et de son enseignement, et aucun objet du savoir ne peut être considéré comme suffisamment sacré pour se dérober à une investigation critique. Autre tradition, celle de la liberté d'expression. L'Université libre de Bruxelles a toujours défendu l'idée que les opinions doivent s'exprimer librement en son enceinte, pour autant que cette libre expression réponde aux conditions d'un débat équilibré, qu'elle ne soit pas la négation de la liberté et qu'enfin elle respecte les individus.

Professer le libre-examen, c'est professer le respect et la tolérance à l'égard des individus, quand bien même manifestent-ils une religion ou une croyance peu

respectable. En revanche, pour autant que l'on vise les idées religieuses et non les individus, l'irrévérence anti-religieuse entre dans le champ de la liberté d'expression, parce que les religions ne méritent pas de respect plus marqué que n'importe quelle idée ou conviction, et que rien n'est sacré sinon la personne humaine. C'est la perspective qui a présidé à la mise sur pied, par le CIERL et ULB-Culture, en marge du colloque dont les actes paraissent dans le présent volume, de l'exposition intitulée *Sacrilège ! La religion satirisée*.

Cette exposition avait certes un propos subversif : montrer que les idées, fussent-elles sacralisées par certains, voire même figées en dogmes, ne sont après tout que des idées, et que rien ne peut nous empêcher ni d'en chanter les louanges, ni de les mépriser ou de les tourner en ridicule. Même l'idée de Dieu. On ne diffame que les personnes, pas ce qu'elles pensent ou révèrent. Henri Pena-Ruiz l'a bien résumé : « La libre critique peut aller jusqu'à la satire ou à la dérision, lesquelles ne visent pas les personnes comme telles, mais des croyances et des idéologies qu'aucun principe d'autorité ne doit soustraire au jugement »¹. Certes, voilà une chose qu'il est difficile de revendiquer aujourd'hui, alors même que ceux que l'on accuse de blasphème sont non seulement l'objet de poursuites judiciaires, mais quelquefois menacés de violences ou de mort. C'est alors notre devoir de rappeler au nécessaire et impérieux devoir qu'est la liberté d'expression.

¹ *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, 2003, p. 141.

Liste des auteurs

Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, docteur en droit, diplômée de l'Institut d'études politiques et de l'École pratique des hautes études, est professeur en histoire du droit à l'Université de Paris Sud 11, où elle assure les fonctions de directrice du Centre « Droit et Sociétés religieuses » et directrice du diplôme universitaire de formation doctorale européenne en droit des religions. Parmi ses ouvrages récents : *Introduction historique au droit, XIII^e-XX^e siècles*, Paris, 2000 (3^e éd., 2010) et *Église et Autorités, Études d'histoire du droit canonique médiéval*, Limoges, 2006 ; ainsi que la direction scientifique de *L'administration des cultes dans les pays de l'Union européenne*, Louvain, 2008 et (avec Salvatore Berlingó), de *Le financement des religions dans les pays de l'Union européenne*, Louvain, 2009.

Alain CABANTOUS, professeur émérite d'histoire moderne à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, privilégie dans ses travaux deux grands champs de recherche, l'un consacré à l'étude des sociétés côtières et maritimes, l'autre à l'histoire sociale de la culture en Europe occidentale aux XVII^e et XVIII^e siècles. Dans ce domaine, il a publié une *Histoire du blasphème* (Paris, 1998), *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré en Europe occidentale* (Paris, 2002) et *Histoire de la nuit, XVII^e-XVIII^e siècle* (Paris, 2009). Il achève actuellement un ouvrage sur le dimanche dans les sociétés des Temps modernes.

Louis-Léon CHRISTIANS, docteur en droit et docteur en droit canonique, est professeur à l'Université catholique de Louvain. Il est titulaire de la Chaire de droit des religions, directeur du master interdisciplinaire en Sciences des religions et vice-président de l'Institut interdisciplinaire de recherche « Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés ». Il est l'auteur de plus de cent cinquante articles de revues et publications relatives au régime des cultes et à la liberté religieuse en Belgique et en

Europe. Il est expert dans ces matières auprès de divers pouvoirs publics, du Conseil de l'Europe et des Nations unies.

Manuel COUVREUR, chercheur qualifié honoraire du Fonds de la recherche scientifique-FNRS et professeur ordinaire à l'Université libre de Bruxelles, est doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB. Il a centré ses travaux sur les XVII^e et XVIII^e siècles français, qu'il aborde selon une perspective interdisciplinaire convoquant, aux côtés de la littérature, la musique et les différentes formes d'art plastique.

Baudouin DECHARNEUX, philosophe et historien des religions, est maître de recherches du Fonds de la recherche scientifique-FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles. Membre du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité qu'il a dirigé de 2007 à 2011, il a publié plusieurs livres et cent cinquante articles et parties d'ouvrages sur le judaïsme hellénisé, la littérature chrétienne des origines et la philosophie ancienne. Il est membre de l'Académie royale de Belgique et directeur scientifique des Éditions EME – Intercommunications. Il est également Honorary Professor de l'Université de Kwazulu-Natal (Afrique du Sud).

Alain DIERKENS, historien et archéologue, est professeur d'Histoire du Moyen Âge à l'Université libre de Bruxelles. Ancien secrétaire de l'Institut d'études des religions et de la laïcité, il est, depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*. Il s'intéresse particulièrement à l'histoire, à l'art et à l'archéologie du Haut Moyen Âge occidental, à l'histoire religieuse médiévale et à l'histoire des principautés « belges » du Moyen Âge.

Thomas GERGELY, philologue, est professeur de l'Université libre de Bruxelles et directeur de l'Institut d'études du judaïsme à l'ULB. Il est l'auteur de livres et de nombreux articles relatifs au langage ainsi qu'à l'histoire de la philosophie religieuse juive. Il est titulaire du prix Socrate (ULB, 2007) pour ses enseignements.

Guy HAARSCHER, professeur de l'Université libre de Bruxelles, ancien doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres et ancien président du Centre Perelman de Philosophie du Droit, a été également régulièrement invité à titre d'Adjunct Professor of Law à la Duke University (États-Unis) ainsi qu'à la Central European University de Budapest au titre de Recurrent Visiting Professor. Il enseigne actuellement au Collège d'Europe de Bruges et dans le cadre du master européen en Droits de l'Homme et démocratisation (EIUC – Venise). Guy Haarscher a publié de nombreux livres et articles, parmi lesquels *Philosophie des droits de l'Homme* (4^e éd., 1993), *La laïcité* (coll. « Que sais-je ? », 5^e éd. revue, 2011), *Le fantôme de la liberté* (3^e éd., 2007) et *Les démocraties survivront-elles au terrorisme?* (3^e éd. revue et augmentée, 2008).

Anne MORELLI, historienne, professeure à l'Université libre de Bruxelles, est directrice du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIEL) de l'ULB, où elle enseigne notamment l'histoire des Églises chrétiennes contemporaines.

Fabien NOBILIO, philosophe et historien des religions, est chargé de recherches du Fonds de la recherche scientifique-FNRS au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIEL) de l'Université libre de Bruxelles et Honorary Senior Lecturer de l'Université de Kwazulu-Natal en Afrique du Sud. Il a enseigné le grec biblique à la Faculté universitaire de Théologie protestante, la patristique et l'histoire des religions à l'ULB. Il est l'auteur d'une vingtaine d'articles dans ces domaines,

ainsi que du *Souffle de l'Esprit dans l'Évangile de Jean. Influences culturelles, art littéraire, visée initiatique* (Bruxelles-Fernelmont, EME, 2010).

Vincenzo PACILLO is Associate Professor at the Law Faculty of Modena and Reggio Emilia University. He is part of the Professors Board of the Doctorate in Canonical and Ecclesiastical Sciences with administrative offices at Macerata University. He is member of the Executive Committee of the Institute of Canon Law and Comparative Law of Religions (DiReCom) at the Theological Faculty of Lugano, where he teaches « Swiss Ecclesiastical Law » and carries out regular research activities.

Jean-Philippe SCHREIBER, directeur de recherches au Fonds de la recherche scientifique-FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles, a dirigé, de 2003 à 2007, le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité. Parmi d'autres ouvrages, il a publié *Judaïsme et franc-maçonnerie. Histoire d'une fraternité* (avec Luc Nefontaine, Paris, 2000) et assuré la direction scientifique de *Théologies de la guerre* (Bruxelles, 2006).

Monique WEIS, chercheure qualifiée du Fonds de la recherche scientifique-FNRS, maître d'enseignement à l'Université libre de Bruxelles, s'est spécialisée dans l'étude de l'histoire politique et religieuse de l'Europe occidentale aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, ainsi que dans l'histoire des idées pendant cette période dite de la « première modernité ». Elle est membre et directrice adjointe du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité à l'ULB. Monique Weis est titulaire de plusieurs cours dans le domaine de l'histoire du christianisme et de l'histoire de l'incroyance.

Valentine ZUBER est maître de conférences à l'École pratique des hautes études à Paris et chercheuse au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (laboratoire de recherche CNRS-EPHE). Historienne de formation, elle est une spécialiste de l'histoire de la tolérance religieuse en Europe du XVI^e au XXI^e siècle. Elle a particulièrement travaillé sur l'histoire de la laïcité en France et s'intéresse actuellement aux origines intellectuelles des Droits de l'Homme.

Table des matières

Note de l'éditeur de la collection	
Alain DIERKENS	7
Préface	
Manuel COUVREUR	9
Introduction – La criminalisation du péché	
Jean-Philippe SCHREIBER.....	11
Une parole entre nécessité et contingence	
Blasphème et cultures (xvi ^e -xx ^e siècle)	
Alain CABANTOUS.....	21
Le blasphème et l'idolâtrie	
Regard croisé sur les Antiquités juive, grecque et chrétienne	
Baudouin DECHARNEUX.....	35
Le sacrilège au service du sacré ?	
Réflexions à partir du Nouveau Testament et des Pères de l'Église	
Fabien NOBILIO	45
Le blasphème selon la Thora et le Talmud	
Thomas GERGELY	61
Le blasphème comme délit politique au xvi ^e siècle	
Monique WEIS	67
De la condamnation à la promotion ?	
L'évolution de la conception du blasphème dans la tradition protestante réformée	
Valentine ZUBER.....	77

Le blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983	
Brigitte BASDEVANT	95
Polémiques religieuses et intentions cachées	
Nouvelles sacralités et méta-discrimination en droit contemporain	
Louis-Léon CHRISTIANS.....	107
The criminal protection of religious feelings in Switzerland, Germany and Italy	
Introductory Remarks	
Vincenzo PACILLO	121
Liberté d'expression et blasphème	
Une comparaison entre l'Europe et les États-Unis	
Guy HAARSCHER.....	133
Le recul de la liberté d'expression depuis les années 1960-1970	
L'exemple du cinéma	
Anne MORELLI	155
Postface	
Jean-Philippe SCHREIBER.....	169
Liste des auteurs.....	173
Table des matières.....	177



Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Fabrice Picod)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Economie (Henri Capron)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccäi-Reyners)
- Quête de sens (Manuel Couvreur et Marie-Soleil Frère)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Statistique et mathématiques appliquées
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Alain Dierkens), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Eliane Gubin et Valérie Piette).

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 - CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique

EDITIONS@ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Fax +32 (0) 2 650 37 94

Direction, droits étrangers : Michèle Mat.

Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).

considéré comme une attaque au fondement même de l'ordre social et de la morale publique, blasphème – au sens d'irrévérence envers ce qui est révéral par les religions – a été et est toujours réprimé en tant que tel. Récemment, certains événements internationaux et certaines revendications identitaires ont toutefois soulevé des interrogations nouvelles sur les formes, la nature et le caractère licites des discours et des images manifestant de l'irrespect à l'égard des religions, serait-ce sur le mode satirique.

En examinant les manifestations contemporaines de ce qui est considéré comme outrageux par les religions, mais aussi en envisageant l'histoire et l'anthropologie de la « parole impie » et de sa répression, les études rassemblées dans le présent ouvrage permettent de mieux comprendre comment cette catégorie du discours religieux et juridique s'est construite à travers le temps, dans le but de réprimer certaines formes de contestation des religions établies et de leurs symboles. Car la répression du blasphème montre la complexité de sa gestion sociale et judiciaire, au cœur de la tension entre liberté de conscience (du « diffamateur » et du « diffamé »), liberté d'expression et censure.

TABLE DES MATIERES

ALAIN DIERKENS, Note de l'éditeur de la collection

MANUEL COUVREUR, Préface

JEAN-PHILIPPE SCHREIBER, Introduction : la criminalisation du péché

ALAIN CABANTOUS, Une parole entre nécessité et contingence. Blasphème et cultures (XVI^e-XX^e siècle)

BAUDOIN DECHARNEUX, Le blasphème et l'idolâtrie. Regard croisé sur les Antiquités juive, grecque et chrétienne

FABIEN NOBILIO, Le sacrilège au service du sacré ? Réflexions à partir du Nouveau Testament et des Pères de l'Eglise

THOMAS GERGELY, Le blasphème selon la Thora et le Talmud

MONIQUE WEIS, Le blasphème comme délit politique au XVI^e siècle

VALENTINE ZUBER, De la condamnation à la promotion ? L'évolution de la conception du blasphème dans la tradition protestante réformée

BRIGITTE BASDEVANT, Le blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983

LOUIS-LEON CHRISTIANS, Polémiques religieuses et intentions cachées. Nouvelles sacralités et méta-discrimination en droit contemporain

VINCENZO PACILLO, The criminal protection of religious feelings in Switzerland, Germany and Italy: introductory remarks

GUY HAARSCHER, Liberté d'expression et blasphème : une comparaison entre l'Europe et les Etats-Unis

ANNE MORELLI, Le recul de la liberté d'expression depuis les années 1960-1970. L'exemple du cinéma

JEAN-PHILIPPE SCHREIBER, Postface



