HAL
open science

Juger de la religion ? : droit, politique et liberté face au blasphème en démocratie

Anastasia Colosimo

To cite this version:

Anastasia Colosimo. Juger de la religion ? : droit, politique et liberté face au blasphème en démocratie. Science politique. Institut d'études politiques de paris - Sciences Po, 2018. Français. NNT : 2018IEPP0034 . tel-03419349

HAL Id: tel-03419349

https://theses.hal.science/tel-03419349v1

Submitted on 8 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut d'études politiques de Paris

ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO

Programme doctoral Science politique, mention Théorie politique

CEVIPOF

Doctorat en Science politique

Juger de la religion ?

Droit, politique et liberté face au blasphème en démocratie

Anastasia COLOSIMO

Thèse dirigée par M. Jean-Marie DONEGANI, Professeur émérite des Universités à l'Institut d'études politiques de Paris

soutenue le 4 juillet 2018

Jury :
M. Jean-Marie DONEGANI, Professeur émérite des Universités en Science politique, Institut d'études politique de Paris

M. Patrick GOUJON, Professeur en Histoire de la spiritualité, Facultés jésuites de Paris-Centre Sèvres et membre associé du Centre d'études en sciences sociales du religieux, EHESS

M. Guy HAARSCHER, Professeur ordinaire émérite en Droit et Philosophie, Université Libre de Bruxelles

M. Christian HOFFMANN, Professeur des Universités et Directeur de l'École Doctorale Recherches en Psychanalyse, Université Paris-Diderot Paris 7

Mme Anne LEVADE, Professeure des Universités en Droit public et en Droit européen, Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne (rapporteure),

M. Philippe PORTIER, Directeur d'études en Science politique, École pratique des hautes études (rapporteur)

Remerciements

Je ne peux exprimer la dette immense que j'ai envers Jean-Marie Donegani, patron de mes recherches. Sans la qualité de ses conseils, son soutien constant, sa confiance et sa bienveillance ce travail n'aurait jamais pu aboutir.

L'aboutissement de ce travail je le dois aussi à Olivier Duhamel et Michel Gardette, qui ont toujours su trouver les mots justes. Je les remercie pour leur patience, leurs précieuses recommandations et le temps qu'ils m'ont accordé.

Que mes professeurs Astrid von Busekist, Frédéric Gros, Anne-Marie Le Pourhiet, Cristina Poletto-Forget, Philippe Portier et Myriam Revault d'Allones soient ici vivement remerciés de m'avoir transmis la passion de la philosophie et de m'avoir fait grandir tout au long de ces années.

Je remercie Alain Besoin, Michaël Goudoux et Marie-Hélène Kremer pour leur gentillesse, leur aide et leur soutien.

Ma gratitude va naturellement au Frère Renaud Escande o.p. et à Alexandra Berthet pour leur relecture amicale et attentive.

Je l'adresse également à Denis Ramond et Ulysse Korolotski pour la sodalité de leurs proches recherches.

Je la dois aussi à Alexis Bozio-Gladiline, Camille Ada Charvet, Mahaut Chaudouët, Arthur Chevallier, Thaïssia Colosimo, David Djaïz, Véronika Dorman, Amélie Férey, Victor Fontaine, VJ, MFL, David Navaro, Benjamin et Simon Olivennes, Aube Richebourg et Barbara Saden pour leur déchiffrage toujours bienveillant.

Je la dois enfin à mes étudiants pour leur enthousiasme, leur curiosité et leurs questions qui m'ont obligée à préciser ma pensée et à la rendre vivante.

Quant à mon père et ma mère, je les remercie de m'avoir donné le goût du courage et de la liberté. Rien ne serait possible sans eux.

Étant entendu que j'aurai seule à rendre compte de la plus infime trace blasphématoire ou autre erreur plus considérable que pourrait contenir ce travail.

Table des matières

REMERCIEMENTS **3**

INTRODUCTION **11**
Liminaire *13*
Actualité *14*
Extensibilité *21*
Mondialité *26*
Historicité *30*
Méthodologie *33*

PARTIE 1 : LA CONSTRUCTION OCCIDENTALE **41**

I - LE SACRE ET LE SACRIFICE 47
A - Les cités des dieux *49*
1) Dévotion et philosophie 49
a) L'impératif de piété 49
b) Prohibition du sacrilège 52
c) Périls et judiciarisations 55
d) Le procès de Socrate 59
2) Une religion civique 63
a) La première *res publica* 64
b) Au cœur de l'arsenal répressif 68
B - Les Livres divins *71*
1) La sainteté du nom 72
a) Des maîtres aux prêtres 72
b) Entre Talmud et Septante 76
2) Le Sauveur immolé 79
a) Démons et usurpation 80
b) Le procès de Jésus 83
c) Pour la multitude 87

II - DU PECHE AU CRIME 91
A - Sacrilèges et châtiments *92*
1) L'Église et l'Empire 92
a) Sécession et martyre 93
b) La faute et la pénitence 95
c) La loi et la punition 98
2) L'État et l'Église 102
a) Dettes et réparations 103

b) Prince ou Pontife ? ... 106
c) Une théologie du droit humain ... 109
C - Entre soumission des âmes et supplices des corps ... 112
1) L'ordalie confessionnelle ... 113
a) Une sévérité sans indulgence ... 113
b) Les bûchers de la Réforme ... 116
c) La traque inquisitoriale ... 119
2) L'Omnipotence publique ... 121
a) Une frénésie législative ... 122
b) De droit divin ... 125
c) Le coup d'arrêt ... 127
d) Le procès de trop ... 131

PARTIE 2 : UNE DIFFICILE UNIVERSALISATION ... 139

I - LA LOI ET LES LIBERTES ... 143
A - La modification chrétienne ... 143
1) Quelle nature ? ... 144
a) La synthèse réaliste ... 145
b) Bifurcations nominalistes ... 147
2) Une modernité conflictuelle ... 148
a) Sur l'École de Salamanque ... 148
b) Différence et dissidence ... 151
D - La tolérance pour religion nouvelle ? ... 153
1) Une dogmatique du relativisme ... 153
a) La solution déiste ... 153
b) Dénoncer le « fanatisme » ... 155
2) Le grand renversement ... 157
a) Victoire de la moralité ... 158
b) De l'entendement au sentiment ... 160
c) Une contradiction native ... 162

II - LES LOIS ET L'HUMANITE ... 165
A - Droits, déclarations et critiques ... 167
1) Essentiels ou fondamentaux ? ... 167
a) Regain du sacré ... 169
b) Réfutations premières ... 171
c) Réactualisations polémiques ... 175
2) 1776 et 1789 ... 177
a) Le fossé des principes ... 178
b) Le choc des religiosités ... 180
3) Une postérité dramatique ... 183

a) La charte onusienne 183
b) De correctifs en correctifs 185
c) Multiplications 188
B - Réalités de la pratique 192
1) Une neutralité élastique 193
a) Diffractions 193
b) Limitation des sectes 198
c) Restrictions des signes 202
2) Une liberté surveillée 206
a) Tours et retours de la censure 207
b) Frontières et formalisations 209

PARTIE 3 : FRACTURES PLANETAIRES 215

I - L'IRRUPTION ISLAMIQUE 223
A - Du Coran à la charia 224
1) Une mutation moderne 225
a) La figure de l'apostat 225
b) La révision moderne 227
2) L'internationalisation du front 230
a) L'affaire Rushdie 230
b) L'affaire Charlie 233

II - INDECISES LIBERTES 239
A - Le Vieux Continent 241
1) Protection légale d'une vérité considérée comme sacrée 241
a) Angleterre 241
b) Italie 244
c) Grèce 247
d) Hybridation irlandaise 249
2) Protection du sentiment des croyants 251
a) Protection des sentiments religieux 252
i . Autriche 252
ii . Danemark 253
iii . Alsace-Moselle 253
b) Protection des sentiments religieux et philosophiques 254
i . Espagne 254
ii . Allemagne 255
3) Interprétations 255
B - À l'horizon de la mondialisation 258
1) La Cour européenne des droits de l'homme 259
a) La CEDH : liberté de religion et liberté d'expression 260

b) Position sur le blasphème 263
2) Du côté de la Cour Suprême 272
a) Les deux libertés 274
b) Un non radical 277
C - La réinvention de la haine 279
1) Une histoire occidentale 281
a) Les discours de haine 281
b) Normes européennes 286
2) Des deux côtés de l'Atlantique (1) 291
a) À Strasbourg (1) 291
b) À Washington (1) 294
D - Propos négationnistes 296
1) Loi, mémoire et histoire 296
a) Au regard de la justice pénale internationale 296
b) Tour des législations 301
2) Des deux côtés de l'Atlantique (2) 305
a) À Strasbourg (2) 305
b) À Washington (2) 309

PARTIE 4 : L'EXCEPTION FRANÇAISE 311

I - QUELLE LAÏCITE ? 315
A - Laïcité et liberté d'expression 316
1) Une origine conflictuelle 316
a) La sécularisation comme combat 317
b) Les deux France 319
c) Le principe républicain 321
d) Une destinée controversée 323
2) Au tribunal du droit 325
a) L'esprit de 1881 326
b) Crimes et délits 328
c) Diffamations et injures 330
3) Les révisions du législateur 332
a) Marchandeau, 1939 332
b) Pleven, 1972 334
c) L'ébullition contestataire 338
B - Les grands procès en blasphème 340
1) Multiplication des procès en blasphème 340
a) Houellebecq et l'islam (2001-2002) 341
b) AGRIF contre AIDES, 2004 345
c) La Cène et les femmes (2005-2006) 346
d) La dispute des experts 351
2) *Charlie Hebdo*, 2007 353

a) La procédure 353
b) Le jugement 354

II - EXTENSION DU DOMAINE 359
A - Malaise théorique 359
1) Les troubles de la mémoire 360
a) Amnésies et hypermnésies 360
b) La compétition mémorielle 363
2) Les mesures d'exception 366
a) Interdiction sur ordonnance 367
b) Ni sécurité, ni liberté 369
3) Les équivoques du sexe 371
a) De la phallocratie à l'homophobie 371
b) La chasse aux stéréotypes 372
4) L'État offensé 373
a) Les symboles nationaux 373
b) L'insulte au chef et au corps 376
B - La liberté d'expression prise au piège 378
1) Justifications parlementaires 379
a) L'ordre public 379
b) Paroles et actes 385
i . Au futur 385
ii . Au passé 387
c) Bonnes, mauvaises et fausses paroles 389
d) Légiférer l'histoire ? 394
e) L'offense 399
2) L'impasse 404
a) Qui ou quoi protège-t-on ? 405
b) Le règne de la surenchère 407

CONCLUSION 411

BIBLIOGRAPHIE 417

Introduction

Liminaire

« Il faut toujours dire ce que l'on voit. Surtout il faut toujours, ce qui est plus difficile, voir ce que l'on voit[1] », prévenait Charles Péguy contre l'inclination qu'il attribuait à l'esprit moderne de minorer la part irréductible de mal qu'emporte l'histoire des hommes. Quand bien même nous aurions été tentée de nous dérober à cette leçon, l'objet de la présente thèse, qui est le blasphème, nous y aurait ramenée. Il l'aurait fait non seulement en raison des pages sombres du passé ou de la triste et pressante actualité qu'il peut évoquer mais aussi parce qu'il suscite nombre d'équivoques que nous espérons concourir ici à lever.

Le sujet était moins de mise qu'il ne l'est malheureusement devenu lorsque nous nous y sommes attachée car il nous était alors apparu comme constitutif de l'humanité historique à la jointure du sacré et du profane. Ce qui est vrai, mais autrement que nous ne pouvions le penser initialement. Il aura fallu notre travail de recherche pour comprendre en quoi le blasphème réunit en un seul événement discriminant les ordres religieux, politique et juridique, leurs pouvoirs et leurs violences légitimes ou illégitimes, mais de manière ambivalente. Phénomène toujours ambigu, toujours variable et toujours à contextualiser selon les lieux et les temps, il n'offre pas moins la possibilité d'une catégorisation théorique qui, si elle demeure difficile à universaliser, ne cesse précisément de confronter qui s'y essaie à la question de l'universalité.

Cette qualité de prisme, que ne peut sans doute revêtir qu'un champ d'investigation aussi mouvant et accidenté, vaut à l'évidence pour la sphère européenne et occidentale où ont été élaborés de grands modèles à la fois de dogmatisation et de sécularisation, le blasphème étant lui-même un marqueur éminent de ce balancement. Cette même qualité prévaut désormais à l'échelle planétaire en raison de l'occidentalisation puis de la globalisation du monde, mais aussi parce que les autres espaces culturels, au moins les plus construits pour avoir également connu une édification politico-religieuse, n'ont pas ignoré des dispositifs analogues dans leur fonctionnalité, toutes différences faites, à ce que nous nommons le blasphème et qu'ils tendent aujourd'hui, de surcroît, à les réactiver.

Loin d'une quelconque essentialisation, ce sont ces modifications qui sont au cœur de la présente enquête. Après des siècles de dominations diverses mais effectives sur les sociétés et les mentalités, leurs représentations et leurs organisations, le paradoxal chassé-croisé entre l'annonce de la mort du blasphème à l'orée de la modernité, à la fin du XVIIe siècle, et la

1 Ch. Péguy, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1934, p. 45.

nouvelle du retour du blasphème dès l'entrée dans la postmodernité, à la fin du XXe siècle, nous a confirmée dans le bien-fondé de l'approche pluridisciplinaire que commandaient par ailleurs les matériaux utiles à l'examen de notre sujet et sans laquelle il est vite exposé à des réductions épistémologiques ou à des torsions idéologiques.

Que le blasphème se présente comme hypothétiquement indécidable hors de son exécution, que les codifications en vue de le définir et de le déterminer se montrent d'une rare profusion, que ses manifestations signalent une extraordinaire variabilité ne le rendent pas pour autant insaisissable en tant que fait politique. Bien que la théologie, le droit, l'histoire ou encore la sociologie puissent être au rendez-vous de l'une ou l'autre des étapes de notre parcours, nous revendiquons avoir bien poursuivi de bout en bout une thèse en théorie politique, c'est-à-dire en visant non seulement la part descriptive, mais aussi la part prescriptive, la déduction évaluative tirée de l'analyse empirique et en cela normative qui fait l'entière spécificité de la discipline et distingue définitivement la science politique de la philosophie politique[2].

À tout le moins est-ce le vœu que nous formulons d'y avoir modestement contribué par cet essai de théorisation politique du blasphème. En voici les liminaires qui, comme le sens du mot l'indique, l'introduisent pour en préciser l'intention et l'ambition, ses circonstances comme ses limites, en parcourant quelques traits saillants du phénomène et de la notion appelés à ordonner, du même coup, notre propre traitement.

Actualité

Que vit-on, pour reprendre la formule de Charles Péguy, à la suite des attentats djihadistes perpétrés en France au tout début de l'année 2015, le 7 janvier contre le journal satirique *Charlie Hebdo* et le lendemain, le 8, contre un magasin cacher afin de punir et d'éliminer, comme devaient le dire leurs auteurs, des « blasphémateurs » dans le premier cas, des « infidèles » dans le second[3] ? Ces deux actes sanglants commis au nom de l'islamisme entraînèrent une réaction planétaire. Ils provoquèrent, trois jours plus tard, les 10 et 11 janvier des manifestations massives dans près de trois cents métropoles de l'hexagone et dans une cinquantaine de capitales et mégalopoles de l'hémisphère Nord, tandis qu'à Paris le cortège réunissait les autorités passées et présentes de la République ainsi que quarante-quatre chefs

[2] R. ARON, « À propos de la théorie politique », *Revue française de science politique*, 12, 1962, p. 5-26.
[3] S.-L. COHEN, « Ce qu'ont dit Kouachi et Coulibaly », *BFM télévision*, Document sonore consulté sur le site : www.bfmtv.com

d'État et de gouvernement venus du monde entier. L'ampleur inédite de cette mobilisation en fit, au dire des organes d'État, le plus grand rassemblement protestataire et spontané de l'histoire européenne sur un temps si ramassé[4].

Qu'en dit-on alors ? La singularité de cet « événement monstre », selon le qualificatif de Pierre Nora l'expliquant lui-même par « l'image de la France comme du pays des droits de l'homme[5] », ne manqua pas de faire l'objet d'interprétations contradictoires précisément parmi les intellectuels français sollicités par les médias de s'en faire les commentateurs. Le philosophe Régis Debray y vit le besoin de renouer avec la « sacralité républicaine » dans une quête de « communion laïque[6] » retrouvée et, au contraire, le sociologue Michel Maffesoli, « l'expression émotionnelle » de la nécessité de substituer au monolithisme social des Lumières une « unidiversité postmoderne[7] » ; l'historien Michel Winock, le coup d'envoi de « l'internationalisme démocratique » et, à l'inverse, l'historien Pascal Ory, « un signe de l'individualisme croissant des sociétés occidentales[8] » ; le spécialiste des religions Jean Baubérot, un moment décisif de l'intégration des « filles à foulard[9] » et, à l'opposé, le spécialiste de la démographie Emmanuel Todd, un instant de revanche pour les « catholiques zombies[10] », pour ne citer que ces exemples d'appréhensions antagoniques.

L'unanimisme fissuré à l'origine et à domicile ne tarda pas à craquer dans le reste du monde à l'occasion, un mois plus tard, le 25 février 2015, de la publication, d'un nouveau numéro de *Charlie Hebdo* qui, réalisé par les rescapés de la rédaction et tiré à huit millions d'exemplaires, réitérait la critique railleuse de l'islam dont le journal s'était fait une spécialité sans épargner les autres religions. S'ensuivirent des vagues d'indignation populaire et des décrets de censure étatique dans l'ensemble des pays musulmans ainsi que le silence des médias et la condamnation des appareils diplomatiques ou des *establishments* culturels aux

---

[4] Selon les estimations officielles telles que livrées par le ministère de l'Intérieur et le palais de l'Élysée, « 3, 7 millions aujourd'hui, 1, 4 millions hier : la France s'est levée », *Twitter* #MarcheRepublicaine, www.elysee.fr

[5] P. NORA, « La manifestation du 11 janvier est le type même de l'événement monstre », entretien avec C. Calvet et C. Daumas, *Libération*, 20 janvier 2015. Le penseur des « lieux de mémoire » rappelle à cet effet les précédents de la Fête de la Fédération de mai 1958 et de mai 1968.

[6] R. DEBRAY, « Mise au point », *Médium*, 2015, 2, 43, p. 6-25.

[7] M. MAFFESOLI, « Loin du patriotisme », *Le Figaro*, 16 janvier 2015.

[8] M. WINOCK, P. ORY, cités dans Th. WIEDER, « Pour les historiens, le 11 janvier marquera l'histoire », *Le Monde*, 12 janvier 2015.

[9] J. BAUBEROT, « La laïcité ne doit pas avoir l'air de favoriser une religion », propos recueillis par A. Laffeter, *Les Inrockuptibles*, 14 janvier 2015.

[10] E. TODD, « Le 11 janvier est un tour de passe-passe », entretien avec G. Biseau, *Libération*, 3 mai 2015. Ces propos paraissent au moment de la publication de son essai controversé en intention et en méthode, *Qui est Charlie ? Sociologie d'une crise religieuse*, Paris, Éd. du Seuil, 2015.

États-Unis et dans les nations anglophones du Commonwealth. La convergence de ces deux univers mentaux, réputés hostiles, dans une commune réprobation des « offenses » commises envers « les croyances et les croyants », isolait de fait « la France des droits de l'homme » et fâcha en son sein, non sans raison, le camp laïque[11].

Qu'y vîmes-nous pour notre part ? Nous étions d'ores et déjà engagée dans la recherche sur l'histoire et l'actualité du blasphème, d'abord en master puis pour la présente thèse, sous la direction continue de M. le professeur Jean-Marie Donegani, responsable du département de théorie fondamentale à l'École doctorale de l'Institut d'études politiques de Paris. À ce titre, nous nous étions longuement penchée sur le procès que plusieurs associations musulmanes avaient intenté contre *Charlie Hebdo* en 2006-2007 pour sa publication de caricatures de Mahomet et nous fûmes d'autant plus émue, le 7 janvier 2015, à la nouvelle de la tuerie que, dans le cadre de notre enquête, nous avions rencontré l'une des futures victimes, l'économiste et chroniqueur Bernard Maris[12]. Notre attention s'était portée entre-temps sur les lois mémorielles que nous avions découvertes afférentes à notre sujet. Nous nous dîmes donc, dans l'instant, que l'enchaînement des deux attentats, l'un frappant des satiristes, l'autre des juifs, venait démentir deux présupposés majeurs que la culture occidentale contemporaine et censément mondialisée liait, à savoir la libéralisation du blasphème d'une part et la prohibition de l'antisémitisme d'autre part, et que ce démenti même laissait voir l'ambivalence de la sécularisation quant au sacré et à l'outrage.

Nous finîmes par estimer que de manière vraisemblable, selon l'essai de modélisation historique que nous nous étions efforcée d'extraire de nos premiers travaux, cette crise politico-religieuse ne tarderait pas à susciter une riposte juridico-politique. Elle advint dans la nuit du 13 au 14 novembre 2015, à la suite de nouvelles attaques-suicide, sous la forme de l'état d'urgence décrété par le président de la République, François Hollande. Celui-ci, deux jours plus tard, devant le Congrès réuni à Versailles, dit qu'il entendait renforcer les mesures d'exception prévues par les lois d'avril 1955, mars 1956, juillet 1957 édictées lors des événements d'Algérie, annonça un projet de révision constitutionnelle visant à déchoir de la nationalité française des binationaux convaincus de terrorisme et proclama que la France était

[11] C. FOUREST, « Les confusions aboutissent à excuser les tueurs », entretien avec É. Chavelet, *Paris Match*, 3 mars 2015. La section américaine du Pen Club International vient alors de boycotter la remise à *Charlie Hebdo* du prix que l'association remet annuellement pour couronner « le courage dans la liberté d'expression ».

[12] B. MARIS, *Et si on aimait la France*, Paris, Grasset, 2015. Cet essai publié à titre posthume résume au mieux le patriotisme et le républicanisme de gauche de ce professeur à l'université Paris-VIII, admirateur de Maurice Genevoix, qui signait ses billets du pseudonyme d'« Oncle Bernard ».

en guerre sans avoir pour autant désigné un ennemi conforme à ce qu'engageait une telle déclaration[13]. Ce discours, promis à de nombreuses polémiques, nous apparut, quant à nous, tendanciellement se rapprocher des considérations théologico-politiques de Carl Schmitt sur l'exception comme constitutive du pouvoir moderne et lui permettant de vérifier sa solidité symbolique à l'aune de sa puissance d'exclusion[14], analogue en cela à la fonction ancienne, ajoutions-nous en pensée, de la punition du blasphème dans les sociétés traditionnelles.

Nous restions en deçà de ce que le débat public put produire de confirmations paradoxales quant à notre sentiment du réveil d'un profond inconscient culturel qui gagnait d'autant plus en vigueur que la genèse en demeurait insoupçonnée ou opaque à ses protagonistes. Alors que, parmi d'autres, Alain Finkielkraut reprochait aux autorités gouvernementales de « ne pas nommer le mal » à cause du souci exagéré qu'elles montraient d'éviter tout « amalgame[15] » entre islam et djihadisme, Manuel Valls, en sa qualité de Premier ministre, stipula que « la lutte contre le terrorisme » ne relevait pas d'une « guerre des religions ou des civilisations » mais de la « guerre de la civilisation contre la barbarie[16] ». Or, ce n'était pas simplement l'appareil ambivalent qui avait déterminé le destin du blasphème en Occident qui ressortait anarchiquement sous le poids d'une tragédie stupéfiante en ce qu'elle paraissait proprement indicible, mais le mot lui-même, comme en pareil cas par le passé, commença d'affleurer sur toutes les lèvres.

On entendit ainsi, sur les ondes, l'humoriste Sophia Aram, chroniqueuse engagée, s'exclamer « le blasphème, c'est sacré[17] ! » et l'avocat Richard Malka, conseil du journal, déclarer que « l'état d'esprit *Je suis Charlie* cela veut dire aussi le "droit au blasphème"[18] ». Leurs auteurs savaient ces formules paradoxales, particulièrement Richard Malka dont la

---

[13] FR. HOLLANDE, Déclaration du président de la République, devant le Parlement réuni en Congrès à la suite des attaques terroristes perpétrées à Paris et en Seine-Saint-Denis, Versailles le 16 novembre 2015. Consulté sur le site : www.conseil-état.fr. C'est pour pallier cet embarras théorique d'un conflit anomique ramené à une catégorie normée que le ministre de la Défense d'alors prit la plume : J.-Y. LE DRIAN, Qui est l'ennemi ?, Paris, Éd. du Cerf, 2016.

[14] C. SCHMITT, *Théologie politique*, traduit de l'allemand par J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 17-18. Ce volume reprend les deux ouvrages parus en allemand sous le titre : *Politische Theologie* et sous-titrés pour le premier *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Munich, Duncker & Humblot 1922, éd. révisée 1934) pour le second *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlin, Duncker & Humblot, 1970).

[15] A. FINKIELKRAUT, « Le djihad est une obligation léguée par Mahomet à tous les musulmans », propos recueillis par Ph. Bilger, *Le Point*, 11 novembre 2015.

[16] M. VALLS, « Nous ne pouvons pas perdre cette guerre », lors du Grand Rendez-Vous *Europe 1/iTélé/Le Monde* et également dans *L'Express et L'Obs*, 28 juin 2015.

[17] S. ARAM, « Billet d'humeur », *France Inter*, 12 janvier 2015. Voir également « Le blasphème, c'est sacré ! », entretien avec L. Nunez, *Marianne*, 3 octobre 2015.

[18] R. MALKA, « Charlie ne cédera rien », *France Info*, 12 janvier 2015.

réputation de bon juriste n'était pas à établir : la loi française ne connaissant plus depuis longtemps le blasphème, aucun octroi d'un droit positif ne pouvait venir réparer une situation d'abus législatif puisque, en l'espèce, un tel écart n'existait pas. Cette volonté de souligner l'impossibilité de l'outrage civique en matière de liberté de la presse ouvrit cependant la porte à l'outrance idéologique.

Au nom de l'association humanitaire et corporatiste Reporters sans frontières, Christophe Deloire, son secrétaire général lança, le 3 février 2015, une campagne intitulée « La liberté d'expression n'a pas de religion », ayant pour but que les 10 000 responsables de cultes religieux en France souscrivent à une charte reconnaissant « le droit au blasphème[19] ». Ladite charte se prévalait d'une fondation juridique, avançant que « la loi française sanctionne l'injure, la diffamation et la provocation à la haine raciale, à la discrimination envers des personnes ou des groupes de personnes, mais non la critique des idées, des symboles ou des représentations ». Elle bénéficiait du soutien de l'État en la personne de Jean-Louis Bianco, président de l'Observatoire de la laïcité, qui surenchérissait sur l'argument de droit : « La liberté de conviction est garantie par l'article 1 de la loi de 1905. Mais que serait cette liberté si elle ne pouvait pas s'exprimer ? » Pour asseoir sa démarche, Christophe Deloire réclama d'être entendu par la Conférence des responsables de culte en France, laquelle n'avait jamais auditionné personne, et annonça qu'il porterait sa charte à Genève, devant le Conseil des Droits de l'Homme, lequel était trop profondément divisé sur la question pour le recevoir.

L'initiative resta cantonnée à l'hexagone. Dans le monde religieux, elle reçut l'assentiment de François Clavairoly, président de la Fédération protestante de France, qui affirma que « la Réforme n'a jamais connu le blasphème », ce qui était historiquement faux, et de Dalil Boubakeur, le recteur de la Grande Mosquée de Paris pour qui « si telle est la loi, les musulmans y obéiront car ils obéissent toujours à la loi », ce qui était une contre-vérité sociologique. Le Grand Rabbin Haïm Korsia préféra suspendre son approbation à celle unanime de tous les cultes, qu'il savait improbable, tandis que Mgr Olivier Ribadeau-Dumas, porte-parole de la Conférence des évêques catholiques de France, faisait judicieusement remarquer que Reporters sans frontières s'attribuait « une autorité » dont on ne comprenait guère ni la nature, ni la légitimité, que la rédaction de la charte avait été établie « sans

[19] M. STRICOT, « Reporters sans frontières demande aux religions de s'engager pour la liberté d'expression », *Le Monde des religions*, 6 février 2015. Les citations qui suivent sont tirées de cet article.

consultation des parties intéressées » et que le projet impliquait un processus de discrimination « contradictoire avec la recherche de fraternité » qu'il affichait.

Il y avait une certaine absurdité à exiger des corps religieux institués une amputation de leur doctrine enracinée pour la plupart d'entre eux dans leurs Écritures et qui avait déjà fait l'objet, comme nous le verrons, d'amples révisions interprétatives. De surcroît, c'était se tromper d'interlocuteur. Avant même que le djihadisme ne se fût rendu visible, les religions historiques avaient tâché de négocier une place renouvelée dans les relations internationales en opposant aux virulences fondamentalistes l'exemplarité du dialogue interreligieux et de sa promotion subséquente de la paix qu'avaient initiées les Rencontres d'Assises, voulues par Jean Paul II dès 1986[20]. Afin que l'on cessât de leur objecter la disparité fondamentale entre l'absoluité du dogme et la libéralité de la tolérance, ces mêmes religions historiques avaient mutualisé leurs revendications éthiques sur la signification collective et personnelle de la vie, de l'humanité et de la dignité, particulièrement les grandes articulations existentielles de la naissance, de la procréation, de la mort, avec l'ambition implicite de démontrer leur indéniable permanence et leur indispensable utilité : il s'agissait pour elles, essentiellement, de combler les écueils présumés de la théorisation des droits de l'homme par le surcroît de sens qu'elles seules pouvaient apporter, pensaient-elles, à une anthropologie commune et partagée[21].

Enfin, cet esprit de tolérance réputé universel était d'ores et déjà largement entamé par les divisions politiques affectant les institutions internationales et séculières censées le défendre. La plus triste illustration en avait été donnée par la troisième session des Conférences mondiales contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance organisées par l'Unesco et qui s'était tenue du 2 au 9 septembre 2001 à Durban en Afrique du Sud. Agités de polémiques virulentes sur Israël, le programme puis la rencontre avaient provoqué le boycott ou le départ de plusieurs pays participants. Cet échec avait annoncé le cycle de confrontations qui verrait les organisations islamiques promouvoir à la fois l'interdiction du blasphème et l'exclusion du sionisme au nom de la lutte contre toutes les discriminations, la condamnation nouvelle de l'islamophobie celant mal une exonération

[20] J.-D. DURAND, *L'Esprit d'Assise : discours et messages de Jean Paul II à la communauté de Sant' Egidio*, Paris, Éd. du Cerf, 2005,

[21] A. RICCARDI, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Rome-Bari, Laterza, 1996.

renouvelée de la judéophobie[22]. Là encore, par-delà les motifs affichés, le processus d'agrégation et de ségrégation à partir de la réversibilité constante entre le sacré et le sacrilège que portait la notion de blasphème jouait souterrainement à plein.

Porté par la mondialisation, le principe d'une assomption politique du fait religieux se faisait géopolitique. Parmi les réactions des intellectuels français au lendemain de l'attentat contre *Charlie Hebdo*, le sociologue Edgar Morin, considéré au bénéfice de l'âge comme leur doyen, avait pour sa part souligné un transfert des guerres civiles et internationales ravageant le Proche-Orient sur le territoire national et, en conséquence, une victoire de la « pensée réductrice » qui, dans le cadre de la mondialisation, faisait de « tout chrétien ou occidental un croisé » et de « tout musulman un terroriste » en raison d'un réarmement général des identités « sur une base ethnico-religieuse » : aussi lui apparaissait-il que pour barrer la possibilité d'un choc planétaire des civilisations qui entraînerait la décomposition sociale des démocraties, il était nécessaire de réaffirmer le principe de laïcité tout en l'adaptant au multiculturalisme[23]. Comment une telle opération antinomique, relevant de plus d'une spécificité française, pouvait néanmoins réussir et prendre greffe ailleurs, le penseur de la complexité ne l'expliquait guère et, du coup, son idéal du rassemblement de tous sous l'unique principe de la liberté semblait relever de la pétition bénévolente. Ce qui fut le cas puisque, ainsi que nous aurons à en traiter, les sociétés ouvertes ne sont ni les moins conflictuelles, ni les moins répressives[24].

Nous venions en fait de voir, sur une courte séquence, l'ensemble de nos thématiques et de nos interrogations dérouler les ambivalences du blasphème telles que nous avions pu les constater dans diverses époques et diverses cultures ainsi que les interférences répétées qu'elles avaient pu produire entre ces trois domaines également récurrents dont la crise de 2015 avait provoqué la résurgence, à savoir le fait religieux, le politique et le droit. Ce qui ne simplifiait pas notre tâche, mais en précisait aussi l'urgence.

---

[22] M. MARCOVICH, « ONU 2001-2007 : Durban ou l'éternel retour », *Les Temps Modernes*, 643-644, 2, 2007, p. 247-282.
[23] E. MORIN, « La France frappée au cœur de sa nature laïque et de sa liberté », tribune, *Le Monde*, 8 janvier 2015.
[24] P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 194-195.

Extensibilité

Ce long préambule, au cours duquel sont apparues plusieurs questions que nous retrouverons dans le corps de la présente thèse, a moins eu pour but de préciser le caractère actuel ou personnel de notre entreprise que de suggérer la difficulté à en traiter en raison de sa nature profuse au point que la première définition que nous serions tentée de donner du blasphème est qu'il est en soi indécidable hors du rejet et de la sanction qu'il provoque. Qu'est-il donc avant même de tâcher de déterminer le pourquoi et le comment de son retour dans le débat public et au prix de quelles métamorphoses ? Plutôt que de lui attribuer une essence arbitraire ou de le décomposer en une multiplicité de figures ou postures circonstancielles, il nous paraît utile de nous tourner, en préliminaire, vers la lexicographie, le mot présentant une histoire extensive qui éclaire utilement les strates et orientations que nous avons retenues dans notre recherche,

Le terme même apparaît, tel que nous le connaissons, dans la sphère occidentale dès la haute Antiquité. Il provient, sous sa forme latine translittérée, du grec βλασφημία *(blasphemia)* et revêt deux sens précis, d'abord religieux pour désigner la parole de mauvais augure qui ne doit pas être prononcée et à laquelle est associée l'erreur de formule dans une cérémonie expiatoire, ensuite social pour qualifier le propos négatif du type de la médisance, avec un accent politique quand il s'agit de la calomnie et juridique en cas de diffamation[25]. Il a pour antonyme l'εὐφημία *(euphemia)* qui renvoie aussi doublement aux paroles de bon présage et de bonne réputation. C'est ce qu'indiquent les deux hypothèses de construction lexicale : la première la faisant dériver de *βλάπτειν (blaptein)* « injurier » et de *φάμα (phama)* « renom », la seconde se référant à la signification plus ancienne de *βλάπτειν*, « léser » avec un possible rapport à *βλάβος (blabos)* « dommage », accolé à *φήμη (phêmê)* « parole », tandis que les racines concurrentes, *βλαξ (blax)* « fautif par négligence » circonscrivant l'attitude, ou *βάλλειν (ballein)*, « frapper d'un coup sec » figurant l'acte, n'en sont pas moins convergentes sur le fond[26]. En bref, pour les Grecs, blasphémer serait d'abord prononcer une formule prohibée, ensuite émettre inopinément une prière inconsidérée, énoncer des oracles de malheur, se déclarer parjure et, enfin, débiter des insultes.

À Rome, le modèle demeure d'une occurrence verbale transgressive et disruptive parce que négatrice ou excessive. Le latin n'adoptera *blasphemia* que tardivement, après la

---

[25] A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 26e éd. augmentée et révisée, Paris, Hachette, 1965.
[26] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouvelle éd. en un volume, Paris, Klincksieck, 2009.

christianisation de l'Empire[27], mais la République connaît très tôt un *maledicere* pendant d'un *benedicere* qui se déclinent tous deux sur les modes sacré et profane. Cette « malé-diction », au sens propre, agrège en effet la catégorie juridique de la *diffamatio* qui correspond au fait de répandre l'*injuria* : l'outrage s'avère un tort essentiel car la violence déplacée qu'il manifeste revient à violer, même involontairement, la loi fondamentale et, donc, à profaner sa sanctuarisation. C'est l'ensemble de ces significations que le bas-latin véhicule à la jointure de l'Antiquité et du Moyen Âge et qu'il transmet aux langues romanes sans toutefois que ces dernières ne cantonnent le terme *blasphemia* à son seul usage canonique puisqu'elles amplifient, au contraire, son emploi dans la sphère publique en portant une attention particulière au juron qui contrefait ou contredit le serment et l'honneur[28].

Les dialectes de l'ancien français sont exemplaires de cette dissémination à partir du XIIIe siècle et manifestent une grande diversité formelle : on peut aussi bien, selon son patois, *blasfengier* ou *blasfemar* ou encore *blasfemier* contre son Dieu, mais le *blasphemeor*, celui qui jure et qui outrage, et le *blasmeor*, celui qui reproche et qui réprimande, déjà se distinguent tandis que « blâmer » se met tôt à dériver, à partir du gallo-romain, de *blasphemare*, pour donner une version affaiblie de la récrimination, étendue au cercle des relations humaines[29]. Par effet de retour, sans se départir de sa valeur sacrée, blasphémer va se dire à propos d'une insulte ou d'une imprécation[30], le verbe couvrant par ailleurs l'ensemble des modes, transitif, intransitif et absolu. Les termes connexes suivent tous cet emploi extensif qui s'impose avec le français classique.

Cette évolution est retranscrite, au Grand Siècle, dès Antoine Furetière qui rappelle le sens prosaïque de l'original grec, « blesser l'honneur des dieux ou des hommes », mais qui l'encadre des considérations théologiques, politiques et juridiques de son temps : blasphémer est « un crime énorme », proprement celui « des diables, des damnés et des hérétiques » puisqu'il se commet « contre la Divinité par des paroles ou des sentiments qui choquent sa Majesté » et « contre la Religion », mais aussi un fléau social puisqu'il est « horrible de l'entendre » ou « de le recueillir » et, enfin, un délit politique puisque le pouvoir monarchique

[27] L. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.
[28] Ch. DU CANGE, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, éd. augmentée, Paris, Favre, 1887.
[29] Fr. GODEFROY, Dictionnaire de l'ancien français et de tous ses dialectes – du IXe au XVe siècle, t. I, Paris, Vieweg, 1883.
[30] A. REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, vol. 1, Paris, Le Robert, 1992. Voir également O. BLOCH et W. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 8e éd., 1989.

ordonne qu'« on perce et on arrache la langue » du coupable avant de « le punir de mort[31] ». L'axe politico-religieux du phénomène est parfaitement résumé si l'on pense que « l'offense à la majesté divine » entretient alors un rapport immédiat avec le crime de lèse-majesté humaine et que la « religion » doit s'entendre, ainsi que le stipule Furetière, comme la totalité des cultes catholiques et civils qui règlent la vie du royaume.

Les éditions successives du *Dictionnaire de l'Académie française* vont traduire l'avancement de ce processus de sécularisation[32]. Dans la définition première de 1694, contemporaine de la Révocation de l'Édit de Nantes, la « parole impie » inclut tout « discours tenu contre l'honneur de Dieu » mais aussi, et plus indistinctement, « contre les choses divines et sacrées », cette notion d'« honneur » étant tempérée, en 1762, par celle de « respect dû à Dieu ». En 1798, alors qu'échoue la volonté de substituer le culte décadaire au culte chrétien, la qualification d'impiété disparaît au bénéfice de la description de l'infraction, puisqu'il y va encore d'une « parole ou [d'un] discours qui outrage la Divinité, ou qui insulte à la Religion » tandis que la popularisation du terme oblige à mentionner qu'il se dit également « par exagération familière pour : discours injuste, indécent, déplacé ». Ce double sens est repris en 1835 et en 1935 avec, pour seul amendement notable, parallèlement au passage du siècle et à la loi de 1905, un « r » minuscule porté à « religion ». L'édition en cours, neuvième en titre, reprend textuellement la première définition et précise la seconde qui cesse d'être taxée d'exagération et se voit naturalisée : « Par extension, discours ou propos injuste, déplacé, qui outrage une personne ou une valeur unanimement respectée et tenue pour sacrée » en donnant pour exemple celui « des blasphèmes contre la patrie[33] ».

Les autres dictionnaires suivent ce mouvement. Le *Littré*, en 1872, coïncide avec l'Académie et retient, à côté des « paroles qui outragent la Divinité et la religion », l'assimilation de tout « propos qui outrage[34] ». Le *Larousse* de 1905 y ajoute, évoquant là encore un processus d'« exagération », le fait de « tenir en général des propos injurieux ou

[31] A. FURETIERE, *Essay de dictionnaire universel*, Amsterdam, Desbordes, 1685, reprint Paris, Le Robert, 1978.
[32] *Dictionnaire de l'Académie française*, édition numérique récapitulant les huit éditions complètes publiées à ce jour menées en collaboration par le Laboratoire d'analyse et de traitement informatique de la langue française (ATILF), le Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, l'American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL) ainsi que l'Electronic Text Services (ETS), Chicago. Voir www.dictionnaires.atilf.fr
[33] *Ibid.*, nouvelle et 9e éd., vol. 1, Paris, Imprimerie nationale et Fayard, 1992.
[34] É. LITTRE, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1872.

malveillants[35] ». La deuxième édition du *Robert*, en 1990, garde la précaution de l'« extension » pour articuler à « la parole qui outrage la Divinité, la religion, le sacré », cette forme à la fois dépendante et dégradée qui consiste dans les « propos déplacés et outrageants pour une personne ou une chose considérée comme très respectable, quasi sacrée[36] ». L'amplification est reconduite, quoique de manière plus atténuée, dans le *Trésor de la Langue française* qui juxtaposant les deux sortes de paroles négative, d'une part, « le discours outrageant à l'égard de la divinité, de la religion, de tout ce qui est considéré comme sacré » et, d'autre part, « le propos, l'acte injuste, injurieux, indécent contre une personne ou une chose considérée comme respectable[37] ». Mais, dans le *Larousse* de 2010, l'« outrage » suffit à définir le blasphème, jugé égal qu'il s'adresse, tous les mots-clés en minuscules cette fois, à « la divinité, la religion » ou « à ce qui est considéré comme respectable ou sacré[38] ».

En un peu plus de trois siècles, dans le vocabulaire, et de manière subreptice, la divinité s'est estompée et le religieux s'est socialisé, la sacralité s'est déplacée et le respect a été sacralisé tandis que le blasphème n'a cessé de gagner en amplitude tout en se banalisant en signification. Il a ainsi passé, dans la compréhension commune, de la malédiction à l'imprécation, puis à l'exécration ; de l'injure à l'insulte, puis à l'irrespect ; de l'outrage à l'offense, puis à l'affront. Autrement dit, de l'impiété, au sacrilège, puis à la dégradation, tout en s'étendant dans le même temps des valeurs transcendantes aux valeurs communes et des paroles aux actes. Il est devenu synonyme de profanation qui a connu une métamorphose parallèle, en migrant de la violation du saint ou du sacré à l'avilissement de ce qui est précieux non sans passer par les couches intermédiaires de méconnaissance de l'arcane, d'exaltation du libertinage, de valorisation de la superficialité et, plus généralement, de dépréciation de la qualité. Cette évolution parallèle jusqu'à la confusion des deux termes souligne, comme nous en prévenions, le caractère équivoque et compliqué de notre entreprise.

Ce qui importe ici, sans trop détailler une analyse qui serait disproportionnée et fastidieuse, est le caractère invasif du mot blasphème à partir du socle gréco-romain. Il se transporte dans les langues de l'espace européen, qu'elles soient latines, germaniques, anglo-saxonnes ou nordiques, et enregistre le même mouvement de laïcisation : il en va ainsi pour l'hybride italien *bestemmia* suite à une corruption romane et, plus transparents, l'espagnol

---

[35] P. LAROUSSE et FR. PILLON, *Nouveau Dictionnaire de la langue française*, 3e éd., Paris, Larousse, 1905.
[36] P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2e éd. revue et enrichie par A. Rey, Paris, Le Robert, 1990.
[37] *Trésor de la langue française*, cédérom, Paris, CNRS Éd., 2004.
[38] *Dictionnaire Larousse*, Paris, Hachette, 2010.

blasfemia, le portugais *blasfémia*, l'anglais *blasphemy*, l'allemand *Blasphemie* ou encore le norvégien *blasfemi*, cette liste ne prétendant pas à l'exhaustivité. La similitude s'explique à l'évidence par l'évangélisation du continent et, en conséquence, par la diffusion d'un régime analogue de droit, à la fois canonique et civil. Sans que le terme soit exactement repris, la même dualité apparaît dans les langues et territoires connexes de christianisation, la langue russe reliant *богохульство (bogokhoultsvo)*, littéralement « injurier Dieu » qui relève du magistère de l'Église, et *кощунство (kochtchounstvo)*, « dégrader, avilir » qui ressort de l'administration de l'État.

Le transfert de la sphère religieuse à la sphère civile est également perceptible dans les langues dominantes qui, ni indo-européennes, ni slaves, disposent d'autres termes correspondant en principe à d'autres univers mentaux, mais les rendent uniment par le mot de blasphème dès lors qu'il s'agit de les traduire à fin de communication internationale. C'est le cas dans les langues sémitiques du chassé-croisé entre l'hébreu moderne, חילול השם *(h'ilul hashem)*, dont les résonances bibliques vont s'atténuant, et l'arabe littéraire تجدي*(tajdif)*, dont les consonances coraniques augmentent au fur et à mesure que grandit l'emprise islamiste sur le composé politico-religieux de la الشَّرِيعَة *(charia)* ou « Loi ». Cette invasion ne se cantonne pas toutefois aux idiomes baignant dans la révélation d'un Dieu unique et législateur, mais affecte également les langues asiatiques qui n'en viennent pas moins à adopter, sous la pression de la mondialisation, la même terminologie. Ce qui se vérifie amplement en Inde où l'anglais, langue officielle « associée » rend naturellement par *blasphemy* le mot hindi ईश-निंदा *(īśa-nindā)*. Mais les autorités de la République populaire de Chine ne sont pas en reste qui, qualifiant de 亵渎神明的话 *(xièdú shénmíng de huà)*, « offense aux principes sacrés », l'attribution du Prix Nobel de la paix au dissident Liu Xiaobo, traduisent la formule par « blasphème » dans leurs communiqués selon l'emploi usuel qu'elles font ce mot dans leurs polémiques avec l'Occident et qu'elles appliquent particulièrement aux Droits de l'homme[39]. Ce qui nous conduit à la dimension cette fois géopolitique de notre sujet.

[39] Ainsi de la traduction en langue française de cette réprimande telle que diffusée par l'agence officielle *Xinhua* : « Liu Xiaobo est un criminel condamné à une peine d'emprisonnement par les organes 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 *blasphème* contre la paix », *Courrier International*, 8 octobre 2010.

Mondialité

Bien avant les attentats de Paris, le retour du blasphème sur la scène internationale s'opère dès 1989 à la faveur de l'affaire Salman Rushdie et des *Versets sataniques*. La publication, à Londres un an plus tôt, de ce roman non-conformiste relatant la biographie imaginaire de Mahomet[40] a immédiatement produit des émeutes et des attentats dans le monde musulman sunnite, particulièrement au Pakistan. C'est à retard que, dans l'Iran chiite, islamiste et révolutionnaire, l'imam Khomeiny, qui s'est auto-investi « gouverneur de la juste législation », s'empare de l'occasion pour affirmer son titre et édicte, avec tout le soin juridique requis, une *fatwa* condamnant à mort l'écrivain et ses éditeurs[41]. L'embrasement planétaire qui suit marque ce que l'on nommera le retour du religieux en politique, concept ambigu qu'il n'est pas de notre ressort d'éclaircir mais dont il est certains aspects, relatifs à la manière dont il imprègne la conscience collective, qui nous concernent.

D'une part, l'affaire Rushdie survient la même année qui voit la destruction du Mur de Berlin, la libération des pays de l'Est, l'agonie de l'Union soviétique et l'effondrement des utopies sociales de type historiciste et matérialiste, ce que traduit le glissement de l'idéologie révolutionnaire vers le fondamentalisme : après avoir vidé le ciel de ses représentations verticales, les messianismes séculiers ont désertifié l'horizon des promesses terrestres, rallumant ainsi le « feu sacré » de la croyance sur le mode d'une reconstruction identitaire[42]. D'autre part, le phénomène du fondamentalisme religieux, qui a débuté de manière concurrentielle avec la modernité politique[43] et qui est porté à partir de 1989 par une dynamique exponentielle et planétaire d'occupation du vide, dépasse le cadre des nations et des organisations islamiques d'inspiration théocratique.

Nulle nation ou fédération n'échappe à ce mouvement sur aucun continent. Ce qui vaut pour l'Europe et l'Amérique où une nette scission affecte les corps religieux sous la forme

---

[40] S. RUSHDIE, *The Satanic Verses*, Londres-New York, Knopf Vintage, 1988.
[41] J. JACOBSON, *Islam in transition : religion and identity*, Abingdon, Routledge, 1998, p. 34-35.
[42] R. DEBRAY, *Le Feu sacré : fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003. Il faut s'accorder avec l'auteur sur l'écart que présente l'épaisse bibliographie sur ce sujet « entre le manque à savoir des essais globalisants et le manque à comprendre des études spécialisées », p. 122 s.
[43] K. ARMSTRONG, *The Battle for God : Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, New York, Knopf et Harper Collins, 2000. Cet essai, limité aux « monothéismes », a le mérite de préciser en quoi l'esprit de tolérance moderne, en minimisant la violence inhérente au caractère obligatoire du progrès, a pu aussi représenter une inquiétante menace et que les fondamentalismes érigés en réaction ont également constitué autant de voies d'accommodement à cette même modernité, p. 365-371.

d'un néotraditionalisme soucieux de revenir en politique[44], mais aussi l'opinion derechef préoccupée, voire agitée par une conception patrimoniale de la religion et ce, jusqu'en France[45]. Nous nous y attarderons car ces partitions, afférentes au culte, entraînent un combat culturel où la notion de blasphème est réutilisée sur un mode sécularisé. Notre enjeu sera moins d'ajouter à la description savante de cette crispation que, nous concentrant sur notre sujet, de montrer, particulièrement à travers les évolutions législatives dans l'hémisphère Nord, ce que cette apparente mutation emporte avec elle de continuités.

Cependant, de manière moins attendue, cette crispation étend aisément son emprise sur l'Inde hindouiste[46], présumée impassible, ainsi que sur les pays d'Asie dominés par le bouddhisme[47], réputé compassionnel. Quoique ces systèmes diffèrent entre eux et encore plus d'avec l'islam, le même échec d'une décolonisation mimétique des valeurs occidentales et la même volonté de réappropriation symbolique et territoriale font prévaloir un mécanisme analogue d'exclusion de l'altérité afin d'asseoir une revendication similaire d'autarcie, la sur-identité cultuelle et culturelle ainsi forgée servant de programme politique dont le mot d'ordre s'avère être la purification[48]. La multiplication dans ces différents univers de législations répressives des libertés se référant de manière ouverte ou déguisée à la lutte contre le blasphème nous occupera également.

Enfin, parmi les théories géopolitiques globales qui ont été instruites consécutivement à ce basculement de la division du monde, passée de l'opposition entre l'Est et à l'Ouest à la confrontation entre le Nord et le Sud, force est de reconnaître qu'elles émanent principalement de la République impériale que sont les États-Unis, momentanément **promue** dans ces mêmes années 1990, selon le terme popularisé par Hubert Védrine, au rang

---

[44] M. JUERGENSMEYER, *The New Cold War ? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press, 1993, remanié en *Global Rebellion : Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda* (Comparative Studies in Religion and Society) Berkeley, University of California Press, 2008. Ce livre, publié immédiatement après la chute de l'URSS, a inauguré un genre depuis prolifique. Il est à noter que son auteur, ancien séminariste méthodiste, longtemps militant des droits civiques et engagé dans l'action humanitaire, aura d'abord été un spécialiste de l'Asie du Sud-Est (voir infra).

[45] Ph. PORTIER, « Laïcité : la fin de l'exception française ? », *Les Cahiers français : documents d'actualité*, La Documentation Française, 2008, 342, p. 55-63.

[46] Voir, entre autres, J. KURUVACHIRA, *Roots of Hindutva : A Critical Study of Hindu Fundamentalism and Nationalism*, Bedford, Media House, 2005.

[47] Voir par exemple, T. BARTHOLOMEUSZ et Ch. DE SILVA (dir.), *Buddhist fundamentalism and minority identities in Sri Lanka*, Albany, State University Press of New York, 1998.

[48] B. SMITH (dir.), *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Leiden, Brill, 1978. Dans l'introduction de cet ouvrage précurseur, qui accorde une large place au passé pour expliquer le présent, Smith alerte sur le fait que le communalisme, en tant que substitut au communisme, n'a pas de meilleur référent unificateur que le fait religieux, p. VIII-IX.

d'« hyperpuissance[49] ». Or leurs auteurs, tous enclins au patriotisme, considèrent néanmoins acquise une rupture durable dans la progression de l'universalisme des droits fondamentaux, voire sa régression violente.

En effet, l'idée d'une fin de l'histoire, que le politologue américain Francis Fukuyama a empruntée au philosophe hégélien et russo-français Alexandre Kojève, n'aura pas survécu à la fermeture de la parenthèse de la « mondialisation heureuse », les attentats du 11 septembre 2001 à New York rendant caduque la projection d'une humanité libérée de sa nature conflictuelle grâce à l'emprise planétaire du Marché[50]. Parmi les théories critiques de sa position qui s'ensuivent, deux d'entre elles intéressent notre étude. La première, celle de Benjamin Barber, qui oppose les mondes du « Mac » et du « Djihad », n'est pas sans valeur descriptive[51]. Selon ce théoricien de la démocratie participative, la globalisation produit un double mouvement, centripète et centrifuge : l'uniformisation des identités, sous l'effet du vecteur central de l'assimilation économique, cause aux périphéries la désintégration des communautés traditionnelles qui se rétractent en identitarismes totalitaires pour résister à cette intégration totalisante. Si Barber en déduit la nécessité d'un dialogue renforcé des cultures, c'est qu'il voit dans cette « tribalisation accélérée du sacré » une résolution normative de l'aliénation que provoque l'intrusion d'une altérité négatrice par sa diabolisation[52], ce que nous considérons être un des ressorts du dispositif politico-religieux que livre la notion générique de blasphème.

Pour Samuel Huntington, qui entend corriger la thèse de son ancien élève Francis Fukuyama, il y va au contraire d'un choc irréfragable, imposant une mutation de la guerre : à la logique de conquête économique qui a commandé les conflits de l'Antiquité à 1789 et à la logique de lutte idéologique qui s'y est substituée de l'aventure napoléonienne à 1989, doit succéder une logique d'affrontements entre des grands blocs de civilisation que caractérise en premier lieu leur fond religieux[53]. Nous ne reviendrons pas sur le détail de cette doctrine qui a pour principale faiblesse de présenter des ensembles homogènes qui sont eux-mêmes divisés ou friables, à l'instar du « bloc islamique » plus qu'ébréché par la reprise de la guerre intestine et ancestrale entre sunnites et chiites. Nous retiendrons plutôt la mésinterprétation

[49] H. VEDRINE, « Les États-Unis : hyperpuissance ou empire ? », *Cités*, 20, 4, 2004, p. 139-151.
[50] FR. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.
[51] B. BARBER, *Jihad vs. McWorld : How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York, Times books, 1995.
[52] *Ibid*., p. 207-222.
[53] S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

courante qui en est faite et qui l'assimile à une théorie prédictive, voire à une auto-prophétie réalisatrice, si ce n'est à un programme stratégique à usage du Pentagone[54]. Ni belliciste, ni suprématiste, Huntington soutient au contraire que la morale de l'ingérence humanitaire et du progrès démocratique censée justifier les guerres de l'Amérique qu'appuie l'Europe est si contestable qu'elle explique l'hostilité du reste du monde envers l'Occident, lequel devrait se replier sur ses frontières pour sanctuariser ses valeurs libérales qu'il juge, en l'état, inassimilables ailleurs[55].

De manière relative ou absolue, ces deux visions concèdent un recul inévitable de l'universalisme des droits de l'homme tels qu'hérités des Lumières. C'est là un nœud crucial pour notre recherche car si ce recul a pour marqueur évident la multiplication, depuis la décennie 1990, des querelles théologiques, politiques et judiciaires sur le statut de la femme et la question de son égalité réelle, il s'accompagne de l'autre marqueur, non moins important, que représente pareillement l'inflation, comme nous le verrons, des disputes et des affaires afférentes au blasphème. Si l'islamisme n'est pas seul en cause parmi les fondamentalismes, ainsi que nous en avons prévenu, et s'il faut se tourner ici vers l'école orientaliste française pour ce qu'elle garde d'excellence, l'amplitude et la virulence du phénomène ainsi que l'abondante littérature interne et militante qu'il offre en font un objet exemplaire. La construction politique repose pour beaucoup sur l'obligation religieuse, le pouvoir politique et la capacité juridique d'excommunication que détient tout musulman sunnite : il lui revient de procéder au تكفير *(takfir)*, au « retranchement » du كفر *(kufr)*, l'« athéisme », en punissant le كافر *(kafir)*, le « mécréant », impie et blasphémateur par nature ou par apostasie. Ce que montrent uniment Gilles Kepel[56] et Olivier Roy[57], sans qu'il y ait lieu de trancher ici entre leurs thèses notoirement opposées d'une radicalisation de l'islam pour le premier ou d'une islamisation de la radicalité pour le second[58].

Plus que cette exemplarité de l'islam dans son détail, il nous importera de ressaisir le doute quasi ontologique et aux ramifications complexes qu'elle pérennise : la démocratie représente-t-elle le devenir irrésistible de l'humanité ? Les droits de l'homme sont-ils assurés de leur universalité ? Les systèmes symboliques traditionnels peuvent-ils intégrer la

---

[54] Par exemple G. CORM, *Pour une lecture profane des conflits*, Paris, La Découverte, 2012.
[55] S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 51 et p. 306-318.
[56] G. KEPEL, *Terreur et martyre. Relever le défi de civilisation*, Paris, Flammarion, 2008.
[57] O. ROY, *Le Djihad et la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 2016.
[58] AGENCE FRANCE PRESSE, « Le radicalisme islamique, objet d'une guerre d'universitaires », dépêche reprise dans *La Croix*, 18 novembre 2016 et par, entre autres, P. DE GASQUET, « Le Prophète et le Mandarin », *Les Échos*, 31 mars 2017.

mondialisation ? L'existence des minorités est-elle compromise ou favorisée à l'heure du village planétaire ? La coexistence de différences extrêmes au sein de la nation, de la cité, du quartier à l'heure de flux migratoires sans précédent mène-t-elle à une situation de conflit perpétuel, latent ou ouvert ? Autrement dit, pour ce qui nous occupe en premier chef, faut-il restreindre les libertés pour respecter les sensibilités ? Or, cette dernière question relève moins de l'état géopolitique du monde que de l'appréhension bien plus difficultueuse de la sécularisation dans la trajectoire de laquelle s'inscrivent résolument le blasphème et notre thèse à son sujet.

Historicité

Il est nombre de fils rouges qui permettent de dérouler le passage de l'hétéronomie des sociétés traditionnelles à l'autonomie des sociétés modernes et le blasphème est l'un d'entre eux, mutant dans la topologie occidentale de la faute de lèse-Cité au péché de lèse-Divinité, puis au crime de lèse-Majesté et au délit de lèse-Individualité. L'examen de chacune de ces phases est à notre programme de même que les divers processus de mises en miroir du fait politique et du fait religieux qui les sous-tendent. Néanmoins, la nature de ce passage reste amplement discutée et la querelle sur la signification de la modernité, ainsi que l'a clairement instruite Jean-Claude Monod[59], n'a pas trouvé depuis de conclusion.

D'abord allemand, né dans les années 1930 face à la montée du nazisme, le débat sur la sécularisation, pour ce qui nous concerne, s'affirme aux États-Unis dans les années 1970 consécutivement à l'exil forcé de nombre de ses protagonistes. Sous la double influence du néothomisme catholique et du marxisme althussérien, la France ne s'en empare réellement que dans la décennie 1990. L'incursion qu'y fait le jeune Raymond Aron, lors de son séjour à Berlin en 1933 restera sans suite dans son œuvre, mais sa référence à la notion de religion séculière en est symptomatique[60]. Elle dérive de la catégorie que Carl Schmitt a imposée sous l'intitulé de théologie politique, comme nous venons de l'indiquer, en postulant que la modernité est essentiellement politique et qu'elle ressort du transfert de la souveraineté divine à la souveraineté étatique.

À cette thèse s'opposent, dès l'entre-deux-guerres, Karl Löwith et Eric Voegelin qui, de surcroît, s'opposent entre eux. Pour Löwith, éduqué dans la rigueur des Humanités, ce

[59] J.-CL. MONOD, *La Querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
[60] R. ARON, « L'Avenir des religions séculières », *La France libre*, 1944. Le terme vient sous sa plume dès 1939 dans divers articles savants sans qu'il ne prenne trop, alors, la peine de le définir.

transfert est aussi bien une transfusion de la théologie du salut dans la philosophie de l'histoire, ce qui permet à l'homme de faire le monde à son image mais l'abandonne également à la béance du devenir, la crise du sens à laquelle aboutit la quête moderne lui commandant de redécouvrir sa contingence cosmique[61]. Pour Voegelin, plus visionnaire, la réception de la divinité transcendante a été changée, aux Temps modernes, en une réalisation immanente de l'humanité, vite affirmée surhumanité : la gnose de la Raison ayant libéré la puissance infinie de la violence, l'homme doit retrouver son être dans l'autolimitation[62]. Pour le dire simplement en revenant à notre question, la mise à l'écart du sacrilège par la modernité qu'ils considèrent en soi sacrilège n'a rien d'étonnant pour ces deux conservateurs.

Leur lecteur le plus aigu en théorie politique, Leo Strauss s'en souviendra dans son effort de restaurer une forme de droit naturel en rapport avec la sacralité selon lui indispensable à la loi : il le fera entre autres en voulant restaurer la crédibilité des adversaires de Socrate lorsqu'ils l'accusent d'être « blasphémateur » et en s'attachant à démontrer que le détournement du Magnificat par Machiavel pour illustrer sa théorie de la force constitue littéralement un « blasphème[63] ». Pour tout ce courant de pensée, il est en effet « blasphématoire » non pas de contester l'autorité politique, laquelle peut être illégitime même si elle apparaît démocratique, mais de nier la primauté du politique, c'est-à-dire l'acceptation de la « Bonne société » que requiert la finitude de la condition humaine, laquelle société pour être réellement bonne doit éviter de trop vouloir l'être et, donc, de s'inspirer des Lumières[64].

S'efforçant à son tour de définir la sécularisation, mais cette fois à la veille de 1968, Hans Blumenberg récuse l'approche de Schmitt, Löwith et Voegelin comme une axiomatique réactionnaire et accorde, au contraire, une pleine légitimité aux Temps modernes, si ce n'est qu'il en analyse l'avènement en termes à la fois de continuité et de discontinuité[65].

---

[61] K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953. Bien que tardive, cette publication reprend divers travaux antérieurs et a connu une préfiguration en langue anglaise, lors de l'exil forcé de Löwith entre 1935 et 1952, sous un titre similaire : *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949.

[62] E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Stockholm, Bermann Fischer, 1939. Voegelin devait revenir de manière critique, dans son œuvre ultérieure, sur cette notion de « religion politique ».

[63] L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 11 ; *Thoughts on Machiavelli*, 2e éd., Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 49-52. Strauss précise, dès les premières lignes de ce passage, « n'éprouver aucun scrupule à utiliser un terme si condamnatoire ».

[64] C'est là aussi un des thèmes d'Hannah Arendt comme l'a montré S. COURTINE-DENAMY, dans *De la Bonne société, Strauss, Voegelin, Arendt*, Paris, Éd. du Cerf, 2014.

[65] H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966.

Blumenberg soutient que la nouveauté de la modernité est réelle en tant qu'elle demande à être appréciée à l'aune justement des réalisations qu'elle projette et non plus par analogie à des principes transcendants. Toutefois, la volonté d'innover qu'elle manifeste ne provient pas d'une rupture dépréciative avec la scolastique médiévale, mais d'un épuisement de cette dernière dans le relativisme nominaliste. Mieux, ses innovations majeures tiennent dans le fait de réoccuper les espaces anciens au titre de sa propre conception de la raison et de la science, en délaissant les substances insaisissables pour s'occuper des fonctions efficientes[66]. C'est en cela qu'elle correspond d'abord à une attitude, celle de la sécularité comme activité et comme action ou, pour le dire autrement, que la sécularisation a la sécularisation pour norme. Les transferts, lorsqu'ils sont possibles, consistent dès lors dans la transmission de métaphores encore opératives, mais remaniées[67].

La théorie de Blumenberg peut et doit être critiquée pour son pointillisme exagéré mais, surtout, pour son impuissance à établir lesdits transferts autrement qu'avérés, *post-factum*, un à un ou par microséries. Ce défaut cependant n'embarrasse guère notre présente recherche car le schéma de la continuité et de la discontinuité s'y applique avec pertinence, le blasphème représentant précisément un cas de mutation quasi eidétique dans l'histoire occidentale ainsi que nous aurons à le retracer. Son nom a pu disparaître et non nécessairement sa fonction. Pour autant, nous ne manquerons pas de recourir, au besoin, à d'autres aperçus sur la sécularisation au cours de notre parcours car, si elle permet d'en expliquer la dynamique, elle n'est pas notre sujet.

De surcroît, la théorie politique se concentrant sur la question du pouvoir et des pouvoirs, de leur emprise sur les sociétés et de leur distribution au sein des sociétés, l'histoire des institutions et des productions institutionnelles l'emporte dans cette thèse sur l'histoire sociale, cette dernière ne se prêtant par ailleurs à un véritable essai de reconstitution documentaire, dans le cas du blasphème, qu'à une époque tardive, après le XVe siècle, et dans le seul orbe européen. Mais même alors, l'histoire juridique reste illisible si elle n'est pas mise en regard de l'histoire ecclésiastique qui lui est parallèle, étant entendu que toutes deux méritent à l'évidence une relecture critique, cette dernière remarque nous menant à des considérations d'ordre plus méthodologique qui ramasseront nos ultimes délimitations.

---

[66] *Ibid*., p. 4.

[67] J. GREISCH, « Umbesetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg », *Archives de Philosophie*, 67, n° 2, 2004, p. 279-297.

Méthodologie

Au plus simple, le blasphème consiste en une « pro-vocation », une formule jetée au dehors de soi et au-devant des autres qui porte atteinte au sens admis en le détournant ou en l'inversant et qui heurte le sens commun au point de départager celui qui la profère de la collectivité à laquelle il l'adresse et avec laquelle il est censé avoir partagé jusqu'à ce point, par conviction ou par obligation, la même vénération de la même sacralité qui en fait une congrégation et dont, pour s'en être retranché en parole, il doit être retranché de corps.

On pourrait esquisser, à partir de ce noyau, une anthropologie fondamentale qui s'instituerait en deçà ou au-delà du fait politique. Le philosophe italien Giorgio Agamben s'y est essayé en rattachant le blasphème à la figure de l'*Homo sacer*, « l'homme sacré » du droit romain, c'est-à-dire l'homme interdit de lui-même, banni de la communauté, barré de la légalité que quiconque peut tuer, mais qui ne peut être offert en sacrifice par personne et qui se voit réduit, dans cette entreprise fondée sur le concept foucaldien de biopouvoir, à « l'existence nue » de la mort civique anticipant la mort physique[68]. Mais à ce déport létal correspond, une fois renversé, le rapport vivificateur qu'instaure le serment, institution première dans l'anthropogenèse pour ce qu'elle implique de fidélité et de confiance, c'est-à-dire de foi. Giorgio Agamben voit dans cet acte verbal, qui lie la piété et l'humanité dans une parole invariable, le « sacrement du langage » supérieur à la consécration de la force et le creuset de la nomination des dieux, de l'implantation des rites, de l'édiction des lois[69]. Par la malédiction qui conclut chaque serment, celui qui jure consent, au cas où il se montrerait jureur en vain ou parjure de fait, à devenir *sacer* car, alors, il aurait évidé de tout sens le nom divin, le geste rituel, le fait législateur, et lui-même.

La description de Giorgio Agamben est parfaite et comporte en conséquence une part d'idéalisation. Elle suggère une stabilité du phénomène que nous n'avons pas rencontrée hors ces aspects structurels, lesquels omettent cependant, à notre sens, une dimension qui est inhérente au phénomène non pas ainsi qu'il peut être formalisé, mais tel qu'il advient. Cette dimension démultipliée est son ambivalence : le blasphème se dit, toutefois il ne se répète pas à moins de le réitérer, d'où la difficulté de le juger. Comment statuer de ce qui n'aurait dû être ni proféré, ni entendu ? Aussi, à notre sens, n'est-ce pas dans son tréfonds originel, mais dans

---

[68] Ce dernier concept, originellement arendtien, recouvre l'humanité fabriquée par l'expérience concentrationnaire. H. ARENDT, *The origins of totalitarianism*, San Diego, Harvest, 3e éd. révisée, 1973, p. 300-302.

[69] G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer*, II, 3, Rome-Bari, Laterza, 2008.

ses attestations historiques, parmi les codifications religieuses, politiques, juridiques qui ont pour finalité de le circonscrire, que cesse son indécidabilité. C'est pourquoi, outre que notre thèse n'a pas pour but de formuler une anthropologie du blasphème, nous pensons qu'un tel projet ne peut qu'aboutir à un schématisme ratant la multiformité de l'objet.

Le sacrement du serment, tel que le définit Giorgio Agamben, a néanmoins pour avantage de souligner l'éminente gravité du blasphème dont on ne saurait faire un simple chapitre de la chronique pluriséculaire des modes et moyens passés de répression. De cette tentation, les sciences sociales peinent à échapper tout particulièrement lorsqu'elles sont conçues comme des instances critiques, voire militantes, qu'elles s'adonnent à une déconstruction qui s'apparente à une extinction et qu'elles illustrent les passions mal éteintes que le sujet réveille à intervalles réguliers en France en le réduisant à sa juridicisation

Afin de riposter au retour de « débats oubliés depuis deux siècles », si ce n'est celui du « parti dévot », l'ethnologue Jeanne Favret-Saada convoque en 1989, pour le bicentenaire de la Révolution, un colloque sur les « Conduites blasphématoires » dont les actes seront publiés trois ans plus tard, en 1992, munis de ses conclusions[70]. Cette sorte de manifeste, qui vise explicitement à opérer des « rajustements idéologiques », abonde en dénonciations, de « la littérature savante qui se signale par sa pauvreté et sa confusion » au « retard des historiens » prétendument perceptible dans un colloque concurrent présidé par un Jean Delumeau « piégé par son préjugé chrétien[71] ». Jeanne Favret-Saada argue en fait que le blasphème tient uniquement dans le jugement qui le désigne et dans la sentence qui le condamne, que son dénonciateur en est l'énonciateur et qu'il reproduit servilement la procédure dont il se pense l'acteur : en bref, il s'agit d'un « montage institutionnel », d'une « machinerie » dont les « rouages » sont des fictions théologiques et juridiques et qui a pour seule réalité agissante l'autorité exécutive[72].

Cette réduction a contre elle l'histoire et sans qu'il y ait besoin de convoquer ici les deux à trois mille ans d'histoire dont nous établirons quelques éléments saillants, des événements contemporains de Jeanne Favret-Saada auraient dû l'alerter sur la fausse représentation de la période courant de 1789 à 1989 comme d'une page immaculée. Deux fois

---

[70] J. FAVRET-SAADA (dir.), « Paroles d'outrage », *Ethnologie française*, 1992, 22, 3. p. 251-261.
[71] J. DELUMEAU (dir.), *Injures et Blasphèmes*, Paris, Imago, 1989. La seule présence d'A. Cabantous à ce colloque, historien de référence sur le blasphème en Occident à l'époque moderne, dont il sera fréquemment question dans la suite de notre thèse, suffit à démentir cette présomption.
[72] J. FAVRET-SAADA, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », dans « Paroles d'outrage », p. 257.

au moins, au cours des Trente glorieuses, la censure d'État, signe en soi de continuité, eut directement maille à partir avec la question du blasphème : en 1950, « le scandale de Notre-Dame » avait vu quatre militants lettristes proclamer en chaire, le jour de Pâque, un anathème parodique de l'Église catholique et provoqué un débat national sur les prohibitions religieuses et les prévenances civiques[73] ; en 1966, l'interdiction de l'adaptation cinématographique de *La Religieuse* de Diderot par Jacques Rivette, décrétée par le secrétaire d'État à l'Information, Yvon Bourges au titre de la préservation de l'ordre public, avait également fait scandale et provoqué une bataille journalistique[74], puis juridique qui avait conduit, en 1975, à l'annulation de cet acte par le Conseil d'État. À plus fréquenter le cinéma, elle aurait pu également dresser l'ethnologie des vifs débats du même type provoqués dans divers pays d'Europe par les films *Viridiana* de Luis Buñuel, en 1961, *The Life of Brian* des Monty Python en 1979, *Ave Maria* de Pierre Richard en 1984 et *Je vous salue Marie* de Jean-Luc Godard en 1985.

Or, c'est précisément cette résilience que Jeanne Favret-Saada refuse d'analyser pour ce qu'elle est, tout en l'instrumentalisant à une fin idéologique. Son emportement polémique contre le christianisme lui fait ainsi équivaloir l'affaire Scorsese, l'incendie criminel en 1988 par des catholiques intégristes d'un cinéma parisien diffusant *The Last Temptation of Christ* tiré du roman éponyme de Nikos Kazantzakis, et l'affaire Rushdie, entretenant ainsi la confusion entre un activisme groupusculaire et une crise planétaire. Cette même exagération se retrouve chez ses compagnons de route l'anthropologue Gérard Lenclud et l'ethnologue Jacques Cheyronnaud pour qui « après tout, le cardinal Lustiger a bien compris l'ayatollah Khomeiny[75] », tous deux forgeant par ailleurs une césure linguistique controuvée entre « le blasphématoire ecclésiastique » d'hier et le « blasphémique politique » d'aujourd'hui pour mieux asseoir une coupure que nous considérons imaginaire comme nous nous efforcerons de le montrer. Le but final de ces manœuvres théoriques est, en pratique, d'exonérer l'islamisme de sa spécificité en créant une fausse égalité afin de le ramener à des cadres d'analyse

[73] A. Breton, R. Char, P. Emmanuel, G. Marcel, M. Nadeau, B. Péret, J. Paulhan, L. Pauwels, « Le blasphème, tribunes d'opinion », *Combat*, 10-21 avril 1950.
[74] J.-L. GODARD, « La Gestapo de l'esprit, lettre ouverte à André Malraux, ministre de la Culture », *Le Nouvel Observateur*, 6 avril 1966. Dans ce même numéro, le journaliste Y. Le Vaillant rappelle que, dès l'automne 1965, la présidente de l'Union des supérieures majeures avait alerté le ministre sur « ce film blasphématoire qui déshonore les religieuses ».
[75] G. LENCLUD et J. CHEYRONNAUD, « Le blasphème. D'un mot », dans J. FAVRET-SAADA « Paroles d'outrage », p. 269.

postmarxistes, mais aussi en raison d'une fascination révolutionnaire appelée à devenir féconde dans les milieux du progressisme gauchiste[76].

Si nous venons de consacrer autant d'attention à une telle déconstruction surtout significative de l'époque où elle a été formulée, c'est que ses présupposés perdurent. Nous ne pensons pas, pour notre part, que l'on puisse aborder la question du blasphème sans reconnaître au fait religieux toute son irréductible consistance dans son ordre propre. Que lui-même varie participe de l'évidence et, s'il ne s'agit pas de céder au comparatisme, on ne peut toutefois ignorer ou minorer le rapport qu'il entretient, en chaque cas, au fait civil, mais à partir de sa propre sphère herméneutique. De même, le fait religieux n'est pas seul en jeu et la littérature savante sur le blasphème, fort éclatée, engage toutes sortes de domaines et de débats connexes autres qu'anthropologiques, ethnologiques ou historiques.

Pour n'en rester qu'à l'Europe chrétienne et pour illustrer notre propos, au sein d'une épaisse bibliographie, que de quelques études significatives qui sont toutes afférentes à la période charnière entre le Moyen Âge d'un côté, la Renaissance et la Réforme de l'autre, il faut ressaisir la complexion du blasphème dans le lien étroit qu'entretiennent les corpus des canonistes, casuistes ou jurisconsultes avec les corpus des dogmaticiens et des moralistes, mais aussi des liturgistes[77], des enseignants en pastorale[78] et des hagiographes[79]. Pareillement sur la même période, se concentrer sur les dimensions politiques, juridiques, sociologiques et déjà géopolitiques qui sont inhérentes au blasphème, comme ces liminaires viennent d'en

---

[76] La première théorisation de cette « convergence des luttes » se trouve chez le trotskyste britannique CH. HARMAN, « The Prophet and the Proletariat », *International Socialism Journal* 2, 64, Automne 1994, p. 60-68. Harman y donne raison aux fondamentalismes musulmans qui combattent « comme de l'idolâtrie sacrilège » les pratiques soufies car ils le font non pas par « conservatisme » mais en vue d'une « transformation sociale ».

[77] E. MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Entre autres exemples du transfert moderne de la souveraineté et de l'influence globale de ce modèle, figure la parodie « volontairement blasphématoire » du Dimanche des Palmes (ou « Rameaux ») donnée par Pierre le Grand sous l'intitulé du « Très ivre et très comique grand Concile » en 1692 comme signal de l'occidentalisation de la Russie, p. 283.

[78] E. CRAUN, « Inordinata locutio : Blasphemy in Pastoral Literature, 1200-1500 », *Traditio, Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, XXXIX, p. 135-162. Soit tout le problème pour le confesseur, qui attend une délivrance de la parole, de distinguer entre les formules verbales offensantes par inadvertance ou par intention.

[79] N. ZEMON DAVIS, *Society and Culture in Early Modern France : Eight Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1975. Le sixième de ces essais est consacré au renversement entre pureté et souillure dans la représentation de la sainteté, p. 156-162.

donner un aperçu, ce qui ne dispense pas de se pencher sur ses aspects criminologiques[80], éthiques[81], esthétiques[82], voire urbanistiques[83].

Nous n'envisageons ni d'établir la somme des savoirs impliqués, ni de nous en instituer l'arbitre mais, outre l'obligation d'interdisciplinarité que nous crée ce paysage fracturé, nous en retirons que l'objet de notre étude est bien le blasphème, en tant que fait global, ce que réaffirme son acception contemporaine qui est devenue générique en recouvrant toute forme de sacrilège réel ou fictionnel, et tant que signe éminent de la crise actuelle de scepticisme qui frappe la démocratie, laquelle outrepasse les considérations politiciennes de régime pour interroger les fondements mêmes du politique. L'aporie qui en découle est au cœur de notre projet telle qu'elle apparaît chez Hannah Arendt dans son traitement inachevé du dilemme que lui posent les droits de l'homme au regard des droits civiques : quel rapport d'induction ou de déduction faut-il placer entre les deux ? Les premiers n'ont-ils pas tourné à une abstraction de sens les seconds en étant séparés des droits nationaux ? Les déclarations des droits fondamentaux elles-mêmes sont-elles inaugurales ou terminales de la modernité ? Qu'est-ce qu'un droit politique édicté de manière tautologique au point de pouvoir être résumé à un droit solipsiste au droit renvoyant à la fin, non pas positivement mais négativement, à l'absence factuelle de droits[84] ? Enfin, plus prosaïquement mais de façon à éviter l'ornière du conceptualisme, quels troubles contradictoires peut causer une telle indécidabilité, qui ne va pas sans rappeler celle du blasphème, dans les législations des sociétés démocratiques, à commencer par la française, ajoutant ainsi au malaise politique ?

*

[80] R. DEROZAS, « Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli esecutori contro la bestemmia », *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, G. COZZI (éd.), Rome, Jouvence, 1980, p. 431-528.

[81] N. PANICHI, « Le vase de Pandore et Érasme », *Babel, Littératures plurielles* 4, 2000, p. 225-244. Cette étude montre le rôle clé que revêt le contrôle de la langue dans le projet humaniste.

[82] S. EDGERTON JR., *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press, 1985. L'ouvrage a pour intérêt principal de souligner la substitution de l'effigie au corps, de la honte au supplice et de la ségrégation sociale au bannissement physique dans l'exposition publique du blasphémateur sous forme iconographique.

[83] E. CROUZET-PAVAN, « Violence, société et pouvoir à Venise (XIe-XVe siècle) : forme et évolution des rituels urbains », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 96/2, 1984, p. 903-993.

[84] H. ARENDT, « Decline of Nation-State, End of the Rights of Man », *The Origins of Totalitarianism*, p. 267-302.

Ces liminaires, qui nous ont permis de brosser à grands traits le panorama général dans lequel s'inscrit à la façon d'une tesselle ou d'une miniature notre propre recherche et dont nous ne comptons pas résoudre les nombreuses complexités, indiquent le cheminement que nous entendons suivre et qui va de l'histoire du blasphème en Occident, de la Grèce antique aux Déclarations des droits fondamentaux lors des Lumières à la situation du blasphème dans la France d'aujourd'hui en passant par les métamorphoses modernes et contemporaines du blasphème à l'échelle mondialisée. Nous l'avons dit, notre espoir est que le présent travail contribue à la théorie, laquelle resterait cependant dépourvue de pertinence si elle ne débouchait sur des recommandations pratiques afin de renouveler l'affirmation efficiente des libertés de conscience et d'expression à tout le moins dans le cadre national et, hypothétiquement, dans l'espace européen. Pour conclure cette introduction, la défense de ces mêmes libertés guide notre propos car elles sont incontestablement menacées et non pas seulement par des événements tragiques tels ceux que nous avons décrits en ouverture, mais aussi et parfois tragicomiques.

Au tournant des années 2017- 2018, à Paris, où est apparue la revendication nouvelle d'un « droit au blasphème » inscrit dans la loi, les mêmes ou d'autres, certainement tous émus par les attentats contre *Charlie Hebdo*, ont réclamé l'interdiction de la réédition des pamphlets antisémites de Louis-Ferdinand Céline annoncée par la maison Gallimard qui en détient précisément l'exploitation des droits et ce, à la demande et avec l'accord de l'ayant-droit en titre, la veuve de l'écrivain. La querelle a pris la dimension d'un psychodrame public sous l'avalanche médiatique des dénonciations accusatoires et d'une affaire d'État lorsque Frédéric Pottier, le délégué interministériel, chargé de la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la haine anti-LGBT, est intervenu ès qualités auprès d'Antoine Gallimard, le président des éditions éponymes[85], et quand le président de la République, Emmanuel Macron, sollicité sur ce point, a déclaré n'avoir pas à en trancher tout en spécifiant qu'à titre personnel il s'abstiendrait d'une telle publication[86].

Tout en maintenant le projet dans son principe, Antoine Gallimard s'est finalement résolu à en suspendre l'exécution, non sans rappeler qu'une œuvre littéraire est de droit insécable, que le droit français de la propriété intellectuelle fait que celle de Céline tombera entièrement dans le domaine public à une date proche et que la révision arbitraire de l'histoire

[85] A. DEVECCHIO, « Gallimard mis en garde avant la publication des pamphlets antisémites de Céline », *Le Figaro*, 14 décembre 2017.
[86] J. DUPUY, « Au dîner du Crif, Macron se prononce contre une réédition des pamphlets de Céline », *L'Express*, 8 mars 2018.

par l'amputation de certains de ses pans considérés indésirables ne constitue pas un droit[87]. Plutôt que de s'attacher à cet argumentaire juridique, les parties prenantes de cette bataille picrocholine se sont déplacées sur le terrain des mœurs, la concevant comme une évolution heureuse pour les uns, une régression malheureuse pour les autres. Le fait est, à l'avantage de ces derniers, que les académies, les salons, les correspondances, les gazettes et les publications qui ont rendu toujours plus libre la circulation des idées à partir du XVIIIe siècle ressortent « des grands instruments de culture grâce auxquels nous, Européens, sommes devenus ce que nous sommes[88] ».

Nous y avons vu pour notre part non pas une question confuse de morale, mais un clair problème politique et nul autre que celui que pose radicalement le blasphème. On peut aimer ou non Céline, le considérer comme un génie ou non, se procurer ses pamphlets ou non et, après les avoir lus, les juger abominables, ce qu'ils sont, mais il est certain qu'au sein de la littérature française contemporaine, il vient parmi les tous premiers imprécateurs, son style même associant le déparler, le juron et les formules de malédiction[89]. L'effacement physique ou social du blasphémateur était de mise jadis, mais plus que rarement *post-mortem*, preuve s'il en était besoin que nous n'en avons pas fini avec le blasphème et que l'illusion contraire nous abuse.

Comment, dès lors, penser le phénomène pluriculturel et transhistorique, simple de structure, multiple d'expression, à la valeur transitant entre l'absolu et le zéro qu'est le blasphème alors qu'à l'image d'un revenant son irruption dans la cité libérale cause un *dissensus* maximal, sa réjection un *consensus* minimal, ces deux mouvements attisant les intolérances sous couvert de l'empire moderne de la tolérance, et quelle politique peut répondre à la dépolitisation qui en résulte ? C'est à cette question que nous essayons de répondre dans la thèse que voici.

---

[87] A. GALLIMARD, « Je n'ai pas renoncé aux pamphlets de Céline », *Journal du Dimanche*, 3 mars 2018.
[88] P.-Y. BEAUREPAIRE, *L'Europe des Lumières*, Paris, PUF, 2004, p. 41.
[89] M.-H. LAROCHELLE, *Poétique de l'invective romanesque. L'invectif chez Louis-Ferdinand Céline et Réjean Ducharme*, Montréal, XYZ, 2008.

Partie 1 : La construction occidentale

Si la conceptualisation du blasphème est impossible ainsi qu'en conviennent les chercheurs qui, attachés à le circonscrire, accusent plutôt l'extrême variabilité de ses manifestations, la diversité qu'il présente au cours des âges peut cependant faire l'objet d'un essai de microhistoire s'appliquant aux productions non moins multiformes des instances religieuses et politiques qui prétendent l'encadrer au sein d'un espace culturel donné, à la condition certes que ce dernier revendique une certaine homogénéité culturelle et qu'il offre, par effet de sédimentation de ces différentes strates et nonobstant leurs réécritures permanentes, un terrain propice à une analyse généalogique. Ce qui est le cas de ce que l'on peut nommer la topologie occidentale, particulièrement productrice en matière de blasphème et qui emporte le bénéfice d'une forte documentation d'ores et déjà soumise au crible historiographique même si, en raison de la volatilité du sujet, elle demeure très éparse[90].

Le terme de topologie occidentale que nous employons mérite certes d'être précisé. George Steiner a sans doute le mieux dessiné, à travers la critique littéraire, ce qu'il faut entendre par la notion de tope que les sciences humaines ont emprunté à la géographie et à la mathématique, à savoir la configuration d'un groupe de notions dont les interrelations, à commencer par l'intertextualité qui préside à leurs échanges et qui s'apparentent à un acte de traduction, permet de les relire de manière suivie dans une démarche herméneutique qui se dispense de toute idée de substance tout en postulant qu'il y a bien un sens au sens[91]. Quant à la notion d'Occident, topologique en elle-même et sujette de surcroît à toutes sortes d'idéologisations, nous n'en usons ici que pour sa fonction de délimitation spatio-temporelle et, là encore, au regard de l'histoire culturelle. L'Occident n'existe pas, ou pas autrement que comme le ponant d'un Orient en perpétuel déplacement, et lorsqu'il existe, il n'évite pas d'être divisible et divisé comme le montrerait un rapide relevé de ses guerres intestines et de ses conflits intellectuels. S'il n'est pas lieu ici d'en reconstituer la chronique, nous nous référons simplement à l'unité civilisationnelle présumée de l'Europe de l'Ouest, forcément évolutive, inconstante et hétéroclite, de sa relative continuité entre les périodes antique et médiévale, de son arraisonnement du monde à partir de la Renaissance, de sa proximité contrariée avec l'Amérique du Nord depuis les Temps modernes dans un rapport complexe de domination concurrentielle, soit l'ensemble qui constitue ce que le reste de la planète, ou

[90] O. CHRISTIN, « Sur la condamnation du blasphème, XVIe-XVIIe siècles », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1994, 204 p. 44-45. L'éclatement des savoirs sur cette période, que note l'auteur, vaut pour d'autres.

[91] G. STEINER, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 380-381 et note p. 448.

presque, nomme aujourd'hui « l'Occident » et auquel il assigne généralement, dans le mouvement de la globalisation, une relation sécularisée, enviable ou détestable, à la loi.

Ce tableau coïncide avec l'émergence de la démocratie libérale que Philippe Nemo décrit comme un lent processus établi par la congruence de facteurs dissemblables et contradictoires sur une vingtaine de siècles qui, courant de l'Académie grecque à l'Université scolastique, auront permis l'épanouissement de la rationalité politique sous le signe de la faillibilité humaine[92]. Que ces deux millénaires recoupent précisément la formulation sans cesse recommencée du blasphème en tant qu'inconscient de l'infaillible souveraineté de la Cité, de l'Empire, du Royaume découlant des dieux ou de Dieu, tel est l'enjeu de l'esquisse historique qui suit et qui vise principalement à restituer le passage d'un sujet moteur à un objet repoussoir. En cela, tout en gardant son ambivalence native, le blasphème, tel que nous l'envisageons dans son oscillation historique, pourrait aussi bien ressortir de la catégorie des lieux de mémoire ainsi que la définit Pierre Nora selon l'insistance que met la Nouvelle Histoire à rompre avec les réductions structuralistes[93].

Nous allons donc tâcher de suivre comment la prééminence grecque de la piété, romaine de la religion civique, juive de la sainteté élective résiste à la modification du blasphème apporté par l'Évangile ; comment la reformulation de théologies politiques diverses dans les univers byzantin et carolingien aboutit à une même judiciarisation, à la fois canonique et civile, du blasphème ; comment l'affrontement médiéval entre la papauté et les monarchies sur la répartition des pouvoirs et des compétences juridictionnelles a également le blasphème pour l'une de ses clés ; comment, par-delà l'apparition consécutive de l'humanisme et de Guerres de Religion ni l'avènement de la Renaissance, ni l'advenue de la Réforme ne tarissent la problématique du blasphème, mais au contraire l'amplifie ; comment, enfin, aux Temps modernes, le transfert des attributs de Dieu à l'État provoque une volonté inflationniste de réprimer le blasphème chez les politiques qui, contre les théologiens, y voient un instrument de leur certification, l'escalade dans la pénalisation culminant à l'asphyxie. Ce qui pose la question de savoir si la fin du blasphème proclamée par les Lumières au nom d'une humanité nouvelle ne proviendrait pas de son épuisement et, à tout le moins, momentané.

---

[92] PH. NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, PUF, 2004, p. 14.
[93] P. NORA « Mémoire collective » dans J. LE GOFF (dir.) *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 149.

La représentation du sacré dans le monde méditerranéen ancien fait que les deux pouvoirs, que l'on distinguera ultérieurement en les distribuant entre les sphères spirituelle et temporelle, se conçoivent comme le double l'un de l'autre dans la même primauté accordée à leur unique origine et fondation, la monarchie divine et royale corrigeant ainsi le paganisme dévotionnel et le risque de diffraction du corps social qu'il comporte : pour ces sociétés premières, il ne peut y avoir de profane dans l'expérience civique qui est aussi bien religieuse[94]. L'éminence du principe monarchique se caractérise par la législation protectrice qu'il édicte en vue de garantir le droit et de favoriser l'équité.

Transgresser la justice de la justice, en tant que son principe outrepasse l'appareil des lois et vaut Loi constitutive, revient à s'en exclure : le Code babylonien de Hammourabi, daté du XVIIIe siècle avant J.-C., consacre ainsi les trois articles qui le débutent au faux témoignage et à la peine de mort qui le sanctionne dans tous les cas de même que la péroraison qui le conclut étend une malédiction éternelle sur quiconque altérerait le moindre mot de la table ainsi constituée[95]. Ces traits religieux, politiques et juridiques sont constitutifs de la théorisation du blasphème dès que le mot apparaît en Grèce antique où il s'agit de le retrouver avant d'examiner ses variations romaine et juive, l'ensemble de ces sources formant un corpus hybride à l'époque hellénistique que l'Empire aura à clarifier face à l'événement Jésus.

[94] J. STEPHENS, *Ancient Mediterranean Religions. Myth Ritual and Religious Experience*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2016.
[95] J.-V. SCHEIL, *La Loi de Hammourabi*, traduction littérale en langue française, Paris, Leroux, 1904. Voir J. BOTTERO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1997, p. 191-223.

I - Le sacré et le sacrifice

« Si l'on veut donner une définition exacte du citoyen, il faut dire que c'est l'homme qui a la religion de la cité. L'étranger, au contraire, est celui qui n'a pas accès au culte », affirme Fustel de Coulanges au mitan du XIXe siècle dans sa grande dissertation sur le monde antique, cette même participation aux rites, qui sont à la fois religieux et sociétaux conditionnant et déterminant « tous les droits civiques et politiques[96] ». Lorsqu'en 1893 Émile Durkheim lui dédie sa thèse d'université, le fondateur de la sociologie des religions reconnaît la dette qu'il entretient à l'égard de l'intuition fondamentale qu'a eue son aîné et qu'il va ultérieurement développer : afin de constituer le fait religieux en objet scientifique, il est nécessaire de renoncer à toute approche essentialiste ou nomenclature descriptive pour se concentrer sur l'analyse de sa fonction[97].

Pour Durkheim, « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, tous ceux qui y adhèrent[98] ». Autrement dit, la religion relie. Ses formes, divinités, cultes, sacrifices et prières, hypostasient dans la sphère symbolique la contrainte sociale comme sentiment extériorisé et objectivé de la collectivité au point que l'extinction des « croyances et traditions » au sein d'une société donnée annonce son inéluctable disparition par l'effacement du lien entre le commun et le particulier[99]. Aussi est-ce en raison de son caractère de force intrinsèque de coalescence que le fait religieux a trait, dans sa traduction politique, à l'autorité législative de la justice et au pouvoir coercitif de la police : c'est en son nom qu'on édicte la plus grande faute et que l'on exerce la plus grande répression.

Les travaux de Fustel de Coulanges ont été naturellement discutés et contestés depuis leur publication. L'investigation que l'historien français a pu mener, à partir de l'idée de religion civile, sur Athènes, Rome et Jérusalem est certes dépassée et souffre indiscutablement de la propension, typique d'une époque favorable à l'esprit de système, à ne

[96] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Paris, Durand, 1864, p. 286. Bien qu'accaparé longtemps après sa mort par l'Action française, Fustel de Coulanges n'a pas moins exercé une influence profonde, en termes de méthode, sur Marc Bloch et l'école des Annales.
[97] É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912.
[98] *Ibid.*, p. 65.
[99] *Ibid.*, p. 496.

concevoir chaque cas que comme la déclinaison d'une théorie générale et unitaire[100]. On ne saurait en retenir la démarche et les conclusions, mais une approche panoramique, toutes différences faites, des sources grecque, romaine et juive relativement au blasphème et à ses notions connexes, reste indispensable à la compréhension de la formation du corpus et de l'imaginaire européen en matière politico-religieuse.

Il en va de même, et non moins légitimement, de la sociologie d'Émile Durkheim qui présente pour embarras d'être si extensive qu'elle aboutit indirectement à la dissolution de son objet : la réduction du fait religieux au fait social a l'inconvénient de constituer en religion tout phénomène de société[101]. Cependant, la thèse de la fonctionnalité, circonscrite à son effectivité, s'avère utile à la présente recherche qui n'a pas pour objet de constituer une anthropologie fondamentale du sacré, mais une généalogie restreinte du blasphème en tant que catégorie occidentale, étant entendu que cette dernière formule prête elle-même à discussion.

Le lien ainsi opéré avec les représentations de la modernité et le progrès n'est pas allé sans susciter des révisions antagoniques, si l'on pense par exemple et pour ne citer qu'elles à celle de Norbert Elias qui y discerne une dynamique universelle de civilisation des mœurs[102], ou à celle de Georges Corm qui y dépiste une construction imaginaire à visée hégémonique[103]. On notera cependant que ces lectures opposées coïncident dans leur datation de l'éclosion de ce développement qui remonterait au Moyen Âge. Or, précisément, pour Max Weber, le « vaste processus du désenchantement du monde » a consisté en un « débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et de concert avec la pensée grecque[104] ». Même s'il ne mentionne pas Rome, c'est cette liaison que nous proposons d'examiner en nous tenant à

---

[100] S. KRAUTER, *Bürgerrecht und Kultteilnahme : Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, Berlin-New York, De Gruyter, 2004, p. 14-18.

[101] J.-P. WILLAIME, « Introduction » dans É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008. Préfaçant la nouvelle édition de ce classique, Willaime souligne à raison que la contribution de M. Weber à la sociologie des religions aura été plus décisive parce qu'incluant l'événement de la sécularisation, p. XIV.

[102] N. ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, traduit de l'allemand par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975. Cet ouvrage constitue en fait la deuxième partie et le dernier volet de l'œuvre maîtresse qu'est *Über den Prozeß der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, Falken, 1939. De manière significative, Elias date l'apparition de la civilité « réelle » à Érasme et à son traité de pédagogie humaniste à l'usage de la bourgeoisie, *De civitate morum puerilium*, sans que l'on ne sache plus s'il faut renvoyer l'amour courtois à la préhistoire de l'humanité, p. 90-101

[103] G. CORM, *L'Europe et le mythe de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2012.

[104] M. WEBER, « Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1905, traduit en français sous le titre : *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* par J. Chavy, Paris, Plon, 1964, p. 117. On sait le grand usage que M. Gauchet fera de la formule et que nous retrouverons plus avant.

notre sujet et en commençant par le monde dit « païen » puisque le judaïsme n'interfère dans ce tableau qu'après la période hellénistique.

A - Les cités des dieux

Stefan Krauter est dans son droit d'avertir que « les Romains, pas plus que les Grecs ne disposent d'un concept pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui religion[105] » et Odile Wattel, dans le sien de prévenir qu'il n'existe pas de « religion gréco-romaine[106] ». Il n'y a pas lieu d'en débattre et, nonobstant *L'Énéide*, tirer un trait d'union entre ces deux univers serait malvenu et fautif. Krauter a cependant le tort de minorer le lien déterminant que la Grèce établit entre piété et politique, à tout le moins au cours du siècle de Périclès et Wattel, celui de forcer la différence qu'elle entrevoit entre culte hellénique et religion latine, tout en érigeant la singularité du premier et la complexité de la seconde en facteur supplémentaire de discrimination, quoique pareil tableau n'intègre pas le culte précisément impérial institué par Auguste. Plutôt que de chercher à cerner de manière positive l'apparentement religieux d'Athènes et de Rome, entreprise impossible et vouée à l'échec, le traitement négatif que les deux cités, chacune selon ses modalités propres, réservent au blasphème et à ses dérivés laisse voir leur double concours à l'édification d'une même instance politico-religieuse promise à un fort avenir.

1) Dévotion et philosophie

a) L'impératif de piété

La représentation antithétique de l'affiliation et de la désaffiliation à la Cité s'articule, à Athènes, à la notion de piété, εὐσέβεια *(eusebeia)*, et à son opposé, construit sur l'alpha privatif, ἀσέβεια *(asebeia)*, l'impiété. Ces deux notions, à l'évidence, doivent être entendues autrement qu'elles nous sont devenues habituelles. Être pieux signifie adhérer au système de règles et de pratiques rituelles qui se légitime de la cohésion sociale et la garantit. Nier en quelque manière ce système, le négliger, le relativiser ou pire encore le contester revient à favoriser la désagrégation sociale et, en conséquence, à se montrer impie. Cette articulation relève purement de la sphère civile, et non pas individuelle, en tant que la piété s'exerce et se prouve collectivement, d'abord à travers les offrandes faites aux dieux et les dévotions

[105] S. KRAUTER, *Bürgerrecht und Kultteilnahme*, p. 115.
[106] O. WATTEL, *Les Religions grecque et romaine*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 6.

rendues aux morts[107]. L'acte pieux s'inscrit ainsi dans l'espace public, matérialise les instances invisibles qui déterminent l'appartenance et renouvelle le serment d'observance ; à l'inverse, s'y soustraire équivaut à se retrancher du commun et cet événement même, en portant atteinte aux fondements de la communauté, la concerne dans son entier.

La piété est un νόμος *(nómos)* à la force d'évidence et d'obligation telle que sa description se passe de prescription[108]. Au contraire, l'impiété se signale par l'ensemble de sanctions qui l'encadrent et la punissent. Dans son intention, elle est ἄγος *(agos)*, mot transitant entre souillure et sacrilège qui signale une faute majeure, la racine indo-européenne dénotant le crime de sang en soi irréparable[109]. Dans son effet, elle est ὕβρις *(húbris)*, démesure orgueilleuse appelée à se propager et à se démultiplier à moins d'être arrêtée. Flétrissant, l'acte impie s'affranchit de la distinction entre le pur et l'impur en ce qu'il salit ce qui aurait dû demeurer immaculé. Attentatoire, il franchit la frontière absolue qui protège ce qui est ἅγιος *(hagios)*, l'arrière-fond des « principes inspirés », τὰ ὅσια, *(ta hosia)*, qui fondent τὰ δίκαια *(ta dikaia)*, « les législations écrites », lesquelles régulent explicitement la Cité [110]. Il libère en fait la potentialité illimitée de la violence en ce qu'elle rompt l'ordre dans son essence cachée et supposée inviolable.

Aussi la définition du délit qu'est l'impiété tient-elle dans la nomenclature juridique qui la réprime. Elle englobe toute « faute envers les dieux ou les démons ou encore envers les morts, les parents ou la patrie[111] ». La liste inclut la profanation, le blasphème, le recours aux procédés de sorcellerie, l'infraction aux règlements religieux, l'attentat contre les autorités religieuses, mais également la propagation de doctrines irréligieuses. Ces manquements ne sauraient certes être assimilés au registre chrétien de l'hérésie qui suppose, pour pendant, le dogme. Pour autant, au terme d'une longue évolution, le polythéisme grec aboutit au double principe intangible que le divin existe et qu'il se manifeste comme providence et jugement. Dans la période classique, l'élaboration dramaturgique des mythes par les tragiques et les lyriques contribue à son inscription sociale en ce qu'elle théâtralise le carnaval comme une

---

[107] G. J. BELLINGER et P. CHAUNU, *Encyclopédie des religions*, Paris, France, Librairie générale française, 2000.
[108] A. DELLI PIZZI, « Impiety in Epigraphic Evidence », *Kernos*, revue internationale de religion grecque antique, 24, 2011, p. 59-76.
[109] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.
[110] Voir L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 227-238.
[111] E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C.*, Liége, France, Belgique, Imp. H. Vaillant-Carmanne, 1930, p. 9. Cette formule que Derenne attribue faussement à Aristote est tirée du traité intitulé *De la Vertu* qui relève du corpus pseudépigraphe du Stagirite. Elle n'en ressort pas moins usuelle.

représentation grotesque et une relaxation transgressive de l'interdit en soulignant, par là même, son caractère impératif[112].

Il y a loin cependant de la fonction de soupape sociale à l'hypothèse que Platon place dans la bouche de Socrate selon laquelle les dieux savoureraient la raillerie autant que les mortels car « aussi bien les divinités aiment la plaisanterie[113] ». Moins que l'annonce de la critique moderne et satirique du fait religieux, cette saillie résume le projet platonicien qui parcourt le corpus de manière ascendante : du *Banquet* aux *Lois*, la mise en scène fréquente des prières et sacrifices, récits et commentaires à l'appui, servent non plus à conforter mais à dénoncer les illusions d'un commerce spirituel ou d'une justice morale qui en découleraient naturellement[114]. Si le philosophe conserve les formes du culte traditionnel au sein de la République, c'est en tant qu'il le dépasse en s'imposant lui-même comme le législateur suprême.

Aussi, dans l'Athènes des Ve et IVe siècles avant J.-C., le débat sur l'impiété ne recouvre-t-il pas la question de la croyance mais l'opposition entre le mythe et la raison. L'appropriation philosophique de la piété, c'est-à-dire sa transformation de règle de conformité sociale en instance de délibération intellectuelle, se traduit par les procès qui instruisent et condamnent cette captation[115]. La corruption de la religion civile au nom de la religion philosophique est désignée comme le sommet de l'irréligion en tant qu'elle confine, dans les catégories grecques, à un athéisme. Le point culminant de la confrontation, à tout le moins tel que retenu par la tradition ultérieure, étant le procès de Socrate[116], il s'agit donc d'examiner les termes de ce développement.

---

[112] *Ibid.*, p. 262-263. E. Derenne note que pendant les Dionysies, expression urbaine du culte de la fécondité à la veille du printemps, « toute retenue était bannie ; il était alors de bon ton de rire de tout, fût-ce des choses les plus sacrées ».

[113] PLATON, *Cratyle*, 406c.

[114] D. ENGELS, « "Dieu est la vraie mesure de toute chose." Platon et le culte grec traditionnel », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2009, p. 547-581.

[115] L'ouvrage d'E. Dérenne reste le plus complet sur la question mais n'a pas manqué d'être discuté. Dans la suite de notre réflexion, nous intégrons les amendements qu'a pu apporter à son travail fondateur J. RUDHARDT, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », *Museum Helveticum*, 1960, vol. 17, n° 2, p. 87-105 ainsi que TH. BRICKHOUSE et N. SMITH, *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

[116] L. BRUIT ZAIDMAN, « Piété, impiété, superstition » dans *Le Commerce des dieux. Eusebia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, p. 10.

b) Prohibition du sacrilège

À rebours de leurs idéaux démocratiques proclamés reposant sur la primauté de la libre parole, les Athéniens antiques auraient-ils été des partisans déclarés de l'intolérance ainsi que le soutient, aussitôt le premier siècle de l'ère chrétienne, le chroniqueur juif et romanisé qu'est Flavius Josèphe[117] ? Reprenant à son compte cette intuition critique, Jean Rudhart bat en brèche, sur ce point, le consensus libéral hérité des Lumières et continué au XIXe siècle par les maîtres de l'*Altertumswissenschaft* ou « Science de l'Antiquité[118] ». En dépit de leurs rivalités savantes mais aussi chauvines, les historiens allemands et français du droit hellénique ancien s'accordent alors à minimiser la consistance juridique de la notion d'impiété et la systématicité de sa répression. Pour Theodor Thalheim, « ce mot chez les Grecs, comme chez nous, n'a pas d'acception bien délimitée et le délit d'*asebeia* est très élastique[119] ». Selon Exupère Caillemer, « l'indétermination et l'extensibilité du concept même d'impiété[120] » font qu'elle ne relève guère de la coercition politique. Or, Jean Rudhardt leur oppose les nombreux passages dans la littérature grecque où sont évoqués les divers règlements condamnant les délits sacrilèges de nature matérielle, tels que la profanation ou le vol d'objets sacrés, mais aussi et surtout ceux d'ordre verbal : les paroles impies ont constitué très tôt une faute punissable à part entière, d'abord sous la forme de lois non-écrites conservées par tradition orale dans les familles sacerdotales puis, à partir de la fin du Ve siècle avant J.-C., sous la forme de lois écrites[121].

La législation la plus explicite et la plus répressive provient ainsi de la caste des oracles. Selon le récit qu'en donne Plutarque, le devin Diopeithès, qui sera brocardé par Aristophane

---

[117] FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, XXXVII, 262. Au cours de ce chapitre intitulé : « Les Athéniens punissaient sévèrement l'impiété. De même que les Scythes et les Perses », Flavius Josèphe note, avant de citer les cas d'Anaxagore de Clazomènes, de Diagoras de Mélos et de Socrate : « Je n'insiste pas sur les Lacédémoniens. Mais les Athéniens, qui ont cru que leur cité était commune à tous, quelle était sur ce point leur conduite ? Apollonios ne l'a pas su, ni qu'un seul mot prononcé au sujet des dieux en violation de leurs lois était inexorablement puni. »

[118] J. RUDHARDT, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », p.87. L'historien des religions montre comment, à partir du XVIIIe siècle, cette minoration a gagné les historiens du droit, du *Leges Atticae* publié par Pieter Wesseling à Leyde en 1742 au volumineux *Das attische Recht und Rechtsverfahren* dirigé par Justus Hermann Lipsius et paru à Leipzig entre 1905 et 1915.

[119] T. THALHEIM, « Asebeias graphè », dans A. PAULY et G. WISSOWA (éd.), *Realencyclopadie des Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1894-1980. L'article de T. Thalheim a paru pour la première fois dans l'édition partielle de 1852.

[120] E. CAILLEMER, « Asebeia », dans CH. DAREMBERG et E. SAGLIO (éd.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, 1873.

[121] J. RUDHARDT, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », p. 89-90.

comme un « trafiquant de prophéties[122] », convainc le peuple athénien, vers 433-432 avant J.-C., d'ériger l'impiété verbale en un crime et d'édicter un article de loi à cet effet. Il entend, de surcroît, mobiliser ses concitoyens afin qu'ils servent cette cause de salubrité publique en se constituant vigiles du sacré et en se faisant les délateurs, autant que de besoin, des transgresseurs : « Diopeithès rédigea ensuite un décret ordonnant à tous de dénoncer ceux qui ne croiraient pas aux dieux de l'État ou qui disputeraient sur les phénomènes célestes[123]. » À cette aune, la police religieuse devient l'affaire de l'entière Cité.

Au regard de la mentalité grecque antique, l'intention est claire : discuter l'existence immuable du Ciel, l'éternité des divinités et des astres qui y résident, revient à nier l'ordre régentant la Terre, la permanence des lois qui doit assurer la constance de l'histoire et la continuation de « l'animal social » qu'est l'homme[124]. C'est pourquoi, outre la contestation des vérités reçues en matière théologique ou cosmologique, l'invention dévotionnelle est également prohibée. Ce qui ne signifie pas que les rituels prescrits et admis ne puissent varier en pratique, mais on ne saurait innover en leur ajoutant un élément allogène, qu'il relève d'une création arbitraire ou d'un emprunt extérieur.

Se référant au témoignage de Démosthène, Flavius Josèphe rapporte le cas de la prêtresse Ninos « exécutée sous l'accusation d'avoir initié diverses personnes à des cultes étrangers, la loi chez les Athéniens châtiant de la peine de mort les promoteurs de nouveaux dieux[125] ». Pour la religion civile, dont l'intégrité est incessible, toute forme d'expression qui paraît déviante confine à une sorte d'incroyance politique. Anaxagore, Protagoras, Diagoras, Socrate, Démade, Aristote, Théophraste, Stilpon ou encore Théodore seront ainsi condamnés au nom de cette loi. Toutefois, une telle disposition s'instaure à la fois en deçà et au-delà du délit d'opinion et ce serait un anachronisme particulièrement fautif d'y mêler les représentations afférentes aux phénomènes médiévaux et modernes de l'Inquisition ou de la chasse aux sorcières[126]. Si l'idéal de pureté commande ici une logique de l'épuration, la

---

[122] ARISTOPHANE, *Les Cavaliers*, v. 1085 ; *Les Guêpes*, v. 380. Il est à noter que le dramaturge ne lui reproche pas d'être l'auteur d'une loi liberticide, mais d'avoir un comportement excessif jusqu'à en devenir irrationnel.

[123] PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 32, 2.

[124] E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C*, p. 9. Il faut souligner que l'authenticité même du décret a été mise en doute, notamment par K. J. DOVER dans *The Trial and Death of Socrates : Four Dialogues*.

[125] FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion* (II, 267), cité par J. RUDHARDT, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », p. 92.

[126] Voir, par exemple, I. FEINSTEIN STONE, *The Trial of Socrates*, New York, Anchor Books, 1988. Ce journaliste américain, adversaire du maccarthysme, compte parmi les grands propagateurs de cette vulgate.

mantique, dans sa fonction prospective, domine le processus : conserver intégralement le passé permet de conjurer aussi parfaitement que possible l'avenir.

Le contexte des Ve et IVe siècle avant J.-C. à Athènes qui favorise l'établissement d'une législation relevant du droit positif sur l'impiété et l'accélération des procès qui s'ensuivent sont propres à l'époque et répondent à un sentiment général de déstabilisation aussi bien intérieure qu'extérieure. D'une part, au-dedans des murs, l'agitation culturelle est à son comble, l'enseignement public et oral des sophistes propageant et confortant un climat relativiste qui inquiète les autorités. D'autre part, hors les murs, l'imminence d'un affrontement militaire se précise sous la menace de la ligue du Péloponnèse, menée par Sparte, sur laquelle la ligue de Délos n'est pas sûre de l'emporter. Ces deux facteurs conjugués soulignent la nécessité de s'assurer la bienveillance active des dieux de la Cité avec, pour première obligation, d'écarter ceux qui pourraient nuire à ce pacte[127]. La législation de la γραφὴ παρανόμων *(graphè paranómon)*, telle qu'édictée et appliquée au cours du Ve siècle avant J.-C., est censée la combler.

Le sentiment d'urgence se traduit par une judiciarisation des procédures qui a pour finalité d'asseoir la constitution démocratique dont se revendique Athènes. Les affaires qui relèvent de la Δίκη *(Dikê)* sont en principe distinguées selon deux domaines de droit, l'un privé, δίκη ίδια *(dikè idia)* et l'autre public, δίκη δημόσια *(dikè dèmósia)*, duquel dépend théoriquement la γραφὴ *(graphè)* qui vient s'y ajouter. Néanmoins, en raison même de son application au champ religieux, cette disposition tend à annihiler une séparation déjà floue et fragile pour la mentalité grecque[128]. La γραφὴ *(graphè)* va se substituer à la pratique de l'ostracisme, ὀστρακισμός *(ostrakismos)*, qui consiste à soumettre chaque année, au vote des citoyens réunis en assemblée, l'ἐκκλησία *(ecclésia)*, une liste d'indésirables susceptibles d'être bannis pour leur inconduite civile, supposée ou avérée. Mais le déroulé de ce rite social ne suppose ni acte d'accusation, ni plaidoirie de défense, l'action visant un « exil honorable », circonscrit à une périodisation décennale[129]. Relevant désormais de la loi, de la procédure et du tribunal, dotée d'une échelle de sanctions culminant à la mort, l'impiété devient un objet de droit pénal qui a pour particularité, étant l'affaire de tous, d'être remis à l'initiative de chacun afin de s'instituer en pratique permanente et de se constituer en droit politique formel.

---

[127] Voir L. BRUIT ZAIDMAN, « Piété, impiété, superstition ».
[128] V. DASEN et M. PIERART (dir.), Idia Kai Dèmosia, Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique, Kernos, supplément 15, 2005.
[129] P. J. RHODES, « The Ostracism of Hyberbolus », *Ritual, Finance, Politics : Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*, R. OSBORNE et S. HORNBLOWER (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 85-99.

Intitulée de la sorte parce que requérant la consignation des actes par écrit, la γραφὴ *(graphè)* est dite παρανόμων *(paranómon)* en ce qu'elle établit une « action contre l'illégalité » en vue de « l'intérêt général des lois[130] ». Elle est présentée comme gardant un caractère démocratique au regard de l'enchaînement complexe d'étapes et paliers qu'elle engage. Consécutivement au dépôt d'une plainte de ce type, l'archonte-roi, responsable de la magistrature religieuse, ordonne une enquête pour déterminer s'il y a lieu ou non à procès et, dans le cas où il est jugé recevable, il organise une confrontation entre les deux parties assermentées, pour leur communiquer la teneur de l'instruction. Si la partie assignée réfute l'accusation, l'archonte-roi transmet alors l'affaire à l'Héliée, la cour compétente pour examiner les affaires d'impiété. Le jour du procès, les parties, accompagnées de leurs témoins et alliés, se présentent devant le tribunal et, après lecture par le greffier de l'acte d'accusation puis de la disposition applicable lorsqu'elle existe, prennent chacune à son tour la parole. L'accusateur s'exprime en premier et doit, en l'absence de peine prévue, suggérer la réparation attendue. Au cas où les magistrats reconnaissent l'accusé coupable, l'accusateur a tâche, après le verdict, d'argumenter en faveur de la peine qu'il a avancée et l'accusé a droit de proposer une peine alternative. Il revient aux magistrats de trancher par vote entre les deux options, le jugement étant alors définitif et exécutoire sans recours ou délai.

c) Périls et judiciarisations

C'est cette même procédure que Platon consigne dans l'*Apologie de Socrate* où il relate le procès en impiété de son maître, à un détail près, celui de la mise en cause finale par le philosophe de la légitimité même de la procédure, son argument étant de renvoyer aux dieux les jugements humains sur le divin[131]. Quoiqu'il en ait été de la rigueur et de la complétude avec lesquelles elle a pu être par ailleurs appliquée, la γραφὴ *(graphè)* dénote deux points essentiels, mais contradictoires. Elle obéit, certes, à des règles démocratiques, comporte un filtre de recevabilité, garantit un temps de parole égal à chacune des parties, un droit de réponse à l'accusé, un verdict rendu de manière collégiale et anonyme. Mais l'accusation est portée par des individus et non pas par un ministère public, fonction inconnue du droit

[130] Nous reprenons ici la description de D. M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, Londres, Thames & Hudson, 1978.

[131] PLATON, *Apologie de Socrate - Criton*, traductions et présentations par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2017, notes 5 et 286. Luc Brisson souligne combien l'impossibilité de voter pour une peine alternative sera déterminante dans le cas de Socrate. En revanche, le fait que Socrate prenne la parole une troisième fois à l'issue du verdict final déroge à la procédure et cet ultime discours doit être conçu au mieux comme une intervention informelle.

athénien, tout citoyen pouvant intenter une action « en faveur d'une personne victime d'une injustice[132] », alors que le sacrilège supposé est censé concerner l'entière Cité et son être même. Cette disposition, due à Solon selon Aristote[133], qui l'a conçue comme une extension de la liberté et un progrès de l'égalité, n'a pas moins entraîné pour conséquence la formation de la classe des sycophantes, délateurs professionnels contre rémunération.

Les procès en impiété à Athènes, tout au long du Ve et IVe siècle avant J.-C. exercent une triple fonction : d'abord, la capacité de révision aggravante, d'un point de vue répressif, de l'usage, voire de la législation en vigueur ; ensuite, la possibilité d'instrumentalisation partisane, avec pour but l'élimination d'opposants ou rivaux dans la course au pouvoir ; enfin, la faculté de réactivation publique de la fiction légale selon laquelle il y aurait à juger des torts commis contre la prééminence du *panthéon* là où il s'agit de conserver l'ordre de la *polis*. La meilleure preuve en est que le droit athénien en la matière s'attache moins à définir la faute qu'à détailler la procédure et à vérifier son exécution.

Le nombre de procès en impiété tenus à Athènes reste indécidable, tant les sources sont éparses et parcellaires. Quelques-uns d'entre eux ont néanmoins été dûment rapportés et détaillés par la tradition ultérieure au regard de la notoriété des mis en cause. Ils se concentrent dans la période que l'historiographie classique retient comme l'apogée de la démocratie antique, le « siècle de Périclès », qu'encadrent en amont la fin des guerres médiques, en 479 avant J.-C., et en aval la fin des guerres du Péloponnèse, en 404 avant J.-C., cet âge d'or correspondant aussi à un temps de belligérances extérieures et de luttes intestines.

Le premier de ces grands procès, dans l'ordre chronologique, est celui du philosophe ionien Anaxagore de Clazomènes qui s'installe à Athènes vers 462 avant J.-C., sans doute à l'invitation de Périclès soucieux d'accroître le rayonnement intellectuel de la Cité. Selon Platon, le penseur aurait profondément influencé le stratège en lui enseignant les sciences et la rhétorique[134] et, selon Plutarque, il se serait ainsi désigné comme un moyen pour l'atteindre et le ruiner, à l'instar d'autres proches de son entourage, Aspasie, sa femme, Phidias, son ami, pareillement accusés du même délit[135]. L'affaire éclate à l'entour de 431 avant J.-C. Elle provient d'un large front d'opposition qui court du camp des démocrates radicaux mené par Cléon à la frange conservatrice qu'anime Thucydide, lequel entretient un rapport ambivalent à

---

[132] C. MOSSE, *Le Procès de Socrate*, Bruxelles, Complexe, 1987. p. 92-93.
[133] ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, 12. L'œuvre, provenant sans doute de ses élèves, est attribuée.
[134] PLATON, Phèdre, 270*a*.
[135] PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 32, 1-6.

Périclès. L'intention est d'ordre politique, mais l'accusation, de nature religieuse. Conformément au décret de Diopeithès, Anaxagore se voit déféré devant l'Héliée pour sa cosmologie qui rend compte de façon physique et mécanique des mouvements astronomiques traditionnellement attribués aux divinités et ce, au risque de les irriter[136] : Hélios ne saurait être assimilé à une simple masse minérale incandescente. L'issue du procès est douteuse puisque près de sept siècles plus tard, Diogène Laërce, le compilateur par excellence des biographies antiques, note qu'il en existe « des versions différentes » : condamné à une forte amende, au bannissement, à la mort par contumace, exécuté sur place ou cédant par honte au suicide, Anaxagore sort dans tous les cas de la vie d'Athènes en dépit de « l'assistance et de la plaidoirie de son élève Périclès » dont la puissance et l'influence se trouvent ainsi diminuées[137].

La décennie suivante, marquée par la première guerre du Péloponnèse, semble avoir été assez pauvre en poursuites pour impiété, mais dès après la signature du traité de paix entre Athènes et Sparte, les procès reprennent. C'est dans ce contexte que vers 416 avant J.-C., à la veille de la deuxième guerre éponyme, le sophiste Protagoras aurait été traduit en justice pour l'athéisme qu'il aurait postulé dans son traité *Περὶ θεῶν*, *Peri Theón* dont il ne reste que l'incipit, suffisant toutefois à qualifier la charge : « À propos des dieux, je ne peux savoir s'ils existent, ni s'ils n'existent pas. Beaucoup d'obstacles m'empêchent d'arriver à la connaissance en ce domaine, notamment l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine[138]. » Reconnu coupable, il aurait été condamné à l'exil selon Plutarque, Cicéron et Diogène Laërce[139] tandis que, pour Sextus Empiricus et Flavius Josèphe, il aurait été condamné à mort par contumace[140]. Qu'il ait été banni ou qu'il se soit enfui, Protagoras aurait à son tour échappé à la sentence mais, signe extrême de réprobation, les exemplaires manuscrits de son *Περὶ θεῶν* auraient été brûlés sur l'agora, Athènes se rendant ainsi responsable du premier autodafé consigné dans les chroniques antiques.

La position de Protagoras procède en fait d'un agnosticisme qui, postulant le non-sens d'un problème dépourvu de solution rationnelle, aboutit à un strict relativisme. C'est pourquoi

---

[136] E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C.*, p. 14-16.
[137] DIOGENE LAERCE, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, II, 12 s., la meilleure hypothèse restant qu'Anaxagore, condamné à l'exil, se réfugia à Lampsaque, en Asie mineure, où il mourut peu après, à l'entour de 428 avant J.-C.
[138] PROTAGORAS, *Fragments*, IV.
[139] PLUTARQUE, *Vie de Nicias*, 23 ; CICERON, *De la nature des dieux*, I, 24, 63 ; DIOGENE LAËRCE, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 52.
[140] SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les savants*, IX, 55 ; FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, II, 37.

la véracité de son procès a pu éveiller le scepticisme de certains milieux savants, enclins à surévaluer la liberté intellectuelle qui aurait distingué Athènes et à la confondre avec la notion moderne de tolérance, alors que la probabilité historique qu'il ait eu lieu est forte et qu'il ait eu pour objet d'asseoir le principe de non-contradiction indispensable à la qualification du blasphème[141]. Le parallèle avec Anaxagore ne se limite pas à l'incertitude biographique quant à la teneur et à l'exécution de la sentence, mais porte également sur le motif d'accusation qui inclut un même recours à la démythisation par la science et une même conjonction entre l'incroyance de pensée et la verbalisation de l'incroyance, toutes choses dénoncées par Diopeithès. S'y ajoute, non pas incidemment mais fondamentalement, une proximité partagée avec Périclès dont Protagoras défend la mémoire et fait un modèle. Or l'archonte Pythodoros, son accusateur, se présente comme le défenseur zélé des cultes ancestraux afin de préparer la prise de pouvoir des Quatre Cents qui aura lieu quatre ans plus tard, en 411 avant J.-C. Là encore, la défense de l'ordre religieux aboutit à la promotion d'un régime politique et, en l'occurrence, proprement oligarchique.

Le procès de Diagoras de Mélos qui survient en l'an 415 avant J.-C., peu après la condamnation de Protagoras, semble plus justifié tant la réputation d'athéisme de cet autre sophiste ne semble pas cette fois usurpée[142]. La tradition lui attribue un militantisme en la matière qui se traduit par divers actes de profanation, dont celui des Mystères d'Éleusis. Cet ultime acte sacrilège constitue le chef principal de sa mise en accusation et lui vaut, alors qu'il fuit ses juges, de voir sa tête mise à prix et de devoir affronter la haine de ses contemporains[143]. Apparaissant des plus personnels et singuliers, le cas de Diagoras ne s'inscrit pas moins dans un contexte public dramatique : d'une part, à l'été 416 avant J.-C., soit un an avant son procès, Athènes a assiégé et pris Mélos qui prétendait à la neutralité et a colonisé l'île non sans avoir exécuté les hommes ainsi que vendu les femmes et les enfants qui la peuplaient, épisode de répression terrible que relate Thucydide et qui aurait inspiré Euripide pour sa variation sur la conclusion de *L'Iliade*[144] ; d'autre part, Athènes exerce un droit sur les Mystères d'Éleusis auxquels elle s'assimile, la fête du sanctuaire étant régulée par l'archonte-roi et soumise à la surveillance d'un tribunal public, ce qui souligne une fois encore le peu de pertinence de la délimitation entre les sphères publique et privée puisque

[141] D. LENFANT, « Protagoras et son procès d'impiété : peut-on soutenir une thèse et son contraire ? », *Ktèma* 27, 2002, p. 135-154
[142] *Ibid.*, p. 63-66.
[143] ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, v. 1071-1073.
[144] THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VII, 84-116 ; EURIPIDE, *Les Troyennes*.

l'emprise de la *Polis* s'étend en l'espèce à la clôture du *Hiéros*[145]. Aussi, poursuivre et condamner le Mélien Diagoras relève-t-il de la défense du sacré, mais non sans comporter une stratégie de pouvoir, à l'instar des procès menés contre Anaxagore et Protagoras.

d) Le procès de Socrate

Le crime d'impiété est, à Athènes, aussi bien religieux que politique puisque la solidarité entre le postulat initial de l'incrédulité et la propagation consécutive de l'incroyance, que Diopeithès dénonce comme délictueuse, est inévitable au sein d'une société qui repose sur la délibération. C'est toute l'ambivalence du procès de Socrate qui force d'autant plus à faire le deuil d'un exposé objectif que les versions des contemporains et les interprétations des exégètes divergent sur les aspects les plus fondamentaux comme sur les plus accessoires. Cette même ambivalence domine quant au statut spéculatif ou non de la pensée socratique quoique, depuis les premiers travaux herméneutiques de Friedrich Schleiermacher en 1815, la recherche a évolué et reconnaît que, pour restituer le portrait de ce « maître de parole », il faut brasser les sources contradictoires que représentent Platon, Xénophon, Aristophane et Aristote[146].

C'est en 399 avant J.-C. que l'Héliée condamne Socrate à mort. Athènes sort alors juste d'un affrontement de trente ans contre Sparte et, victorieuse, se trouve néanmoins ruinée. Elle a perdu ses dominions, sa flotte, sa prépondérance démographique, sa richesse artisanale, sa vigueur commerciale et le trésor est vide. Les institutions athéniennes elles-mêmes ont pâti du régime des Trente, le gouvernement dictatorial que Sparte a brièvement imposé en 404 avant J.-C. tandis que dès l'année suivante, l'indépendance retrouvée et la démocratie rétablie, une loi d'amnistie générale a été promulguée par la frange libérale dans le but de mettre fin aux guerres intestines entre factions. Ce contexte hautement politique explique la mécanique générale de la mise en accusation de Socrate[147]. Son instigateur, Anytos, par-delà le motif de

---

[145] W. BURKERT, « Le secret public et les Mystères dits privés », *Ktèma*, 23, 1998, p. 375-381.

[146] L. A. DORION, « À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon : l'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815) », *Dionysius*, 19, 2001, p. 51-74.

[147] R. WATERFIELD, *Why Socrates Died : Dispelling the Myths*, Londres, Faber and Faber, 2009. Ce livre insiste sur la valeur expiatoire pour la Cité que Socrate prête à sa mort consentie, source d'un rapprochement classique avec le Christ, dès les Pères de l'Église. Cependant, le modèle est à chercher dans le rite hellénique du bouc émissaire qui, au contraire, ne suppose ni substitution, ni gratuité : J. BREMMER, « Scapegoat, Rituals in Ancient Greece », *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, p. 299-320.

rancune personnelle qu'on a pu lui prêter[148], est l'une des figures de ce mouvement réformiste. Homme de commerce ayant conquis les honneurs jusqu'à occuper le poste de stratège, il voit en Socrate un sophiste et un antidémocrate, le portraiturant comme l'inspirateur secret de la tyrannie des Trente à laquelle ont participé son disciple supposé Critias et l'admirateur public du régime aristocratique qu'incarne la Cité ennemie de Sparte[149].

Les non-dits et les expédients que comprend et qu'autorise la procédure d'exception qu'est la γραφὴ *(graphè)* sont tous réunis à cette occasion : la plainte contrevient à la loi d'amnistie votée quatre ans plus tôt ; elle est distillée par l'orateur Lycon et déposée par le poète Mélétos, affidés qui remplissent le rôle de sycophantes ; elle a pour enjeu la domination politique et, vraisemblablement, comporte une part de règlement de comptes personnel. Mais son contenu même, à suivre la tradition biographique, est strictement religieux : « Socrate est coupable de ne pas croire aux dieux [reconnus par l'État] et d'introduire de nouvelles divinités ; il est en outre coupable de corrompre les jeunes gens. Peine : la mort[150]. »

Ces trois chefs d'accusation, pour sembler canoniques, appellent quelque clarification. Si Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux, c'est-à-dire de refuser le νόμος *(nómos)* qui oblige à les honorer, est-ce qu'il ne reconnaît aucun dieu ou seulement les dieux que reconnaît la Cité[151] ? Si Socrate est coupable d'introduire de nouvelles divinités, c'est-à-dire d'invoquer le δαίμων *(daímon)* qui l'occupe, en est-il la victime comme il lui arrive parfois de l'affirmer et faut-il alors y voir l'intervention d'une divinité extérieure, la duplication d'une intériorité morale ou la cristallisation d'un principe unique et immatériel de vérité[152] ? Si Socrate est coupable de corrompre la jeunesse, c'est-à-dire d'éduquer son sens critique, est-ce parce qu'il lui enseigne le déni des dieux de la Cité ou parce que son idéal maïeutique représente en soi un levier de contestation[153] ? Les accusateurs de Socrate font fi de ces subtilités en apologètes du paradigme grec et de sa transmission : commencer à distinguer entre existence de la divinité, représentation du monde, contrainte de la loi et

---

[148] XENOPHON, *Apologie de Socrate*, III, 27-31. Pour l'auteur des *Mémorables*, le philosophe aurait moqué le désir mercantile de l'ancien tanneur, élevé au rang de politique, de voir son fils perpétuer l'atelier familial.
[149] PLATON, *Criton*, 52e pour ce dernier point, les lois personnifiées disant à Socrate : « Tu n'as préféré ni Lacédémone, ni la Crète, dont tous les jours tu vantes le gouvernement. »
[150] DIOGENE LAËRCE, *Vie et sentences des hommes illustres*, II, 40.
[151] PLATON, *Apologie de Socrate*, 26b-c. Socrate lui-même interroge Mélétos sur ce point.
[152] *Ibid.*, 31d. Voir sur cette multiplicité d'interprétations, CL. MOSSE, *Le Procès de Socrate*, p. 106-107.
[153] PLATON, *Apologie de Socrate*, 26b-27e. Socrate cite ici le chef d'accusation ainsi formulé.

organisation de la société équivaut, pour eux, à promouvoir l'athéisme. Or toute la question, dans le cas de Socrate, est de savoir s'il professe réellement l'athéisme et, au cas où la réponse serait positive, si cet athéisme est radical ou paradoxal.

La défense de Socrate, telle que Platon la rapporte, consiste au contraire en un éloge de la piété. C'est avec conviction qu'il déclare être un homme profondément religieux, croyant en l'existence, par-delà le monde sensible, d'un monde mystérieux avec ses dieux, ses démons et ses héros qui sont des demi-dieux : « Oui, Athéniens, je reconnais les dieux plus fermement qu'aucun de mes accusateurs, et je m'en remets à vous et au dieu du soin de porter un jugement sur ce qui vaudra mieux pour moi comme pour vous[154]. » Sa religiosité personnelle, pour autant qu'elle paraisse singulière, n'interfère en rien, par ailleurs, avec les affaires publiques : « Serait-il inconséquent que je me sois mêlé de donner à chacun de vous des avis en particulier, et que je n'aie osé courir les assemblées du peuple pour prodiguer mes conseils à la Cité ? Ce qui m'en a empêché, Athéniens, c'est précisément ce je-ne-sais-quoi de divin ou de démonique[155]. » De même, il dénie inciter la jeunesse à la rébellion et il impute sa mauvaise réputation à une imitation malvenue : « C'est spontanément que s'attachent à moi les jeunes gens de riches familles, pleins de loisirs, pour le plaisir d'entendre qui je réfute. C'est de leur propre initiative qu'ils me copient et, à leur tour, s'essaient à éprouver d'autres. […] Mais c'est contre moi et non contre eux que se mettent en colère ceux qui subissent leurs chicaneries et qui répandent la rumeur que je serais corrupteur de la jeunesse[156]. »

Il n'y a pas lieu de considérer que ces protestations, contre tour à tour chacun des trois chefs d'inculpation, sont feintes. Mais la piété dont se réclame Socrate est passée au crible philosophique de la raison et de la liberté. Elle suppose une autonomie de jugement dont atteste l'ironie avec laquelle il propose pour peine, en substitution à la mort, d'être entretenu au Prytanée pour le reste de ses jours, c'est-à-dire de bénéficier d'un honneur et d'une pension accordés seulement aux plus grands philanthropes[157]. Socrate se condamne lui-même. Pour des raisons de calendrier cultuel, l'exécution de la peine est remise d'un mois, période de répit dont ses amis profitent pour essayer de le convaincre de s'évader et de fuir, mais en vain[158] : les lois de la Cité sont au-dessus de tout, y compris du risque de l'injustice.

---

[154] *Ibid.*, 35d.
[155] *Ibid.*, 31c.
[156] *Ibid.*, 23c-d.
[157] *Ibid.*, 36e.
[158] XENOPHON, *Mémorables*, IV, 8, 2 ; *Apologie de Socrate*, 23 ; PLATON, *Phédon*, 98e. Voir P. VEYNE, « Pourquoi Socrate a refusé de s'évader », *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, p. 79-116.

Malgré le caractère contingent et l'écho relatif de la condamnation à mort de son maître, Platon fait de cet événement le geste fondateur de la philosophie, la révolution socratique consistant en la « subversion de l'*elenchos* juridique[159] », autrement dit du mode de réfutation contradictoire entre réquisitoire et plaidoirie. Dans les tribunaux athéniens, l'ἔλεγχος revêt habituellement la forme d'un argumentaire destiné à démontrer les faiblesses de la thèse adverse pour en tester et en infirmer la validité. Lors de son procès, Socrate inverse ce positionnement discursif en interrogatoire personnel : il questionne son interlocuteur, lui demande non pas s'il sait ce qu'il croit savoir tout en ne le sachant pas, mais s'il l'éprouve dans son for intérieur « en l'amenant à reconnaître que ses certitudes ne sont pas bien établies et que le rapport au bien n'est en somme jamais stabilisé[160] ». On aurait tort, toutefois, d'y voir une pure instance métaphysique. Ici, certes, la recherche de la vérité ne se départage ni de la dimension existentielle ni de l'impératif éthique, mais le souci premier s'avère politique : c'est son caractère inachevé et non pas sa nature divinisée qui fonde l'exercice démocratique, la « citoyenneté » même au sens restreint que lui confère Athènes.

Cependant, le mythe va s'édifier à rebours de cette appréhension[161]. Dès l'Antiquité romaine, Socrate devient le symbole du juste sacrifié à l'injustice populaire et à l'irrationalité des foules ainsi qu'aime à le dépeindre Marc Aurèle[162]. Les Pères de l'Église louent sa sagesse, en font un chrétien du seuil, un apôtre et martyr du Testament naturel que constituerait l'hellénisme, voire une figure préchristique, à la fois pendant païen de l'Isaac biblique et prophète parmi les Gentils du Dieu un, le tout au cours d'une longue chaîne qu'illustre le lecteur de Platon qu'est Augustin d'Hippone[163]. Ramené à son historicité lors la Renaissance, Socrate prend force de modèle universel de la liberté, victime de l'intolérance, au point que pour Montaigne, entre autres, il représente la perfection de l'humanité[164]. Quant aux Encyclopédistes, ils en font un héros des Lumières et l'érigent en combattant suprême contre le fanatisme religieux auquel Diderot, par exemple, s'identifie volontiers[165].

---

[159] L.-A. DORION, « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain* 88, 1990, p. 334-335.
[160] J.-FR. BALAUDE, « L'objet du dialogue philosophique », *Études théâtrales*, 2004, n° 31-32, p. 25-35.
[161] CL. MOSSE, *Le Procès de Socrate*, p. 139-144.
[162] MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même*, XVI.
[163] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De la vraie religion*, XXXIV.
[164] M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, 12.
[165] D. DIDEROT, « Socratique », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1765, vol. XV. Diderot va jusqu'à s'exclamer dans cet article : « Ah, Socrate, je te ressemble un peu, mais du moins tu me fais pleurer d'admiration et de joie ! » On ne saurait omettre, par ailleurs, de mentionner la pièce de VOLTAIRE, *La Mort de Socrate*, qui date de 1759.

Le procès de Socrate éclipse, dans la mémoire commune, les autres procès en impiété qui se sont déroulés à Athènes, entre le Ve et le IVe siècle avant J.-C., ceux que nous avons évoqués et ceux, sans doute en nombre significatif, dont l'histoire n'a pas gardé trace ou seulement fragmentaire. Une certitude ressort cependant de leur examen : les concepts de tolérance et d'intolérance sont étrangers à ce monde. L'invention, au fond tardive, d'une judiciarisation extrême de la parole considérée blasphématoire ne dépend pas d'un tel rapport dialectique. La volonté de préserver l'ordre public ne peut, à elle seule, la justifier. Non plus que les simples circonstances créées par l'enchaînement des guerres extérieures et civiles. Il y a bien eu accélération, mais il faut la chercher ailleurs, dans l'ordre précisément du discours. Elle coïncide avec la confirmation de ce que la culture occidentale recouvrera sous le vocable de philosophie. Le « miracle grec », pour reprendre la formule de Renan, ignore le conflit entre la religiosité et la sécularité sans pour autant méconnaître la confrontation entre le mythe et la raison. Les procès en impiété signalent, tout à la fois en la manifestant et en la voilant, l'émancipation du λόγος *(lógos)* agissant dans la sphère du droit selon un mouvement peut-être à jamais paradoxal.

Le commerce entre les dieux et les hommes, consistant en l'échange d'offrandes et de faveurs, est affaire de culte. Mais le culte collectif vaut en tant que miroir de la communauté célébrante. Il est culte religieux parce que culte politique. Autoriser la profanation reviendrait à annihiler la communion. C'est la *Polis* qui se fait sacrée en empruntant en quelque façon la sacralité due à la divinité. Ce même paradigme grec de la dévotion à la chose publique se retrouve à Rome sous la forme d'une religion civile encore plus consciente d'elle-même et bénéficiant de surcroît de la notion d'État.

2) Une religion civique

Quoique pour partie similaire, enracinée dans le même terreau et mettant en jeu des instances analogues, la synthèse politico-religieuse romaine, pour se nourrir mythologiquement de la grecque, ne s'en différencie pas moins par des caractères qui lui sont initialement propres, puis sous l'effet même de l'essor impérial. D'où la nécessité, au préalable, d'examiner le vocabulaire afférent tel qu'il sera fixé dans sa forme classique[166].

Religio, terme propre au latin, est un autre mot trompeur qui n'entretient aucune synonymie avec ce que les Temps modernes entendront par religion, à l'instar de l'εὐσέβεια

[166] H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

grecque dont la traduction immédiate à Rome, dans toute l'amplitude de ses significations, est la *pietas*, « piété », qui englobe pareillement la vie personnelle et la vie collective[167]. La *religio* n'engage ni croyance, ni transcendance mais est fondatrice de l'ordre. Métapolitique, elle structure le politique par la contrainte absolue qu'elle impose à la cité. *Civilis*, elle commande les vertus civiques et les mœurs civiles. C*ivilitas*, elle prévient la société de se désintégrer en commandant à ses membres d'intégrer les règles qui font la vie commune, qui prennent force de lois et qui les amalgament en un tout[168]. Tout à la fois principe, jointure et ciment, la religion romaine maintient l'indivision, empêche l'interruption et permet la transmission[169].

Ce socle politique assumé, les croyances que nous dirions « religieuses » sont plurielles. Elles relèvent de la *superstitio*. Le pouvoir, républicain puis impérial, les considère toutes recevables et les traite avec indifférence dès lors qu'elles n'interfèrent pas avec la *religio*. Pour autant, la *superstitio* demeure d'une valeur moindre, voire nulle, par ce qu'elle comporte de subjectif et de quasiment superfétatoire : elle est conçue comme une complaisance là où la *religio*, exigeante, emporte un mérite citoyen[170]. C'est à cette dernière que s'applique la *pietas* qui est soit *erga parentes*, adressée aux parents, soit *erga patriam*, adressée à la patrie[171], liant ainsi le *domus*, le « foyer » et la *societas hominum*, la « société », dans une même pratique dévotionnelle. L'élément de continuité primordial y est la filiation qui détermine l'affiliation, laquelle ne vaut cependant que par sa conformité à la règle : dans sa forme optimale, la *religio* s'étend du culte impérial au culte domestique, tels que définis et décrétés, en passant par les *religiones*, les « dévotions prescrites » dans les temples homologués. Au prix d'un anachronisme pour le coup significatif, elle est religion d'État.

a) La première *res publica*

La description que nous venons de donner est-elle si certaine ? Le fait est qu'elle se trouve régulièrement contestée sur un point essentiel, à savoir l'existence d'une *Urbs*-religion

---

[167] J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985. Voir également, du même auteur, la version remaniée et révisée du précédent ouvrage, incluant les débats qu'il a pu susciter, *Religion et piété dans la Rome antique*, Paris, Albin Michel, 2001.

[168] CICERON, *De la nature des dieux*. Dans son éclectisme, le philosophe se fait le meilleur interprète de cette déclinaison qui part de la divinité pour arriver à l'humanité, particulièrement lorsqu'il relève que le processus de « déification » s'applique à « toute chose utile pour le genre humain ». II, 23.

[169] R. DEBRAY, *Le Feu sacré : fonctions du religieux*, p. 96. De quoi R. Debray tire les principes de la médiologie, discipline examinant les rapports entre l'immatériel et le matériel qui doit se concevoir également comme une anthropologie fondamentale.

[170] CICERON, De la nature des dieux, II, 28.

[171] H. WAGENVOORT, *Pietas : Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, Brill, 1980, p. 7.

latine correspondant à la *Polis*-religion grecque, ce qui revient à nier que la *religio* ait exercé une fonction unitaire en dupliquant la même force d'obligation de l'individu à la communauté et de la communauté à la société. Ce débat dépasse le cadre des querelles sur l'historiographie romaine au sein duquel il s'inscrit le plus souvent[172]. Il concerne, en soi, le fait politico-religieux sur lequel ce courant critique semble manifester une insuffisance épistémologique issue de vues par trop rétrospectives.

Tel est le cas du précurseur qu'aura été le linguiste et comparatiste Émile Benveniste pour qui le christianisme aurait faussé une relation plus libre qu'il n'y paraît au sacré en forgeant une représentation organique de la religion inconnue des Romains[173]. Entre deux étymologies possibles, l'Église aurait valorisé, contre le recueil contemplatif et correctif, *relegere*, déduit par le païen Cicéron[174], le rattachement collectif et confessant, *religare*, induit par l'apologète Lactance[175]. Jacques Derrida oppose à cette vue simplificatrice, qu'il juge polémique rétrospective, que *relegere* et *religare* non seulement ne s'opposent pas, mais encore qu'ils constituent un « double foyer » : l'intégrité et la confiance s'entretiennent réciproquement en concrétisant la loi qui demeurait sinon invisible[176]. De façon analogue, Jean Greisch statue que le souci vertical du *legere* et la soudure horizontale du *ligare* participent de la même volonté de faire corps avec la vérité, comprise comme une quête existentielle plutôt que comme un principe axiomatique[177].

Pareillement enclin sans doute de lire aujourd'hui dans hier, le théologien protestant Stefan Krauter dénie qu'il ait existé une religion civique à Rome autrement que sous la forme d'un projet de domination des élites qu'aurait contrecarré le subjectivisme des classes populaires : il argue à cette fin de l'émergence d'une *fides* autonome s'érigeant contre la *civitas* religieuse en tant qu'elle aurait cristallisé l'aspiration démocratique de la plèbe[178].

---

[172] R. GORDON « Religion in the Roman Empire. The Civic Compromise and its Limits », dans M. BEARD, J. NORTH (éd.), *Pagan Priests ? Religion and Power in the Ancient World*, Londres, Duckworth, 1990, p. 235-255.
[173] É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 265-268.
[174] CICERON, *De la nature des dieux*, § 71.
[175] LACTANCE, *Les Institutions divines*, IV, 27, 3-16.
[176] J. DERRIDA, *Foi et savoir*, Paris, Galilée, 1996, p. 49-59.
[177] J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 15-20.
[178] S. KRAUTER, *Bürgerrecht und Kultteilnahme*, p. 127. Cette position n'est pas nouvelle. Elle a pour initiateur G. Wissowa qui mésestime de manière générale la consistance du juridisme antique comme nous l'avons vu (*supra* n. 23), au sujet de sa conception de la piété grecque. Krauter reprend de surcroît le schéma que M. Weber applique à la Réforme, mais à la différence de ce dernier, il ne se préoccupe pas d'analyser les conditions sociales et économiques.

L'historien John Scheid, en divers endroits de son œuvre au long cours, a réfuté cette thèse en produisant une surabondance de documents attestant le contraire et en montrant que, si les « institutions religieuses publiques ne fonctionnent plus sous l'Empire comme au Ve siècle av. J.-C. » il n'en reste pas moins que « l'évolution ne concerne ni la nécessité de l'obligation rituelle ni les modalités du culte[179] ».

À quoi il nous faut ajouter que, dans la tradition chrétienne latine, des Pères aux Scolastiques, *religio* garde son sens premier de piété active : multiples et variés, les cultes ont pour but d'édifier la vertu morale et se rattachent ainsi, remarque essentielle, au domaine de la justice[180]. Ce qu'indique la racine indo-européenne du mot puisque *reĝ-* chapeaute ce qui est à la fois institué et contrôlé comme droit, la règle de comportement se pliant au règne de la loi[181], et ce qui revient, enfin, à mésestimer l'extrême rigidité de la stratification sociale à Rome, les *ordines* qu'articule l'*ordo*, principe aussi bien politique que religieux.

La religion romaine, qui ne dépend pas d'une doctrine, mais s'accomplit dans le faire, traite ainsi univoquement de pratiques foisonnantes, en les ramenant à l'exactitude de leur exécution au regard de ce qui est édicté les concernant. Qu'il s'agisse des *religiones*, des *caerimoniae* ou des plus spécifiques et des plus tardifs *ritus*, autrement dit des dévotions ordonnancées, des cérémonies protocolaires ou des coutumes rubriquées, leur bonne performance requiert une reproduction fidèle de ce qui est prescrit, sans impliquer à aucun moment les registres de l'intention ou de l'émotion caractéristiques de la religiosité moderne : la scrupulosité religieuse certifie la solidité et la solidarité politique.

Sous la République comme sous l'Empire, la *pietas* se manifeste dans les *sacra* qui se subdivisent en *publica* ou *privata* comme le précise le grammairien Festus dans le précis qu'il compile la fin du IIe siècle : « publics sont les cultes destinés au peuple entier, financés par les institutions, célébrés pour les tribus, les curies, les quartiers ; privés sont les cultes accomplis en propre par des familles, des lignées ou des individus[182]. » Ces mêmes *sacra* sont le premier des trois piliers, avec le sacerdoce et la magistrature qui leur font suite, sur lesquels repose le droit public ainsi que les définit le juriste Ulpien au début du IIIe siècle[183]. De la sorte, les actes religieux collectifs comportent toujours une dimension d'officialité, public et privé

[179] J. SCHEID, « Religion, institutions et société de la Rome antique », *Cours et travaux du Collège de France. Annuaire 109e année*, 2010, p. 731.
[180] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De la vraie religion*, 55 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIaIIae, Q. 81.
[181] J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, Francke, 2e éd., 1989.
[182] FESTUS, *De la signification des mots*, V, 8, 6.
[183] ULPIEN, *Institutions*, 1 in *Digeste* 1, 1, 1, 2.

n'entraînant pas une différence de nature, mais d'échelle. Ces mêmes actes matérialisent la *religio*, la déploient dans l'espace par le temple ou l'autel, dans le temps par le calendrier ou l'heure, l'imposent comme l'expression de l'intérêt général et, plus encore, le creuset de l'identité. C'est elle qui constitue la première *res publica*.

Politique, la fusion entre religion civique et droit public a le *populus*, le « peuple » non pas pour objet mais pour source. C'est-à-dire, loin de la seule plèbe, la personnalité récapitulative et collective, immuable et inaltérable, que les institutions que nous dirions d'État représentent et dont les dieux ne sont pas les fondateurs mais les partenaires, la *pax deorum* résultant de la mutualisation de ce pacte qui consiste d'abord en leur bienveillance passive. Ce sont les institutions qui garantissent aux diverses communautés humaines qu'elles administrent la liberté de leur déité et de leur culte, qui concèdent au *pater familias* l'autorité religieuse sur sa parentèle, qui limitent leurs propres ministres presbytéraux, les *sacerdotes*, au rôle d'agents administratifs et qui délimitent les espaces sacrés, lesquels n'ont de générique que d'être *res nullius*, la propriété de personne. Ce sont encore ces institutions qui, en temps de guerre, ont le pouvoir d'*evocatio*, d'inviter la divinité d'un peuple ennemi à rejoindre le panthéon romain. C'est enfin à ces mêmes institutions qu'il revient, en temps de paix, de déclarer un culte étranger nouvellement installé *religio licita*[184].

Ce mécanisme assimilateur, qui mêle crainte de l'aliénation et désir de la surpuissance[185], se justifie de la primauté des origines qui n'est pas à chercher dans le ciel des immortels, mais dans les *mos majorum*, les « mœurs des ancêtres ». Énée apporte avec lui de Troie le culte des lares et des pénates, mais aussi l'effigie divine de Pallas Athéna en armes[186]. Numa se veut le législateur de la piété, mais d'autant plus qu'il succède à Romulus, le fondateur fratricide[187]. Résumant des siècles plus tard ce balancement, Auguste légalisera la longue suite de vénérations populaires qui l'ont précédé en transférant à sa personne la sacralité jusque-là attribuée à la Ville, mais la filiation divine dont il se revendiquera aura pour but immédiat de l'instaurer père du peuple et de la patrie, « libérateur de la République » parce qu'incarnation, à la tête des légions, de la « souveraineté populaire[188] ».

---

[184] Sur tous ces points, nous suivons et reprenons les conclusions de J. SCHEID en diverses occurrences de sa volumineuse bibliographie qui représente une contribution majeure. Voir principalement, pour ce passage, *Les Dieux, l'État et l'individu : réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éd. du Seuil, 2013.
[185] *Ibid.*, p. 115.
[186] VIRGILE, *Énéide*, 8, 306-58.
[187] PLUTARQUE, « Numa », *Les vies parallèles*, X.
[188] P. VEYNE, « Qu'était-ce qu'un empereur romain ? », *Diogène*, n° 199, 2002/3, p. 3-25.

La capacité que montre Rome d'intégrer la pluralité des cultes et des cultures ne provient pas d'une nécessité occasionnée par l'aventure impériale mais est inhérente à la tradition primitive en tant qu'elle permet une rare concentration et stabilité du pouvoir tout à la fois religieux, militaire et politique. Pour le dire à la façon de Georges Dumézil, s'ils gardent la structure tripartite des sociétés premières, les Romains confrontent le mythe non pas à la raison comme l'ont fait les Grecs, mais à l'histoire[189].

On ne saurait donc trop exagérer le caractère démocratique d'un régime oligarchique et censitaire qui a su cependant résoudre par le principe unique de liberté de conscience et de culte une multiplication croissante de complexités sinon menaçantes pour son unité. L'équation aurait pu être fatale : d'une part, « dans la cité de Rome à ses débuts, l'identité politique est définie par filiation, et l'accès aux rites religieux est coextensif aux droits politiques[190] » mais, d'autre part, « plus tard, dans le vaste territoire multiculturel de l'Empire, la définition politique et religieuse du Romain a essayé de circonscrire ce que peut signifier pour ses concitoyens d'origines diverses d'être romains[191] ». Outre la supériorité accordée aux cultes romains ancestraux et la romanisation des cultes nouveaux absorbables, au sens propre leur « civilisation[192] », la solution tiendra dans une législation implacable réprimant les cultes déviants, ceux précisément inassimilables par la *religio* parce que refusant de s'y assimiler.

b) Au cœur de l'arsenal répressif

Si la *religio* demeure par soi indifférente à la *superstitio*, il n'en va plus de même lorsque la *superstitio* trouble l'ordre public que soutient la *religio*. Le premier cas majeur concerne l'inobservance rituelle particulièrement au regard des pratiques principielles que sont le sacrifice, la prière et, fait notable, le serment qui se rattache à cet ensemble. Les mots sont ici les choses, puisque s'émanciper des formules sacrées équivaut à annuler leur puissance pacificatrice auprès des dieux et, en retour, à provoquer leur colère[193]. Plus généralement, mal dire et maudire reviennent au même, *maledicere* ayant pour pendant *benedicere*, « bénir », alors que la langue latine n'adoptera que tardivement *blasphemia*, après la christianisation de l'Empire, non sans avoir entre-temps édicté les catégories juridiques de la *diffamatio* et de l'*injuria*, ces paroles outrageantes qui violentent les relations entre les

[189] G. DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.
[190] M. BEARD, J. NORTH et S. PRICE, *Religions de Rome*, Paris, Picard, 2006, p. 211.
[191] J. SCHEID, *Les Dieux, l'État et l'individu*, p. 96.
[192] *Ibid.*, p. 101.
[193] PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 28, 10.

hommes, donc avec les dieux et en cela dommageables pour la paix sacrée qui doit fonder leurs échanges[194].

L'infidélité rituelle relève pareillement de l'infraction civique. Elle aussi constitue un acte délictueux et ressort à ce titre du droit. Elle doit être en conséquence réparée et l'établissement de la réparation passe par un examen judiciaire qui qualifie le délit selon le degré d'intention qu'il engage. S'il est classé comme involontaire, la peine est à la charge du coupable qui acquittera les soins et frais d'un sacrifice d'expiation lui permettant de renouer avec la sacralité. Mais s'il est volontaire, le coupable lui-même sera sacrifié au sens où il sera exclu de la vie religieuse et civique, la communauté à laquelle il appartient, réinstaurant une relation paisible avec la divinité lésée en se recomposant de la sorte, c'est-à-dire en restaurant sa positivité et son organicité. Comme le résume John Scheid à propos du grand pontife Quintus Mucius Scaevola, personnalité notoire de la fin du IIe siècle avant J.-C., et de son instruction fameuse du serment irrégulier d'un prêteur, le sacrifice expiatoire ayant pour finalité de transmettre une excuse aux dieux, il a pour modalité d'exonérer la responsabilité de celui qui l'offre[195].

La réduction de la complexité religieuse à l'unité politique aboutit à la pénalisation de l'impiété, sacrilège ou blasphématoire. Elle est remise à l'autorité de magistrats sacerdotaux qui sont des experts en droit civil, dont les procédures sont collégiales, délibératives, secrètes, et qui agissent sur la base jurisprudentielle des livres rituels[196]. Cette pénalisation a pour caractéristique, en cas grave, d'être étendue à l'entière communauté concernée, tout manquement individuel d'un de ses membres la mettant en péril dans son entièreté : l'impiété d'un seul réclame alors l'expiation de tous. C'est que l'infraction au sacré équivaut, au plus haut degré, à une atteinte à l'ordre. Elle constitue un acte de dissidence absolue, religieux de sectarisme, politique de séparatisme.

L'affaire des Bacchanales, advenue en 186 avant J.-C., en est exemplaire par le scandale, la mobilisation et la répression qu'elle aura suscités. Documentée par les

---

[194] F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français* : *Blasphemia* est amplement utilisé dès Tertullien (+ vers 220) qui l'empruntent à la *Vetus Latina*, aux premières traductions de la Bible en latin à partir des versions grecques, dont celle de la Septante, toutes considérations que nous retrouverons dans la partie suivante.

[195] J. SCHEID, « Les activités religieuses des magistrats romains », dans R. HAENSCH et J. HEINRICHS (éd.) *Herrschen und Verwalten. Der Alltag der römischen Administration in der Hohen Kaiserzeit*, Cologne, Bölhau, 2007, p. 143-144.

[196] CICERON, *De la nature des dieux*, II, 10-11.

contemporains[197] et analysée par les historiens[198], elle s'apparente pourtant, au premier abord, à un fait divers ou à une nouvelle policière par ce que l'intrigue comporte de convenu : afin d'accomplir un vœu de guérison, le chevalier Aebutius doit être initié par sa mère et son beau-père aux mystères de Bacchus, mais sa maîtresse, la courtisane et ancienne esclave Hispala, rompt le serment de l'initiation dont elle-même a profité et l'informe que le sanctuaire desdits mystères est un lieu d'orgies, de viols et de meurtres dont ses parents entendent certainement profiter pour le faire assassiner et s'accaparer son héritage. En bon citoyen, Aebutius transmet l'affaire au consul Postumius qui ouvre une enquête.

Le Sénat s'en empare pour lancer une procédure d'exception. Il forme une commission dotée des pleins pouvoirs pour conduire une instruction délibérément à charge et mène une campagne publique de dénigrement à l'encontre de ce culte oriental déjà mal vu de l'opinion pour ses rituels extatiques. Les rafles indiscriminées, les jugements expéditifs et les exécutions sommaires frappent les membres des sociétés clandestines dont le statut est ramené à celui d'organisations subversives et criminelles. Pour autant, une fois cette vague de répression achevée, le culte bachique ne sera pas interdit, mais soumis à amendement et surveillance : ses desservants s'engageront entre autres à gommer de leur enseignement la quête de la béatitude personnelle après la mort, jugée contraire à l'intérêt général.

Le pouvoir institutionnel vient ainsi de marquer la suprématie de la *religio* et des limites qu'elle pose à la *superstitio*. L'affaire est religieuse parce que politique : toute particularisation extrême d'un dieu est scissionniste à l'égard du tout insécable du panthéon qui est apte à faire coexister une multitude de déités ; toute privatisation maximale d'un culte est sacrilège à l'égard de la cité indivisible qui abrite ensemble les hommes et les dieux ; toute singularisation radicale du salut est destructrice à l'égard du *populus* qui doit assurer collectivement sa sauvegarde en ce monde et dans l'histoire. La cité est divine et l'introduction en son sein d'une divinité, d'un culte, d'une eschatologie solipsistes, en cela inassimilables et concurrents, constitue le crime inexpiable de lèse-cité. Comme l'a vu Erik Peterson, le polythéisme religieux n'empêche pas le monothéisme politique[199]. Les juifs et les chrétiens vont inévitablement buter sur ce paradoxe et, au fil de leur dissémination, subir des vagues récurrentes de persécution qui culmineront, dans la Ville même au cours du IIe siècle,

[197] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, 8.
[198] J.-M. PAILLER, *Bacchanalia : La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, Bibliothèques des Écoles françaises, vol. 270, 1988 et, du même auteur, *Bacchus : Figures et pouvoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
[199] E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Hegner, 1935.

à des pogroms populaires en raison précisément de l'« athéisme[200] » que leur reprocheront les Romains, se considérant eux-mêmes « comme les plus religieux des hommes[201] ». C'est vers cette autre source de la topologie occidentale qu'il s'agit donc de se tourner maintenant.

B - Les Livres divins

L'examen du contexte institutionnel, économique ou social des sources bibliques concourt à leur étude mais n'explique pas le lien fondateur qu'elles posent, autrement que les sources grecques et romaines, entre le religieux et le politique. La question n'est pas ici celle du monothéisme puisque, nous l'avons déjà dit, un culte pluriel n'empêche pas l'adhésion à un système de vérité causale et unifiée. Elle concerne la notion de révélation qui est déterminante en tant qu'elle renvoie l'impermanence de la Création à la permanence du Créateur : c'est à lui auquel se rapporte en dernier lieu l'adoration ou l'abjection, en tant qu'il distribue originellement toute bénédiction et toute malédiction.

Dans la Bible juive, le Dieu-Père parle, mais tout autant rédige lui-même : il se manifeste en gravant sa loi dans la pierre, c'est-à-dire en légiférant la lettre[202]. Dans la Bible chrétienne, le Dieu-Verbe s'incarne, mais tout autant se lit lui-même : il se dévoile en commentant l'incorporation de la loi dans le cœur, c'est-à-dire en invoquant l'esprit[203]. Ces deux conceptions divergent de la sagesse païenne, mais aussi entre elles, leur terreau commun ne supprimant pas une différence essentielle. Elles supposent de conserve la radicale altérité du principe divin et la présence de ce même principe dans le monde et dans l'histoire, si ce n'est que la médiation s'exerce pour la première par l'écrit au sein d'une fraternité humaine élective et close, pour la seconde par la chair en vue d'une fraternisation universelle, ouverte à tous les hommes[204]. Dans leur lien génétique, toutes deux se positionnent fortement au regard du blasphème qu'elles examinent dans ses dimensions verticale et horizontale, mais non sans modifications, voire à fronts renversés. C'est là où s'impose l'analyse des textes et de leur réception, le droit s'élaborant en parallèle de la doctrine qui, d'un point de vue

---

[200] M.-FR. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité : Victimes, héros, martyres*, Paris, Fayard, 2007, p. 87-89 et 115.
[201] CICERON, *De la nature des dieux*, 2, 3, 8.
[202] Exode 31, 18 – 34, 28. Afin de préserver la transcendance divine, la table initiale des « dix paroles » que Dieu a écrite de sa main est brisée par Moïse au vu de l'idolâtrie du peuple, ce qui l'oblige à les réécrire sur une nouvelle tablette après que l'Alliance a été restaurée.
[203] Luc 4, 16-30. Jésus commence sa prédication en donnant lecture, dans la synagogue de Nazareth, du rouleau prophétique d'Isaïe (61, 1-2) annonçant que « l'Oint par l'Esprit du Seigneur » ouvrira une ère de délivrance.
[204] M. SACHOT, *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998.

herméneutique, précède l'exégèse autant qu'elle la suit, le problème étant de retrouver la question dont on détient la réponse[205].

1) La sainteté du nom

Dans l'univers aniconique de la Bible hébraïque, la parole revêt d'autant plus une valeur suprême que Dieu lui-même se manifeste à travers elle, tout en réservant son nom comme imprononçable[206]. Pour la mentalité sémitique antique, la capacité de nommer octroie un pouvoir de propriété sur l'être ou la chose désignée. La singularité juive, au regard de ce lieu commun aux cultures de l'Orient ancien, particulièrement en Mésopotamie, aura été, comme pour d'autres instances tirées des épopées, de le théologiser[207]. En raison du fait que la médiation instaurée par le Dieu créateur avec son monde créé repose sur la Loi dont il est le donateur, cette théologisation consistera aussi bien, pour ce qui est des offenses commises à l'encontre de sa divinité, d'une forte judiciarisation qui est précisément notre thème. Au regard de la différence ontologique qui oppose l'Éternel à tout ce qui n'est pas lui, cette judiciarisation portera moins sur le registre de la piété et de l'impiété, voire du sacré et du profane, que du pur et de l'impur, relevant d'une religion des sacrifices, emportant en conséquence l'immolation du blasphémateur, qui ne sera qu'ultérieurement spiritualisée en logique du saint et du réprouvé[208].

a) Des maîtres aux prêtres

Le rapport entre le Tétragramme proprement indicible, auquel la tradition ultérieure substituera אֲדֹנָי *(Adonaï)*, et les abondantes métonymies dont témoigne le texte biblique, à commencer par l'archaïque pluriel אֱלֹהִים *(Élohim)*, a été traditionnellement interprété comme une prohibition de l'idolâtrie afin de souligner l'absolue transcendance et altérité du Dieu d'Israël, à l'instar de son sanctuaire vide au cœur du Temple[209]. Pour la théorie critique moderne, le recours à l'ineffabilité a servi à masquer et à unifier la diversité des sources

---

[205] H.-G. GADAMER, *L'Art de comprendre*, traduit de l'allemand par M. Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982.

[206] Exode, 20, 7. Ce passage est à mettre en rapport avec celui qui le précède dans le même livre et où l'Éternel manifeste son identité dans le buisson ardent en un énigmatique « Je suis qui je suis », qui sera assimilé au Tétragramme mais qui se verra aussi largement commenté par les onto-théologiens du Moyen Âge (Exode 3, 14). Pour précision, les textes que nous citons résultent de la confrontation de plusieurs traductions en référence à l'original afin de mieux illustrer notre propos qui est moins philologique qu'historique.

[207] J. BOTTERO, *Naissance de Dieu- La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986.

[208] E. LEVINAS, *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.

[209] G. SCHOLEM, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, traduit de l'allemand par M. R. Hayoun et G. Vajda, Paris, Éd. du Cerf, 1983, p. 111-116.

employées au cours de la longue rédaction des livres de la Torah telle que nous la connaissons, le secret du nom relevant plutôt du secret de fabrication[210].

L'interdit biblique est si fort qu'il figure au cœur des deux versions concurrentes du Décalogue, celle du Lévitique et celle du Deutéronome, lesquelles affirment uniment que la transgression ne peut rester « impunie[211] ». Ce sont toutefois les livres bibliques dans leur ensemble qui condamne le blasphème, non sans quelque variation de vocabulaire : la Torah emploie plus volontiers la terminologie associée à la racine verbale גָּדַף *(gadag)* qui renvoie à l'action de rejeter et, en conséquence, d'émettre un reproche tandis que les livres prophétiques usent plus volontiers du synonyme נָאָצָה *(n'atsa)* qui garde le même sens ordinaire, hors sa surdétermination sacrée, de remontrance ou de réprobation[212]. Significativement, dans la littérature de l'Exil, suite à la défaite du royaume de Juda et la déportation à Babylone en 597 avant J.-C., c'est Dieu en personne qui se plaint, par la voix de ses oracles, d'être « blasphémé[213] ».

Contrairement à l'ordre d'exposition biblique et à la valeur présumée des fautes, l'admonestation adressée à Dieu, juron, chicane ou réquisitoire, a précédé chronologiquement la violation de la sainteté de son nom, éventualité qui dénote une théologisation et une réécriture plus tardive, vraisemblablement opérée au retour de l'Exil, vers la fin du VIe siècle avant J.-C.[214] Cependant, qu'elle soit relative ou absolue, la transgression qui attente à la dignité divine reste, dans les deux cas, orale. Un écart de parole suffit, hors de tout acte concomitant, pour que son locuteur tombe sous le coup de la Loi et soit sanctionné par la peine capitale.

L'épisode archétypal de ce rituel de purification est présenté dans le Lévitique, la rédaction ultime de ce livre étant estimée contemporaine du retour d'Exil, donc du siècle de Périclès et dénote la conjonction entre les fonctions juridique et sacerdotale[215]. Il relate, des

---

[210] TH. RÖMER, *L'Invention de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 2014. Si « l'hypothèse documentaire » dominante entre les milieux du XIXe et du XXe siècle n'est plus de mise, l'investigation des sources demeure prioritaire. Dans la suite de notre exposé, nous nous référerons aux travaux de ce philologue et exégète qui occupe la chaire « Milieux bibliques » du Collège de France et qui, avec ses élèves, représente l'actualisation la plus convaincante de la théorie critique.

[211] Outre Exode 20, 7, verset déjà cité, la prescription se retrouve en Deutéronome 5, 11.

[212] *The Oxford Dictionary of the Jewish religion*, New York, Oxford University Press, 2011.

[213] Néhémie 9, 18 ; 9, 26 ; Isaïe 37, 3 ; Ézéchiel 35, 12, etc.

[214] M. ROSE, « Le Deutéronome » dans TH. RÖMER, J.-D. MACCHI, CH. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 300-304.

[215] H. LISS, « Ritual Purity and the Construction of Identity : The Literary Function of the Laws of Purity in the Book of Leviticus », dans Th. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, Louvain, Peeters, 2008, p. 329-354.

siècles après le moment supposé de l'événement, l'exécution d'un Hébreu qui « a blasphémé le Nom de Yahvé et l'a maudit » et qui « doit être sorti du camp » afin que « tous ceux qui l'ont entendu posent leurs mains sur sa tête et que toute la communauté le lapide », cet ordre émanant de l'Éternel qui commande par ailleurs à Moïse de déclarer au peuple : « tout homme qui maudit son Dieu portera le fardeau de son péché. Qui blasphème le nom de Yahvé devra mourir, toute la communauté le lapidera. Qu'il soit étranger ou citoyen, il mourra[216]. »

Ce passage appelle plusieurs commentaires. Tout d'abord, il complète le vocabulaire afférent au blasphème en employant deux termes également typiques et concordants qui relèvent du langage imagé, נקב *(naqab)* « sectionner en tranchant » et קלל *(qalal)* « réduire en charpie » ; plus métaphorique que conceptuel, l'hébreu créé ainsi une sorte d'équivalence entre le crime et sa punition : celui qui s'est retranché de Dieu en le méprisant comme rien (par une malédiction) doit être retranché de la communauté en étant anéanti (par la lapidation). Ensuite, la mise à mort elle-même s'effectue hors du périmètre de vie (le camp, plus tard la ville et plus largement la Terre promise), elle engage les témoins qui en déposant la faute sur le coupable (sa tête) se dissocient de la faute, mais la communauté (en son entier) participe à l'exécution. Enfin, le blasphème représente une transgression si importante qu'il n'emporte ni circonstances atténuantes (la « querelle » qui, dans ce cas, l'a provoqué), ni argument d'ignorance (« l'étranger » est pareillement justiciable). Le coupable est littéralement sacrifié. Or, comme il est bien connu des juristes, la maximalisation d'une loi et d'une procédure vient habituellement combler une multiplication de l'infraction telle qu'elle risque de rester impunie à défaut d'un durcissement du châtiment.

Historiquement, la punition du blasphème suit l'évolution des institutions dans l'Israël antique ainsi que celle, parallèle, de la צְדָקָה *(tsedaqah)* dont la traduction habituelle est « justice » à la condition de la comprendre d'abord comme droiture rituelle, morale et civique. Le principe religieux demeure constant, certes, que ladite justice ne se départage de l'Alliance en tant que la Loi relie à Dieu dont elle émane. Mais, au cours des siècles, son administration politique varie, du père de famille au roi et au prêtre, non sans être passée par le chef clanique assisté d'un conseil des anciens lors du temps des « Juges » correspondant à la conquête de Canaan à l'entour de 1 200 avant J.-C. [217].

La période sédentaire et urbaine de la monarchie, qui court du Xe au VIe siècle avant J.-C., se distingue par l'établissement d'une magistrature qui se substitue à la figure du maître et

[216] Lévitique, 24, 10-23.
[217] C. LANOIR, « Le livre des Juges » dans *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 350-354.

d'une législation qui forme un véritable système judiciaire en lieu et place de l'ébauche de code dont la Bible a gardé la trace. Plusieurs prescriptions qui concernent le blasphème et les fautes connexes aux chapitres 22 et 23 de l'Exode en donne des bribes dont on retiendra ici : « Celui qui maudira son père ou sa mère sera puni de mort » (21, 17) ; « Tu ne laisseras point vivre la magicienne » (22, 18) ; « Celui qui offre des sacrifices à d'autres dieux qu'à l'Éternel seul sera voué à l'extermination » (22, 20) ; « Tu ne maudiras point Dieu, et tu ne maudiras point le prince de ton peuple » (2, 28) ; et la formule conclusive, « Vous observerez tout ce que je vous ai dit, et vous ne prononcerez point le nom d'autres dieux : qu'on ne l'entende point sortir de votre bouche » (23, 13)[218].

Le jugement de Dieu par la lapidation ou le bûcher persiste en cas de sacrilège[219], mais l'offense faite à Dieu se déporte vers la désobéissance commise envers l'autorité, une infidélité dupliquant l'autre, et les affaires les plus graves qui relèvent de la profanation de l'ordre théocratique sont remises au verdict du souverain[220]. Sa délibération est publique de même que sont collectives les punitions qu'il prononce et qui ressortent de la malédiction divine[221]. La structuration politique passe cependant par l'érection d'une classe de juges délégués concomitante à celle d'une caste de prêtres, les Lévites, qui sont requis dès que le crime s'avère majeur, c'est-à-dire en cas de meurtre et d'« adoration des dieux étrangers[222] ».

La conjonction politico-religieuse de ces deux castes se traduit cependant par un amoindrissement de la justice, thème qui devient récurrent chez les prophètes où l'accusation de l'état de corruption de la magistrature, civile ou sacrée, sert à dénoncer l'usurpation par la monarchie de la souveraineté divine[223]. C'est pendant et après l'Exil que la Loi redevient une référence absolue en tant que garante de l'identité et que commence le processus de complexification qui s'accomplit dans le corpus actuel, particulièrement à l'égard de la qualité du témoignage et du nombre requis de témoins : en cas de blasphème, la procédure est

---

[218] Exode 21-23.
[219] Josué 7 relate l'exécution consécutive au vol d'objets consacrés.
[220] 2 Samuel 14, 10 ; 1 Rois 3.16 ; 2 Rois 15, 5.
[221] 1 Rois 7,7 décrit le « porche du jugement » érigé par Salomon ; 2 Samuel 15-19 ramasse, à travers l'histoire de David et d'Absalom, cette dramaturgie.
[222] Deutéronome 17, 1-12. 2 Chroniques 19, 5 date la création de cette cléricature du règne de Josaphat, au IXe siècle av. J.-C., soit environ une centaine d'années après celui de David. Elle est certainement plus tardive de quelques siècles mais cette attribution signale que le système judiciaire a été l'objet de réorganisations successives.
[223] Amos 2, 3 et 5, 12 ; Michée 3, 11 et 7, 3 ; Sophonie 3, 3 ; Isaïe 5, 20-23 et 12.3 ; Ézéchiel 22.12, etc. Cette tension, qui aboutit à la notion de « crime royal » appelée à influer sur le cas Jésus, est détaillée par J. CAZEAUX, *Le Roi, l'âne et l'arpenteur – religion et politique dans la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, 2015.

consignée par écrit et l'accusé comparaît en tenue de deuil, ce qui maintient l'extrême gravité de la faute, mais si l'accusateur se révèle être un faux témoin, il subit la peine encourue par l'accusé en tant que le parjure, signe de judiciarisation, est assimilé à un acte blasphématoire[224].

Toutefois, plus diminue l'indépendance politique et plus grandit l'autorité religieuse. La domination perse, puis romaine confirme l'attribution du pouvoir judiciaire suprême au Sanhédrin, assemblée législative et canonique présidée par le Grand-Prêtre et dominé par la caste sacerdotale qui forme le parti sadducéen. Lors de la révolte des Maccabées contre l'emprise hellénistique, au IIe siècle avant J.-C., ce système pontifical cause une intense restauration du délit de blasphème, puni désormais du supplice de la roue, le démembrement du coupable suivant celui qu'il a causé à la communauté, suivi là encore de la crémation du cadavre indigne de reposer dans la terre consacrée d'Israël[225]. C'est au même moment, au sein même du Sanhédrin et contre les Sadducéens, qu'émergent les Pharisiens qui, en amont et en aval de l'ère chrétienne, vont se référer à la Torah orale et la codifier, constituant ainsi ce que nous appelons aujourd'hui le judaïsme[226].

b) Entre Talmud et Septante

C'est à ce seul corpus tardif que se réfère Thomas Gergely pour explorer la conception juive du blasphème dans un article à tonalité apologétique qui est symptomatiquement consacré pour moitié au procès de Jésus : son hypothèse fondamentale est que le blasphémateur du Lévitique est condamné pour avoir prononcé le nom divin et l'avoir maudit, la profanation dont il s'est rendu coupable résidant dans ce second mouvement[227]. Afin de conforter sa position, l'auteur rassemble les principales attestations des commentaires canoniques du judaïsme rabbinique qui forment donc la Loi orale censément contemporaine de la Loi écrite remise au Sinaï quoiqu'ils aient été établis, tels qu'ils nous sont parvenus, entre le IIIe et le VIIe siècle. Rapportons ici le principal qui intéresse en soi notre enquête,

[224] Zacharie 3, 1-10 relate de la sorte la restauration divine de Josué et de son « iniquité » en tant que « sacrificateur souverain ».
[225] 2 Macchabées 13.6.
[226] A. BERTHOLET, *Histoire de la civilisation d'Israël*, traduit de l'allemand par J. Marty, Paris, Payot, 1953, p. 295 s.
[227] TH. GERGELY, « Le blasphème selon la Thora et le Talmud » dans A. DIERKENS, J.-PH. SCHREIBER *ET AL.*, *Le Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2012, p. 61-66.

précisément le Traité Sanhédrin qui, dans le *Talmud de Babylone*, couvre le champ des juridictions, qualifications et sanctions pénales[228].

La *Mishna*, le premier niveau de commentaire, de nature biblique, sur la prescription du Lévitique relative au blasphème, borne de plusieurs précautions l'application prévue de la peine capitale : il faut que l'individu incriminé ait prononcé le Tétragramme à haute et intelligible voix, l'ait assorti d'une formule de malédiction et ait été entendu par au moins deux témoins qui ont porté l'accusation de leur propre initiative devant les juges et l'ont maintenue après lecture du commandement prohibant le parjure. La *Guemara*, commentaire juridique sur le commentaire biblique, précise qu'au cas où un autre nom que le Tétragramme a été prononcé et maudit, une monition, accompagnée d'une flagellation et d'une mesure de bannissement, se substitue à la mort[229]. Deux rappels encadrent cette exégèse talmudique : la première, que l'interdiction du blasphème ressort des lois noachiques et qu'elle a donc portée universelle, ce qui explique qu'elle s'applique à tous, dont l'étranger[230] ; la seconde, finale, que la confirmation de la faute vaut sentence exécutoire, raison pour laquelle il est consigné que le Grand-prêtre qui présidait le tribunal et les juges qui l'assistaient déchiraient leurs vêtements dans les lamentations en signe de deuil[231].

De même que la distinction qu'opère Thomas Gergely entre dire et maudire n'est guère convaincante puisqu'un blasphème est toujours en quelque façon l'un et l'autre d'un même mouvement, l'argument qu'il avance selon lequel le renforcement des conditions de poursuite traduirait la volonté consciente de rendre impossible la procédure ne ressort pas plus pertinent. D'une part, une telle scrupulosité ne dénote pas avec l'orthopraxie légaliste qui caractérise le judaïsme rabbinique et le souci de prévenir tout détournement de la Torah ; on la retrouve dans d'autres occurrences juridico-religieuses dont en premier lieu l'adultère : ce souci de la lettre éclaire mieux ces précautions qu'une préoccupation humaniste ressortant d'un autre temps. D'autre part, force est de constater que la réalité de cette extrême judiciarisation du blasphème est d'ores et déjà caduque au moment de la rédaction de ces commentaires et que l'absence de restauration prévisible du pouvoir politique qui pourrait seul la mettre en œuvre invite d'autant plus à complexifier en esprit la procédure qu'elle est abrogée dans la lettre. Cependant, il est vrai également que le reproche individuel adressé à Dieu qu'est le blasphème ne va pas sans la réprobation collective qui l'expie auprès de ce

[228] Sanhédrin, 56. Voir *Le Talmud*, STEINSTALTZ (éd.), vol. 2, Paris, Biblieurope, 2007.
[229] *Ibid.*, 56b.
[230] *Ibid.*, 56a.
[231] *Ibid.*, 56c.

même Dieu et que, sans mesure de punition extrême et effective, la lourdeur de la faute tend à s'estomper. Sous un juridisme rigide, le Talmud entérinerait ainsi une mitigation peut-être obligée, mais certainement bienvenue.

La tradition juive orthodoxe présente toutefois d'autres codifications majeures, dont l'œuvre de Maïmonide qui, au XIIe siècle, déploie ce que l'on pourrait appeler la première philosophie de la religion juive, au sens d'une rationalisation systématique[232]. Celui que Thomas d'Aquin surnommera « l'aigle de la Synagogue » revient avec force sur l'exceptionnelle gravité du blasphème. Dans son opus majeur, le *Michné Torah*, « La Loi répétée », qui prendra valeur de classique, il formalise, par-delà les conditions procédurales et la peine qu'il entérine, la nature collective de la faute en rappelant qu'elle enfreint l'universalité de l'alliance noachique et qu'elle doit causer, à ce titre l'indignation de toute personne présente dans l'entourage où elle se produit ; dans son *Sépher Hamitsvot*, « Le Livre des prescriptions », il redouble à la fois en acribie et en extension puisqu'il y postule dans le même temps que la prohibition du blasphème doit être comprise comme un commandement par soi, où la punition suffit de définition en tant que péché impardonnable, mais qu'il faut la considérer aussi comme une sous-catégorie de l'interdiction qui est absolue d'outrager une quelconque autorité, dans la solidarité descendante qui va de Dieu à l'homme qui le représente[233]. Ce schématisme aboutit à renouer le lien entre communauté politique et communion religieuse.

Pour mémoire, c'est au nom de ce corpus que Baruch Spinoza se voit expulsé de la synagogue et de « la nation juive » par les autorités rabbiniques d'Amsterdam le 27 juillet 1656, le חרם *(harem)*[234], ou « décret », le frappant de bannissement définitif. Cet acte suit de quelques années la flagellation publique à laquelle Uriel da Costa, pareillement anathématisé, a consenti en gage de réintégration. Spinoza, lui, refuse de se repentir, c'est-à-dire d'admettre une quelconque culpabilité. Le décret stipule entre autres : « Qu'il soit maudit le jour, qu'il soit maudit la nuit ; qu'il soit maudit pendant son sommeil et pendant qu'il veille. Qu'il soit maudit à son entrée et qu'il soit maudit à sa sortie. Veuille l'Éternel ne jamais lui

---

[232] D. ARBIB, « Le blasphème, entre droit et théologie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2017, t. 101, n° 2, p. 201-218.

[233] *Ibid.*, p. 202-208 pour les références à ces traités qui, contrairement au *Guide des Égarés*, ne bénéficient pas à notre connaissance d'édition savante et n'ont fait l'objet que de publications pieuses, difficilement accessibles, principalement au sein du mouvement néo-hassidique Loubavitch.

[234] *Herem* dit le renversement entre le sacrificateur et le profanateur qui qualifie particulièrement le condamné à mort comme il est stipulé dans le Lévitique 27, 29. Maïmonide récapitule l'ensemble des mesures d'exclusion, qui se substituent à la mort, dans son traité *Hilkhoth Sanhédrin* 26, 6.

pardonner[235]. » Bien que sous le poids de la christianisation, l'accusation portée ait été l'hérésie, la punition décrite renvoie au blasphème.

Cette même conception continue d'informer aujourd'hui la conception juive, dans son versant religieux et orthodoxe, de la profanation de la Loi divine. Son immédiateté anthropologique, plutôt que de marquer une singularité ou une exception, en fait un exemple de modélisation. Sans qu'il y ait besoin d'y insister et sans les confondre, on aura relevé les nombreuses analogies que la procédure biblique entretient avec les procédures grecque et romaine, de l'édiction écrite de l'acte à la prononciation communautaire du verdict en passant par la sévérité de la peine qui, dans ses termes, est censée annuler l'extension collective de la faute en étant symboliquement reproduite sur le coupable. Or, c'est précisément le judaïsme hellénistique, avec la Bible des Septante traduite en langue grecque à Alexandrie à partir du IIe siècle avant J.-C. et achevée à l'orée de la romanisation de la Méditerranée, qui va offrir au christianisme naissant une notion synthétique et extensive de la βλασφημία *(blasphemia)* appelée en conséquence à devenir dominante : outre les paroles, le terme de blasphème inclut désormais les atteintes portées à l'encontre des objets et des institutions consacrés, dont le Temple, et recouvre ainsi l'entier champ de la profanation[236].

2) Le Sauveur immolé

Recourant au grec de la κοινή *(koinè)*, forme dialectale « commune » devenue la langue véhiculaire de l'οἰκουμένη *(oikouménê)*, la « Terre habitée » qui recouvre l'orbe méditerranéen des conquêtes d'Alexandre le Grand, le Nouveau Testament reprend, dans l'ensemble des livres qui le composent, les sens ordinaires de βλασφημία *(blasphemía)*. Il la connaît comme médisance entre sujets humains, qu'elle relève du persiflage, de l'apostrophe ou de l'invective et qui constitue dans tous les cas une diffamation, c'est-à-dire une atteinte à l'honneur[237]. Il ne l'ignore pas comme parole de malédiction qui rend maudit son énonciateur, le juron qui insulte la dignité des choses et des êtres, le faux serment ou le faux témoignage

[235] S. NADLER, *Spinoza - a life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 116-115.
[236] J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A greek-english Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
[237] Luc 5, 21 ; Actes des Apôtres 6, 11 ; Éphésiens 4, 31 ; Apocalypse 13, 5, etc. Voir, adaptée à l'édition critique Nestlé-Atlan, la *Concordance to the Novum Testamemtum Graece*, Berlin, De Gruyter, 1996.

qui dérogent à la fidélité sacrée[238]. Ces pièces sont à verser au dossier de la définition classique du blasphème et en montrent la relative unité.

Toutefois, les écrits néotestamentaires, à commencer par les Évangiles, ne relèvent pas des genres habituels dans le monde antique que sont la chronique mémorable, le portrait biographique, le code juridique ou le traité éthique, mais du kérygme. À l'instar du blasphème, le κήρυγμα *(kérugma)* est une proclamation à voix haute ; à sa différence, il annonce le salut. Il concentre le noyau théologique et catéchétique de l'événement Jésus, compris comme l'avènement en ce monde, dans l'histoire et au sein de l'humanité du Λόγος *(Logos)* éternel, Parole et Loi divine « ayant pris chair[239] » pour inaugurer le « royaume[240] », « mort et ressuscité » pour abolir « le péché[241] » En cela, le kérygme, acte de confession, vaut ordre de mission. Or l'inversion radicale du paradigme religieux traditionnel qui le sous-tend et qui s'accomplit dans le paradoxe de la Croix, va modifier tout aussi radicalement l'acception du blasphème et, partant, de sa judiciarisation, à tout le moins pour la Communauté primitive.

a) Démons et usurpation

La première conséquence de la modification chrétienne consiste en la dématérialisation de la transgression. Alors que le légalisme antique, particulièrement juif, se cantonne à l'action, l'Évangile s'attache à l'intention. L'extériorité de la faute cède la place à l'intériorité du fautif, « les actes pervers » découlant des « mauvais desseins » dont la liste inclut la diffamation à côté des pires crimes[242]. À l'inverse du blasphème, l'invocation de Dieu au-

[238] Ce qui se vérifie particulièrement dans le corpus paulinien. Ainsi, par exemple, dans l'Épître aux Romains 3, 12-15, en un parfait décalque de la littérature prophétique, l'absence de bien parmi les hommes est attribuée à leur « gorge, bouche et langue aigres, venimeuses, sépulcrales ».

[239] Jean 1, 14. Contre l'école de la démythologisation, l'analyse textuelle confirme que c'est bien là l'affirmation centrale de Jésus et la conviction confessante de ses disciples : J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament – La prédication de Jésus*, vol. 1, traduit de l'allemand par J. Alzin, Paris, Éd. du Cerf, 1971, p. 321-345.

[240] Lequel, contrairement à une idée répandue mais scientifiquement caduque, se rapporte également à la personne de Jésus et non pas à une promesse politique de type zélote : Ch. GRAPPE, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 202-203.

[241] Ce sont le discours de Pierre dans Actes 2, 22-24 et 32-38, le rappel de Paul dans 1 Corinthiens 15, 1-8, bases des Symboles de foi ultérieur.

[242] Marc 7, 21-23 : « Car c'est du dedans du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison. Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme. » Avec, en parallèle de la Synopse, Matthieu 15, 19-20 : « Du cœur en effet procèdent les mauvais desseins, meurtres, adultères, débauche, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui souillent l'homme. »

dedans d'un cœur affranchi du mal, dont la mauvaise parole est l'expression[243], libère de la règle du pur et de l'impur et supprime l'éventualité du manquement à la règle, comme y insiste Paul : « Si je mange avec actions de grâces, pourquoi serais-je blâmé [βλασφημουμαι] pour ce dont je rends grâces[244] ? » Le renversement qui s'instaure est extrême. Il ne constitue pas simplement une déclinaison de la supériorité de la Grâce sur la Loi, « multiplicatrice de fautes[245] », mais il institue l'attitude en apparence blasphématoire en témoignage de salut. Cette émancipation revêt en fait une signification eschatologique comme le montre la description de la Bête de l'Apocalypse qui force à l'adoration des « titres blasphématoires » ornant ses têtes multiples[246].

Cette construction chiastique entre vérité et imposture répète le kérygme christologique du Nouveau Testament que Marc déploie sous la forme du secret messianique[247] : les maîtres de la Loi accusent Jésus, dont la prédication porte sur sa personne, de blasphémer à cause que « le diable habite en lui » et que son pouvoir « provient du chef des mauvais esprits », de « l'esprit d'impureté[248] » qui, selon eux, le possède et le fait contrevenir faussement à l'observance. Ce à quoi Jésus répond qu'il n'est de vraiment blasphématoire que la stricte observance en ce qu'elle force au mensonge[249].

Or, par quoi se manifeste ce pouvoir d'exorcisme que lui contestent ses détracteurs ? Jésus guérit toutes sortes de pécheurs réduits à vivre aux marges du Peuple élu en tant qu'ils portent l'un ou l'autre des stigmates de l'impureté et les signes de la malédiction divine que recense la Torah et, le plus souvent, le Lévitique : le corps du lépreux, du paralytique, de l'aveugle-né, du sourd, du muet, de l'hydropique, de l'hémorroïsse, de l'épileptique, du

---

[243] Colossiens 3, 8. Paul exhorte à renoncer à la « mauvaiseté qui sort de la bouche », encadrant le blasphème de la haine et de l'hostilité d'un côté, de la calomnie et du mensonge de l'autre.
[244] 1 Corinthiens 10, 30.
[245] Romains 5, 20. Cette épître et cette thématique sont cause de querelle dogmatique entre orthodoxes, catholiques et protestants quant à sa juste interprétation. La présente thèse ne prétendant pas la régler, on consultera le panorama critique qu'en offre la volumineuse étude de S. LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.
[246] Apocalypse 13, 1 : « Alors je vis surgir de la mer une Bête ayant sept têtes et dix cornes, sur ses cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des titres blasphématoires. »
[247] La critique textuelle considère que, chez Marc lui-même, le principe est infirmé à plusieurs reprises par Jésus et ses disciples. Néanmoins, les évangiles utilisant la narration à fin de confession, il faut voir dans le « secret messianique » une indication majeure sur la manière dont s'est bâtie la conscience de la communauté primitive : C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p 101.
[248] Marc 3, 22.
[249] Matthieu 23, 1-12, mais surtout Jean 6, 29. Reproche dans le reproche que reprend Paul dans l'Épître aux Romains 2, 24 : « À cause de vous, le nom de Dieu est blasphémé parmi les païens. » Une antilogie qu'explore F. NOBILIO, « Le sacrilège au service du sacré ? », *Le Blasphème : du péché au crime*, p. 44-60.

possédé et, pour finir, le cadavre empêchent la conformation du corps social à la représentation et la contrainte de pureté qui sont censées le commander[250]. Jésus ne soulage pas seulement les maux de ces sujets anomiques mais il leur confère le pardon et, ce faisant, les restaure comme sujets communautaires, la portée ultime de ce pardon étant toutefois d'inaugurer le Royaume tel que promis par les Prophètes et décrit par les Paraboles.

C'est cette usurpation, jugée démoniaque parce que radicalement sacrilège, que lui reprochent au plus profond les « scribes et les docteurs », légataires de la législation divine, tandis que Jésus, n'anathématise qu'une seule faute, le « blasphème contre l'Esprit » qui est toutefois irrémissible, autre marque eschatologique, « dans ce monde comme dans l'autre[251] ». Les interprétations sur cette formule mystérieuse surabondent dans les divers courants exégétiques et doctrinaux de la tradition chrétienne, mais la plus naturelle ressort du chiasme initial. La construction est là encore en miroir : le blasphème sans pardon est celui qui nie le pardon en attribuant les signes de Dieu au Diable.

Deux occurrences néotestamentaires du terme confortent d'autant plus cette interprétation qu'elles sont liées à l'univers angélique, lequel est figurativement en charge du jugement eschatologique. La première, dans l'Épître de Jude, s'insère dans le rappel qui est fait à « ceux qui insultent par leurs mensonges les Gloires [les splendeurs de Dieu qui l'honorent] » que « l'archange Michel, discutant avec le démon dans la querelle au sujet du corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui un jugement qui l'outrage [βλασφημίας] ; il lui dit seulement : Que le Seigneur te blâme[252] ! » La seconde, dans la Deuxième Épître de Pierre, toujours au sujet des mêmes radiances divines et s'adressant cette fois aux « faux prophètes », souligne que « les anges, quoique plus grands en force et en puissance, ne portent point contre elles devant le Seigneur un jugement injurieux [βλάσφημον][253] ».

Le silence est le premier remède au mal dit, à la malédiction, car de lui seul peut surgir le bien dit, la bénédiction. La recherche du salut destitue la volonté d'identifier et de punir le blasphème et force à s'en dessaisir pour arrêter la spirale du mal car, au lieu de le circonscrire,

---

[250] Pour les diverses occurrences dans les quatre évangiles, voir « Guérison », SR J. D'ARC, *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris, Éd. du Cerf, 2006. Voir également CL. TRESMONTANT, *La Question du miracle : à propos des Évangiles : analyse philosophique*, Paris, O.E.I.L., 1992.

[251] Marc 3, 28-29 : « 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 », et les parallèles en Matthieu 12, 31 et Luc 12, 10.

[252] Jude 1, 9.

[253] 2 Pierre 2, 11.

le désigner et l'assigner le propage : « Ne rendez point mal pour mal, ou injure pour injure ; bénissez, au contraire[254]. » Ce cercle vicieux de la répétition à laquelle conduit la sanction est connu des tribunaux antiques, particulièrement rabbiniques, embarrassés par la possibilité de rééditer la faute en l'examinant trop factuellement, quitte à ce qu'afin de suspendre ce hiatus, la procédure de constat se passe de débat contradictoire[255]. La réversibilité du blasphème est telle que le défenseur réputé de la sacralité encourt de se manifester encore plus sacrilège que l'auteur incriminé de la désacralisation. Mais le Nouveau Testament excède cette précaution.

Le kérygme suppose une solidarité universelle du genre humain qui, active dans la faute comme dans la réparation, exclut la logique de l'exonération à laquelle prétend la communauté sacrificielle. Le mécanisme de dénonciation est en lui-même fautif ainsi que le souligne Paul de Tarse se remémorant son passé de persécuteur des premiers chrétiens, prompt à voter leur mort : « Je voulais, dans ma fureur et par mes sévices, les forcer à blasphémer[256]. » Significativement, tout au long de sa prédication, Jésus demande à celles et ceux qu'il rencontre de lui dire qui, selon eux, il est. Mais sur lui-même, Jésus reste mutique. Le principe sotériologique fait que le secret messianique a pour motif ultime, dans les évangiles, la mise à mort du Messie[257].

b) Le procès de Jésus

Précisément, les évangiles relatent comment, déféré devant les magistrats religieux qui l'accusent solennellement d'avoir doublement transgressé le double principe, divin et royal, de la souveraineté de la Loi en l'usurpant, il se désigne en se taisant, dispensant ainsi ses juges de quérir tout témoin puisqu'il a, lui-même, attesté par son silence contre lui-même[258]. La question reste pendante, pour l'exégèse critique, de savoir si l'historiographie, en l'état, tend à confirmer ou à infirmer la théologisation. Ne prétendant pas régler ce débat, il nous

---

[254] 1 Pierre 3, 9. Le mot grec rendu ici par « injure » est λοιδορία *(loidora)*, avec un accent mis sur le reproche, qui vaut synonyme du sens ordinaire de βλασφημία *(blasphemia)*.

[255] Sans qu'il y ait lieu de forcer le trait, nous verrons plus avant que les lois mémorielles contemporaines aboutissent à un dilemme analogue.

[256] Actes des apôtres (26, 11) : « Souvent aussi parcourant toutes les synagogues, je voulais, par mes sévices, les forcer à blasphémer et, dans l'excès de ma fureur contre eux, je les poursuivais jusque dans les villes étrangères. »

[257] La thèse selon laquelle la « christologie » chrétienne reposerait sur un détournement de la « messianologie » juive a été invalidée par l'extrême diversité qu'a révélée l'étude des manuscrits de la mer Morte. Pour mesurer la complexité du dossier, J. NEUSNER, W. S. GREEN, E. S. FRERICHS (éd.) *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[258] Matthieu 26,65 ; Marc 14, 64.

importe ici de dégager ce que leur confrontation peut apporter de précision sur le blasphème et sa construction au sein de la topologie occidentale.

Du procès de celui que ses disciples considèrent comme le Christ, porteur de l'onction messianique et en cela révélateur du saint nom, nous ne possédons aucun document juridique, ni l'acte d'accusation ni les minutes du greffe. Les relations qu'en font Matthieu, Marc, Luc et Jean, répondent à des intentions rédactionnelles spécifiques et ultérieures à partir probablement d'un bloc initial de transmission identifié comme un récit prototypique de la Passion à destination liturgique, mais qui tient lui-même de l'hypothèse et de la reconstitution[259]. Ces sources, pour être quasiment contemporaines comparées à celles dont nous disposons sur d'autres grandes figures religieuses, ne peuvent pour autant être considérées comme des pièces objectives[260]. À l'instar du procès de Socrate, elles livrent des informations précieuses, quoique ces dernières restent sujettes à des interprétations contradictoires entre exégètes. Enfin, leur examen ne va pas sans engager des enjeux théoriques qui peuvent aisément devenir idéologiques, qu'il s'agisse du lien entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, débat aujourd'hui dépassé, ou de la relation entre le judaïsme et le christianisme, mais aussi des rapports entre juifs et chrétiens au cours des âges, question encore actuelle[261].

La première complexité tient précisément dans la postulation de deux procès consécutifs, le premier pour blasphème devant les autorités religieuses juives, le deuxième pour sédition devant les autorités civiles romaines en conséquence de la situation de protectorat que connaît alors la Judée. Après la victoire de Pompée en 63 avant J.-C., Hérode le Grand a mis fin à la dynastie hasmonéenne représentée par Hyrcan II, grand-prêtre du Second Temple, en se faisant proclamer roi en 37 avant J.-C. N'exerçant qu'un pouvoir délégué, il est censé garantir la paix en échange d'une dispense générale du culte impérial, sous condition toutefois d'une absence d'agitation et de prosélytisme. Or, le peuple juif est

---

[259] S. CL. MIMOUNI et P. MARVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris, PUF, 2006, p. 113.

[260] M.-FR. BASLEZ, *Bible et histoire*, Paris, Fayard, 2003, p. 209.

[261] G. MORDILLAT, J. PRIEUR, *Corpus Christi*, Paris, ARTE, 1997. DVD. Cette entreprise audiovisuelle et journalistique à succès, quoique s'apparentant à de la radio filmée, a vulgarisé ces questions en mettant en scène une conception datée de la « démythologisation » aux accents parfois conspirationnistes et au prix d'un montage souvent biaisé des interventions des biblistes réquisitionnés à cet effet. On lira la critique méthodique qu'en a dressée le présent détenteur de la chaire d'histoire du christianisme antique à Paris-Sorbonne qu'est J.-M. SALAMITO, *Les Chevaliers de l'Apocalypse. Réponse à MM. Prieur et Mordillat*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

alors traversé de factions antagoniques sur la signification de la religion et le sens du politique, la préservation de la Loi et l'opposition à Rome[262].

La singularité de Jésus est d'être en rupture avec chacune de ces tendances auxquelles il dénie, une à une, toute légitimité. La caste sacerdotale et conservatrice des Sadducéens ? « Un nid de vipères[263]. » Le mouvement orthopraxe et laïcisant des pharisiens ? « Un amoncellement de sépulcres blanchis[264]. » Le parti nationaliste et fanatique des zélotes ? « Mon royaume n'est point de ce monde[265]. » La secte dissidente et rigoriste des Esséniens ? « Je ne suis pas venu pour juger le monde[266]. » L'institution du Temple et du Sanhédrin, enfin, que représentent le grand-prêtre et ses acolytes ? « Ils ont fait d'une maison de prière une caverne de brigands[267]. »

Si elles ne se cristallisent pas en une coalition active, ces adversités cumulées créent un consensus sur l'exclusion de Jésus qui relève de l'auto-exclusion, condensant ainsi sur sa personne la double réjection constitutive du blasphème. Loin de la Galilée où il a pu réunir des foules et nonobstant le petit cercle des disciples qui le suivent, sa montée à Jérusalem pour la Pâque accentue sa solitude dans la certitude, selon l'Évangile, de la mort qui l'y attend et que doivent accomplir « les scribes et les sacrificateurs[268] ». À partir de ce moment, le jeu des hypothèses tourne au dédale et les études à ce sujet mériteraient à elles seules qu'on leur consacre plusieurs thèses. Au regard de notre question, le blasphème, un guide averti et pondéré comme Simon Légasse suffit cependant à préciser et discriminer les points majeurs et nous suivons donc, ici, sa géochronologie[269].

Dans les jours qui précèdent l'arrestation et le procès de Jésus, trois événements dominent selon les évangiles : l'entrée à Jérusalem en vue de se rendre au Temple, l'incident advenu sur le parvis du Temple et les paroles à l'encontre du sanctuaire qu'abrite le

---

[262] M. HADAS-LEBEL, *Hérode*, Fayard, 2017.
[263] Matthieu 3, 7.
[264] Matthieu 23, 27.
[265] Jean 18, 36.
[266] Jean 12, 47.
[267] Luc 19, 46.
[268] Luc 29, 22. Littéralement, ainsi qu'il l'annonce à ses disciples, il doit « beaucoup souffrir [πολλὰ παθεῖν] et être rejeté [ἀποδοκιμασθῆναι] sur l'ordre des anciens [πρεσβυτέρων], des pontifes [ἀρχιερέων] et des lettrés [γραμματέων] ».
[269] S. LEGASSE, *Le Procès de Jésus- I, L'Histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1994. Outre un second tome plus spéculatif et trois fois plus volumineux que le premier, cet initiateur de la méthode historico-critique en France est revenu chez le même éditeur, en 2000, sur *Les Récits de la Passion*.

Temple[270]. Il faut voir dans la liesse qui accueille Jésus monté sur un ânon une pure typologie de la royauté davidique car une telle manifestation, outre qu'elle suppose un degré de popularité improbable, n'aurait pas manqué de provoquer l'intervention des forces d'occupation et d'être versée à l'acte d'accusation. Il en va autrement de l'épisode relatif aux marchands chassés du Temple puisque le désordre public que Jésus commet relève de la provocation pour les autorités romaines et de la profanation pour les autorités juives. Cette inquiétude partagée, pour des motifs différents, ne peut que redoubler avec la menace radicale que laissent planer ses paroles, telles que rapportées, sur l'imminente destruction du Temple, constituant cette fois un acte séditieux pour le pouvoir politique et sacrilège pour le pouvoir religieux.

Uniment relatés par les évangiles, l'attitude et le propos de Jésus relativement au Temple revêtent une signification eschatologique chez les synoptiques, Marc, Matthieu, Luc, qu'amplifie chez Jean le « discours des adieux », lequel consiste plutôt en un discours inaugural du Royaume[271]. Ainsi qu'il en est allé avec Dieu, la Loi, le Messie, Jésus déclare être le Temple, c'est-à-dire le lieu de la Révélation, la croisée de l'Alliance, la justification de l'Élection, le centre de la Terre promise et le Saint des Saints, récapitulant de la sorte en sa personne le destin d'Israël. Or, selon le texte johannique, c'est autant l'effet que l'impiété de cette totale substitution que redoutent ses adversaires, les sadducéens et les pharisiens investis du pouvoir législatif et judiciaire qui siègent au Sanhédrin, dans l'enceinte même du Temple : « Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront et ils supprimeront notre Lieu Saint et notre nation[272]. » La résolution de cette équation, comme il en va traditionnellement pour tout blasphémateur et ainsi qu'elle est méthodiquement présentée dans l'Évangile, est que la vie et survie du peuple vaut, exorcisme conjuratoire et purification régénératrice, de répandre le sang impie.

[270] *Ibid..*, p. 50-68. Ce que corrobore J. H. CHARLESWORTH, *Jesus and Temple : Textual and Archaeological Explorations*, Minneapolis, Fortress Press, 2014.
[271] Jean 13, 31 – 17, 26.
[272] Jean 11, 48.

c) Pour la multitude

Transgresseur politique ou blasphémateur religieux ? Y a-t-il lieu de distinguer entre les deux incriminations si, comme le note l'historien et bibliste Ferdinand Hahn, « les sanhédrites, tout en s'inquiétant des conséquences politiques de l'action de Jésus, doivent fonder leur poursuite sur ses violations délibérées de la Loi[273] » ? Or, la compétence sur telles fautes revient au בית דין *(bêt dîn)*, « la maison du jugement » ou tribunal canonique et rituel tandis que le Sanhédrin constitue une cour suprême à caractère pénal qui a juridiction sur les affaires criminelles d'intérêt général ou touchant la vie publique. C'est d'ailleurs à ce titre, en principe plus politique que religieux, que Jésus comparaît devant Caïphe, ce dont ne disconviennent pas les synoptiques dans leurs relations du procès[274]. Toutefois, la suite de leurs récits engage précisément toutes les étapes procédurales en cas de blasphème : la convocation de témoins, la formalisation de l'accusation, le questionnement du justiciable, l'adjuration du procureur, l'impénitence du coupable, la lamentation des juges, la sentence de l'assemblée. À quoi Jean, meilleur anthropologue, ajoute le rappel du mécanisme victimaire inhérent au blasphème qu'a dévoilé le Grand-prêtre Caïphe : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que l'ensemble de la nation ne périsse pas[275]. »

Jean est néanmoins le seul des évangélistes à minorer le rôle juridique du Sanhédrin qui, privé par la puissance occupante de la capacité de prononcer et d'exécuter publiquement la peine capitale, aurait mené un interrogatoire relevant moins du procès canonique que du procès-verbal afin de pouvoir déférer Jésus devant Ponce Pilate, hypothèse que retiendrait également le chroniqueur juif du Ier siècle Flavius Josèphe[276]. Le droit de vie et de mort est en effet du ressort de l'autorité romaine et elle seule a le pouvoir de condamner Jésus à la crucifixion par laquelle elle se distingue, ce dont atteste à la même période l'historien latin Tacite, évoquant la persécution des chrétiens sous Néron : « leur nom leur vient du Christ que,

---

[273] F. HAHN, « Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus », dans K. KERTELGE (éd.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, QD, 63, Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 11-17.

[274] Marc 15, Matthieu 26-27, Luc 22-23 dont il faut distinguer Jean 18 en raison de ses particularités examinées ci-après. Les narrations synoptiques procèdent sans grand souci d'exactitude factuelle en s'attachant plutôt aux détails pourvus de signification théologique. Elles sont néanmoins similaires dans leur ensemble à l'exception de l'interruption entre deux séances, nocturne et matinale, que mentionnent Matthieu et Luc là où Marc, dans sa brièveté, retient une seule comparution.

[275] Jean 18, 14, en forme de rappel sur la conclusion à laquelle a abouti Caïphe, méditant l'hypothèse de la destruction du Temple (11, 48-50).

[276] FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques*, XVIII, 64. L'authenticité du *testimonium flavianum*, consistant en trois brefs passages qui décrivent Jésus et son entourage, est débattue. L'hypothèse d'une simple confrontation à fin de constatation et de concertation est défendue par SIMON LEGASSE, S. LEGASSE, *Le Procès de Jésus. I, L'Histoire*, p. 83-96.

sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice[277]. » Or, ce second procès n'est pas mieux établi dans sa teneur et son déroulement que le premier et ce, jusque dans les relations des quatre évangiles qui, là encore, ne concordent pas complètement[278].

Le point essentiel demeure cependant l'indétermination entre les incriminations politique et religieuse. L'interrogatoire que mène Ponce Pilate porte sur la prétention de Jésus à la royauté, mais qui peut aussi s'entendre comme messianique ; ce que dément la mise en équivalence avec le séditieux Barabbas, mais que renforce l'atmosphère de lynchage auquel pousse la caste sacerdotale ; ce que contredit à nouveau le *titulus* « Roi des juifs » auquel conclut Ponce Pilate, mais qui alarme le Grand-Prêtre et que le Procurateur finit par imposer en démonstration de sa propre souveraineté : « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit[279]. » Il indique ainsi que Jésus est crucifié non pas pour blasphème contre la Torah, mais pour *crimen majestatis populi romani*, « crime contre la majesté du peuple romain » ou plus simplement crime de lèse-majesté, la *Lex Julia de majestate* réprimant « les auteurs de sédition, ou de troubles en excitant le peuple, sont ou bien portés en croix ou sont jetés aux bêtes, ou déportés sur une île, suivant la classe sociale à laquelle ils appartiennent[280] ».

Le récit évangélique se continue néanmoins par un double supplice, le lynchage et la crucifixion, la punition collective et la punition institutionnelle en conclusion de deux procès qui reviennent didactiquement à la fin, quoiqu'il en ait été de leur exacte réalité, à un seul. La montée vers la mort se traduit elle-même par une ascension dans le blasphème que cause le blasphémateur Jésus : ce sont tour à tour les passants qui l'insultent, les prêtres et les scribes qui le moquent, les soldats qui ricanent de lui, l'un des condamnés qui l'injurie et l'accuse, tandis qu'un autre reproche à ce dernier d'accabler celui « qui n'a pas fait de mal[281] ». Mais c'est Jésus, « le sauveur incapable de se sauver », qui les a par avance exonérés : « Père, pardonne-leur : ils ne savent pas ce qu'ils font[282]. »

Quel est ce savoir qui manque à la « multitude » ? Selon René Girard, les deux crimes de lèse-majesté et de blasphème sont liés dans leur essence même en tant qu'ils participent de la relation primordiale entre la violence et le sacré qui fonde toute société humaine, la tension

---

[277] TACITE, *Annales*, XV, 44.
[278] Marc 15, 1-15 ; Matthieu 27, 11-27 ; Luc 23, 2-26 ; Jean 18, 28-19, 23.
[279] Jean 19, 22.
[280] « Majestas » dans CH.-V. DAREMBERG et E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*.
[281] Luc 22, 14 – 23, 56 présente la version la plus détaillée de cet enchaînement.
[282] Luc 22, 34.

de la rivalité mimétique et la désignation du bouc émissaire se résolvant dans la construction en miroir du politique et du religieux, au lieu de quoi Jésus, innocent se sacrifiant consciemment, annule la logique sacrificielle qui inverse l'immolation en purification : la vérité que le crucifié volontaire manifeste est ainsi proprement sacrilège au sens où elle est absolument désacralisante[283]. Ce qui reviendrait, en inversant le propos et en l'appliquant à notre sujet, à postuler que l'on punit de mort, physique ou sociale, la parole intolérable qui annule le secret du meurtre fondateur, sacrifice couvert par la religion qui le justifie, en rééditant ce sacrifice afin de se refonder, meurtre justifié par le politique qui le couvre.

Nous n'avons pas plus à trancher ici de la validité de cette anthropologie fondamentale que de l'historicité du récit évangélique. Nous en retenons cependant que la représentation du blasphème qu'induit le procès de Jésus, telle qu'elle est consignée dans la tradition qui l'a transmise, tend à renverser les représentations grecque, romaine, mais aussi juive quoique l'on ne saurait oblitérer les amorces de modification analogue qu'elles ont pu produire, qu'il s'agisse par exemple du contre-exemple socratique ou de la contre-épreuve talmudique. Elle la renverse d'autant plus que la clôture communautaire sans laquelle l'auto-exclusion que figure le blasphème est réduit à néant, se voit repoussée aux confins de l'humanité par le « baptême dans l'Esprit », la Pentecôte de l'Église conférant à sa mission la vocation annexe d'une proclamation de l'universalité concrète adressée à chaque personne humaine, quels que soient sa provenance, son antériorité ou son état[284]. Qu'il s'agisse d'une invention ou non de Paul n'importe pas plus car il faut en retenir, dans le cadre de la présente enquête, que dès sa naissance le christianisme postule l'indissolubilité du fait d'existence et du droit d'humanité dans une dynamique de la liberté qui aurait peut-être été pensable sans lui mais qui, historiquement, a été précisément pensé par lui et à partir de lui.

Cette modification est d'autant plus nécessaire à marquer que, si le renversement paraît certain dans les textes, il semble moins assuré par la suite, dans les faits et qu'il le sera d'autant moins lorsque Rome, après avoir persécuté le christianisme, en fera la religion politique de l'Empire, ouvrant ainsi la voie aux élaborations médiévales et modernes du blasphème en Occident.

---

[283] RENE GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Grasset, 1978, p. 196-219.
[284] Actes des Apôtres, 2 ; Épître aux Galates 3, 28 ; Épître aux Colossiens 3, 11.

II - Du péché au crime

L'édit de Milan, dit de « tolérance », que promulgue Constantin en 313 et qui met fin à la persécution antichrétienne, renverse l'ordonnancement du blasphème sur trois siècles, amorçant le mouvement qui verra les justiciables d'hier devenir les législateurs de demain. Ce revirement vise selon l'apologiste Lactance, le « Cicéron chrétien » contemporain de l'événement, à assurer « la sûreté de l'Empire et le bien public[285] ». Moins que d'inviter Rome à adopter un véritable monothéisme religieux, le christianisme, par sa dissémination et sa persistance, l'a obligée à admettre un authentique pluralisme politique. Aussi la décision de Constantin ne correspond-elle pas au pari arbitraire d'un autocrate[286], mais découle-t-elle d'un constat objectif sur une mutation de société que le pouvoir, dans l'incapacité de l'endiguer, a intérêt à encadrer[287]. La conséquence en sera un chassé-croisé : au fur et à mesure que l'Empire romain se christianisera, l'Église chrétienne se romanisera. Or, fait essentiel pour notre propos, ce processus, qui court de l'Antiquité tardive au Bas Moyen Âge affectera particulièrement le droit[288]. C'est ainsi que le renversement évangélique du blasphème sera peu à peu retourné en législation positive sur le blasphème dans les mondes byzantin et carolingien, puis dans l'Europe latine et médiévale.

Pour comprendre cette évolution antilogique, il faut l'analyser relativement aux mutations des notions de péché et de grâce dans la culture occidentale, lesquelles avant de devenir politico-religieuses, auront été juridico-religieuses. Ces mêmes mutations ont également trait à ces autres notions théologiques que sont le schisme et l'hérésie. Faute de se tourner vers l'histoire religieuse du christianisme et des divisions qui l'ont affecté, la Réforme arrivant chronologiquement dernière, il est en effet difficile de comprendre et de mesurer l'incidence de la sécularisation sur le blasphème et sa criminalisation à l'ère moderne, le crime de lèse-Majesté se substituant à l'outrage commis envers la Majesté divine. Aussi, s'il a été une véritable civilisation du blasphème, ne faut-il pas la chercher dans l'obscur Moyen Âge, mais dans les Temps modernes. Ce n'est pas le déclin de l'irrationalité religieuse qui provoquera son déclin, mais l'excès de son instrumentalisation par la rationalité politique.

---

[285] LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, 48.
[286] Selon la thèse de P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007.
[287] Selon la contre-thèse de M.-FR. BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, CLD, 2008.
[288] A. BIHR, « La réinvention du droit romain au Moyen Âge », *Revue Interrogations*, juin 2016, n° 22.

A - Sacrilèges et châtiments

En quelques siècles, le blasphème mute d'un péché réprouvé par l'Église en un crime puni par l'État. Le processus d'incubation ne saurait avoir ni de datation fixe, ni de périodisation arrêtée tant il n'est pas linéaire et dépend de la constitution parallèle de la religion comme objet séparé du politique, puis du parachèvement de l'État nation. Jusqu'aux signes annonciateurs de la Renaissance et à la fièvre de la Réforme et de la Contre-Réforme, la situation se présente à la fois constante sur le fond et mouvante dans les formes : point d'articulation entre les deux sphères de pouvoir, le blasphème subit les définitions qu'elles se donnent d'elles-mêmes et qui conditionnent leur articulation.

La distinction et la confrontation d'ordre désormais confessionnel qui occupent catholiques et protestants à partir des Guerres de religion font que l'une et les autres Églises qui en ressortent vont faire appel aux nations constituées ou émergentes et précipiter, du même coup, leur confessionnalisation. Un nouvel ordre européen sort de la pleine délégation de la violence symbolique à la puissance politique. Dieu juge, mais l'État punit. Il le fait avec la rationalité moderne qui a présidé à sa naissance et trouve son compte dans la chasse aux hérétiques comme, désormais, aux sorcières. Les blasphémateurs sont partout qui refusent de faire corps et se retrouvent en conséquence suppliciés publiquement dans leur corps. Leur dépistage mobilise la police et leur jugement, la magistrature. Ce sont les théologiens et les juristes qui tâchent de tempérer ces vagues d'embrasement, les premiers par la casuistique, les seconds par la jurisprudence, et ensemble par l'élaboration du droit naturel. Les philosophes y répondent par la théorie du contrat et l'idéal de tolérance qui, au vu de la situation générale dont il est issu, pourrait aussi bien être qualifié de réaction antimoderne.

1) L'Église et l'Empire

À l'Empire qui la persécute, l'Église répond par le martyre. Moins que le bilan, débattu, du nombre exact de victimes, ce qui nous importe ici sont la récurrence et la constance de ce processus de répression sur deux siècles jusqu'à l'admission finale de son inefficacité. L'Empire ne pouvant réduire à néant le sectarisme qu'il voit dans le christianisme, l'État doit s'entendre avec l'Église, entre autres en réduisant la différence qui existe dans leurs conceptions respectives du blasphème, lequel résume de façon visible, parce que la plus réversible, le caractère sinon terminal de leur conflit de longue durée. Outre la signification théologique, première et ultime, qu'il revêt, le martyre se relève aussi la meilleure arme du faible face au fort dans un tel rapport asymétrique de puissance à cause de l'ambivalence

même du fait blasphématoire : en acceptant la sentence de mort prononcée au nom d'une loi qu'il ne reconnaît pas, le blasphémateur présumé change son purificateur en blasphémateur réel, attentatoire pour rien contre la sacralité de la vie, frappé en cela d'une asociabilité proprement inhumaine. Ainsi, au moment où cette confrontation sans issue se dénoue, l'Église elle-même a varié dans sa conception du blasphème sous l'effet de la persécution et en a retiré pour partie une antipolitique qu'expriment assez clairement les Pères apologètes. L'Empire va réagir à ce risque potentiel de décrochage en pénalisant civilement le péché de « mauvaise parole », c'est-à-dire en le repolitisant, l'acmé de cette appropriation arrivant tardivement au VIe siècle, à Byzance, sous le règne de Justinien, le César légiste et théologien.

a) Sécession et martyre

Étant par définition missionnaire en vertu de l'ultime commandement que le Christ a donné à ses disciples de dispenser l'Évangile, la « Bonne Nouvelle » du salut, en « allant baptiser toutes les nations[289] », l'Église ne peut que se heurter frontalement à l'Empire. Cette ambition, forcément concurrentielle, finira par la distinguer du Peuple élu, lequel en raison même de cette élection s'est d'ores et déjà rendu suspect aux yeux de Rome. Quoiqu'ils aient fait l'objet de répressions sous les dynasties hellénistiques issues des conquêtes d'Alexandre le Grand, que ce soit dans l'Égypte ptolémaïque ou la Syrie séleucide[290], les juifs n'ont en effet connu de véritable persécution que sous la domination romaine.

La raison qui leur vaut cette aversion en est tout aussi politique que religieuse : leur *amixia*, ou « sécessionnisme », confine à l'*atheia*, ou « athéisme », en tant qu'elle cause une désagrégation de la *civitas* par la dissociation de la *religio* qu'elle implique[291]. On peut, certes, évoquer le face-à-face conflictuel entre la transcendance divine et le culte impérial, avec tous les risques d'une lecture rétrospective de la critique de l'idolâtrie à consonance fort moderne, mais le rejet juif de la greffe sociale qu'implique la *mixtio*, le « mélange », constitue un motif essentiel de la réjection romaine : la ségrégation sociale l'emporte, comme facteur discriminant, sur l'unicité divine. La meilleure preuve en est que l'Empire finira par accorder sa liberté cultuelle à un peuple qu'il considère mineur, dont il a pu vérifier qu'il ne représente

[289] Matthieu 28, 19.
[290] V. LEMIRE, *Jérusalem : Histoire d'une ville-monde des origines à nos jours*, Paris, Flammarion, 2016, p. 66.
[291] M. BOHRMANN, « Amixia, atheia. Une approche du monothéisme juif », *Dialogues d'histoire ancienne*, 1994, 20-1, p. 171-196.

pas une menace pour sa sécurité et dont la *superstitio* correspond aux critères requis d'ethnicité et d'ancienneté[292].

Il va en aller pareillement et différemment pour les chrétiens, d'abord perçus comme une secte juive tombant sous le même reproche d'*amixia*[293], puis vus comme des rivaux autrement inquiétants en raison de leur prosélytisme universaliste. Ce tournant s'opère dès l'incendie de Rome en 64 et est prégnant dès fin du Ier siècle[294] alors que, dans le même temps, l'Église et la Synagogue actent leur séparation. L'interdiction définitive du christianisme qui est promulguée par un rescrit de Trajan en 112[295], lequel précise s'appuyer sur des prohibitions et condamnations antérieures sans résultat, constitue une exception radicale dans la législation romaine des cultes. Elle se justifie du fait que l'*ecclésia*, en s'opposant terme à terme à l'*imperium*, constitue par essence une organisation criminelle qu'il faut éradiquer car sans possible amendement[296].

La procédure judiciaire instituée à cet effet, outre son caractère immédiatement policier et judiciaire, a sa part de sacralité : engagée automatiquement sur simple dénonciation, elle consiste en un reniement d'appartenance à la secte, avec anathématisation du Christ à la clé. Ce renouvellement public et ritualisé du serment, qui a tout d'un test identitaire, permet de réintégrer le sujet atomisé à la communauté. Il emprunte son modèle à la réparation du blasphème. La propension des disciples de Jésus au martyre produit toutefois une escalade dans la persécution qui va s'accompagner de rafles, châtiments et supplices voulus toujours plus exemplaires et dissuasifs. Le recours à l'arsenal juridique s'intensifie, de Dèce qui édicte en 249 l'assistance obligatoire aux cultes publics afin d'y dissoudre les chrétiens à Valérien qui, en 257, les prive de droits fondamentaux et pénalise l'appartenance à leur clergé. L'ensemble de ces mesures englobe le séparatisme religieux et la désobéissance civile dans le même appareil légal de coercition[297].

L'acmé est atteinte à l'orée du IIIe siècle lorsque l'instauration de la Tétrarchie, qui répond à l'extension de la domination romaine et à l'instabilité de frontières sans cesse repoussées, fait craindre un affaiblissement de l'autorité impériale. Afin de restaurer la

---

[292] FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, XIV, 147 ; SUETONE, « César », *Vie des douze Césars*, 42.
[293] L. W. LEVY, *Blasphemy: verbal offense against the sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York, Knopf, 1993, p. 29-30.
[294] R. JANIN, « Les Juifs dans l'empire byzantin », *Revue des études byzantines*, 1912, vol. 15, n° 93, p. 126.
[295] PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 10, 97.
[296] M.-FR. BASLEZ, *Les Persécutions*, p. 292-295.
[297] *Ibid.*, p. 320. Voir également A. GIOVANNINI, « L'interdit contre les chrétiens : raison d'État ou mesure de police ? », *Cahier du Centre Gustave Glotz* 7, 1996, p. 117-119.

relation primordiale entre la *ratio rei publicae* et de la *pax deorum*, la raison d'État et la paix des dieux, Dioclétien légifère en 303 et en 304 contre l'ennemi intérieur et déclenche une chasse au chrétien, politique et religieuse, sans précédent. Ce sera la dernière.

b) La faute et la pénitence

Avant l'Édit de tolérance promulgué en 313, par effet de continuité lexicale, les Apologètes grecs et latins, Justin le Philosophe et Clément d'Alexandrie ou Lactance et Tertullien, conservent l'acception générale et ordinaire du blasphème comme médisance et soulignent que son principal tort tient, outre l'injustice qu'il dénote à l'égard du prochain, dans sa propagation[298]. Ainsi conçu, le blasphème, au vu de son expression multiforme, ressort douteux à constituer en faute grave et l'indulgence prévaut à l'égard du blasphémateur, considéré le plus souvent comme le jouet de son ignorance ou de son humeur. Ce sens persistera chez les Pères de l'Âge d'or : Jérôme de Stridon, exemple non fortuit puisqu'il sera le premier traducteur de la future Vulgate, fait de la *blasphemia* un indice et un effet du tempérament colérique que les philosophes antiques classent parmi les désordres de l'âme et qu'il faut distinguer, selon lui, du péché délibéré de profanation, bien plus rare[299].

Cette précaution s'explique, chez Origène, par le sentiment profond que les chrétiens retirent de leur propre expérience quant à l'illégitimité profonde de la législation impériale sur la *religio*. Elle leur paraît arbitraire, absurde et inutilement féroce alors qu'ils prétendent à une citoyenneté apaisée, si ce n'est exemplaire. C'est l'avis contraire que soutient le polémiste païen Celse qui les dépeint comme « une race nouvelle d'hommes nés d'hier, sans patrie ni traditions, ligués contre toutes les institutions religieuses et civiles, poursuivis par la justice, universellement notés d'infamie, mais se faisant gloire de l'exécration commune[300] ». Cette attaque, à laquelle s'ajoute le reproche de miner la puissance militaire de Rome au nom d'un pacifisme malvenu, provoque, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, une ébauche de la sécularisation que porte en soi le christianisme : les ordres politiques ne sont valables et

---

[298] E. FEHRENBACH, « Blasphème », dans F. CABROL et H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, Paris, France, Letouzey et Ané, 1924.

[299] JEROME DE STRIDON, *Commentaire sur l'épître aux Éphésiens*, 1, III, 4. Le passage paulinien concerné est le suivant : « Que toute amertume, toute animosité, toute colère, toute clameur, toute calomnie *[blasphemia]*, et toute espèce de méchanceté, disparaissent du milieu de vous » (4, 31). C'est pourquoi Jérôme ajoute cependant, au détour d'une correspondance, que « le blasphème tue » (Lettres, 147).

[300] CELSE, *Discours véritable*, IV. Le texte, perdu, a été reconstitué à partir de la critique, quasiment paragraphe par paragraphe, qu'en livre Origène dans son propre ouvrage polémique précisément intitulé *Contre Celse*.

recevables, rétorque Origène, que pour ce qui ressort de la seule sphère temporelle, et, encore, lorsqu'ils sont impies, y a-t-il devoir de leur résister de manière non-violente[301].

Ce retour à l'envoyeur du reproche d'irréligion, insistant sur la séparation des pouvoirs, se continuera après la conversion de l'Empire jusqu'à la fin du IVe siècle comme en atteste Jean Chrysostome au printemps 387, à Antioche : alors qu'une émeute, consécutive à une mesure de fiscalité arbitraire, se solde par la destruction de statues de Théodose, le futur archevêque de Constantinople détourne la colère des autorités contre ce *crimem majestatum* grâce à la plaidoirie fleuve en faveur du peuple qu'il mène au fil de ses prêches de Carême en minimisant le blasphème « civil » pour mieux dénoncer le blasphème « religieux[302] ». C'est qu'entre-temps l'Église des martyrs est devenue l'Église des docteurs et le second sens du blasphème, l'atteinte à la dignité divine, loin d'être méconnu, va gagner en amplitude au fur et à mesure du rattachement du mot et de l'idée au combat doctrinal contre l'hérésie et l'apostasie, sans pour autant qu'une parfaite synonymie ne soit jamais établie entre les termes et ce, jusque dans les périodes les plus intenses de formalisation[303].

Chez les Pères de l'Église, le développement du dogme dans la suite du kérygme ne provient pas d'un goût contingent pour la recherche intellectuelle, mais de la nécessité de défendre la tradition apostolique sur le critère dit « sotériologique », c'est-à-dire articulé au salut que détermine l'Incarnation[304]. Ce qui suppose que la foi « catholique », transmise en son intégralité, soit également « orthodoxe », retransmise dans son intégrité. Cette *traditio-transmissio* ne peut être l'objet d'un sectionnement ou d'un supplément qui la diviseraient ou la travestiraient. Or, le « parti pris » est précisément le sens premier du mot grec αἵρεσις, lequel donne en latin, par simple transcription, *haíresis*. De surcroît, dans son emploi néotestamentaire, l'hérésie est volontiers associée à l'idolâtrie, la divination, la sorcellerie, la fausse prophétie[305], toutes déviations que dénonce Pierre dans son échange avec Simon le Mage, un gnostique désireux de monnayer les dons du Saint-Esprit[306], que Justin le Philosophe décrira plus tard comme un archétype du blasphémateur eu égard à sa prétention de se présenter comme un « dieu vivant[307] ».

---

[301] ORIGENE, *Contre Celse*, V, 37-40.
[302] JEAN CHRYSOSTOME, « Au peuple d'Antioche », *Homélies sur les Statues*, I.
[303] E. CRAUN, « Inordinata locutio : Blasphemy in Pastoral Literature, 1200-1500 », *Traditio* 39, 1983, p. 135-162.
[304] J. MEYENDORFF, *Byzantine theology*, New York, Fordham University Press, 1974, p. 4.
[305] Galates 5, 20 ; 2 Pierre 2, 1.
[306] Actes des Apôtres 8, 4-25. D'où vient l'expression de simonie.
[307] Justin le Philosophe, *Apologie*, 26.

Le lien entre détournement de la foi et consommation du blasphème a été scellé dès la fin du Ier siècle dans les lettres d'Ignace d'Antioche. Ce probable disciple direct des apôtres, qui meurt martyr à Rome à l'entour de 103, désigne pareillement la Gnose lorsqu'il dénonce ceux qui « blasphèment le Seigneur en ne confessant pas qu'il a pris chair[308] ». À quelques décennies de là, Irénée de Lyon fixe l'usage dans son inventaire méthodique des diverses écoles gnostiques : leurs pratiques, leurs doctrines, leurs Écritures sont « blasphématoires » car elles proviennent de « fabrications mensongères », signe d'un « mépris de Dieu » qui constitue le blasphème suprême dont elles dérivent[309]. Deux siècles plus tard, Augustin d'Hippone, qui vise pour sa part explicitement les manichéens, emploie le même argument de l'« imposture fondamentale du discours » comme marque des « ennemis de Dieu[310] ».

La seconde déclinaison est celle de l'apostasie qui interagit également avec la confession de foi. Au cours des vagues de persécution du IIIe siècle, la question se pose du statut des *Lapsi*, des chrétiens qui ont abjuré leur baptême pour échapper au martyre ou, plus simplement, à la répression. La possibilité de leur réintégration sera l'objet d'un vif débat qui se résoudra par le renforcement de l'idée et du sacrement de pénitence en une ritualisation accentuée de la réconciliation pour faire pendant au caractère public du reniement. Là encore, la structure blasphémique domine comme l'indique l'acteur majeur de cette controverse qu'est l'évêque Cyprien de Carthage, lui-même supplicié en 258 sous Valérien : « Vous êtes confesseur du Christ ; alors ne blasphémez pas la majesté du Christ. Votre langue lui a rendu témoignage, qu'elle ne soit donc plus un instrument d'infidèle médisance[311]. » Les *Lapsi* sont associés aux « sectaires fauteurs d'hérésie » mais la considération principale de l'époque, indice supplémentaire, est d'arrêter une échelle de l'abjuration afin de déterminer le degré de culpabilité, ce qui donne un tour proprement juridique à la faute. On discerne ainsi, dans l'ordre croissant de gravité, les *turificati* (participants au culte public), les *sacrificati* (ordonnateurs d'immolations), les *libellatici* (certifiés païens par l'administration), les *acta facientes* (auteurs de fausses déclarations), les *traditores* (transfuges dénonciateurs)[312]. Cette classification reproduit peu ou prou celle de la législation impériale. Elle ne règle pas pour autant le critère de l'intention, essentiel dans le corpus évangélique. C'est tout le problème que souligne quelques décennies plus tard Eusèbe de Césarée qui profite de la paix constantinienne pour se faire le premier historien de l'Église : le mode d'abjuration

[308] IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Smyrniotes*, 5, 2.
[309] IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, IV, I-II.
[310] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaires des Psaumes*, XXXVII.
[311] CYPRIEN DE CARTHAGE, *De l'unité de l'Église,* 8.
[312] W. H. C. FREND, *The Rise of Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1984, p. 318-323.

comprenant l'obligation de « proférer des paroles impies contre le Christ » aggrave les torts des *Lapsi* et complique l'évaluation de leur sincérité lors de leur réintégration[313]. Même la religion du pardon qu'est le christianisme peine à faciliter la rémission de l'irrémissible faute de blasphème, mais il est le premier à tâcher d'en codifier la possibilité.

C'est canoniquement, non pas spirituellement, qu'est traité le péché de langue car, pour être individuel, il ne porte pas moins préjudice au corps ecclésial. Le blasphème ne figure pas dans la liste des huit tentations majeures que dresse au IVe siècle Évagre le Pontique, le moine grec des déserts d'Égypte à la source de la psychologie ascétique, et que son disciple, Jean Cassien, transmet à l'Occident où, par réduction, elle donnera lieu à la théorie des sept péchés capitaux[314]. L'évidence voudrait qu'une telle faute relève, par principe, du milieu urbain et laïc plutôt que de l'espace consacré de la clôture. Or, les pénitentiaires ultérieurs à usage pastoral, byzantins et carolingiens, florissant au VIIIe siècle et pourtant riches en descriptions et tarifications sur les façons et les occasions de pécher, ignorent pareillement le blasphème. C'est qu'il est défini et puni, depuis la conversion de l'Empire, par le pouvoir politique et inscrit comme crime dans le corpus juridique. De cette réappropriation, l'Orient et l'Occident chrétiens, bien que séparés, gardent uniment la pratique[315].

c) La loi et la punition

L'édit de Constantin, en 313, n'est jamais que de tolérance et la conversion, d'abord la sienne. C'est l'édit de Thessalonique que Théodose Ier proclame en 380 qui fait du christianisme la nouvelle *religio* impériale, ordonnant que tous les peuples soumis à la Ville adoptent « la religion que le saint apôtre Pierre a apportée aux Romains » et que ceux qui suivent cette loi soient appelés « chrétiens catholiques[316] ». C'est le Code de Justinien qui, au VIe siècle, institue la religion étatique qu'est devenu le christianisme impérial en religion exclusive et qui rend illicites les autres cultes, juif et païens, mais aussi les écoles philosophiques telles que l'Académie et les sectes indistinctement jugées hérétiques. Il faut

---

[313] EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, I, 4, 14.

[314] EVAGRE LE PONTIQUE, *Antirrhétique* : ce traité est divisé en huit livres qui portent chacun sur une des pensées. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, V, 1 : l'ouvrage deviendra classique pour le monachisme latin avec la même incidence du peu d'attention portée au blasphème dans les constitutions des ordres, à commencer par leur matrice bénédictine rédigée au VIe siècle, BENOIT DE NURSIE, *La Règle*.

[315] MAYKE DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious*, 814-840, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

[316] L. MAYALI, « Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion », *Revue de l'histoire des religions*, 1er décembre 2011, no 4, p. 475–482.

dater de ce moment la cristallisation d'une romanité orientale que l'historiographie classique qualifie de byzantine.

Sous prétexte de tradition et d'unification, la législation de Justinien innove. La prohibition religieuse selon laquelle « il est juste de priver de biens terrestres ceux qui n'adorent pas le vrai Dieu » s'accompagne d'une interdiction politique puisque ceux qui persisteront dans cette fausse adoration « seront exclus de l'État et il ne leur sera plus permis de rien posséder, bien meuble ou immeuble ; dépouillés de tout, ils seront laissés dans l'indigence, sans préjudice des châtiments appropriés dont on les frappera[317] ». En deux siècles, l'*imperator-sacerdos*, le prince et prêtre persécuteur de l'Église, s'est imposé comme *isapostolus*, « égal-aux-apôtres », menant désormais la persécution de qui contredit son autorité au nom de l'Église.

Comme il en est allé pour la paix constantinienne, ce double mouvement, théodosien puis justinien, ne procède pas d'un revirement idéologique des élites, imposé d'en haut au peuple. Il participe « d'une lutte pour un nouveau style de domination urbaine », ainsi que le souligne Peter Brown[318]. La conformation de l'empereur au *prototypos* auquel est assigné le Christ est censée lui assurer la *devotio*, l'obéissance loyale et sacrale de ses sujets[319], quoique sous la double médiation de la fonction publique et du clergé ecclésiastique. La rivalité sous-jacente se résout dans le partenariat obligé entre le pouvoir politique, l'administration, et le pouvoir religieux, l'épiscopat, qui finit par les modifier tous deux. Leur alliance fonde cette reconstitution, au sens propre et au sens figuré, de l'ordre politico-religieux qui a pour but l'élaboration d'une nouvelle civilité partagée, autrement dit d'une communauté de comportement régulée.

Le pari civilisationnel est gagnant, mais le calcul politique va se révéler perdant. Depuis Constantin, l'empire s'est efforcé de refaire l'unité de sa religion civique en lui substituant le christianisme. Or, les chrétiens ne cessent de se montrer divisés pour des motifs doctrinaux. La création, à l'initiative du pouvoir central, de conciles œcuméniques, c'est-à-dire « impériaux », précipite les schismes, les répressions qui s'ensuivent les solidifiant au lieu de les résorber lorsqu'ils proviennent d'un substrat ethnico-culturel : l'arianisme disparaît là où le nestorianisme, porté par le monde assyrien, subsiste. La situation atteint son paroxysme

---

[317] *Code de Justinien*, 1, 5, 12 ; 1, 11, 10.
[318] P. BROWN, *Authority and the Sacred : Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 14-18.
[319] A. GUILLOU, « Piété filiale, piété impériale », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 1988, 367, p. 143-153.

sous le règne de Justinien qui, outre la perte des territoires occidentaux sous les invasions barbares, doit faire face à la sécession confessionnelle des régions orientales en réaction aux conciles d'Éphèse en 431 et de Chalcédoine en 451. Sa stratégie d'« autocrate théologien » va être de se conduire en *pontifex maximus*, source et gardien de la piété, dans la limite impartie toutefois par la théorie chrétienne de la séparation des pouvoirs[320].

C'est la même année, en 553, que Justinien convoque le cinquième concile œcuménique, censé régler le séparatisme confessionnel de l'Arménie, de la Syrie, de l'Égypte mais aux dépens du siège romain représenté par le pape Vigile[321], et qu'il entérine l'achèvement du *Corpus juris civilis*, pensé comme une compilation totale du droit romain. Cet ensemble monumental, dont la clarté dispenserait selon lui de commentaire[322], repose cependant sur une contradiction majeure en postulant d'une part la supériorité du droit des gens, assimilé à un droit naturel, sur le droit civil et, d'autre part, la supériorité du pouvoir exécutif, l'empereur, sur l'autorité judiciaire, les magistrats. S'y ajoute dans la partie finale, les *Novelles*, qui reprennent en grec cette fois les constitutions et dispositions législatives prises par Justinien lui-même, dont l'article qui stipule que « ce que les saints canons défendent, nous le défendons aussi par nos lois[323] ».

En l'occurrence, et au terme de ce long mais indispensable développement, le blasphème réintègre la sphère civique. La législation, pour être romaine et juridique, reprend les prescriptions d'Ulpien mais, à se vouloir également biblique et canonique, n'omet pas celles de Lévitique. La *Novelle* qui consigne un édit impérial de Justinien adressé en 538 aux « habitants de la Nouvelle Rome » et qui vise explicitement dans son intitulé à « réprimer les crimes contre-nature et les blasphèmes en Dieu », est exemplaire de cette fusion. Invoquant la clémence de l'Éternel qui passe par « la correction des vices », rappelant que « les paroles blasphématoires proférées à l'encontre des autres hommes et, plus encore, contre la Trinité » sont « des crimes qui occasionnent les famines, les tremblements de terre et les pestes », l'empereur prévient ceux qui « persévèrent dans ces actes impies et illicites » qu'ils seront « privés de la miséricorde divine » et « soumis aux pires supplices établis par les lois ». Afin de parfaire ce registre qui nous est devenu habituel, il remet l'exécution de cette

[320] J. MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christians Divisions. The Church 450-680 A. D*, Crestwood, Saint Vladimir Press, 1989, p. 224-230.
[321] « La politique religieuse de Justinien » et « L'échec en Occident : l'affaire des Trois Chapitres », dans J.-M. MAYEUR, CH. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (éd.) *Histoire du Christianisme*, Paris, Desclée, 1998, t. III, respectivement p. 389-426 et p. 427-455.
[322] Code justinien, Digeste, préface.
[323] Code justinien, Novelle 1, 3, 44.

« admonition » au préfet qui, représentant son autorité monarchique, sera « puni du jugement de Dieu » à se montrer laxiste, de même qu'il crée une obligation de dénonciation aux magistrats, sinon justiciables des « peines prévues pour les coupables », étant entendu que « le flagrant délit » doit immédiatement entraîner « le châtiment[324] ». Ce dernier, pour précision, consiste en la torture au cas d'un premier délit et la mort au cas d'une récidive.

Cette conception synthétique, homogène, linéaire du délit de blasphème, réduit à une catégorie naturelle de la sphère civique, confiné au droit pénal, confondu avec les « crimes contre-nature », est appelée à prévaloir dans l'Empire byzantin jusqu'à sa chute en 1453, à tout le moins dans la lettre de loi. Toutefois, dès son édiction et de manière récurrente par la suite, l'ordonnance justinienne ne cesse d'essuyer la contestation du milieu ecclésiastique, particulièrement monastique, qui oppose le Dieu-thérapeute au Dieu-juge et sans doute ne faut-il en conséquence surestimer ni la rigueur, ni l'amplitude de son application. De même, au cours des vives querelles théologiques qui agitent Constantinople du VIIe au XIVe siècle, la notion de blasphème ne joue guère, y compris dans la crise iconoclaste qui, relevant dans sa forme byzantine non pas de la dialectique du sacré et du profane mais de l'articulation des natures divine et humaine en Christ, ne saurait constituer une piste de recherche pour notre étude[325].

De manière parallèle au monde juif, privée d'existence politique sous la domination ottomane, l'orthodoxie de tradition hellénique revient à la tradition première qui se soucie seulement de l'acte blasphématoire religieux à caractère explicitement grave, autrement dit délibéré, avéré, invétéré surtout, et le sanctionne au pire de la peine qui le constitue, à savoir l'excommunication. La meilleure attestation de cette conception restrictive reste le *Pédalion*, ou « Gouvernail », compilation de canons d'origine strictement apostoliques, patristiques et conciliaires publiée par Nicodème l'hagiorite au XVIIIe siècle et qui fait référence depuis : les « blasphémateurs » y figurent significativement au titre du canon 4 du concile de Chalcédoine qui stigmatise de la sorte les moines dépravés, donc infidèles à leurs vœux et fallacieux dans leur conduite[326].

---

[324] *Ibid.*, 77. On trouvera une traduction française de cet article décisif dans l'ouvrage bilingue et annoté d'A. BERANGER, *Les Novelles de Justinien*, t. V, Metz, Lamort, 1807, p. 129-135.

[325] J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, Saint Vladimir Press, 1975, p. 114-115. Il en va autrement, comme nous le verrons plus loin, de l'iconoclasme moderne issu de la Réforme.

[326] Ν ΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓ ΟΡΕ ΤΗΣ, *Πηδάλιον*, Λειψία, .Μ.Παντοκράτορος, 1793.

Néanmoins, la législation justinienne marque non seulement une politisation du sacrilège mais aussi une politique de la société close contre la société ouverte. Cette tendance ou tentation ne ressort pas que d'un supposé « césaropapisme », concept par ailleurs tardif et fabriqué par une historiographie expressément dépréciative de Byzance[327], elle apparaît sur un autre mode dans l'univers médiéval latin, les impasses auxquelles aboutiront ses propres et riches constructions expliquant pour partie la mutation que la représentation du blasphème connaîtra dans l'Europe moderne.

2) L'État et l'Église

L'édit de Théodose, en 380, ouvre une ère de judiciarisation intense de la sphère religieuse en conférant une légitimité nouvelle au droit qui devient un des critères normatifs de la vie de l'Église à la fois dans son organisation interne et dans sa relation extrinsèque à l'État. Ce phénomène, vrai dans l'Orient chrétien, se vérifie aussi dans l'Occident chrétien, à la différence que ce dernier doit mener une vaste entreprise de reconstruction intellectuelle après l'effondrement de la culture classique qu'ont causé les invasions barbares. Rome reste alors le seul réservoir de romanité et le siège pétrinien, affaibli, va néanmoins promouvoir, outre la conversion des âmes, la configuration des mentalités.

Peu à peu, l'Église se réapproprie les structures administratives de l'Empire, adopte le latin comme langue officielle, constitue un corpus doctrinal également à base latine où l'œuvre d'Augustin domine et esquisse une systématisation du droit canon enrichi des nécessités que lui créent ses circonstances défavorables. En bref, avec l'appui d'un monachisme qui représente alors le principal vecteur missionnaire et civilisateur d'un univers en reformation, elle dessine les contours de ce que sera l'Europe médiévale. Le conflit de pouvoirs qui en résultera, opposant la papauté et la monarchie en termes de compétence juridictionnelle, sera cependant supplanté par le dépassement au moins théorique de la question qu'opérera la grande scolastique en inscrivant le blasphème dans la sphère de la loi humaine.

[327] G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 314-316.

a) Dettes et réparations

S'agissant du blasphème, la littérature ecclésiastique, à la charnière entre l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, perpétue la tradition patristique. Au VIe siècle, afin de caractériser le mal spirituel que représente la médisance, le pape Grégoire le Grand relate de manière didactique le sort malheureux d'un enfant qui, compulsivement jureur et n'ayant pas été réprimandé par l'autorité paternelle pour ses « blasphèmes » répétés, devient la victime de « créatures noires », autrement dit démoniaques, qui l'emportent dans la mort[328]. Son contemporain et cadet, Isidore de Séville, initiateur du genre de l'abécédaire, disserte de l'usage lexical et historique du mot « canon » en prenant pour exemple comment, lors du premier concile de Nicée, les tenants de l'hérésie d'Arius furent condamnés en tant que « blasphémateurs » pour avoir « triché » sur la Trinité en lui appliquant de « faux noms[329] ». Au siècle suivant, depuis son île en voie d'évangélisation, Bède le Vénérable s'appuie sur les écrits néotestamentaires pour stigmatiser comme « blasphématoires » l'adoration de la nature et les pratiques magiques de ses compatriotes anglo-saxons[330].

En l'absence d'influence du Code justinien, il faut attendre la Renaissance carolingienne pour qu'apparaisse un début de législation réprimant la parole sacrilège. Malgré l'affirmation idéologique de la translation de l'empire romain aux Francs, c'est bien une nouvelle réalité politique et religieuse qui émerge. La loi entretenant la sacralité de la monarchie par l'écrit, Charlemagne multiplie les capitulaires qui restent cependant destinés pour l'essentiel à asseoir le pouvoir réglementaire de sa bureaucratie[331]. Cet effort de rationalisation va à l'encontre des Lois barbares, des coutumes franques telles qu'elles ont été formalisées en un droit écrit, particulièrement des régulations de l'honneur et, donc, de l'offense. Les pratiques du talion, du duel et du jugement de Dieu ont beau avoir été amendées en recourant au principe de la réparation financière, elles ne conforteront pas moins le féodalisme et, incidemment, finiront par affecter la christologie en faisant de la Croix un sacrifice substitutif et expiatoire dûment offert pour satisfaire la colère d'un Père vengeur[332]. La logique de la dette de sang qui commande une telle pénalisation du salut, comme effet de la justice divine, devrait précisément s'appliquer à la vindicte de Dieu qu'appelle l'insulte ou l'injure proférée à son endroit. Or, ce n'est pas le cas, ou pas exactement. Les travaux

---

[328] GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, IV, 19.
[329] ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, VI, 16, 6.
[330] BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, VI, 16, 8.
[331] FR.-L. GANSHOF, *Recherches sur les capitulaires*, Paris, Sirey, 1958, p. 29-31.
[332] L. GALTIER, « Satisfaction », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Anè, t. XIV, p. 1187-1188.

historiographiques généraux sur l'évolution du blasphème en Occident s'attachant à des périodes ultérieures, le plus souvent à partir du XVe siècle, il nous faut esquisser ici le rôle déterminant de ce chaînon manquant.

Charlemagne ne dénie pas à l'épiscopat la fonction arbitrale que ce dernier a acquise, sous les Mérovingiens, dans la régulation des classes populaires. Mais il la ramène à lui en faisant des ministres religieux des ministres politiques par le biais du ministère de l'exhortation à l'obéissance que devient la *preadicatio*, la « proclamation » : l'évêque exerce l'*admonitio*, le « rappel à l'ordre », sur les prêtres qui exercent à leur tour l'*admonitio* sur les fidèles, la *correctio*, le « châtiment » prévu en cas de manquement revenant au *rex praedicator*, au « monarque premier prêcheur[333] ». Un tel empire positif de la bonne parole ne laisse guère de place à la « vilaine parole ». C'est donc marginalement que le blasphème est traité dans la législation carolingienne au point que l'on n'en trouve qu'une seule occurrence notable dans la compilation qu'en dresse à l'entour de l'an 800 Anségise, abbé de Luxeuil puis de Fontenelle : en cas de blasphème, la peine de cachot est prononcée par l'autorité ecclésiastique et la question administrée par l'autorité civile afin de préparer le coupable à l'acte de pénitence qui, lui, est impérativement public[334].

Il y a plus, cependant, que cette mesure punitive, mais floue dans ses dispositions, à laquelle on résume habituellement la contribution carolingienne à la question qui nous occupe. Fils et successeur de Charlemagne, Louis est dit « le Pieux » dès son vivant à cause de son inclinaison dévotionnelle qui lui fait conforter les institutions ecclésiastiques et traiter avec respect la papauté. En manifestant une conception plus positive et plus dynamique de l'alliance du trône et de l'autel que ne l'a pratiquée son père, il entend également affermir l'unité impériale. L'élan religieux et le raisonnement politique chez lui se conjuguent. En se soumettant à la piété commune de façon exemplaire, Louis pense renforcer son autorité monarchique : l'*Imperium* doit se comporter avatar de l'*Ecclesia*[335].

Telle est l'idée qui sous-tend sa première pénitence publique en 822 à Attigny, devant le pape Pascal Ier. Il lui faut expier le péché d'avoir piégé son neveu, Bernard d'Italie, roi des

---

[333] M. LAUWERS, « Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator* : notes d'ecclésiologie carolingienne », dans P. DEPREUX et B. JUDIC (éd.), *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Haut Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 221-243.

[334] ANSEGISE DE FONTENELLE, *Recueil des capitulaires des rois des Francs*, 1, II, 101.

[335] J. FRIED, « Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jahrhundert zwischen, Kirche' und Königshaus », *Historische Zeitschrift*, 235, 1982, p. 1-43. Nous suivons cet article pour la relation des événements qui suivent.

Lombards, suspecté de velléités séparatistes, et de l'avoir fait mourir sous la torture. L'acte de contrition est censé répéter l'épisode fondateur de la réconciliation avec l'Église que le sanglant Théodose Ier a fini par implorer face à l'inexorable Ambroise de Milan en 397. Il est aussi conçu comme un acte de conciliation avec les autres concurrents potentiels à la pourpre impériale. C'est un échec cuisant car Louis ne fait pas que déclarer son regret. Il entreprend une véritable confession de ses fautes les plus vénielles, suivant chaque article de la liste canonique qui comprend l'emportement à jurer contre le prochain. Le prestige de la couronne en ressort affaibli.

La seconde pénitence de Louis le Pieux a lieu à Soissons en 833, mais sous la contrainte cette fois, son abaissement religieux devant sceller son abdication politique. Ses fils rebelles, dont Lothaire, l'obligent à confesser publiquement non plus ses fautes d'homme, mais ses crimes de souverain jugés contraires à la dignité de la charge. Plutôt que d'accomplir la peine dont il écope, vivre dans la réclusion et le repentir jusqu'à la mort, Louis préférera rallumer la guerre civile pour reconquérir le pouvoir et y réussira. Dans l'intervalle, pour légitimer l'accusation, le tribunal et la sentence, Lothaire s'est assuré du concours de deux éminents évêques, Ebbon de Reims et Agobard de Lyon. Or, ce dernier n'a cessé de militer pour l'uniformisation des lois et l'éradication des blasphémateurs. Quelques années, plus tôt, en 826, il a supplié Louis de suspendre ses libéralités à l'égard des juifs et de châtier leur « arrogance envers l'image royale du Christ » afin d'empêcher leur « existence prosélyte » qui ruine « la sainte unité de la cité[336] ». En 833, il revient ainsi à Agobard de rédiger le traité qui justifie la condamnation du roi sacrilège et, pour faire bonne mesure, d'y joindre un libelle dans lequel il dénonce l'épouse de Louis comme quintessence de la figure biblique de la femme adultère[337].

Non moins que le monde justinien, l'univers carolingien tourne à la société close. Le blasphème y est également comparé aux « déviances contre-nature », pareillement puni de manière publique et correspond au même schéma de purgation par épuration. Tout un courant historiographique, soucieux d'intégrer le fait religieux, postule cependant que l'adoption de la forme pénitentielle démontre, par la sincérité dévotionnelle qu'elle requiert et qu'elle conditionne, une moralisation du politique plutôt qu'une judiciarisation du sacré. Mayke de Jong et Courtney Booker tendent ainsi à voir dans ce processus une conscience croissante de

[336] AGOBARD DE LYON, *Opuscules*, XI.
[337] *Ibid.*, Charte de la pénitence de l'Empereur Louis et Pour les fils de Louis et contre son épouse Judith. Voir, sur cet ensemble, M. RUBELLIN, Église et société chrétienne, d'Agobard à Valdés, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 144-161.

la notion de légitimité, le monarque étant désormais responsable devant Dieu de l'exercice de sa charge[338]. Quitte, cependant, à omettre ou minorer les références scripturaires qui encadrent la compréhension carolingienne de la pénitence en tant qu'outil de pouvoir et qui dépendent pour l'essentiel, comme à Byzance, d'une résurgence vétérotestamentaire dans un contexte revendiqué comme néotestamentaire.

b) Prince ou Pontife ?

Pourquoi cette ascension du pouvoir temporel ? Nous inclinons pour notre part à considérer qu'à force de se vouloir le représentant du Souverain céleste, quoique sans pouvoir prétendre à son infaillibilité, le souverain terrestre se met en position, afin d'éviter la réversibilité de la pénitence, de rapporter la prohibition du blasphème à sa personne. Pour le dire autrement, l'avatar va finir par capter à son bénéfice le modèle et la sacralité qu'il en retirait va se déplacer vers celle dont il s'affirmera être la source. De la façon dont Dieu règne au Ciel, le Prince doit régner sur Terre. C'est du moins la mutation que vont opérer les Capétiens. Si ce lent développement ne saurait valoir preuve définitive, il représente néanmoins un fort indice que, dans l'Occident médiéval, le transfert du péché de lèse-Dieu au crime de lèse-Majesté a été dans son principe inaugural.

L'accent placé sur l'élimination du blasphème et du sacrilège comme l'une des conditions majeures de la régénération politique devient dominant entre le Xe et le XIIIe siècle. Fils de Hugues Capet, émule du carolingien Louis et premier roi thaumaturge, Robert le Pieux en est le grand précurseur. Sur fond des peurs de l'An mil et de ses « pluies de sang », il s'appuie sur la structure synodale de l'épiscopat et la réforme monastique de Cluny pour combattre, au nom de la « paix de Dieu », l'emprise féodale mais aussi l'ébullition populaire[339]. L'acmé en est, en 1022, la répression de l'« hérésie » d'Orléans, un mouvement laïc préfigurant les futures révoltes paysannes de type millénariste ou anabaptiste, qui inaugure l'ère des bûchers en Occident[340]. Ainsi que le Christ, « victime des blasphémateurs », le lui a personnellement intimé lors d'une révélation miraculeuse, Robert II doit épargner son royaume des maux et des désordres afférents à la punition divine en

[338] Voir MAYKE DE JONG, *The Penitential State* et C. BOOKER, *Past Convictions. The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009. Ces deux historiennes continuent la ligne définie plus tôt par TH. NOBLE, « Louis the Pious and his piety re-reconsidered », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1980, 58-2, p. 297-316.
[339] L. THEIS, *Robert le Pieux : Le roi de l'an mil*, Paris, Perrin, 1999.
[340] R.-H. BAUTIER, « L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle », *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, École nationale des chartes, 1975, p. 63-88.

« extirpant les blasphèmes ». Classée au rang de crime majeur, la parole impie fait en conséquence l'objet d'une législation civile où elle est assimilée à l'adultère, la prostitution, la sodomie et justiciable des mêmes réparations selon la collection de canons que compile l'abbé Abbon de Fleury[341].

Abbon lui-même, qui dédie à Louis son ouvrage, tient plus du chancelier que du confesseur ou, plutôt, en lui les deux fonctions se combinent et s'égalent. Le « saint roi » a en effet connu à son tour la réversibilité du sacrilège : en 999, réprouvant son union consanguine pour raison d'unification territoriale avec Berthe de Bourgogne, le pape Grégoire V l'a menacé d'excommunication, précisément sous le chef d'accusation de « perfidie », avant de commuer la peine en sept années de pénitence. Signe des temps, la réparation du faux serment de mariage sera maintenue par Gerbert d'Aurillac, pourtant présumé acquis au trône, lorsqu'il accédera au siège pétrinien sous le nom de Sylvestre II[342].

C'est que la réforme clunisienne a commencé d'engendrer, à Rome, la réforme grégorienne qui, initiée dès le début du XIe siècle par Léon IX, verra quelques décennies plus tard Grégoire VII se proclamer « vicaire du Christ », titre jusque-là impérial, et mener la Querelle des investitures afin de priver le pouvoir politique de toute interférence dans les nominations épiscopales et, partant, dans l'organisation du culte[343]. La poussée de l'islam et le schisme d'Orient à l'extérieur, la féodalisation et les revendications françaises ou germaniques à l'intérieur font que la papauté va également affirmer son autorité en procédant à une systématisation du droit canon. Cet avènement d'un nouvel ordre chrétien entraîne, pour notre sujet, deux conséquences majeures. D'une part, en réinterprétant la naturalisation romaine de la juridiction civile sur les *sacra*, les juristes médiévaux considèrent que « la rémission des péchés qui définit la mission de l'Église et celle des clercs relève aussi du droit public[344] », ce qui induit naturellement pour les canonistes que les fautes religieuses constituent des délits pénaux. D'autre part, le système judiciaire est complété par l'instauration de tribunaux ecclésiastiques qui sont supposés harmoniser la justice divine et la justice processuelle, ce qui solidifie le principe qui sera déterminant dans la formation de

[341] J. KRYNEN, *L'Empire du roi, idées et croyances politiques en France XIIIe-XVe siècle*, Paris Gallimard, 1993, p. 9-12. Le théoricien de Cluny qu'est Abbon initie la conformation juridique du genre quasi hagiographique qu'est le « miroir des princes ».
[342] M. ROUCHE, « Gerbert face au mariage incestueux : le cas de Robert le Pieux », dans *Gerbert, Moine, Évêque et Pape*, Aurillac, Actes, 2000, p. 155-160.
[343] M. FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme*, Paris, PUF, 2016, p. 100.
[344] L. MAYALI, « Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion », p. 480.

l'Inquisition médiévale selon lequel « juger justement *[juste]*, c'est aussi juger correctement *[recte]* selon le droit[345] ».

Il en ressort une judiciarisation accrue du blasphème qu'exemplifie le règne de Saint Louis. Déployant la croisade sur tous les fronts, engageant le combat contre les « blasphémateurs » sarrasins en Orient et les « blasphémateurs » juifs en Occident, Louis IX légifère sur le blasphème à l'intention de ses sujets par quatre fois, en 1254, 1256, 1268 et 1269. L'entreprise, menée dans le cadre plus général de la réforme de la police royale, conduit à réintroduire la peine de mort, à tout le moins comme hypothèse formelle, en cas d'infraction fondamentale ou répétée[346]. Pour autant, les tribunaux butent en permanence sur la difficulté de définir le blasphème en droit, de l'établir en fait et de le sanctionner en toute justice au sein d'une société dont les mentalités sont encore fortement empruntes de paganismes et de magismes variés, régionaux et populaires[347]. Aussi un tel appareil répressif table-t-il sur l'accélération du fusionnement religieux comme facteur d'unité politique.

Cette maximalisation n'est cependant pas du goût de Rome. Le pape Clément IV, tout en le félicitant pour son zèle, conseille au roi de France de modérer l'application des châtiments qu'il a prescrits et qui portent atteinte à la dignité du corps, les primo-condamnés étant marqués au fer rouge sur le front et les récidivistes amputés des lèvres ou de la langue. Ce à quoi Saint Louis s'empresse d'obtempérer dès 1264. Toutefois, s'il atténue la sévérité des peines, il garde comme mesures d'encadrement le devoir populaire de délation, la punition des témoins défaillants et la révocation des magistrats pusillanimes, tous principes que reconduiront ses successeurs tout en restaurant les châtiments corporels, de Philippe le Hardi à Louis XII[348].

La mainmise sur la justice qu'implique cet activisme monarchique ne constitue pas le seul grief de Rome. Elle traduit un différend plus profond qui porte sur la hiérarchie des pouvoirs. La première Inquisition, créée par Innocent III en 1199 pour réprimer l'hérésie et l'apostasie, a été confirmée puis amplifiée par Grégoire IX qui, en 1233, l'a érigée en

---

[345] *Ibid.*, p. 481. L'expression citée provient du traité d'ACCURSE DE BOLOGNE, *Glose ordinaire, Digeste*, *1.1.2*, *In sacris*.

[346] M. PACAUT, *Les Structures politiques de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 229-230.

[347] H. MARTIN, *Mentalités médiévales : XIe-XVe siècle*, Paris, PUF, 1998, p. 231-236. Voir également J.-CL. SCHMITT, « Les superstitions » dans J. LE GOFF et R. REMOND (éd.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1988, p. 417-551.

[348] É. BELMAS, *La Police des cultes et des mœurs en France sous l'Ancien Régime*, Centre de reproduction des thèses, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 1985, p. 22-35.

juridiction exceptionnelle supplantant les tribunaux ecclésiastiques locaux. La concurrence des compétences est telle que le Cathare repenti Robert le Bougre, nommé en 1235 commissaire pontifical et inquisiteur général du royaume de France, est relevé de sa fonction l'année suivante à la demande du corps épiscopal. Ce conflit de juridiction se complique de la rivalité des pouvoirs civils et des luttes intestines entre franciscains et dominicains qui, parmi les ordres mendiants, exercent de manière privilégiée la charge inquisitoriale[349].

La mutation en cours, qui est à l'échelle européenne, porte sur le sens ultime de la souveraineté et, tout au long des XIIe-XIIIe siècle, les pontifes romains s'efforcent de renverser le rapport de pouvoir hérité des Carolingiens en s'ingérant toujours plus dans les affaires intérieures des monarchies établies ou émergentes, qu'il s'agisse de l'Angleterre d'Édouard Ier ou du Danemark d'Éric VI. Au tournant du XIVe siècle, la France de Philippe le Bel va se distinguer par sa résistance : le « prince très chrétien » édifie une armature gouvernementale, administrative et judiciaire qui garantit son autonomie. En plaçant son royaume sous le signe de l'élection divine à l'image de l'Israël biblique, il annonce le caractère absolutiste qu'y prendra le principe monarchique[350]. Retenons-en que, pour lui et à l'inverse des papes, il n'est de justice que royale appelée à couvrir uniformément les domaines religieux et politique. Philippe le Bel conçoit ainsi l'Inquisition, source effective d'agitation, comme un foyer potentiel de sédition. Elle ne saurait miner son autorité et sa légitimité en doublant son propre appareil judiciaire. Le procès des Templiers, accusés tout à la fois d'être « hérétiques, apostats, blasphémateurs, luxurieux et homosexuels » selon une série désormais habituelle, est d'abord une procédure d'État et amorce le mouvement de sécularisation qui émanera, selon la formule de Julien Théry, de cette « pontificalisation de la royauté française[351] ».

c) Une théologie du droit humain

Condamnation et répression des Cathares hérétiques, ségrégation des infidèles juifs et sarrasins, prédication de la croisade comme pèlerinage armé et libérateur : c'est une sorte de campagne contre le blasphème dans tous ses états que semble lancer le quatrième concile du Latran qui se tient en 1215 à l'initiative d'Innocent III. L'analogie est d'autant plus valide que les périls extérieurs sont réels et que la réforme interne presse. Le pape se dote à cet effet d'un instrument de justice, l'Inquisition, qui présente pour paradoxe de constituer un traitement

[349] O. GUYOTJEANNIN, « Inquisition (Moyen Âge) », dans PH. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, p. 902-907.
[350] J. KRYNEN, L'Empire du roi, idées et croyances politiques en France XIIIe-XVe siècle, IIIe partie.
[351] J. THERY, « Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté française », *Médiévales*, 60, printemps 2011, p. 157-181.

humanisé des fautes commises contre la divinité : en étant soumis à la question et sommé de répondre, le justiciable éminent qu'est pour nous le blasphémateur peut pour la première fois commenter le reproche de « mauvaise parole » qui lui est fait sans s'exposer à être inculpé pour avoir finalement dit ce qu'en toute hypothèse il n'a peut-être jamais proféré. Cette atténuation, que l'esprit moderne aurait tort de concevoir minimale, est également significative en tant qu'elle ne provient pas d'une évolution du droit, mais d'une scrutation de la théologie.

Trois décennies plus tard, Thomas d'Aquin récapitule la doctrine médiévale classique sur le blasphème. Jusqu'au XIIe siècle, peut-être à cause de la surdétermination de la culpabilité et de l'indétermination du lexique qui la caractérisent, cette faute considérée gravissime, quoique longtemps absente des répertoires des vices, n'a trouvé que difficilement sa place dans les bréviaires moraux[352]. Avec les grandes architectures ontothéologiques de la scolastique, le concept de blasphème investit l'exégèse, la morale, le droit et les autres « sciences divines » où il forme chaque fois la matière d'un chapitre singulier. Il est canoniquement décrit comme l'attribution à Dieu des œuvres du diable ou, pour le dire plus proprement, il revient à conférer à Dieu des imperfections qui sont la négation de ses perfections et à désigner ainsi l'être qu'il est par le non-être qu'il n'est pas[353]. Enfin, selon la propension médiévale à constituer des tables, le blasphème est subdivisé en quatre catégories majeures qui mêlent en fait ses développements historiques à la définition biblique : le blasphème des apostats et des *lapsi*, le blasphème des hérétiques, le blasphème des chrétiens et le blasphème contre le Saint-Esprit.

Loin du caractère encore exhortatif de ses prédécesseurs tels que Pierre Lombard ou Alexandre de Halés, Thomas d'Aquin applique à la question son génie synthétique et la hausse au rang de clé anthropologique. Déployant les différentes strates héritées de la tradition scripturaire et patristique, il disserte du blasphème dans la seconde deuxième partie de la *Somme de théologie*, laquelle porte sur « La morale en particulier », sous l'intitulé initial de « La foi » : introduit par les considérations sur « l'infidélité en général », « l'hérésie » et « l'apostasie » (Q. 10, 11, 12), suivi d'observations sur l'aveuglement de l'esprit et l'hébétude des sens (Q. 15), le traitement est double, distinguant ainsi qu'attendu entre le péché de blasphème en général (Q. 13) et le blasphème contre l'Esprit-Saint (Q. 14)[354]. Ce dernier étant

[352] C. CASAGRANDE, S. VECCHIO et J. LE GOFF, *Les Péchés de la langue : discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, traduit par Ph. Baillet, Paris, France, Éd. du Cerf, 2007, p. 173-174.
[353] *Ibid.*, p. 175-179.
[354] THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIaIIae, Q. 13, 14.

saisi dans sa singularité comme une « impénitence terminale » sans grande incidence pastorale, donc politique, c'est le sens générique qui doit nous occuper ici.

La question 13 se subdivise en quatre articles qui chacun reproduit, sur un mode disputé, la méthode thomasienne qui procède par interrogations, objections, conclusions et solutions. Il en ressort que le blasphème assumé, le seul qui vraiment compte, ne peut se résumer à une simple médisance verbale s'il en vient à contrefaire la confession de foi ; qu'il ne peut être réduit à un péché véniel car, à engager l'intelligence autant que le cœur, il relève alors de l'acte conscient ; qu'il ne peut être ramené à un accident puisqu'il manifeste en conséquence une volonté perverse qui aggrave la faute commise en faute acquise ; qu'il ne peut être exclu de l'état de damnation auquel il tend en tant qu'il exprime une protestation définitive contre la justice divine. Or, pour souligner que la minimisation est en pareil cas impossible, Thomas d'Aquin lie le meurtre et le blasphème en relevant leurs similitudes avant de trancher que si, dans l'effet, la nocivité du premier exercée envers le prochain est supérieure à celle du second impuissant devant Dieu, il en va inversement dans l'intention : l'injure contre le Créateur est le plus grave des péchés parce qu'elle est homicide de la communion entre les hommes, image du salut auquel il les destine[355].

Pour le dire avec Michel Villey, le lecteur d'Aristote qu'est l'Aquinate constitue non pas le précurseur, mais l'ultime barrage à la formation de l'État moderne et de ses corollaires plus tardifs que sont le contrat social et les droits de l'homme[356]. Chez Thomas, la communauté politique est première car l'éthique du bien commun la détermine : l'ordre temporel est reconnu dans son autonomie à la condition qu'il reste réglé par l'exercice des vertus. Or, un tel exercice ne peut aller sans la répression opportune des conduites viciées, dont le blasphème. Ce dernier représente une faute majeure en ce qu'il porte atteinte au tout dans sa réalité intrinsèque, étant entendu que la réalité de ladite communauté politique, sans équivaloir une substance, néanmoins s'y apparente. Aussi l'acte blasphématoire et sa punition définissent-ils précisément la sphère de la « loi humaine[357] ». Ce qui signifie que, suivant Thomas d'Aquin, une relativisation des peines afférentes est non seulement possible, mais encore souhaitable en tant que, pour lui, la sphère humaine est par définition, dépourvue de tout pouvoir d'éternité et que le pouvoir humain ne saurait singer la toute-puissance divine.

---

[355] *Ibid.*, art. 3, Sol. 1.
[356] M. VILLEY, « La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne », *Actes*, Rome, Publications de l'École Française, 1991, 147, p. 31-49.
[357] *Somme de théologie*, IaIIae, Q. 95-97.

C - Entre soumission des âmes et supplices des corps

Avec l'avènement du nominalisme et du renouveau de l'augustinisme, la scolastique tardive va emprunter une tout autre voie que celle, médiane, qu'offrait une lecture analogique de la raison divine et de la raison humaine. Le renversement théologique que Duns Scot occasionne en substituant au Dieu-Être le Dieu-Volonté prépare une révolution en philosophie politique que cristallisera la Réforme et qui, du même coup, influencera la Contre-Réforme[358]. Dans le passage à l'État des attributs transcendants que la Bible réserve à l'Éternel se tient la modification moderne du sacré, du profane et de leurs interactions à partir de la conscience individuelle et volitive qui ordonne le monde et décide de l'histoire.

La priorité dans la conception ultimement moderne du blasphème sera accordée au droit, à l'individu et aux droits des individus. Mais dans l'immédiat, et sous forme de préalable, le processus de collectivisation du blasphème, qui se déduit de la confessionnalisation de la foi, a pour effet de le faire passer de la sphère théologique à la sphère politique et du pouvoir ecclésiastique au pouvoir royal.

Le blasphème semble cristalliser la malédiction même de l'époque, déchirée par les Guerres de religion. Stigmatisant l'hérésie du camp adverse, mais aussi son immoralisme, il devient un enjeu confessionnel majeur. Les doctrinaires réformés ou romains justifient leur poursuite acharnée des blasphémateurs au nom de leur lutte plus générale pour la vérité. La déviance du schismatique et de l'hétérodoxe s'accroît de la dissidence politique qui la redouble. Ce climat renforce la suspicion à l'égard de l'ennemi intérieur, nouvelle figure blasphématoire déguisée et sournoise qui manque au serment sacré de l'unité, laquelle tient toujours plus d'une identité déterminée par l'hostilité et l'inimitié.

La faute d'un seul pouvant causer le malheur de tous, le blasphème révèle le mal social dont il émane, qui n'est autre que l'insubordination et qui doit être traité, de façon chirurgicale, sur le mode de l'amputation ainsi qu'il en ira démonstrativement dans les rites communautaires de purification que représenteront les supplices d'ablation, de mutilation et de dislocation le punissant. La nouvelle partition de l'Europe peut mettre fin aux Guerres de religion aux frontières par l'unification confessionnelle des territoires, mais au sein de ceux-ci, ni la cruauté qu'elles ont suscitée, ni la terreur qu'elles ont inspirée ne cessent de régner. C'est une raison de plus pour maximaliser la course aux blasphémateurs.

---

[358] J. QUILLET, « Un exemple de nominalisme politique de la scolastique tardive : les doctrines de Guillaume d'Ockham » dans Y.-CH. ZARKA (dir.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, PUF, 1999, p 45-60.

1) L'ordalie confessionnelle

À la charnière du XVe et du XVIe siècle, la répression de l'irréligion précède les Guerres de Religion. L'éclatement du christianisme européen en confessions et factions antagoniques crée un culte nouveau de la violence fanatisée, à la fois enragée et exterminatrice dans laquelle la Réforme prend sa part qui est notable. Une fois la crise retombée les États poursuivent leur réduction de l'anomie, les protestants privilégiant les ensorceleurs, les catholiques les infidèles, les uns et les autres pourchassant l'ennemi intérieur forcément occulte. L'appareil religieux les identifie et les condamne, mais c'est l'appareil administratif qui les emprisonne et les exécute. Bientôt, il se passera de cette assistance ecclésiastique, la jugeant brouillonne, incertaine et superfétatoire.

a) Une sévérité sans indulgence

L'Église romaine, à la veille de la Renaissance et de la Réforme, attache une importance grandissante au blasphème. Elle en détaille les formes : l'affirmation expresse, l'interrogation arrogante, la raillerie, le reproche, le regret ingrat et le souhait. Elle en contracte les modes : profération extérieure ou méditation intérieure, phrase achevée ou avortée. Elle le distingue selon l'objet : immédiat lorsqu'il s'agit de Dieu, médiat lorsqu'il s'agit des personnes saintes ou des choses sacrées, cette division pouvant s'affiner de spécifications supplémentaires comme, par exemple, la différence de degré dans la vénération due à la Vierge, aux anges et aux saints. Elle le qualifie selon l'intention : direct lorsqu'il vise l'outrage, indirect lorsqu'il échappe à l'intention. Elle en qualifie la gravité et intègre, au plus bas de l'échelle, les péchés de langue mineurs mais répréhensibles, les jurons et autres propos irrespectueux, altérés ou équivoques provoquant scandale, les injures blessant le prochain, le faux serment procédant de l'allégation ou de l'exécration, le fait de prendre Dieu à témoin dénotant l'exagération, l'imprécation ou la malédiction. Ces distinctions sont vitales car elles ordonnent le travail des prédicateurs et des confesseurs. En dépit ou à cause de ces précisions, le blasphème semble être devenu un péché coutumier, de même que, pour la hiérarchie ecclésiastique, le redressement de cet usage de la parole pervertie un souci constant[359].

[359] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident : XVIe-XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 20-21. Pour ce qui est de l'histoire sociale, nous suivons cette monographie fondatrice non sans la critiquer à l'occasion pour ce qui nous semble y être omis en termes d'histoire politique.

L'extension croissante de la juridiction ecclésiastique correspond partout en Europe à un affaiblissement du pouvoir séculier[360]. Détentrice des sacrements qui marquent les grandes étapes de l'existence individuelle, le baptême pour la naissance, le mariage pour l'union et la filiation, l'onction pour la mort et les funérailles, l'Église accroît sa compétence à la vie collective par le biais des rites publics qui la rythment. Accompagnant la tenue des registres civils, les tribunaux ecclésiastiques se saisissent toujours plus de la rédaction des actes assermentés tels que les contrats, les prêts et les testaments. Ils s'approprient pour finir le traitement de chaque matière délictuelle, dont l'usure, l'inceste, l'adultère. Puisqu'à chaque délit correspond un péché, cette juridicisation vaut moralisation, ce qui se vérifie d'autant plus pour le blasphème, fléau verbal qu'il serait dangereux de considérer anodin pour la naturalisation d'un mauvais habitus qu'il commande.

On sait contre qui pèche le blasphème, Dieu en dernier lieu, mais l'on hésite à déterminer contre quoi. Péché attentant à la vertu de foi, il consiste aussi, de plus en plus, en un péché dérogeant à la vertu de religion et, enfin, en un péché contrecarrant la vertu de civilité. Les deux mots clés qui viennent s'ajouter au pan plus dogmatique sont là encore trompeurs, comme ils l'étaient dans leur usage antique, si on les comprend dans le sens qu'ils ont pris depuis : la religion dit l'ensemble des rites qui rythment la vie publique et la civilité désigne l'ensemble des us et coutumes d'un lieu donné, ainsi que continuera d'en attester au XVIIe siècle le premier dictionnaire de la langue française[361]. Tour à tour, le blasphème s'apparente à l'infidélité au regard du dogme, l'irrévérence au regard du culte et l'irrespect au regard de la loi que le fidèle et sujet est censé professer, pratiquer, promouvoir. Multiplicateur d'impiétés, il en redevient, la Rome césarienne ressurgissant sous la Rome catholique, synonyme d'irréligion fondamentale. De même que jadis, il est puni à hauteur de l'intention individuelle que sa judiciarisation permet de rendre manifeste. Il s'agit de déterminer si la faute est délibérée car elle s'étend, lorsqu'elle est volontaire, à l'existence collective et attire la calamité.

Cette extension, qui découle de l'outrage comme excès conscient d'un mal total, radical, appelé à se dupliquer en raison même de sa nature tautologique, rend la vengeance de Dieu inéluctable. Lui seul peut empêcher que le malheur ne gagne l'entière communauté et ne la

---

[360] V. DEMARS-SION, « Les monarchies européennes aux prises avec la justice ecclésiastique : l'exemple des anciens Pays-Bas espagnols », *Revue du Nord*, 1995, vol. 77, n° 311, p. 535.

[361] A. FURETIERE, *Essai d'un dictionnaire universel*, Paris, 1684. Chassé de l'Académie française pour avoir devancé sa « lenteur », Furetière devra à Pierre Bayle l'édition complète, mais posthume, en 1690 de son thesaurus.

décime de l'intérieur en ruinant sa relation à la vérité. *Simplex* et véniel dans la plupart des cas, le péché de blasphème se fait *hereticalis* et mortel quand il heurte la doctrine, ainsi que le souligne la scolastique tardive dont témoigne le dominicain, thomiste et cardinal Cajetan qui ne s'efforce pas moins, dans ses commentaires bibliques, de rappeler l'infinité du pardon divin[362].

L'enjeu de la grande entreprise de purgation sociale dont le blasphème est le levier passe désormais par la confession encore plus que par la prédication. En haut comme en bas, et à toutes les marges, il s'agit certes de redresser la société et de lui rendre son organicité. La lutte contre le blasphème devient synonyme de catéchisation de l'ensemble des populations, citadines et rurales, et de l'ensemble des classes, nanties ou populaires. Toutefois, c'est dans le secret du confessionnal, au regard même de la possibilité de l'absolution qui doit être autant pédagogique que thérapeutique, que se joue le contrôle des consciences personnelles et des bouches individuelles. Puisqu'il s'agit de conforter un for intérieur collectif, la cohésion devient l'affaire de tous requérant la vigilance de chacun. Les ministres de la parole que sont les prêtres ont ainsi la garde du discours public. Comme chez Cajetan, auteur de divers manuels à cet effet, dont une *Petite somme des péchés*, la grande synthèse de Thomas d'Aquin tourne au traité pratique où le discernement spirituel sert la discrimination sociale. Par-là, le sacrement de pénitence privée, toujours plus codifié, désormais inscrit dans un espace confiné, ritualisé à l'extrême, s'assimile à un jugement secret qui dispense d'une cérémonie publique d'expiation tout en rendant possible la réhabilitation après complétion d'une peine elle-même confidentielle[363].

Cependant, la sévérité des poursuites qu'encourt le blasphémateur avéré selon l'ultime session du Ve concile de Latran en 1517, auquel Cajetan lui-même participe, évoque plutôt la Novelle de Justinien. Le décret entend visiblement empêcher la répétition du tort en aggravant l'échelle des peines en cas d'endurcissement : l'amende, le pilori, les galères, le cachot à perpétuité pour un laïc selon qu'il est noble ou roturier et la privation de revenus, la déposition, la réclusion pour un clerc[364]. Or l'année suivante, en août 1518, le pape Léon X envoie Cajetan comme légat apostolique à la diète d'Augsbourg pour qu'il y rencontre le moine contestataire Martin Luther et obtienne de lui qu'il se rétracte. Ce que Luther refuse. Le blasphème va dès lors renouer avec l'hérésie, le schisme, l'apostasie mais sur fond des

[362] Thomas de Vio, dit Cajetan, *Sur le Lévitique*, I.
[363] J. GUYADER « La confession privée au XVe siècle » dans CL. HAROCHE (dir.), *Le For intérieur*, Paris, PUF, 1995, p. 267-292.
[364] Actes de Latran V, Session IX, « La réforme de la Curie et autres sujets ».

guerres de religion qui vont s'ensuivre jusqu'à diviser l'Europe. La querelle ne portera pas que sur les Indulgences, système régulateur des peines afférentes à la confession pénitentielle, mais en soi sur la confession de foi.

b) Les bûchers de la Réforme

« Sans crainte de la peine on entend en tous lieux profaner et parjurer la Majesté de Dieu », écrit le ligueur catholique Pierre Mathieu en 1589[365]. L'ère du schisme entre catholiques et protestants ouvre un nouvel âge du péché de langue comparable à l'An mil par l'atmosphère de fin du monde et d'impatience eschatologique qui l'entretient. L'éclatement de la *christianitas* médiévale entre des Églises rivales prend, de part et d'autre du fossé confessionnel, une signification apocalyptique engageant le statut même de la vérité sans doute éternelle et, néanmoins d'abord politique, ruinant l'hypothèse d'un monde unifié[366]. La confrontation des deux prédications antagoniques, mais aux rhétoriques symétriques, substitue la guerre à la judiciarisation qui l'a préparée et qui s'en trouve comme démultipliée. De la magistrature des juges, le blasphème repasse au magistère des théologiens[367] et les accusations croisées portent aussi bien sur les attitudes dévotionnelles que sur les principes dogmatiques : l'affrontement ne se déroule plus entre piété et impiété, mais entre deux systèmes de piété incompatibles. L'autre différence avec le passé, signe également de modernité, est que l'organisation de la vie intellectuelle ne dépend plus du seul appareil clérical mais, de l'invention de l'imprimerie à la propagation des cercles de pensée, le débat s'assure d'une diffusion sociale sans précédent. C'est pourquoi, sans pour autant que cette traque inquiète recoupe une réalité palpable, on « s'acharne soudain à débusquer et à condamner les propos scandaleux et impies dans toute l'Europe[368] ». L'inflation moderne du blasphème se donne ainsi trois objets majeurs de répression : l'hérésie, la superstition et le libertinage.

La dénonciation de l'autre partie comme hérésiarque occupe grandement les pamphlétaires protestants comme catholiques. L'incrimination de Rome comme Babylone de l'impiété et de l'imposture constitue un axe critique de la Réforme avec toute l'ambivalence qu'implique l'usage de la notion. Ainsi, Martin Luther reconduit d'une part la doctrine

---

[365] P. MATHIEU, *La Guisiade*, vers 1367-1370.
[366] D. CROUZET, *Les Guerriers de Dieu*, Paris, Champ Vallon, 1990, p. 165-219. Voir également J. DELUMEAU, *La Peur en Occident*, *XIVe-XVIIe siècles*, Fayard, Paris, 1978, p. 521-525.
[367] E. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne », dans *Mentalités*, 1989, p. 19-20
[368] O. CHRISTIN, « Sur la condamnation du blasphème, XVIe-XVIIe siècles », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1994, 204 p. 44.

classique selon laquelle le blasphème gangrène les corps collectifs et engendre l'apparition de mondes peccamineux, d'autre part il recourt lui-même à des formules blasphématoires pour moquer l'autorité pontificale au nom du Christ transgresseur de la Loi et, enfin, il accuse ses propres dissidents, à commencer par les anabaptistes, d'être des blasphémateurs parce que séditieux tout en appliquant la même caractérisation de manière classique aux juifs « mensongers[369] ». Jean Calvin, de son côté, dont le projet est plus systématiquement doctrinal, associe en permanence blasphème et hérésie que ce soit pour dénoncer les sacrements de l'Église latine, pour faire condamner à mort son émule Michel Servet ou pour dénoncer les faux réformés réticents au martyre de même que les adeptes de l'humanisme[370].

Loin de promouvoir une culture de la tolérance, le protestantisme naissant va susciter une culture de la persécution en armant plusieurs dispositifs pour réprimer le blasphème. Le premier d'entre eux est d'ordre politico-religieux et concerne la constitution même des nations ralliées à la Réforme. La Genève de Calvin n'est pas moderne au sens où nous l'entendons et relève plutôt de la république théocratique au sens classique : le droit continue de s'articuler à la Loi divine et le pouvoir public seconde encore l'autorité ecclésiale quoique de manière renforcée. Souscription du résident à la foi commune, surveillance des fidèles, bannissement des infidèles et exécution des hérétiques : les mesures prises aboutissent en 1547 à un conflit entre le Conseil et le Consistoire, les magistrats et les pasteurs, attisé par les libertins qui finiront exclus[371]. De manière plus ample que cette construction utopique, l'édification d'Églises nationales, à base luthérienne, de la Scandinavie à l'Allemagne, va assurer la sanctuarisation de la « protestation » des Princes. La revendication de pleine domination religieuse et de parfaite indépendance politique débouche, on l'a vu, sur l'érection d'une religion d'État qui sert à homogénéiser le territoire d'un point de vue confessionnel et l'État prend en charge la répression du blasphème, lequel ne se distingue plus, dès lors, du refus de la citoyenneté ou de l'assujettissement qui en tient lieu[372].

Deux phénomènes culturels s'ajoutent à cette mutation politique et qui relèvent tous deux d'un idéal de purification sociale à tonalité si blasphémique qu'il est dommage qu'Alain Cabantous ne les retient pas dans son investigation. Il y a tout d'abord l'iconoclasme actif que promeut le calvinisme au motif théologique d'une critique radicale de l'idolâtrie, mais que

---

[369] M. LIENHARD, *Luther*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 455-492.
[370] M. BERNARD, « Par qui le scandale arrive-t-il ? La querelle entre Calvin et les évangéliques », *Littératures classiques*, 2013/3, 1, p. 25-35.
[371] B. COTTRET, *Calvin*, Paris, Lattès, 1995, p. 183-188.
[372] T. DOWLEY, *Atlas of the European Reformations*, Londres, Lion Books, 1984.

précipite la réinvention de la caricature qui accompagne les Guerres de religion et qui se révèle contagieuse dans les deux camps[373]. L'illustration outrancière de l'adversaire et de sa propre iconographie sacrée afin de le discréditer marque ainsi l'apparition de la propagande moderne. Désormais, on revendique, tournant crucial, le fait le détourner de manière blasphématoire les représentations religieuses, doctrinales ou dévotionnelles, de l'autre pour dénoncer le blasphème politique, intellectuel et moral, qu'elles constituent, ce qui fait pivoter le centre de gravité de la piété traditionnelle. Chez Calvin, cette tendance va jusqu'à établir une dogmatique et une pratique de la destruction des images. Par ailleurs, Luther, insiste sur l'éradication de la superstition qui passe, selon lui, par la suppression du magisme, persistant en raison de l'accointance présumée du catholicisme avec le paganisme. Son mot d'ordre, qui est l'ordalie par le feu, déclenche ainsi le phénomène non moins moderne de la chasse aux sorcières[374]. Contemporains des luttes entre catholiques et protestants, les bûchers vont cependant atteindre une amplitude inégalée dans l'Europe réformée du Nord. Calvin apporte d'autant mieux son soutien à Luther que tous deux puisent dans les textes bibliques vétérotestamentaires, dans les commandements sur l'exclusivité de Dieu et l'interdit de le naturaliser ainsi que les punitions de mort prescrites pour le fétichiste et le magicien[375].

La société close se reforme à partir des mêmes sources, si ce n'est que l'État moderne se fait, par sa police, l'exorciste du blasphème en invoquant sa propre rationalité. La violence légale et collective de la répression n'est plus menée par l'appareil ecclésiastique pour défendre l'intégrité de la foi, mais par l'appareil administratif en vue d'asseoir intégralement l'unité. Elle vise à conformer le sujet politique à un cadre normatif, affirmé comme scientifique, où la régulation de la croyance, de la sexualité et de la féminité s'impose par une restriction de la parole, du discours et de l'opinion dans leurs aspects jugés déviants, donc soumis à procédure judiciaire. Premier signe de démocratisation si l'on veut, ladite violence va s'exercer de manière globale et continue au point que l'on estime le nombre des victimes de la chasse aux sorcières en cent ans, de 1560 à 1650, comme oscillant entre 40 000 et

[373] G. WALLERICK, « La guerre par l'image dans l'Europe du XVIe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 149, I 2010, p. 33-53.
[374] J. ROGOZINSKI, Ils m'ont haï sans raison, de la chasse aux sorcières à la terreur, Paris, Éd. du Cerf, 2015.
[375] « Maudit soit l'homme qui façonne une divinité, abomination pour Yahvé » (Deutéronome 27, 14) et « Tu n'accepteras pas de laisser vivre une sorcière » (Exode 22, 17) sont des références usuelles chez l'un et l'autre des maîtres de la Réforme.

100 000 exécutés, soit cinq à dix fois le bilan pareillement évalué de la seconde Inquisition sur trois siècles[376].

c) La traque inquisitoriale

Au cours du XVIe siècle, la diffusion du protestantisme engage l'Église catholique dans un nouveau combat dont le pouvoir civil va prendre là encore l'initiative, à tout le moins dans la détermination des moyens. L'Inquisition trouve alors une nouvelle mission, qui est celle d'arrêter la propagation de « l'hérésie », mais sa réinvention moderne est le fait, en 1522, de Charles Quint afin de réduire aux Pays-Bas, alors sous domination espagnole, les dissidents politiques qui sont tout autant des schismatiques religieux. Face à ce réveil de la concurrence temporelle, Rome ne réagira cependant que tardivement puisque la Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle ne sera fondée qu'en 1542.

À l'instar des répressions réformées, ces deux mouvements catholiques de coercition se distinguent par leur modernité : moderne est la contradiction qui fait que l'empereur, voulant unifier le peuple, rend martyre la contestation ; moderne est la formalisation morale de la Question dont le pape entend border l'usage et qui permet au pouvoir civil de la pratiquer encore plus abondamment ; moderne est également le culte victimaire que les apologètes religieux édifient pour des persécutés religieux qui en deviennent des héros nationaux. La machine de propagande se retourne en vecteur de contre-propagande tandis que, selon une logique toute blasphémique et sous l'effet des nouvelles frontières, l'attention se concentre sur l'ennemi intérieur.

Il en ressort des procédures innovantes qui étendent la sphère du blasphème à des objets connexes. En Espagne, suite aux conversions forcées de la *Reconquista*, l'Inquisition traque chez les marranes et les morisques, respectivement issus du judaïsme et de l'islam, les possibles résurgences de leur foi passée, mais aussi la perpétuation résiduelle de leurs anciens rites, considérés comme blasphématoires, tandis que le blasphème lui-même rivalise statistiquement avec la fornication comme premier chef d'inculpation[377]. Au même moment commence la mise sous surveillance des milieux lettrés, suspectés de soutenir leur propension à l'athéisme par la diffusion d'écrits libertins. Enfin, le délit de blasphème afférent aux canons de l'Église se voit en quelque manière dématérialisé : l'homme du commun en devient

[376] A. BARSTOW, *Witchcraze : A New History of the European Witch Hunts*, Norfolk, Pandora, 1994, p. 182.
[377] J.-P. DEDIEU, *L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède*, *XVIe-XVIIIe* siècle, Madrid, Casa Velasquez, 1989, p. 139-147.

justiciable dès lors qu'il nourrit des doutes sur la validité et l'efficience des sacrements, de la présence réelle dans l'eucharistie à la rémission des péchés par la confession, qu'il refuse qu'ils lui soient administrés ou qu'il se distingue en ne fréquentant pas régulièrement les offices et la messe.

Le modèle de l'autorité patriarcale domine cet ensemble, tiré de la réaffirmation de la primauté pontificale qui sert de vecteur à la Contre-Réforme. Le prince, le clerc, le chef de famille doivent être autant d'images du Père immortel dont l'exemple est le Saint-Père : c'est dans ce cadre que le concile de Trente rapporte à la maîtrise de la parole et à l'observance du serment le deuxième commandement biblique afférent à l'adoration en vérité du Dieu unique[378]. Le blasphémateur est leur ennemi commun car il ne se contente pas de travestir la foi en l'interprétant de manière erronée, mais il usurpe également l'autorité en s'emparant du ministère de la parole dont sont seuls investis ses tenants légitimes. Il est aussi l'ennemi du peuple en ce qu'il justifie la réparation divine du mal ainsi commis et qui se manifeste par l'envoi de catastrophes, thème fréquent de l'homilétique catholique au XVIe et au XVIIe siècle. La responsabilité est collective et la culpabilité ne l'est pas moins : épurer le blasphème demeure un impératif. Tous les corps de métier, groupes, représentatifs ou non, sont encouragés à dénoncer les blasphémateurs, tout témoin d'un blasphème étant passibles de punition s'il s'y refuse[379].

À cette pédagogie de la parole, Rome, comme la Réforme, adjoint la coercition des corps. Figure de proue de l'institution inquisitoriale, le dominicain Pie V arme la Contre-Réforme en publiant un *Catéchisme* universel, en fondant la Congrégation de l'Index, en instituant un rite unique accompagné de son missel, non sans expulser les juifs de la plupart des États pontificaux et sans susciter la croisade de la Sainte Ligue contre la Sublime Porte[380]. Il renforce également les dispositions canoniques relatives au blasphème. Reprenant les constitutions *De Maledicis* de Léon X et *In multis* de Jules III, il promulgue en 1566, la constitution *Cum primum apostolus* qui reprend les deux premières et admoneste sur leur modèle les clercs et les fidèles aux conduites déviantes. Comme attendu, la parole blasphématoire suit le trafic simoniaque et précède la pratique homosexuelle dans une liste qui reproduit l'échelle prescrite des châtiments[381].

---

[378] Concile de Trente, III, 30, 3.
[379] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident*, p. 77-82, 114-116.
[380] N. LEMAITRE, *Saint Pie V*, Paris, Fayard, 1994.
[381] Bulles romaines, IV, 2. Voir « Blasphème » dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, t. I, col 250.

La nouveauté décisive est qu'en raison des combats de Pie V, dont sa volonté de sanctuariser le siège pétrinien, cette insistance rattache le blasphème aux notions de censure publique et de conformité civile, ce que ne perçoit pas Alain Cabantous mais qui retiendra l'attention des successeurs du pape de la Contre-Réforme, particulièrement dans leur difficile relation à la modernité : Clément XIII et Grégoire XVI proclameront ainsi chacun sa propre constitution *Cum primum*, en 1759 pour le premier et en 1832 pour le second, favorisant tous deux le thème de l'obéissance à la loi naturelle.

Les dispositions romaines, bien que moins sévères que les civiles, n'ont alors qu'un champ d'application limité. Peu d'États accordent à l'Église le droit de poursuivre l'impiété sur leur territoire et ils lui concèdent toujours cette licence en l'entourant de conditions restrictives. L'Inquisition, en Espagne, ne peut instruire que des cas publiquement reconnus de blasphème *hereticalis*, même si l'acception est large et comprend, par exemple, toute déclaration visant à affirmer que les relations sexuelles hors mariage ne sont pas un péché mortel[382]. En France, mais aussi en Italie où le Saint-Siège s'efforce de préserver son pouvoir temporel, la procédure inquisitoriale est surtout l'affaire de l'administration civile, la justice d'État étant souvent considérée plus légitime que le tribunal d'Église[383]. Et ce, non pas en vertu de la mitigation de leurs sentences. Au contraire, si l'Église préconise d'abord d'exclure le coupable temporairement de la communauté des croyants, lui laissant la possibilité de la réintégrer par la pénitence, les États se montrent prompts à assortir les condamnations de lourdes peines et à restaurer la punition de la marque corporelle en signe d'infamie excluant définitivement le blasphémateur de sa communauté d'appartenance, laquelle y trouve un motif satisfaisant de rassurance quant à sa droiture constitutive[384].

2) L'Omnipotence publique

Alors que la guerre entre catholiques et protestants se livre désormais à coups de grandes synthèses doctrinales, le blasphème ne peut plus être confié aux subtilités des théologiens moraux, remis à la discrétion des prêtres ou des pasteurs, abandonné aux atermoiements des juges ecclésiastiques. Sorti des luttes confessionnelles, il est également extrait du secret de la confession. Il relève désormais du législateur, de l'officier de police, du magistrat qui sont autant d'émanations du Prince : la judiciarisation du blasphème suit

[382] J.-P. DEDIEU, *L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède*, *XVIe-XVIIIe siècle*, p. 127.
[383] A. TALLON, « Inquisition romaine et monarchie française au XVIe siècle » dans G. AUDISIO (éd.), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004, p. 311-323.
[384] *Ibid.*, p. 58-59.

l'ascension en apparence illimitée du pouvoir temporel, qu'il soit de type impérial ou monarchique. C'est là, dans cette souveraineté en tous points mimétique, que le blasphème devient un phénomène, à proprement parler, théologico-politique.

a) Une frénésie législative

Dès le XVIe siècle, l'Europe occidentale fait de la lutte contre le blasphème une priorité politique qu'il s'agisse de l'Espagne catholique ou de l'Angleterre réformée, de la république de Venise ou de la principauté de Saxe[385]. Mais partout prévaut, sur fond d'éclosion des nations, la volonté d'instaurer en pratique l'axiome nouveau *cujus regio, cujus religio*. L'état des législations punissant non plus le péché mais le crime de mauvaise parole montre cette reconfiguration. D'une part, les rapports de juridiction entre les États et l'Église sont redéfinis au profit progressif des tribunaux civils ; d'autre part, l'affirmation de souveraineté que marque la *plenitudo potestas* et qui fait du Prince le garant à la fois de l'ordre naturel voulu par le Créateur et de la paix civile comme de la concorde publique hâte la mutation de l'atteinte à la majesté divine en faute de lèse-majesté.

Vu comme un signe d'agitation irrationnelle et un ferment de contestation collective, le blasphème constitue un obstacle à la régénération de l'ordre politique dont les temps nouveaux entretiennent la promesse avec pour horizon non plus le futur eschatologique, mais l'avenir historique. Le traquer et l'extirper tournent à l'obsession dans l'ensemble des États européens[386]. En Espagne, quatre édits promulgués en 1492, 1502, 1525 et 1566 viennent aggraver la législation existante afin de favoriser une unification qu'incarne l'Inquisition, seule institution commune aux « rois catholiques » et à même de vérifier que la conversion des « nouveaux chrétiens » issus des milieux juifs ou musulmans ne relève pas d'une commodité qui serait blasphématoire[387]. En Bavière, la loi oblige les pères de famille ainsi que les représentants des corporations à dénoncer la présence, sous leur toit ou dans leur établi, de tout blasphémateur qui sera puni à l'instar d'un sorcier[388]. À Florence, les autorités politiques aggravent les dispositions pontificales afin de mener une lutte proclamée sans pitié contre l'impiété verbale. Si dans le duché de Toscane, Cosme Ier, fait de la répression du

---

[385] A. CABANTOUS, « Du blasphème au blasphémateur. Jalons pour une histoire (XVIe-XIXe siècle) » dans P. DARTEVELLE *ET AL.* (éd.), *Blasphèmes et libertés*, Paris, France, Éd. du Cerf, 1993, p. 14.
[386] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident.* Nous suivons ici cet ouvrage de référence qui dresse, sur ce point, un vaste tableau dont nous avons recueilli les éléments nécessaires, après vérification, à notre démonstration et que nous complétons de nos propres apports documentaires.
[387] H. RAWLINGS, *The Spanish Inquisition*, Hoboken, Blackwell, 2004, p. 21-23.
[388] S. LEUTENBACHER, Hexerei- und Zaubereidelikt in der Literatur von 1450 bis 1550: Mit Hinweis auf der Praxis im Herzogtum Bayern, Berlin, Schweitzer, 1972.

blasphème un devoir et une fonction étatique dès 1562, Venise met en place le système de répression le plus abouti avec la création, en 1537, d'une institution judiciaire dédiée qui, composée de trois magistrats anonymes, prononce des sentences sans appel[389].

La répression du blasphème suit une évolution particulière en Angleterre où Henry VIII a institué un culte proprement national où le chef de l'État a rang de chef de l'Église. Sous les Tudors et les premiers Stuarts, la Haute Commission Ecclésiastique, qui statue sous l'égide de la cour suprême que forme la Chambre Étoilée, a la faculté de poursuivre, sur simple dénonciation anonyme, les crimes religieux « qui nuisent à l'intégrité de la puissance politique », preuve s'il en était besoin que cette juridiction d'exception constitue d'abord un instrument coercitif de pouvoir[390]. De la Grande Rébellion de 1642 à la mort de la reine Anne en 1713, le corpus législatif, d'abord embryonnaire, s'amplifie et se durcit alors que les sectes puritaines se multiplient au fur et à mesure que se déroulent les différents épisodes de guerre civile : en l'absence d'une théologie dogmatique, le schisme tient la place de l'hérésie au sein de la galaxie réformée et présente la même capacité à être utilisé de manière réversible. Le nœud de la crise est politico-religieux, l'objet de la crise est la piété nationale et sa modalité, la purge.

En 1648, alors que le futur roi décapité Charles Ier s'est allié avec l'ennemi écossais, le puritain qu'est Olivier Cromwell, convaincu d'agir au nom de Dieu et d'avoir à restaurer le *Commonwealth* profané, fait voter par le Parlement « croupion » une ordonnance qui vise à punir le plus sévèrement possible « les blasphémateurs » et déclenche une vague de terreur religieuse[391]. L'édit dresse une liste minutieuse des doctrines passibles de tomber sous le coup de la loi et recourt volontiers à la peine de mort pour les récalcitrants en s'inspirant explicitement du Pentateuque. Deux ans plus tard, alors que la guerre civile a repris « étonné du peu de portée de son avertissement », le Parlement récidive et condamne encore plus fermement « les opinions exécrables, blasphématoires et athées à l'encontre de la gloire de Dieu » : d'un même mouvement, l'État et l'Église réprouvent les catholiques, les quakers, les baptistes et surtout les presbytériens covenantaires d'Écosse, dont les idéaux démocratiques

---

[389] L. FIRPO, « Préface » dans GIORDANO BRUNO, *Œuvres Complètes, I Documents – Le Procès*, traduit du latin par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1993. Ce volume offre l'ensemble des procédures et des procès-verbaux d'une instruction finalement relayée par l'Inquisition à cause de l'appartenance première de Bruno à l'Ordre dominicain.

[390] E. P. CHEYNEY, « The Court of Star Chamber », *The American Historical Review*, XVIII, 4, p. 727-750.

[391] W. S. CHURCHILL, *A History of the English Speaking Peoples : The Age of Revolution*, Dodd and Mead, 1957, p. 9. Churchill qualifie cette loi, langage blasphémique, comme d'« une malédiction ayant rompu l'alliance entre le peuple et les cultes ».

animeront la révolution américaine, afin de se disculper d'avoir mis en pratique, par le régicide, la théorie monarchomaque selon laquelle la fidélité à la foi détermine la légitimité du pouvoir[392].

En France, joue à plein l'héritage des ordonnances royales prises par Philippe le Bel en 1407 qui proclament les « libertés » de l'Église locale vis-à-vis de Rome et qui anticipent la formation du gallicanisme classique. La répression du blasphème suit le cours de la volonté constante que manifeste l'institution monarchique de s'approprier l'appareil judiciaire : dès 1510, Louis XII précise par voie d'ordonnance que les clercs blasphémateurs seront jugés par des procureurs laïques ; en 1539, François Ier, dans l'ordonnance de Villers-Cotterêts, réduit considérablement la compétence des tribunaux ecclésiastiques en matière de délits et de crimes ; Henri II, dans une ordonnance de 1549, s'approprie entièrement le droit de répression en distinguant « les erreurs ou hérésie simple, procédant plus d'ignorance, erreur, infirmité et fragilité humaine, légère et lubricité de la langue de l'accusé, que de vraie malice ou volonté de se séparer de l'union de l'Église » des hérésies majeures qui s'accompagnent de « scandale public, commotion populaire, sédition ou autres crimes emportant offense publique[393] ».

Contrairement à Olivier Christin, nous considérons qu'il y a plus dans cette nouvelle mesure qu'un indice supplémentaire et flagrant de l'ambivalence inhérente au blasphème en raison de sa nature politico-religieuse et de la difficulté à en donner une définition satisfaisante[394]. C'est l'effet pratique de la distinction qu'établit l'ordonnance de 1549 qui compte en ce qu'elle représente une étape clé dans un long processus de sécularisation. Elle ne doit pas être interprétée comme une laïcisation mais au contraire comme une assomption de la punition de l'impiété religieuse par l'autorité politique. Le trouble causé au corps collectif en est le critère et, en quelque façon, la nécessité de l'action policière détermine la gravité de la faute morale. Bien que jugé comme un péché théologique par l'Église, le blasphème est châtié comme un crime politique par l'État au point que, selon l'adage, « mieux vaut tomber dans les rets de l'Inquisition que dans ceux du Roi[395] ».

---

[392] S. JUSTER, *Sacred Violence in Early America*, Philadelphie, University of Pensylvania Press, 2016, p. 151-154.
[393] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident*, p. 66-67.
[394] O. CHRISTIN, « Le statut ambigu du blasphème au XVIe siècle », *Ethnologie française*, 1992, vol. 22, no 3, p. 338-339.
[395] E. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne du Moyen Âge au XVIIe siècle » dans J. DELUMEAU (éd.), *Injures et blasphèmes*, Paris, France, Imago, 1989, p. 15.

b) De droit divin

À la différence de l'Espagne où le dessaisissement des juridictions ecclésiastiques n'empêche pas la préservation de relations favorables avec le Saint-Siège[396], le conflit ouvert entre le parti gallican et le parti romain va déterminer la politique religieuse de la France. Il aboutit, en 1682, à la Déclaration des Quatre articles. Ce ban, censé émaner de « l'assemblée extraordinaire du clergé du royaume de France » est rédigé par Jacques-Bénigne Bossuet, l'évêque et « l'aigle » de Meaux, prédicateur, confesseur et précepteur des princes, conseiller du roi[397]. Il a pour circonstance la querelle sur le droit de régale : alors que la monarchie nomme les évêques, que la papauté les investit et que les revenus de certains sièges épiscopaux reviennent à la couronne le temps de leur vacance, Louis XIV a décidé d'étendre cette mesure à tous les diocèses du royaume sous le prétexte de financer la conversion des protestants. Innocent XI, qui a déjà adressé trois brefs de protestation au « roi très chrétien » pour ses velléités d'ingérence, réagit en suspendant les investitures. Louis XIV réplique par les Quatre articles qui affirment que le pape n'a de souveraineté que spirituelle, d'autorité que conciliaire, d'infaillibilité que consentie, de pouvoir qu'ordonné aux règles canoniques et aux régulations locales, en l'occurrence gallicanes. Innocent XI riposte par un rescrit qui anathématise la Déclaration, condamne l'assemblée qui la produite et exclut ses membres des candidats potentiels à l'épiscopat. Il faudra une décennie et la carence en titulaires d'un tiers des évêchés pour qu'en 1693, Louis XIV et Innocent X se réconcilient sur la base d'un arrangement purement juridique et fiscal.

La discorde vient de loin. La régale a déjà servi, en 1303, de motif au déclenchement des hostilités entre Philippe le Bel et Boniface VIII sur les rôles respectifs des « deux glaives » entraînant les accusations réciproques de crime de lèse-majesté et d'hérésie blasphémant la foi[398]. La Pragmatique Sanction, édictée par Charles VII en 1438, a déjà énoncé l'essentiel des Quatre articles[399]. La pontificalisation de la monarchie française, poursuivie depuis trois siècles et demi, ne fait qu'atteindre son acmé sous le Roi-soleil. Le

---

[396] V. DEMARS-SION, « Les monarchies européennes aux prises avec la justice ecclésiastique : l'exemple des anciens Pays-Bas espagnols », p. 536-537.
[397] A.-G. MARTIMORT, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, Éd. du Cerf, 1953.
[398] T. SCHMIDT, « La condamnation de Pierre Flote par le pape Boniface VIII », *Mélanges de l'École française de Rome*, 2006, 118-1 p. 116. Conseiller du roi Philippe le Bel, Flote est soumis *post-mortem* au jugement de Dieu par le pape qui lui applique la procédure de *damnatio memoriae* instaurée par Justinien mais réservée jusque-là aux hérésiarques ayant fait œuvre de fausse dogmatique.
[399] N. VALOIS, *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII*, Paris, Picard, 1906. La rupture qui s'ensuit est résolue par le concordat de Bologne que signent en 1516 François Ier et Léon X, lequel concède aux rois de France le pouvoir d'administrer l'épiscopat sur leur territoire.

Souverain pontife, cette fois encore, n'a d'autre arme que celle dissuasive de l'excommunication, menace que Louis XIV, d'abord incrédule, finira par prendre au sérieux. Lucide, Innocent XI a noté dans son adresse au Sacré-Collège de 1682, qu'à vouloir faire dépendre la papauté du concile, la monarchie se prépare à être un jour tributaire des états généraux ; politologue avant l'heure, il a surtout perçu, sous l'incident apparent, une volonté de « transfert de l'autorité » ainsi que de « ses droits[400] ».

Quelle est la nature cependant dudit transfert ? La Déclaration stipule, dans son préambule, que « les rois et les princes ne sont soumis dans les choses temporelles à aucune puissance ecclésiastique ; ils ne peuvent donc pas être déposés en vertu du pouvoir des chefs de l'Église et leurs sujets ne peuvent être déliés du serment de fidélité[401] ». Cet avertissement se veut d'abord préventif contre le risque d'excommunication. Sa formulation, ensuite, est moins anti-romaine qu'on ne pourrait le croire car elle correspond aux vœux d'un puissant clergé soucieux de se tenir à équidistance des deux pouvoirs, papal et royal. Enfin, sur le fond, elle corrobore la volonté qu'a la monarchie de se démarquer, quoique non pas pour fusionner ces mêmes pouvoirs mais pour assurer en totalité l'autonomie du sien[402]. Il en découle qu'empereur en son royaume, Louis XIV est aussi lieutenant de Dieu en son royaume, cette double caractéristique définissant *stricto sensu* la monarchie absolue de droit divin, c'est-à-dire indépendante de toute investiture ou légitimation extérieure.

Pour autant, ce transfert affecte bel et bien le droit en rapportant, entre autres, l'insulte proférée à l'encontre de la majesté de Dieu à l'insulte émise envers la majesté du Prince, et inversement. Par-là, le blasphème, question d'Église, devient en soi affaire d'État et culmine au crime doublement mortel de lèse-majesté divine et humaine. Récapitulant les enseignements de la Bible à l'usage du Dauphin, Bossuet décline ses futurs devoirs sur ce point : une fois devenu souverain, il lui faudra protéger la piété, punir les impies, les blasphémateurs, les jureurs, les parjures et observer les serments car « les blasphèmes font périr les rois et les armées » ; toutes considérations qui, renversées, se fondent sur le

---

[400] G. FR. BERTHIER, *Examen du quatrième article de la déclaration du clergé de France*, Paris, Moessard, 1829, p. 112.
[401] L. MENTION, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705*, Paris, Picard, 1893, pp. 28.
[402] A. TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002.

commandement unique, mais aux deux versants, du Pentateuque : « Tu ne blasphémeras pas Dieu ni ne maudiras un chef de ton peuple[403]. »

Or, comme le souligne Alain Cabantous, la traduction juridique de ce principe va s'étendre, sous le règne de Louis XIV, à la personnalité collective de l'autorité politique, d'où la mauvaise fortune de Pierre Ruault, charcutier de son état, arrêté « pour injures et blasphèmes proférés à l'encontre de Dieu et Monsieur Colbert, ministre d'État[404] ». L'exemple français ne tarde pas à faire école et, partout en Europe, la trajectoire de politisation du blasphème se répète, le péché contre Dieu tournant au crime de lèse-majesté aux Pays-Bas comme en Espagne[405]. Blasphémer revient alors à « contester la hiérarchisation des valeurs fondamentales, donc sacrées, bouleverser le sens de la déférence obligée, nier la vertu d'obéissance et, à terme, douter de l'essence même du pouvoir qui les fonde[406] ».

Le blasphémateur n'est plus seulement celui qui altère la sainteté des mœurs, il trouble également la civilisation des mœurs et, par le délitement des rapports sociaux qu'il induit, porte atteinte à la société elle-même. Il en est son envers et son revers. Réprimer sans faille cette menace vitale dans son principe vaut naturellement pour le pouvoir politique qui doit y voir un risque non pas uniquement pour sa légitimité, mais encore pour la justice dont il est le dépositaire. Marginal sorti du commun qui se marginalise définitivement en blasphémant, l'impie ne fait pas que troubler l'ordre social, il nie la piété sans laquelle ce même ordre vire au désordre. Violence pour violence, il mérite la mort à laquelle il s'est, de son propre chef, condamné.

c) Le coup d'arrêt

La particularité moderne des excès auxquels culmine la répression du blasphème ne fait pas doute à examiner la période qui court de 1520 à 1650. À l'examen des sources judiciaires, qui l'emportent en force d'évaluation sur toutes les autres attestations documentaires, le Moyen Âge, au cours duquel les discours et les mentions abondent, laisse voir un très faible degré de criminalisation du blasphème en tant que tel : les cas de propos blasphématoires ayant effectivement fait l'objet d'un procès et, plus encore, d'une condamnation représentent

[403] J.-B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, VII, 14-17. La référence scripturaire est Exode 22, 28.
[404] Citant H. AUDARD, Le Blasphème au village. Les pratiques blasphématoires dans les campagnes parisiennes au XVIIe siècle, mémoire de maîtrise, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 1995, p. 28.
[405] M. WEIS, « Le blasphème comme délit politique au XVIe siècle » dans A. DIERKENS, J.-PH. SCHREIBER *ET AL.*, *Le Blasphème : du péché au crime*, p. 74-76.
[406] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident*, p. 70.

tout au plus deux affaires sur cent traitées justice[407]. La répression est de faible intensité et les dénonciations rares, quand elles ne proviennent pas opportunément d'une querelle d'intérêts.

Tout bascule à l'époque moderne où le discours tarit, la répression enfle en masse et en sévérité tandis que le péché sort des confessionnaux et des tribunaux pour être rapporté à son incidence sur l'ordre et l'espace public. Le blasphème devient un mal insidieux qui ronge la société, inquiète l'État, désespère l'Église et n'épargne personne. Les souverains eux-mêmes succombent au travers de l'époque : « Jour de Dieu ! » est le juron favori de Charles VIII, Louis XII ne craint pas de s'écrier « Que le Diable m'emporte ! » et Henri IV de s'exclamer répétitivement « Jarnidié ! », « Je renie Dieu », au point que son confesseur, le père Coton, lui conseille de remplacer la finale du juron par son propre nom « Jardicoton ! », formule vite proverbiale à la cour. Les sujets des Princes les suivent de façon si commune que l'Église en vient à fixer une table des équivalences, Dieu devant se décliner en di, dié, dienne, bleu, ce qui donne « pardi, pardié, parbleu, morbleu[408] ». En creux, c'est une véritable « civilisation du blasphème[409] » qui se dessine. Elle finit par engendrer une politique répressive et une culture policière de la langue qui traverse l'Europe où l'impératif d'une réforme des comportements accable le décalage entre les élites et les masses populaires.

La substitution intensive de pratiques juridictionnelles d'exclusion, comprenant les châtiments de corps et de mort, à la tarification pénitentielle de la macération ou de l'amende débute avec les Guerres de religion et ne cesse de s'accroître avec l'affirmation de la toute-puissance du pouvoir temporel. Objets d'une sorte de psychose collective, les blasphèmes semblent si fréquents « entre toutes sortes et manières de gens, qu'il est impossible de réprimer ce malheureux vice, si par la vigueur de la Cour n'y était pourvu » constate le Parlement de Paris[410]. La répression s'abat toutefois sur le porteur Juppin « dit Vaducul fustigé nud de verges par tous les carrefours du Faubourg Saint-Germain pour blasfème » en 1656, sur le laquais Joly, « dit Bonnaventure pendu et étranglé en la Place de Grève, pour juremens » en 1657, sur le domestique Amiot, « puni parce qu'il a maudit le saint Nom de Dieu » à Versailles en 1681[411]. L'entêtement que l'on reproche à ces réfractaires relève

[407] C. LEVELEUX-TEXEIRA, « Injure à Dieu, outrage au roi. Le blasphème à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne : un crime limite », dans Centre d'études et de recherches administratives et politiques, p. 39-40.
[408] É. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne du Moyen Âge au XVIIe siècle », p. 19-20
[409] J. DELUMEAU, *La Peur en Occident : XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2011, p.403.
[410] É. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne du Moyen Âge au XVIIe siècle », p. 22.
[411] *Ibid.*, p. 24.

souvent de la résistance instinctive d'individus paupérisés à une injonction culturelle dont ils considèrent qu'elle les prive de leur unique liberté ou dignité.

Si à l'aune d'une telle dissémination nombre de blasphèmes restent sans doute impunis, ceux qui tombent sous le coup de la justice écopent de peines exemplaires qui paraissent aggravées lorsqu'ils osent interjeter appel : en 1542, cinq Toulousains protestent d'avoir été condamnés aux galères mais se trouvent accusés d'avoir proféré en prison des « paroles exécrables contre la Vierge Marie », ce qui leur vaut d'avoir la langue coupée avant d'être brûlés vifs pour deux d'entre eux, d'être fouettés publiquement et d'avoir la langue percée pour les trois autres ; en 1599, à Paris, Nicolas Le Mesle, banni, part pour l'exil perpétuel les lèvres fendues au fer chaud et dépossédé de tout bien après avoir fait appel de la sentence d'emprisonnement rendu à son encontre pour blasphème ; en 1600, en Anjou, le paysan Jean Renaud, poursuivi pour avoir « dit et proféré pendant la célébration de la messe des paroles déshonnêtes » et qui refuse d'avouer est pendu à une potence placée au principal carrefour de son village de la Balle avant que son cadavre ne soit réduit en cendres ; en 1604, encore à Paris, le marqueur de tripot Nicolas Marion, qui dénie être un « blasphémateur de Dieu » finit étranglé et jeté au bûcher sur le fossé Saint-Jacques[412].

Dans le même temps, les circulaires officielles ne cessent de fustiger la mollesse des officiers de justice ou de police et demandent aux Parlements de décréter des peines de plus en plus cruelles. Cette férocité est certes des plus dérangeantes pour la conscience contemporaine, mais il est nécessaire de comprendre la mécanique juridique et sociale à l'œuvre. Elle concerne pour l'essentiel des groupes sociaux anomiques qui se dérobent au joug institutionnel ou religieux ordinaire, marins et soldats[413], poètes et nobles[414], cabaretiers et libertins[415]. Les tribunaux s'attachent donc à condamner le blasphème comme un élément aggravant plutôt que comme un délit isolé, ce qui explique le hiatus entre sa forte condamnation du blasphème en droit et sa faible condamnation en fait. La justice s'en saisit

---

[412] E. DE LA POIX DE FREMINVILLE, *Dictionnaire ou traité de la police générale*, Paris, Gissey, 1769, p. 75-80. É. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne du Moyen Âge au XVIIe siècle », p. 16 et 25-26, puise dans cette source les exemples utiles à sa démonstration sur la raideur de la répression mais ne s'arrête pas sur l'ordonnance de 1666.

[413] A. CABANTOUS, « Le blasphème en milieu maritime à l'époque moderne » dans J. DELUMEAU (éd.), *Injures et blasphèmes*, p. 83-98.

[414] É. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne du Moyen Âge au XVIIe siècle », p. 20-21. L'auteur évoque, parmi plusieurs exemples, celui de Théophile de Viau, condamné par contumace pour des sonnets jugés blasphématoires.

[415] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident : XVIe-XIXe siècle*, p. 89-99.

en une sorte d'effet d'aubaine qui vise à « la constitution de réservoirs répressifs utilisables en cas de besoin, ou lorsqu'un certain seuil de tolérance paraît dépassé[416] ».

À de rares exceptions, les condamnés pour blasphème sont aussi justiciables d'autres délits et, en ce sens, ce ne sont pas de purs innocents désignés en victimes expiatoires. Le reproche de sacrilège vient s'ajouter à d'autres charges criminelles. Qu'il soit bien ou mal constitué au regard de Dieu, il stigmatise dès lors, sinon l'obstination coupable à refuser le droit. Les trois quarts des cas aboutissant à une action judiciaire, déjà amalgamés à des questions de mœurs, tels les jeux de hasard, le libertinage ou la sodomie[417], sont désormais associés à des chefs d'accusation pénale plus assurés, dont le vol, la rixe, la pyromanie, l'assassinat, tandis que les tribunaux, au moins mixtes dans leur constitution, instaurent des procédures favorables de recours en cas simple et atténuent l'application des peines en l'absence d'obstruction[418]. Sinon l'excuse prévaut d'une humanité diminuée par le vin, la débauche ou la rage pour s'être rendue coupable d'insulte à l'encontre de la divinité.

C'est ce qu'entend l'ordonnance que promulgue Louis XIV en 1666 et qui consiste pour l'essentiel à détailler l'escalade dans le refus de se rectifier, passant de simples amendes proportionnées à la situation sociale du prévenu aux pires châtiments corporels sans plus autre considération de naissance ou d'état, mais selon une échelle de récidive qui va d'une à dix condamnations effectivement prononcées et qui, de fait, abolit pour ce crime la peine capitale dont l'éventualité est réservée au « péché d'infidélité » complètement constitué tel que le définit la « théologie », c'est-à-dire au très difficilement définissable blasphème contre le Saint-Esprit[419].

Le coup d'arrêt vient, comme il se doit d'en haut, mais il correspond à la perception grandissante de l'inefficacité sur laquelle bute la sacralisation de la loi et dont la législation finit par prendre acte. Passé sous le contrôle du pouvoir temporel, devenu ainsi un enjeu fondamental pour l'affirmation de son autorité, le blasphème subit, partout en Europe, une laïcisation obligée. La réduction de son importance lui donne progressivement un statut secondaire.

---

[416] *Ibid.*, p. 40.
[417] D. NASH, *Blasphemy in the Christian world: a history*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pays multiples, 2007, p. 120.
[418] FR. HILDESCHEIMER, « La répression du blasphème au XVIIIe siècle » dans J. DELUMEAU (éd.), *Injures et blasphèmes*, p. 72-73.
[419] *Ibid.*, p. 77.

Ce désengagement progressif de la justice se vérifie en France, mais aussi aux Pays-Bas, en Espagne ou encore dans la République de Venise, particulièrement au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle, qui se caractérise par un déclin des poursuites en blasphème. La notion même évolue chez les juristes, pourtant longtemps solidaires des définitions des théologiens. Elle se voit dotée d'une définition pénale croissante qui marque l'autonomisation du droit[420]. Les magistrats ne s'appliquent plus seulement à prendre en compte les circonstances entourant le blasphème et à atténuer en conséquence les peines liées aux condamnations, ils distinguent désormais entre le blasphème proféré en public et le blasphème prononcé en privé, ce dernier ne leur semblant pas relever du prétoire.

Les théologiens ont précédé les juristes en se dessaisissant du blasphème hors la question du salut. Dès l'orée des Temps modernes, par réaction à une politisation déjà excessive du blasphème, ils se font casuistes, se concentrent sur la dimension proprement morale du péché de langue et s'intéressent moins à la stratégie de répression sociale qu'il inspire qu'à la faille de vie intime qu'il signale, mais aussi à sa qualification et à sa quantification, au lieu, temps et autres circonstances dans lesquels il advient, quitte à invoquer pour faire bonne mesure l'imprévisibilité du châtiment divin qu'il appelle : la gravité demeure mais l'analyse s'affine différenciant le blasphème de l'esprit de blasphème, le travers passionnel et l'erreur doctrinale[421].

d) Le procès de trop

Une action judiciaire, terrible et stupéfiante, va toutefois rompre le cours de l'effacement paisible et pacificateur du blasphème. À Paris, le 1er juillet 1766, François-Jean Lefebvre de La Barre, dix-neuf ans, portant une pancarte sur laquelle est inscrit « impie, blasphémateur et sacrilège exécrable », est soumis au supplice de la roue au titre de la question ordinaire avant d'être transféré à Abbeville, lieu de son crime présumé, pour y être décapité, son cadavre auquel a été attaché un exemplaire du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire étant ensuite brûlé[422]. L'affaire du Chevalier de La Barre, qui manifeste la capacité du pouvoir politique à réactiver une législation religieuse censément en désuétude, va d'autant plus connaître un fort retentissement dans toute l'Europe qu'elle y provoquera deux sortes

---

[420] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident*, p. 124-138.

[421] J. BENEDICTI, *La Somme des pechez, et le remede d'icevx*, Lyon, Pesnot, 1584, p. 1132. Franciscain de l'Observance, Benedicti est le maître en théologie de sa congrégation et va demeurer un moraliste des plus lus jusqu'au XVIIIe siècle.

[422] J. DE SAINT-VICTOR, *Blasphème : brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Paris, France, Gallimard, 2016, p. 55-56.

d'indignation symétriques et réversibles. Cet événement sans nul doute monstrueux est appelé à devenir exemplaire du monde ancien que les Lumières entendent dissiper et que la Révolution déclarera éteint à tout jamais. Par-delà cette interprétation idéologique et la vulgate qui parfois en découle, que pouvons-nous y lire de renseignements quant à l'objet de notre recherche ?

Rappelons tout d'abord les faits[423]. Dans la nuit du 8 au 9 août 1765, un crucifix placé sur le parapet du Pont-Neuf d'Abbeville, dans le diocèse d'Amiens, est lacéré à coups d'épée ou de couteau. Face à l'émoi populaire, la procédure policière et judiciaire prévue s'ensuit : le procureur du roi près le présidial de la ville, Hécquet, porte plainte auprès de Duval de Soicourt, assesseur du lieutenant criminel et mayeur du lieu. La rumeur publique désigne pour coupables cinq jeunes aristocrates qui se sont fait remarquer quelques semaines plus tôt pour ne s'être pas découverts au passage du Saint-Sacrement lors de la Fête-Dieu, qui sont soupçonnés par ailleurs d'avoir profané un cimetière et que certains délateurs accusent de « corrompre les jeunes du quartier » en diffusant des ouvrages jugés obscènes[424], voire d'être des habitués du sacrilège. Parallèlement à l'instruction, le jour de la nativité de la Vierge, l'évêque d'Amiens, Monseigneur de La Motte, corde au cou et pieds nus, conduit une cérémonie processionnelle d'amende honorable. Contrairement à ses complices présumés qui fuient, La Barre, arrêté le 26 septembre 1765 avec le jeune Moisnel, tient tête, nie le crime, mais revendique être « un adepte de la philosophie ». Il a contre lui le biais personnel, pour raison de haine familiale, du magistrat-instructeur[425]. Tous les éléments structuraux de la ritualisation traditionnelle du blasphème en Occident sont donc réunis.

Qu'en est-il cependant de la scène religieuse et politique sur laquelle se déroule inexorablement ce protocole malheureusement trop connu ? D'une part, la France est agitée par le militantisme du second jansénisme qui, condamné par Rome, innove en matière de propagande pour critiquer inlassablement la notion d'autorité et promouvoir sa propre théologie du salut fondée sur l'expérience personnelle et le discernement individuel,

---

[423] É. CLAVERIE, « Sainte indignation contre indignation éclairée : l'affaire du chevalier de La Barre », *Ethnologie française*, 22 (3), 1993, p. 271-290 et « Procès, affaire, cause : Voltaire et l'innovation critique », *Politix*, 26, 1994, p. 76-86. Sauf mention ou rappel explicite, les faits et citations que nous relatons dans la suite sont tirés des travaux de cette directrice de recherches au CNRS en anthropologie judiciaire et religieuse.

[424] *Les Galanteries de Thérèse*, *Le Canapé de Couleur feu*, *Les amusements de Dame B*, *L'Art de faire des garçons* qui seront saisis chez le chevalier de la Barre, à côté du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, relèvent en effet de la littérature licencieuse de l'époque et représentent alors autant de manifestes libertins.

[425] A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Flammarion, 1948, t. I, p. 274.

contribuant de la sorte à préparer 1789[426]. D'autre part, Louis XV a anticipé, en 1764, la future suppression de la Compagnie par le pape Clément XIV en bannissant les jésuites du royaume, mésestimant ainsi qu'il vient de se priver du meilleur soutien à la cause monarchique, attaquée par ledit parti janséniste, mais aussi les factions gallicanes et parlementaires. Enfin, le contexte immédiat de l'affaire est celui de la crise ouverte, en 1766, entre le Parlement, s'affichant déiste et matérialiste tout en se voulant l'ennemi du mouvement libertin, et l'Assemblée du clergé, inquiète de mesures restreignant son assise et qu'elle considère d'« irréligion ».

Le tableau serait incomplet toutefois sans l'intervention de Voltaire qui, pris à partie dans l'affaire, n'y entre qu'à retard, avec crainte et qui, de Suisse où il s'est réfugié, marque d'abord de la distance envers la prétention de La Barre à représenter le courant philosophique. Lorsqu'il décide de mobiliser ses appuis, après l'exécution du chevalier, c'est au nom de la lutte contre la torture, motif louable, et du combat contre le fanatisme religieux, prétexte pour le coup sans fondement quoique utile pour servir sa polémique antichrétienne continue[427]. Ce sont des gens d'Église, l'abbesse d'Abbeville, sa tante, et l'évêque d'Amiens, ordinaire du lieu, qui intercèdent auprès du Prince pour obtenir la grâce du condamné et le roi qui, au nom de l'État, la refuse. La velléité de pardonner l'attentat contre sa personne commis par l'exalté religieux Robert François Damiens en 1757, coupable de tentative de régicide et donc de crime de lèse-majesté humaine, lui a valu une réputation de faiblesse qu'il lui faut compenser en se montrant inflexible sur un crime supposé de lèse-majesté divine[428]. S'y ajoute un calcul plus immédiatement tactique. Contredisant la suspension abrogative dans son principe de la peine de mort en cas de blasphème édictée par Louis XIV, Louis XV se plie à la décision du Parlement pour ne pas le contrarier, pense satisfaire l'Assemblée du clergé en posant au protecteur de la foi et espère réduire les dissensions jansénistes et gallicanes en faisant preuve d'autorité. Aussi François-Jean Lefebvre de La Barre meurt-il non pas en victime de

---

[426] C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998. Cet ouvrage décisif ruine la thèse selon laquelle la Révolution française correspondrait à une résurgence du protestantisme et soutenue par D. K. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution : From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* New Haven, Yale University Press, 1996.

[427] VOLTAIRE mentionne le cas du chevalier dans l'article « Torture » qu'il ajoute à l'édition revue de son *Dictionnaire philosophique* en 1769. La première version, brève et mesurée, de sa *Relation de la mort du chevalier de La Barre à Monsieur le marquis de Beccaria*, paraît sous pseudonyme de M. Cassen.

[428] L.-A. DEVERITE, Recueil intéressant, sur l'affaire de la mutilation du crucifix d'Abbeville, arrivée le 9 août 1765, & sur la mort du chevalier de La Barre, s. é, Londres, 1776, p. 35-36. Devérité (1743-1848) était imprimeur à Abbeville, lieu véritable où fut publié ce mémoire de réhabilitation.

l'obscurantisme de la croyance, mais en otage d'une guerre civile latente, sacrifié sur l'autel de l'« opportunisme politique » d'un pouvoir temporel déliquescent[429].

Ce dernier volet parachève l'ensemble typologique du blasphème que constitue l'affaire. Le parjure du présumé coupable est acté par le juge suprême, le crime d'impiété se retourne en crime d'État, l'hérétique des uns devient le martyr des autres. Le procès, la sentence et l'exécution, advenus à rebours complet de l'évolution des mœurs ecclésiales aussi bien que civiles, va servir de symbole dans la construction révolutionnaire en précipitant l'abolition du délit de blasphème. Le principe de liberté d'opinion et de liberté d'expression inscrit aux articles 10 et 11 dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 se traduit de manière expresse dans le Code pénal adopté le 25 septembre 1791 qui, selon son rapporteur, Louis-Michel Lepeletier de Saint-Fargeau, entend faire « disparaître cette foule de crimes imaginaires qui grossissaient les anciens recueils de nos lois », c'est-à-dire « ces grands crimes d'hérésie, de lèse-majesté divine, de sortilège, de magie […] pour lesquels, au nom du ciel, tant de sang a souillé la terre[430] ». Lui-même guillotiné le 20 janvier 1793, à la veille de la décapitation de Louis XVI, Lepeletier n'aura pas le temps de voir que la Terreur, au nom de la loi des suspects, prouvera le contraire. Ce sera néanmoins la Convention montagnarde qui, par l'article 2 du décret du 25 brumaire an II (15 juillet 1793), donnera plein droit à la requête en réhabilitation du Chevalier de La Barre consignée dans les Cahiers de la noblesse de Paris en 1788 et dont la formulation toute voltairienne n'aura pu que convaincre les membres du Comité de Salut public : « Au moment où le fanatisme est anéanti, ou la majorité des citoyens est éclairée par le flambeau de la philosophie, vous devez vous empresser de venger les victimes de la superstition. En 1768 *[sic]*, un évêque fanatique fit périr sur l'échafaud l'infortuné La Barre pour avoir voulu devancer cette brillante époque de la raison[431]. »

La légende noire de la religion forcément barbare accomplit l'effacement du blasphème. La vérité est que le blasphème, en tant que crime politique distinct du péché religieux, singulièrement en tant que crime de lèse-majesté, aura été patiemment construit par les pouvoirs séculiers des Temps modernes.

---

[429] J. GUIRAUD, « Préface » dans M. CHASSAIGNE, *Le Procès du Chevalier de la Barre*, Paris, Gabalda, 1920, p. XIII.
[430] J. DE SAINT-VICTOR, *Blasphème*, p. 59.
[431] É. CLAVERIE, « Sainte indignation contre indignation éclairée », p. 286.

*

Tout au long de son développement, de la Cité antique à la Cité moderne en passant par la Cité médiévale, la notion de blasphème peine à trouver une quelconque définition claire et stable tandis que sa politisation ne cesse de croître. Elle atteint son maximum entre la Renaissance et les Lumières. Cette appropriation profite de la désertion relative et progressive des théologiens comme des juristes, les premiers parce qu'ils se convainquent que la question, dès lors qu'elle investit le champ public, ne relève pas de leur magistère et les seconds parce qu'ils admettent qu'elle ressort de domaines annexes, quand elle ne confine pas au fait d'asociabilité ou au fait d'immoralité qui ne sont guère plus de leur compétence. Ni les uns, ni les autres ne sentent vraiment la nécessité de couvrir de leur autorité des pratiques répressives qui leur semblent disproportionnées, voire contradictoires avec l'idée qu'ils se font de la justice divine et de la justice humaine.

Les embarras des théologiens et des juristes face au blasphème représentent au contraire autant d'opportunités pour les politiques. Les diverses et abondantes ordonnances censées l'encadrer spécifient les constats, procédures et mesures qu'il faut lui appliquer sans jamais avoir à circonscrire ni sa forme, ni son contenu. Un tel objet ambivalent et insaisissable, réversible et indéfinissable, mais fédérateur et global, coercitif et purificateur représente un notable instrument de pouvoir en ce qu'il se réduit aisément à sa fonction discriminatoire : celui qui explicitement se condamne doit être publiquement condamné, sa condamnation valant rappel à l'ordre qu'il a transgressé.

On ne peut pour autant réduire le blasphème ni à son instrumentalisation, ni à sa fonctionnalité et le définir comme la simple agrégation historique de paroles et de comportements qui furent un temps jugés blasphématoires et qu'un sursaut de la conscience humaine aurait fini par dissoudre. C'est bien la sécularisation qui a provoqué l'effacement du blasphème au sein de la culture européenne mais, comme nous l'avons déjà dit, non pas en l'amenuisant, au contraire en l'exploitant à outrance.

C'est là la première raison, selon nous, de sa brutale décrue. L'autre cause, inverse mais symétrique, aura été précisément la défiance grandissante des élites supposément gardiennes de la répression du blasphème envers l'emploi mimétique de la souveraineté qu'a pu en faire le pouvoir politique. Dès avant les Lumières, hormis l'affaire du chevalier de La Barre dont le retentissement aura montré le retournement de l'opinion, la minimisation théologique de la

gravité du blasphème et la diminution juridiquement des astreintes pour blasphème se seront tendanciellement conjuguées. Autrement dit, la minoration de la faute aura précédé de loin l'abolition de la peine.

Telle n'est pas la vision que retiennent les Lumières pour qui la disparition du blasphème aura été un combat en vue d'émanciper l'humanité ancienne et d'ouvrir la voie à une humanité nouvelle. Un combat qui sera jugé rétrospectivement annonciateur de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Ce que Montesquieu résume mieux que quiconque lorsqu'il dénonce « la mauvaise application de nom de crime de sacrilège et de lèse-majesté » dans le huitième chapitre de *L'Esprit des lois* : « C'est encore un violent abus de donner le nom de crime de lèse-majesté à une action qui ne l'est pas[432]. » Insistant sur l'idée que le crime de lèse-majesté ne saurait être confondu avec le crime de lèse-divinité, il juge que, dans tous les cas, il vaut mieux « pardonner beaucoup, que punir beaucoup ; exiler peu qu'exiler beaucoup ; laisser les biens que multiplier les confiscations ». Cette restauration du régime de l'indulgence procède cependant d'une raison toute politique « sous prétexte de la vengeance de la république, on établirait la tyrannie des vengeurs ». Sur ce même mode du souci de la démocratie effective, Montesquieu attaque la police du langage, en affirmant que les lois ne doivent punir « que les actions extérieures », car « les paroles ne forment point un corps de délit ; elles ne restent que dans l'idée ». Il ajoute : « Ce ne sont point les paroles que l'on punit ; mais une action commise, dans laquelle on emploie les paroles. Elles ne deviennent crimes que lorsqu'elles préparent, qu'elles accompagnent, ou qu'elles suivent une action criminelle » et bien qu'il convienne du fait que les écrits « contiennent quelque chose de plus permanent que les paroles », et qu'ils doivent par conséquent faire l'objet d'une plus grande attention, le penseur de la séparation des pouvoirs pose comme principes absolus les libertés de religion et d'expression qui ne peuvent connaître de limitations que minimales et justifiées.

Qui ne s'accorderait pas avec un tel programme ? Telle est la conception dominante qui finira par s'imposer au regard de la topologie occidentale que nous venons de dresser. Ce rejet paraît en effet mettre un terme à deux millénaires de législations et d'actions répressives, trop souvent mortifères, qui n'ont su régler ni la nature, ni la catégorisation de la déviance verbale proférée à l'encontre de la représentation symbolique que se fait d'elle-même une communauté, qu'elle soit religieuse, politique ou, ambivalence dans l'ambivalence, les deux.

---

[432] CH. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois - I*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p. 386-399 pour l'ensemble des citations de ce paragraphe.

Le blasphème est appelé à ne plus être, semble-t-il, que relatif à soi, à la conscience que l'on s'en donne ou à la règle et l'arbitrage de la libre appartenance associative que l'on a élue sans contrainte et que l'on peut librement quitter sans dommage. Il n'est plus un crime, ne fait plus de victime et n'a plus de juge ou alors sans pouvoir.

Le blasphème, le fait et le délit, est mort à son meilleur domicile. Les illusions qu'il portait sont dissipées. Ses avatars, ailleurs que dans la topologie occidentale, sont appelés à connaître tôt ou tard la même fin sous la promesse universelle d'une même liberté inconditionnelle autrement que par les bornes mutuellement consenties. À tout le moins, il en va ainsi dans l'apparence, sauf de considérer que l'ambivalent blasphème se survit dans ce qu'il garde d'indispensable pour les Lumières dans la définition même qu'elles se font de leur projet de libération, qu'il continue ainsi souterrainement de leur coexister et que, contrairement à ce que les tenants de leur philosophie estiment, elles n'ont pas accompli la dépolitisation du blasphème mais achevé, subrepticement, sa politisation, source pour lui de nouvelles mutations.

Pour l'heure, néanmoins, et à cette étape de notre thèse, l'apparence semble donner raison aux philosophes des Lumières. Afin qu'il en soit ainsi dans les faits, encore faudrait-il que le processus de sécularisation ne reconduise pas, au sein même du monde occidental, la construction afférente au blasphème sous d'autres appellations mais selon une logique conforme au modèle. Il faudrait aussi que l'universalité du droit censé fonder la primauté de la tolérance telle qu'elle a mûri au sein de la culture occidentale soit universellement reconnue ; que cette universalisation ne soit pas menée et comprise ailleurs que dans son terreau occidental comme une entreprise d'occidentalisation du monde ; enfin, qu'elle ne suscite pas en réaction la cristallisation ou la reformation moderne de systèmes politico-religieux antagoniques redonnant au blasphème son pouvoir de discrimination violente à la jointure du sacré et du sacrifice. C'est ce qu'il s'agit maintenant de vérifier.

Partie 2 : Une difficile universalisation

Si le blasphème ne disparaît pas brusquement et totalement de la topologie occidentale, plus précisément de l'horizon culturel européen, avec l'avènement des Temps modernes, il entre visiblement en une agonie qui semble irréversible après les Lumières sous l'effet d'interrogations à la fois théologiques, politiques et juridiques le réduisant de plus en plus à un crime sans victime réelle, voire à un crime imaginaire. Comment expliquer cette mutation et qu'en est-il des révolutions qu'elle provoque ou qui l'accompagnent dans les domaines de la gnoséologie, de la philosophie et du droit ? Comment analyser la primauté désormais réservée à la tolérance et quelle réalité recouvre l'exercice de ce principe dans l'organisation effective des sociétés libérales ? Comment comprendre l'universalité qui est attribuée aux libertés fondamentales, dont celles de religion et d'expression, et quelles difficultés ou contestations cette attribution soulève-t-elle ? En d'autres termes, la mort supposée du blasphème, concomitante à la mort déclarée de Dieu, supprime-t-elle toute atteinte à la transcendance idéelle du nouveau règne de la loi ou fait-elle de lui le spectre de la démocratie, tapi dans son inconscient ? Son inflation renouvelée au sein de la globalisation le désigne-t-elle comme un revenant indésirable ou le confirme-t-elle comme un invariant insoluble du fait politique ?

Ces interrogations procèdent pour partie de la question de la sécularisation. Sans qu'il y ait besoin d'en retracer ici les grands épisodes, on retiendra, à la suite de notre esquisse historique, que l'essor de la confessionnalisation et la propagation consécutive des Guerres de religion sur l'ensemble du continent européen entre le XVIe et le XVIIIe siècle a également pour effet d'en accélérer la marche : sécularisier, qui se dit au sens propre de la désacralisation d'un sanctuaire en vue de son utilisation profane, dénote alors, dans les suites du traité de Westphalie en 1648, la réaffectation des lieux de cultes catholiques et protestants sur le double principe d'homogénéité de l'unification territoriale et de l'uniformisation religieuse[433].

Pour autant la sécularisation dépasse ce cadre politique ou géopolitique et participe dans son avancée, selon Max Weber, de la réinterprétation constante du passé : au sein de la sphère politique et sociale, la modernité ne cesse de traduire l'avant dans l'après et, en raison de ce processus complexe et diffracté, demeure dépendante du paradigme religieux qui l'a formée ; autrement dit, la signification première s'efface, mais son incidence symbolique perdure et resurgit à intervalles irréguliers différemment qu'attendu ou projeté[434]. Tel est le cas pour le

[433] A. BLIN, *1648. La Paix de Westphalie ou la naissance de l'Europe politique moderne*, Bruxelles, Complexe, 2006.
[434] M. WEBER, *Sociologie des religions*, traduit de l'allemand par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 503.

blasphème où la tension entre les versions grecque, romaine, judéo-biblique et biblico-évangélique explique les tours et retours contradictoires de sa mise en définition et en pratique au cours de l'ère chrétienne jusqu'à la période moderne. Cette capacité de métamorphose se perpétue-t-elle au-delà, jusqu'à affecter l'universalisation concrète de l'universalisme abstrait des droits de l'homme ? Que nous indiquent d'ailleurs leurs mises en forme déclaratives, mais aussi les réceptions contradictoires de celles-ci ?

Sans adopter un quelconque schéma historiciste qui impliquerait l'idée de progrès, nous considérons donc que sur ce point, comme dans beaucoup d'autres domaines, l'évolution prévaut sur la révolution, à tout le moins si cette dernière est pensée comme rupture ou catastrophe absolue. C'est pourquoi, afin de tâcher de répondre à ces interrogations, la deuxième partie de notre thèse reprend les grandes articulations de la première afin de proposer une exégèse conceptuelle des grandes articulations historiques que nous avons pu dégager.

I - La loi et les libertés

La loi nous occupe d'abord par sa polysémie qui, à l'instar de celle du blasphème, embrasse les domaines théologique, politique, juridique, mais aussi éthique et épistémique comme le montre le langage courant qui en appelle pêle-mêle, sous le même vocable, à la loi morale, aux lois de la science ou encore à la science des lois à laquelle est assimilé le droit. De surcroît, le blasphème, dans sa forme traditionnelle, sans qu'il en constitue la parfaite antithèse, entretient un rapport immédiatement antagonique à la loi : il en brise l'intégrité en transgressant l'interdit qui le concerne, mais, plus encore, il désavoue la légitimité de la loi en niant qu'elle ait un fondement et en exprimant haut et fort que sa prétendue absoluité n'est jamais que relative : comme nous l'avons déjà souligné, c'est par sa dénonciation de la règle que le blasphémateur se dénonce lui-même et le scandale indigné qu'il provoque est qu'il se place de son propre chef hors-la-loi, s'exposant ainsi à la mort physique ou symbolique qu'il réclame pour en avoir clamé par sa propre bouche la sentence.

Que devient toutefois le blasphémateur lorsque l'épaisseur humaine de la loi est reconnue sans plus de recours à une forme ou l'autre de transcendance ? Est-il rendu à l'humanité ou en sort-il définitivement parce que le concept même d'humanité en aurait été radicalement transformé ? La question, à ce point de notre enquête, doit rester ouverte. Mais, avant même que la tolérance ne soit promue comme une philosophie de la démocratie, son premier mûrissement aura été théologique. Pour en retrouver la trace, il faut remonter plus avant que les Lumières, se déporter ailleurs qu'à Paris et, une fois revenu à l'opposition politique entre le paganisme et le christianisme antiques, redescendre vers les querelles de la scolastique médiévale pour s'arrêter, au XVIe siècle en Espagne, sur l'École de Salamanque, si décisive et pourtant méconnue[435]. C'est un chemin que nous avons déjà emprunté pour partie, mais il s'agit ici de le refaire en nous concentrant sur la loi afin de mettre le relevé d'étapes que nous pourrons en retirer en regard de celui du blasphème.

A - La modification chrétienne

Les sociétés grecque et romaine condamnent le blasphème en vertu de la conception holiste qu'elles ont d'elles-mêmes. Si elles distinguent l'ordre propre du νόμος *(nomos)* ou du *jus*, la règle choisie, conventionnée, calculée, de la φύσις *(phusis)* ou de la *natura*, la nature incommensurable en tant que totalité de l'existant, elles n'obéissent pas moins à une

[435] A. AZEVEDO ALVES et J. MOREIRA, *The Salamanca School*, New York, Bloomsbury, 2013. C'est là l'unique monographie de qualité à notre connaissance.

hétéronomie fondamentale. Nous n'ignorons ni que les terminologies grecque et latine diffèrent, ni que le juridisme institutionnel d'Athènes et la pratique légaliste Rome divergent et nous savons qu'il y a là matière à grand débat. Lesdites sociétés conçoivent cependant uniment la prééminence d'un ordre cosmique, intangible, hiérarchisé et en quelque façon divinisé, dans lequel l'homme n'est qu'un élément subordonné[436]. Pour être non seulement juste mais aussi vrai, l'acte législatif doit se conformer au principe politico-religieux que Cicéron résume parfaitement : « une seule et même loi éternelle et immuable régit toutes les nations et en tout temps[437]. » En cela, le monde gréco-romain connaît une relative autonomie du droit qui, pour autant, ne correspond pas à l'auto-création, l'auto-organisation et l'auto-finalisation de ce même droit dont se revendiquera la société moderne en tant que source auto-instituée d'elle-même[438]. La meilleure preuve de cette césure est que la société antique ne connaît pas de droits qui lui seraient opposables, dont tout particulièrement les droits subjectifs.

1) Quelle nature ?

Le christianisme naissant rompt cette clôture de la loi de la même façon qu'il rompt la conception cyclique du temps qui lui est inhérente : le reproche d'athéisme que les polémistes païens émettent, comme nous l'avons vu, à son encontre n'est pas sans fondement puisque l'idée même de l'advenue historique de l'éternité sous la forme de la Parole incarnée vient heurter de plein fouet la conception d'une Nature inaltérable. C'est par là que la littérature apostolique prend un tour politique, en actant les promesses d'universalité que comprend la tradition biblique dont en premier lieu le genre prophétique.

Ce dernier point est important dans le cadre présent car d'une part la prophétie consiste, comme le blasphème, en l'irruption d'une profération dérangeant l'ordre admis ; d'autre part, elle est également ambivalente car il n'est pas de critère a priori pour distinguer la fausse de la vraie prophétie ; enfin, le prophète ne prédit pas tant un ordre nouveau qu'il ne produit un rappel à l'ordre pour rouvrir l'histoire au moyen d'une historicisation renouvelée des

---

[436] J.-M. DONEGANI et M. SADOUN, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Gallimard, 2007, p. 391.
[437] Dans un extrait sauvegardé du livre III de son traité *De la République* transmis par Lactance.
[438] C. CASTORIADIS, *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Éd. du Seuil 1996, p. 28-29. Nous nous contentons de reprendre ici la définition convaincante de la modernité politique que donne le théoricien de « Socialisme et Barbarie » car nous ne pensons pas, contrairement au schéma heideggérien qu'il reproduit, qu'elle ait été préfigurée par les Grecs antiques, oubliée ensuite, redécouverte enfin.

fondements de la communauté à laquelle il s'adresse et en recourant, au besoin, à des attitudes en apparence blasphématoire ou sacrilège[439].

a) La synthèse réaliste

Affirmant qu'il parachève le prophétisme en le réalisant, le christianisme dissocie communauté religieuse et communauté politique alors qu'elles demeureront une au sein du judaïsme orthodoxe, rivé à la prééminence de la Loi donnée par le Dieu unique. C'est à ce même christianisme, comme nous l'avons également indiqué, que l'on doit, entre autres innovations déterminantes, la notion de personne humaine, de son irréductibilité et de son inviolabilité en tant qu'elle est créée à l'image de Dieu et objet de son salut[440], ce qui ordonne la sociabilité de l'homme au fait qu'il est sujet immédiat de communion. S'il est une nature de l'humanité, elle s'avère tout comme l'histoire ouverte en tant que l'Incarnation lui confère une autre destination qu'elle-même. C'est ce qui a prévenu la scolastique médiévale contre l'ornière du naturalisme que n'ont pas toujours évité les systèmes métaphysiques plus tardifs qui s'en sont revendiqués[441].

Du point de vue politique, la révolution anthropologique chrétienne tient ainsi dans l'invention de la foi intime, interprétée plus tard en for intérieur, qui soustrait la conscience personnelle à l'autorité de l'État pour la restituer au « seul témoignage de Dieu » comme le stipule la tradition apologétique et le théorise Augustin d'Hippone au ve siècle[442] : inévitablement mêlées dans le cours de l'histoire « jusqu'à la fin des temps », les deux cités, céleste et terrestre, ne peuvent être toutefois confondues. L'auteur des *Confessions*, fondateur du genre littéraire afférent à l'intériorité qu'est l'autobiographie, n'échappe pas pour autant au pessimisme ontologique qui le hante et qui, nourri par ses lectures platoniciennes et accentué par le sac de Rome en 410, l'incline à postuler la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, voire à légitimer le recours à ce dernier pour contraindre l'hérésie[443]. S'il n'y a pas lieu d'endosser le douteux concept d'« augustinisme politique » et de faire de l'évêque

---

[439] A. NEHER, *L'Essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 147-152.
[440] M. VILLEY, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983, 105-106.
[441] E. TOURPE, « Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85, 3, 2001, p. 433-460. Cet article explore les relectures contemporaines de H. de Lubac et de M.-D. Chenu sur l'articulation de la nature et de la grâce chez Thomas d'Aquin.
[442] AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XIV, XXVIII, 1.
[443] H. MAIER, « Compelle intrare – À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental », *Communio*, XLII 3-4, 2017, p. 129-144.

d'Hippone le géniteur de tous les régimes théocratiques à venir[444], le droit se légitime chez lui de sa conformité à la loi éternelle qui provient directement de la Révélation.

C'est à la possible dérive d'un fixisme renouvelé où l'attachement piétiste à la loi qui finirait par absorber l'indignation devant l'injustice que s'oppose Thomas d'Aquin au XIIIe siècle. Sa réinterprétation de la notion de droit naturel intègre la redécouverte du réalisme aristotélicien dans le monde latin, mais elle est surtout plus adéquate à la distinction des pouvoirs que postule l'Évangile et à la distinction subséquente des sphères de l'existence humaine qu'elle commande. Le monde est bien l'œuvre du Créateur et partout les lois naturelles sont l'expression de la sagesse divine ; néanmoins, ces lois peuvent être appréhendées par l'expérience et par l'observation de la nature en tant qu'elle-même leur est soumise : outre la loi éternelle, il y a une loi naturelle, leur articulation déterminant la positivité de loi humaine, autrement dit sa justice qui admet en conséquence une part de contingence, mais qui lie continûment en pratique le principe du libre arbitre et l'exercice de la volonté[445]. On ne saurait minorer l'importance de cette théorisation du politique puisque, outre l'école néothomiste qui en souligne le caractère empirique[446], la critique contemporaine du libéralisme, à la suite de Leo Strauss, s'y réfère pour questionner la solidité des droits de l'homme[447].

C'est par analogie que le courant thomiste opère une autre distinction, non moins nette, entre la règle et le siècle et qu'il attribue ainsi au siècle une autonomie réelle au titre de sa temporalité historique[448]. La contingence est reconnue comme contingente, mais elle n'est ni neutre, ni indifférente en ce qu'elle représente précisément le lieu du salut : il n'y a pas un droit eschatologique qui descendrait sut terre, mais un droit à l'eschatologie qui libère de la règle, cette insistance s'inscrivant dans la suite des considérations de Paul sur le *saeculum*, le présent tel qu'il se donne et qui, au contraire d'obliger à ce que l'on s'y conforme, doit être l'objet d'un discernement de l'entendement[449]. À la différence des théologies politiques et des assurances qu'elles distribuent, une telle théologie de l'histoire conçoit l'échec comme une

---

[444] H. DE LUBAC, « Augustinisme politique ? », *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 255-308. Le concept a été en effet forgé par le patrologue Fr.-X. Arquillière, rallié au régime de Vichy, lors de l'occupation nazie de la France.
[445] THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IaIIae, Q. 90-108.
[446] J. MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, La Maison française, 1942, p. 203.
[447] P. MANENT, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1993, p. 225.
[448] R. BRAGUE, « La sécularisation est-elle moderne ? » dans M. FŒSSEL, J.-Fr. KERVEGAN et M. REVAULT D'ALLONNES (dir.), *Modernité et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 21-28.
[449] Épître aux Romains 2, 12.

preuve radicale de l'Incarnation[450]. Ce qui laisse place à la pénitence, y compris pour le blasphème.

b) Bifurcations nominalistes

Ainsi que nous l'avons déjà également pointé, ce point d'équilibre est rompu, dès le siècle suivant, par l'intervention du nominalisme qui, inauguré par Duns Scot, poursuivi et accompli par Guillaume d'Occam, récuse le réalisme thomisme au nom d'une ontologie de l'individuation et d'une philosophie relativiste du langage. Les nominalistes n'analysent plus la réalité comme régie par une loi rationnelle structurant l'ordre, mais telle que conventionnée par une volonté ressortant de l'autorité. Une autre juridicisation positive s'ensuit à coups de réductions graduées selon une nouvelle échelle hiérarchique qui unit cette fois politisation et moralisation : la première loi, de Dieu, loin d'être insondable, se traduit en des commandements explicites qui sont autant de régulations obligatoires ; la deuxième loi, des Princes, concédée par Dieu à César pour guider temporellement les affaires humaines, consiste en des règlements variables adaptés aux circonstances de temps et de lieu mais tous valables dès lors que convenables ; la troisième, des individus, est dite naturelle car inscrite par Dieu dans la raison subjective des hommes auxquels elle prescrit leur conduite ordinaire en toute simplicité et évidence[451].

Le schéma peut paraître anodin si l'on oublie que le Dieu du nominalisme est celui de la puissance absolue et de la libre souveraineté. Il est parce qu'il veut. La gratuité de ses décisions supplante en perfection la justice de ses intentions. Parce qu'étant à l'image de Dieu, la volonté humaine doit à son tour relier ces trois strates de la loi qui représentent pour elle autant d'épreuves de soumission, mais aussi de similitude au dessein divin et qu'il lui faut appliquer aux sphères majeures de son existence qui sont religieuse, politique et sociale. D'objet du droit, la volonté humaine devient alors sujet de droit au sens où elle est appelée à produire ce même droit comme acte moral de sa propre justification.

Le nominalisme bute cependant sur le hiatus qu'il donne implicitement place à l'arbitraire contre la raison, dilemme qu'il comble, en suivant l'enseignement d'Augustin sur la grâce, par la prédestination ou, si l'on veut, l'élection. L'érection de la subjectivité comme un droit en découle car cette même subjectivité se trouve garantie par le vouloir divin qui, toujours singulier, suscite immanquablement des singularités. Les augustiniens que sont

[450] H.-I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2015, p. 57.
[451] M. VILLEY, « La philosophie juridique de Guillaume d'Occam », dans M. VILLEY (dir.), *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Monchrestien, 1968, p. 220-268.

Luther et Calvin continueront la leçon de la « voie moderne » initiée par Occam en éradiquant toute ontologie dans leur théologie, sans toutefois résoudre et parfois même en amplifiant, comme nous en avons donné un aperçu, la problématique de la violence religieuse.

Cette mutation à double détente aboutira ultimement en théorie philosophique au logicisme analytique[452] et, en théorie politique, à l'individualisme libéral[453]. Retenons-en que, mouvement particulièrement visible chez Emmanuel Kant, la pensée moderne résoudra l'anomie dont elle héritera par l'autonomie qu'elle proclamera : l'attachement moral à la légalité prendra alors force de loi. Dans une telle approche, le blasphème effectivement s'efface, quoique non pas parce qu'il constituerait un droit à l'amoralité mais parce qu'il n'y a plus ni qui, ni quoi susceptible d'être blasphémé.

2) Une modernité conflictuelle

Voir dans la dynamique que nous venons de brosser à grands traits une preuve du devenir forcément sécularisé du christianisme aboutissant à sa dissolution dans l'individualisme et l'agnosticisme démocratique, ainsi que le pense Marcel Gauchet[454], est contredit par l'autre voie théologique que va poursuivre Rome contre la Réforme et son inspiration nominaliste. Elle va consister en une révision moderne de l'acquis thomiste, ce qui vérifie incidemment la thèse de Hans Blumenberg, dont nous avons donné un aperçu, selon laquelle la sécularisation est accélérée par la situation aporétique que crée l'opposition terminale entre les deux grands systèmes scolastiques, le réalisme et le nominalisme, dans laquelle s'engouffre la Réforme pour y creuser une brèche aux incidences théologiques, mais aussi aux conséquences politiques, d'abord visibles dans la sphère juridique.

a) Sur l'École de Salamanque

D'abord dominicains comme Francisco de Vitoria, puis jésuites comme Francisco Suarez, les théologiens de l'École de Salamanque intègrent les bouleversements qu'ont occasionnés la Renaissance et la Réforme dans la lecture créative qu'ils mènent du thomisme. Conscients des perspectives offertes par les grandes découvertes, ce sont des penseurs du Nouveau monde au sein duquel leurs Ordres s'opposent à la mainmise des conquistadors sur

---

[452] P. VIGNAUX, « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ? », *Revue Philosophique de Louvain*, 1977, 26, p. 330.
[453] M. VILLEY, « La philosophie juridique de Guillaume d'Occam », p. 257.
[454] M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985. On notera que cet ouvrage majeur, dont le titre s'inspire d'une formule de Max Weber qu'il ne recouvre pas, n'intègre pas le phénomène de l'islamisme, pourtant visible à sa date de parution.

les biens et sur les personnes, lutte dont la controverse de Valladolid ou la mission en Amazonie représentent les épisodes les plus notoires.

Cependant, c'est aussi bien un univers intellectuellement novateur qu'ils dessinent. Pour s'en tenir au frère prêcheur, docteur de la Sorbonne et fondateur de l'École de Salamanque qu'est Vitoria, on ne saurait recenser toutes les percées conceptuelles qui lui reviennent, dont une reformulation réaliste de la théorie de la guerre juste qui est à la source du droit international[455]. C'est là un des exemples de la disjonction qu'il effectue entre les sphères surnaturelle et naturelle dans l'ordre politique et qui détermine une séparation des pouvoirs spirituel et temporel sans pour autant renoncer comme Luther, dont il est contemporain, à leur médiation[456]. Vitoria se donne en conséquence pour impératif de réinscrire le droit dans sa contingence en le faisant procéder non pas de la révélation ou de la tradition mais de la nature, c'est-à-dire en le rendant initialement, incessamment et finalement guidé par la raison[457].

Cet optimisme ontologique va à rebours du pessimisme anthropologique de la Réforme. Il lui fait conférer une priorité absolue aux « droits naturels des hommes », que ces droits soient à la vie, à la dignité, à la propriété, à la circulation, à l'échange ou encore, fait qui nous importe, à la liberté de pensée et d'expression. Par l'égalité qui s'en déduit, ce *jus gentium* implique en effet une politique de justice contractuelle et consensuelle qui repose sur la souveraineté populaire et dont la forme première est la démocratie dès lors qu'elle se légitime du bien commun qui la fonde.

De manière analogue, Vitoria libère la morale de ses présupposés confessionnels : l'acte bon ou mauvais n'est pas relatif à la connaissance ou à l'ignorance de Dieu. Enfin, il postule, en corrélation avec la primauté de la liberté en tant qu'image de Dieu en l'homme et l'inviolabilité subséquente du libre-arbitre, la probable inévitabilité de commettre le mal comme condition même de l'existence humaine[458]. C'est donc son entier système qui exclut la criminalisation politico-religieuse du blasphème et il semble bien être le premier des penseurs modernes à établir et à professer une telle indifférence. Portée par l'idée de société universelle, l'innovation de Vitoria va cependant buter sur l'essor des nations : la notion

---

[455] A. NUSSBAUM, *A concise History of the Law of Nations*, Basingstoke, Macmillan, 1947, p. 62-64.
[456] G. DEMELEMESTRE, « Martin Luther et Francisco de Vitoria » *Laval Théologique et Philosophique*, 69, 2, 2013, p. 239-259.
[457] FRANCESCO DE VITORIA, *De la loi*, traduit du latin et commenté par G. Demelemestre, Paris, Éd. du Cerf, 2013. Ce traité consiste en une exégèse de la *Somme de théologie*, IaIIae, Q. 90-108.
[458] FRANCISCO DE VITORIA, « Relecture sur l'homicide », texte latin dans L. G. Alonso GETINO (éd.) *Relecciones Theológicas del Maesro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, La Rafa, 1935, vol. III, p. 97-152.

romaine et antique de la religion comme puissance d'unification est bien reprise en Europe, mais dans la perspective encore plus monolithique du confessionnalisme et de son corollaire, la religion d'État puis la religion de l'État qui vont susciter ce que nous avons nommé avec Jean Delumeau une « civilisation du blasphème ».

Le *jus gentium* de l'École de Salamanque constitue un droit universel applicable à tous en vertu de l'égalité due à chaque individu quel que soit son état[459], mais qui a pour raison première la dignité intrinsèque de la personne humaine, laquelle paraît difficilement pensable, à moins d'en faire un axiome révélé, hors d'une réflexion sur la nature, la loi, leur différence et leur analogie. C'est en prenant au pied de la lettre l'exhortation paulinienne sur l'unité de tous les hommes et de toutes les formes d'humanité vis-à-vis d'une conception du salut qui assume entièrement l'histoire universelle[460] que le pape Paul III certifie, par la bulle *Sublimis Deus* en 1537, l'identité ontologique des Indiens en tant qu'êtres humains et interdit subséquemment, dans l'ordre politique, leur mise en esclavage.

La controverse de Valladolid qui s'ensuit en 1550 et 1551 entre le dominicain Bartolomé de Las Casas et le jésuite Juan Ginés de Sepùlveda pose exactement les termes du débat tel qu'il va se perpétuer : sous prétexte de retour aux sources antiques, en l'occurrence la fidélité à l'Aristote des textes contre leur interprétation par l'Aquinate[461], Sepùlveda opère une lecture non seulement à notre sens restrictive du corpus aristotélicien, mais établit une césure historique avec les développements scolastiques sur l'absence de fondation du pouvoir politique hors la légitimité de son exercice pratique. En historiographe admiratif de Charles Quint, dont nous avons vu le rôle dans l'apparition de la seconde Inquisition, il considère au contraire que le pouvoir de contrainte du politique est fondé en droit parce que, littéralement, il fait loi et a force de loi[462]. Incidemment, il faut noter combien l'organisation moderne, centralisée et hiérarchique de la Compagnie de Jésus, créée en 1539 contraste avec l'institution traditionnelle, déconcentrée et fraternelle de l'Ordre des prêcheurs fondé en 1215, cette différence structurelle de constitutions renvoyant à deux conceptions distinctes de la *politeia* humaine : la soumission de l'altérité considérée comme une infériorité à civiliser pour la première, l'intégration de l'altérité appréhendée comme une augmentation à valoriser pour

---

[459] M.-FR. RENOUX-ZAGAME, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, PUF, 2003, p. 20-21.
[460] Épître aux Galates 3, 28.
[461] M. FABRE, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 2006, n° 29, p. 7-16.
[462] A. LOSADA, « La polémica entre Sépulveda y Las Casas y su impacto en la creacion del moderno derecho internacional », *Autour de Las Casas, actes du colloque du Ve centenaire*, Paris, Tallandier, 1987, p. 165-193.

le second ; ou, si l'on préfère, la différence entre un fonctionnement pragmatique et un fonctionnement cognitif de la loi[463].

Lorsque Vitoria et Las Casas assoient l'idée d'une communauté mondiale sur le *dominium* accordé à tous les hommes et à chaque homme, ils ne renoncent ni à la foi, ni à la doctrine catholiques, mais les étendent et les explicitent en postulant qu'à la différence de la loi naturelle, le droit naturel consiste en des normes théoriques dont l'assise repose sur leur qualité téléologique, c'est-à-dire articulées à la finalité supposée de l'humanité en totalité. À moins d'un tel principe, sur quel fondement peuvent se déployer ces droits subjectifs que sont les droits de l'homme et au sein desquels la liberté de religion et d'expression forment un miroir inversé du blasphème ? C'est dans les milieux de la Réforme que l'affirmation du droit naturel va muter en théorie du contrat.

b) Différence et dissidence

La conception moderne des droits de l'homme qui triomphera sous l'aménagement puis la mise à l'écart du droit naturel est anticipée dès le XVIIe siècle par les protestants Hugo Grotius et Samuel von Pufendorf qui ne s'en veulent pas moins les partisans. À la vue des déchirements et des affrontements confessionnels qui ont ravagé le Vieux Continent, mais aussi du fractionnement grandissant de la Réforme, il s'agit toutefois pour eux de légitimer en droit la particularité et la dissidence contre la papauté, les empires et les monarchies. Ils suivent en cela une démarche similaire à celle de Juan Ginés de Sepùlveda, quoique inversée : il y a bien un caractère unilatéral de la décision politique mais elle doit être rapportée à l'individu. C'est par le volontarisme qu'ils invoquent que tous deux se rapprochent du nominalisme, leur objectif étant de maximaliser la rupture avec tout arrière-fond métaphysique qui pourrait contrevenir à l'absoluité de la différence[464]. Leur rejet de l'universalisme concret tel que projeté par la scolastique en faveur d'un universalisme abstrait aura pour effet d'émanciper le politique en le déclarant apte à façonner les lois et les institutions de son choix, autrement dit de manière contractuelle.

Pour refonder le droit naturel, désormais séparé de sa source religieuse et rattaché au domaine connaissable par l'entendement humain, autrement dit la conscience qui en devient siège de la liberté, Grotius et Pudendorf se réfèrent au modèle épistémologique alors

---

[463] P. WIRTZ, O. PAULUS, P. CHARLIER, « La gouvernance des Dominicains au-delà des théories établies », *Actes de la Conférence Internationale de Gouvernance*, Lyon, 2012.
[464] M. SEIDLER « Pufendorf's Moral and Political Philosophy », in Edward N. Zlata (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté sur le site : www.plato.stanford.edu

dominant de la science exacte, mésestimant à la fois l'artifice et la fragilité de ce transfert[465]. Ce qui entraîne trois conséquences pour la tradition ultérieure qu'ils inspireront, de Locke à Rousseau et leurs plus lointains émules jusqu'à aujourd'hui : d'une part, la limitation de la souveraineté de l'État a pour corollaire l'illimitation du pouvoir de la Raison qui va causer un regain des utopies en rien inoffensif ; d'autre part, la dépolitisation des religions ne va pas aller sans un retour conscient ou inconscient à l'idée de religion civile ; enfin, cette limitation et cette dépolitisation reposent sur le principe d'un devoir d'obligation partagé par tous dont l'ineffectivité va encourager de nouvelles méthodes de contrôle[466].

L'affranchissement de l'ambivalence traditionnelle du blasphème conduit ainsi à l'aporie de l'ambiguïté moderne du contrat. Entre les libéralités de Grotius et les restrictions de Hobbes, l'alternance cessera d'autant moins que l'interrogation sur le fondement réel des droits de l'homme ne trouvera pas de réponse définitive. Cet inachèvement, qui n'ira pas sans provoquer de vives querelles entre eux, sera entériné par les penseurs des Lumières comme le marque Diderot dans *L'Encyclopédie* : « Le philosophe commence à sentir que de toutes les notions de la morale, celle du droit naturel est une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer[467]. »

La construction finale des Lumières sera de considérer le principe comme acquis sous la forme d'un théorème : parmi les droits naturels, inhérents à la nature humaine, dont les droits subjectifs opposables au pouvoir politique, figure la liberté de conscience, qui permet à chacun de mener sa vie selon ses propres croyances ou convictions et les libertés subséquentes d'opinion et d'expression en tant que ces droits sont ceux de l'individu et que, sans eux, il n'est pas au sens où il n'a pas d'existence politique suffisante[468]. Bien que le droit soit défini comme une science, l'envers de cette prétention est que la notion de vérité, « première et objective, douée d'immutabilité et de nécessité », s'efface devant la prééminence des opinions qui triomphe « en politique comme en religion[469] ».

---

[465] B. COHEN, « Analogy, Homology, and Metaphor in the Interaction between the Natural Sciences and Social Sciences » dans N. DE MARCHI (dir.), *Non-natural Social Science : Reflecting on the Enterprise of More Heat Than Light*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 8-9.
[466] B. BERNARDI, *Le Principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin, 2007, p. 158-161.
[467] D. DIDEROT, « Droit naturel », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1772.
[468] M. VILLEY, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 149.
[469] J.-M. DONEGANI et M. SADOUN, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Gallimard, 2007, p. 390.

D - La tolérance pour religion nouvelle ?

La titularisation individuelle des droits subjectifs correspond ainsi à un long processus d'incubation qui profite de déplacements divers et successifs, tous afférents aux notions de loi naturelle et de droit naturel. Il s'agit bien en cela d'un processus de sécularisation, selon la définition que nous avons retenue. Ce qui vaut également pour les droits de l'homme et que n'empêche pas la sacralité dont, au vu de leur caractère inaliénable mais aussi du train grandissant des massacres et des charniers, ils sont rapidement dotés. Serait-ce qu'il deviendrait désormais blasphématoire de mettre en doute leur bien-fondé par la mise en cause subséquente du consensus démocratique à leur sujet, principe sans autre transcendance réelle que l'interdit de le transgresser ? Deux autres modifications cruciales et corrélées vont ici jouer, appliquées pour l'une à la notion de religion et, pour l'autre, à la notion de tolérance.

1) Une dogmatique du relativisme

La diffraction de la chrétienté médiévale entraîne un regain du monothéisme politique qui va prendre le visage du déisme. Sous l'effet conjoint de la Réforme et des grandes découvertes, la conception même du fait religieux mute : il est plusieurs religions qu'il faut ramener à une essence du fait religieux à la fois principielle, minimale et globale. Ce mouvement existe dans le monde catholique où, après l'irénisme quelque peu imaginaire d'un Raymond Lulle supposant au XIIIe siècle, dans son *Llibre del Gentil e los tres savis*, « Le Livre du gentil et des trois sages », une convergence des Révélations, Nicolas de Cues, qui l'a lu, professe deux siècles et demi plus tard, dans son *De pace fidei*, « La paix de Dieu », leur unité sapientale qui reste néanmoins gouvernée par le magistère romain de la vérité[470]. Ce même mouvement de pensée existe également dans le monde réformé, mais où il va naturellement différer en approche et en conclusion.

a) La solution déiste

Le véritable initiateur du déisme est le Britannique et anglican Edward Herbert de Cherbury qui opère une relativisation complète de l'appréhension dogmatique de la foi dans son traité *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, « De la Vérité, en tant qu'elle se distingue de la Révélation, du probable, du possible et du faux », qu'il publie à Londres en 1645 sous l'insistance du théoricien du droit naturel, influencé par Vitoria mais le relisant à l'aune de l'individualisme protestant, qu'est Hugo

[470] Voir E. GILSON, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952, p. 154.

Grotius[471]. La paix perpétuelle est possible à la condition de réduire les absolutismes religieux, tâche qui est à la charge du pouvoir séculier. On peut voir dans la pensée de Cherbury l'accélération d'un progrès décisif ou, au contraire, le parachèvement du transfert à l'État des attributs divins, dont celui d'imposer la loi en tant que détenteur ultime de la violence légitime et qu'il a capacité de déployer de manière potentiellement illimitée en raison de son appropriation de l'omnipotence[472]. Ce sont deux visions différentes de la modernité qui en ressortent selon l'interprétation que l'on fait de l'adhésion au nouvel idéal de la tolérance. Nous inclinons pour notre part à considérer qu'il est d'abord le pendant antagonique, négatif, en creux, de la répression inflationniste du blasphème dont nous avons dressé l'état et qui correspond, selon nous, à la systématisation moderne et politique de la représentation ancienne et symbolique de la coercition sociale. La mutation se déroule, comme nous l'avons vu, sur le temps long. Elle profite d'une déstructuration plus générale dont il nous faut ici reprendre les grandes lignes afin de mieux cerner l'émergence de l'esprit de tolérance, antidote présumé à l'univers supposé d'intolérance qu'aurait constitué jusqu'aux Lumières l'entière histoire de l'humanité.

Entre 1517 et 1648, l'Europe change de visage. Des débuts de la protestation luthérienne en 1517 à la ratification du Traité de Westphalie en 1648, en quelque cent trente ans, la société chrétienne se fracture et tous les repères qui en faisaient avant l'unité succombent sous le poids des Guerres de religions[473]. Comme le note Michel Foucault, l'Empire et l'Église, « ces deux grandes formes d'universalité qui étaient devenues une sorte d'enveloppe vide depuis les contestations du XIVe siècle mais qui gardaient leur pouvoir de focalisation, de fascination et d'intelligibilité historique et politique perdent leur sens[474] ». L'ordre médiéval, fondé sur la *Christianitas* se brise et oblige les souverains à assurer l'unité de leurs royaumes et la paix civile par d'autres moyens. C'est dans ce contexte que les premiers penseurs de la politique moderne préfigurent, dès les XVe et XVIe siècles, l'autonomie de la sphère politique vis-à-vis de la sphère religieuse, que ce soit en plaidant l'amoralisme de la force et de la ruse comme condition de l'efficience ainsi que le fait Nicolas Machiavel ou

---

[471] R. D. BEDFORD, *The Defence of Truth : Herbert of Cherbury and the Seventeenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1979.

[472] W. T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 31-34.

[473] J. PICQ, J. BROUILLET et R. DESCOINGS, *Une histoire de l'État en Europe : pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, p. 205.

[474] M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, France, Gallimard-EHESS-Éd. du Seuil, 2004, p. 199.

en postulant une régence vertueuse des magistrats et commissaires ainsi que l'imagine Jean Bodin.

La référence à la transcendance fonde encore l'hétéronomie des Lois suprêmes. La religion ne recule pas, elle se particularise. En Espagne, la Reconquista catholique se traduit par l'Expulsion des juifs et des musulmans qu'édicte Isabelle de Castille en 1492. Dans l'Empire allemand, les efforts de Charles Quint ne suffisent pas à éteindre « l'effronterie » des luthériens et la Paix d'Augsbourg, en 1555, scelle le partage et la ligne de démarcation intérieure entre le Sud catholique et le Nord réformé. En France, l'État s'affirme catholique tout en s'absolutisant, la présence protestante passant de tolérée à persécutée entre l'Édit de Nantes promulgué par Henri IV en 1598 et sa révocation par Louis XIV en 1685. En Angleterre, enfin, l'entreprise de nationalisation religieuse culmine avec la restauration de l'Acte de Suprématie en 1599 par Élisabeth Ire qui, confirmant le « gouvernement » royal de l'Église anglicane, ne sera pas remis en cause par la révolutionnaire *Bill of Rights* de 1689.

Ces bouleversements politiques, qui se matérialisent par le passage du « souverain défendant son État à l'État que le souverain doit défendre[475] », modifient profondément la perception du fait religieux dont la relativisation déjà théoriquement acquise s'accompagne d'une spécification politique. La coexistence de peuples lointains sans États mais avec d'autres religions, d'États européens différemment chrétiens et la présence de minorités religieuses au sein même des nouveaux États constitués se répercutent chez les philosophes par l'émergence de la tolérance religieuse comme principe fondateur du contractualisme, lequel ne laisse que peu de place au blasphème.

b) Dénoncer le « fanatisme »

L'inspiration vient là encore d'Angleterre, premier pays européen à connaître l'abolition de la monarchie par décapitation au milieu du XVIIe siècle. La guerre civile et le régicide, que Cherbury n'a pas connus, finissent de convaincre son lecteur fervent, John Locke, de la supériorité du modèle déiste : il faut neutraliser les différences religieuses et soumettre la religion au politique, objectif déjà partiellement atteint au pays de l'anglicanisme. L'*Essai sur la tolérance*, qu'il publie en 1667, influence profondément le traité *De la tolérance* que fait paraître, en 1686, le protestant français Pierre Bayle qui s'attache à démythifier le blasphème : « 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

[475] J. PICQ, J. BROUILLET et R. DESCOINGS, *Une histoire de l'Etat en Europe*, p. 305.

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[476]. » De quoi Bayle retire que « les princes n'ont point reçu de Dieu le glaive pour punir ces sortes d'irrévérences faites à sa divine majesté[477] », car « il est clair que c'est à Dieu seul à punir celui qui se trompe[478] ».

Un siècle plus tard, les Encyclopédistes étendent et détaillent ce processus de relativisation du blasphème, lequel continue néanmoins à les obséder en tant qu'il permet la démonstration exemplaire de la tolérance nouvelle. Ainsi que l'affirme Voltaire dans l'article éponyme de son *Dictionnaire philosophique* : « Parmi nous, ce qui est blasphème à Rome, à Notre-Dame-de-Lorette, est piété dans Londres, Amsterdam, Berlin, Copenhague », avant d'ajouter que « les jésuites ont soutenu pendant cent ans que les jansénistes étaient des blasphémateurs et les jansénistes l'inverse[479] ». La relativisation de la foi, comme parfaitement individuelle et intime, se double d'un renversement qui fait du vrai blasphémateur celui qui cherche à rendre la justice de Dieu à sa place.

Montesquieu ne dit pas autre chose quand il affirme que « le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la divinité. Mais il faut vénérer la divinité et ne la venger jamais », ajoutant que « si les lois hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infinité, et non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine[480] ». Il poursuit dans le chapitre intitulé : « De certaines accusations qui ont particulièrement besoin de modération et de prudence », par cette « maxime importante » de nature plus juridique : « Il faut être très circonspect dans la poursuite de la magie et de l'hérésie. L'accusation de ces deux crimes peut extrêmement choquer la liberté, et être la source d'une infinité de tyrannies, si le législateur ne sait la borner. »

Cette conception de la tolérance est indéniablement forte et séduisante même si, en l'état, elle comporte aussi des parts d'ombre, à commencer par les insistances

---

[476] P. BAYLE, *De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*, Paris, Pocket, 1992, p. 264.
[477] *Ibid.*, p. 265.
[478] *Ibid.*, p. 266.
[479] VOLTAIRE, *Le Dictionnaire philosophique ou la Raison par l'alphabet*, 1764. L'ouvrage est publié de manière anonyme non pas à Londres, comme indiqué sur la page de titre, mais à Genève où il provoque, comme à Paris, des autodafés mais pour la raison singulière que les protestants y sont décrits comme des « déistes ». Une pièce de plus à verser au réquisitoire contre toute conception univoque de la modernité.
[480] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois - I*, Paris, Gallimard, 1995, p. 380-382 pour l'ensemble des citations qui suivent.

ethnocentriques, inégalitaires et judéophobes qui sont nombreuses chez un Voltaire, mais pas seulement[481]. Elle suppose également un affrontement terminal entre les religions historiques, jugées être le moteur multiséculaire du fanatisme, et la raison, censée inaugurer le règne de la religion naturelle, celle de l'humanité autonome, dépassionnée et unifiée qui n'aurait d'autre culte qu'elle-même.

Avant Voltaire, John Locke, George Berkeley et David Hume ont supposé que le trépied « moralité, pluralité, prospérité » assurerait à cette religion universelle une propagation planétaire, condition de sa réussite, et dissiperait les « superstitions » anciennes, le commerce des biens encourageant le commerce des convictions et des valeurs sur le modèle des sociétés polythéistes[482]. Mais même dans la sphère anglo-saxonne, l'éloge de la diversité libérale bute sur une ambivalence qui n'est pas sans en évoquer une autre : forgée à la Renaissance, la notion de polythéisme devient une catégorie politique au moment même où Hume en dresse l'éloge, mais afin de justifier la colonisation sanglante de l'Amérique et des Indiens dans les termes que la Bible *King James* réserve à la conquête par les Hébreux (monothéistes) de la Terre promise de laquelle l'Éternel demande à ce que soient chassés les Cananéens (polythéistes). La volonté de civiliser déterminant l'avancement du progrès, il y a lieu, comme le note judicieusement le philosophe communautarien Michaël Walzer en une formule qui vaut pour le blasphème, de « ne pas confondre le sujet et l'objet de la tolérance[483] ».

2) Le grand renversement

L'élaboration de la notion de personne humaine ayant gagné avec la scolastique pour toutes les raisons mentionnées plus haut, nous ne considérons pas, à la différence par exemple du romaniste Albert Chérel, qu'il faudrait exalter la tolérance embryonnaire qu'aurait manifestée l'Antiquité grecque ou romaine et accabler l'intolérance radicale qu'aurait montrée le Moyen Âge chrétien[484]. Nonobstant ce type d'essentialisation incongrue et malheureuse, que signale l'inversion de vocabulaire qui advient au XVIIIe siècle et qui substitue à la faculté d'endurer un élément contrariant la vertu de cultiver la différence, particulièrement si l'on intègre que le blasphème, d'intolérable, en devient toléré ? Autrement

[481] P. PLUCHON. *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle. Le racisme au Siècle des Lumières*, Paris Taillandier, 1984.
[482] D. HUME, *The Natural History of Religion*, H. E. ROOT (éd.), Stanford, Stanford University Press, 1956, p. 52.
[483] M. WALZER, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 17.
[484] A. CHEREL, « Histoire de l'idée de tolérance », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1941, vol. 27, n° 112, p. 136-145 et *ibid*., « [suite] », 1942, vol. 28, n° 113, p. 28.

dit, comment la tolérance, de relative, négative et qui a pour objet ce qu'on ne veut ou on ne peut éluder, devient-elle une qualité, voire une perfection du sujet politique moderne ?

a) Victoire de la moralité

L'humanisme renaissant a sa part dans la primauté nouvelle de la tolérance, avec un Thomas More ou un Érasme, mais leurs intuitions demeurent germinatives d'un point de vue conceptuel. Elles se jouent dans l'entre-deux de la relativisation du crédo qu'entraînent la confessionnalisation de la foi et la maximalisation de la différence que provoque l'affrontement des confessions. La tolérance apparaît alors comme un remède à la terreur. Contrairement à toute une historiographie triomphante qui glorifie ce tournant, elle ne prend l'allure d'un projet global parce qu'elle n'est jamais que le résultat médian d'une situation proprement intolérable, mais au sens ancien du terme. La tolérance universelle relève encore clairement du genre de l'utopie, caractéristique de l'époque[485].

Pour saisir à son point d'éclosion conceptuelle la tolérance telle que nous le connaissons, il faut retourner à l'agnosticisme de John Locke, au scepticisme de Pierre Bayle, mais non sans avoir fait un détour par Baruch Spinoza qui les précédent. C'est chez le penseur juif excommunié du « panenthéisme[486] », de la supposition d'un Dieu-Nature substance unique et infinie, que le nouvel impératif de tolérer tout ce qui n'est pas soi se révèle « théologico-politique dans ses ressorts ultimes[487] ». Ce que montre le chassé-croisé historique qui permet l'essor de cette invention moderne. D'une part, elle est théologique, la liberté d'expression n'étant que la conséquence de la liberté de conscience, laquelle n'est que la conséquence de la liberté de religion. D'autre part, elle est politique, ces mêmes libertés entraînant l'amenuisement du fait religieux en tant que fait social. Spinoza fond l'un et l'autre mouvement dans l'auto-souveraineté de l'individu, source de la religion de la liberté.

Le *Traité théologico-politique*, publié en 1670, martèle qu'« au sein d'une république chacun a toute latitude de penser et de s'exprimer[488] ». La tolérance qui s'en déduit repose cependant sur quatre thèses fondamentales aux fortes connotations métaphysiques[489] :

---

[485] M. TURCHETTI, « Une question mal posée : Érasme et la tolérance », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 53, 2, 1991, p. 379-395.
[486] M. GUEROULT, *Spinoza*, Paris, Aubier, t. I, 1961, p. 223.
[487] Y.-CH. ZARKA, « La tolérance ou comment exister : anciens et nouveaux enjeux » dans Y.-C. ZARKA, F. LESSAY et J. ROGERS, *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, t. I, Paris, PUF, 2002, p. 13.
[488] B. SPINOZA, *Œuvres complètes*, traduit du latin et du néerlandais par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1962, p. 896.
[489] J.-M. VIENNE, « La tolérance, de Spinoza à Locke », Études littéraires, 32, 1-2, p. 127.

premièrement, toute vérité est le fruit d'un déterminisme interne, elle s'exprime donc d'elle-même sans qu'aucune puissance ne puisse la maîtriser ; deuxièmement, le droit de nature n'est pas une règle à observer, mais une puissance qui s'exprime, il est donc inutile de vouloir limiter la liberté ou la puissance de penser ; troisièmement, la religion n'est pas un savoir, mais une conduite efficace, toutes les religions sont donc valables si elles mènent à la justice et à la charité ; enfin, quatrièmement, il revient à l'État d'autoriser et de préserver la forme religieuse la plus compatible avec l'existence d'un corps social donné, qu'il y ait un culte unique ou une multiplicité de cultes étant dès lors indifférent. En conclusion de ce raisonnement, la religion est redéfinie comme ce qui englobe « tout ce que nous désirons et faisons dont nous sommes cause en tant que nous avons une idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu[490] ».

En apparentant le fait religieux à la sagesse philosophique, Spinoza rompt avec la conception qui lui est contemporaine, celle d'un culte extérieur et collectif, reposant sur des textes sacrés, ordonné à des dogmes, producteur de croyances, s'exprimant par des rites et soumis au principe d'autorité[491]. La vraie religion, dont la vérité est tirée de la raison, est surtout ce « désir de bien faire, qui vient de ce que nous vivons sous la conduite de la raison » et qu'il appelle « moralité » : elle relève donc en premier lieu de la sphère privée, du questionnement personnel, de l'expérience intime et, s'établissant dans la « simplicité et de la véracité de l'âme », ne peut être « soumise à aucun canon[492] ».

À son tour, Spinoza opère un transfert de la souveraineté dont ne bénéficient cette fois ni l'institution cléricale, ni le pouvoir civil, mais l'individu : « Ainsi, puisqu'un droit souverain de penser librement, même en matière de religion, appartient à chacun, et qu'on ne peut concevoir que nul en soit déchu, chacun aura aussi un droit souverain et une souveraine autorité pour juger de la religion et par suite pour se l'expliquer à lui-même et l'interpréter. » Et d'ajouter pour définitivement distinguer cette souveraineté, ce droit et cette autorité de leurs significations reçues : « La seule raison pour laquelle en effet les magistrats ont une souveraine autorité pour interpréter les lois et un souverain pouvoir de juger des choses d'ordre public, c'est qu'il s'agit d'ordre public[493]. » Que la « moralité » puisse et doive être intégrée, intériorisée, interprétée individuellement, c'est-à-dire indépendamment du pouvoir et du contrôle politiques, hors l'État, fait que chez Spinoza l'expérience religieuse réalisée en

[490] B. SPINOZA, *Œuvres complètes*, p. 520.
[491] A. BILLECOQ, « Spinoza et l'idée de tolérance », *Philosophique*, 1er janvier 1998, n° 1, p. 131.
[492] B. SPINOZA, *Œuvres complètes*, p. 520.
[493] *Ibid.* p. 734.

elle-même et pour elle-même coïncide avec l'esprit de tolérance. Le blasphémateur, au sens de celui qui nie la loi, est dès lors l'intolérant.

b) De l'entendement au sentiment

La démarche de John Locke, qui est lui-même en rupture avec l'anglicanisme, se distingue en tant que, d'abord politique, elle substitue à l'héritage théologique une conception historique, générale et évolutive, de la religion instituée comme étape de la conscience humaine et non plus comme un fait anthropologique inné : si sa philosophie se nourrit encore de références bibliques, c'est pour en tirer une réflexion essentiellement juridique qui a pour but, entre autres, de naturaliser le caractère transcendant prêté à certains crimes, dont le blasphème[494]. Ce faisant, Locke vise à séparer l'Église et l'État dans leurs légitimités, compétences et finalités respectives[495]. L'État est redéfini comme « une société d'hommes constituée à seule fin de conserver et de promouvoir leurs biens civils[496] ». Le pouvoir séculier doit se borner aux seules réalités temporelles, à savoir la vie, la liberté, la sécurité du corps et la possession de biens extérieurs. À l'État la protection de l'intérêt civique, à l'Église la préoccupation du salut éternel, cette dichotomie emportant la supériorité du premier sur la seconde.

Pour asseoir son propos, Locke s'appuie sur trois arguments[497] : premièrement, le salut de l'âme n'est pas commis aux soins du magistrat civil ; deuxièmement, les moyens dont dispose le magistrat civil ne sont en aucune manière susceptibles de produire une persuasion intérieure ; enfin, même si la contrainte pouvait convaincre l'esprit, elle resterait sans effet sur le salut de l'âme, car rien ne permet de savoir si le prince possède la vraie religion, laquelle ne saurait dépendre, de surcroît, des temps et lieux de naissance. L'Église, définie comme « une société libre d'hommes volontairement réunis pour adorer publiquement Dieu de la façon qu'ils jugent lui être agréable et propre à leur faire obtenir le salut[498] », est restreinte au périmètre limité du culte. Si elle garde le pouvoir d'excommunier ceux qui pèchent contre ses règlements, elle ne peut ni exercer aucune violence, ni porter aucun préjudice envers

---

[494] K. I. PARKER, *The Biblical Politics of John Locke*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2004, p. 179.
[495] Y.-CH. ZARKA, FR. LESSAY et J. ROGERS, *Les Fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle, t. II, textes et documents*, Paris, PUF, 2002, p. 180-232.
[496] J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, texte latin et traduction française, traduit par R. Polin, Paris, PUF, 1965, p. 11.
[497] A. MCGRATH, *Historical Theology, An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford, Blackwell, 1998. p. 214-215.
[498] J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, p. 17.

quiconque, les droits civils de l'excommunié étant préservés. De plus, elle ne peut exercer aucune espèce de juridiction sur une autre Église et encore moins sur un État, à moins que, niant la distinction des deux ordres, elle n'en vienne à rompre la paix civile et se trouve à s'exclure elle-même du devoir de tolérance censé la protéger. Ainsi, chez Locke, à la fois politique et morale, collective et individuelle, la tolérance, qui a pour socle la distinction des sphères publique et privée, est ultimement présentée comme étant à l'avantage des religions puisque garantissant la non-immixtion de la puissance publique dans les croyances de chacun.

Toutefois, c'est exactement parce que l'Église catholique, selon lui, ne respecte pas ces principes que Locke l'exclut du devoir de tolérance[499]. Par-delà le reflet idéologique de l'époque tourmentée que présente ce rejet, il faut y voir un principe plus profond : la tolérance est en puissance illimitée dans l'accueil de ce qui ne la contredit pas ; sinon, elle prive d'existence l'opposant ou le contrevenant jugé irréductible à son principe, ce à quoi sert par ailleurs le blasphème dans le monde traditionnel. La modernité supprimerait-elle la notion du blasphème pour en garder la fonctionnalité première qui permet de désigner et de diaboliser l'ennemi tout en la reportant sur la notion de tolérance ? C'est toute la question qu'il nous faut continuer à instruire.

Moins philosophe, Pierre Bayle, qui fuit les répressions antiprotestantes de Louis XIV, exalte la tolérance comme pour mieux la vider de tout contenu positif. Il livre ainsi ce qui en sera la future vulgate sous la forme d'une éthique de la pure altérité, l'égalité ontologique des êtres humains devant entraîner une équité en droit de leurs libertés, à commencer par celle de conscience[500]. Le recours à la contrainte ne peut être qu'odieux et inefficace dans le domaine de la religion, laquelle pour lui ne représente plus pour lui un fait de transmission collective engageant une adhésion mais une expérience individuelle relevant de la subjectivité. Sa réflexion marque ainsi l'avènement de la notion de conviction dont la croyance devient un sous-ensemble[501].

C'est anticiper la révolution de la religion du sentiment que formalisera Friedrich Schleiermacher en réponse à la critique du « supranaturalisme » de la dogmatique et en préfiguration de ce que l'on nommera le « protestantisme culturel » : seulement dans l'affect du croyant se réalise l'identité du savoir et du vouloir[502]. Par le caractère indécidable qu'elle

---

[499] *Ibid.*
[500] P. BAYLE, *De la tolérance*, p. 11.
[501] R. HEBDING, « Conviction et tolérance », *Autres Temps*, 1985, 8, p. 30-36.
[502] M. ECKERT, *Gott – Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie*, Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 74-80.

présente quant à l'ultime vérité, la conviction engage une restriction du jugement à son endroit qui doit avoir, dès lors, pour seul critère d'évaluation la sincérité. L'agnosticisme intellectuel et la preuve émotionnelle nourrissent ici la dépénalisation du blasphème : en l'absence de sûr savoir, il n'y a pas lieu de statuer. Mais ce plaidoyer en faveur du sentiment implique aussi une civilisation du compatir. La conscience errante, si durement réprimée, mérite non seulement indulgence et pitié, mais peut même s'avérer être l'expression de la plus grande vertu humaine lorsqu'elle s'obstine, puisqu'elle est un signe de la liberté de l'homme. La vertu de tolérance doit donc être étendue à toutes les opinions, vraies ou fausses, en tant qu'elles sont des expressions de la liberté de l'homme et concentrent l'éminence de sa dignité.

c) Une contradiction native

Force est de noter que Spinoza, Locke, Bayle sont des réprouvés condamnés à l'exil et que l'exclusion dont témoigne la biographie de chacun d'entre eux n'est pas sans rapport à la conception inclusive de la tolérance qu'ils professent au nom du principe politique que la diversité représentera toujours un moindre mal que la répression, parce qu'elle causera immanquablement un moindre désordre. Ils ne règlent pas pour autant les questions adventices du détournement de la tolérance en licence, voire en moyen camouflé de sédition, et de la dissolution du lien social qu'elle peut aussi bien occasionner, deux obstacles que le courant libéral ultérieur peinera à lever.

Que la tolérance soit pacificatrice, telle n'est d'ailleurs pas l'opinion de Thomas Hobbes, non moins moderne, non moins contractualiste et ne promouvant pas moins une naturalisation du droit, mais qui, en Angleterre, deux ans après la décapitation de Charles Ier, en 1651, définit le « Léviathan » qu'est l'État comme le nouveau « dieu mortel[503] » : le pouvoir politique, qui a charge de prévenir l'autodestruction de l'humanité, détient le monopole de la violence légitime sous la forme première de la raison d'État. Si, dans le cadre de cette « religion du scepticisme » contraire à la « religion de la tolérance », il est blasphématoire de considérer que la souveraineté divine puisse être accessible, l'atteinte à la souveraineté humaine ne constitue pas moins un blasphème car elle déroge à l'impératif vital de l'obéissance civile.

À cette considération qui pourrait paraître traditionnelle, Hobbes ajoute que le recours à la force, en pareil cas, ne relève pas d'un commandement révélé mais de l'auto-transcendance

[503] Th. HOBBES, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduit de l'anglais par G. Mairet, Paris, Gallimard, 1971, p. 178.

que s'octroie le corps social et sans laquelle il ne peut survivre[504]. Repensant la monarchie biblique sous la forme de l'État consciemment et consciencieusement policier, cette théorie de la tolérance limitée dessine l'autre pente théologico-politique qu'empruntera le républicanisme moderne. Mais elle présentera également une grande ambivalence en pratique, encourageant la verticalité du pouvoir comme sa subversion frontale en vertu du même principe de soumission, mais cette fois à la cause révolutionnaire.

L'État totalitaire et le Parti totalitaire auront en effet de commun d'assigner despotiquement une identité unique au sujet politique jugeant toute singularité comme une déclaration conflictuelle tandis que, dans les sociétés libérales où prévaudra au contraire le principe d'un pluralisme s'interdisant toute conflictualité ouverte, l'absence de consentement populaire sera l'apanage des avant-gardes intellectuelles ou artistiques : dans tous les cas, il s'agira de forger la communauté qui vient en la modelant plutôt que de la laisser advenir telle qu'elle est[505]. Ainsi, la forme d'exclusion moderne qui entretient une sorte de similitude avec la répression du blasphème frappe de façon laïcisée, par la mort physique, le dissident de l'appartenance dans un régime dictatorial et de manière sécularisée, par la mort sociale, le quidam sans appartenance dans un régime démocratique.

C'est néanmoins le pari risqué de Spinoza, Locke et Bayle que leurs lecteurs et adeptes du XVIIIe siècle transformeront en un programme, considérant que l'universalité des droits humains doit être partout imposée, quoique leur universalisme restera abstrait, voire contradictoire si l'on pense au projet de paix perpétuelle censé permettre sa réalisation. Même si les Lumières françaises, l'*Enlightenment* anglais, l'*Illuminasio* italien, l'*Aufklärung* allemand, l'*Ilustación* espagnol ne représentent un phénomène ni homogène, ni synchrone, l'Europe connaît sans nul doute de la « crise de conscience[506] » qui les a précédés, mais la reprise de l'idée renaissante d'une République planétaire des Lettres où la loi relèverait de l'auto-prescription[507] est conduite en accointance avec l'emprise coloniale de l'Occident et de l'emprise de sa Loi sur toute la surface du globe. Marquée par l'avènement d'une conception rationaliste du monde qui favorise la sécularisation des sociétés du Vieux Continent, la tolérance devient aussi un instrument de domination « civilisatrice » sur les peuples des Nouveaux Mondes et leurs cultes jugés « primitifs » au regard de l'avancée de la Raison qui

[504] J. MARTEL, *Subverting the Leviathan,* New York, Columbia University Press, 2007, p. 79-106.
[505] G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Turin, Einaudi, 1990, p. 58-60.
[506] P. HAZARD, *La Crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris, Gallimard, 1961.
[507] P.-Y. BEAUREPAIRE, *L'Europe des Lumières*, Paris, PUF, 2004, p. 13-14.

s'impose comme un monothéisme areligieux de la vérité, fut-ce sous les auspices du Grand Horloger.

Les confessions historiques du continent européen, confrontées au développement inattendu et polémique d'une part de leur héritage, s'adaptent au fur et à mesure qu'elles se voient chassées du champ politique. Chez les catholiques, le blasphème sort peu à peu du champ de la sphère publique et le blasphémateur est laissé au seul jugement de l'Église[508] tandis que les convictions intimes sont renvoyées au secret du for interne qui, tant qu'elles ne relèvent pas de la discussion publique, ne tombent pas sous le chef d'hérésie, la sacralisation des formules de foi se reportant sur le dogme[509]. Chez les protestants, le pluralisme grandissant des formes d'exégèse et de piété force de fait à exclure toute poursuite pour hérésie ou blasphème jusqu'à finir par renverser le paradigme originel et en instaurant comme nouvelle sacralité la protection absolue de la liberté de conscience et de la liberté religieuse[510]. Contrairement à une idée répandue, la mutation se vérifie moins dans le monde anglo-saxon, que ce soit dans le Royaume-Uni où l'articulation politico-religieuse persiste en la personne sacrée du roi, chef de l'État et chef de l'Église, ou aux États-Unis, où la formation d'une religion civile dont avait rêvé Jean-Baptiste Rousseau déporte la sacralité sur les instances représentatives de cette dernière : la Déclaration d'Indépendance à prétention universelle de 1776, telle que ratifiée en 1791 comporte d'ores et déjà le célèbre amendement sur la prohibition de toute profanation du drapeau national[511].

---

[508] A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 151.
[509] J.-M. DONEGANI et M. SADOUN, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 406.
[510] *Ibid.*, p. 87.
[511] D. NASH, *Blasphemy in the Christian world : a history*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pays multiples, 2007, p. 167-170.

II - Les lois et l'humanité

Avec leur proclamation au XVIIIe siècle, les libertés de religion et d'expression prennent valeur de mythe fondateur du monde moderne. Leviers de la révolution, solidaires de la démocratie, piliers de l'émancipation, elles bouleversent l'ensemble des systèmes politiques européens au nom de la philosophie naissante des droits de l'homme qui accompagne immédiatement l'indépendance de l'Amérique du nord[512] avant de gagner ultérieurement celle du sud au cours du XIXe siècle[513]. Diffusées sur l'ensemble des autres continents en raison du mouvement d'occidentalisation de la planète entamé en 1492, les Lumières modèlent les plans de réforme des grands espaces impériaux, Tanzimat des Ottomans, Nahda des Arabes, Dar el Fonoun des Persans, Meiji des Nippons, qui à la suite de l'européanisation menée par Pierre Ier et Catherine II en Russie, s'essaient à la modernité de manière autocratique tout en incluant des phases de relaxation de la censure religieuse ou idéologique nécessaires à la conquête industrielle et à l'essor économique[514]. Cette même philosophie joue un rôle déterminant dans la revendication des peuples au droit de disposer d'eux-mêmes, la théorisation intellectuelle des libertés de religion et d'expression, en tant que fondatrices de l'identité, précédant la mobilisation populaire, dynamique particulièrement visible dans le processus de décolonisation comme il en ira pour l'Afrique avec la formalisation, au début du XXe siècle, du concept de négritude au regard de l'histoire de la Traite[515].

De leur idéologisation politique à leur valorisation sociale en passant par leur inscription juridique, les libertés de religion et d'expression s'imposent peu à peu partout, à tout le moins comme des référents cruciaux du progrès. Factuellement, la sanctuarisation de ces deux droits fondamentaux et la laïcisation à pas volontaires ou forcés des sociétés qui les accueillent participent à la dépénalisation du blasphème. Il n'est pas sûr qu'il en aille de même dans les esprits et, surtout, pour les pouvoirs politiques qui opposent à ces deux évolutions la gestation concurrente de l'État-nation.

L'Europe elle-même n'échappe pas à cette polarisation. Certes, la répression du délit de blasphème tombe en désuétude dans les pays où il est encore réprimé en principe. Certes la

[512] R. BERNSTEIN, *Thomas Jefferson. The Revolution of Ideas*. New York, Oxford University Press, 2005, p. 48-51.
[513] R. ROMANO « Simon Bolivar et la culture européenne. Heurs et malheurs », dans L. TACOU (éd.), *Simon Bolivar*, Paris, Les Cahiers de l'Herne, 1986, p. 364-378.
[514] P. KENNEDY, *The Rise and Fall of the Great Powers*, New York, Random House, 1987, p. 149-152.
[515] Voir C. MAXIMIN et C. C. TROBO, *L'Humanité des Noirs. L'apport de la Négritude aux droits de l'Homme*, Paris, L'Harmattan, 2017.

question du blasphème continue d'agiter le débat public, mais sans plus emporter de punition. Certes, la volonté d'en rétablir la pénalisation se heurte à une forme d'impossibilité pratique : il en va ainsi, en France, de la Loi sur le Sacrilège votée le 20 avril 1825 par la Restauration, principalement appliquée aux vases sacrés et aux hosties consacrées, qui a sa part de revanche symbolique à l'égard du vandalisme révolutionnaire : rencontrant la vive opposition du camp républicain mené par le libéral et protestant Benjamin Constant qui la rejette en raison de l'adhésion dogmatique qu'elle suppose, elle sera abrogée dès 1830 à la suite des Trois Glorieuses[516]. Le reflux semble donc acquis.

Pour autant, l'affirmation des libertés de religion et d'expression s'accomplit dans l'espace européen et, par contagion, imposition ou imitation, sur les autres continents non sans devoir chaque fois se conjuguer à la particularité nationale qui leur sert de terreau et à laquelle elles ont à se conformer autant qu'elle les configure. Elle décide, à l'échelle planétaire, d'une unification de l'effort de civilisation qui provoque dans le même temps une diversification heurtée des cultures. L'universalité des grandes Déclarations américaine et française de la fin du XVIIIe siècle et des tentatives de les rééditer au mitan du XXe siècle s'en trouvent contestées dans son effectivité pratique, mais aussi dans sa réalité théorique : ratifiées par les textes comme des droits fondamentaux, ces deux libertés n'en restent pas moins des libertés plus ou moins surveillées selon la rigidité ou la flexibilité des traditions sur lesquelles elles se greffent et voient leur naturalité supposée être déboutée, au tournant du XXIe siècle par l'essor des courants de déconstruction tels que les *gender* ou les *colonial studies* en Occident, puis par l'expansion de modèles concurrents à prétention également universaliste ailleurs, à commencer par celui de la Loi coranique dans le monde musulman sous l'effet de la réislamisation.

L'interruption de l'histoire que revendiquent les révolutions n'est que relative. La sécularisation poursuit ses pseudomorphoses au sein même des ruptures. Elle le fait d'autant mieux que l'affirmation des droits de l'homme, dont les libertés de religion et d'expression sont inséparables, a d'abord été présentée comme la réappropriation d'une perte indue et la réparation d'une sacralité innée, le retour à l'origine étant censé valoir avancement dans l'histoire. Au risque de creuser l'écart entre le mythe de l'émancipation politique et l'épreuve des politiques réelles. Ce principe vaut à tout le moins pour le blasphème pourtant réputé aboli, relevant du passé, en cours de régression, mais dont la constellation des représentations

[516] D. FOUCAULT, *Sacrilège et profanation des choses saintes sous l'Ancien Régime*, Séminaire de Jean-Pierre Cavaillé, EHESS, Toulouse, [halshs01717000], 2015, p. 14-16.

qu'il traîne et le mécanisme des limitations qu'il entraîne restent actifs tout au long des deux siècles qui bornent sa disparition présumée et son indéniable réapparition.

A - Droits, déclarations et critiques

L'inscription de la liberté de religion et de la liberté d'expression au rang des droits fondamentaux des démocraties naissantes ne peut se comprendre sans la théorisation des droits de l'homme qui consacre l'individu comme nouvelle mesure du politique. Après les formulations philosophiques des XVIIe et XVIIIe siècles, elles connaissent toutes deux une première traduction politique dans les Déclarations qui accompagnent le mouvement des révolutions, point de bascule où elles acquièrent leur statut inaliénable, qualité qui confirmerait qu'elles sont « siamoises[517] ».

Cette unité apparaît être ou devoir être d'autant plus organique, soulignons-nous pour notre part, qu'elle procède des deux versants du blasphème, le schisme et le verbe interdits, que chacune d'entre elles est censée lever et dont toutes deux récapituleraient l'ambivalence, formant de la sorte un dispositif complémentaire qui écarterait définitivement sa possibilité. Le pouvoir d'évidence d'une telle construction mérite d'être questionné et, d'autant plus, qu'on n'aura cessé de vouloir le consolider au fur et à mesure qu'il se sera montré fissuré.

1) Essentiels ou fondamentaux ?

La liberté de religion et la liberté d'expression, que recouvre le terme plus général de liberté de conscience, sont posées dès leurs premières formulations théologiques et philosophiques comme incessibles parce qu'innées et inaltérables en ce qu'elles circonscrivent l'humanité de l'homme, de tous les êtres humains et de chaque personne humaine. L'histoire du concept de vérité en Occident montre cependant que l'essentiel et le fondamental ne s'équivalent pas[518]. Pour le dire autrement, ce qui semble éminent et constitutif n'apparaît pas pour autant toujours probant et justifié, l'inverse ressortant d'autant plus vrai. C'est néanmoins cette confusion qu'entretiennent les droits de l'homme. Si leur principe est difficilement contestable dans son essence, il n'en va pas de même de leur assise : ont-ils un fondement, qu'est-ce qui alors les fonde et sont-ils bien fondés ? Ou les dit-on

[517] J. MORANGE, *La liberté d'expression*, Bruxelles, Bruylant, 2009, p. 69.
[518] R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche, Zu Aristoteles' Abhandlung über das Seinund das Seiende* (*Metaphysik Z*, 3), La Haye, 1965. Ce livre revient sur l'énigmatique traitement de « l'essence du fondement (ou substance, substrat) », l'οὐσία et l'ὑποκείμενον, que fait Aristote au chapitre III du livre Zeta de la *Métaphysique* et qui a provoqué des commentaires antagoniques sur plus de deux millénaires.

fondamentaux par défaut d'assurance qu'ils le soient hors de l'impératif pratique qui, sauf profession d'inhumanité, les fait qualifier ainsi ?

L'écart théorique entre l'autorité morale, qui suggère quelque transcendance, et la légitimité politique, qui renvoie à une certaine immanence, hante les sociétés démocratiques qui se réfèrent par excellence aux droits de l'homme comme l'*ultima ratio* qui les constitue en état de droit. Ce qui fait que la justification desdits droits se rapporte également à l'ordre juridique dans ce qu'il a ou non d'universel, de même qu'à l'exercice citoyen dans ce qu'elle a ou non d'effective. De surcroît, ce nœud de libertés primordiales, qui est présenté comme la valeur absolue et suprême de l'univers libéral, obéit non seulement à des conceptions différentes d'un pays à l'autre, mais cause une forme de rejet général, de l'hémisphère Nord où il est soumis à des procès réguliers en irréalisme à l'hémisphère Sud où il suscite des récusations récurrentes pour vice de construction idéologique[519].

Enfin, l'émergence des libertés de religion et d'expression comme droits civils, politiques et juridiques, est indissociable de l'essor de la « religion de l'humanité » qui, de la Renaissance à la Belle Époque, embrasse des systèmes de pensée aussi variables que l'illuminisme ou le positivisme, voire leur collusion[520]. C'est qu'entre-temps la philosophie a déserté l'Être pour l'Histoire, la conformant téléologiquement à l'idée de progrès selon un schéma parfois monstrueux, souvent messianique, mais toujours mécanique[521]. Les ruptures scientifiques liées aux noms de Copernic, Galilée, Newton ont leur part dans cet avènement d'un âge nouveau où l'abandon de la croyance superstitieuse doit permettre l'adoption de la certitude logique. Mais la crise des fondements mathématiques et l'effondrement des utopies politiques, qui ont respectivement inauguré et clos le XXe siècle n'ont pas fait que mettre en cause la rationalité et l'universalité des promesses de la modernité. Poussée à l'extrême, la mécanicité s'est révélée totalitaire. Ce double échec a un peu plus fragilisé la question de la substruction des droits humains. Il a surtout ramené la pensée à leur sujet aux notions d'ambivalence et d'indécidabilité qui avaient déterminé le reflux du blasphème à partir du XVIIIe siècle, de même que leur réapparition aujourd'hui encadre son retour.

---

[519] E. A. POSNER, *The Twilight of Human Rights Law*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 14-25. Titulaire de la chaire de droit à l'université de Chicago, Éric Posner prend pour exemple le recours à la torture par l'administration Bush lors de l'occupation de l'Irak entre 2003 et 2008, approuvé par une partie notable de l'opinion américaine et unanimement réprouvé par les populations du Levant.
[520] P. BENICHOU, *Le Temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
[521] H. DE LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Éd. du Cerf, 2014, p. 16-18.

a) Regain du sacré

Il arrive que les droits de l'homme soient présentés comme une innovation si radicale qu'elle semble relever d'une révélation épiphanique préfigurant quelque régénération cosmique. Ces thèmes d'emprunt détournés de la révélation biblique sont fréquents dans l'Europe philosophique des Temps modernes qui voit dans la proclamation de ces mêmes droits le signe d'un changement absolu et universel tout en les parant d'un argument de pure scientificité[522]. C'est peu ou prou la vision que répète Danièle Lochak pour qui leur subite apparition résulterait d'une triple affirmation non moins impérative qui s'apparente à la découverte d'un continent inconnu : l'individu est autonome et premier par rapport au tout social ; il est titulaire de droits subjectifs distincts du droit objectif ; il a pleine jouissance de ces droits en tant qu'ils sont inhérents au genre humain[523]. Le militantisme d'un tel raccourci prévient son auteur de voir ce que ce raisonnement en trois temps a de circulaire, voire de solipsiste. Il lui cache également le paradigme moderne de la volonté dont cette décision unilatérale de l'humanité s'octroyant l'humanité pour unique horizon est l'aboutissement.

Examinons tour à tour chacun des trois volets de cette « affirmation » quasi eschatologique. Il y est d'abord sous-entendu que ne plus considérer la société comme un tout organique mais comme la somme des individus qui la composent signalerait une rupture fondamentale avec la conception holiste du monde traditionnel. À cette aune, il faudrait condamner Georg Wilhelm Friedrich Hegel comme rétrograde eu égard à son insistante description de la logique étatique en termes vitalistes, mais aussi Henri Bergson qui use volontiers de métaphores biologiques pour conforter sa vision libérale de la démocratie[524]. Sans compter que le très moderne Hobbes, « individualiste radical et nominaliste intransigeant aboutissant à la nécessité du pouvoir absolu », qui pense le fait social sur le mode de la contrainte afin de parer au chaos et à la terreur, ne se montre pas moins organiciste en ce sens que le Platon de *La République*, si ce n'est que, précisément, la force prend chez lui la place de la nature[525].

Ensuite, deuxième volet, il faudrait admettre que les droits subjectifs relèveraient de la génération spontanée. Or, si le terme générique prévaut tardivement, en fait au XIXe siècle dans le contexte des affrontements d'intérêt découlant du capitalisme industriel, il consacre

---

[522] Fr. ROUVILLOIS, *L'Invention du progrès, 1680-1730*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 166.
[523] D. LOCHAK, *Les Droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2009, p. 7.
[524] M. LEMOINE, « Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique : les principes de la philosophie du droit et les deux sources de la morale et de la religion », *Les Études philosophiques* 2001, 4, n° 59.
[525] P. DOCKES, « Hobbes et le pouvoir », *Cahiers d'économie Politique*, 50, 1, 2006, p. 7-25.

non pas l'individu isolé mais la personne corporalisée qui, juridiquement, peut être physique ou morale. C'est elle qui constitue le sujet du droit subjectif. Ce qui oblige à relire Boèce qui, au VIe siècle, tire du dogme trinitaire et christologique en quoi la personne-sujet est à la fois hypostase et relation, c'est-à-dire une substance certes, mais insécable des autres au contraire de l'individu qui se dit en grec atome[526].

Enfin, troisième et dernier volet, décréter acquise l'inhérence des droits de l'homme à l'humanité globale engage, comme allant de soi, une naturalisation qui fait précisément tout le fond du débat et d'un débat guère nouveau puisque, comme nous venons de l'examiner, ses racines plongent au moins dans le Moyen Âge et sa germination dans l'Antiquité chrétienne. De ce point de vue, l'on pourrait dire que les Temps nouveaux le sont par leur promesse de sans cesse se renouveler, à tous risques et nonobstant l'évidence que les modernes d'hier sont les classiques de demain.

N'y a-t-il pas cependant nouveauté ? Certainement, mais elle est d'ordre politique en ce qu'elle scelle l'idée que l'homme est un « être qui doit accomplir l'excellence de sa nature dans la vie de la cité, dans la vie active, en se séparant de l'idéal contemplatif » antique ou médiéval, ce qui annonce la séparation entre sphère publique et sphère privée[527]. Notons cependant qu'une telle revendication de l'autonomie n'évite pas la sacralisation de la liberté, qu'elle est celle de l'homme qui se veut « maître et possesseur de la nature[528] » et qu'elle consiste aussi en une souscription intégrale au principe d'efficience : l'abandon de la loi divine pour motif d'émancipation recouvre ainsi une valeur utilitaire dans l'arraisonnement illimité du monde qui va emporter son propre lot d'illusions et de servitudes. Soit tout ce que Martin Heidegger nommera le « principe de raison suffisante » dont l'essor hégémonique s'accompagne, selon lui, d'une floraison compensatoire de la subjectivité[529].

Cette nouveauté est-elle radicalement nouvelle ? Il n'y a pas plus lieu de le penser à moins de l'ériger en une croyance. La titularisation individuelle des droits subjectifs correspond à un long processus d'incubation qui profite de déplacements divers et successifs, tous afférents aux notions de loi naturelle, de droit naturel, de droit positif et, en cela, il s'agit bien d'un processus de sécularisation selon la définition que nous avons retenue. Pour autant,

---

[526] P. HADOT, « De Tertullien à Boèce, le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques », dans I. MEYERSON, *Problèmes de la personne*, Paris-La Haye, Mouton, p. 123-134.
[527] J.-M. DONEGANI et M. SADOUN, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 400 -401.
[528] R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, VI, Paris, Gallimard, 1966, p. 168.
[529] M. HEIDEGGER, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.

ni la République des philosophes, ni la République des magistrats n'épuisent la République des gouvernants.

L'évacuation du blasphème peut bien conférer à la proclamation universelle la sacralité d'un absolu recommencement de l'humanité, l'histoire continue son cours et la question reste entière de savoir qui, du politique et du droit, précède et informe l'autre. Ce débat-là est plus aisé à circonscrire en raison des forts accents idéologiques qu'il recèle. C'est que montre le tableau des réceptions critiques, initiales et continues, de l'affirmation des droits de l'homme.

b) Réfutations premières

L'inscription dans le droit positif du droit universel de chaque conscience individuelle à se faire valoir d'elle-même, par elle-même et pour elle-même en tant que conviction sur sa propre opinion et sous la forme des libertés garanties de conscience et d'expression, est cependant l'objet de dissensions au sein de la culture occidentale qui l'a promue. Depuis leur invention, ces deux libertés marquent l'opposition de méthode entre les conceptions anglo-saxonne et continentale de la loi et de la justice mais, plus encore que ce débat théorique, les critiques contemporaines des Déclarations américaine et française afférentes, qui dénoncent leur prétention à la naturalité et à l'universalité comme une mystification aliénante, se continuent aujourd'hui. Pour le comprendre, il faut se concentrer sur les dispositifs de riposte théorique que provoquent l'événement de 1789 et, immédiatement, le contre-événement de 1793.

Le courant critique anglo-saxon procède d'une opposition frontale à l'anthropologie des Lumières et à « sa conception d'un homme solitaire et instinctif, simpliste et passif, uniformément conçu[530] ». S'il relève politiquement d'une tonalité à la fois conservatrice et libérale, il se divise, philosophiquement, entre empirisme et utilitarisme. Tenant de la première tendance, Edmond Burke fustige, dans ses *Réflexions sur la révolution en France* publiées en 1790, l'abstraction qu'il juge dangereuse de la Déclaration française en ce qu'elle se revendique de la raison universelle. Il n'est pas un droit en théorie, mais des droits en pratique progressivement acquis au fil de l'histoire, valant pour une société et une époque données, selon l'exemple qu'en donne à ses yeux l'Angleterre : « Telle a été la politique constante de notre Constitution, de réclamer et d'affirmer nos libertés comme un héritage qui nous avait été légué par nos aïeuls, et que nous devions transmettre à notre postérité, comme un bien appartenant spécialement au Peuple, sans aucune espèce de rapport avec un autre

[530] J.-M. DONEGANI et M. SADOUN, *Critiques de la démocratie*, Paris, PUF, 2012, p. 57.

droit plus général ou plus ancien[531]. » Et d'ajouter, pour mieux souligner le péché philosophique que lui apparaît être les droits consignés dans la Déclaration française qu'ils « sont beaucoup plus clairs et beaucoup plus parfaits dans leur abstraction ; mais cette perfection abstraite est leur défaut pratique[532] ».

Burke rejoint cependant la seconde tendance que représente son contemporain Jeremy Bentham qui, en utilitariste, considère que la seule valeur de l'action politique est la maximisation du bonheur humain. Pour Bentham, comme il l'expliquera dans son *Introduction aux principes de la morale et de la législation* publiée en 1789, « la nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir », par conséquent « c'est à eux seuls d'indiquer ce que nous devons faire aussi bien que de déterminer ce que nous ferons[533] ». Burke opère la même réduction, mais à partir de la notion de communauté qui, étant « la somme des intérêts des divers membres qui la composent », fait qu'« il est vain de parler de l'intérêt de la communauté sans comprendre ce qu'est l'intérêt de l'individu[534] » et affirme en conséquence que le seul objectif et l'unique critère d'un bon gouvernement résident dans sa capacité d'« augmenter le bonheur commun[535] ». Il est impossible et vain de fixer par avance et universellement ce qui constitue pour une société le plus grand bonheur possible, non plus que le meilleur des mondes possibles. La loi doit toujours être pensée selon le principe variable de son opportunité et de sa performance.

À rebours de cette apologie de l'individualité historicisée, le deuxième courant critique, également contemporain de la Révolution française, mais traditionaliste et antimoderne, n'accuse pas moins l'absurdité qu'il voit dans l'idée de conférer une assise intemporelle et universelle à des droits politiques, quoiqu'il le fasse au nom d'une défense du corps social et de la représentation transcendante qu'il doit avoir de lui-même, jugée indispensable à sa stabilité et à sa perpétuation. Joseph de Maistre et Louis de Bonald attaquent ainsi tous deux la notion des droits de l'homme en raison certainement de la priorité qu'ils accordent à la société, mais bien plus à cause de la facticité qu'ils prêtent à un universalisme prétendument rationnel qui irait sans structure, pouvoir ou gouvernement. Pour de Maistre, qui rédige *Des origines de la souveraineté* en 1794, « la raison humaine réduite à ses forces individuelles est

[531] E. BURKE, *Réflexions sur la révolution de France: et sur les procédés de certaines sociétés à Londres, relatifs à cet événement*, traduit par P. Dupont, Saint-Lambert-des-Bois, Éd. du Franc-Dire, 1988, p. 55.
[532]. *Ibid.*, p. 82.
[533] J. BENTHAM, *Introduction aux principes de morale et de législation*, traduit de l'anglais par le Centre Bentham sous la coordination de J.-P. Cléro et E. de Champs, Paris, Vrin, 2011, p. 25.
[534] E. BURKE, *Réflexions sur la révolution de France*, p. 27.
[535] *Ibid.*

parfaitement nulle, non seulement pour la création, mais encore pour la conservation de toute association religieuse ou politique, parce qu'elle ne produit que des disputes, et que l'homme pour se conduire n'a pas besoin de problèmes, mais de croyances[536] ». Il ajoute : « Que chaque homme, en fait de culte, s'appuie sur sa raison particulière : tout de suite vous verrez naître l'anarchie de croyance, ou l'anéantissement de la souveraineté religieuse. Pareillement, si chacun se rend juge des principes du gouvernement, tout de suite vous verrez naître l'anarchie civile ou l'anéantissement de la souveraineté politique[537]. » En s'attaquant à la raison individuelle, dangereuse pour l'ordre moral et politique, Joseph de Maistre nie toute utilité à la liberté d'opinion et d'expression, car « le choc des opinions particulières livrées à elles-mêmes ne produit que le scepticisme qui détruit tout[538] ».

De même que de Maistre, Louis de Bonald revendique une anthropologie pessimiste et considère que le gouvernement ne doit jamais se former de la « volonté particulière de l'homme », car celle-ci est « toujours dépravée et destructrice[539] ». Lui aussi dénonce un universalisme abstrait qui s'établirait de surcroît en concurrence de l'ordre catholique et dont son émule, l'espagnol Donoso Cortès, voudra montrer, au mitan du XIXe siècle, qu'il représente une pseudomorphose d'instances proprement religieuses dans le domaine politique, les grands thèmes de la théologie chrétienne étant réemployés au service de ce qu'il considère être une mythification dictatoriale du progrès[540]. C'est en cela, par sa critique du processus de sécularisation, que l'on aurait tort de trop caricaturer ce courant réactionnaire et de minimiser l'influence de ses intuitions en dehors de ses prémisses et de ses conclusions. Il aura offert de fortes contributions à la mise en cause du positivisme, qu'il s'agisse de la théorie du sacrifice que de Maistre tire de la Terreur en anthropologie fondamentale[541] ou de la conception relationnelle de la société et combinatoire du langage chez Bonald dont s'empareront respectivement Emil Durkheim en sociologie et Ferdinand de Saussure en linguistique[542]. Enfin, elle n'est pas sans rapport avec la propre critique de la doctrine catholique et du maintien en son sein des principes de la loi naturelle.

---

[536] J. DE MAISTRE, *Des origines de la souveraineté*, Cressé, PRNG Éd., 2014, p. 55.
[537] *Ibid.*
[538] *Ibid.*, p. 78.
[539] L. DE BONALD, *Œuvres complètes de M. de Bonald*, Paris, Société Nationale, 1845, p. 304.
[540] J. D. CORTES, *Discours sur la Dictature*, [1849], publié en langue française sans mention de traducteur in *Les Cahiers du futur*, 1974, 2, Paris, Champ Libre. Il est à noter que cette revue gauchiste, émanant des cercles situationnistes, dont ce deuxième numéro sera le dernier, met en valeur un tel auteur réactionnaire pour sa « clairvoyance sur le devenir des révolutions ».
[541] O. BRADLEY, *A modern Maistre*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999, p. 57-60.
[542] A. KOYRE, « Louis de Bonald », *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 126-145.

Troisième instance critique, qui dépasse cependant un simple courant, le magistère romain répond à la Révolution française en menant une récusation en règle de la philosophie des Lumières, de son rationalisme et de son contractualisme. L'institution de la constitution civile du clergé en 1790, qui mêle gallicanisme et sécularisme, donne l'occasion au pape Pie VI de mener une riposte globale. Dans le bref adressé au cardinal de la Rochefoucauld en 1791, tout en réaffirmant le principe de la liberté des peuples, il fustige l'illusion mortifère que représente, selon lui, la volonté révolutionnaire de faire table rase du passé, donc de l'histoire. Mais il dénonce aussi, au sein de la Déclaration des droits, « cette liberté absolue qui non seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer en matière de religion » : cependant, plus de mener une simple défense de la censure, Pie VI considère que « l'octroi à l'homme social d'un droit imprescriptible qui relève de la nature » est non seulement « monstrueux », mais encore « chimérique[543] ». La condamnation du transfert de souveraineté de la loi à l'individu se retrouvera dans la confirmation de l'infaillibilité pontificale, lors du concile Vatican I, en 1870, afin d'empêcher qu'un processus similaire ne vienne entamer l'autorité dogmatique au sein de l'Église.

Le quatrième courant critique est interne au camp révolutionnaire et concerne le parti des ultras, soucieux de rendre effective la souveraineté populaire. C'est au nom du droit naturel qu'il endosse que Gracchus Babeuf considère que la Déclaration de 1789 reste en deçà d'une législation authentiquement novatrice[544]. Prenant en compte l'entier champ social, il juge que la proclamation d'une égalité simplement juridique n'entraîne pas l'égalité économique et qu'au regard de cette dernière, seule à être réelle parce que seule digne d'un véritable achèvement de la justice, les droits formels se révèlent « nominaux, abstraits, chimériques ». En conséquence de quoi, au lieu de contribuer à l'émancipation du peuple, ils le plongent dans un esclavage déguisé. C'est aussi l'opinion de Robespierre qui veut révoquer les décrets liant la jouissance des droits humains à l'exécution du devoir fiscal[545]. Karl Marx n'ajoutera pas grand-chose à ce constat lorsque, dans *La Question juive*, publiée en 1843, il affirmera qu'« aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse l'homme égoïste, c'est-à-

[543] PIE VI, *Quod Aliquantum*, § 6-7.
[544] S. ROZA, « Comment la Révolution a transformé l'utopie : le cas de Gracchus Babeuf », *Annales historiques de la Révolution française*, 366, 2011, p. 83-103.
[545] Y. BOSC, FL. GAUTHIER, S. WAHNICH (dir.), *Pour le bonheur et pour la liberté*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 72-80.

dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé[546] ».

c) Réactualisations polémiques

Chacun de ces courants a connu, depuis, diverses évolutions mais compte encore aujourd'hui de fervents apologètes. Le courant libéral-conservateur anglo-saxon abonde tout particulièrement aux États-Unis en multiples variations, républicanistes, communautariennes libertariennes qu'il serait fastidieux de détailler ici : toutes antagoniques, elles ont néanmoins en commun de concevoir l'universalité des droits de l'homme comme une fiction plus ou moins heureuse[547]. Outre sa composante traditionnellement religieuse vouée à une certaine répétition des maîtres, le courant réactionnaire a trouvé dans le différentialisme un motif de réarmement dont témoigne le théoricien de la « nouvelle droite » Alain de Benoist, pour qui les droits de l'homme représentent une « idéologie du même » destinée à contrarier les solidarités primaires et la diversité des cultures au profit d'une totalité humaine qu'il juge par ailleurs imaginaire et arbitraire[548].

Le courant marxiste orthodoxe maintient sa dénonciation d'une occultation de la lutte des classes sous couvert d'émancipation tout en considérant normale l'abrogation des « droits bourgeois formels » en cas de dictature du prolétariat. Étienne Balibar, suivi en cela par Alain Badiou et Immanuel Wallerstein, y ajoute que le prétendu « universalisme européen » n'est que le masque de la domination postcoloniale du Nord sur le Sud qui aboutit à prédéfinir une humanité élue et à exclure de tout droit réel une sous-humanité présumée[549], laquelle est pour le postmarxiste et foucaldien Talal Asad principalement islamique, à preuve, selon lui, l'universalisme factice de la liberté d'expression opposé à l'opinion musulmane lors de la crise des caricatures de Mahomet en 2006[550].

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, l'Église catholique a le plus amendé son attitude d'abord réactive à la violence révolutionnaire en entamant une relecture des droits de l'homme à la lumière de leur généalogie et en retrouvant comme leur source première le *jus gentium* de l'École de Salamanque. Ce qui peut sembler un revirement s'apparente ainsi à une

---

[546] K. MARX et B. BAUER, *La Question juive*, Paris, UGE, 1970, p. 39.
[547] P. HAYDEN, *The Philosophy of Human Rights*, Saint Paul, Paragon, 2001.
[548] J.-M. DONEGANI et M. SADOUN, *Critiques de la démocratiec*, p. 58. Voir A. DE BENOIST, *Au-delà des droits de l'homme*, Paris, Krisis, 2004.
[549] É. BALIBAR, *Droit de cité*, Paris, PUF, 2002.
[550] T. ASAD *et alii*, *La Critique est-elle laïque ? : blasphème, offense et liberté d'expression*, traduit par Fr. Crebs et Fr. Lemonde, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015. Nous reviendrons à l'évidence longuement sur ce point.

réappropriation, même si le processus a été pénible et long[551]. Une première inflexion est posée sous le pontificat de Léon XIII avec la formulation extensive de la doctrine sociale de l'Église qui reconnaît un certain nombre de droits et libertés tout en continuant à insister sur la primauté de la loi naturelle en tant qu'émanée de Dieu. La reconnaissance explicite de la liberté de conscience et la liberté d'expression comme des libertés fondamentales sera le fait du concile de Vatican II en 1965.

Elles ont été inscrites dans la charte récapitulative des droits de la personne, conçus dans toutes les dimensions de l'existence humaine, que forme l'Encyclique *Pacem in terris* publiée par Jean XXIII deux ans plus tôt. Soucieuse de n'en omettre aucun, l'Église rappelle qu'à son jugement ils sont tout fondés sur l'éminente dignité de l'image divine qui est en chaque homme. C'est au nom de cette conception que Jean Paul II, par ailleurs personnaliste en philosophie politique, dénonce la transformation des individus en choses sous l'hégémonie de l'économie-monde de la marchandise qui troque les libertés fondamentales en libertés formelles[552]. Ou, comme le dira Benoît XVI, réaffirmant l'intuition initiale de Vitoria : « Sans Dieu, les droits de l'homme s'effondrent » car, privée de provenance et de destination, l'humanité qu'ils sont censés défendre tourne à l'infra-humanité[553].

Or, sans qu'il y ait besoin de se référer à la transcendance, ce sentiment de relative faillite est aussi immanent et bientôt partagé après Mai 1968, dans l'hémisphère Nord et à l'intérieur du camp démocratique, par plusieurs penseurs dominants de la sécularisation, ébranlés dans leurs certitudes. D'une décennie sur l'autre, paraissent des traités politiques d'importance dont le but déclaré est de pallier la crise d'un principe jugé essentiel à la modernité sans que l'on puisse pour autant définir son essence. Il s'agit chaque fois de chasser le spectre de l'individualisme, d'écarter l'inclination à l'hédonisme ou de surmonter la réfaction de l'utilitarisme.

Considéré comme un maître du libéralisme, l'Américain John Rawls réoriente la philosophie contractualiste vers la solidarité entendue comme primauté de l'équité, laquelle est censée réguler les deux instances contradictoires de la liberté et de la différence[554]. Initiateur de l'antitotalitarisme, le Français Claude Lefort soutient que les droits de l'homme

---

[551] Y.-M. HILAIRE, « Droits de l'homme, droits de la personne. Un siècle de conflits, un siècle de convergence », *Communio*, 1989, XIV, 3, p. 140-152.
[552] JEAN PAUL II, *Gratissimam sane*, *Lettre aux familles*, 1994, § 14, consulté sur le site du Vatican : www.vatican.va
[553] Voir BENOIT XVI, *Gloria a Dio perché sia pace in terra*, Sienne, Cantagalli, 2018.
[554] J. RAWLS, *Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press-Harvard University, 1971. Cette première édition a connu deux importantes révisions, en 1975 et en 1999.

ne peuvent être assimilés ni à une politique positive, ni à une dépolitisation négative, mais qu'ils consistent en une pratique créatrice d'une nouvelle sociabilité[555]. Théoricien du constitutionnalisme, l'Allemand Jürgen Habermas tâche d'articuler l'individuel et le collectif en faisant procéder la liberté et le droit d'un même exercice de la délibération participative[556].

Ces efforts théoriques qui visent à l'inclusion politique de tous, à tout le point du plus grand nombre, se confrontent néanmoins à une triple levée d'obstacles toujours plus prégnants et visibles après l'an 2000 : la montée des revendications du droit à avoir des droits, la croissance de l'humanité de la « Multitude[557] » façonnée par les déstructurations sociales et les flux migratoires, l'affirmation d'un communautarisme d'auto-exclusion sous l'effet du retour du religieux et de l'essor des fondamentalismes, à commencer par l'islamisme. C'est la mondialisation, en vue de laquelle avait été pensée la philosophie des droits de l'homme qui met en cause leur universalité. Et ce, jusque dans l'un de ses principes apparemment le mieux acquis, le plus public et le plus ordinaire, consignant visiblement la rupture avec le monde ancien et manifestement solidaire de l'édification démocratique, à savoir les libertés de religion et d'expression. Il n'est pas sûr cependant qu'elles composent le bloc si stable que laisserait penser une lecture rapide des grandes Déclarations où le fait qu'elles figurent de manière répétée ne signifie pas qu'elles y sont entendues de manière univoque.

2) 1776 et 1789

On peut chercher des ancêtres aux Déclarations des droits du XVIIIe, évoquer la prophétique *Magna Carta* de 1215 et égrener, à la suite, la *Petition of Rights* de 1628, l'*Habeas Corpus* de 1679, la *Bill of Rights* de 1689 ou encore, puisant dans les actes similaires des colonies d'Outre-Atlantique, la *Virginia Declaration of Rights* de 1776[558]. La localisation des items de cette liste est aisée car ils relèvent tous de la sphère anglo-saxonne, traditionnellement protectrice des lois civiles contre l'arbitraire du pouvoir. Hormis le quasi hapax initial, leur périodisation est tout aussi ramassée puisqu'ils s'étalent entre les prodromes de la Révolution anglaise et ceux de la Révolution américaine. Leur qualification

[555] CL. LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *Libre*, n° 7, 1980. Reproduit dans *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-84.
[556] J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduit de l'allemand par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 120.
[557] « Le grand nombre » désigne dans l'Évangile l'humanité récapitulée en Christ. Dans son usage moderne chez Machiavel, puis Spinoza et Hobbes, il renvoie à la plèbe déstructurée, sens que reprend et maximalise le gauchisme radical pour l'appliquer à l'agglomérat humain indistinct, rebelle à toute catégorisation, qui est issue de la globalisation. Voir M. HARDT et A. NEGRI, *Multitude, guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.
[558] BL. KRIEGEL, *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989, p. 32.

n'est pas moins claire, aucun d'entre eux n'appelant à des principes universels et chacun se satisfaisant de remédier à des abus précis et garantir des libertés circonscrites de manière très pragmatique.

Le ton et la prétention changent avec la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique de 1776[559] à laquelle survient, une grosse décennie plus tard, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en France[560]. Malgré les fortes dissemblances culturelles d'imaginaire et de mentalité entre les deux univers dont elles émanent, leur concomitance ou presque s'inscrit dans une commune expérience de la répression du blasphème qui est dans les deux cas récente et traumatique et représentative de la tradition de chacun : la mise au supplice des sorcières de Salem en 1679 dans le Massachusetts et du chevalier de la Barre en 1766 dans la Somme. Afin de saisir l'événement qu'elles constituent, il faut les lire comme des manifestes philosophiques censés consommer l'avènement des Lumières. C'est le renouveau du monde, de l'histoire, de l'homme qu'elles prétendent porter[561] et elles répondent donc à la crise de la modernité par l'affirmation d'une surmodernité, de surcroît universaliste. Quoique de façons différentes.

a) Le fossé des principes

Les deux Déclarations font similairement appel à une transcendance de type déiste, un « Dieu de la nature » dont les appellations toutefois ne s'équivalent pas selon qu'ils sont d'emprunt biblique à l'instar de « la Providence » et du « Créateur » (DOI) ou d'inspiration philosophico-scolastique à l'exemple de « l'Être suprême » (DDHC). Les préambules justifient uniment le recours à la codification par la nécessité historique qui les suscite au regard de l'oppression passée, mais l'impératif lui-même se divise en obligation morale (DOI) et contrainte préventive (DDHC). L'égalité des droits et la jouissance des libertés sont soudées en un identique principe et ces droits sont unanimement qualifiés d'*unalienable* (DOI), d'« inaliénables » (DDHC) quoique leurs contenus se démarquent, étant « entre autres la vie, la liberté, la poursuite du bonheur » (DOI) et « la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression » (DDHC), l'ensemble des termes se retrouvant néanmoins dans chacun des textes mais diversement interpolés. De même, les deux Déclarations se réfèrent à une forme de sacralité quoique là encore différemment : soit les droits doivent être considérés

[559] The unanimous Declaration of the thirteen united States of America or Declaration of Independence of the United States, désormais abrégée DOI. National Archives, www.archives.gov
[560] *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, désormais abrégée DDHC. *Légifrance, le service public de l'accès au droit*, www.legifrance.gouv.fr
[561] TZ. TODOROV, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 16.

sacrés en conséquence du serment final d'« honneur » qui les scelle et qui porte cette épithète (DOI), soit ils le sont dits tels d'emblée, parce que « naturels, imprescriptibles » (DDHC).

À travers ce dernier exemple qui éveille le souvenir d'une part du jurement originel de la promesse reproduit par *wergeld* barbare et, d'autre part, de transcendance initiale des lois portée par les *sacra* du droit romain, il n'est pas interdit de voir dans l'ensemble de ces variations, comme nous venons de le suggérer, l'indice de traditions et sensibilités distinctes en termes théologiques, politiques et juridiques, l'une étant anglo-saxonne et réformée, privilégiant le contentement individuel, l'autre latine et catholique, priorisant l'assurance collective. La dissemblance des circonstances qui les justifient explique également que leurs déclinaisons ne se recoupent pas : s'il s'agit dans les deux cas de déclarer unilatéralement une indépendance absolue qui se traduit par l'érection de l'autonomie politique en tant que principe universel, cette indépendance est concrète et s'adresse à un ennemi réel dans la Déclaration américaine, abstraite au regard d'un adversaire figuré dans la française. Mais le mode d'insertion des libertés de conscience, d'opinion et d'expression manifeste un fossé plus grand encore.

Ce n'est qu'avec le premier des dix amendements attachés à la Constitution fédérale de 1787, ratifiée en 1791, que la séparation des Églises et de l'État est proclamée aux États-Unis comme un droit qui a été acquis par la restriction volontaire des prérogatives étatiques traditionnelles :

> Le Congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion, ni qui restreigne la liberté de parole ou de la presse, ou le droit qu'a le peuple de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le redressement de ses griefs.

Quasiment au même moment, en France, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen s'impose comme acte recognitif en ce qu'elle se borne à énoncer des droits préexistants, puisque inhérents à la nature humaine, mais qu'elle leur pose pour limite le bon exercice de l'État en tant que puissance publique productrice de la législation et garante de l'ordre :

> [Article 10] Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

> [Article 11] 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 à l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi.

De manière nette, bien qu'ils partagent un même objectif, le Premier Amendement à la Déclaration américaine et les articles 10-11 de la Déclaration française présentent une différence substantielle[562]. Tout d'abord dans le principe : négative, la formulation américaine intime au législateur de ne pas intervenir dans les domaines personnels de la conviction, de l'opinion et de l'expression ; positive, la formulation française somme le légiféré de respecter les bornes publiques assignées à ces mêmes domaines. Ensuite dans les effets, à commencer par l'attribution du pouvoir effectif de délibération et de conciliation des libertés : dans la perspective américaine, le législateur étant dépourvu de la capacité de les limiter, ce pouvoir est conféré à l'instance judiciaire, tandis que dans la perspective française, le législateur étant pourvu de la capacité de les limiter, il lui revient également d'en fixer la judiciarisation.

L'histoire politique a son incidence sur cet écart, sans qu'il y ait besoin ici de trop s'y attarder : les inquiétudes des constituants américains et français ne sont pas les mêmes, les premiers se méfiant avant tout du pouvoir législatif, les seconds des pouvoirs exécutif et judiciaire, leurs sensibilités respectives relevant aussi bien de la dissemblance des régimes monarchiques dont ils veulent s'émanciper : la préférence accordée au législateur et à sa capacité de définir les libertés et leurs limites prévaudra, d'ailleurs, dans quasiment toute l'Europe continentale[563]. Mais cette différence de situation renvoie également à deux modèles théologico-juridiques.

b) Le choc des religiosités

La Déclaration et la Constitution américaines découlent d'un empirisme de l'individuation dont la source reste religieuse et biblique : les droits consacrés ne sont pas concédés au citoyen par le gouvernement, mais sont supérieurs au gouvernement qui lui-même ne peut les violer, parce qu'ils concernent « directement le rapport de l'homme à Dieu, rapport transcendant à l'ordre civil[564] », cette immédiateté hors de tout cadre hiérarchique provenant de la Réforme. En France, à l'inverse, la prééminence du sujet constitué par la règle

---

[562] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 42-43.
[563] *Ibid.*, p. 44-48.
[564] B. KRIEGEL, *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, p. 39.

de pensée, qui s'enracine chez Descartes dans la tradition scolastique, persiste dans la théorie politique, seule la règle variant, à l'instar de Montesquieu qui substitue l'esprit des lois à la loi naturelle ou de Rousseau qui insère « la volonté dans la temporalité et lui assigne la responsabilité des progrès et des malheurs de l'homme[565] » tandis que son affirmation de l'état de nature inverse l'eschatologie chrétienne et la rend proprement révolutionnaire : soustraire les libertés civiles à la transcendance religieuse n'entraîne pas la suppression de tout principe supérieur à l'individu, les droits du citoyen étant conférés par le corps politique. Cette différence, immense et cruciale, fait de la Déclaration française un acte civiliste et volontariste qui s'écarte définitivement de la loi naturelle et même du droit naturel, lesquels s'en trouvent forclos. C'est la volonté générale qui est au fondement des droits et qui permet « de substituer la relation du citoyen à la loi aux relations particulières d'homme à homme[566] ».

Cette différence s'applique spécifiquement à la liberté d'expression et s'accroît sous le fait que la conception américaine est fortement tributaire d'une mutation du droit que la conception française ignore. C'est en ce même XVIIIe siècle que l'Angleterre a renoncé au système de la censure préalable et que, conformément aux dispositions de la Common Law, elle a instauré un principe de liberté en matière d'opinion et d'expression[567]. Cependant, cet aménagement souffre de sévères restrictions inscrites dans les lois pénales qui visent d'abord à réprimer l'atteinte au principe politico-religieux de l'unité nationale, scellé dans la personne une du chef de l'État et du chef de l'Église, que menace la diffraction des sectes protestantes. Les Pères fondateurs étant pour partie issue de ces factions, ils consacrent naturellement le droit à la dissidence tout en le chapeautant de l'obligation à une nouvelle religion civile.

Que la différence tienne dans l'opposition que signale le statut même de la religion, synonyme d'émancipation sur le nouveau continent et de coercition dans l'ancien, est certain mais elle outrepasse ce simple facteur. Elle conditionne pareillement l'interprétation de la philosophie des Lumières qui compte aussi des représentants parmi les Pères fondateurs, l'accent mis sur la liberté confessionnelle se traduisant pour eux en termes de libéralité politique. Ce qui revient à achever la relativisation de la vérité. L'ensemble des ordres se révèle enfin apte à accueillir toutes les dénominations religieuses qui souscrivent à ce pacte car la Cité constitue elle-même le premier fait religieux.

---

[565] *Ibid.*, p. 77.
[566] *Ibid.*, p. 79.
[567] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 26.

C'est en cela que la conception américaine de la liberté, comme le souligne Eric Barendt[568], est inséparable de l'affirmation du libéralisme politique mais aussi, ajoutons-nous, du libéralisme économique en tant que, dans le Nouveau Monde, la liberté de conscience se conjugue originellement avec la liberté de commerce. L'amorce de la geste révolutionnaire que représente la *Tea Boston Party* en 1773, révolte bourgeoise et marchande, porte précisément sur le rapport entre représentativité politique et taxation fiscale, aggravé de l'entrave concurrentielle que cause alors la situation favorisée et dominante de la Compagnie britannique des Indes orientales. Le supplice du goudron et des plumes auquel sont soumis les commis de ce quasi-monopole se légitime d'un auto-saisissement populaire de la justice[569]. Le principe de l'exécution extrajudiciaire, en cas d'atteinte présumée intolérable à l'idéal civique ou à l'intégrité communautaire, se voit légalisé dès 1782 par le Virginien Charles Lynch dont le patronyme servira à désigner la pratique du lynchage, si intensive et si admise que le Congrès échouera régulièrement à passer une loi fédérale pour la punir[570]. Or, le terme est non moins régulièrement appliqué depuis, sous d'autres cieux, à la répression collective du blasphème. Retenons-en que la sacralisation du libre-échange permet à la fois de rendre illimité le commerce du dialogue et anathème le crime de sécession.

La liberté d'expression est inconditionnelle ou n'est pas, selon la conception utilitariste que s'en fait John Stuart Mill[571], appelée à devenir dominante dans le juridisme américain. Premièrement, elle est nécessaire à la recherche et à la découverte individuelle de la vérité qui se présente par définition comme relative : la délibération ouverte en démocratie équivaut à l'avantage concurrentiel en économie en vue du même résultat obtenu qui est la qualification du meilleur ; deuxièmement, elle ne saurait être restreinte car une telle disposition contredirait le droit inaliénable de l'homme à la dignité dont la faculté de s'exprimer est un attribut et parce qu'elle limiterait le droit non moins inaliénable de l'homme au bonheur dont le libre usage de cette faculté est une condition, ces deux caractéristiques faisant de la démocratie la meilleure offre politique ; troisièmement, le développement de la liberté d'expression a pour corollaire immédiat de l'aspiration à l'établissement l'épanouissement de la démocratie dans l'ouverture constante du débat sur tout et à tous afin d'établir la meilleure société possible.

---

[568] Voir E. BARENDT, *Freedom of speech*, Oxford, Clarendon press, 1985.
[569] B. COTTRET, *La Révolution américaine : La quête du bonheur 1763-1787*, Paris, Perrin, 2003, p. 115.
[570] E. DALE, *Criminal Justice in the United States*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 117-118.
[571] J. STUART MILL, « On the Liberty of Thought and Discussion », *The Collected Works*, vol. 18, Londres, Routledge, 1977, p. 228-260.

En France, le rejet de l'assimilation entre le marché des produits matériels et l'univers des créations immatérielles consacre une exception sur laquelle l'État ne cessera de légiférer à partir de 1789, au risque d'instituer la culture en un culte de substitution, doté d'un clergé en propre dont l'intellectuel sera la figure magistérielle[572]. De manière similaire, le sujet politique n'est pas instantané, mais élaboré par l'éducation qui le fait devenir tel et que l'État prend en charge dans le cadre d'une instruction nationale. Droit inhérent à la nature humaine, la liberté d'expression n'est pas moins traitée comme un droit civique et se voit suspendue au principe de bon fonctionnement de la société tel que régulé par l'autorité légitime au nom de la chose publique.

3) Une postérité dramatique

La valeur déclarative des affirmations des droits de l'homme aux États-Unis et en France est telle qu'elle en devient constitutive de la représentation du progrès comme procès historique. Forte de la revendication universelle dont toutes deux se targuent, dynamisée par la polarisation politique et culturelle qu'exerceront diversement et de manière concurrentielle Washington et Paris à l'avantage au cours du temps de la première, la procédure déclaratoire marque cependant plus une fin qu'un début. D'une part, les deux Déclarations reposent sur l'aboutissement des théories du droit naturel, mais inaugurent l'entrée dans le droit positif. D'autre part, elles épuisent le genre pour plus de cent cinquante ans. Lorsque le monde renoue avec la procédure, après la Seconde Guerre mondiale, les droits de l'homme ne cessent d'être réaffirmés tout en devenant un objet transactionnel dans la nouvelle société globale de la négociation et ce, au cours de l'affrontement entre l'Est et l'Ouest mais aussi dès les débuts de la confrontation entre le Nord et le Sud qui voit réapparaître le blasphème comme une catégorie juridique hissée au rang d'enjeu international.

a) La charte onusienne

La prédominance grandissante du positivisme juridique aux dépens de la référence au droit naturel explique partiellement le tarissement de la procédure déclaratoire, notable après la Déclaration de l'an III promulguée par les Thermidoriens, en 1795, afin de mettre un terme définitif à la Terreur. Pareillement, l'inscription des droits de l'homme s'étendra dans les autres pays d'Europe sous le coup d'événements causant le sentiment d'une tragédie irréparable, d'une violence irrésistible ou d'une inhumanité indicible rendant la réédition de leur principe indispensable. Mais elle consistera alors dans leur intégration à la Constitution

[572] M. FUMAROLI, *L'État culturel : une religion moderne*, Paris, de Fallois, 1991.

comme ce sera le cas pour la France, en 1958, lors de l'instauration de la Ve République qui rompra avec l'ère coloniale.

D'autres circonstances dramatiques auront présidé ou présideront au même réflexe commandant leur adoption constitutionnelle, soit après la Première Guerre mondiale comme en Finlande et dans la République de Weimar, soit après la Seconde Guerre mondiale comme en Allemagne ou en Italie, soit après la fin de régimes dictatoriaux comme en Espagne, en Grèce ou au Portugal dans les années 1970, soit après la fin de l'empire soviétique comme dans les pays de l'Est après 1990. À l'horizon de l'an 2000, la liberté de religion et la liberté d'expression sont garanties par l'État sur l'ensemble du Vieux Continent[573]. L'intention primordiale est cependant moins, chaque fois, de proclamer un droit universel inhérent à la nature humaine que d'instaurer une règle obligatoire dont la violation peut être sanctionnée. Au risque que, comme pour le blasphème, la punition définisse l'offense et que la loi cherche moins à laver la faute qu'à se laver de la violation commise à son endroit[574].

Le genre déclaratoire à prétention universelle ne connaîtra de nouvel exemple que dans la proclamation, le 10 décembre 1948 à Paris, dans le cadre de l'Assemblée générale des Nations unies de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui prend également une valeur de réparation au regard de l'horreur nazie et d'exorcisme relativement à la guerre froide. Conformément à la Charte de 1945 ayant présidé à la naissance de l'Organisation, elle dispose pour les libertés qui nous occupent[575] :

> [Article 18] Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.
>
> [Article 19] Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

---

[573] *Ibid.*, p. 26.
[574] W. BENJAMIN, « Zur Kritik der Gewalt », *Œuvres complètes*, t. II -1, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1991, p. 179-203.
[575] *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, voir www.un.org

L'édiction des principes souffre cependant de nombreux défauts. Le cadre théorique reste indéfini, ni naturaliste, ni contractualiste. Aucune obligation juridique n'est assortie aux principes et l'adhésion n'emporte pas plus de contrainte. Bien que le texte ait été rédigé en français sous l'égide de René Cassin, le Conseil constitutionnel ne lui accordera pas de statut positif. Enfin, sur les cinquante-huit pays participants, huit s'abstiennent : outre le Honduras et le Yémen dont les représentants sont absents lors du vote, le front des réticents réunit l'Afrique du Sud qui défend alors l'apartheid ; la Pologne, la Tchécoslovaquie, la Yougoslavie et l'Union soviétique qui arguent alors de l'élision de la lutte des classes ; l'Arabie saoudite qui récuse une quelconque égalité des sexes. Il est à noter que la pétromonarchie, à la diplomatie alors émergente, sera le seul membre de ce groupe à maintenir une opposition constante aux droits de l'homme en raison de sa conception fondamentaliste rigoriste de la *charia*, nous y reviendrons, qui punit entre autres de mort le blasphème et qu'elle s'efforcera de diffuser dans tout le monde musulman[576].

b) De correctifs en correctifs

La Déclaration universelle de 1948 présente de telles insuffisances qu'elle suscite un long et laborieux travail d'exégèse qui, dans le cadre de la détente, aboutit, le 16 décembre 1966, à New York, toujours sous l'égide de l'ONU, à deux traités qui en précisent les termes et qui lui sont intégrés. Le premier d'entre eux, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, signé le 16 décembre, ne concerne guère notre sujet puisque lesdits droits culturels, traités à l'Article 15, consistent principalement en l'accessibilité des savoirs, la liberté de recherche scientifique et la protection de la création artistique[577]. Le second, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, est par son objet même plus prolixe, particulièrement dès qu'il s'agit des libertés de religion et d'expression[578] :

> [Article 18]
>
> 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction,

[576] P. CONESA, *Dr Saoud et M. Jihad. La diplomatie religieuse de l'Arabie saoudite*, Paris, Robert Laffont, 2016. Cet ouvrage des plus sérieux en dépit de son titre accrocheur représente la première somme publiée en langue française sur la question.
[577] Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, voir www.treaties.un.org
[578] Pacte international relatif aux droits civils et politiques, voir www.treaties.un.org

individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.

2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.

3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

4. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions.

[Article 19]

1. Nul ne peut être inquiété pour ses opinions.

2. Toute personne a droit à la liberté d'expression ; ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières, sous une forme orale, écrite, imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen de son choix.

3. L'exercice des libertés prévues au paragraphe 2 du présent article comporte des devoirs spéciaux et des responsabilités spéciales. Il peut en conséquence être soumis à certaines restrictions qui doivent toutefois être expressément fixées par la loi et qui sont nécessaires :

a) Au respect des droits ou de la réputation d'autrui ;

b) A la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publiques.

Il s'agit visiblement d'un texte de compromis, comme il en va de toute élaboration synthétique entre des parties antagoniques ou indifférentes entre elles, mais qu'accentue le contexte géopolitique : la partition entre l'Est et l'Ouest enregistre des divisions supplémentaires et internes, qu'exemplifient dans chaque camp respectif les dissidences

chinoise et française, tandis que la Tricontinentale marque l'essor du tiers-mondisme et que l'aggiornamento de Vatican II assure celui des théologies de la Libération. Cette effervescence ne contribue guère à la clarification de l'universalité des droits.

Dans l'Article 18, la liberté de pensée est distinguée de la liberté de conscience pour la conforter, tandis que celle de religion est assimilée à celle de conviction pour l'estomper. À l'instar de la traditionnelle égalité des différences qu'induit la reconnaissance de l'altérité et qui est réaffirmée, cette synonymie forcée est certes tempérée par la mention du culte, appuyée par celle des rites, ainsi que par la description positive de la faculté de croyance et l'insistance sur la cellule familiale comme lieu de transmission de la foi. Néanmoins, l'exclusion de la contrainte, valable pour les religions et pour les convictions, n'empêche pas la modulation des restrictions opposables à ces deux libertés sur des critères pour le moins abstraits et flexibles tels que la légalité, l'ordre et la morale. Or l'État a seul le pouvoir de concrétiser et de délimiter leur usage, ce qu'il fait non pas en les dotant conceptuellement d'une définition positive, mais en démarquant négativement des lignes de transgression à ne pas dépasser.

De surcroît, en raison de la rédaction détaillée des articles, les réserves abondent, y compris chez les deux pays précurseurs. La France refuse ainsi immédiatement de souscrire à l'Article 27 sur le droit des minorités qu'elle juge contrevenir à l'unité de la République, réserve qui ne sera levée qu'après 1981 avec les diverses lois et mesures de décentralisation édictées par le nouveau pouvoir socialiste[579]. Les États-Unis, pour leur part, ne signent le Pacte qu'en 1992, au bénéfice d'une diplomatie multilatérale renouvelée par l'administration Clinton, mais le vide de son sens en déclarant qu'aucun des vingt-sept articles ne revêt de valeur exécutoire et que la plupart d'entre eux se révéleraient anticonstitutionnels en cas d'application fédérale[580].

Dès le préambule, cette relativisation des libertés individuelles au regard du bien-être commun, matériel ou immatériel, symbolique ou idéologique, mais conçu d'abord comme national, est d'ailleurs admise sous couvert du principe de réalisation progressive :

[579] Question que nous retrouverons et fortement, la prévention française initiale tenait dans l'idée que les droits des minorités mentionnés à l'Article 27 ne pouvaient être que des droits individuels égalitairement appliqués aux personnes appartenant auxdites minorités et non pas des droits affectés à ces dernières en tant que telles. L'argument était alors assez partagé selon L. B. SOHN, « The Rights of Minorities », dans L. HENKIN (éd.), *The International Bill of Rights*, New York, Columbia University Press, 1981, p. 274.

[580] E. HAFNER-BURTON et K. TSUTSUI, « Human Rights in a Globalizing World : The Paradox of Empty Promises », *American Journal of Sociology*, 110, 2005, p. 1373-1411.

l'universalité des droits de l'homme est moins effective que figurée car ces droits eux-mêmes s'inscrivent dans un devenir présumé évolutif. Sur un demi-siècle, l'incertitude qu'engage une telle pétition d'optimisme se traduit dans les chiffres : entre signatures, réserves, ratifications, entrées en vigueur du Pacte lui-même et des deux Protocoles optionnels qui ont été ajoutés pour établir sa justiciabilité et qui sont sujets aux mêmes guichets, on décompte au mieux une quarantaine de pays conformes ; le nombre de pays musulmans non participants, ayant émis des réserves tout particulièrement sur l'Article 18, signataires sans effet exécutoire, voire en contradiction flagrante avec leur maintien du droit islamique est en revanche haut[581].

c) Multiplications

Entre les deux tentatives consécutives et pareillement avortées de reconnaissance internationale des droits de l'homme, celle de 1948 et celle de 1966, le Vieux Continent s'est essayé à sa propre reconstitution, à la fois patrimoniale et extensive. Signée par les États membres du Conseil de l'Europe en 1950 et entrée en vigueur le 3 septembre 1953, la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales[582] a servi de socle à la rédaction du Pacte sur les droits civils et politiques qui la répète souvent mot à mot. C'est le cas pour l'Article 9 portant sur la liberté de pensée, de conscience et de religion, mais moins pour le suivant, l'Article 10 portant sur la liberté d'expression :

> 1. Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontière. Le présent article n'empêche pas les États de soumettre les entreprises de radiodiffusion, de cinéma ou de télévision à un régime d'autorisations.
>
> 2. 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

[581] Pacte international relatif aux droits civils et politiques.
[582] *Convention européenne des droits de l'homme - Convention et protocoles, textes officiels*, voir www.echr.coe.int

empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire.

La marque de fabrique continentale et la balise de datation historique sont toutes deux prégnantes dans l'alinéa 2 où les restrictions légales affectées à la « société démocratique » relèvent pour la plupart des prérogatives de l'État-nation étendues, à travers les items répertoriés qui renvoient à ses diverses compétences, à la totalité de l'existence tandis que la raison d'État et le secret d'État sont garantis par les limitations apportées à la circulation de l'information. Même si, sur ce dernier point, la situation a depuis évolué sous l'ajout, parmi les nombreux protocoles complémentaires accumulés au fil des décennies, de la protection des sources journalistiques, le fait que l'énonciation des droits fondamentaux occasionne immanquablement la nécessité de circonscrire leur portée, applicabilité et opposabilité ne manquent pas de nourrir la critique à leur endroit.

Nous ne referons pas ici ce débat mais la difficulté à dire l'universalité des droits de l'homme est certaine et dépasse de loin le problème de leur formulation toujours malaisée. Pour en indiquer cependant l'importance, il faut noter que la dispute sur leur nature partage les États-Unis entre, par exemple, la dénonciation que mène Wendy Brown, au nom du radicalisme gauchiste, d'une fiction hégémonique occidentale à vue d'opprimer les sexes et les ethnies sous couvert d'une « rhétorique du moindre mal[583] » et l'insistance que met Martha Nussbaum, au nom du libéralisme conservateur, à en maintenir l'absoluité, sans concession à une quelconque progressivité, mais en jugeant qu'il faut les réorienter téléologiquement à partir de la notion aristotélicienne d'« aptitude au bien[584] ». Elle sépare aussi les deux côtés de l'Atlantique : la juriste française Mireille Delmas-Marty estime pour sa part que les épithètes de mondial et de global n'équivalent certainement pas celle d'universel et que l'universalité des fondements des droits fondamentaux est indéniablement problématique ; c'est vers un universalisme « empirique », fragmenté, pointilliste, mais émergent qu'il faut rechercher ainsi qu'en témoignent, à ses yeux d'Européenne, les notions de plus en plus universalisées de crime contre l'humanité ou de patrimoine de l'humanité[585].

Pour qu'un idiome international balbutiant finisse par engendrer une grammaire commune, encore faut-il que la babélisation du monde ne l'emporte pas. Un des problèmes

[583] W. BROWN, « "The Most We Can Hope For…" : Human Rights and the Politics of Fatalism », *The South Atlantic Quarterly* 103.2/3, 2004, p. 451-463.
[584] M. NUSSBAUM, « Capabilities and Human Rights », *Fordham Law Review*, 66, 2, 1997, p. 273-300.
[585] M. DELMAS-MARTY, *Le Relatif et l'universel : Les forces imaginantes du droit* I, Paris, Éd. du Seuil, 2004, p. 399-400.

humains certainement les mieux partagés à l'échelle planétaire tient, aujourd'hui, dans le sentiment d'un écart croissant entre la justice procédurale et la justice substantielle. Il ne concerne pas que les individus mais mobilise également les peuples. La multiplication des Déclarations de type continental voulues à la fois imitatives et alternatives afin de défendre des particularismes est à cet égard significative[586]. Nous notons, pour notre part, que la vague se concentre à partir des années 1980 au cours desquelles, face au déclin du monde communiste qui se profile, le fait religieux amorce son retour sur la scène internationale.

Contrebalançant l'énonciation des libertés fondamentales par les devoirs civiques qui leur correspondent, la Convention américaine relative aux droits de l'homme adoptée en 1969 dans le cadre de l'Organisation des États américains souligne ainsi le nécessaire « respect » des sentiments religieux des individus ainsi que des communautés qui les représentent et la légitimité d'une forme de répression pénale en cas contraire[587]. En dépit de la partition inamicale du Nouveau Monde entre deux subcontinents religieusement et politiquement différents, on voit ainsi l'unité prévaloir entre le Nord structuré par le puritanisme protestant et le Sud agité par des mouvements révolutionnaires et antirévolutionnaires qui ne peuvent faire l'économie du catholicisme qui condamnent uniment l'irréligion agressive et s'entendent pour protéger la croyance.

La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples adoptée en 1981 par l'Organisation de l'Unité africaine[588] affirme de son côté que la dynamique des libertés doit être intégrale et qu'elle passe par la lutte contre toutes les discriminations, particulièrement ethniques, dont le pendant est toutefois « l'élimination » active de toutes les idéologies censées lui faire obstacle et ce, sans que le paradoxe de cette association militante et la brutalité de la terminologie employée ne semblent avoir soucié les rédacteurs. C'est au contraire la surenchère qui a prévalu. Là encore, afin de surmonter une partition culturelle et cultuelle, entre le Nord arabe et islamisé, le Sud noir et christianisé, mais aussi d'éluder l'épineux souvenir de la Traite des esclaves qui fut d'abord un phénomène intracontinental, la liste des « néocolonialismes » à combattre met sur un pied d'égalité, signe de la dualité du continent, l'apartheid, mal en effet local, et le sionisme, question pour le coup internationale, selon une confusion racialiste promue au nom de l'antiracisme et promise, nous l'avons vu, à

[586] V. ZUBER, « La défense de la liberté religieuse sur la scène internationale » dans A. DIECKHOFF et PH. PORTIER (éd.), *Religion et politique*, Paris, SciencesPo Les Presses, 2017, p. 189-190.
[587] www.oas.org/inter american treaties.
[588] www.achpr.org

se répéter. L'insertion des formules canoniques sur la liberté de religion n'empêche pas qu'on ait là un mixte entre inclusion et exclusion typique de la logique du blasphème.

Ce dernier aspect est unanimement repris par les chartes analogues issues du monde musulman par-delà sa composante africaine. La même année 1981, la Déclaration islamique universelle sur les droits de l'homme formulée par le Conseil islamique d'Europe entérine toutes les dispositions de la *charia*[589]. Elle est cependant dépourvue de toute officialité politique, mais il n'en va pas de même pour la Déclaration des droits de l'homme en islam, préparée par celle de Decca en 1983 et adoptée en 1990 au Caire par l'Organisation de la coopération islamique qui se réfère explicitement à la *charia* et condamne également à mots ouverts ou détournés le blasphème, l'apostasie et l'hérésie[590]. Enfin, la Charte arabe des droits de l'homme, adoptée en 1994 par la Ligue des États arabes, et révisée en 2004 sous la pression de l'ONU, se montre plus modérée dans l'expression, mais n'en reste pas moins placée sous l'invocation de Dieu et de l'islam. Les deux questions étant liées comme nous l'avons indiqué plus haut, ses rédacteurs définissent l'égalité des sexes selon la « discrimination positive introduite au profit de la femme par la *charia* islamique et les autres lois divines » et induisent subrepticement une garantie de culte aux minorités religieuses à la condition qu'elles procèdent de textes révélés, ce qui à la fois signale la contribution culturelle des chrétiens d'Orient au concept d'arabité et correspond à une sorte de modernisation du statut coranique de dhimmitude[591].

Or, les déclarations issues du monde musulman, anti-universalistes en stricts termes de droit, sont conçues pour être universellement concurrentielles des Déclarations de 1776, 1789 et 1948 en termes politiques. La volonté persévérante qu'elles expriment d'une manière ou d'une autre à restaurer le délit de blasphème nous occupera dans la suite de notre thèse. Mais il nous faut, avant de traiter leur absence d'ambiguïté à ce sujet, nous enquérir de savoir si l'ambivalence inhérente à la notion traditionnelle du blasphème n'a pas affecté, en dépit de sa disparition annoncée, la pratique des libertés de religion et d'expression là où elles ont été effectivement promulguées, principalement en Europe et en Amérique du Nord. Cette question est éminemment politique avant que d'être sociologique car la mutation planétaire entamée depuis la décennie 1980 remet en cause l'universalité de l'évolution qu'a connue en termes de droits et de libertés la topologie occidentale.

---

[589] www.oumma.com
[590] Ibid.
[591] Voir www.humanrights.ch

B - Réalités de la pratique

Au sein des nations avancées et libérales, la liberté de religion et la liberté d'expression sont inscrites dans le droit positif. Elles y signalent implicitement un rejet du monde ancien et de son règne arbitraire de la coercition selon une iconographie du passé souvent manichéenne dont la répression révolue du blasphème est une figure éminente. Pouvoir disposer comme on l'entend de sa croyance ou de son incroyance de même que de ses autres convictions, pouvoir manifester ses opinions, adhésions ou désapprobations par la parole, par l'écrit ou tout autre support ne représentent pas seulement des acquis quasiment coutumiers, mais constituent également une part insécable de la délibération démocratique, de l'exercice citoyen, de l'espace public et, plus simplement, un habitus social devenu tel une seconde nature.

La naturalisation de ces libertés dans la conscience individuelle correspond-elle cependant à leur objectivation dans les instances collectives ? Jusqu'à quel point leur réalité est-elle effective ? De quelle logique leurs limitations relèvent-elles et quelles incidences revêtent-elles en pratique mais aussi, par effet de ricochet, sur la théorie ? On ne punit plus le fait de blasphème, certes, mais où est passée la fonction de discrimination dont il était naguère investi pour signaler que l'allégeance, la contenance et la décence attendues de chacun permettent à tous de faire ensemble société ?

Tous ces États, qui reposent sur l'état de droit, assortissent les libertés fondamentales de religion et d'expression, qu'ils endossent quasiment dans les mêmes termes, de restrictions explicites et, plus généralement, de conditions censées garantir leur emploi. Les bornes assignées sont variables dans la mesure des expériences historiques et des traditions juridiques propres à chaque pays. Elles existent cependant et, actives ou inactives, dépendent grandement, en qualité et en amplitude, de l'interprétation qui a été donnée localement à ce fait de modernité qui est à la source de la jouissance individuelle de ces libertés et qui consiste dans la dissociation de la sphère religieuse et de la sphère politique, autrement dit de la dissolution du principe politico-religieux qui organisait les sociétés traditionnelles et qui légitimait encore au XVIIIe siècle le traitement réservé au blasphémateur, celui qui porte atteinte à la sacralité du principe de communauté en proférant ou en agissant l'interdit commun à tous.

Les points de jonction entre ces deux sphères ont-ils pour autant parfaitement disparu ? Serait-ce qu'il n'y a plus ni communion, ni interdit, à tout le moins de ce type ? Ou serait-ce que le sacré se serait déplacé, voire diffracté dans le même temps où le règne de l'opinion

aurait remplacé la domination du principe et le droit positif, la loi transcendante ? Le lien politico-religieux relatif à l'ancien blasphème se montre néanmoins vivace dans l'unité symbolique et le rapport de proportion qu'entretiennent systématiquement, ou presque, la liberté de religion et la liberté d'expression au sein des démocraties libérales. C'est que leur encadrement répond à la volonté de préserver un certain ordre, immatériel autant que matériel, répétant ainsi une nécessité vitale des agrégats humains dont la démocratie, qui se veut émancipatrice, ne peut néanmoins totalement s'émanciper, sauf à risquer l'autodissolution.

1) Une neutralité élastique

Du côté du fait religieux, la reconnaissance de la liberté de religion a accompagné, nous l'avons vu, la confessionnalisation des cultes et la sécularisation des cultures qui ont entraîné l'atténuation des dogmatiques. Du côté du fait politique, cette relativisation s'est traduite par la formation de cadres institutionnels et étatiques à même de garantir la liberté de conscience et, phénomène nouveau, afin d'aménager la coexistence entre le croyant et l'incroyant, mais aussi le croyant et le croyant dès lors que leurs croyances divergent. Cependant, cette dissociation s'est opérée de manière fort différente dans le Vieux-Continent et dans le Nouveau Monde : là où les nations d'Europe de l'Ouest européen, qui ont adopté ce que l'on peut nommer la « solution laïque[592] », c'est-à-dire des modes divers de séparation neutralisante dont le type français de la laïcité n'est qu'un exemple, les États-Unis ont établi une religion civile surplombant le libre-marché des dénominations tandis que le Canada a opté pour un pluralisme de l'accommodement. Ces différences engagent des théorisations politiques dont l'unité demeure, à notre sens, problématique.

a) Diffractions

Quatre éléments fondamentaux caractérisent dans ce domaine les démocraties libérales : séparation de l'ordre religieux et de l'ordre politique, égalité de traitement des religions par l'État, droit pour les citoyens de croire, de ne pas croire et de changer de religion, et enfin droit de manifester sa religion, individuellement ou en commun, en public ou en privé, par le biais de pratiques, cultes, rites ou enseignements. Ces éléments correspondent aux garanties fondamentales qui sont inscrites dans les chartes internationales proclamant la liberté de religion. Leurs applications locales offrent cependant un panorama plus complexe.

[592] PH. PORTIER, « Les régimes de laïcité en Europe », dans A. DIECKHOFF et PH. PORTIER (éd.), *L'Enjeu mondial. Religion et politique*, Paris, Presses de SciencesPo, 2017, p. 211.

Deux systèmes se font visiblement face, que l'on peut qualifier de la façon suivante en suivant une classification solidement établie[593] : d'une part, un régime libéral qui « voit la laïcité comme un mode de gouvernance dont la fonction est de trouver l'équilibre optimal entre le respect de l'égalité morale et celui de la liberté de conscience des personnes », d'autre part un régime républicain, qui « attribue à la laïcité la mission de favoriser, en plus du respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience, l'émancipation des individus et l'essor d'une identité commune, ce qui exige une mise à distance des appartenances religieuses et leur refoulement dans la sphère privée ». Cette partition duelle recoupe la différence d'approche que nous avons aperçue au sujet des Déclarations américaine et française, les droits humains proclamés en 1776 étant ceux de l'individu et, en 1789, ceux de la personne et du citoyen. Elle signale également la divergence entre une instantanéité immanente et une médiation transcendante de la souveraineté populaire que nous avons aussi entrevue. Bien qu'efficace et utile, elle réclame un examen plus détaillé de la diversité des options proprement politiques qui sont ainsi mises en pratique.

Selon la même typologie, la « solution laïque » et européenne comprend deux éléments complémentaires[594] : le premier, téléologique, qui accorde le droit explicite de ne pas croire ; le second, instrumental, qui prive l'État de toute doctrine implicite du bien ou du salut. Ces éléments acquis, trois systèmes institutionnels se partagent l'espace de l'Union européenne : un régime confessionnel dans le Nord protestant et le Sud-Est orthodoxe ; un régime séparatiste dans le Sud catholique ; un régime mixte dans le Centre, c'est-à-dire l'Allemagne, la Belgique et les Pays-Bas.

Dans le premier cas, qui comprend l'Angleterre, l'Islande, la Finlande, le Danemark ou la Grèce, l'égalité citoyenne en termes de droits et de devoirs est réelle, mais l'État accorde des prérogatives constitutionnelles, des avantages matériels ou fiscaux et des responsabilités morales à l'Église historiquement dominante[595]. Dans le deuxième, qui a rassemblé au fil du temps le Portugal, l'Espagne et la France, puis la Pologne, la Hongrie, la Slovaquie, mais aussi la Roumanie et la Bulgarie dont la dominante orthodoxe a été institutionnellement amoindrie par l'expérience communiste, l'affirmation de l'égalité des cultes implique

[593] J. MACLURE et CH. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, France, la Découverte, 2010, p. 46.
[594] PH. PORTIER, *Religion et politique*, p. 211-214. Nous reprenons ici les éléments mis en évidence par Ph. Portier.
[595] Voir TH. FORTSAKIS, « Églises et fiscalité en Grèce », *Société, droit et religion*, 2013, n° 3, n° 1, p. 15-23. Voir également R. JACKSON, « La place de la religion dans l'enseignement en Angleterre », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 1 septembre 2004, n° 36, p. 37-48.

l'absence de leur reconnaissance, de leur subventionnement et de leur caractère référentiel par l'État qui renvoie l'appartenance religieuse à la stricte sphère privée. Dans le troisième, la mixité des deux régimes antécédents fait que l'État soutient, au titre d'un impôt dédié ou d'une subvention publique, les Églises ou les religions qu'il accepte de reconnaître dans l'entretien de leur culte ou dans le financement de leurs activités caritatives ou pastorales jugées d'intérêt général et ce, jusque dans ses propres institutions dont l'Éducation[596].

Comment analysons-nous, nous-même, ce tableau qui présente d'importantes variations ? Nous y voyons la trace durable et encore prégnante des luttes historiques autour de la nature du principe politico-religieux qui se sont nouées en trois grandes séquences dans ce même espace européen : la rivalité entre la papauté et les empires qui a couru du haut Moyen Âge à la disparition des États pontificaux en 1870 ; l'affrontement et l'émancipation des confessions qui se sont étalés des guerres de Religion au XVIe siècles aux guerres anti-ottomanes du XIXe siècle au regard de l'axiome de la religion du Prince entériné par le Traité de Westphalie ; le gel et la libération de l'Est et des Balkans au regard de l'emprise soviétique entre 1945 et 1989. Or, ce paysage fracturé a pour conséquence, comme nous le verrons, de fortes différences dans les traitements législatif et politique afférents au blasphème et à ses manifestations connexes, particulièrement dans le contexte consécutif aux nouvelles pressions migratoires.

C'est un tout autre système que présentent les États-Unis d'Amérique et qui ne s'éclaire que si l'on envisage la disproportion de pouvoir qu'il réserve à la société contre l'État, à la différence du modèle européen. Cet angle mort explique la surévaluation que certains observateurs peuvent faire du « mur de séparation » édicté par les Pères fondateurs interdisant l'établissement d'une confession officielle, de la remise de la régulation et de l'arbitrage confessionnel à l'autorité judiciaire, de la neutralité confessionnelle obligatoire de l'appareil scolaire public ou de l'absence de subventionnement confessionnel, tous aspects qui semblent relever d'une réduction laïque du principe politico-religieux : vu combien cette « société s'avère profondément religieuse et profondément sécularisée[597] », il faudrait admettre la coexistence originelle et contradictoire d'un « esprit de religion » conservateur et d'un « esprit

[596] Voir J. ZYLBERBERG, « Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni », *Pouvoirs*, 1995, n° 75, p. 38-41. Voir plus spécifiquement A.-L. ZWILLING, *Laïcité en Belgique*, consulté sur : www.sociorel.hypotheses.org

[597] I. RICHET, *La Religion aux États-Unis*, Paris, PUF, 2001, p. 4-5 et 67-69.

de laïcité » progressiste[598] dont les allers-retours feraient « l'exception américaine[599] », au profit grandissant du second courant eu égard au mouvement tendanciel de désaffection de l'affiliation confessionnelle coutumière, bien que tout relatif au regard de l'Europe[600].

Nous n'insisterons pas sur les nombreux contre-arguments opposables à cette vision que sous-tend l'opposition sans doute inconsciente entre une bonne Amérique européanisée et intellectualisée d'un côté, une mauvaise Amérique pionnière et plébéienne de l'autre. Nous nous contenterons de mentionner par exemple que le Parti Démocrate, réputé laïcisant et progressiste, mais dont la véritable vocation génétique aura été de réunir l'anti-establishment, doit son premier essor pour partie au Ku Klux Klan[601] ; que la désaffiliation s'exerce au profit de nouvelles religiosités spiritualistes et déconfessionnalisées qui ont pour fonctionnement l'impulsion consumériste à effet d'accordéon[602] ; et, plus méthodologiquement, que sécularisation et religion ne sont pas des antonymes. Nous soutenons pour notre part que l'exception américaine tient dans la nature, que nous qualifierons de « théodémocratique », de la religion civile qu'elle promeut[603].

Pour la résumer, les *dissenters* protestants qui sont à l'origine des États-Unis ont façonné une narration biblique de la destinée manifeste du Nouveau Monde voué au Bien et aux biens démocratiques et ont décidé d'un composé à la fois pluraliste et individualiste, national et impérial, qui a produit diverses sortes de néoexpressions religieuses toutes américanisées. Présent dans le Premier amendement comme dans chaque discours d'intronisation présidentielle, le Dieu de l'Amérique, emprunté au déisme, fédère sous un même monothéisme politique la multiplicité des croyances qui ont pour seul interdit de rompre ce pacte de paix publique : d'une part les dénominations sont libres de l'État, mais l'État ne saurait être libre de lui ; d'autre part la religion civile qu'il orchestre a ses

---

[598] C. FROIDEVAUX-METTERIE, « États-Unis : comprendre l'énigme théocratico-laïque, The United States: Understanding the Theocratic-Secular Enigma », *Critique internationale*, 9 octobre 2007, n° 36, p. 105-133.

[599] C. FROIDEVAUX-METTERIE, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, France, La Découverte, 2009, p. 3.

[600] BL. CHELINI-PONT, « La croissance des sans-religion aux États-Unis » dans A. DIECKHOFF et Ph. PORTIER (éd.), *Religion et politique*, p. 107.

[601] D. HOROWITZ, « The Normality of Extremism : The Ku Klux Klan Revisited », *Society*, 1998, 3, 6 p. 71-77.

[602] L. CHOUTEN, « Is American religiosity on a downward spiral ? Yes and no », *The Christian Monitor*, 22 mars 2016. L'article fait référence à l'enquête menée sous l'égide de l'université de Chicago qui, portant sur les années 1972-2014, vient d'être alors publiée sur internet : www.journals.sagepub.com. Voir également l'étude du Pew Research Center en date de 2017 « More Americans now say they're spiritual but not religious », www.pewresearch.org.

[603] R. N. BELLAH, « Civil Religion in America », *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96, 1967, p. 1-21.

sanctuaires, ses rites, ses célébrations, ses hymnes valables pour tous[604]. Cette unité est facilitée par le fait que 97 % des citoyens américains déclarent avoir une croyance, 85 %, prier quotidiennement, 65 %, avoir une pratique hebdomadaire, mais aussi par le fait que le trépied protestant, catholique, juif rassemble plus de 80 % de la population tandis que, fait notable, les musulmans comptent pour 1 % en raison de quotas d'immigration longtemps restrictifs[605]. Ces indications suffisent à corroborer que l'analyse de Tocqueville reste pertinente, particulièrement au regard de l'intolérance collective des Américains à l'irréligion et aux atteintes à l'encontre des sentiments religieux qui menacent précisément leur conscience unitaire[606].

Historiquement pluriculturel en raison de la colonisation britannique, de la spécificité québécoise, de son appartenance au bassin nord-américain, de sa proximité des États-Unis et de son statut durable de pays d'immigration, le Canada n'est plus l'exemple du pays « réellement neutre et laïque » qu'enviait Aristide Briand en 1905[607], mais un laboratoire du multiculturalisme. N'ayant pas connu les épisodes violents de la séparation entre le religieux et le politique[608], l'État ne se lance pas moins dans une entreprise de révision idéologique en adoptant, en 1982, la Charte canadienne des droits et libertés : il s'agit d'assurer un droit à l'égalité réelle en évitant toute forme de discrimination indirecte par la « non-éviction » de la moindre altérité et, réciproquement, l'intégration de toute expression de différence. Il en résulte, dans le domaine des croyances, la pratique des « accommodements raisonnables » qui constituent en fait des dérogations à la loi commune : il revient au juge, promu gestionnaire de la diversité, d'apprécier une demande de cette sorte sur deux critères, le premier objectif sur l'existence de préceptes suffisants au sein de la tradition religieuse concernée, le second subjectif sur la sincérité de l'adhésion de foi du requérant impliqué[609]. Dans les faits, l'analyse jurisprudentielle montre la prédominance écrasante du critère subjectif, car le juge, conscient de son incompétence en matière doctrinale, tend à concéder au croyant un droit de liberté

---

[604] PH. GORSKI, *American Covenant : A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
[605] « Religion in America, 2014 », *Religious Landscape Study*, Pew Research Center Religion & Public Life, www.pewforum.org/religious-landscape-study.
[606] A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Pagnerre, 1848, t. II, p. 208-209.
[607] A. BRIAND, Annexe au Rapport fait au nom de la Commission relative à la Séparation des Églises et de l'État. IV – Législations étrangères, présenté à la Chambre des députés, 1905, Archives de l'Assemblée nationale.
[608] M. MILOT, « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité », *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 2009, 146, p. 61-80.
[609] *Ibid.*, p. 71.

interprétative, tandis que la procédure favorise une très forte judiciarisation des questions religieuses et une instrumentalisation des principes laïques à des fins souvent identitaires[610].

Retenons de ce panorama, pour l'instant, qu'il infirme trois idées reçues au sujet du monde occidental : qu'il y aurait un modèle de liberté de religion unique ou éminent, qu'il y aurait corrélation entre le niveau de vie et le niveau de sécularisation, qu'il y aurait une courbe inversée entre la laïcisation accrue des institutions et la déflation accentuée de la pratique religieuse. Ce qui nous prépare à mieux saisir, ultérieurement, l'hétérogénéité des réactions étatiques et sociétales face au retour de la question du blasphème.

b) Limitation des sectes

En référence, là encore, aux grands textes internationaux, il existe cinq limites fondamentales à la liberté de religion au sein des démocraties occidentales : protection de la sécurité publique, protection de l'ordre public, protection de la santé, protection de la morale et protection des droits et libertés d'autrui. Pour qu'elles soient constantes autrement que dans leur énonciation, encore faudrait-il que la délimitation entre sphère publique et sphère privée soit étale d'un pays à l'autre et d'une religion à l'autre. Ce n'est évidemment pas le cas, contrariété qu'amplifie de surcroît le traitement de deux libertés fondamentales et complémentaires dès lors qu'elles sont appliquées au fait religieux[611] : celle de se constituer en association et de posséder ou d'administrer à titre communautaire des lieux de culte et de les rendre identifiables au besoin à fin de réunion ; celle de s'exprimer sur ses convictions ouvertement et de les manifester au besoin par des signes d'appartenance visibles. Ce par quoi la liberté de religion ne peut être cantonnée à la sphère privée et exclue de la sphère publique, à tout le moins par son lien immédiat en l'espèce avec la liberté d'expression.

C'est le seul point d'intérêt pour la progression de notre entreprise et qui nous fait retrouver, du coup, la distinction abordée un peu plus haut entre régime républicain et régime libéral – ou libéral et pluraliste pour être plus précis. Deux occurrences méritent plus particulièrement notre attention, non seulement en raison de leur actualité, mais aussi en vertu de leur complexité, soit respectivement la répression des mouvements jugés sectaires et le bannissement des signes ostentatoires de l'espace public.

---

[610] B. BERGER, « The Limits of Belief : Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State », *Revue canadienne de Droit et Société*, 17-1, 2002, p. 39-68.
[611] CL. BALDWIN, « Aux frontières de la liberté de religion », *Revue Projet*, 3 novembre 2014, n° 342, p. 46-47.

La neutralité déclarée de l'État démocratique au regard des religions ne le prévient pas d'établir directement ou indirectement une police des cultes dans l'ensemble de ses compétences, qu'elles soient législative, administrative ou judiciaire. Il bute cependant dans cet exercice sur sa propre profession d'agnosie, sur la difficulté épistémologique plus générale de définir positivement le fait religieux et sur le terrain hautement polémique que représente la difficulté encore plus grande de déterminer ce qu'est une secte. Le terme n'a pas été toujours péjoratif comme semble l'indiquer pour la sensibilité contemporaine sa racine latine *secare* qui signifie « couper » mais qui renvoyait à Rome au fait de l'initiation aux Mystères et il était d'un emploi ordinaire au Grand Siècle ou même lors des Lumières pour désigner une confessionnalisation intensive, usage que garde l'historiographie protestante, particulièrement de langue anglo-américaine et ce, pour d'évidentes raisons de genèse nationale, sans même évoquer qu'il sert couramment à classifier les écoles des Sagesses asiatiques[612]. C'est le sens retenu en sciences humaines, une secte étant « un groupe de personnes constitué à l'écart d'une Église ou d'une religion majoritaire ou officielle afin de soutenir des opinions théologiques particulières[613] ».

L'institution de la liberté de religion comme principe fondamental de l'État moderne et laïque, incompétent dans les matières divines et sacrées, aurait dû provoquer l'extinction du vocable ou le réserver au monde savant. Le contraire s'est produit et, pour ne suivre que la langue française, dès la fin du XIXe siècle. Dans un contexte où prévaut la confrontation entre la science et la croyance, le néologisme de sectarisme apparaît pour devenir synonyme d'obscurantisme, d'entêtement et d'intolérance tandis que des sectes modernes se multiplient au sein même du christianisme, millénaristes et militantes pour la plupart, et se signalent par un fort taux de croissance, tels les pentecôtistes, les adventistes ou, plus tard, les témoins de Jéhovah dont le prosélytisme inhabituel souligne aux yeux de l'opinion le caractère sectaire supposé[614].

Au même moment, les pionniers de la sociologie religieuse que sont Ernst Troeltsch et Max Weber voient dans ce renouveau une adaptation à la société du contrat et, dans la secte, un « groupement volontaire de croyants qui s'apparente davantage à une entreprise de sanctification dont la sainteté repose sur celle de chacun de ses membres » ou, plus

---

[612] P. DALET, « La polysémie du terme "secte" et son usage dans l'histoire de la philosophie aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans A. DIERKENS et A. MORELLI (éd.), *« Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Belgique, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 18-21.
[613] *Ibid.*, p. 21.
[614] J.-P. CHANTIN, « Les sectes en France. Marges et dissidences », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2000, vol. 66, no 1, p. 70-71.

structurellement, « un groupe religieux radical, fervent, rassemblant des convertis autour d'un leader charismatique[615] ». Cependant, ces assignations n'épuisent pas la multiformité du phénomène dans les pays occidentaux. La désignation comme un danger d'organisations fermées, professant des idées particulières à la marge des religions ou des mouvements de pensée historiquement constitués et exerçant une forme de domination sur leurs adeptes correspond, selon nous, à un triple grief en modernité : la restauration d'une conception absolue de la vérité qui absorbe l'entière existence, la rupture sécessionniste avec la sociabilité globale, la résilience à la sanction en l'absence d'une autorité reconnue pour édicter l'orthodoxie et l'hétérodoxie religieuse et interdire en conséquence qui de droit.

Dit autrement, la secte vient déranger l'abolition des législations anciennes sur le blasphème et l'impuissance à traiter désormais de l'objet auquel elles s'appliquaient, à savoir l'ennemi intérieur entré en dissidence terminale. C'est d'ailleurs à partir de l'atteinte à l'ordre public que l'État s'emparera du problème avant de s'attacher, selon la dynamique de la sécularisation, aux droits moraux des individus lésés. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y ait pas une nocivité du mouvement sectaire. Mais à sa prolifération, que favorisent la culture des droits subjectifs et le reflux ou l'assouplissement des grands cultes religieux, le pouvoir politique va répondre par des dispositifs d'exception, outrepassant le simple cadre de la juridiction pénale.

Dès 1971, en Grande-Bretagne, un rapport de la Chambre des communes demande l'interdiction de l'Église de Scientologie dont le gouvernement limite en conséquence le droit d'entrée de ses membres étrangers et à laquelle il refuse, en 1999, le statut d'association charitable[616]. En 1995, en France, la commission d'enquête parlementaire constituée à la suite des drames liés à l'Ordre du Temple solaire, débouche sur la création, en 1996, de l'Observatoire interministériel des sectes qui devient, en 1998, la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS) et en 2002, la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES) : la variation des intitulés montre la concentration grandissante sur la répression policière et judiciaire des abus relevant du droit, lesquels gagnent cependant en qualification relativement à la notion d'intégrité de la personne[617]. En 1996, en Belgique, un Bureau Sectes est créé auprès du parquet de Bruxelles et, en 1997, une Cellule Sectes est formée au sein du bureau central de la gendarmerie alors que la réforme des

[615] *Ibid.*, p. 69.
[616] N. LUCA, *Les sectes*, Paris, PUF, 2004, p. 96-97.
[617] B. MINE, « La notion de "dérive sectaire" : quelle(s) implication(s) pour la régulation du "phénomène sectaire" ? », *Champ pénal/Penal field*, 3 mars 2009, vol. VI., p. 8.

polices de 2000-2001 dote la Direction générale judiciaire de la police fédérale d'un service central « Terrorisme et Sectes » et le ministère de la Justice d'un centre d'information et d'une cellule de supervision[618].

Aux États-Unis, dont le Congrès fustige volontiers la France pour ses pratiques anti-sectaires dans son rapport annuel sur l'état des libertés dans le monde, la Cour Suprême, garante du Premier Amendement et du *Free Exercise Clause* qui l'accompagne, a plutôt pour habitude de trancher en faveur de la liberté religieuse comme le montrent deux cas célèbres : dans le jugement *Sherbert v. Verner*, de 1963, elle confirme le droit d'une adventiste du Septième Jour de continuer à percevoir son allocation-chômage en dépit du fait de son refus réitéré d'offres d'emploi incluant le samedi comme jour ouvré, ce qu'interdit sa foi ; dans le jugement *Yoder v. Wisconsin* de 1972, elle acquitte un couple d'Amish qui, également au nom de leur foi, ont refusé d'intégrer leurs enfants dans le système scolaire[619]. Chaque fois, l'invocation d'une règle confessionnelle identifiable a créé une dérogation à la loi commune qui aurait été sinon contraignante comme ne manquent pas de le rappeler les magistrats suprêmes. La Cour finit néanmoins, lentement et péniblement, par admettre au cours des années 1990 que, sur la liberté religieuse, la puissance publique peut se référer au principe de *compelling interest* qui, dans d'autres cas, lui permet de faire valoir son « intérêt impératif » contre les droits individuels en l'absence d'alternatives raisonnables et sous réserve du contrôle de la constitutionnalité de sa démarche[620]. Sans engager une politique de répression des sectes ou des dérives sectaires qui serait inconcevable outre-Atlantique, le pouvoir exécutif va ainsi user des ressources à sa disposition pour limiter un droit par ailleurs si fondamental et à la jurisprudence si étendue que la mise en œuvre de cette initiative se révélera des plus compliquées même s'il arrivera à la Cour Suprême d'admettre le *compelling interest* en matière religieuse : le jugement *Oregon v. Smith* de 1993 entérinera le licenciement d'un employé amérindien qui avait qualifié de rituelle sa consommation de peyotl[621].

Républicain ou libéral, chaque État occidental sort ainsi de sa neutralité à l'égard du fait religieux en mobilisant les moyens qui lui sont propres et qui ressortent de sa tradition

---

[618] B. MINE, « L'appréhension des sectes par le système d'administration de la justice pénale belge », *Archives de sciences sociales des religions*, 58e Année, n° 162, p. 205.
[619] Voir www.supremecourt.gov
[620] M. INTROVIGNE, « Le fantôme de la liberté : les controverses sur les sectes et les nouveaux mouvements religieux en Europe » dans P. COTE, E. BARKER et UNIVERSITE LAVAL (éd.), *Chercheurs de dieux dans l'espace public.*
[621] www.supremecourt.gov

historique et mentale afin de contrer avant tout la diffraction politique et sociale dont le phénomène sectaire est la cause par l'atteinte qu'il porte, dramatiquement ou incidemment, à l'intégrité de la loi, de la société et, plus simplement, du sens commun. En ce sens, le sectaire contemporain s'apparente, dans l'imaginaire institutionnel, au blasphémateur d'antan. En raison du façonnage démocratique des comportements et par-delà les débats théoriques ou militants, ce qui change la donne est que la répression qui s'abat sur lui, sauf cas grave, sème le trouble dans l'opinion au lieu de l'apaiser et divise les organes publics qui sont investis de cette mission.

c) Restrictions des signes

Le bannissement de signes religieux ostentatoires dans l'espace public est régi par la même logique et crée des embarras analogues. L'islam occupe le devant de la scène, mais le voile n'est pas seul en question et d'autres insignes concentrent autant de questions sans susciter autant de mobilisations. Il en va ainsi du *kirpan* sikh, le poignard que les croyants de sexe masculin de cette religion indienne à base ethnique ont l'obligation de constamment porter sur eux en gage solennel de leur affiliation, ladite coutume étant à la source d'affaires récurrentes dans les sociétés avancées du monde occidental où il arrive désormais que les Sikhs migrent loin du Pendjab.

En 2002, au Canada, à Montréal, Gurbaj Singh Multani, âgé de 12 ans, est expulsé de sa nouvelle école sous le motif qu'il ne veut pas se séparer de son *kirpan*. Ses parents portent plainte mais sont déboutés en première instance et en appel, les juges confirmant l'interdiction générale du port d'arme dans le cadre scolaire. En 2006, la Cour Suprême, sollicitée, considère qu'en l'absence de preuve d'une atteinte à la sécurité, la restriction a été abusive, condamne à ce titre les autorités gouvernementales du Québec et autorise le port du *kirpan* dans les établissements scolaires au nom de la liberté de religion dont le Canada doit être, conclut-elle, exemplaire. En 2015, en Italie, à Mantoue un policier inflige à Singh Yantinder, piéton muni de son *kirpan*, l'amende de 2 000 euros prévu pour le port d'une arme excédant 18 centimètres dans un lieu public[622]. En mai 2017, après une longue bataille judiciaire, la Cour de cassation italienne statue en faveur du policier, en s'appuyant sur les limites légitimes à la liberté de religion, telles que définies par la Convention européenne des droits de l'homme : elle argue que « la société multiculturelle ne peut porter à la création d'archipels

[622] D. DUNGLAS, *Italie : les sikhs privés de leur poignard*, consulté sur le site : www.lepoint.fr

culturels conflictuels qui s'opposent au tissu culturel et juridique de notre pays » et ajoute que « l'interdiction du port d'arme est un bien public qui doit être protégé. »

En statuant de manière violemment opposée sur la liberté de religion, les deux instances d'ultime recours ne font pas qu'établir un jugement : elles argumentent sur le multiculturalisme et articulent une politique. Sans en faire une loi, on ne peut que noter que le Québec et l'Italie, nourris par une tradition à la fois catholique et républicaine, en rejettent l'option tandis que le Canada, dans sa version fédérale, de filiation protestante et libérale, en accepte l'augure et s'en veut l'acteur dynamique. C'est de l'intérieur que la sphère occidentale se divise sur l'interprétation en situation de l'universalité des droits de l'homme qui en devient le nœud de conceptions antagoniques sur le devenir de la mondialisation.

Le port du voile islamique défraye encore plus la chronique et divise encore plus les opinions et les appareils des sociétés occidentales. Difficilement assimilable à un délit répertorié, il suscite un rejet d'ordre d'abord anthropologique, puis social, politique, juridique et enfin sécuritaire. L'amplitude de la réaction varie selon qu'il est simple, découvrant le visage, ou intégral, recouvrant le visage, l'intensité de ce qui est perçu comme une provocation déterminant l'urgence et la puissance de la réaction institutionnelle qui fait suite à l'émoi collectif : le sentiment d'appartenance est dérangé jusqu'en sa construction intime et la question de savoir s'il faut tolérer ou exclure le voile se pose ; c'est qu'il semble rompre de manière si gratuite avec l'ordre, qu'il en devient une menace létale, sur le plan symbolique, pour l'entière communauté. Sans qu'il y ait besoin d'y insister, et sans préjuger de la légitimité ou non d'un tel contrecoup, la logique à l'œuvre ne nous est pas inconnue.

Attardons-nous d'abord sur le voile intégral qui s'échelonne du *niqab*, ménageant une fenêtre pour les yeux, à la *burqa* ou au *tchadri*, doublant cette fenêtre d'un grillage, et au *sitar*, la triplant d'une gaze[623]. La conscience de la diffusion de cette pratique sur le sol européen est liée à la décision que prend en France, le 27 juin 2008, le Conseil d'État de refuser l'acquisition de la nationalité française à une citoyenne marocaine portant le *niqab*, au motif que celle-ci a « adopté une pratique radicale de sa religion, incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française et notamment avec le principe d'égalité des sexes[624] ». L'affaire suscite une vive polémique qui se propage en Italie, aux Pays-Bas, en

[623] D. KOUSSENS, ST. BERNATCHEZ et M.-P. ROBERT, « Voile intégral : analyse juridique d'un objet religieux », *Canadian Journal of Law & Society*, 2014, vol. 29, p. 78.
[624] CE, 27 juin 2008, *Mme Machbour*, n° 286798.

Belgique, mais aussi en Australie et au Canada[625]. À la suite de quoi, la France se montre le premier pays européen, en 2010, à interdire le port du voile intégral par le biais d'une loi « interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public[626] », loi validée par la Cour européenne des droits de l'homme en 2014[627].

Ce qui cause une vaste mobilisation des autorités gouvernementales dans l'ensemble des pays-membres de l'Union européenne. Même si la France républicaine est à la manœuvre en tête de pont, ce combat culturel est appréhendé comme une question globale de civilisation, mais plus encore d'humanité fondamentale. La difficulté est que ces deux aspects, la défense par l'Occident de l'universalité de droits réputés universels et l'illustration par l'Occident de sa propre histoire au regard de cette même universalité, sont indémêlables. En d'autres termes, il faut prendre parti d'instinct sur ce que l'on croit vrai et, du même coup, rompre avec la relativisation : ce sont les questions de la foi et de la vérité, au sens générique, qui resurgissent et se combinent dans celle plus immédiate de la fidélité d'une culture à sa vocation conçue comme vouée à l'universalité. Ce qui implique, mécanisme discriminatoire parce que dialectique, d'exclure.

En 2015, la Belgique bannit à son tour le voile intégral de l'espace public, assortissant l'infraction d'une amende et/ou d'un emprisonnement jusqu'à sept jours : la loi est également validée par la Cour européenne des droits de l'homme qui considère que cette restriction à la liberté de religion « vise à garantir les conditions du vivre-ensemble en tant qu'élément de la protection des droits et libertés d'autrui » et qu'elle peut « passer pour nécessaire dans une société démocratique[628] ». En 2016, la Bulgarie adopte une loi similaire, ainsi que l'Autriche, les Pays-Bas, la Suisse et la Norvège à la suite. Au Royaume-Uni, au Danemark et en Suède, l'interdiction du voile intégral est laissée à la discrétion réglementaire des administrations, établissements et entreprises. L'absence d'une législation similaire provoque un dur débat public en Finlande, en Grèce, au Portugal et en Espagne dont on notera cependant que ce sont des pays historiquement dépendants d'une Église longtemps hégémonique et, sécularisation ou non, qui continue d'entretenir un confessionnalisme actif ou patrimonial des plus consistants.

Les justifications invoquées pour légitimer cette restriction à la liberté religieuse consistent en deux arguments majeurs relevant toutefois de sphères très différentes : d'une

[625] D. KOUSSENS, S. BERNATCHEZ et M.-P. ROBERT, « Voile Intégral », p. 78.
[626] Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.
[627] CEDH, 1er juillet 2014, *SAS c. France*, Req. n° 43835/11.
[628] CEDH, 11 juillet 2017, *Dakir c. Belgique*, Req. n° 4619/12.

part le port du voile intégral contrevient à l'ordre public dans la mesure où il rend inidentifiable la personne concernée ; d'autre part, il entre en contradiction avec les valeurs libérales des démocraties occidentales parmi lesquelles figure l'égalité entre les hommes et les femmes. Un troisième argument, non moins décisif, est cependant omis pour ce qu'il entraînerait de contradictoire avec le second, jetant sur la mesure une suspicion d'ethnocentrisme, voire de préjugés racialistes qui ébranleraient du même coup l'universalisme invoqué : le voile intégral est aussi le signe invasif du problème migratoire, c'est-à-dire au plus profond d'un sentiment de perte d'identité symbolique ou de maîtrise territoriale et les gouvernants ont d'autant plus de raison de le sanctionner qu'ils font l'objet, sur ce point, d'un reproche en impuissance. Le bannissement de l'anomie, comme jadis pour le blasphème, permet de réaffirmer le contrôle social.

Dans le cas du voile simple le *hijab*, *tchador* ou encore *jilbab*, le débat politico-juridique, hors ses aspects polémiques, porte en France sur la sanctuarisation des lieux d'État, dont l'Éducation nationale et de l'interdiction subséquente de tout signe religieux dans ces espaces : d'une part dans les immeubles de la fonction publique et elle vise alors les agents, d'autre part dans les établissements scolaires et elle vise alors les élèves. Là encore, la nouveauté de la situation entraîne des dispositifs et des résultats disparates.

L'affaire de Creil, en 1989, année du bicentenaire de la Révolution et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, entame un long cycle de crises répétées sur le voile à l'école qui aboutit, quinze ans plus tard, en 2004, à l'adoption de la loi encadrant le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics[629]. Le législateur invite les élèves croyants à porter des signes discrets et prohibe le voile des établissements scolaires, mais aussi explicitement la moins problématique kippa par égalitarisme républicain[630]. Il se justifie de la nécessaire neutralité religieuse de l'élève pour le bon déroulement des cours, en quoi il met en avant l'argument de l'ordre public alors qu'au fond de la crise se tient la question du savoir commun et partagé.

Le législateur induit, non sans raison, que la notion même de savoir, fondée sur la rationalité critique est désormais menacée parce que significativement refusée par des franges grandissantes d'élèves qui lui opposent la révélation coranique sur un mode fondamentaliste. Il entend d'abord préserver le moule citoyen qu'est l'école républicaine mais, ce faisant, il

[629] Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.
[630] Cette loi fait suite aux recommandations du Rapport de la Commission Stasi remis au président de la République le 11 décembre 2003.

postule que l'anthropologie de la raison humaine que dessine l'histoire occidentale de l'Antiquité aux Lumières, est universelle. Que ce dernier point soit vrai ou faux, peu importe ici : nous notons, nous, que par la voix du législateur, l'État sort de son agnosie doctrinale pour professer le Bien sous la pression d'un système de vérité rival, antagonique et intégraliste.

Dans la sphère du service public, l'argument de neutralité a précisément pour lui l'ancienneté jurisprudentielle du refus, pour motif religieux, opposé en 1912 à l'Abbé Joseph Bouteyre de concourir à l'agrégation, disqualifié par sa qualité de prêtre portant une soutane. Continûment appliqué, ce principe est étendu à l'occasion de l'affaire Baby Loup, qui enflamme l'opinion, au cadre associatif traitant de la petite enfance[631] : la salariée de cette crèche de banlieue francilienne, licenciée en 2008 pour avoir dérogé au règlement intérieur d'inspiration laïque en portant un voile islamique, voit sa demande en réparation être définitivement rejetée en 2013 par la chambre sociale de la Cour de cassation[632].

Dans les deux cas, les mesures législatives et judiciaires prises au nom de l'État provoquent de fortes critiques et ce, à droite comme à gauche. Mais cette fois, les pays-membres de l'Union ne suivent pas la loi de 2004 ou de manière diluée, décentralisée et déconcentrée tandis que, depuis le Saint-Siège, le pape Jean Paul II s'inquiète d'une atteinte à la liberté religieuse en tant que droit humain fondamental. La réaction du Souverain Pontife est significative d'un climat troublé où la France semble réactiver des combats et des réflexes d'un autre temps, au risque de rater les enjeux réels et effectivement cruciaux de l'heure. La difficulté qu'elle rencontre est que le voile, intégral ou simple, apparaît, non sans raison au regard de l'essor international de l'islamisme, comme un signe politique tout autant que religieux. De cette recomposition du principe politico-religieux, supposément disparu au moins de l'horizon européen, les affaires parallèles de blasphème vont témoigner, comme nous le verrons, de manière ascendante et, d'autant plus fortement, par le lien qu'elles opèrent avec la liberté d'expression, cet autre droit fondamental et sacré.

2) Une liberté surveillée

Dès sa proclamation et tout au long des révisions opérées le plus souvent en vue de son élargissement, la liberté d'expression n'a jamais été conçue comme totale, c'est-à-dire sans restriction. Les rédacteurs de la Constitution américaine laissent le pouvoir aux juges de

[631] « Avis de l'observatoire de la laïcité sur la définition et l'encadrement du fait religieux dans les structures privées qui assurent une mission d'accueil des enfants », voir www.laicite.gouv.fr
[632] Cour de cassation, civile, Chambre sociale, 19 mars 2013, 11-28.845, publié au bulletin.

l'apprécier et les rédacteurs de la Déclaration française, aux parlementaires le soin de la légiférer. La question des limites à apporter à la liberté d'expression, laquelle emporte en même temps des garanties, est inhérente à tous les régimes juridiques des démocraties occidentales. Mais là encore, il faut distinguer entre la doctrine formalisée et l'usage réel. Dans les faits, à la censure *a priori* de l'ancien monde se substitue le contrôle *a posteriori* du nouveau monde au motif, toujours fondé, et au prétexte, parfois opportuniste, de la coexistence démocratique.

a) Tours et retours de la censure

Selon les chartes internationales, la liberté d'expression comprend le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions, le droit de chercher, de recevoir et de répandre toutes informations et toutes idées en tous domaines et par tous moyens sans ingérence des autorités publiques et sans considération de frontières. Cette amplitude ne laisse pas d'étonner par l'illimitation et le cosmopolitisme réalisé qu'elle suppose. Elle a donc aussi sa part d'imaginaire.

Cette affirmation maximale répond au sentiment des philosophes des Lumières pour qui l'État et ses organes, en raison de leur pouvoir de censure, constituent la première menace contre la circulation des idées. Elle correspond également à leur désir que la démocratie nouvelle soit, à la différence du modèle ancien, réellement fondée sur la délibération car, tous ou presque, ils décrient la cité athénienne abandonnée à l'éloquence des habiles[633]. Pour autant, le pouvoir représentatif qu'ils veulent mettre au service de la bourgeoisie éclairée sous forme quasiment censitaire fait de la liberté d'expression un simple corollaire de la souveraineté nationale[634].

Ces penseurs de la liberté déterminent ainsi une forme de dépolitisation inhérente au libéralisme futur puisqu'ils supposent à la fois que les citoyens sont la source indépassable du pouvoir mais que ces mêmes citoyens ne participent au débat public que de manière indirecte et circonstanciée en procédant à l'élection de leurs mandataires. Pour eux, la liberté d'expression est moins un droit individuel que la condition et la garantie de l'effectivité des droits de l'homme. Leur priorité est donc d'en finir avec le pouvoir exorbitant de contrôle que l'État exerce sur l'information et la communication. D'où ce maximalisme appelé à perdurer dans le genre déclaratoire.

---

[633] B. MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, p. 240.
[634] L. JOSENDE, *Liberté d'expression et démocratie : réflexion sur un paradoxe*, Bruxelles, Bruylant, 2010, p. 89.

Il y a là cependant comme une méprise puisque la suspension du pouvoir de l'État se confond avec l'abolition de la censure et se concentre sur l'absence d'intervention restrictive en amont. Cette précaution ne découle pas d'une hantise de la police du langage au Moye Âge, mais des effets collatéraux de la révolution de l'imprimerie qui s'est accompagnée, dès le XVIe siècle, d'une méfiance grandissante des autorités politiques envers la prolifération mécanique des écrits. Deux siècles plus tard, pamphlétaire, satirique ou libertin, contestataire des orthodoxies, subversif pour l'Église et pour l'État, le livre prohibé est devenu une arme de propagande et un levier de révolution[635]. Partout en Europe, les autorités ripostent en établissant des régimes sophistiqués d'autorisation à la publication ; en France, la délivrance de la permission d'imprimer est une prérogative royale remise aux soins du garde des Sceaux et de son chef de bureau de la librairie. À Paris, les imprimeurs et les libraires, précisément, sont surveillés par le lieutenant de police secondé par des inspecteurs dédiés tandis qu'aux frontières les douaniers sont chargés de contrôler les entrées d'ouvrages et de manuscrits. Se jouant de ces réglementations, la littérature interdite est éditée et circule dans l'ensemble de l'Europe, au point que par l'ordonnance du 16 avril 1757, la peine de mort est rétablie en France à l'encontre des imprimeurs, libraires et colporteurs qui s'attaquent à la religion ou à la monarchie et, par-là, troublent l'ordre public[636]. L'acte de censure représente donc l'apanage du pouvoir politico-religieux. La disparition de l'un signifie la fin de l'autre, et réciproquement, tous deux emportant dans la tombe le blasphème et sa répression.

Un examen des documents d'époque met cependant en évidence qu'une fois la liberté d'expression proclamée, les démocraties européennes naissantes s'accommodent de la censure et maintiennent volontiers un certain régime préventif[637]. Dans les sociétés contemporaines, ce régime persiste et est en grande partie justifié soit par la nécessité du maintien de l'ordre public, soit par la nécessité de préserver la morale, dans ce dernier cas, il vise en particulier la protection de la jeunesse[638]. Un contrôle *a priori* des œuvres cinématographiques est ainsi instauré au XXe siècle en France, Espagne, Italie, Allemagne, et même dans la très libérale Angleterre, pourtant le premier pays à avoir aboli la censure en 1694.

---

[635] R. DARNTON, *Édition et sédition: l'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991, p. 177.
[636] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 97.
[637] J. GREEN et N. J. KAROLIDES, *The encyclopedia of censorship*, New York, Facts On File, 2005.
[638] Au sujet de la censure de l'expression pornographique voir D. RAMOND, *Puissance et nuisance de l'expression : les conceptions de la liberté d'expression à l'épreuve de la pornographie*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques, Paris, France, 2015.

La tradition anglo-saxonne de la *Common Law*, régnante au Royaume-Uni et amplifiée par le droit à la dissidence aux États-Unis, fait que l'intervention étatique et l'intervention judiciaire sont toujours jugées suspectes en matière de liberté d'expression et ce, à la différence de la tradition européenne continentale qui adhère plus volontiers au principe de sa régulation par les pouvoirs publics[639]. Dans les deux cas cependant, le recul du contrôle *a priori* a donné lieu à l'essor du contrôle *a posteriori*, qui ne relève plus, juridiquement, de la censure. Ce glissement est surtout le résultat de la conviction que les procès d'intention sont toujours iniques et nuisent à la réputation de la justice : ce n'est que verbalisée que l'expression peut devenir nuisible et donc répréhensible. Le préalable de la formulation condamnable suit en cela les réquisits procéduraux du blasphème.

Bien que la catégorisation en l'espèce soit souvent fragile, les pays de la tradition continentale ont eu tendance à favoriser un État contrôleur en confiant le plus souvent les litiges concernant la liberté d'expression à l'autorité judiciaire pour faire sortir la matière des prérogatives de l'autorité strictement politique ou administrative[640]. Au gré des crises politiques que l'Europe a connues du XIXe siècle jusqu'à aujourd'hui, le partage des compétences entre les pouvoirs et les juridictions en matière de limitation de la liberté d'expression a provoqué d'innombrables débats théoriques et pratiques sur lesquels nous reviendrons lorsque nous traiterons des diverses législations actuelles au sein de l'Union. Notons, pour l'instant, que toute la pensée libérale s'est justement appliquée à montrer qu'il y a incompatibilité entre la liberté d'expression et un régime préventif de quelque nature qu'il puisse être[641]. Il faut que l'infraction soit constituée, constatée, condamnable. La prévention du droit, dans le même temps, souligne la gravité de l'offense. Supprimer la liberté de parole ne saurait être anodin. Aussi la question qui subsiste pour un État qui doit assurer un contrôle au moins minimal de l'expression, est celle des limites qu'il peut légitimement imposer.

b) Frontières et formalisations

Innombrables sont les limites apportées à la liberté d'expression et infiniment variables selon les traditions locales, les régimes politiques, les structures juridiques, mais aussi selon les périodes historiques. Si l'on se réfère aux grands textes internationaux, elles apparaissent liées d'une part au respect des droits et de la réputation d'autrui et, d'autre part, à la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public et de la protection de la santé et de la

[639] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 105-110.
[640] *Ibid.*, p. 115-117.
[641] *Ibid.*, p. 95-96.

morale. Nous retombons là sur le partage d'un droit fondamental entre l'individu et l'État. S'il est impossible et vain de vouloir décrire la totalité des limitations existantes, nous nous proposons cependant d'en esquisser une typologie, non sans noter dès le départ que l'interdiction du blasphème ne trouve aucune traduction dans les limitations classiques auxquelles est sujette la liberté d'expression.

La distinction entre les limites attachées à la protection de l'individu et les limites attachées à la protection de la société est prédominante, étant entendu que ces limitations sont invariablement mises en balance, selon un principe de proportionnalité, avec la protection d'autres libertés fondamentales reconnues par les États démocratiques.

Les premières limites à la liberté d'expression correspondent à la conception de l'altérité que se font les sociétés démocratiques et qu'elles considèrent à la fois comme le principe fondateur et l'instrument vérificateur de leur authenticité. La question de la nuisance et de sa définition comme forme d'illibéralité est donc au cœur de la réflexion libérale. Ainsi, deux principes peuvent venir limiter la liberté d'expression, du point de vue de l'individu : le respect de la dignité d'autrui et le respect de la liberté d'autrui.

Dans un univers se revendiquant de la liberté d'expression, la dignité d'autrui consiste, pour l'essentiel, en sa réputation et en son honneur qu'il s'agit de protéger contre les injures et les diffamations. C'est là un héritage du droit romain, qui a largement contribué aux catégories juridiques modernes et contemporaines pour avoir été redécouvert comme un *jus* commun par l'Europe moderne. Dès ses origines, ce corpus punit l'injure, sanction présente dans de nombreuses lois, notamment dans les *Institutes* de Justinien, et les auteurs s'appliquent à en préciser la définition qu'elle soit commise *re*, c'est-à-dire en acte, *verbis*, c'est-à-dire en parole, ou *litteris*, c'est-à-dire par écrit[642]. L'injure ne peut être constituée que si elle est le résultat d'une intention d'injurier et si elle porte une atteinte outrageuse à la dignité ou à la réputation d'une personne[643]. L'injure la plus grave est celle qui porte en elle une diffamation, c'est le *libellus famosus*, le terme de *diffamatio*, n'entrant dans le droit moderne, comme délit à part entière, séparé de l'injure, qu'à partir du XVIe siècle[644].

La question de savoir si la vérité du fait injurieux allégué, verbalement ou par écrit, détruit le caractère délictueux de la diffamation, ce qui fait encore débat aujourd'hui, marque

[642] G. A. PETIT, *Étude sur les injures et la diffamation en droit romain*, Paris, A. Marescq Ainé, 1868, p. 31.
[643] *Ibid.*, p. 8, 16-17.
[644] *Ibid.*, p. 41-42.

l'attachement romain antique à la vérification du droit comme pratique de la légalité, sans avoir à juger de l'intention. Si à Athènes, la loi de Solon affranchit le diffamateur de toute peine lorsqu'il parvient à prouver la vérité du fait allégué[645], la législation à Rome est moins tranchée et ne se clarifie qu'à partir de la fin de l'Antiquité, sous l'influence du christianisme, en vertu de la maxime : *Veritas convicii non excusat injuriam*, soit « la vérité d'une allégation injurieuse n'excuse pas l'injure ».

Ce rappel indique que le délit d'injure, entendu comme injure et diffamation, constitue une des limitations les plus anciennes à la liberté l'expression. Or, la législation romaine à ce sujet est apparentée à la condamnation du blasphème et conditionne largement, nous l'avons vu dans notre essai historique, les législations impériales et monarchiques ultérieures dont les législations européennes gardent la trace. Or, ces limitations sont réduites au minimum dans la jurisprudence américaine, qui, fidèle à sa lecture du Premier Amendement, exclut le délit d'injure et ne reconnaît le délit de diffamation qu'en cas « d'intention de nuire caractérisée » et « d'atteinte particulièrement grave[646] ». C'est là un écart de plus dans la représentation supposée unifiée des libertés fondamentales au sein de la culture occidentale, ou assimilée, dont la liberté d'expression présumée est la plus naturelle et la plus extensive. Cet écart a sa source dans les traitements forts différents du délit religieux et politique de la « mauvaise parole ».

Le respect de la liberté d'autrui, quant à elle, concerne autant l'émetteur que le récepteur de l'expression. La première limitation tient du respect de la vie privée, qui s'est constitué comme un droit fondamental de confidentialité, regroupant à la fois le secret du prêtre, de l'avocat et du médecin dans sa formulation continentale, mais aussi l'atteinte à l'intimité de la vie privée. La France a très tôt accordé, par l'article 9 de son Code civil, des pouvoirs étendus au juge pour faire cesser et réparer toute atteinte à la vie privée. C'est le cas de nombreux pays européens, notamment de l'Allemagne, bien que ce droit fasse l'objet de plus grandes exceptions lorsqu'il s'agit de personnalités publiques. Ici, encore, les pays anglo-saxons sont nettement moins protecteurs et se soucient peu de border la sphère privée, n'attachant d'importance, marque du libre-marché, qu'au secret professionnel et au secret des affaires.

La liberté d'autrui se mesure surtout dans les démocraties libérales à la liberté de ne pas être contraint d'être receveur d'une expression. Ainsi, toutes les jurisprudences européennes

[645] *Ibid.*, p. 55.
[646] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 201.

attachent une grande importance à dissocier les expressions contraignantes et les expressions non contraignantes, même si ce double respect de la liberté est très variable selon les supports[647]. Ainsi, on est libre d'assister ou non à une pièce de théâtre ou à une séance de cinéma, mais encore faut-il que l'on soit prévenu de son contenu et s'il convient, le cas échéant, d'y emmener ou non des mineurs. On est libre aussi de lire ou non un journal, encore que sa une doit respecter certaines règles, car elle est visible par tous dans les kiosques. On est aussi libre d'allumer ou non son téléviseur, même si à une heure de grande écoute, il faut éviter de choquer la jeunesse et tenter de montrer son respect de toutes les opinions recevables. On est moins libre, en revanche, de ne pas voir une affiche publicitaire, qui s'impose à la vue de tous dans les lieux publics. Bref, on l'aura compris, cette logique de double liberté correspond à la maxime libérale selon laquelle la liberté des uns se termine là où commence celle des autres. Ce qui fait que la question du caractère intrusif ou non de l'expression occupe une grande place dans les jurisprudences occidentales et constitue, comme au XVIIe siècle avec la relation des considérations sur le blasphème, une sorte d'art casuistique aux caractérisations et aux développements apparemment sans fin.

Les secondes limites, quant à elles, touchent à la protection de la société en son entièreté. Vigoureusement combattues par les plus libéraux, elles sont suspectées de supposer un ordre politique ou moral incompatible avec la prééminence de l'individualisme contemporain. Ces secondes limites peuvent être divisées en deux objectifs principaux : d'une part la protection des intérêts de la société et d'autre part la protection de la paix sociale.

Évoquer les intérêts de la société, c'est surtout vouloir protéger des intérêts collectifs et supérieurs parfaitement immatériels tels que le bien commun, l'intérêt général, le patriotisme, les valeurs nationales. Les démocraties libérales se montrent toujours plus réticentes à les protéger au motif d'une défiance grandissante envers les idéologies qui traduit aussi bien une extinction progressive de toute représentation transcendante, même sécularisée. Jusqu'aux motifs plus concrets, dont la sécurité nationale, l'intégrité du territoire, la sûreté publique, souffrent en période paisible d'une défaveur causée par la désaffection du sentiment de communauté de destin qu'accélèrent le délitement du lien social et la mobilité de la mentalité globalisée.

Le concept d'ordre public dans sa conception la plus matérielle recule au profit de la protection des intérêts symboliques de la société, à savoir la moralité publique, la dignité des personnes, la création artistique et, parfois, la protection de la démocratie elle-même. Dans ce

[647] *Ibid.*, p. 187-188.

dernier cas, tout le débat porte sur le fait de savoir si la démocratie, au nom de la liberté d'expression, doit aussi protéger les discours antidémocratiques. Ou pour le dire autrement, en reprenant la formule de Saint-Just, la démocratie doit-elle protéger la liberté des ennemis de la liberté ? La tolérance doit-elle s'étendre aux intolérants ?

La protection de la paix sociale, quant à elle, fait partie des limites les plus contestées en matière de liberté d'expression. Au-delà des intérêts de la société, la volonté de protéger la paix sociale recouvre une vision positive de la tolérance, qui, si elle n'est pas partagée, doit être sanctionnée. C'est dans cette logique que s'insèrent, à partir des années 1970, toutes les limitations visant à protéger les minorités ethniques, raciales, nationales ou religieuses des discours de haine. C'est dans cette logique, également, que vont apparaître en Europe, les lois mémorielles, dont le but sera de protéger une vérité historique considérée comme indiscutable et dont la remise en cause est passible de sanction. Ce qui marque le retour de la punition pour dérogation à la parole commune.

*

En choisissant la voie de l'universalité abstraite, la déconstruction occidentale du délit de blasphème, en ce qu'elle a de lié à l'affirmation de droits humains inaliénables, a pris le risque de voir ce processus d'universalisation être mis en cause pour son défaut d'efficience, mais aussi de fondement et, enfin, d'unité. La réduction opérée au sein des sociétés libérales au cours de deux siècles d'aménagements successifs, jusqu'à ne plus en retenir que le principe de moralité, a fini par poser la question de la vitalité du régime démocratique. Ce dernier ne s'est pas montré toujours étanche à des résurgences ou des réapparitions inconscientes du phénomène du blasphème et, politiquement, il n'en a pas fait la parfaite économie. Pour autant, les interrogations sur cette déconstruction, si elles n'ont pas été balayées, ont subi le choc d'une remise en cause sans précédent et d'une extrême violence avec l'irruption du système de vérité absolu et unilatéral qu'est l'islamisme dont, en rien accidentellement, une des premières revendications consiste en la reconnaissance du blasphème, du crime qu'il constitue et de la sanction qu'il appelle, le tout au nom des droits de l'homme et de leur universalité. Ce qu'il nous faut maintenant scruter.

Partie 3 : Fractures planétaires

Dans la suite des grands bouleversements idéologiques que connaît la fin du XXe siècle, les attentats qui frappent New York le 11 septembre 2001 marquent un tournant qui se signale, entre autres, par l'entrée en guerre des États-Unis au Proche-Orient avec l'appui de l'Alliance atlantique et de leurs alliés occidentaux, à commencer par le Royaume-Uni et la France. En ce printemps 2018, où nous clôturons la rédaction de notre thèse, force est de noter que ce conflit n'a pas trouvé de vraie résolution en Afghanistan depuis 2002, en Irak depuis 2003 et qu'il s'est étendu en Syrie depuis 2011 et au Yémen depuis 2014, réveillant ainsi le souvenir de la guerre de Trente ans en Europe au XVIIe siècle et évoquant un contexte religieux similaire.

Le fait est que le bloc occidental récuse toute interprétation confessionnelle de son engagement qu'il qualifie au contraire de combat de la civilisation contre la barbarie et considère que son intervention relève d'une cause humanitaire en vue d'établir de manière universelle la démocratie, le droit et la justice, valeurs dont il affirme en conséquence qu'elles sont nécessairement partagées par le monde musulman. Le problème, qui nous occupe, est qu'un relevé du retour du blasphème dans l'islam et, à partir de lui, ailleurs que dans son espace historique, montre un tableau différent et que, par ricochet, en poursuivant l'examen, l'espace occidental lui-même ne présente pas sur ce sujet un ensemble homogène. Ce sont ces fractures démultipliées qui doivent, à ce point de notre enquête, faire l'objet d'un examen moins détaillé que typologique. Une telle entreprise bute néanmoins sur plusieurs complexités.

La première tient à la nature imitative du réarmement des fondamentalismes qui croise l'expansion du multiculturalisme dans sa prétention à représenter l'avenir de la mondialisation. Un bon exemple en est la Déclaration universelle des droits de la personne par les religions du monde présentée à Montréal, à la date commémorative du 7 septembre 2011[648]. L'intention de ses rédacteurs, auto-institués, est de « reformuler la Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée par l'Assemblée générale des Nations-Unies le 10 décembre 1948 », à charge pour les « religions du monde » d'en proposer une version définitive à l'ONU. Elle s'accompagne de résolutions telles que l'universalisation de l'enseignement confessionnel de tous les corpus religieux existants sous l'autorité des autorités religieuses concernées ; la sacralité solidaire de tous les corpus religieux fondateurs qui fait « que la profanation de la sainteté des Écritures d'une religion, quelle qu'elle soit,

[648] *Déclaration universelle des droits de la personne par les religions du monde*, voir www.gcwr2011.org

vaut profanation de la sainteté de toutes les Écritures de toutes les religions » ; la restauration du délit de blasphème sans toutefois le nommer, le droit « de chaque individu au respect de sa vie privée et de sa réputation » emportant le droit que « sa religion ne soit pas dénigrée dans les médias et les lieux d'enseignement » et le devoir pour « tout de fidèle religieux de s'assurer de cette absence de dénigrement ».

Consonant avec les déclarations islamiques qui l'ont précédé, ce texte a néanmoins pour inspirateur Grégory Baum, du Département des affaires religieuses de l'université Mc Gill de Montréal, tenant du libéralisme théologique, pour qui l'Occident doit renoncer à imposer sa distinction entre le spirituel et le temporel car « dans toutes les religions il y a des mouvements qui favorisent la reconnaissance universelle de la liberté civile. Mais pour que les religions comprennent la liberté religieuse de la même façon, il faut qu'elles apprennent à se respecter mutuellement, à se réconcilier entre elles et à coopérer au service du bien commun de l'humanité[649] ». Pareil chassé-croisé entre les emprunts au discours des droits de l'homme pour les destituer, aux comparaisons avec les pratiques occidentales pour les détourner, aux équivalences du cultuel et du culturel pour réaffirmer la prééminence du premier sur le second, tout en supposant acquise une définition de la religion qui ne peut satisfaire que les monothéismes, est malheureusement une confusion répandue.

Un autre amalgame, qui constitue la deuxième complexité de notre panorama, provient d'une lecture indifférenciée des diverses manifestations du blasphème dans l'actualité qui opposerait comme deux monolithes la religion réactionnaire à la libéralité progressiste. Alors que nous commencions notre recherche, nous avons nous-même dressé une rapide éphéméride de cet effet paradoxal de la mondialisation. Elle porte uniquement sur le second semestre 2012 et il est à noter que les événements rapportés le sont principalement sous la forme de dépêches d'agence anonymes comme il en va habituellement pour les faits divers et les informations de seconde importance, lesquelles dépêches sont cependant reprises sur des sites militants.

En juillet, à Varsovie, en Pologne, le mouvement catholique traditionaliste *Krucjata Mlodych*, « Croisade de la Jeunesse », réclame l'annulation du concert de la chanteuse Madonna, « blasphématoire, salissant les symboles chrétiens, se moquant de Dieu » et qui, à vouloir se produire sur scène à la date commémorative de l'insurrection contre le nazisme, se

[649] GR. BAUM, « La liberté et les religions » dans L. ARBOUR (dir.), *Le Sens de la liberté : actes du colloque tenu dans le cadre des Vingt et unièmes Entretiens du Centre Jacques Cartier*, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 47-57.

désigne comme « un nouvel envahisseur[650] ». En août, à Bamberg, en Allemagne, l'archevêque local, Ludwig Schick, promeut la nécessité d'une législation contre le blasphème suite à l'affaire du *Titanic*, magazine satirique qui a affiché en couverture une photographie truquée de Benoît XVI arborant une soutane souillée par les « fuites » de Vatileaks, le numéro ayant été retiré de la vente suite à la protestation du Saint-Siège auprès de la Chancellerie[651]. En septembre, à Eubée, en Grèce, le blogueur Filippos Loïzos est inculpé pour blasphème après avoir diffusé sur Internet une caricature du défunt père Païssios, un ascète vénéré du Mont-Athos, en le portraiturant sous la forme d'un gratin de pâtes *(pastitsio)*, son arrestation faisant suite au dépôt d'une plainte au Parlement du parti néonazi Chryssi Avghi, « Aube Dorée[652] ». En octobre, à Poitiers, en France, l'association lefebvriste Sainte-Jeanne-d'Arc réclame à la municipalité qu'elle annule la programmation de *Sur le concept du visage du fils de Dieu*, qui « blasphème le Christ » en montrant son effigie maculée d'excréments, les représentations de cette pièce de théâtre de Romeo Castellucci ayant été régulièrement perturbées depuis sa création par des militants catholiques intégristes[653]. En novembre, à New York, aux États-Unis, l'accrochage du tableau du peintre Michael d'Antuono représentant le président Barack Obama couronné d'épines et les bras en croix est annulé après l'envoi de milliers de courriels de baptistes fondamentalistes, scandalisés par ce « détournement blasphématoire, Obama n'étant pas un Sauveur[654] ». En décembre, à Saint-Pétersbourg, en Russie, suite à l'exposition « End of Fun » de Jake et Dinos Chapman exhibant entre autres une marionnette de Ronald McDonald et un ours en peluche crucifiés qui sont jugés « blasphématoires » par divers groupes orthodoxes traditionalistes, le musée de l'Ermitage est sous le coup de 117 plaintes pour « outrage au sentiment religieux et extrémisme[655] ».

Ces phénomènes ne sont pas certes anodins étant entendu que nous avons volontairement retenu sur cette période des exemples pris en milieux chrétiens ou se déclarant tels. À l'exception de la protestation officielle de la diplomatie vaticane relative à la personne de Benoît XVI, chef d'Église et chef d'État, et qui renvoie à des usages anciens, ils représentent tous des actions de groupes militants et minoritaires, pour certains clairement

---

[650] « Pologne : Des étudiants catholiques veulent empêcher le concert de Madonna », www.cath.ch, Portail catholique suisse, 29 juillet 2007.
[651] « Des photo-montages du Pape interdits en Allemagne », *CNews*, 10 juillet 2012.
[652] « Condamné pour blasphème », *L'Obs avec Rue 89*, 20 janvier 2014.
[653] « La pièce de Castellucci a été amputée à Poitiers », *Le Salon beige*, 24 novembre 2012.
[654] « Barack Obama depicted as Jesus », *Hufftington Post*, 27 novembre 2012.
[655] « Une enquête ouverte contre l'exposition des frères Chapman », *Libération*, 10 décembre 2012.

schismatiques, engagés dans une lutte de type contestataire contre la modernité, mais au moyen de ces méthodes modernes de pression que sont la pétition collective ou la manifestation publique et ce, non sans faire appel aux autorités politiques, policières ou judiciaires dont ils réclament, même de façon feinte, l'arbitrage. Leur principal motif de plainte consiste dans l'outrage supposé à la représentation de leur identité, possibilité qu'offrent en effet, peu ou prou et pour divers cas, les législations en vigueur auxquels ces agitateurs s'adressent en s'affichant citoyens. D'ailleurs, ces groupes s'attaquent essentiellement à des expressions artistiques sécularisées, ce qui fait du terrain culturel le lieu de leur combat et ramène leur stratégie en apparence des plus offensives à une tactique d'abord défensive de leurs positions. Enfin, la même volonté d'appropriation d'un pouvoir indirect de censure s'applique à d'autres domaines que le fait religieux, voire très laïcisés si l'on pense aux réactions des cercles militaires en France, en 1979, à la version reggae de *La Marseillaise* donnée par Serge Gainsbourg et constituant pour l'armée une sorte de « blasphème contemporain[656] ». Pour toutes ces raisons, à la fois en dépit et à cause de leur détournement illibéral de la démocratie libérale, ces groupes ne sortent pas, à notre sens, de l'obligation démocratique, ce qui impose d'établir une distinction cruciale.

Cette pratique est aussi commune à l'islamisme, mais ne suffit pas à le caractériser et c'est la troisième et ultime des complexités que nous avons à prendre en compte afin de préciser les pourtours de notre propos. Les autres fondamentalismes, asiatiques par exemple ainsi que nous l'avons suggéré précédemment, portent une ambition le plus souvent ethnique et territoriale tandis que leur absence de théologie, au sens propre du mot, mais aussi de conception divine de la loi, les inclinent à adopter des législations civiles où la répression du blasphème est déguisée sous des motifs d'ordre public, similaires dans leur formalisation à ceux qui prévalent dans le monde occidental et dissemblables dans leur intention et leur application qui sont, elles, biaisées. À l'instar des militances groupusculaires et intégristes de type européen que nous venons de citer, ces fondamentalismes-là sont pris dans un piège mimétique qui enraye leur expansion à défaut de limiter leur nocivité.

De sa relation de porosité avec l'islam, l'islamisme retire une prétention à l'universalité que n'ont pas les autres franges fondamentalistes ou qu'elles éprouvent plus de peine à revendiquer, étant barrées par la condamnation d'autorités inexistantes dans le sunnisme. Par ses branches armées, aux formes multiples, nationales ou internationales, il mène une guerre

[656] J. CHEYRONNAUD, « Un blasphème très contemporain : "La Marseillaise" de Gainsbourg » dans J. DELUMEAU (éd.), *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, p. 151-158.

ouverte et sanglante à la démocratie. Fort de réserves potentielles et transculturelles sur une vaste partie du globe, puisqu'il profite de l'avantage du nombre que lui confère la seconde religion au monde, il a de surcroît pour lui la crédibilité de sa conception religieuse de la lutte eu égard aux ambiguïtés qu'entretiennent le Coran de même que la tradition islamique orthodoxe et dominante sur la *charia* et le *djihad.* Tenant pour la stricte clôture de l'interprétation, il offre ainsi une réinterprétation moderne du principe politico-religieux en tant que système de vérité global valant alternative à la perversité ou à la faillite dont il accuse le système occidental et ce, d'autant plus facilement, que ce dernier ne se conçoit pas ou ne se conçoit plus comme tel.

C'est dans l'islamisme que la fracture politique et la soudure religieuse que présente le phénomène fondamentaliste se fait théorie et s'organise selon la division manichéenne qu'il instaure entre quelques marqueurs éminents à partir de la notion de révélation définitive : la séparation entre l'immuabilité et le progrès, la permanence et l'évolution, la transcendance et la sécularisation lui servent à dessiner une polarisation radicale au sein de la mondialisation. C'est aussi par l'islamisme que la question la postmodernité tourne à la répétition névrotique, par sa volonté paroxystique de retour aux origines, d'en revenir au temps figé du Prophète et de renvoyer ainsi au néant l'histoire et, partant, l'humanité historique, y compris musulmane[657]. C'est enfin avec l'islamisme que, comme nous l'avons déjà souligné, le confinement de la condition féminine et l'exhibition de la faute blasphématoire reviennent de conserve. Aussi l'islamisme constitue-t-il bien, dans ce nouveau volet de notre thèse, le premier sujet à partir duquel nous pourrons aborder plus amplement les métamorphoses contemporaines du blasphème.

[657] Voir J. CHABBI, *Le Seigneur des tribus : l'islam de Mahomet*, Paris, CNRS éditions, 2013.

I - L'irruption islamique

Les forces et les faiblesses du monde arabo-musulman, qui combine les ressources énergétiques et les déboires économiques, la vitalité démographique et les impasses politiques, n'expliquent pas, ou insuffisamment, pourquoi et comment l'islam est devenu le laboratoire le plus complet et le plus efficace de la fabrique du retour du religieux. Pour éclairer ce réveil inattendu, il faudrait entreprendre un examen de la constitution théologico-politique de l'islam depuis le Coran et, au sujet de ce dernier, commencer par écarter les réductions successives qui en ont fait un traité de tolérance avant 2001 et un manuel de terrorisme après 2001. Sans pouvoir déployer ici l'appareil nécessaire à la démontrer, nous retenons l'hypothèse que la clôture de l'*Itjihad*, c'est-à-dire de l'interprétation réflexive, qui singularise le sunnisme depuis le milieu du Xe siècle, prépare l'absolutisation de la *charia* qui caractérise les islamistes depuis le début du XXe siècle : le vide de l'autonomie du jugement personnel est comblé par l'hétéronomie débordante de la contrainte collective.

La concentration sur la logique qu'induit le blasphème est commune à ces deux versants, islamique et islamiste. En raison de la stabilité de son principe et de la flexibilité de son application, elle s'avère un moyen comme ailleurs de discrimination sociale, mais elle sert de plus, ici, à réactiver le mythe fondateur : son pouvoir majeur d'association et de dissociation est indispensable au maintien et à la croissance de l'*Oumma* en tant qu'il permet la mobilisation permanente de la communauté religieuse en communauté politique autour de l'obligation légale. Dans la suite de son anhistoricisme revendiqué, l'islam sunnite ordonne ce schéma à ce qui est à la fois un impératif et un idéal de fixité sociale et d'immobilisme politique qui permet d'assurer, de surcroît, le contrôle de la communauté par une stricte orthopraxie rituelle. Si diverses écoles en son sein tentent de modérer ce formalisme, il n'en reste pas moins que le courant majoritaire de l'islam s'en satisfait et juge hérétiques, ou encore « blasphématoires », lesdites écoles et les décrète hostiles au Coran, le médisant des versets et le mécréant en la révélation ne faisant qu'un. Cet intégralisme originel explique, à tout le moins, la virulence de l'intégrisme contemporain ainsi que son assomption extrême de la violence, y compris au sein du monde musulman : dans l'islamisme, le moyen devient finalité.

A - Du Coran à la charia

L'examen de la lexicographie du blasphème dans le Coran ou des dispositions légales de la jurisprudence musulmane qui en dépendent demeure un enjeu mineur en l'absence d'une réforme prévisible de la clôture herméneutique qui empêche d'en contextualiser les éléments[658]. Dernier dans l'ordre chronologique des grandes révélations, mais se voulant premier dans l'ordre ontologique, le Coran se bâtit autour des notions de littéralité et de falsification : défini dès les débuts comme inimitable, il est tôt caractérisé comme incréé et éternel au point que la possibilité de sa traduction demeure pendante[659]. Il constitue en soi un appareil de discrimination immédiate, d'adhésion ou de rejet sans retour : ce que montre, en regard de la dialectique corollaire du licite et de l'illicite qui ordonne la relation à l'unicité divine, le fait que le blasphème y soit d'abord assimilé à l'apostasie.

Or, dans le judaïsme et le christianisme, si la parole de Dieu inspire la parole humaine, bien qu'inspirée, la parole humaine, y compris sur Dieu, reste dans son ordre fini. Cette limitation définit le blasphème comme une rupture volontaire de l'homme dans l'expression de sa relation au divin, donc comme un *medium* entre l'immatérialité d'une intention et la matérialité d'une locution et, en cela, pourvu de signification, devant être élucidé. Il y est sujet d'exégèse, comme nous l'avons, perspective difficilement pensable dans le sunnisme littéraliste et légaliste.

En élisant le blasphème comme terrain de confrontation avec la modernité, l'islamisme hybride son propre héritage dans une quête éperdue de reconnaissance de son être et de sa différence : il se construit sur lui et par lui comme une utopie négative. Au sein du fondamentalisme musulman, comme il arrive ailleurs et pour d'autres, le revivalisme religieux masque l'angoisse de disparaître et l'agitation autour du sacrilège se présente comme la forme hystérisée de cette agonie. Pour autant, l'islamisme se distingue par la capacité, déjà présente dans la religion dont il est issu, d'unifier les instances théologique, politique et juridique en un système monadique répétant l'Un.

---

[658] A.-L. DE PREMARE, « "Comme il est écrit". L'histoire d'un texte », *Studia Islamica* 70, 1989, p. 27-56.
[659] D. URVOY et M.-TH. URVOY, *Enquête sur le miracle coranique*, Paris, Éd. du Cerf, 2018.

1) Une mutation moderne

L'islam dans sa forme sunnite, donc majoritaire, rompt avec cette logique de dissociation et de glissement entre le sens religieux et le sens politique du blasphème. L'articulation qu'il retient paraît normative : le rapport de fidélité ou d'infidélité à la révélation est entrevu dans ses conséquences pour la communauté des croyants. Néanmoins ces conséquences sont conçues dans leur immédiateté et en totalité, autrement dit hors d'une médiation qui vaudrait aussi sas d'étanchéité et qui empêcherait une perpétuelle fluctuation et réversibilité entre les deux pouvoirs.

a) La figure de l'apostat

À aller aux sources, le Coran, pris dans sa littéralité, manifeste une parfaite intransigeance envers toute forme d'écart de langage tel qu'il peut se manifester à l'égard, de façon concentrique, du principe divin, de son messager et de ses fidèles. Cette faute verbale se ramène pour l'essentiel à la mise en doute du caractère révélé du message. Ce qui conditionne la non-adhésion rétrospectivement comme une forme de trahison anticipée ou d'hypocrisie fondamentale. Il en ressort une absolutisation de l'infidélité, état non seulement consécutif, mais préalable. D'où la maximalisation immédiate de la peine. Ainsi qu'il est stipulé[660] :

Ceux qui offensent Allah et Son messager, Allah les maudit ici-bas, comme dans l'au-delà et leur prépare un châtiment avilissant. Et ceux qui offensent les croyants et les croyantes sans qu'ils l'aient mérité, se chargent d'une calomnie et d'un péché évident. […] Ce sont des maudits. Où qu'on les trouve, ils seront pris et tués impitoyablement.

La contradiction appelle l'éradication, sort réservé à ceux qui, sous quelle forme que ce soit, s'opposent à la révélation et qui, rompant ainsi l'ordre uniment surnaturel et naturel de l'*Oumma*, s'exposent ainsi au supplice du démembrement physique. La structuration classique du blasphème et de sa punition s'applique immédiatement à l'opposant qui est non moins immédiatement assimilé à un belligérant :

Que ceux qui font la guerre contre Allah et Son messager et qui s'efforcent de semer le désordre sur la terre, soient exécutés, ou crucifiés, ou que leur soient coupées la main et la jambe opposées, ou qu'ils soient expulsés de la Terre[661].

---

[660] *Coran*, « Les coalisés », sourate 33, 55-57 et 61.
[661] *Coran*, « La table servie », sourate 5, 33.

Ces deux occurrences sont classées comme « médinoises » et se rapportent selon toute vraisemblance au conflit engagé par Mahomet en vue de conquérir le pouvoir sur les tribus arabes de la péninsule au nom de l'unique divinité. Leur charge eschatologique est néanmoins totale. Elle annule la polysémie du blasphème, sa diversité conceptuelle et sémantique qu'enregistrent méthodiquement les corpus grecs et juifs, puis chrétiens en instruisant une échelle de gradation dans la gravité et, donc, dans la punition. Cette réduction s'impose plus fortement encore dans les *Hadiths*, ces compilations des dits de Mahomet et dans la tradition de la Sira, genre biographique qui lui est dédié[662].

Dans la littérature ultérieure, principalement jurisprudentielle au sein du sunnisme orthodoxe en raison de la primauté de la loi, il y a certes autant de crimes en esprit et de châtiments en pratique que l'on peut détailler de péchés en paroles, mais qui se rapportent tous au fait de mécréance. L'insulte *(sabb)*, l'abus *(shatm)*, la diffamation *(ta'n)*, la malédiction *(la'ana)* relèvent du plus général déni (*takhib* ou *tajdif*) qui renvoie lui-même au mélange *(iftira)* et à la nécessaire purification du monde dans la séparation du sacré et du profane selon la codification du licite et de l'illicite[663].

En soi, le blasphème est compris comme équivalant à l'apostasie *(ridda*[664]*)*. Ce crime éminent, qui transite entre le rejet et la sécession, ne recouvre pas seulement l'abandon de l'islam par un musulman en vue d'adopter une autre foi ou de se déclarer athée mais il englobe aussi, chez ce même musulman, le doute quant à une doctrine, le questionnement à l'égard d'une croyance, l'amusement au regard d'une dévotion, le dissensus envers une pratique, le refus d'une sentence qui ont pour elles d'être majoritairement reçues. La peine de mort qu'encourt l'apostat s'explique donc par le risque maximal de désordre et de désunion qu'il fait courir et qui consiste à l'extrême en la guerre civile *(fitna)*.

L'apologétique qui professe un islam apaisé use volontiers, non sans étayage, de cette restriction de principe de l'apostasie au seul fidèle infidèle qui renie et par-là insulte Allah et son prophète pour déminer une dangereuse complexité. Le mauvais musulman et le non-musulman ont en effet en commun d'être chacun un mécréant, un *kafir* qui professe une conception hétérodoxe de l'unique religion, c'est-à-dire de la seule qui soit véritablement et intégralement celle du Dieu unique en toute intégrité. C'est à ce titre que tous deux participent

---

[662] S. KHAN. « Blasphemy against the Prophet », dans C. FITZPATRICK et A. WALKER (dir.), *Muhammad in History, Thought, and Culture*, Santa Barbara, Abc-Clio, 2014, p. 59-67.
[663] J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 16-17.
[664] R. PETERS et G. DE VRIES, « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams* 17, 1, 1976, p. 1-25.

de l'hérésie, qu'ils instituent l'athéisme par leur incroyance, incrédulité ou irréligion, ces autres sens du mot *ridda*.

Outre que la définition du blasphème soit théologiquement fixiste et juridiquement élastique, elle est propice à l'excommunication, au sens le plus large, à la fois religieuse et politique. Elle détermine surtout un rapport de séparation avec l'altérité. Ce que montre l'application dérivée de la notion de *ridda* aux non-musulmans dans « l'enthousiasme sacré[665] » des conquêtes menées contre les empires sassanide et byzantin à partir du VIIe siècle. Sous l'effet de sa reddition, le non-musulman devient statutairement minoritaire bien qu'il soit alors numériquement majoritaire : la *charia* qu'il refuse d'endosser comme sujet de droit le rend objet du droit, existentiellement inférieur, réduit à un *dhimmi*, devant garantir sur sa personne et sur ses biens le pacte de protection censé le garantir[666]. Juif, chrétien ou zoroastrien, il restera toujours extérieur à l'O*umma*, la communauté politico-religieuse fondamentale, et se tiendra tel un banni perpétuel à sa lisière dans l'attente indéfinie de la sentence décidant de son sort, à l'instar d'un demi-blasphémateur.

b) La révision moderne

Douze siècles plus tard, le sentiment de sa propre défaite hante le monde musulman sous le double effet de la décomposition intérieure de ses empires et de la mainmise coloniale des puissances occidentales. Formés à l'école intellectuelle de l'Europe, les intellectuels musulmans modernistes vont aboutir, en Inde, à la théorie des deux nations : l'identité politique, dans le cadre islamique, ne peut être que religieuse, ce qui rend impossible la coexistence des musulmans, au sein d'une même société, avec des non-musulmans qui professent la dissociation de ces deux principes : l'islam est la nationalité du musulman auquel il manque un État moderne[667].

Dès la fin du XIXe siècle, pour l'écrivain Muhammad Iqbal, militant de l'indépendance et précurseur du sécessionnisme qui conduira à la création du Pakistan, réveiller religieusement l'islam assoupi passe par une politique active d'islamisation dont la *charia* est la clé : l'islam détient originellement un corpus juridique et civique apte à fonder un ordre

---

[665] J. J. NORWICH, *Histoire de la Méditerranée*, traduit par A. Botz et J.-L. Fidel, Paris, Perrin, 2008, p. 93-95.
[666] FR. MICHEAU, « Dhimmi », dans M. A. AMIR-MOEZZI (dir), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.
[667] C. CR. O'BRIEN, « Holy War against India », *The Atlantic Monthly*, 262, 2, août 1988, p. 54-64.

social organique que menace d'abord la mixité[668]. L'*amixia* que nous avons déjà rencontrée, mais tournée cette fois contre toute altérité, devient programmatique et pour ce faire, il faut moderniser la *charia* en unifiant et en rationalisant le *fiqh*, le corpus jurisprudentiel, afin de l'instituer en droit positif.

Deux mouvements vont en résulter. Le premier est qu'aujourd'hui, dans les 49 pays répertoriés comme musulmans, l'islam est constitutionnellement établi comme religion officielle, 19 d'entre eux faisant de la *charia* la source de leur droit selon une dynamique croissante de rassemblement tandis que dans l'ensemble des régions du monde à dominante islamique, sept musulmans sur dix en moyenne se déclarent favorables à son adoption[669]. Ce qui signifie en pratique, directement ou indirectement, sous des intitulés explicites ou détournés, que la répression de l'adultère, de l'homosexualité, de l'apostasie et du blasphème est légale et à la charge de l'État dans presque tout le monde musulman.

La seconde conséquence est que les ratés et les impasses de cette solution théologique, juridique et politique expliquent pour partie l'essor de l'islamisme qui maximalise ce sécessionnisme de la pureté. Maulana Maududi en pose le principe, dès les années 1930, au Jamaat-i-Islami : il ne suffit pas que le Pakistan soit un pays « pour les musulmans », il doit être aussi un État islamique[670]. Vingt ans plus tard, l'Égyptien Sayyid Qutb, constatant l'échec d'Hassan El-Banna, le fondateur des Frères musulmans, théorise l'insurrection globale de l'*Oumma* en islamisant le concept de révolution : le djihad de conquête est la loi première car le monde est dans l'état de *jahiliyya*, de mécréance, analogue à celui qui prévalait dans l'Arabie préislamique, et la libération de l'islam requiert la lutte armée contre tout *kafir* ou « mécréant[671] ».

En servant d'*hinterland* aux Talibans afghans, le Pakistan, combine les deux aspects puisqu'il compte, à côté de l'Arabie saoudite, parmi les pays musulmans qui applique intensivement les règles et les punitions de la charia, particulièrement sur le blasphème, la

---

[668] M. IQBAL, *Reconstruire la pensée de l'Islam*, traduit de l'ourdou par E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, Maisonneuve, 1955.
[669] PEW CENTER RESEARCH, « Sharia in the muslim world », voir www.pewforum.org.
[670] S. V. REZA NASR, *The Vanguard of the Islamic Revolution : The Jama'at-i Islami of Pakistan* Berkeley, University of California Press, 1994, p. 28-47.
[671] H. BOZARSLAN « Le jihâd. Réceptions et usages d'une injonction coranique d'hier à aujourd'hui », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82, 2, 2004, p. 15-29.

répression étant à la fois étatique et populaire[672]. La comparaison des relevés sur la même période du second semestre 2012, ainsi que nous l'avons fait plus haut au sujet de la sphère occidentale, est à cet égard significative[673]. Entre juin et décembre, les chrétiens Rimsha Masih, adolescente d'une douzaine d'années, chrétienne, retardée mentale, vivant à Islamabad et Ryan Brian Patras, âgé de 14 ans, originaire de Karachi, sont traduits en justice sur l'accusation pour la première d'avoir brûlé des pages du Coran, pour le second de s'être moqué du Prophète par texto, délits passibles de la peine de mort. Le musulman Hazrat Ali Shah, 25 ans, dénoncé comme blasphémateur par ses concitoyens de Chitra est condamné immédiatement à la pendaison par la cour locale tandis que deux anonymes, également musulmans et suspectés de sacrilège, sont lynchés par la foule, l'un étant un jeune handicapé à Chaman, l'autre un voyageur de passage à Seeta. L'institut islamique Farooqi, à Lahore, est incendié par des émeutiers sur la rumeur qu'on y donnerait des sujets de devoir injurieux pour le Prophète et le directeur de l'établissement, âgé de 77 ans, est placé en détention préventive pour blasphème : à sa sortie, quelques semaines plus tard, il condamnera l'« acte répugnant » de son ancienne employée qui est entrée en clandestinité.

L'idéologie anti-occidentaliste sous-jacente est politiquement assumée. Suite au film vidéo hautement polémique sur Mahomet, *Innocence of Muslims*, Ghulam Ahmad Bilour, le ministre des transports, appelle, depuis Peshawar, le 12 septembre 2012, au meurtre du réalisateur californien et offre une prime de 100 000 dollars à l'assassin potentiel, non sans déclarer à l'AFP : « Ma foi est dans la non-violence, mais je ne peux pardonner ou tolérer de telles insultes. Il n'est pas bon de tuer, mais aujourd'hui c'est l'unique solution puisque les pays occidentaux refusent d'agir. » Avant d'ajouter : « Cela nous heurte profondément quand les États-Unis affirment que n'importe qui peut dire n'importe quoi au nom de la liberté d'expression. Mais pourquoi l'Europe et l'Amérique s'irritent-elles lorsque nous usons à notre tour de cette liberté d'expression[674] ? »

Certes, sous la pression internationale, le gouvernement pakistanais blâme son ministre et, dès le 21 septembre, afin de prouver sa neutralité, fait démonstrativement arrêter neuf musulmans, dont un imam, qui ont saccagé un temple hindou dans une banlieue de Karachi.

---

[672] O. SIDDIQUE et Z. HAYAT, « Unholy Speech and Holy Laws : Blasphemy Laws in Pakistan : Controversial Origins, Design Defects, and Free Speech Implications », *The Minnesota Journal of International Law*, 17, 2, 2008, p. 13-96.
[673] « Répression du blasphème au Pakistan, dépêches AFP, Reuters », www.fait-religieux.com (site fermé depuis).
[674] Ibid.

Mais toujours sous l'accusation de blasphème. C'est là un gage indispensable pour préserver la législation en vigueur. Cependant, il faut noter que l'année précédente, en 2011, le 4 janvier, le gouverneur du Pendjab Salman Taseer et le 2 mars, le ministre fédéral des Minorités religieuses, Shahbaz Bhatti ont été assassinés par des islamistes pour avoir publiquement défendu la chrétienne Asia Bibi, condamnée à mort en 2010 pour profanation du Coran et croupissant en prison depuis. C'est que le système de terreur qu'instaure la répression obsessionnelle du blasphème au nom de la *charia*, à tous les niveaux de la société et contre toutes les formes d'altérité, légitime le terrorisme djihadiste, sur le plan national mais aussi international[675].

2) L'internationalisation du front

C'est au détour d'affaires supposées de blasphème, instrumentalisées par l'islamisme, que le retour de la question du religieux en politique, qui inquiète d'ores et déjà certaines élites intellectuelles de culture musulmane, prend force d'évidence dans la sphère occidentale. L'usage conforme des libertés de religion en Europe ne fait pas qu'embraser les pays de tradition islamique, il renvoie également les démocraties libérales dos à dos et divise leurs opinions. Le front international ouvert par l'affaire Rushdie, continué par l'affaire danoise et française des caricatures de Mahomet, fracture aussi bien chaque camp.

a) L'affaire Rushdie

Le blasphème fait un retour fracassant sur la scène internationale en 1989 suite à la publication, en 1988, des *Versets sataniques* de Salman Rushdie, roman complexe de plus de cinq cents pages, mêlant faits réels, éléments autobiographiques et faits historiques inspirés de la vie du prophète Mahomet[676].

Alors que le délit de blasphème dans l'ancien monde ne pouvait concerner qu'un espace politique précis, délimité par des frontières, l'affaire Salman Rushdie l'institut en phénomène globalisé, symptomatique de la mondialisation. Son retour s'impose au grand public le 26 septembre 1988 avec la publication en Grande-Bretagne, aux éditions Viking Penguin, du roman *The Satanic Verses*, « Les Versets sataniques », dont l'auteur est Salman Rushdie, écrivain britannique d'origine indienne, issu d'une famille de tradition musulmane et lauréat du Booker Prize, la plus haute distinction littéraire en langue anglaise. Se revendiquant de

[675] A. M. KHAN, « How Anti-Blasphemy Laws Engender Terrorism », *Harvard International Law Journal*, 56, 2015, p. 2-13.
[676] S. RUSHDIE, *Les Versets sataniques*, traduit par A. Nasier, Paris, C. Bourgois, 1993.

Rabelais et de Boulgakov, alternant sources documentaires et séquences fantaisistes, Rushdie y raconte un Prophète pris au piège de sourates dictées non pas par Dieu, mais par le Diable : ses compagnons y sont présentés sous un jour peu reluisant et les prostituées d'un bordel portent le nom de ses femmes. Avant même la sortie du livre, l'entretien de lancement accordé à *India Today* met le monde musulman en émoi, particulièrement au Pakistan.

Comme l'a montré Gilles Kepel, l'internationale fondamentaliste se met en branle avec une indéniable efficacité, ralliant rapidement l'Arabie Saoudite, les Émirats et le reste du monde musulman[677]. L'échec de la demande d'interdiction mène, en Grande-Bretagne, à l'autodafé de Bradford, le 14 janvier 1989. Le 12 février, le Pakistan devient le théâtre de manifestations meurtrières. D'autres défilés protestataires se déroulent dans une trentaine d'autres pays du Japon à la Tanzanie, en passant par la Turquie, la France et le Danemark[678]. Les « débats oubliés depuis plus de deux siècles[679] » resurgissent, mais dans un autre monde, puisqu'ainsi que le soulignent Akbar Ahmed et Hastings Donnan : « En quelques heures, les événements au Royaume-Uni – à Bedford et à Londres – ont provoqué des réponses à Islamad et Bombay. Jamais auparavant dans l'histoire de tels développements n'ont eu lieu de cette façon à cette vitesse[680]. »

Soucieux de convaincre le monde musulman de son *leadership* en dépit de sa double marginalité perse et chiite, voulant effacer le traumatisme de la guerre avec l'Irak et désireux d'asseoir son pouvoir sur l'aile à la fois religieusement traditionnelle et politiquement libérale du clergé iranien qui voit en lui avec raison un islamiste de type sunnite[681], l'ayatollah Khomeiny s'empare de l'affaire. Le 14 février 1989, Radio-Téhéran diffuse sa *fatwa*[682] :

Je porte à la connaissance des vaillants musulmans du monde entier que l'auteur des *Versets sataniques* – livre rédigé, édité et distribué dans le but de s'opposer à l'islam, au Prophète et au Coran – ainsi que les éditeurs dudit livre ayant agi en connaissance de son

---

[677] G. KEPEL, *À l'ouest d'Allah*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 179-190.
[678] É. RENE, *L'Affaire Rushdie : protestation mondiale et communauté d'interprétation*, Paris, CERI, Centre d'études et de recherches internationales, Fondation nationale des sciences politiques, 1997, p. 4.
[679] J. FAVRET-SAADA, « Rushdie et compagnie : Préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie française*, 1992, vol. 22, n° 3, p. 251.
[680] A. AHMED et H. DONNAN (éd.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Londres-New York, Routledge, 1994, p. 2.
[681] S. A. ARJOMAND, *The Turban for the Crown : The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press, 1989 p. 177-210.
[682] FR. DUPUIS-DERI, « L'Affaire Salman Rushdie : symptôme d'un "Clash of Civilizations" ? », *Études internationales*, 1997, vol. 28, n° 1, p. 35-36.

contenu, sont condamnés à mort. Je demande aux vaillants musulmans de les exécuter avec célérité, où qu'ils les trouvent, pour que désormais personne n'ose offenser ce que les musulmans ont de sacré. Quiconque perdra la vie en essayant d'exécuter cette sentence sera considéré comme martyr, si Dieu le veut.

La rédaction écrite de l'acte d'accusation est, nous l'avons vu, un élément fort de la juridicisation traditionnelle du blasphème : il consigne la faute et édicte la punition en islam comme ailleurs ou autrefois en Europe. Toutefois, celle-ci n'a rien de classique. La *fatwa* est avis juridique rendu sur un cas précis avec une limitation dans le temps et dans l'espace par toute autorité islamique compétente[683], critères auxquels correspondent des censures culturelles pour blasphème tels que les anathèmes lancés par les oulémas sur les romans : *Les enfants de notre quartier de l'écrivain* de l'Égyptien Naguib Mahfouz en 1959 ou *La Honte* de la Bengalie Taslima Nasreen en 1993[684].

La nouveauté radicale de la *fatwa* de l'ayatollah Khomeiny est qu'elle vaut en tous lieux et en tout temps jusqu'à son exécution qui en signera l'extinction et dont tout musulman est chargé en qualité de bourreau potentiel et ce, où qu'il soit lui-même et pour toute la durée de son existence. À l'instar des Déclarations des droits de l'homme, elle est universelle, inaliénable, éternelle.

Deux lectures idéologiques s'ensuivent dans le monde occidental : la première, plutôt française et européenne, dont Émilie René est un bon exemple, récuse comme une fiction l'existence d'une « communauté globale musulmane » et, en conséquence, l'incidence réelle d'une telle *fatwa* sur la mentalité islamique, ce qui doit encourager un dialogue renouvelé[685]. La seconde, plutôt américaine, que porte entre autres Daniel Pipes, juge que cette même *fatwa* réveille une confrontation civilisationnelle ancienne mais oubliée et qui est appelée à solidariser de l'intérieur chacun des blocs en présence, occidental et chrétien, oriental et islamique[686]. Aucune de ces deux perspectives ne sera confirmée par les événements ultérieurs. Elles le seront d'autant moins que, dès après la publication de la *fatwa*, chaque camp se morcelle. En témoignent d'un côté l'ouvrage publié en anglais et en français *Pour*

---

[683] E. TYAN et J. R. WALSH, « Fatwā », *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 2012. www.referenceworks.brillonline.com
[684] FR. DUPUIS-DERI, « L'Affaire Salman Rushdie : symptôme d'un "Clash of Civilizations " ? ».
[685] É. RENE, *L'Affaire Rushdie : protestation mondiale et communauté d'interprétation*, p. 10-11
[686] D. PIPES, *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, New York, Carol, 1990, p. 240

Rushdie. Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression[687] et de l'autre, les déclarations de certains de leurs homologues occidentaux faisant savoir que la liberté d'expression ne saurait être illimitée, à l'instar des écrivains anglais Roal Dahl ou encore John Le Carré[688].

Nous retenons pour notre part que l'affaire Rushdie réactive la fonction classique que nous avons déjà largement commentée : la condamnation du blasphème religieux joue ici son rôle politique le plus primitif ; loin des guerres intestines qui agitent l'islam, elle doit être un moment de communion, de réconciliation de l'*Oumma* dans son entier en ce qu'elle constitue une déclaration de guerre à l'Occident dans sa totalité, que ce schéma manichéen soit par ailleurs effectif ou non. Mais aussi, et dans le même temps, que l'affaire Rushdie, par la tournure inédite que lui confère son internationalisation à l'horizon d'un monde en cours de globalisation, marque une mobilisation générale et une opposition frontale envers l'universalité des droits de l'homme à laquelle le blasphème sert de signal et de vecteur.

b) L'affaire Charlie

La deuxième crise planétaire de ce type est l'affaire des caricatures de Mahomet qui se déroule en plusieurs temps et s'étale sur une décennie : d'abord, la publication, en 2005, par le quotidien danois *Jyllands-Posten* desdites caricatures, puis leur reproduction en 2006, dans l'hebdomadaire français *Charlie Hebdo*, ensuite le procès de celui-ci en 2008 et, enfin en 2015, l'assassinat de plusieurs de ses journalistes par des djihadistes en une scène de massacre sur laquelle nous avons ouvert la présente thèse. De l'affaire Rushdie à l'affaire Charlie, l'on passe de l'écrit à l'image, de la satire littéraire au dessin satirique, de l'interdit de rire à la prohibition de la représentation, du monde anglo-saxon à l'Europe continentale, d'une sentence de mort inaboutie à un ordre d'exécuter accompli[689]. Le blasphème confirme, en l'aggravant, son emprise globale.

---

[687] CAHIERS LIBRES, *Pour Rushdie. Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression*, Paris, La Découverte, 1993.
[688] F. DUPUIS-DERI, « L'Affaire Salman Rushdie », p. 32.
[689] V. MONNIER, « Quand Al-Qaïda appelait au meurtre de Charb », *Nouvel Observateur*, 7 janvier 2015 : dans son n° 10, daté du printemps 2013, le magazine digital en langue anglaise d'Al-Qaïda *Inspire* a publié une liste avec onze personnalités à abattre sous le titre : « Wanted dead or alive for crime against Islam », où figuraient Salman Rushdie, mais aussi Stéphane Charbonnier, dit Charb, directeur de *Charlie Hebdo*.

Un bref rappel des événements montrera cet emballement[690]. En 2004, aux Pays-Bas, le meurtre par un islamiste du cinéaste Theo van Gogh, auteur de *Soumission*, film polémique sur l'islam, sème la terreur dans les milieux artistiques et interroge les intellectuels sur les limites des Lumières[691]. L'année suivante, en 2005, à Copenhague, l'écrivain Kare Bluitgen peine à trouver un illustrateur pour sa biographie de Mahomet à destination de la jeunesse. Alerté, Flemming Rose, chef du service culturel au quotidien *Jyllands-Posten*, relève ce qu'il conçoit être un défi à la liberté d'expression, mais il ne recueille l'assentiment que de quatorze des quarante dessinateurs que compte la corporation au Danemark. Leurs planches sont publiées le 30 septembre 2005 sous le titre : « Les visages de Mahomet ». Certains sont caricaturaux, mais tous bravent l'aniconisme élevé au rang de dogme dans le sunnisme et de principe inviolable dans l'islamisme. Le 9 octobre, la Société islamique du Danemark exige que le journal fasse amende honorable alors que se multiplient les manifestations et les menaces d'attentat.

L'affaire prend une dimension internationale dès les semaines suivantes : les imams danois mobilisent les États arabo-musulmans qui protestent par voie diplomatique alors que la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* et la *Slobodna Bosna* publient à leur tour les caricatures. Un camp du boycott des produits danois se forme à l'initiative de l'Arabie saoudite alors que d'autres journaux européens embrayent sur leurs confrères. L'escalade se poursuit jusqu'au 4 février 2005 où, à Damas, en Syrie, les ambassades des pays scandinaves sont incendiées tandis que l'ambassade de France est prise d'assaut. Des émeutes sanglantes vont dès lors embraser l'entier monde musulman.

À Paris, précisément, une première publication a lieu, le 1er février 2006, dans le *France Soir*, au nom de la résistance « des sociétés démocratiques et laïques à l'islamisme[692] ». Le recteur de la Grande Mosquée de Paris réagit en assimilant les caricaturistes aux négationnistes du nazisme alors que le « sentiment du Sacré n'a pas à être jugé ni ridiculisé et encore moins caricaturé par ceux qui n'y croient pas[693] ». Le 2 février, Jacques Lefranc, le directeur de publication de *France Soir* est licencié. Le 3 février, *Le Monde* et *Libération* publient deux des caricatures et plaident la liberté d'expression. Le 4 février, *Charlie Hebdo*

---

[690] Nous suivons pour cette chronologie l'ouvrage de J. BOULEGUES, *Le Blasphème en procès 1984-2009. L'Église et la Mosquée contre les libertés*, Paris, Nova, 2010.
[691] Voir I. BURUMA, Murder in Amsterdam : The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance, Londres, Penguin Press, 2006.
[692] S. FAUBERT, « Intolérance », *France Soir*, 1er février 2006.
[693] « Communiqué du 1er février 2006 », Grande Mosquée de Paris, voir www.mosqueedeparis.net

annonce un numéro spécial consacré aux caricatures. Le 6 février, le Conseil français du culte musulman (CFCM) assigne l'hebdomadaire en référé, mais est débouté pour vice de forme. Le numéro spécial sort le 8 février.

Six mois plus tard, une plainte est déposée conjointement par la Grande Mosquée de Paris et par l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), rejointes par la Ligue islamique mondiale. Le recours juridique fait suite à trois requêtes officielles en vue de l'adoption d'une législation visant à punir explicitement le blasphème dont celle du Conseil français du culte musulman (CFCM) adressée au Président de la République. De plus, une pétition a été lancée : « Nous nous permettons de solliciter votre intervention afin que soient prises les dispositions législatives nécessaires, empêchant l'islamophobie, l'insulte et la diffamation sur Dieu et ses prophètes[694]. » Enfin les députés UMP de banlieue francilienne Jean-Marc Roubaud et Éric Raoult ont déposé, les 28 février et 29 mars 2006, une proposition visant à modifier la loi sur la liberté de la presse de 1881 afin d'« interdire la banalisation du blasphème religieux par voie de caricature » et qui a été rejetée par l'Assemblée Nationale. Ces échecs répétés ont conduit à se replier vers le tribunal, lieu éminent en effet du blasphème et de sa réparation.

Ce recours profite aussi d'un débat national des plus tendus qui laisse voir une France craquelée. Le soutien d'une partie de la droite conservatrice, non sans quelque calcul électoraliste, est relayé par l'extrême-droite pour qui « si l'on condamne, à juste titre, les blessantes caricatures du Prophète des musulmans, à plus forte raison doit-on condamner les ignobles et permanentes caricatures du Dieu incarné des chrétiens[695] » ainsi que par les milieux intégristes, l'Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chrétienne (AGRIF), pourtant hostile à l'islam, déclarant s'opposer fermement « à tout procédé de dérision, à toute insulte, à tout mépris à l'égard des personnes et des symboles sacrés des autres religions[696]». Quant aux autorités catholiques, elles manifestent leur empathie : Mgr Barbarin, archevêque de Lyon, admet : « Je n'aimerais pas qu'on fasse cela avec le visage de Jésus. Donc je comprends la blessure des musulmans », tandis que Mgr Lalanne, secrétaire général de la Conférence épiscopale, prévient : « On n'a pas le droit

[694] « Communiqué du 22 février 2006 », voit www.uoif-online.com
[695] « Communiqué du 2 février 2006 », Front national, voir fninfos.fr
[696] « Communiqué du 6 février 2006 », AGRIF, voir www.lagrif.fr

de toucher à ce qui peut blesser et offenser les croyants ; la preuve, tout de suite cela engendre la violence[697]. »

Alors que le camp laïc, emmené par l'Union rationaliste, dénonce une « offensive confessionnaliste[698] », que SOS Racisme et la Ligue des droits de l'homme s'inquiètent de la situation malaisée des musulmans de France, les tribunes en faveur de *Charlie Hebdo* pleuvent dans les quotidiens et les magazines afin de défendre les « idéaux de progrès ». Si le Parti socialiste s'en remet, par discipline républicaine, à la décision de la justice[699], le Parti communiste, Lutte ouvrière et la Ligue communiste révolutionnaire voient dans l'affaire un combat décisif, selon les mots de cette dernière qui oppose aux « superstitions et hiérarchies religieuses » les « droits indissociables des principes de démocratie et de laïcisation[700] ». Toujours à gauche, Jean Daniel souligne plus subtilement qu'il n'aurait pas lui-même publié les caricatures, mais qu'il y va d'un droit fondamental à pouvoir le faire[701]. C'est l'option que défendent *Témoignage chrétien* ou l'Observatoire chrétien de la laïcité, héritiers d'un catholicisme de gauche en déclin, y ajoutant le bénéfice pour les croyants d'une critique même sévère de la foi[702], argument que reprennent les intellectuels sécularisés issus du monde arabo-musulman et souvent liés à l'Association du manifeste des libertés (AML) regroupant les « musulmans laïques[703] ».

En bref, le débat tend à répéter l'ancienne partition révolue des deux Frances et les divisions idéologiques d'antan empêchent de voir la triple nouveauté que présente la situation : tout d'abord, l'usage de l'appareil judiciaire à des fins de revendication et de reconnaissance communautaires ; ensuite, la substitution d'un front des races à la lutte des classes et de l'appartenance ethnique à l'appartenance confessionnelle au sein d'un islamo-gauchisme qui, à l'instar du Mouvement des indigènes de la République (MIR), soutient que les « débats théologiques sur la liberté d'expression » ne sont que le faux nez d'un « discours de la haine[704] ». Enfin, qu'en dépit de la prétention française à l'universalité, le retour du blasphème s'inscrit dans un combat international qui n'est pas que culturel. Ce que montrera,

---

[697] J.-M. BOUGUEREAU, « Le blasphème est autorisé », *Le Nouvel observateur*, 3 février 2006.
[698] JEAN BOULEGUE, *Le Blasphème en procès 1984-2009. L'Église et la Mosquée contre les libertés*, p. 162.
[699] Point presse de Julien Dray, porte-parole du Parti socialiste, 6 février 2006.
[700] « À propos des caricatures danoises. Ni racisme, ni obscurantisme », *Rouge*, 9 février 2006.
[701] J. DANIEL, « Éditorial », *Le Nouvel observateur*, 9 février 2006.
[702] J. ANCIBERRO, « Presse : un procès qui frise la caricature », *Témoignage chrétien*, 8 février 2007.
[703] M. KACIMI, « Les caricatures, en rire ! », *Libération*, 17 février 2006.
[704] « Liberté d'expression ou haine raciale ? », 17 février 2006, Les Indigènes de la République, voir www.indigenes-republique.fr

bien après le procès de *Charlie Hebdo* sur lequel nous reviendrons dans notre quatrième partie, la tuerie de 2015.

II - Indécises libertés

Le retour du blasphème au bénéfice de l'irruption de l'islamisme ne va pas seulement menacer la sécurité des sociétés démocratiques, libérales et occidentales. Il va également mettre au jour la fragilité de leur fondement et plus encore leurs tergiversations, voire leurs divisions à son sujet, cette indécision politique le minant au moins autant de l'intérieur que les attaques qu'il subit de l'extérieur. Le meilleur indice en est sans doute la manière dont les instances qui se veulent représentatives des musulmans se modèlent dans chaque pays, particulièrement au sein de la vieille Europe, sur le modèle national de la sécularisation qui y prévaut et qui est lui-même significatif de la conformation spécifique du principe politico-religieux anciennement dominant.

En septembre 2012, dans le fil de l'affaire Rushdie et de l'affaire des caricatures de Mahomet, la publicité donnée sur internet à *L'Innocence des musulmans*, un navet brocardant les origines de l'islam, provoque derechef un tollé planétaire. Le monde islamique plonge à nouveau dans une agitation où, entre actes terroristes et émeutes spontanées ou planifiées, revient la revendication d'une législation protectrice des croyances pouvant valoir à l'échelle planétaire, autrement dit universelle. Tant il est vrai qu'aucune convention, régulation ou même formalisation règle coutumière ne prohibe le blasphème à proprement parler[705].

Au vu de la vague d'indignation que cause ce film militant et amateur pour le moins médiocre, à Londres, le Conseil islamique d'Europe, organisation non gouvernementale que nous avons déjà rencontrée, tente de relancer la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, sans valeur normative, qu'elle a produite le 19 septembre 1981 et dont l'article 13 énonce : « Personne ne doit mépriser ni ridiculiser les convictions religieuses d'autrui, ni encourager l'hostilité publique à leur encontre[706]. » À Paris, le Conseil français du culte musulman (CFCM), association régie par la loi de 1901, appelle d'abord « les musulmans à user de moyens justes et légaux pour défendre leur religion et le messager de Dieu[707] ». Du côté britannique, on s'approprie la philosophie libérale, du côté français on se plie à la logique républicaine. Pour autant, les deux instances demandent aux « États de droit » de ne pas tomber dans le piège d'un culte de la liberté d'expression qui finirait par humilier les cultes.

[705] FR. MESSNER, « Blasphème », *Dictionnaire du droit des religions*, Paris, CNRS éditions, 2011.
[706] www.oumma.com/les-declarations-islamiques-des-droits-de-lhomme.
[707] B. SAUVAGET, « le CFCM appelle les musulmans à défendre l'islam dans la légalité », *Libération*, 12 septembre 2012.

Or lesdits « États de droit » que sont les pays européens et plus généralement occidentaux doutent précisément du fait que l'on puisse traduire en langage juridique une réalité religieuse et en forger un concept qui vaudrait universellement et qui serait compatible avec la modernité politique. De surcroît, limiter la liberté d'expression en vue de protéger les sentiments des croyants ne peut que leur sembler rétrograde au regard de l'émancipation acquise à l'égard des cléricatures dont, encore une fois, la disparition ou l'effacement du délit de blasphème représente le signe éminent. Ce progrès étant conçu comme absolu, la modification du paysage religieux sous l'effet des flux migratoires ne saurait le remettre en cause. Or ceci, cette fois encore, est vrai dans le principe, moins dans les faits.

Ce n'est pas par fascination libertaire mais par obligation démocratique que la différence piège les sociétés libérales qui plongent, du coup, dans de perplexes hésitations et atermoiements. La traduction du fait religieux dans l'espace séculier, censément définitive au sein de la topologie occidentale dont elle représente imaginairement le fruit d'une longue et pénible gestation, passe désormais par l'élaboration d'un traitement spécifique destiné à apaiser ou à réparer les offenses faites à la religion ou aux croyants. Ces législations sont souvent équivoques et n'arrivent pas toujours à trancher entre la liberté de religion, la liberté de conscience et, qui les englobent, la liberté d'expression. Si de nombreux pays européens continuent encore, au moins formellement, de condamner le blasphème, une approche comparative des différentes législations européennes témoigne de l'extrême polysémie du lexique pénal autour de cette question.

Là où il n'y a pas d'incrimination *stricto sensu* pour blasphème, il existe une protection des bonnes mœurs ou de la pudeur, un régime d'autorisation ou de classification en matière cinématographique ou médiatique, une réglementation des messages publicitaires, un droit réprimant la diffamation de groupe et punissant l'incitation à la discrimination ou à la haine, ces dispositions étant pour tout ou partie applicables au fait religieux. Au sein de ces législations à géométrie variable, se dégagent néanmoins trois formes distinctes de protection : celle sanctuarisant une vérité considérée comme sacrée par la collectivité ; celle préservant l'intégrité émotionnelle ou la dignité de la personne ; celle parant l'hostilité envers un groupe ou un individu causée par leur libre affiliation ou appartenance. Le panorama qui suit a pour but de les détailler dans leurs présupposés et conséquences en les mesurant à leur réalité effective, sachant que la dernière typologie, relative la France, sera abordée dans la partie finale de cette thèse.

A - Le Vieux Continent

Nous ne pouvons pas ici analyser toutes les législations européennes, mais nous avons sélectionné à chaque fois des exemples pour illustrer les différents chemins pris par le délit de blasphème[708].

1) Protection légale d'une vérité considérée comme sacrée

La première typologie de ces législations sur le délit de blasphème réunit donc les pays dont l'appareil légal punit le blasphème *stricto sensu* au nom d'une vérité transcendante et considérée comme inviolable. Ils sont au nombre de quatre, la Grèce, l'Italie, et l'Angleterre – à tout le moins jusqu'en 2008 et l'abrogation de ce dispositif dans ce dernier cas – et l'Irlande, qui représente un cas plus hybride. Ces pays ont en commun d'avoir construit leur identité nationale sur une confession religieuse, d'avoir institué sur une longue période cette confession en religion d'État, et d'avoir longtemps disposé d'une forte homogénéité sociale en raison de l'adhésion d'une écrasante majorité de leur population à ladite confession. Cet holisme explique que la législation conséquente s'est concentrée sur ce condensé d'identité, de confession et de communauté tout le temps où il a été hégémonique, avant d'être peu à peu élargi, sous l'effet de transformations politiques ou sociologiques, à l'ensemble des corps religieux reconnus sur le territoire généralement pas le biais d'un *addendum* extensif, sous forme d'alinéa, à la loi principale.

a) Angleterre

De ces quatre pays, l'Angleterre est celui qui a le mieux illustré, dans sa forme la plus pure et jusqu'à une date récente, la criminalisation du blasphème. Ce qui peut surprendre de la part de nation de l'*Habeas corpus*, rétive à la restriction des libertés individuelles. Mais ce serait alors compter sans le puritanisme anglo-saxon et, surtout, mésestimer la singularité de l'anglicanisme, ce mixte de catholicisme et de protestantisme créé en quelque façon sur mesure pour servir la Couronne britannique, qui garde encore aujourd'hui pour chef la

[708] Pour consulter les législations de tous les pays européens, se référer à COMMISSION DE VENISE, *Sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse*, Strasbourg, 2008, annexe 1, « Recueil des législations nationales européennes en matière de blasphème, injure religieuse et incitation à la haine religieuse ». Le rapport note que la référence explicite au blasphème ne concerne qu'une minorité d'États membres (Autriche, Finlande, Grèce, Italie, Liechtenstein, Pays-Bas et Saint-Marin), sans d'ailleurs qu'il y ait une définition unique du blasphème. En revanche, une grande partie des autres pays pénalisent les atteintes aux sentiments des croyants.

personne du souverain, et dont l'exportation aux quatre coins du défunt empire demeure un ferment d'unité au sein du présent Commonwealth.

Comme attendu, c'est au tournant de la modernité que le classique délit de blasphème prend de l'ampleur, de même que sa répression. Du XVIe au XVIIIe siècle, on voit ainsi le procureur général poursuivre les « sectes », unitariens et autres, pour atteinte au dogme de la Trinité, les déistes pour dénigrement de la Bible, mais aussi les savants pour propagation de l'incrédulité, dont le fameux Thomas Woolston, professeur à l'université de Cambridge, auteur de livres discréditant les miracles pour n'y avoir vu que des allégories[709]. Mutation également prévisible, à partir du XVIIIe siècle, la libre-pensée gagne les classes supérieures. Le droit suit le mouvement, modifiant la définition du blasphème en « dénégation de la doctrine du christianisme qui constitue un risque pour l'ordre public » que le décisif arrêt de 1883 réduira à « une dénégation de la doctrine chrétienne qui est de nature à blesser sérieusement la sensibilité religieuse des chrétiens[710] ». Ce passage de la doctrine à la sensibilité, de la dénégation à la blessure représente en effet une évolution primordiale, constitutive, nous y reviendrons, de l'épreuve de la modernité politique. Pour autant il faut noter que l'Angleterre, à l'instar de la majorité des pays européens, dont la France de l'Ancien Régime, associe le délit de blasphème au déni de l'État : attenter à une vérité légitimée par l'État revenant à contester, outre cette vérité, la légitimité même de l'État. Ainsi, quoiqu'il en ait été de ces modifications successives, la seule doctrine protégée, en soi, par la loi est demeurée celle de l'anglicanisme, ce privilège s'expliquant par son statut de religion d'État. C'est elle qui fournit l'*ideal-type* des infractions blasphématoires, de même que le plus grand nombre de cas instruits.

La dernière condamnation de cet ordre date de 1977, sanctionnant l'affaire *Whitehouse v. Lemon*[711]. En 1976, *Gay News*, hebdomadaire destiné à la communauté homosexuelle, publie un poème de James Kirkup intitulé : « The Love that dares to speak its Name », « L'amour qui ose dire son nom ». Le poème met en scène un centurion romain, qui, voyant Jésus-Christ sur la Croix, repense aux échanges charnels qu'il aurait eus avec lui. Marie Whitehouse, une militante de l'ordre moral qui a consacré sa vie à la lutte contre l'obscénité et le blasphème, décide de poursuivre le magazine, ainsi que son directeur Denis Lemon. Le procès se déroule à Londres. L'infraction de blasphème devant être de nature à

[709]. J. R. SPENCER, « La situation juridique du blasphème en Angleterre » dans P. DARTEVELLE *et AL*. (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 55-62.
[710] *Ibid.*, p. 57.
[711] *Ibid.*, p. 57-59.

blesser sérieusement la sensibilité religieuse des chrétiens, la défense soutient qu'elle n'avait nulle intention d'offenser quiconque et que, de plus, elle ignorait parfaitement que telle aurait pu en être la conséquence. Publier un tel poème, argumente-t-elle, ne pouvait correspondre à une volonté d'outrage, par ailleurs imprévisible puisque *Gay News* s'adresse à un lectorat non pas chrétien mais homosexuel. Sur décision majoritaire du jury reconnaissant la culpabilité du magazine, le juge, rejetant ces conclusions, condamne la société éditrice de la publication à une amende et son directeur à une peine d'emprisonnement avec sursis. Les condamnés interjettent l'appel à la *House of Lords*, soit l'équivalent de la Cour suprême américaine. Malgré une divergence d'opinions entre les cinq magistrats, la Cour, en 1979, confirme la condamnation. L'arrêt contient deux conclusions importantes. Tout d'abord, « l'élément moral du blasphème consiste seulement dans l'intention de publier une matière que [le tribunal] considère comme blessante pour les sentiments religieux des chrétiens. Nulle intention d'offenser n'est nécessaire, pas plus que la négligence à cet égard », mais aussi « pour constituer l'infraction de blasphème, il n'est pas nécessaire que la publication entraîne un risque pour l'ordre public ». Il en ressort qu'il est nul besoin qu'il y ait intention d'offenser pour qu'il y ait offense et que le caractère « intrusif » de la plainte, dont se parait la défense de *Gay News* n'a pas à être retenu, pas plus que n'est retenue la nécessité d'une atteinte à l'ordre public. Cependant ces conclusions soulignent également, de façon indirecte, que l'infraction de blasphème ne s'applique qu'aux « sentiments religieux des chrétiens ». Or cette restriction est tout le problème auquel va devoir faire face l'Angleterre.

Quatre ans après l'affaire *Gay News*, éclate l'affaire Salman Rushdie que nous avons déjà abordée. La communauté musulmane d'Angleterre, réalisant qu'elle aurait pu poursuivre l'auteur pour blasphème si la satire avait porté sur le Christ plutôt que sur Mahomet, lance une pétition en vue de la réforme de l'infraction de blasphème, de sorte qu'elle protège également la religion musulmane, et la soumet au Parlement. Par le jugement du 9 avril 1990, la Cour rejette cette requête[712]. Le seul résultat probant de ce chassé-croisé sera l'abolition de la loi elle-même le 5 mars 2008 par la House of Lords. Mais c'est aussi le résultat du caractère contradictoire du jugement rendu au sujet de *Gay News :* la loi anglaise n'est plus censée alors réprimer le blasphème au nom d'une vérité partagée, mais au nom d'une atteinte à des sentiments. Or, dans cette affaire, ce ne sont ni le trouble à l'ordre public, ni l'insulte faite aux chrétiens qui sont punis, mais un propos dégradant pour la personne du Christ. La Cour n'émet pas une décision réfléchie mais conservatrice au moment même où un tel

[712] Law Reports, Queen's Bench, 1991, p. 429 et s. All England Reports, 1991, volume I, p. 306.

conservatisme se révèle intenable car rétrograde pour partie et porteur d'une indésirable complexité pour une autre partie. Il est alors plus facile d'abroger.

La disparition du délit de blasphème est quasi-concomitante au Racial and Religous Hatred Act de 2006, qui insère dans le Public Order Act de 1986 une partie 3A intitulée : « Haine contre les individus en raison de leur religion », la haine en raison de la religion étant définie comme « la haine contre un groupe de personnes faisant référence à une croyance religieuse ou l'absence de cette croyance », le délit étant constitué seulement s'il contient des propos directement menaçants[713]. De manière fort intéressante, des membres du Parti travailliste font régulièrement des annonces publiques expliquant qu'ils sont prêts à réintroduire une législation antiblasphématoire applicable à toutes les religions. C'est le cas, notamment, de Keith Vaz, qui, lors d'un événement organisé par le Muslim Council of Britain, le 12 novembre 2015, a affirmé que cette loi permettrait aux musulmans, trop souvent attaqués dans les médias, de se défendre démocratiquement contre les insultes dont l'islam fait l'objet[714]. Le Parti travailliste australien a également soutenu une extension de la section 18C du *Racial Discrimation Act* aux insultes et diffamations à caractère religieux[715]. Ni au Royaume-Uni, ni en Australie, ces pressions n'ont été suivies d'effet, mais elles démontrent les difficultés que pose la vitalité de certains groupes musulmans et de leurs alliés politiques, qui n'hésitent pas à emprunter les voies légales pour réinstaurer un délit de blasphème.

b) Italie

L'Italien n'étant pas moins catholique, d'histoire, de définition et de réputation, que l'Anglais anglican, les similitudes de l'un à l'autre pays paraissent nombreuses au premier coup d'œil. Elles sont néanmoins trompeuses d'un point de vue politique. L'Italie doit en effet compter avec deux facteurs déstabilisants : d'une part la jeunesse de son État dont la capacité à forger un sentiment national demeure précaire, d'autre part sa relation obligée au plus singulier des États, le Saint-Siège, fiché au cœur de son territoire mais aussi de son identité religieuse dont l'horizon d'action est planétaire. Pour autant, et pour ce qui est de la

[713] COMMISSION DE VENISE, *Sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse*, « Législations nationales européennes en matière de blasphème, injure religieuse et incitation à la haine religieuse », p. 56.
[714] « Labour MP Keith Vaz would have "no problem" with reintroduction of UK blasphemy laws », voir www.secularism.org.uk, le 16 novembre 2015.
[715] « Labor move for extending 18C could impose Islamic blasphemy law », www.spectator.com.au, le 3 avril 2017.

législation du blasphème, l'Italie ressemble à l'Angleterre par le privilège qu'elle accorde à l'Église catholique et sur lequel elle a également maintenu une position conservatrice jusque dans les années 2000.

D'un point de vue plus étroitement juridique, la particularité de l'Italie tient au fait que le délit de blasphème, qui avait disparu de la loi, y a été réintroduit au moment de l'avènement du fascisme[716]. L'année 1922 marque en effet un tournant dans les rapports entre l'Église et l'État, en mettant fin à la « question romaine » opposant le Vatican à la monarchie. Alors que l'Italie unifiée s'était naturellement constituée contre le Saint-Siège et qu'elle avait retiré de ces querelles territoriales la nécessité d'une séparation de l'Église et de l'État, le fascisme impose une nouvelle structure politique et sociale. S'ensuivent les lois ecclésiastiques de 1923-1925, favorables à la papauté. En 1929, le premier article des accords du Latran, signés entre l'État italien, représenté par Mussolini, et le Saint-Siège, représenté par le cardinal Gasparri, secrétaire d'État du pape Pie XI, proclame à nouveau la religion catholique comme « religion d'État ».

Dans le cadre de ce concordat, des lois pour punir toute atteinte au catholicisme romain sont immédiatement édictées :

> Titre IV – Des délits contre le sentiment religieux et contre le respect des morts
>
> Chapitre premier – Des délits contre la religion de l'État et les cultes admis
>
> [Article 402 : Offense à la religion de l'État]
>
> Quiconque offense publiquement la religion de l'État est puni d'un emprisonnement jusqu'à un an.
>
> [Article 403 : Offense à la religion de l'État par dénigrement de personnes.]
>
> Quiconque offense publiquement la religion de l'État, en dénigrant ceux qui la professent, est puni de réclusion jusqu'à deux ans. On applique la réclusion d'un an à trois ans à qui offense la religion de l'État par un outrage à un prêtre catholique.

[716] M. PANNELLA, « Le blasphème en Italie : histoire, droit et politique » dans P. DARTEVELLE *et al*. (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 64-66.

[Article 404 : Offense à la religion de l'État par dénigrement de choses]

Quiconque, dans un lieu destiné au culte, ou dans un lieu public ou ouvert au public, offense la religion de l'État, en dénigrant les objets du culte, ou consacrés au culte, ou nécessairement destinés à l'exercice du culte, est puni de réclusion d'un à trois ans. La même peine s'applique à qui commet les faits à l'occasion de fonctions religieuses exercées en un lieu privé par un ministre du culte catholique.

Chapitre II – Des contraventions concernant la police administrative sociale

[Article 724 : Blasphème et manifestations outrageantes envers les morts]

Quiconque blasphème publiquement, par invectives ou paroles outrageantes contre la Divinité ou les symboles ou les personnes vénérés dans la religion d'État, est puni d'une amende de police de 100 à 3 000 lires. Encourt la même peine celui qui se livre à toute manifestation publique outrageante envers les morts.

Cette législation demeure référentielle. Elle a été corrigée d'un article adopté plus tardivement condamnant les délits contre les autres cultes admis par l'État :

[Article 406 : Délits contre les cultes admis par l'État]

Quiconque commet l'un des faits prévus aux articles 403, 404 et 405 contre un culte admis par l'État, est puni suivant les dispositions desdits articles, mais la peine est diminuée.

L'atténuation, au fil du temps, des délits d'outrage à la religion n'a pas été obtenue par une révision du Code mais par des arrêts de la Cour de la Cour constitutionnelle. L'apparition de cet article 406, étendant le « délit contre le culte » à toutes les religions admises par l'État a, en effet, entraîné des invalidations par la Cour constitutionnelle italienne frappant l'article 402 (arrêt du 20 novembre 2000, n° 508), l'article 403 (arrêt du 18 avril 2005, n° 168) et le premier alinéa de l'article 404 (arrêt de 1997, n° 329) afin de restaurer une égalité de traitement entre le catholicisme et les autres religions présentes sur le territoire et

reconnues par l'État[717]. La loi italienne de 2006 a réformé le Code pénal fasciste, mais n'a pas pris la peine de supprimer l'incrimination de blasphème. Elle s'est contentée d'harmoniser le régime de sanctions. La loi condamnant le blasphème, quasiment tombée en désuétude, est réinvoquée de temps à autre lors d'affaires qui relèvent plus du fait divers, car aucune peine sérieuse n'est jamais prononcée.

c) Grèce

L'exemple grec est sans doute le plus extrême puisque la législation, détaillée et coercitive, a repris toute sa force répressive ces dernières années. En Grèce, le délit de blasphème est condamné par l'article 198 du Code pénal[718] :

> 1. Celui qui, en public et avec malveillance, offense Dieu de quelque manière que ce soit, est puni d'une peine d'emprisonnement de deux ans.
>
> 2. Celui qui […] manifeste en public, en blasphémant, un manque de respect envers le sentiment religieux, est puni d'une peine d'emprisonnement de trois mois.

L'article 199 prévoit la même peine en cas de délit de blasphème pour toutes les religions reconnues par l'État :

> Celui qui, de quelque manière que ce soit et dans une mauvaise intention, offenserait en public l'Église orthodoxe d'Orient ou toute autre religion reconnue en Grèce, encourt une peine d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à deux ans.

Cette extension n'est cependant pas l'indice d'une libéralité : la Grèce, dont la population compte une majorité écrasante d'orthodoxes a subi la pression de l'Europe pour commencer à mieux traiter ses minorités, particulièrement religieuses, et singulièrement parmi elles les musulmans et les catholiques considérés comme des adversaires héréditaires. L'article 3.1 de la Constitution grecque, dont le préambule est une invocation liturgique à la Trinité, stipule que « la religion dominante en Grèce est celle de l'Église orthodoxe orientale du Christ ». Suite à diverses réformes, l'Église orthodoxe grecque, qui jouit d'un statut de

---

[717] COMMISSION DE VENISE, *Sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse*, annexe I, « Recueil des législations nationales européennes en matière de blasphème, injure religieuse et incitation à la haine religieuse », p. 27-28.
[718] P. DARTEVELLE *et al*. (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 121.

personne morale de droit public, n'a plus titre d'Église d'État, mais d'Église nationale. Dans les faits, même s'il n'y a pas d'impôt cultuel, le gouvernement continue de financer la formation, les salaires et les retraites du clergé ainsi que l'entretien des lieux de culte.

Ce statut n'est pas sans raison sociologique, on l'a vu, mais non plus historique. Après la chute de l'Empire byzantin, en 1453, l'orthodoxie a joué le rôle de garant de l'identité, de la langue et de la culture du peuple grec sous la domination des Ottomans. C'est elle qui a entrepris et soutenu la guerre d'indépendance de 1821 à 1829. Église et nation en Grèce participent en conséquence d'un même destin. Aussi les mesures prises par Bruxelles en 2001 contre une définition jugée par trop ethnico-religieuse de la citoyenneté, qui ont abouti à l'abandon de la mention grec-orthodoxe sur les registres de l'état-civil et sur les cartes d'identité, ont-elles provoqué une vive émotion populaire. Néanmoins, la législation contre le blasphème est longtemps restée remisée. Elle n'a commencé à réapparaître qu'avec l'arrivée, pour la première fois, de migrants dans la suite des guerres d'ex-Yougoslavie et, surtout la crise économique qui ravage la Grèce depuis 2008 et qui provoque une profonde instabilité institutionnelle et sociale.

Pour toutes ces raisons, la Grèce est devenue l'un des pays européens où les affaires concernant des délits de blasphème sont les plus courantes. Deux d'entre elles ont récemment semé le trouble, tant au niveau national qu'international. Le 9 juin 2012, trois acteurs qui s'apprêtent à jouer dans la pièce *Corpus Christi*, de l'Américain Terrence MacNally, sont arrêtés à Athènes, au motif que l'œuvre transpose la narration évangélique aujourd'hui dans les milieux gay du Texas[719]. La deuxième affaire est encore plus récente. Nous l'avons évoquée dans notre recension du second semestre 2012. Elle concerne un homme de 27 ans qui a caricaturé sur sa page Facebook le père Païssios, moine athonite décédé en 1994, en Pastitsios, du nom d'un plat grec typique à base de pâtes[720]. Christos Pappas, un député du parti néonazi Aube dorée a soulevé l'affaire au Parlement, soutenant que la police a reçu des milliers de plaintes en ligne. Le coupable a rapidement été identifié et arrêté le 21 septembre pour « blasphème ». L'apparition de l'extrême-droite comme vecteur de la plainte est évidemment significative d'une réaction identitaire. Mais celle-ci renvoie aussi à une situation politique et humaine désastreuse, signe que le blasphème demeure autant un révélateur social que religieux.

[719] « Grèce : une pièce accusée de blasphème », *Le Figaro.fr*, 16 novembre 2012.
[720] « En Grèce, tu ne caricatureras point le moine Paisios », *Le Monde.fr*, 28 septembre 2012.

En Italie comme en Grèce, le délit de blasphème est encore inscrit dans la loi. En Italie comme en Grèce, en droit, ce délit concerne tous les cultes reconnus par l'État ; en fait, il ne concerne que les religions de rang national, le catholicisme romain pour l'une, l'orthodoxie pour l'autre. Dans les deux cas, le blasphème est d'abord puni au nom de la vérité sacrée qu'est censée véhiculer la religion nationale, un article complémentaire étendant par effet de similitude cette interdiction aux autres cultes reconnus – l'article 199 pour la Grèce et l'article 406 pour l'Italie – sans que soit arbitrée la juxtaposition des vérités ainsi additionnées. L'Irlande entretient de nombreuses ressemblances avec ce modèle, à la différence près que la législation y est appliquée avec vigueur et que la protection accordée traditionnellement au christianisme y a été efficacement étendue au judaïsme et à l'islam.

d) Hybridation irlandaise

Une geste nationale inséparable de la christianisation de l'île, une population à 95 % catholique, une influence de l'Église telle que la libéralisation du divorce n'est advenue qu'en 1995 et que la dépénalisation de l'avortement a été encore plus tardive. L'Irlande à fort affaire avec l'Italie et la Grèce, jusque dans le préambule de sa constitution[721] :

> Au nom de la très sainte Trinité, de qui vient toute autorité, et à Qui, comme notre fin dernière, doivent être dévolues toutes les actions, celles des hommes comme celles des États, nous, peuple d'Irlande, reconnaissant humblement tous nos devoirs envers notre Dieu Seigneur, Jésus Christ, qui a soutenu nos pères pendant des siècles de lutte.

Et jusque dans le dernier paragraphe de celle-ci, à l'article 40.6.l.i :

> La publication ou l'énoncé de propos blasphématoires, séditieux ou indécents est un délit qui sera puni conformément à la loi.

Les ressemblances s'arrêtent là. Car l'Irlande a réussi à établir un modèle hybride sur ce point, comme sur tant d'autres, entre tradition et modernité. Sans doute est-ce pour être entré de plain-pied dans la globalisation économique, avoir adopté le libéralisme ainsi qu'une fiscalité avantageuse, drainant capitaux et ressources humaines, que le « tigre celtique », fort de son taux de croissance et de son PIB jusqu'en 2007, s'est également ouvert sur certains points aux réquisits de la civilisation mondiale, à commencer par l'égalité de traitement des

[721] Cette citation et les citations suivantes sont tirées de P. DARTEVELLE *ET AL.* (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 123-130.

minorités. Aujourd'hui, l'eldorado capitaliste semble loin. Mais il reste de cette période, entre autres acquis, une intéressante révision de la loi sur le blasphème de même qu'une réelle mise en œuvre de cette révision.

Ainsi que le stipule le texte de référence, le *Defamation Act*, 1961, n° 40, partie II :

> Toute personne qui compose, imprime ou publie un écrit blasphématoire ou obscène, sera, en cas de condamnation de cela lors de la mise en accusation, passible d'une amende qui n'excédera pas deux ans ou d'une telle amende et de l'emprisonnement ou des travaux forcés pendant un temps qui n'excédera pas sept ans.

Cette disposition fut maintenue, telle quelle, jusqu'en 2010, essuyant les critiques réitérées des défenseurs de la liberté d'expression pour son caractère restrictif et des instances religieuses non-catholiques pour son caractère exclusif. Le gouvernement irlandais, peu enclin à amender la Constitution pour un motif considéré comme mineur, a opté pour une loi élargie à toutes les religions établies dans le pays[722].

Depuis le 1er janvier 2010, le *Defamation Act* précise dans sa section 36, que tout blasphème sera puni par une amende de 25 000 euros. Les formules blasphématoires sont définies de la manière suivante : « des propos grossièrement abusifs ou insultants sur des éléments considérés comme sacrés par une religion, et choquant ainsi un nombre substantiel de fidèles de cette religion[723]. » L'intention est louable, la réalisation discutable. Cette section 36 présente en effet diverses difficultés. Tout d'abord sur le fond : la Constitution irlandaise fonde son autorité sur la référence sacrée au christianisme dont elle se légitime et dont elle légitime en retour la protection ; dans le même temps, la loi élargit la condamnation du blasphème aux autres religions établies dans le pays sans pour autant modifier la Constitution. Nous reviendrons sur cette contradiction que l'Irlande n'est pas la seule à connaître, mais qui ne peut être résolue par un simple accord implicite. Ensuite il est d'importantes difficultés sur la forme qui tiennent toutes à l'imprécision de la loi. En effet, à partir de quel moment des propos deviennent-ils « grossièrement » abusifs et insultants ? Comment déterminer ce qui est

[722] « Irlande, la loi sur le blasphème conforte l'extrémisme religieux », article publié par *Reporters sans frontières* sur le site *Slate*, 10 janvier 2010.
[723] « He or she publishes or utters matter that is grossly abusive or insulting in relation to matters held sacred by any religion, thereby causing outrage among a substantial number of the adherents of that religion », *Defamation Act 2009.*

considéré comme sacré par une religion ? Et comment mesurer le « nombre substantiel de fidèles » insultés ou choqués ?

Les réactions sont immédiates. Dès la publication de la loi, l'association Atheist Ireland publie vingt-cinq citations blasphématoires dans l'espoir d'être condamnée et de pouvoir mener l'affaire devant la Cour européenne des droits de l'homme. Cette provocation n'aura pas de suites. Cependant, Harry Taylor, athée convaincu, qui a ostensiblement distribué des tracts portant des caricatures insultantes pour les chrétiens et les musulmans dans la salle de prière de l'aéroport John Lennon de Liverpool sera condamné au nom de la nouvelle loi contre le blasphème pour avoir intentionnellement choqué les sentiments religieux d'autrui[724]. Il y va donc bien d'une hybridation puisque, sans avoir supprimé une loi liée à la notion de vérité sacrée, l'Irlande s'est néanmoins rapprochée de la deuxième typologie, celle relative à l'ordre du ressenti d'autrui.

2) Protection du sentiment des croyants

Divers pays européens ont, quant à eux, pris le parti de condamner par une même disposition le blasphème s'appliquant à toutes les religions connues ou reconnues sur leur territoire. Dans pareil cas, au lieu de procéder par la simple suppression de la forme archaïque ou par son élargissement, en ajoutant un article précisant que la loi concernant la religion d'État s'applique également à toutes les autres religions reconnues par l'État, le législateur décide d'adopter une seule et même loi qui vise à protéger l'ensemble des cultes concernés. Toutefois, ici, deux conceptions se font face. Certains pays s'attachent à défendre le sentiment religieux, d'autres, le sentiment religieux *et* philosophique, autrement dit toute forme de conviction ou de représentation symbolique, dont les croyances historiques ne seraient qu'un mode.

[724] « Atheist guilty over cartoons left at Liverpool airport », site *BBC News*, 4 mars 2010

a) Protection des sentiments religieux

i. Autriche

Dans la première subdivision, on compte l'Autriche, dont l'article 188 du Code pénal, intitulé : « Humiliation du dogme religieux », énonce[725] :

> Celui qui ouvertement humilie ou ridiculise une personne, un objet de culte d'une Église existant dans le pays, un dogme religieux, une coutume autorisée par la loi ou un usage de telle Église ou société religieuse et qui, par sa conduite provoquerait de l'irritation, peut être puni d'une peine de prison jusqu'à six mois ou d'une amende jusqu'à trois cent soixante équivalents jours-salaire.

Le blasphème est ici pris au sens le plus large – humiliation d'une personne, d'un objet de culte, du dogme, d'une coutume, la loi spécifiant que l'irritation peut suffire à la condamnation. C'est en vertu de cet article, qu'Elisabeth Sabaditsch-Wolff a été condamnée au paiement d'une amende de 480 euros[726]. Fille de diplomate, ayant vécu et travaillé pendant plusieurs années au Moyen-Orient, elle a critiqué, lors d'une conférence, la condition des femmes dans les pays arabo-musulmans, ainsi que la pratique du djihad en Iran et en Libye. Le tribunal a estimé que le droit à la liberté d'expression faisait qu'elle ne pouvait être incriminée pour propos incitant à la haine raciale. Toutefois, il a jugé que son affirmation selon laquelle Mahomet était un pédophile était diffamatoire et insultante envers l'islam. Une pareille résolution mérite cependant d'être interrogée tant les termes de ce procès semblent vouloir écarter le reproche de racisme, adressé par les plaignants à l'accusée, pour privilégier l'outrage religieux, et donc la confession comme référent identitaire, sans doute politiquement plus neutre. Pareille dérivation s'explique vraisemblablement par le souvenir du nazisme dans une Autriche où, de surcroît, l'Église catholique demeure puissante.

---

[725] P. DARTEVELLE *et al*. (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 107-110.
[726] « Autriche : Elisabeth Sabaditsch-Wolff condamnée pour blasphème », voir www.postedeveille.ca

ii . Danemark

Tout comme l'Autriche, le Danemark a longtemps protégé du blasphème tous les corps religieux reconnus par l'État dans l'article 140 de son Code pénal[727] :

> Celui qui publiquement raille, ou fait outrage aux doctrines de foi ou aux cultes d'une communauté religieuse légalement établie dans ce pays, est passible de prise de corps ou, en cas de circonstances atténuantes, d'une amende. Poursuite n'a lieu que sur demande du procureur général.

La loi n'était cependant plus appliquée. Le dernier procès, conclu par un acquittement, a eu lieu en 1971. L'année suivante, en 1972, une proposition visant l'abolition de cet article a été présentée au Parlement en 1972, mais n'a pas été adoptée. Un certain *statu quo* régnait. Cependant, en février 2017, un homme de 42 ans est envoyé devant les tribunaux pour avoir publié une vidéo sur les réseaux sociaux, en 2015, sur laquelle il brûle un Coran dans son jardin. Son procès devait débuter le 7 juin. Cinq jours avant, les députés du Danemark se sont majoritairement prononcés en faveur de la suppression de l'article 140 du Code pénal, adopté en 1866[728].

iii . Alsace-Moselle

Cette situation n'est pas sans rappeler, au sein du territoire français, le cas de l'Alsace et de la Lorraine, dépendant de l'héritage concordataire qui implique également des cultes reconnus et, à ce titre, soutenus. Selon l'article 166 du code local, qui reproduit en fait le Code pénal allemand de 1861[729] :

> Celui qui aura causé un scandale en blasphémant publiquement contre Dieu par des propos outrageants, ou aura publiquement outragé un des cultes chrétiens ou une communauté religieuse établie sur le territoire de la Confédération et reconnue comme corporation, ou les institutions ou cérémonies de ces cultes ou qui, dans une église ou un autre lieu consacré à des assemblées religieuses, aura commis des actes injurieux et scandaleux, sera puni d'un emprisonnement de trois ans au plus.

---

[727] P. DARTEVELLE *et al.* (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 115.
[728] « Au Danemark, le blasphème n'est plus un délit », *Le Monde.fr*, 2 juin 2017.
[729] P. DARTEVELLE *et al*. (éd.), *Blasphèmes et libertés*, p. 119.

L'archaïsme ici domine, puisque le judaïsme fait partie des religions reconnues comme concordataire, à la différence de l'islam dont le statut reste mitigé. Comme pour le Danemark, mais cette fois sous le poids du principe de laïcité, cette disposition demeure lettre morte. Si l'on ajoute à ces deux quasi-moratoires, les embarras manifestes de l'Autriche à administrer sa propre législation contre le blasphème, il apparaît que ce sous-groupe en voulant aménager son héritage par simple extension aboutit à un résultat peu satisfaisant.

b) Protection des sentiments religieux et philosophiques

i. Espagne

Peut-on protéger les sentiments religieux des croyants sans protéger les convictions de ceux qui ne professent aucune religion ? De fait, plusieurs pays européens entendent aussi garantir dans leur droit les agnostiques et les athées. En témoigne, par exemple, l'article 525 du Code pénal espagnol[730] :

> 1. Seront passibles d'une peine de 8 à 12 mois ceux qui, pour offenser les sentiments des membres d'une confession religieuse, feraient, publiquement, oralement, par écrit ou dans un document, un quelconque outrage à leur dogme, croyance, rites ou cérémonies, ou vexeraient, en public, ceux qui les professent ou pratiquent.
>
> 2. Seront passibles des mêmes peines ceux qui outrageront en public, oralement ou par écrit, ceux qui ne professent aucune religion ou croyance.

Ce texte peut sembler de premier abord contradictoire ou, en ambitionnant d'empêcher le prosélytisme et la polémique, de risquer de stériliser tout débat. Il participe, à l'évidence, de la volonté de pacification de l'Espagne sortie du franquisme, mais gardant le pénible souvenir de la Guerre civile. Pour autant, il montre précisément comment la réduction de la croyance à l'ordre du sentiment appelle un souci d'égalité : les incroyants aussi ont droit à la protection de leur intégrité psychologique.

[730] *Ibid.*, p. 117-118.

ii . Allemagne

Si dans le Code pénal espagnol, cette disposition fait l'objet d'un alinéa distinct, d'autres législations placent les croyances religieuses et les convictions philosophiques sur le même plan. Soit le législateur entend par là que croyants et incroyants déclarés relèvent en fait d'une même histoire et d'une même mentalité, sa finalité étant la paix civile, soit il considère que foi et athéisme ressortent du même phénomène de certitude invérifiable, sa finalité étant alors le respect des convictions. C'est le cas par exemple dans le Code pénal de l'Allemagne de l'Ouest jusqu'en 1989, où l'article 166 du Code pénal prévoyait que[731] :

> 1. Toute personne qui, publiquement ou par diffusion d'écrits, insulte le contenu des convictions religieuses ou philosophiques d'autres personnes, et ce d'une manière apte à troubler la paix publique, sera punie d'emprisonnement jusqu'à trois ans ou d'une amende.
>
> 2. Sera punie de même, toute personne qui publiquement ou par diffusion d'écrits insulte une Église existant dans le pays ou toute autre communauté religieuse ou association philosophique, ses institutions ou ses coutumes, d'une manière apte à troubler la paix publique.

L'article sera gardé lors de la réunification. On voit la flexibilité d'approche que promeut ce second sous-groupe. Il n'est pas sûr toutefois que cette double reconnaissance entraînant une égalité de traitement puisse pleinement satisfaire ceux à qui elle est censée s'appliquer : croyants et incroyants, selon toute vraisemblance, jugent que leurs convictions ne s'équivalent pas, voire sont antagoniques.

3) Interprétations

Revenons un instant sur l'interdiction traditionnelle du blasphème dans l'ancien monde, c'est-à-dire le monde d'avant la modernité. Nous avons vu, en partant de l'Athènes du ve siècle avant Jésus Christ jusqu'au bouleversement que constituent les Lumières, que l'interdiction du blasphème trouve son explication dans un paradigme théologico-politique simple : le blasphémateur est coupable de remettre en cause le principe explicatif même de la cité politique, son fondement métaphysique et politique. La victime du « crime sans victime » est la société tout entière, que l'on repense au procès contre Socrate, contre Jésus Christ ou

[731] *Ibid.*, p. 85-86.

tous les procès instruits pendant l'Inquisition. En tant que dissident religieux, le blasphémateur représente donc une menace politique au sens strict. Pour que la société survive, il doit être éliminé.

Le passage des sociétés holistiques aux sociétés démocratiques modernes aurait dû supprimer toute référence au blasphème, puisque, d'une part, la légitimité politique ne repose plus sur une vérité religieuse et que, d'autre part, la séparation du religieux et du politique, a promu le pluralisme religieux au sein des États au rang des valeurs fondamentales des régimes démocratiques. Or, ce bref tour de l'Europe et des typologies que l'on peut y discerner permet toutefois de voir que, hors les contingences historiques, la question du blasphème hante encore les législations, qu'elle n'a pas été abolie, mais qu'elle a été réinterprétée, comme si sa suppression totale, dans la plupart des cas, était impensable. Et surtout qu'elle demeure entièrement suspendue à son ambivalence initiale : qui ou quoi protège-t-on en reconduisant, même de manière diluée, l'interdit du blasphème ? S'agit-il de garantir des contenus ou de prémunir des individus ?

Dans les cas de la Grèce et de l'Italie, non seulement la loi initiale n'a pas été abolie, mais elle a été maintenue dans sa forme initiale et l'extension de l'interdiction du blasphème aux autres religions représentées a pris la forme d'un *addendum* laconique. Cet *addendum* ne propose aucune traduction séculière : autrement dit le blasphème y est interdit pour ce qu'il est, c'est-à-dire du blasphème. La difficulté ici tient au fait qu'à l'argument démocratique, par essence autonome, de la liberté d'expression, on oppose un argument religieux, par essence hétéronome, de l'offense à la Divinité. La dialectique sous-jacente de résolution des conflits selon la logique du moindre mal est par conséquent inaudible pour la démocratie. Car c'est bien la Divinité que, *in fine*, l'on protège. L'extension aux autres religions ne trouve donc aucun fondement, à part celui peut-être de complaire aux communautés minoritaires. Ce décrochage témoigne, en réalité, de la difficulté, peut-être de l'impossibilité sur laquelle bute la modernité achevée de désacraliser le pouvoir, de concevoir le politique sans le religieux, d'en finir avec Dieu, quand bien même il s'agirait du Dieu mort. Le blasphème joue ici le rôle de révélateur explicite d'une unique réalité qui prend des formes diverses : dès lors que l'État demeure le garant d'un certain ordre moral, la notion de vérité persiste, mais diffuse, relative, et ne gardant pour facteur de discrimination qu'il y a, de chaque côté d'une frontière variable, du sacré et du profane.

La deuxième typologie, regroupant l'Allemagne, l'Autriche, le Danemark jusqu'en 2017 et l'Espagne est sensiblement différente de la première, en ce que ces pays ne fondent pas leur légitimité, constitutionnellement tout du moins, sur une autorité religieuse. L'extension de l'interdiction du blasphème à toutes les religions apparaît donc moins comme une concession maladroite et tardive, que comme la recherche d'un véritable compromis. Or ce « compromis » pose problème à de nombreux égards.

Tout d'abord, et alors même que contrairement à la Grèce ou à l'Italie où il en va de la protection d'une vérité unique et sacrée, les pays de cette seconde typologie étendent l'interdiction du blasphème aux autres religions au nom de la protection des sentiments des croyants. Ils n'échappent pourtant pas à la référence purement religieuse, dans la mesure où cette protection ne vaut pas seulement en tant que protection d'une communauté, mais aussi du dogme qu'elle professe. Ainsi toute offense au dogme chrétien, musulman ou juif est une offense aux chrétiens, aux musulmans ou aux juifs, ce qui veut dire que l'État ne protège pas seulement des communautés, mais aussi des idées, voire des mentalités. Cette position ne va pas sans une certaine ambiguïté, car elle n'évacue pas le problème de la vérité, elle ne fait en réalité que reconduire implicitement le fait que la loi protège « des vérités ». Surtout, et, disons-le, inévitablement, elle procède à un amalgame pour le moins douteux. De « crime sans victime », le blasphème devient un crime avec victimes identifiables. Ces victimes sont toutes les personnes supposément rattachées à la divinité mise en cause. Ce passage de la protection de la société tout entière à la protection de groupes constitue, selon nous, le cœur d'un processus de sécularisation fallacieux, voire pervers. Du reste, l'irruption de ces nouvelles victimes du blasphème est la seule manière de justifier l'interdiction de celui-ci dans des régimes démocratiques.

À ce premier problème s'ajoute celui de savoir quelles vérités l'État entend protéger. En effet, alors que le Danemark interdisait tout outrage à une « communauté religieuse légalement établie dans le pays », l'Autriche, elle, protège toute « Église existant dans le pays », ce qui oblige à se poser la question de savoir ce qui constitue une Église à proprement parler. Est-ce une manière de désigner les Églises « traditionnelles » ou bien de manière plus extensive toute croyance, mêlant de manière indifférenciée religions et sectes ? À qui d'ailleurs reviendrait une telle définition ? Selon toute vraisemblance cet épineux arbitrage appartient au juge qui, bien loin de son rôle traditionnel d'interprétation de la loi, doit désormais pouvoir souverainement déclarer ce qui relève ou non du religieux.

La passion égalitariste est encore plus forte en Espagne où les croyants sont protégés au même titre que « ceux qui ne professent aucune religion ou croyance », incluant agnostiques et athées. Cependant, c'est sans doute le cas de l'Allemagne qui reste le plus frappant, car il réserve le même traitement aux convictions religieuses et aux convictions « philosophiques ». La probable référence à la franc-maçonnerie, religion sécularisée par excellence, n'en est pas moins implicite et sème le trouble quant au fait de savoir si la loi doit défendre aussi bien les marxistes que les chrétiens. Cette dernière hypothèse, si elle se vérifiait, serait d'ailleurs d'une ironie parfaite, car elle sous-entendrait que la philosophie n'est qu'une croyance parmi d'autres dans le pays qui, depuis plus de quatre siècles, entend montrer que la légitimité du monde moderne trouve son fondement dans la Raison et l'émancipation de toute tutelle religieuse.

C'est tout autrement, en acceptant pour présupposé qu'il n'y a pas de réelle égalité entre la croyance, les croyances et l'incroyance, mais qu'il peut et qu'il doit y avoir en droit une égalité des différences, c'est-à-dire des inégalités reconnues et traitées comme telles, que la troisième typologie se contente de viser la protection contre l'injure ou la diffamation à raison d'une appartenance religieuse ou non donnée, laquelle peut être objectivable dans la sphère publique. Résolution qui n'est pas sans évoquer celle qui prévaut en France et que nous étudierons plus loin.

B - À l'horizon de la mondialisation

On le voit, les problèmes sont divers, mais tous les pays européens ont néanmoins en commun un impératif : accepter les décisions prises en la matière par la Cour européenne des droits de l'homme, car c'est à elle qu'ils doivent obéir, quitte à devoir réviser leurs approches du blasphème. La jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, comme nous allons le voir, a suivi une longue évolution, tentant de concilier les différentes approches des pays européens et une logique interne propre. Elle n'a cependant pas réussi, selon nous, à évacuer définitivement la question du blasphème. Tout comme les différents pays européens évoqués précédemment, elle a procédé à une traduction sécularisée du blasphème.

De manière fort intéressante, et alors même que le paradigme théologico-politique y paraît beaucoup plus évident, les États-Unis ont emprunté un chemin différent, décidant de renvoyer le blasphème à ce qu'il est, c'est-à-dire un crime sans victimes.

1) La Cour européenne des droits de l'homme

La Cour européenne des droits de l'homme est une juridiction internationale dont la première mission est d'assurer le respect des engagements souscrits par les États signataires de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales ou Convention européenne des droits de l'homme, signée à Rome le 4 novembre 1950 et entrée en vigueur le 3 septembre 1953[732]. Elle est inspirée de la Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 décembre 1948.

Le projet d'une Convention européenne a été lancé lors du Congrès de La Haye en mai 1948 dans le cadre du Conseil de l'Europe, dont le statut, adopté à Londres le 5 mai 1949, est imprégné de la volonté de défendre et promouvoir les droits de l'homme. Comme rappelé dans le préambule de son statut, les États signataires sont « inébranlablement attachés aux valeurs morales et spirituelles qui sont le patrimoine commun de leurs peuples et qui sont à l'origine des principes de liberté individuelle, de liberté politique et de prééminence du droit, sur lesquels se fonde toute démocratie véritable » et doivent participer au maintien des libertés fondamentales qui « repose essentiellement sur un régime politique véritablement démocratique, d'une part, et d'autre part, sur une conception commune et un commun respect des Droits de l'homme ».

La Convention européenne des droits de l'homme fait donc office de « constitution » du Conseil de l'Europe et lie, au 1er juin 2010, quarante-sept États membres[733]. La Convention a une dimension normative et institutionnelle. Elle ouvre le droit à toute personne physique, toute organisation non gouvernementale ou tout groupe particulier, une fois toutes les voies de recours internes à leur pays épuisées, de déposer une requête auprès de la Cour européenne des droits de l'homme, qui, si elle juge la requête recevable, émet un jugement. Ce jugement revêt l'autorité de la chose jugée[734] et il revient ensuite à l'État incriminé, le cas échéant, de remédier à la violation constatée[735]. La mise en conformité du droit national au standard

---

[732] FR. SUDRE, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2010, p. 3.

[733] *Ibid.*, p. 5. Liste des 47 États membres : Albanie, Allemagne, Andorre, Arménie, Autriche, Azerbaïdjan, Belgique, Bosnie-Herzégovine, Bulgarie, Chypre, Croatie, Danemark, Espagne, Estonie, Finlande, France, Géorgie, Grèce, Hongrie, Irlande, Islande, Italie, Lettonie, Liechtenstein, Lituanie, Luxembourg, Macédoine, Malte, Moldova, Monaco, Monténégro, Norvège, Pays-Bas, Pologne, Portugal, République tchèque, Roumanie, Royaume-Uni, Russie, Saint-Martin, Serbie, Slovaquie, Slovénie, Suède, Suisse, Turquie et Ukraine.

[734] Même s'il s'agit plutôt en réalité d'une « autorité de la chose interprétée ». L'arrêt, par ailleurs, ne vaut pas titre exécutoire sur le territoire de l'État.

[735] F. SUDRE, *La Convention européenne des droits de l'homme*, p. 54-71.

européen contribue à l'harmonisation des différentes législations européennes en matière de libertés et permet l'émergence d'un droit commun européen des droits et libertés[736].

Voyons maintenant quelle est la position de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de liberté de religion et de liberté d'expression.

a) La CEDH : liberté de religion et liberté d'expression

La liberté de pensée, de conscience et de religion constitue pour la Cour « l'une des assises d'une "société démocratique"[737] ». Inscrite à l'article 9 de la Convention, cité plus haut, cette liberté possède deux composantes[738], dégagées par l'arrêt *Darby contre Suède*[739] : d'une part, un droit général, qui n'est pas susceptible de limitation, et qui reconnaît à chaque personne le droit d'avoir ou ne pas avoir une conviction ou une religion de son choix, ce droit étant le même pour les croyants et les incroyants ; d'autre part, un droit spécifique, qui est susceptible d'être limité au nom de la sauvegarde de l'ordre public, de manifester sa religion – y compris d'essayer de convaincre – et d'en changer.

La liberté d'expression, quant à elle, est comprise à la fois comme un droit individuel et un droit collectif. Liberté démocratique par excellence, la liberté d'expression doit être protégée, car, selon les mots de la Cour, c'est « l'un des fondements essentiels d'une société démocratique, l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun[740] ». La Cour est donc particulièrement exigeante en ce qui concerne la liberté d'expression[741] et a pu préciser sa conception de principe depuis l'arrêt *Handyside contre Royaume-Uni* de 1976, notamment un arrêt souvent repris depuis, *Bladet Tromso et Stensaas contre Norvège*[742] de 1999 :

> 58. Selon la jurisprudence constante de la Cour, la condition de « nécessité dans une société démocratique » commande à la Cour de déterminer si l'ingérence incriminée correspondait à un besoin social impérieux, si elle était proportionnée au but légitime poursuivi, si les motifs fournis par les autorités nationales pour la

[736] *Ibid.*, p. 79-80.
[737] CEDH, 25 mai 1993, *Kokkinakis contre Grèce*, Requête n° 14307/88.
[738] F. SUDRE, *La Convention européenne des droits de l'homme*, p. 109-110.
[739] CEDH, 23 octobre 1990, *Darby contre Suède*, Requête n° 11581/85.
[740] CEDH, 7 décembre 1976, *Handyside contre Royaume-Uni*, Requête n° 5493/72. Nous reviendrons sur cet arrêt lorsque nous traiterons plus spécifiquement du rapport de la Cour au blasphème.
[741] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 56. La Cour a des domaines de prédilection, dont le droit à la liberté et à la sûreté, droit à un procès équitable, droit au respect de la vie privée et familiale et la liberté d'expression.
[742] CEDH, 20 mai 1999, *Bladet Tromso et Stensaas contre Norvège*, Requête n° 21980/93, § 58-60.

justifier sont pertinents et suffisants (arrêt *Sunday Times contre Royaume-Uni* du 26 avril 1979). Pour déterminer s'il existe pareil « besoin » […], les autorités nationales jouissent d'une certaine marge d'appréciation. Celle-ci n'est toutefois pas illimitée mais va de pair avec un contrôle européen exercé par la Cour, qui doit dire en dernier ressort si une restriction se concilie avec la liberté d'expression telle que la protège l'article 10.

59. Pour se prononcer en l'espèce, la Cour doit tenir compte d'un élément particulièrement important : le rôle essentiel que joue la presse dans une société démocratique. Si la presse ne doit pas franchir certaines limites, notamment quant à la réputation et aux droits d'autrui et à la nécessité d'empêcher la divulgation d'informations confidentielles, il lui incombe néanmoins de communiquer, dans le respect de ses devoirs et de ses responsabilités, des informations et des idées sur toutes les questions d'intérêt général (arrêts *Jersild contre Danemark* du 23 septembre 1994, *De Haes et Gijsels contre Belgique* du 24 février 1997). En outre, la Cour est consciente de ce que la liberté journalistique comprend aussi le recours possible à une certaine dose d'exagération, voire de provocation (arrêt *Prager et Oberschlick contre Autriche* du 26 avril 1995). […]

60. En somme, la Cour n'a point pour tâche, lorsqu'elle exerce ce contrôle, de se substituer aux juridictions nationales, mais de vérifier sous l'angle de l'article 10, à la lumière de l'ensemble de l'affaire, les décisions qu'elles ont rendues en vertu de leur pouvoir d'appréciation.

Nous ne pouvons pas ici résumer tous les arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de liberté d'expression, mais il est possible, à partir de cet arrêt, de dégager quelques principes fondamentaux qui les caractérisent[743] : premièrement, seule la Cour est garante, en dernier ressort, de l'interprétation de l'article 10 ; deuxièmement, la liberté d'expression et la liberté de la presse jouent un rôle essentiel dans les sociétés démocratiques ; troisièmement, toute limitation à la liberté d'expression doit correspondre à un « besoin social impérieux » et être proportionnée au but légitime poursuivi ; enfin, les autorités nationales ont une certaine marge d'appréciation et la Cour n'entend pas se substituer aux juridictions nationales. La Cour européenne des droits de l'homme insiste, tout au long de sa construction jurisprudentielle, sur un autre aspect de la liberté d'expression, qui

[743] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 58.

est le pluralisme des idées, promu au panthéon des valeurs démocratiques, avec la tolérance et l'esprit d'ouverture[744].

Cependant, nous l'avons vu, la liberté d'expression connaît des limites, qui sont essentiellement de deux ordres. La première concerne le respect des droits et de la réputation d'autrui, tandis que la seconde concerne la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé et de la moralité publiques.

Du côté de la protection des individus, il faut aborder à la fois le respect de la liberté d'autrui et le respect de la dignité d'autrui. Ainsi, tout d'abord, le respect de la liberté d'autrui suppose à la fois que l'on ne s'immisce pas dans le domaine de la vie privée de l'autre, mais aussi que l'on ne soumette personne, contre son gré, à des formes d'expression qu'il rejette[745]. Si le respect de la vie privée et le respect du secret médical sont garantis de manière variable par la Cour, compte tenu surtout des différences nationales à ce sujet, la liberté des receveurs fait l'objet d'une jurisprudence constante, tentant de limiter les expressions intrusives par voie de publicité, de presse, de radiophonie ou de télévision[746]. Concernant le respect de la dignité d'autrui, qui vise essentiellement la protection de la réputation des personnes, c'est-à-dire l'injure et la diffamation, la Cour, en 1999, lors de son arrêt *Bladet Tromso et Stensaas contre Norvège*, a montré que c'était une Cour fort libérale, s'inspirant en la matière, sans jamais le dire explicitement, de la jurisprudence de la Cour suprême des États-Unis[747]. C'est ce qu'elle a prouvé dans l'affaire *Mamère contre France*[748], en 2006. Dans cette affaire, alors que le juge français a condamné Noël Mamère pour diffamation, après qu'il a déclaré à l'émission « Tout le monde en parle » le 23 octobre 1999 qu'« il y a encore quelques semaines de cela, il y a des champignons au césium qui sont entrés en France et c'est le résultat de Tchernobyl ; moi, je présentais le journal de 13 heures en 1986 le jour de la catastrophe de Tchernobyl ; il y avait un sinistre personnage au SCPRI qui s'appelait Monsieur Pellerin[749] et qui n'arrêtait pas de nous raconter que la France était tellement forte – complexe d'Astérix – que le nuage de

[744] *Ibid.*, p. 123-124.
[745] *Ibid.*, p. 180. Nous avons déjà évoqué plus haut, en termes généraux, le respect des droits du receveur.
[746] *Ibid.*, p. 187-189.
[747] *Ibid.*, p. 200-202.
[748] CEDH, 7 novembre 2006, *Mamère contre France*, Requête n° 12697/03.
[749] Ce Monsieur Pellerin est en fait un médecin électroradiologiste et agrégé de biophysique. Il dirigeait à l'époque le Service Central de Protection contre les Rayons Ionisants (SCPRI), organisme placé sous une double tutelle ministérielle, ayant pour mission de surveiller le niveau de contamination du territoire.

Tchernobyl n'avait pas franchi nos frontières[750] », le juge européen a considéré que les « propos demeuraient dans les limites de l'exagération ou de la provocation admissibles », et que par ailleurs « la question de la responsabilité tant personnelle qu'institutionnelle de M. Pellerin s'inscrit entièrement dans le débat d'intérêt général »[751], constatant, dans ses conclusions, une violation de l'article 10 de la Convention. Le juge européen se fait donc juge de ce qui relève de l'intérêt général ou non en matière de débat public. Ce même critère sera retenu pour les questions religieuses.

Du côté de la protection de la société, force est de constater que l'objectif est plus compliqué à justifier. Il regroupe, largement, à la fois la protection des intérêts de la société et la protection de la paix sociale. Concernant la protection des intérêts de la société, on voit rapidement comment la protection de la sécurité nationale, de l'intégrité du territoire, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publique peuvent être interprétés différemment selon les pays et peuvent ouvrir à des abus de la part des pays européens les moins libéraux. Ainsi, une grande partie des arrêts de la Cour européenne en la matière vise la Turquie, dont on peut noter que la liberté d'expression souffre particulièrement depuis l'accession au pouvoir d'Erdogan. La Cour, comme tous les pays européens du reste, fait une différence entre les expressions intellectuelles et abstraites d'une part et les expressions artistiques d'autre part, qui bénéficient d'une plus grande immunité, même lorsqu'ils constituent un discours attentatoire aux droits et libertés fondamentales des individus ou de la société[752]. Cependant, c'est du côté de la protection de la paix sociale que les débats sont les plus vifs, cette protection incluant la protection des sentiments d'autrui. Venons en donc aux sentiments des croyants.

b) Position sur le blasphème

La décision la plus célèbre et certainement la plus controversée de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de blasphème[753] est l'arrêt *Otto-Preminger-Institut contre Autriche*[754]. L'affaire débute à Innsbruck, capitale du Tyrol autrichien. L'association Otto-Preminger, qui a pour vocation de diffuser des films d'art et d'essai, souhaite projeter une

[750] Cité par J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 194.
[751] CEDH, 7 novembre 2006, *Mamère contre France*, Requête n° 12697/03, § 25, 28.
[752] J. MORANGE, *La Liberté d'expression*, p. 205.
[753] Nous suivons ici l'excellente analyse de G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, Working Papers de Centre Perelman de philosophie du droit, n° 2007/1, mis en ligne le 24 juin 2007, voir www.philodroit.be
[754] CEDH, *Otto-Preminger-Institut contre Autriche*, Requête n° 13470/87, 1994.

œuvre du réalisateur Werner Schröter dans un des cinémas de la ville. Le film raconte la vie de l'écrivain et dramaturge Oskar Panizza, condamné pour blasphème par la Cour d'Assises de Munich en 1895 au titre de sa pièce fortement anticatholique *Le Concile d'Amour*.

Celle-ci met fait en effet de Dieu le Père un vieillard impotent, du Christ un jeune handicapé mental et de Marie, une débauchée et libertine. L'intrigue tourne autour du pacte que ces trois personnages vont sceller avec le Diable afin de répandre la syphilis sur terre et punir les hommes de leurs péchés. Le dramaturge est condamné à la prison. Il faudra attendre 1969 pour la pièce soit jouée pour la première fois, à Paris, dans une mise en scène de Jorge Lavelli. Le film de Werner Schröter entrecoupe la biographie d'Oskar Panizza, dont son procès, et des scènes de la pièce, reproduite dans son intégralité. Projeté dans plusieurs villes autrichiennes, il a déjà donné lieu à diverses manifestations de mécontentement, mais c'est à Innsbruck que l'affaire va prendre une tournure judiciaire.

Prévenue, l'association Otto-Preminger a procédé avec prudence. L'information a, bien sûr, été envoyée aux adhérents et des prospectus ont été distribués en ville, mais les séances ont été programmées en soirée, à partir de 22 heures, et le film interdit aux moins de dix-sept ans. Il n'y a donc pas de caractère intrusif à la projection de ce film. Le diocèse de la ville porte néanmoins plainte contre l'association sur la base de l'article 188 du Code pénal interdisant le blasphème. Le jugement condamne l'association Otto-Preminger et le film est interdit en Autriche, au motif qu'il porte atteinte aux sentiments des croyants.

Après avoir épuisé toutes les voies de recours internes en Autriche, l'Institut Otto-Preminger se tourne vers la Cour européenne des droits de l'homme. La première étape est d'examiner si le jugement établi par l'Autriche est légal, ce qui est le cas, par conformité à l'article 188 du Code pénal. Ensuite, la Cour doit établir s'il y a oui ou non, au regard de la Convention européenne des droits de l'homme, un but légitime, en l'espèce, au fait d'imposer une limite à la liberté d'expression. Enfin, elle doit appliquer le principe de proportionnalité – fondamental, mais qui nécessiterait une autre étude. Concentrons-nous sur la notion de but légitime. Nous le savons déjà, la liberté d'expression est régie par l'article 10 de la Convention. Le premier paragraphe définit la liberté d'expression et le second paragraphe indique quelles sont les restrictions légitimes à l'exercice de cette liberté. Elles sont au nombre de huit :

- Sécurité nationale
- Intégrité territoriale ou sûreté publique

- Défense de l'ordre et prévention du crime
- Protection de la santé
- Protection de la morale
- Protection de la réputation ou des droits d'autrui
- Non-divulgation d'informations confidentielles
- Garantie de l'autorité et de l'impartialité du pouvoir judiciaire

Notons-le encore une fois, il n'y a pas dans la Convention européenne de condamnation du blasphème, la Cour doit par conséquent elle-même trouver une analogie conforme à la Convention en procédant à un travail de *traduction*[755]. La Cour détermine alors trois buts légitimes : défense de l'ordre, protection de la morale et protection des droits d'autrui[756]. Il faut s'arrêter ici sur ce qui constitue, selon nous, le cas le plus clair de traduction du religieux au séculier. En effet, la Convention ne pouvant limiter la liberté d'expression pour cause de blasphème ou d'« offense à la religion », est obligée de faire appel à des restrictions conformes à la Convention. Une fois ces restrictions identifiées, il s'ensuit que le choix ne se situe plus entre un discours religieux (condamner un blasphème) et un discours laïcisé, mais entre deux interprétations différentes des droits de l'homme. Les deux discours, l'un transcendant, l'autre immanent, se retrouvent, par un processus de *traduction*, tous deux sur un « plan immanent ». Le conflit devient donc un conflit « systémique » entre deux droits. La limitation de la liberté d'expression en ressort donc acceptable, puisqu'elle est limitée au nom même de ce par quoi elle est définie, à savoir les droits de l'homme. C'est ce qu'explique Guy Haarscher[757] :

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 » (celui-là protégeant celle-ci) ont été traduites en exigences des droits de l'homme eux-mêmes (« droits d'autrui »). Pour dire les choses simplement, la protection de la religion contre les critiques virulentes des « Lumières » est transformée en conflit « systémique » entre droits. Il ne s'agit plus, après cette opération de prestidigitation 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 alors immanentisé au domaine des droits de l'homme. Le tour est joué : la limitation de

[755] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 4.
[756] *Ibid.*, p. 8.
[757] *Ibid.*, p. 4.

la liberté d'expression est rendue acceptable, au nom même des valeurs globales (les droits de l'homme) que celle-ci incarne.

Revenons maintenant sur les buts légitimes à limiter la liberté d'expression déterminés par la Cour. L'arrêt invoque trois buts légitimes, énoncés dans les arguments avancés par le gouvernement autrichien : protection des droits d'autrui, protection de la morale et protection de l'ordre public.

Tout d'abord, abordons la protection des droits d'autrui. La Cour européenne, comme l'avait déjà fait l'Autriche avant elle, étend la question de la protection des droits d'autrui au « droit au respect des sentiments religieux » d'autrui, qui découlerait de la liberté religieuse, mentionnée à l'article 9 de la Convention. La Cour le formule ainsi[758] :

On peut légitimement estimer que le respect des sentiments religieux des croyants tel qu'il est garanti à l'article 9 a été violé par des représentations provocatrices d'objets de vénération religieuse ; de telles représentations peuvent passer pour une violation malveillante de l'esprit de tolérance, qui doit aussi caractériser une société démocratique. La Convention doit se lire comme un tout et, par conséquent, l'interprétation et l'application de l'article 10 en l'espèce doivent s'harmoniser avec la logique de la Convention.

L'invocation de ce but légitime pose un vaste problème d'interprétation. Tout d'abord, et c'est sans doute le fait le plus marquant, la Cour considère qu'un blasphème, sans le jamais le nommer, est une offense aux croyants. Nous avons passé assez de temps, dans notre première partie, à montrer que le blasphème n'a jamais été une question d'offense aux croyants, mais plutôt une question d'offense à la divinité, qui, par ailleurs, dans des sociétés holistiques, pouvait se traduire en péril pour la société tout entière. Il n'a donc jamais été question, jusqu'à ce que les États modernes décident de procéder à une traduction du blasphème en termes séculiers, d'offense aux croyants. Ici, la Cour n'en discute même pas les présupposés, elle définit le blasphème comme une atteinte au « respect des sentiments religieux des croyants ». Le raccourci est périlleux, nous l'avons déjà évoqué. Nous soutenons, pour notre part, que dire du mal d'une divinité, quelle qu'elle soit, la nier ou la tourner en ridicule, n'a rien à voir avec le fait d'attaquer les personnes croyant à cette divinité. La Cour, elle, considère que « les droits d'autrui » incluent un droit de ne pas être offensé dans ses sentiments religieux et donc de ne pas être visé par quelque forme d'expression que

[758] CEDH, 1994, *Otto-Preminger-Institut contre Autriche*, Requête n° 13470/87, § 47.

ce soit qui puisse constituer un blasphème, car c'est bien d'un blasphème dont il s'agit, pour un groupe de croyants donné. On voit aisément la difficulté que représente la protection d'un tel droit. Premièrement, il suppose que le sentiment religieux est devinable et homogène parmi les croyants, deuxièmement il suppose que le juge, s'improvisant théologien, peut décider de ce qui constitue ou non une offense pour un croyant.

À ce problème, qui n'est pas des moindres, d'ajoute la question du nombre. Combien de personnes doivent se sentir atteintes dans leurs sentiments religieux afin que l'offense soit reconnue ? Pourquoi, si les sensibilités religieuses sont protégées, ne pas protéger les convictions philosophiques ? Pourquoi ne pas protéger aussi les communautés d'élection autres que croyantes ? Pourquoi les sentiments religieux auraient-ils besoin d'être plus protégés que les autres ? Et qu'est-ce que ce respect veut dire ? Il faudrait ici s'interroger longuement sur cette notion de « dignité humaine », qui hante tous les champs, et tout particulièrement la bioéthique, où le discours agnostique rivalise avec le discours religieux.

Après l'évocation de la protection des droits d'autrui, vient consécutivement la question de la protection de la morale. L'article 9 de la Convention, intitulé « Liberté de pensée, de conscience et de religion » nous dit la chose suivante : chacun a le droit d'avoir des convictions et de les exprimer, ce qui revient à dire que chacun a le droit de définir sa propre morale à partir du moment où il reconnaît ce droit à autrui. En d'autres termes encore, la Convention rend possible « un pluralisme des conceptions morales[759] ». Comment peut-elle alors limiter la liberté d'expression à « la morale » ? De quelle morale parle-t-on ? La Cour a créé à cet égard une *marge d'appréciation*, considérant que les autorités nationales et régionales sont plus aptes à juger des valeurs éthiques en cours sur un territoire donné[760]. Ce qui revient à contextualiser l'appréciation, mais aussi à relativiser le principe.

Enfin vient la question de la protection de l'ordre public. La Cour cite, d'abord, les arguments du gouvernement[761] :

> De surcroît, la religion jouerait dans la vie quotidienne de la population tyrolienne un rôle particulièrement important. Forte déjà de 78 % dans la

[759] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 6.
[760] La Cour européenne s'inspire ici de la Cour suprême des États-Unis, qui relie les problèmes d'obscénité aux « community standards ». À ce sujet lire le mémoire de D. RAMOND, D. RAMOND, *Puissance et nuisance de l'expression : les conceptions de la liberté d'expression à l'épreuve de la pornographie*, p. 39.
[761] CEDH, 1994, *Otto-Preminger-Institut contre Autriche*, Requête n° 13470/87, § 52.

> population autrichienne globale, la proportion de catholiques romains au Tyrol s'élèverait à 87 %.

Il en résulterait qu'à l'époque considérée, au moins, il y avait un besoin social impérieux de préserver la paix religieuse ; il était nécessaire de protéger le public contre le film, et les juridictions d'Innsbruck n'auraient pas excédé leur marge d'appréciation à cet égard.

Après avoir procédé à l'examen des arguments du gouvernement autrichien et aux arguments de l'Otto-Preminger-Institute, elle conclut[762] :

En saisissant le film, les autorités autrichiennes ont agi pour protéger la paix religieuse dans cette région et pour empêcher que certains se sentent attaqués dans leurs sentiments religieux de manière injustifiée et offensante. Il appartient en premier lieu aux autorités nationales, mieux placées que le juge international, d'évaluer la nécessité de semblables mesures, à la lumière de la situation qui existe au plan local à une époque donnée. Compte tenu de toutes les circonstances de l'espèce, la Cour n'estime pas que les autorités autrichiennes peuvent être réputées avoir excédé leur marge d'appréciation à cet égard.

Ainsi, la Cour souscrit au « besoin social impérieux » de protéger d'une part les sentiments religieux d'une population, mais aussi de sauvegarder la « paix religieuse ». Dans le cas du Tyrol autrichien, parler de sauvegarde de l'ordre public et de la « paix religieuse » paraît excessif. Comme l'explique Guy Haarscher[763] :

> 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 ?

La « dramatisation hobbesienne » paraît en effet excessive en ce qui concerne le Tyrol autrichien, mais comme nous l'avons vu plus haut, d'autres affaires touchant au blasphème ont depuis créé des déchaînements de violence difficiles à maîtriser.

Des trois buts légitimes retenus par la Cour, aucun ne paraît parfaitement satisfaisant. Surtout, le jugement est resté identique. Le caractère blasphématoire du film n'a pas été

[762] CEDH, 1994, *Otto-Preminger-Institut contre Autriche*, Requête n° 13470/87, § 56.
[763] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 7.

condamné parce qu'il était blasphématoire, reste que le film a été condamné. La traduction dans le langage des droits de l'homme a donc permis d'énoncer un discours « raisonnable » et « audible » jusqu'à faire interdire un film qui constituait, pour les catholiques d'Innsbruck, un blasphème. En pratiquant un contrôle de proportionnalité, en mettant en balance les intérêts, c'est-à-dire le caractère malveillant de l'expression, sa gravité ainsi que son utilité, la Cour tente d'objectiver l'appréciation subjective de l'offense sans, toutefois, en ce qui nous concerne, convaincre absolument[764].

D'autant que la Cour européenne des droits de l'homme, dans son jugement, se réfère à un autre arrêt très important sur la liberté d'expression : celui de l'affaire *Handyside contre Royaume-Uni*[765], jugement qui avait fait date en 1976. Handyside était un éditeur britannique, qui avait publié un livre d'éducation sexuelle traduit du danois, *The Little Red School Book*. Condamné pour obscénité et incitation à une sexualité précoce au Royaume-Uni, le livre fut confisqué, puis détruit et l'éditeur contraint de payer une lourde amende. La Cour européenne retenant comme but légitime la protection de la morale admet qu'il n'y a pas eu de violation de l'article 10 de la Convention de la part de l'Angleterre[766], elle précise cependant, dans un paragraphe resté célèbre, que : « [la liberté d'expression] 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 veulent le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de "société démocratique"[767]. » Effectivement, les propos qui n'inquiètent personne ne sont guère susceptibles d'être censurés ou condamnés. La Cour prend ouvertement parti, en 1976, en faveur de la liberté d'expression dans sa compréhension la plus libérale. Elle considère que la liberté d'expression protège les propos qui heurtent, c'est-à-dire offensent les sentiments des personnes, on ajoute selon toute logique, y compris des croyants, le cas échéant.

Que s'est-il passé entre l'arrêt *Handyside contre Royaume-Uni* de 1976 et l'arrêt *Otto-Preminger contre Autriche* de 1994 ? En 1994, lorsque la Cour légitime le jugement de l'Autriche, elle n'en abandonne pas moins la jurisprudence *Handyside*, elle la cite même au

---

[764] R. DIJOUX, « La liberté d'expression face aux sentiments religieux : approche européenne », *Cahiers de Droit*, 2012, vol. 53, p. 876.
[765] CEDH, 1976, *Handyside contre Royaume-Uni*, Requête n° 5493/72.
[766] Le jugement de la Cour s'explique, à notre avis, par la sévérité sur les questions d'obscénité et de protection de l'enfance.
[767] CEDH, 1976, *Handyside contre Royaume-Uni*, 1976, Requête n° 5493/72, § 49.

paragraphe 49. Face à ce paradoxe, la Cour impose alors une distinction. Oui, la Convention protège les idées ou les informations qui « heurtent, choquent ou inquiètent », mais seulement quand celles-ci contribuent « à un débat d'intérêt public », autrement dit quand elles ne sont pas « gratuitement offensantes ». Dans le cas de l'affaire Otto-Preminger la décision de la Cour juge que l'offense est gratuite, qu'elle ne « contribue à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain ».

Cependant, trois juges s'expriment contre cette vision dans l'exposé de leur opinion dissidente, consigné à la fin du jugement[768] :

> En particulier, il ne devrait pas être loisible aux autorités de l'État de décider si une déclaration donnée est de nature à « contribue[r] à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain » ; semblable décision ne peut que subir l'influence de l'idée que se font les autorités du « progrès ».

En effet, il paraît difficile d'appliquer ce critère et nous retrouvons ici le problème de la détermination « morale », évoqué plus haut. Il y a aussi cette idée, questionnable, selon laquelle la démocratie ne peut tolérer que des avis qui rentrent dans le cadre d'un débat démocratique. Enfin, la notion d'intérêt ou non pour le débat public est commune, mais confère un pouvoir considérable, que nous considérons pour notre part excessif, au juge de décider ce qui est utile ou non au débat public. Les juges dissidents ajoutent au paragraphe 6 :

> 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.

Par cet avis, les juges dissidents dénoncent l'assimilation, à leur sens, trop rapide entre liberté religieuse et respect des sensibilités religieuses. Preuve que le raccourci ne tient pas, au moins pour certains juges, de l'évidence.

Plusieurs arrêts successifs de la Cour européenne entérineront avec insistance l'arrêt Otto-Preminger[769]. C'est tout d'abord le cas de l'arrêt *Wingrove contre Royaume-Uni*[770] de

---

[768] CEDH, 1994, *Otto-Preminger-Institut contre Autriche*, Requête n° 13470/87, exposé de l'opinion dissidente commune à Mme Palm et à M. Pekkanen et Makarczyk, § 3.

1997. Nigel Wingrove, producteur anglais, est le scénariste et le réalisateur du court-métrage de dix-huit minutes *Visions of Ecstasy*, montrant une religieuse, supposée être sainte Thérèse d'Ávila, réalisant ses fantasmes sexuels avec le Christ en Croix. En 1996, le British Board of Film Classification lui refuse le certificat de distribution au motif que le film est blasphématoire. L'affaire remonte jusqu'à la *House of Lords*, qui confirme la condamnation au motif que le film est obscène et représente une atteinte à la religion. Nigel Wingrove s'adresse alors à la Cour de Strasbourg, arguant du fait que la difficulté à définir ce qu'est un blasphème rend la loi anglaise inapplicable et que sa condamnation va à l'encontre de l'article 10 de la Convention. Le jugement de la Cour, considérant, comme dans l'affaire Otto-Preminger, qu'il n'y a pas eu violation de la Convention, est rendu en 1997. Il statue que la Cour n'a pas vocation à déterminer abstraitement la compatibilité d'un droit déterminé avec la Convention. Le paragraphe 42 précise :

> La Cour reconnaît que le délit de blasphème ne saurait, de par sa nature même, se prêter à une définition juridique précise. Les autorités nationales doivent dès lors se voir accorder la flexibilité leur permettant d'apprécier si les faits de l'espèce relèvent de la définition admise pour cette infraction.

Cet arrêt, similaire en beaucoup de points à l'arrêt *Otto-Preminger*, présente deux éléments intéressants. Tout d'abord, dans une opinion concordante, le juge Pettiti interroge les buts légitimes invoqués par la Cour. Plus précisément, il affirme que « l'article 9 n'est pas en cause dans le cas d'espèce et ne peut être utilisé ». Il défend ensuite l'opinion selon laquelle la liberté religieuse, garantie par l'article 9, n'a rien à voir avec la protection des sentiments religieux. Ce dernier élément marque un point essentiel tant pour l'Europe, que pour la France : la garantie de la liberté de culte et la protection des croyants doivent-elles aller de pair ? Par ailleurs, le jugement confirme la valeur de « test » de l'arrêt de 1994 : « dans le contexte des croyances religieuses, peut légitimement figurer l'obligation d'éviter autant que faire se peut des expressions qui sont gratuitement offensantes pour autrui et profanatrices », reconduisant la question de la contribution ou non de l'œuvre à un débat d'intérêt général.

Deux arrêts succédant à l'arrêt *Wingrove* nous montrent que ce « test » devient essentiel aux jugements émis par la Cour européenne. Tout d'abord l'arrêt *I.A. contre Turquie*[771] en

---

[769] Nous continuons de suivre ici G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 11-15.
[770] CEDH, 1997, *Wingrove contre Royaume-Uni*, Requête n° 17419/90.
[771] CEDH, 2006, *I.A. contre Turquie*, requête n° 42571/98.

2006. Le requérant, I.A., est directeur de la maison d'édition Berfin, condamnée pour avoir publié le roman *Les Phrases interdites* de Abdullah Rıza Ergüven. Ce roman met en scène un Mahomet libertin qui n'hésite pas à rompre son jeûne et encourage les relations sexuelles avec les animaux et les morts. Bien que d'après l'arrêt *Handyside*, la Cour protège les propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent », le roman ne passe pas le test de l'arrêt Otto-Preminger. L'ouvrage est considéré comme gratuitement offensant envers les musulmans et les juges se prononcent en faveur de la Turquie. La même année, une autre affaire parvient à la Cour de Strasbourg, c'est l'affaire *Tatlav contre Turquie*[772]. Aydin Tatlav est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le Coran et la religion*, paru en Turquie en 1992. Le livre établit une critique de l'islam à travers son Livre Saint. Condamné en Turquie pour blasphème envers l'islam, les juges se prononcent cette fois-ci en faveur du requérant. Se référant à l'arrêt *Handyside*, ils considèrent qu'il y a eu violation de la Convention, dans la mesure où les propos de Tatlav ne constituent pas une offense gratuite, mais proposent une approche « scientifique » de la question et contribuent à un débat d'intérêt général.

En conclusion, si la Cour protège les propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent », elle admet cependant que ces propos doivent être condamnés lorsqu'ils constituent une offense gratuite. Toutes les œuvres ou les propos soumis à la Cour de Strasbourg sont donc soumis à un « test ». La difficulté tient ici essentiellement à la conciliation entre liberté d'expression et liberté de religion, la Cour européenne des droits de l'homme laissant une forte marge d'appréciation aux États en fonction du contexte social et culturel qui leur est propre. Même si cette marge d'appréciation n'est pas illimitée, la Cour ne donne pas d'appréciation univoque[773]. En d'autres termes, l'Europe n'a pas de conception arrêtée du blasphème considéré dans sa nature théologique et dans sa valeur juridique. Ce qui entretient la confusion politique.

2) Du côté de la Cour Suprême

Contemporaine de la Déclaration d'indépendance, la Cour Suprême des États-Unis est instituée en 1789, siège pour la première fois à New York en 1790 et acquiert le statut de cour constitutionnelle peu après, sous la présidence de John Marshall, lorsqu'à l'issue de l'arrêt *Marbury v. Madison* de 1803, elle se déclare compétente pour juger de la conformité des

[772] CEDH, 2006, *Aydin Tatlav contre Turquie*, requête n° 50692/99.
[773] R. DIJOUX, « Liberté d'Expression Face aux Sentiments Religieux », p. 869-870.

législations des États à la loi fédérale[774]. Cinquante ans plus tard, Tocqueville notera que l'« immense pouvoir judiciaire » de la Cour tient au fait qu'elle est « placée plus haut qu'aucun tribunal connu, et par la nature de ses droits et par l'espèce de ses justiciables[775] » au point qu'elle constitue le « seul et unique tribunal de la nation » puisqu'elle peut statuer sur « toute question judiciaire, qu'elle qu'en fut l'origine[776] ».

Son autorité n'a pas été démentie depuis, ce qui vaut aussi pour son magistère sur les libertés. Un tournant fondamental se produit cependant en 1925, à l'occasion l'arrêt *Gitlow v. New York*, qui nous intéresse directement car la Cour suprême instaure alors l'« incorporation sélective » : cette doctrine juridique permet *via* une interprétation extensive du Quatorzième amendement à la Constitution, lequel garantit l'égale protection de la liberté et de la propriété de tous les citoyens américains, de rendre applicables aux États certaines dispositions de la *Bill of Rights* adoptée en 1789. La Cour impose ainsi un processus d'intégration de la Déclaration ressortant du gouvernement fédéral aux États fédérés qui se réalise contre eux : les justiciables peuvent porter plainte auprès de la Cour suprême contre une décision de leur État, si celle-ci viole selon eux un droit garanti par la *Bill of Rights*, mais à la condition que ce droit ait fait l'objet au préalable d'une « incorporation ».

Or, le contentieux à la faveur duquel cette doctrine a émergé relève de la liberté d'expression, voire de la logique blasphématoire : condamné à la prison, sur les fondements d'une loi existant dans l'État de New York, pour avoir appelé à renverser le gouvernement par la force, le socialiste Benjamin Gitlow se tourne vers la Cour pour faire annuler sa peine, quoique en vain puisque celle-ci juge que son appel à la violence révolutionnaire tombe effectivement sous le coup de la loi et doit être puni[777]. À partir de cette affaire, le Premier Amendement devient applicable à tous les États fédérés et opposable à tous ces États par tout citoyen américain qui considère que son droit à la liberté d'expression a été lésé. À la suite de ce précédent, dans les *arrêts Cantwell v. Connecticut*, en 1940, et *Everson v. Board of Education*, en 1947, la Cour Suprême incorpore respectivement la garantie contre

[774] É. ZOLLER, « Considérations sur les causes de la puissance de la Cour suprême des États-Unis et de sa retenue », *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, 2011, n° 33, p. 231-251.
[775] A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres. II. De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 167-168. Cité par É. ZOLLER, « Considérations sur les causes de la puissance de la Cour suprême des États-Unis et de sa retenue », p. 231.
[776] *Ibid.*, p. 168. Cité également par É. ZOLLER, « Considérations sur les causes de la puissance de la Cour suprême des États-Unis et de sa retenue ».
[777] Pour l'ensemble des textes de la Cour suprême des États-Unis mentionnés ci-dessous, voir www.supremecourt.gov/case documents

l'établissement d'une religion d'État et la protection du libre exercice de la religion, indice supplémentaire que les libertés de croyance et de parole sont intimement liées.

a) Les deux libertés

Pour rappel, le Premier Amendement de la Déclaration des droits américaine dispose :

> Le Congrès ne fera aucune loi pour conférer un statut institutionnel à une religion, qui interdise le libre exercice d'une religion, qui restreigne la liberté d'expression, ni la liberté de la presse, ni le droit des citoyens de se réunir pacifiquement et d'adresser à l'État des pétitions pour obtenir réparation de torts subis.

Comment la Cour Suprême américaine interprète-t-elle ce Premier Amendement et le rend-elle applicable à tous les États fédérés américains, établissant ainsi un véritable contrôle de constitutionnalité des lois et décisions fédérales ? Commençons, selon l'ordre général de notre exposé par la liberté de religion : elle recouvre à la fois la « clause d'établissement », qui interdit à l'État d'établir une religion d'État ou de favoriser une religion particulière, et la « clause de libre exercice », qui interdit à l'État d'interférer dans les croyances ou les pratiques des citoyens.

Pour ce qui est de la première de ces deux clauses, déterminée par le « mur de séparation » voulu par Jefferson, la Cour Suprême rappelle dans son arrêt *Everson v. Board of Education* de 1947 que d'une part, « ni les États fédéraux, ni le gouvernement fédéral ne peuvent établir *[set up]* une Église » ; que d'autre part, « ni les États fédéraux, ni le gouvernement fédéral ne peuvent, ouvertement ou secrètement, s'ingérer *[participate]* dans les affaires d'une organisation religieuse, quelle qu'elle soit, l'inverse étant également vrai ». Depuis, la Cour a pu étayer sa position, pour l'essentiel au sujet des établissements scolaires publics. Sur la tenue de prières en leur sein, elle a jugé que toute invocation, même dépourvue de caractère confessionnel, devait être proscrite (*Engel v. Vitale*, 1962). Elle a invalidé une loi de l'État de Pennsylvanie qui prescrivait, toujours dans ce même cadre, la lecture de dix versets de la Bible en ouverture de la première classe matinale (*Abington Township School District v. Schempp*, 1963). Elle a annulé une loi de l'État d'Arkansas qui interdisait l'enseignement de la théorie de l'évolution dans les cours de biologie (*Epperson v. Arkansas*, 1968) ainsi qu'une loi de l'État de Louisiane qui obligeait à présenter à égalité la théorie du « dessein intelligent » dans ces mêmes cours (*Edwards v. Aguillard*, 1987). Autre exemple,

qui n'est pas inintéressant au regard des polémiques récentes et analogues en France, la Cour a autorisé la présence d'une crèche parée d'un sapin et d'un Père Noël dans un bâtiment officiel (*Lynch v. Donnelly*, 1984), mais a jugé que la présence d'une crèche isolée dans un palais de justice enfreignait le Premier Amendement en suggérant une préférence confessionnelle (*County of Allegheny v. ACLU*, 1989). En bref, la Cour a interdit toute loi autorisant que soient véhiculées des croyances spécifiques rattachables à une religion particulière.

Pour ce qui est de la « clause de libre exercice », le débat s'est porté sur la légitimité, ou non, des accommodements raisonnables dès lors que rapportés au Premier amendement. Comme nous l'avons vu, la Cour a limité la capacité gouvernementale de restreindre la liberté religieuse par la doctrine du *compelling interest*. Toutefois, en 1990, dans l'arrêt *Employment Division v. Smith*, elle a soutenu qu'en cas où un État adopte une loi d'application générale valide et neutre, le fait que cette loi puisse interférer avec les pratiques ou les croyances religieuses d'un individu n'excuse pas le fait que ledit individu n'y obéisse pas. La décision a conduit le Congrès à voter en 1993, afin de contrer cet aménagement, le Religious Freedom Restoration Act (RFRA). Cependant, dans son arrêt *City of Boerne v. Flores* de 1997, la Cour Suprême a jugé que le Religious Freedom Restoration Act ne s'applique qu'au gouvernement fédéral et ne peut être invoqué contre les États fédérés. Enfin, la Cour a rappelé avec force la clause de libre exercice lors de son arrêt *Church of Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah* de 1993, en annulant des ordonnances qui interdisaient le sacrifice d'animaux dans le cadre de pratiques rituelles. L'idée qu'il faut retenir de ce tableau est que le principe de la liberté de religion est essentiel, mais qu'il n'emporte pas de sacralité.

Sur la liberté d'expression, en harmonie avec la conception américaine évoquée plus haut d'un « marché des idées » auto-administré et s'auto-réalisant, la Cour a proposé, tout au long de sa jurisprudence, une interprétation des plus libérales de la liberté d'expression, dont la liberté de la presse traitée en droit américain de manière homothétique. Elle protège la liberté d'expression en protégeant les citoyens de tout discours contraint (*West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 1943) et en prohibant toute restriction préalable à l'expression. Elle inclut dans ce principe de liberté toutes les formes d'expression, même symboliques, comme le fait de porter un brassard noir en signe de protestation à la guerre du Vietnam (*Tinker v. Des Moines Independent Community School District*, 1969) ou de brûler le drapeau américain pendant une manifestation anti-gouvernementale (*Texas v. Johnson*, 1989).

De manière jurisprudentielle, la Cour Suprême sépare les expressions protégées des expressions non protégées par le Premier amendement : elle condamne, en théorie, quatre types de *low value speech* : les insultes, l'obscénité, les menaces réelles et la promotion de comportements illégaux. Dans les faits, la Cour n'a validé une condamnation pour insultes qu'une fois (*Chaplinsky v. New Hampshire*, 1942) et n'a jamais appliqué ce principe depuis. Concernant l'obscénité, elle considère que cette dernière doit être caractérisée, selon le test dégagé par l'arrêt *Mills v. California* en 1973, comme manifestement agressive et sans aucune valeur littéraire, artistique, politique ou scientifique, ce qui fait que la Cour s'est largement abstenue de condamner sur ce point. S'agissant des menaces envers un individu ou un groupe, elle a résolu que seule l'intimidation réelle, impliquant un passage à l'acte, peut être condamnée (*Virginia v. Black*, 2003). Enfin, pour ce qui est des comportements illégaux, la Cour a procédé à un revirement de jurisprudence dans son arrêt *Brandenburg v. Ohio*, en 1969 : elle a annulé la condamnation d'un chef du Ku Klux Klan écroué pour avoir appelé à l'insurrection et a établi à cette occasion le test selon lequel la promotion de tels comportements ne peut faire l'objet de limitation que si la déclaration produit ou incite à une action illégale immédiate et que si cette déclaration est susceptible d'inciter à une telle action ; autrement dit, la Cour protège la promotion abstraite de comportements illégaux, y compris les plus détestables.

Pareillement la diffamation, l'expression commerciale et les discours de haine, théoriquement non-protégés, sont désormais de plus en plus protégés. La Cour a décidé, avec l'arrêt *New York Times v. Sullivan* en 1964, que la diffamation peut profiter du Premier amendement, à moins qu'il ne soit prouvée qu'elle procède d'une malveillance pure ou d'un mépris souverain pour la véracité de ce qu'elle exprime. La Cour a également considéré que les États ne peuvent réguler ou censurer l'expression commerciale, à moins d'apporter de très sérieuses justifications (*Virginia State Pharmacy Board v. Virginia Citizens Consumer Council*, 1976 et *Central Hudson Gas & Electric Corp. v. Public Service Commission*, 1980). Enfin, relativement aux discours de haine, qui incluent les propos racistes ou négationnistes, la Cour a fini par considérer qu'ils sont protégés par le Premier amendement, point crucial sur lequel nous reviendrons. Là encore, en bref, le fait est la Cour Suprême américaine endosse une conception si entière de la liberté d'expression et de la liberté de la presse qu'elle n'a cessé de montrer une volonté continue d'assurer la protection des discours antidémocratiques et antilibéraux.

b) Un non radical

Quelle conception du blasphème se fait cependant la Cour suprême des États-Unis, pays si manifestement religieux ? L'occasion de le préciser lui vient avec l'affaire *Joseph Burstyn, Inc. v. Wilson* de 1952[778]. Joseph Burstyn est le distributeur du court-métrage *Miracle* de Roberto Rossellini. Le film raconte la rencontre entre une paysanne naïve, Nannina et un berger qu'elle pense être saint Joseph. Ce dernier la fait boire et abuse d'elle. Nannina tombe enceinte et devient la cible d'humiliations et d'agressions dans son village. Elle s'enfuit alors pour vivre seule dans la montagne, persuadée que l'enfant qu'elle porte est l'effet de la grâce de Dieu. Le court-métrage a fait l'objet de nombreuses critiques avant même son arrivée aux États-Unis. Dans un premier temps autorisé, il finit par être censuré en février 1951 par le Board of Regents de l'État de New York, en charge du département de l'Éducation, au motif qu'il représente un « sacrilège ». Joseph Burstyn saisit alors la Cour d'appel, qui confirme la condamnation, puis la Cour suprême de New York, qui fait de même. L'affaire arrive alors devant la Cour suprême des États-Unis, qui s'emploie à définir les termes de « blasphème » et de « sacrilège ». Le jugement est sans appel :

« En cherchant à appliquer la définition générale et englobante du « sacrilège » donnée par les cours de New York, le censeur dérive sur une mer illimitée au milieu d'une myriade de courants de conceptions religieuses différentes, sans aucun point de repère sauf ceux qui sont fournis par les orthodoxies les plus turbulentes et les plus puissantes. Se fondant sur ces standards, le censeur le plus prudent et le plus tolérant qui puisse être se trouverait quasiment dans l'impossibilité d'éviter de favoriser une religion par rapport à une autre et il serait inévitablement sujet à bannir l'expression de sentiments mal perçus. L'application du test de l'élément « sacrilège » pourrait soulever des questions essentielles quant à la garantie du Premier Amendement, qui assure 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 déplaisantes, pour justifier une censure préalable de l'expression de ces conceptions ; ce n'est pas la tâche de l'État, dans notre Nation, de censurer les attaques réelles ou imaginaires contre une doctrine religieuse

[778] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 15.

particulière, qu'elles apparaissent dans des publications, dans des discours ou dans des films[779]. »

Contrairement à la Cour européenne, la Cour suprême des États-Unis ne tente pas de trier parmi les propos blasphématoires. Elle adopte une position de principe en établissant que « ce n'est pas la tâche de l'État […] de censurer les attaques réelles ou imaginaires contre une doctrine religieuse particulière ». Le raisonnement est simple. Si la Cour se met à condamner des ouvrages ou des propos au titre qu'ils sont « sacrilèges », le juge serait inévitablement réduit à censurer ce qui constitue une offense et ce en faveur des « orthodoxies les plus turbulentes et les plus puissantes », créant ainsi des discriminations. Nous avons vu, plus haut, comment la loi contre le blasphème votée en 2010 par l'Autriche considère qu'un « nombre substantiel de fidèles » doit se sentir offensée pour porter l'affaire devant les tribunaux. Afin d'éviter ce problème, la Cour décide que ces questions ne la regardent pas et se prémunit ainsi des réseaux d'influence et de pouvoir qui pourraient se sentir offensés par des ouvrages ou des propos malveillants, dans une logique d'évitement du « test » du nombre.

Dans un arrêt ultérieur de 1988, *Hustler Magazine, Inc. v. Falwell*, la Cour se prononce sur l'importance à accorder au caractère gratuit ou non de l'offense[780]. L'affaire n'est pas liée à une question du blasphème, mais elle pose des principes essentiels en matière d'outrage et de liberté d'expression. Larry Flynt, fondateur de la revue à caractère pornographique *Hustler Magazine*, réalise une fausse publicité parodique pour Campari sous la forme d'un entretien détourné avec Jerry Falwell, un télévangéliste qui a plusieurs fois attaqué le magazine dans ses prêches. La vidéo montre Falwell confessant avoir eu des rapports sexuels avec sa mère. Flynt est condamné. Après avoir épuisé toutes les voies de recours, il finit par se tourner vers la Cour.

---

[779] « 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 favoring 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, Inc. v. Wilson*, 343 U.S. 495, 1952.

[780] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 17-19.

Les juges suprêmes, après une longue délibération, donnent finalement raison à Larry Flynt, considérant que la publicité incriminée tombe sous la protection du Premier Amendement. Jerry Falwell et ses avocats se sont pourtant efforcés de démontrer en quoi cette fausse annonce constitue une offense gratuite. Les juges n'ont toutefois pas retenu dans leur examen la qualification de l'intention et de l'acte. Ils affirment que dans le cas de cette saynète, l'offense est tellement grossière qu'elle ne peut être prise au sérieux et que, plus généralement, le caractère outrageant ou non d'ouvrages ou de propos ne peut être établi en toute *objectivité*[781]. De la même manière que la Cour suprême a refusé le test du nombre, elle refuse aussi le test de l'offense gratuite en affirmant que le sentiment d'offense souffre d'une part subjective indépassable et ne peut donc pas constituer un critère de jugement.

Ainsi, pour résumer, d'une part la Cour suprême refuse absolument d'être juge de ce qui constitue une attaque réelle ou imaginaire, selon ses propres termes, contre une doctrine religieuse, mais elle refuse également d'être juge de la gratuité ou non d'une offense. Cette position évacue entièrement les propos blasphématoires ou les propos visant des groupes religieux de toute appréciation du juge. Elle ne se fonde pas moins que la position européenne sur la liberté d'irréligion et la garantit d'autant mieux par la non interférence absolue de l'État en matière religieuse qu'elle professe et qu'elle pratique.

C - La réinvention de la haine

Si la modernité a métamorphosé le blasphème comme catégorie, dans son sens le plus strict, en le détachant de la transcendance pour le rendre immanent, elle a parallèlement reconduit la fonction du blasphème en circonscrivant de nouvelles vérités à leur tour sanctuarisées par l'interdit de les profaner. Cette duplication n'est devenue contradictoire que lorsque la démocratie libérale, qui avait jusque-là vécu de la dialectique entre l'égalité et les différences, s'est trouvée confrontée au défi du multiculturalisme[782]. Le problème de la cohésion des sociétés individualistes a revêtu une nouvelle dimension à la fin du XXe siècle en raison des vagues migratoires et du réveil des minorités raciales, ethniques, religieuses,

[781] « "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 our longstanding refusal to allow damages to be awarded because the speech in question may have an adverse emotional impact on the audience », *Hustler Magazine, Inc. v. Falwell*, 485 U.S. 46, 1988

[782] C. AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, p. 546-554.

sexuelles, ou autres, et de leur constitution en communautarismes. La relativisation de l'objectivité a alors laissé la place à la compétition des subjectivités.

On peut penser le multiculturalisme comme étant à la fois le problème et la solution du problème et considérer que la notion recouvre un fait social, une nouvelle normativité politique et les politiques sociales mises en œuvre pour répondre à ce fait social qui possède une réserve de forces vives[783]. On peut penser au contraire qu'il n'y a d'antidote aux tentations du solipsisme, de l'hédonisme et du tribalisme que la redécouverte d'un universalisme critique à même d'assurer pour les individus et pour les peuples une quête de l'identité qui saurait éviter l'écueil identitaire[784]. Le problème qui est le nôtre ici, plus modeste mais non moins exigeant, est d'appréhender comment l'État peut demeurer neutre vis-à-vis de ces nombreuses communautés électives ou forcées qui sont, par définition, religieuses et politiques au sens large du terme quand bien même elles ne se réfèrent à aucune doctrine de croyance et n'engagent aucun programme pour la Cité.

Or, l'unité et la cohésion dont une société démocratique ne peut faire l'économie à moins de sortir de l'histoire ne peut également se construire que par une culture publique commune, par le développement d'une conscience historique collective, d'une identité nationale partagée, qu'elle soit réelle ou imaginaire, par l'adoption d'une même langue et d'institutions publiques accessibles à tous.

Toute la question est alors de savoir quel est le contenu et les limites de cette culture nationale, ainsi que les moyens employés pour l'asseoir. Cette culture commune à tous les citoyens doit-elle et peut-elle être l'addition de toutes les cultures particulières ? Et si ça n'est pas le cas, l'État-nation libéral peut-il imposer une culture nationale sans entrer en contradiction avec les cultures minoritaires ? Doit-il alors l'imposer de manière coercitive sans égratigner les fondements de l'État de droit libéral ? Ou croit-il, au contraire, avoir résolu le « paradoxe libéral » en substituant à la « sociétés des individus », la « société des groupes »[785] ?

---

[783] Voir M. WIEVORKA (dir.), *Une société fragmentée ?*, Paris, La Découverte, 1997. Voir également W. KYMLICKA et S. MESURE (dir.), *Comprendre les identités culturelles*, Paris, PUF, 2000

[784] CH. TAYLOR, *Multiculturalism : Examining The Politics of Recognition*, Priceton, Princeton University Press, 1994.

[785] C. AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 548. De manière fort intéressante, C. Audard cite J. STUART MILL : « Chez un peuple dépourvu de sentiments de solidarité, surtout si chacun lit et parle des langues différentes, l'opinion publique unifiée qui est nécessaire au fonctionnement des institutions représentatives, ne peut exister […]. Une condition généralement nécessaire des

C'est donc tout naturellement que la décolonisation, amorcée après la Seconde Guerre mondiale, s'est accompagnée d'une mise en cause du racisme au niveau international et de l'apparition d'un activisme antiraciste visant à mieux intégrer les minorités ethniques et raciales en leur accordant une protection spécifique dans les démocraties occidentales[786].

1) Une histoire occidentale

Depuis le XVIe siècle, le racisme, en tant que théorie d'une hiérarchie supposée des peuples, est considéré comme étant étroitement lié au processus de colonisation, phénomène connu depuis l'Antiquité, mais qui a pris une ampleur nouvelle avec l'occidentalisation du monde dans la suite des grandes découvertes. Consécutivement à la décolonisation, les mouvements antiracistes se sont attaqués au concept controuvé de race en essayant de protéger les minorités raciales à la fois du racisme pratiqué par les États et du racisme d'expression des individus, considérant qu'il y avait là une limitation à porter à la liberté d'expression essentielle à la cohésion d'une société démocratique et pluraliste. Par effet de contagion, l'incrimination du racisme d'expression s'est ensuite étendue à tout discours haineux ou d'incitation à la haine fondés sur le sexe, la langue, la couleur et même parfois les opinions politiques.

a) Les discours de haine

Au XVe siècle, le terme de race porte le sens de « lignée », sans être associé à des caractéristiques fixes, qu'elles soit physiques ou morales[787]. Le mot change de signification au cours du XVIIe siècle, sous l'influence du développement des sciences naturelles et triomphe sous la plume des auteurs des Lumières au XVIIIe siècle, associé notamment à la Traite africaine[788]. L'idéologie raciste permet alors la domination d'un groupe humain sur une autre sur la base d'une présumée supériorité morale et intellectuelle. Des colonies, cette idéologie

---

institutions de la liberté est que les frontières du gouvernement coïncident, dans l'ensemble, avec celles des nationalités », mais aussi J. RAWLS, qui dans *Le Droit des gens*, parle des « sympathies communes » nécessaires à une société démocratique donnée pour faire accepter les mêmes principes de justice et de redistribution. Cela lui permet de souligner le fait que le libéralisme est, le plus souvent, un nationalisme libéral.

[786] Sur les liens ambigües entre, d'une part, racisme et colonialisme et, d'autre part, antiracisme et anticolonialisme, appliqué au cas de l'Algérie, voir P. SIBLOT, « De l'anticolonialisme à l'antiracisme : de silences en contradictions », *Mots. Les langages du politique*, 1989, vol. 18, n° 1, p. 57-74.

[787] P. H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 2002, vol. 89, n° 336, p. 155-175.

[788] É. BALIBAR, « Le racisme : encore un universalisme », *Mots. Les langages du politique*, 1989, vol. 18, n° 1, p. 11-12.

se propage au sein des élites occidentales, à la fois sous la forme d'un déterminisme des traits sociaux et culturels et d'une classification hiérarchisée des groupes humains.

Le racisme biologique inégalitaire est largement remis en cause après la Seconde guerre mondiale et devient même une rareté avec la disparition du racisme d'État national-socialiste[789]. Au début des années 1960, le prix Nobel d'économie Gunnar Myrdal se réjouit du fait que « la doctrine de l'infériorité de certaines races a disparu », ajoutant que « nous ne pouvons que nous en féliciter, attendu qu'elle n'avait aucun fondement scientifique[790] ». Or, comme le montre Pierre-André Taguieff, la démonstration que le racisme doctrinal est un accessoire pseudo-scientifique, historiquement situé, n'évacue pas les théorisations racistes et la « biologisation » est remplacée par une « culturalisation » des appartenances. Ces nouvelles théorisations racialistes procèdent de deux schèmes fondamentaux que sont la défense des identités culturelles et l'éloge de la différence, qu'elle soit interindividuelle ou intercommunautaire. Tous deux servent à évacuer la hiérarchisation entre les races au profit de l'incompatibilité entre cultures : « Il s'ensuit qu'aujourd'hui la catégorisation raciste de base ne s'exprime plus à travers la référence à telle ou telle classification hiérarchique des races humaines, mais selon le critère apparemment moins brutal : assimilable/inassimilable[791]. »

Comme l'explique Guy Haarscher, on peut distinguer trois niveaux de propos racistes, que l'on peut étendre à tous les « discours de haine » visant des minorités[792]. Au premier niveau se situent les « éructations », c'est-à-dire l'insulte gratuite qui n'a aucune prétention d'argumentation scientifique. Au deuxième niveau se trouve le « discours raciste structuré » qui regroupe, toujours selon les termes de Guy Haarscher « toute la production pseudo-scientifique que la question "raciale", qui va des extrapolations tirées illégitimement de la linguistique et des délires biologiques au XIXe siècle (les langues indo-européennes deviennent l'attribut de la "race" aryenne) à la "sciences nazie" ». Au troisième niveau, enfin, se situe le « maquillage rhétorique » mis en évidence par Pierre-André Taguieff et résumée par Guy Haarscher de la manière suivante : « On est donc passé d'une théorie hiérarchique,

[789] P.-A. TAGUIEFF, « Réflexions sur la question antiraciste », *Mots. Les langages du politique*, 1989, vol. 18, n° 1, p. 76.
[790] *Ibid.*
[791] *Ibid.*, p. 78.
[792] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 27-29.

“verticale”, des races, à une théorie égalitaire, “horizontale” (démocratique) des cultures. » À ce troisième niveau se situe également le discours négationniste sur lequel nous reviendrons.

Sans toujours parvenir à articuler avec succès antiracisme et universalisme, l’Europe a connu, au début des années 1970, une reconfiguration politique autour de la question antiraciste, notamment *via* l’émergence de jeunes générations de militants dont la plupart pouvait se prévaloir de contacts réels avec la dernière vague migratoire. Les associations nées des différentes campagnes locales contre le racisme ont alors décidé de traduire leur combat en termes politiques en judiciarisant l’antiracisme d’acte et d’expression[793]. Du point de vue du racisme d’expression, la judiciarisation est passée par la pénalisation des discours de haine visant les appartenances ethniques, raciales, nationales, mais aussi religieuses. Nous contesterons, plus loin, cette notion d’« appartenance religieuse ». Notons, pour le moment, que dans les législations européennes, les appartenances ethniques, raciales, nationales et religieuses sont souvent assimilées et que ce seul fait est à mains regards contestable, donnant lieu à des expressions largement reprises par certaines associations et certains médias, particulièrement en France, – ce qui représente, selon nous, une confusion des genres – comme « racisme antimusulman[794] ». Le champ des minorités à protéger s’est ensuite étendu aussi à tout discours haineux ou d’incitation à la haine fondés sur le sexe, la langue, la couleur et même parfois les opinions politiques.

Du reste, ces mouvements pour l’égalité des droits et pour la dénonciation des discours de haine visant des groupes historiquement opprimés ont été précédés et suivis par un grand nombre de normes internationales et européennes visant les discours de haine[795]. Le concept de discours de haine a été forgé au fil du temps, tout d’abord, par les normes internationales et notamment l’article 4 de la Convention internationale sur l’élimination de toutes les formes de discrimination raciale de 1965, ratifiée en 1969, qui invite les États Parties, dans le cadre des Nations Unies, à :

Déclarer 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

[793] C. LLOYD et ISM-TI, « Citoyenneté et antiracisme en France et en Grande-Bretagne », *Hommes & Migrations*, 1995, vol. 1193, n° 1, p. 13.
[794] *Déconstruire radicalement le racisme antimusulman #CongrèsLicra2016*, voir www.licra.org
[795] Nous suivons ici le Rapport fait par la Commission de Venise, *Sur les relations entre liberté d’expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l’injure à caractère religieux et de l’incitation à la haine religieuse.*

couleur ou d'une autre origine ethnique, de même que toute assistance apportée à des activités racistes, y compris leur financement.

Cette Convention est prolongée par le Pacte international des Nations Unies relatif aux droits civils et politiques de 1966, ratifié au 1er janvier 2015 par cent soixante-huit États, qui prévoit, à son article 20, que :

> Tout appel à la haine nationale, raciale ou religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence est interdit par la loi.

Reprenant les normes internationales et la Convention européenne des droits de l'homme qui affirme, comme nous l'avons vu, la liberté de religion à son article 9 et la liberté d'expression à son article 10, l'article 14 ajoutant que :

> La jouissance des droits et libertés reconnus par la présente Convention doit être assurée, sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance ou toute autre situation.

Le Comité des Ministres du Conseil de l'Europe a formulé des recommandations sur les « discours de haine[796] » en établissant une liste de principes, dont deux, particulièrement, intéressent notre propos :

> [Principe 2]
>
> Les gouvernements des États membres devraient établir ou maintenir un cadre juridique complet et adéquat, composé de dispositions civiles, pénales et administratives portant sur les discours de haine. Ce cadre devrait permettre aux autorités administratives et judiciaires de concilier dans chaque cas le respect de la liberté d'expression avec le respect de la dignité humaine et la protection de la réputation ou droit d'autrui.

[796] Recommandation n° (97) 20 sur les « discours de haine » adoptée par le Comité des Ministres le 30 octobre 1997 à la 607e réunion des Délégués des Ministres.

[Principe 4]

Le droit et la pratique internes devraient permettre aux tribunaux de tenir compte du fait que des expressions concrètes de discours de haine peuvent être tellement insultantes pour des individus ou des groupes qu'elles ne bénéficient pas du degré de protection que l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme accorde aux autres formes d'expression. Tel est le cas lorsque le discours de haine vise à la destruction des autres droits et libertés protégés par la Convention, ou à des limitations plus amples que celles prévues dans cet instrument.

Ces recommandations ont été suivies par la Recommandation de politique générale n° 7 de la Commission européenne du Conseil de l'Europe contre le racisme et l'intolérance, qui stipule dans son paragraphe 18 que :

La loi doit ériger en infractions pénales les comportements suivants, s'ils sont intentionnels :

a) l'incitation publique à la violence, à la haine ou à la discrimination

b) les injures ou les diffamations publiques ou

c) les menaces à l'égard d'une personne ou d'un ensemble de personnes, en raison de leur race, leur couleur, leur langue, leur religion, leur nationalité ou leur origine nationale ou ethnique ;

d) l'expression publique, dans un but raciste, d'une idéologie qui prône la supériorité d'un ensemble de personnes en raison de leur race, leur couleur, leur langue, leur religion, leur nationalité ou leur origine nationale ou ethnique, oui qui calomnie ou dénigre un tel ensemble de personnes ;

e) la négation, la minimisation grossière, la justification ou l'apologie publiques, dans un but raciste, de crimes de génocide, de crime contre l'humanité ou de crimes de guerre ;

f) la diffusion ou la distribution publiques, la production ou le stockage aux fins de diffusion ou de distribution publiques, dans un but raciste, d'écrits, d'images

ou d'autres supports contenant des manifestations visées au paragraphe 18 a), b), c), d), e).

À ces réglementations, qui tendent surtout à harmoniser les différentes lois européennes nationales, sans pour autant représenter des normes coercitives, se sont ajoutés des dispositions similaires visant internet, *via* le Protocole additionnel à la Convention sur la cybercriminalité relative à l'incrimination d'actes de nature raciste et xénophobe commis par le biais de systèmes informatiques, en 2003.

Pour résumer, nous pouvons, d'ores et déjà, constater que dans les textes internationaux et européens le concept de « discours de haine », par contagions successives, s'applique à la fois aux discours discriminatoires touchant le sexe, la race, la langue, la couleur, l'appartenance nationale, mais aussi la religion et parfois même les opinions politiques. Les recommandations européennes invitent, à ce titre, explicitement, les différents pays européens à établir un cadre juridique répressif, en affirmant que les discours de haine ne peuvent être protégés par l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme car ils rentrent en contradiction avec d'autres droits, au premier rang desquels le respect de la dignité humaine et la protection de la réputation et des droits d'autrui. Les textes communautaires posent également comme principe indiscutable le fait que ces lois doivent s'appliquer autant à la « personne », c'est-à-dire aux individus, qu'à « un ensemble de personnes », c'est-à-dire aux groupes supposément visés par ces discours de haine. On voit immédiatement la brèche ouverte par ces textes normatifs qui, d'une part, rassemblent sous la terminologie de « discours de haine » des discours qui, dans la réalité, peuvent s'avérer très différents, et, d'autre part, considèrent que l'atteinte à l'individu et l'atteinte au groupe est équivalente, laissant en suspens à la fois la détermination de ce qui constitue véritablement un groupe, les moyens de le définir, mais aussi les moyens juridiques par lesquels ces groupes peuvent être représentés et défendus.

b) Normes européennes

Dans les pays européens, malgré des instruments d'harmonisation peu à peu mis en place, les législations en matière de discours de haine présentent de grandes disparités que l'on peut attribuer, à la fois, à la marge de manœuvre laissée aux États par les différents instruments internationaux, mais aussi les différences qui existent entre les incriminations

suggérées par ces instruments[797]. Ainsi, selon les pays, il existe plusieurs formes de sanctions pouvant restreindre la liberté d'expression : amendes administratives, actions en droit civil, y compris la responsabilité en cas de dommages, restreintes visant la publication de périodiques, revues, journaux ou livres, émissions de radio ou de télévisions et expositions d'art, mais aussi sanctions pénales avec amendes et/ou emprisonnement. À cette variété de formes de sanctions s'ajoute une variété de définition de ce qui constitue un discours de haine.

Si, comme nous l'avons vu précédemment, le blasphème n'est explicitement qualifié d'infraction que dans une minorité d'États membres, l'injure à caractère religieux constitue, en revanche, une infraction pénale dans la plupart des États membres[798]. Elle s'inscrit, pour tous ces pays, dans la répression des discours de haine, mais aussi dans la répression de l'incitation à la haine qui représentent une infraction dans la quasi-totalité des États membres du Conseil de l'Europe, hormis Andorre et Saint-Marin. Qu'indique cependant un examen plus détaillé ?

Tout d'abord, comme nous venons de le dire, dans la plupart des États membres, l'incitation à la haine religieuse est considérée comme une forme spécifique de l'incitation à la haine en général, le terme « haine » recouvrant indistinctement la haine fondée sur la race, l'ethnie, la nationalité ou la religion, et incluant parfois aussi l'appartenance ou l'orientation sexuelle, les convictions politiques, la langue, le statut social, ou sur un handicap physique et mental[799].

Dans la majorité des États membres du Conseil de l'Europe, la loi punit la haine en soi. Dans certains pays, toutefois, comme en Autriche, à Chypre, en Grèce, en Italie ou encore au Portugal, la loi punit l'incitation à des actes propres à engendrer une discrimination ou des violences et non la haine en soi. Par ailleurs, dans certains pays, comme en Lituanie, par exemple, les deux aspects sont punis, l'incitation à la violence impliquant des peines plus

---

[797] E. DE MARCO, « L'incrimination du discours de haine : limites et étude comparée des législations de dix États membres de l'Union européenne », *Dalloz*, 2017.

[798] COMMISSION DE VENISE, *Sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse*, p. 9. Les pays qui ont fait de l'injure religieuse une infraction pénale sont : Andoree, Chypre, Croatie, République tchèque, Danemark, Espagne, Finlande, Allemagne, Grèce, Islande, Italie, Lituanie, Norvège, Pays-Bas, Pologne, Portugal, Fédération de Russie, République slovaque, Suisse, Turquie, Ukraine. Nous ajoutons, pour notre part, la France.

[799] *Ibid.*, p. 9-11. Pour tout ce qui suit, nous nous référons au Rapport de la Commission de Venise et à son Annexe 1 précédemment citée.

lourdes. Dans plusieurs États, le fait que l'incitation à la haine passe par des violences, ou engendre effectivement des violences, constitue une circonstance aggravante.

Dans la majorité des États membres, hormis l'Albanie, l'Estonie, Malte, la Moldova, le Monténégro, les Pays-Bas, la Pologne, la Serbie, la Slovénie et l'Ukraine, ainsi que le Royaume-Uni à l'exclusion du propre domicile, l'incitation à la haine ne peut être qualifiée comme telle que si elle se produit en public. En France, nous y reviendrons, le fait que l'incitation ait lieu en public représente une circonstance aggravante.

En Autriche et en Allemagne, l'incitation à la haine doit constituer un trouble à l'ordre public pour devenir un délit, tandis qu'en Turquie, l'incitation doit clairement et directement mettre en péril des personnes pour être réprimée.

Pour certains pays, le fait l'incitation à la haine par le biais de médias fait l'objet de dispositions spécifiques avec des peines plus lourdes et plus strictes.

L'intention d'attiser la haine n'est pas un élément nécessaire pour qu'il y ait délit dans la majorité des États membres du Conseil de l'Europe. Dans certains États, comme à Chypre, en Irlande, à Malte, au Portugal, en Ukraine, en Angleterre et au Pays de Galle, il est possible de faire valoir la négligence de l'auteur des faits.

Enfin dans tous les États membres l'incitation à la haine est punissable d'une peine d'emprisonnement, d'une amende, ou les deux. L'incitation à la haine est punissable d'emprisonnement qui varie selon les pays : un an en Belgique, France et au Pays-Bas ; dix-huit mois à Malte ; deux ans en Autriche, à Chypre, en République tchèque, au Danemark, en Géorgie, Islande, Irlande, Lituanie, Slovénie et Suède ; trois ans en Azerbaïdjan, Bulgarie, Croatie, Estonie, Hongrie, Italie, Lettonie, Moldova, Norvège, Pologne, Slovaquie, Espagne, Turquie ; quatre ans en Arménie ; cinq ans en Bosnie-Herzégovine, Allemagne, à Monaco, au Monténégro, Portugal, en Serbie et en Ukraine ; dix ans en Albanie.

Ce rapide tour d'Europe des législations ne permet pas d'épuiser toutes les différences ni dans la définition de ce qui constitue des « discours de haine » ni dans les mesures mises en place pour les juguler. Néanmoins, il permet de mettre en lumière des visions antagonistes touchant plusieurs points effectivement ambiguës dans la condamnation de ces « discours de haine » et les justifications attenantes à cette condamnation. Nous reviendrons longuement dans la dernière partie sur ces justifications. Tentons, pour le moment, de soulever les différents points qui nous paraissent problématiques.

Premièrement, les « discours de haine » rassemblent indistinctement, dans la plupart des pays, les discours haineux fondés sur l'identité et l'orientation sexuelle, la race, l'ethnie, la langue, la couleur, le handicap, mais aussi la religion et l'opinion politique. Ce regroupement suscite une première interrogation, qui n'est pas des moindres. Si l'appartenance est claire concernant la race, l'ethnie, la couleur ou le handicap, l'appartenance est beaucoup moins certaine et peut s'avérer changeante en ce qui concerne l'identité et l'orientation sexuelle, la langue, la religion et surtout l'opinion politique. Il y a donc une différence fondamentale entre ce que nous pouvons appeler des appartenances de fait et des appartenances de choix. Dans ce dernier cas, concernant donc les appartenances de choix, la question de l'identification de la personne au groupe demeure entière.

Deuxièmement, ce bref résumé des différentes législations européennes permet de montrer qu'il n'y a aucune homogénéité du point de vue de la caractérisation en délit du discours de haine. En effet, entre les pays qui considèrent que c'est la haine en soi qui est condamnable, ceux qui considèrent que c'est l'incitation à la haine qui l'est, sachant qu'il faut ici distinguer aussi entre l'incitation à la haine propre à entraîner des actes violents ou discriminatoires et l'incitation à la haine non susceptible d'entraîner des actes violents ou discriminatoires, et enfin les pays qui considèrent que le délit n'est caractérisée que lorsque l'incitation à la haine est suivie d'effets ou bien les pays qui considèrent que le fait que l'incitation soit suivie d'effets est une circonstance aggravante, il est impossible de dégager une définition sure du délit que représente le discours de haine. Or les questions soulevées sont essentielles. D'une part, la question reste entière quant à l'équivalence entre parole et action. Dire, est-ce faire ? La parole doit-elle être réprimée au même titre que l'acte ? Faut-il définitivement entériner le fait que toute forme de parole discriminatoire fondée sur le sexe, la race, la langue, la couleur, la religion, l'opinion politique ou autre ne sont pas des opinions, mais des délits ? Ou bien reconnaître que les sociétés démocratiques libérales doivent constituer certaines opinions en délit afin de protéger le débat démocratique ? Mais que reste-t-il alors du débat démocratique si tous les discours supposément nuisibles en sont exclus ? D'autre part, la question de savoir si la parole mène forcément à l'acte reste également entière. Entre l'incitation à un acte et l'acte lui-même, la conséquence est-elle parfaite ? Si quelqu'un appelle à la haine, est-il responsable, nommément, des actes perpétrés au nom de cette haine ? Et surtout, selon quelles modalités exactement ? Peut-on considérer, *a contrario*, que le fait de s'exprimer permet une libération cathartique, qui au contraire, prévient l'acte ?

Troisièmement, les législations européennes montrent que la notion d'ordre public est appréciée de manière fort hétérogène. Si les « discours haine » sont condamnables dans certains pays seulement lorsqu'ils représentent une menace réelle à l'ordre public matériel, dans d'autres, nous le verrons dans le cas de la France, l'ordre public peut être compris comme l'ordre public immatériel et recoupe alors, avec plus ou moins de maladresse, la conception plus large des valeurs partagées par une société donnée.

Quatrièmement, les « discours de haine » peuvent aussi, selon les pays, être plus ou moins condamnés en se référant à l'intention de l'intéressé. Là encore, on voit à quel point le travail de l'interprète de la loi est périlleux. À quel point peut-on véritablement jugé de l'intentionnalité d'une parole ou non ?

Cinquièmement, la question de l'émetteur du discours de haine et le champ de son expression représente également une multiplicité d'interprétations divergentes. D'une part, faut-il faire une différence entre l'expression par voie de média et toute autre expression ? Les médias ont-ils une responsabilité particulière en matière d'expression ? Aussi, un journaliste qui rapporte un discours de haine doit-il être tenu pour responsable de la diffusion de ce discours ? D'autre part, la répression des discours de haine touche-t-elle les expressions prononcées en public ou également les expressions prononcées dans le cadre privé ? Dans ce dernier cas, la loi britannique qui laisse la liberté d'émettre des discours de haine à son domicile nous paraît particulièrement étonnante et ouvre à une série de questions, pour le moins, kafkaïennes. Le domicile inclut-il le domicile principal et les résidences secondaires ? Peut-on tenir des discours de haine seulement chez soi ou lorsque l'on est invité à un autre domicile ? Si le même discours est tenu lors d'une conversation privée, mais dans la rue, tombe-t-il de fait sous le coup de la loi ?

À travers ces quelques questions, nous avons tenté de montrer la différence substantielle de régimes en matière d'expression dans les différents pays européens, mais aussi les difficultés parfois insurmontables auxquelles sont soumis les juges dans leurs interprétations de la loi ou plutôt le pouvoir d'appréciation extraordinaire qui leur est conféré. Pour y voir plus clair, tournons-nous désormais vers les jurisprudences de la Cour européenne des droits de l'homme et de la Cour Suprême des États-Unis.

2) Des deux côtés de l'Atlantique (1)

Nous avons vu la différence majeure dans les approches de la Cour européenne des droits de l'homme et de la Cour Suprême des États-Unis concernant les propos blasphématoires, la première criminalisant les propos blasphématoires gratuits, la deuxième autorisant tous types de propos blasphématoires. Concernant les propos racistes, et donc au plus large les « discours de haine », la Cour européenne des droits de l'homme défend qu'ils doivent être également condamnés, tandis que la Cour Suprême américaine considèrent qu'ils sont protégés par le Premier amendement.

a) À Strasbourg (1)

Rappelons d'abord qu'en matière de propos blasphématoires, les juges européens ont créé un « test », visant à établir le caractère condamnable ou non de propos blasphématoires, qui repose sur la gratuité de l'offense. Si l'offense est « gratuite », c'est-à-dire sans aucun fondement scientifique et qu'elle ne contribue donc pas à un débat d'intérêt général, elle est condamnée. Si en revanche, elle est offensante, mais représente un intérêt scientifique, elle est protégée. Cette « vérification », qui s'est imposée dans les juridictions européennes en matière de blasphème, n'a cependant pas été reconduite dans les questions touchant aux propos racistes. Voyons comment.

Les « discours de haine » ou « diffamation collective » ne représentent pas des limites explicites dans l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme. Ainsi, comme pour les propos blasphématoires, il convient au juge européen de traduire les propos de haine en un langage acceptable par la Convention. C'est chose faite avec l'arrêt *Jersild contre Danemark*[800], en 1994, c'est-à-dire la même année que la décision *Otto-Preminger-Institut contre Autriche* concernant les propos blasphématoires, analysée plus haut. À lire ces deux arrêts de manière superficielle, comme le note Guy Haarscher, on pourrait croire que la Cour se montre plus répressive en matière de propos blasphématoires, puisqu'elle donne raison à l'Autriche, qu'en matière de propos racistes, puisqu'en l'espèce, elle donne tort au Danemark[801]. Cependant, en y regardant de plus près, ce que dit la Cour est plus complexe.

Les faits d'abord. Jens Olaf Jersild, journaliste résidant à Copenhague et travaillant à la Denmarks Radio, une société danoise de diffusion, qui émet des programmes radio, mais

[800] CEDH, 1994, *Jersild contre Danemark*, Requête n° 15890/89.
[801] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 20.

aussi de télévision, décide de filmer l'interview d'un groupe de skinheads qui se sont donné le nom de *Green Jackets*, c'est-à-dire les « Blousons verts ». Pendant six heures d'entretien, sans être vraiment interrompus, les skinheads font l'éloge du Klu Klux Klan, assimilent les Noirs à des gorilles, accusent les immigrés de tous les maux, etc. L'entretien ne vise évidemment pas à propager de telles idées, mais bien au contraire à montrer que de telles idées prolifèrent dans certains groupes afin d'éveiller les consciences danoises. Au Danemark, les propos racistes sont condamnés depuis 1939. Si la loi concernait, au départ, surtout les discours antisémites, par ses modifications de 1971, elle a été étendue à toute forme de racisme d'expression, condamnant à la fois ceux qui tiennent des propos racistes, mais aussi ceux qui les diffusent. C'est ainsi que Jersild est condamné par les tribunaux danois pour avoir diffusé des propos racistes. Après avoir épuisé toutes les voies de recours internes, il se tourne vers la Cour européenne des droits de l'homme.

La Cour traduit, tout d'abord, les propos racistes en « protection de la réputation ou des droits d'autrui » en accordant au Danemark que les propos des skinheads sont effectivement condamnables. En revanche, la Cour se demande si les mesures prises par le Danemark contre Jersild, qui diffusait ces propos afin d'informer la population danoise de la présence de tels groupes, sont « nécessaires dans une société démocratique ». Le conflit s'établit alors entre deux droits, celui de communiquer des informations et celui de protéger la réputation ou les droits d'autrui. Considérant, que replacées dans leur contexte, « les propos injurieux avaient plutôt pour effet de ridiculiser leurs auteurs que de promouvoir leurs vues racistes », la Cour décide de finalement donner raison à Jerslid contre le gouvernement danois.

Nous voyons bien que la Cour protège ici le travail du journaliste et non pas les propos racistes, dont elle considère, en revanche, qu'ils sont condamnables, car ils représentent, toujours selon la Cour et après un travail de traduction, une atteinte à la réputation ou aux droits d'autrui. Pour s'en convaincre, il faut se tourner vers un arrêt éloquent datant de 2009, c'est l'arrêt *Féret contre Belgique*[802]. Daniel Féret, créateur et président du Front national belge organise plusieurs fois entre 1999 et 2001 des campagnes de publicité pour son parti en distribuant des tracts et en affichant des posters dans les rues de Bruxelles, qui appellent à « s'opposer à l'islamisation de la Belgique », à « interrompre la politique de pseudo-intégration », « renvoyer les chômeurs extra-européens » et de « réserver aux Belges et aux Européens la priorité de l'aide sociale ». En Belgique, Féret est condamné au nom de la loi du

[802] CEDH, 2009, *Féret contre Belgique*, Requête n° 15615/07.

30 juillet 1981 qui réprime l'incitation « à la discrimination, la ségrégation, la haine ou la violence à l'égard d'un groupe, d'une communauté ou de leurs membres, en raison de la race, de la couleur, de l'ascendance ou de l'origine nationale ou ethnique de ceux-ci ou de certains d'entre eux ».

Après avoir épuisé toutes les voies de recours en Belgique, Féret se tourne donc vers la Cour européenne des droits de l'homme. En se référant aux recommandations du Comité des Ministres du Conseil de l'Europe et aux rapports de la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, la Cour rappelle d'abord l'importance de la liberté d'expression surtout « dans le domaine du discours politique ou de questions d'intérêt général » même si « la liberté de discussion politique ne revêt assurément pas un caractère absolu ». Elle définit alors deux buts légitimes, qui sont la défense de l'ordre et la protection de la réputation et des droits d'autrui, afin de déterminer si « l'ingérence [du gouvernement] était nécessaire, dans une société démocratique, pour atteindre ces buts ». La Cour procède alors à un examen de la condamnation de Féret afin de déterminer si une telle ingérence était justifiée dans son cas et, surtout proportionnée, tout en rappelant la marge d'appréciation de chaque État en cette matière.

À l'issue d'un rappel des principes fondamentaux, les juges concluent que le « discours [véhiculé par les affiches et les tracts] est inévitablement de nature à susciter parmi le public, et particulièrement parmi le public le moins averti, des sentiments de mépris, de rejet voire, pour certains, de haine à l'égard des étrangers ». Le jugement ne conteste pas que « les partis politiques ont le droit de défendre leurs opinions en public [et] peuvent donc prôner des solutions aux problèmes liés à l'immigration », mais précise qu'ils « doivent éviter de le faire en préconisant la discrimination raciale et en recourant à des propos ou des attitudes vexatoires ou humiliantes, car un tel comportement risque de susciter parmi le public des réactions incompatibles avec un climat social serein et pourrait saper la confiance en les institutions démocratiques ». Au terme de cette argumentation, la Cour se prononce en faveur de la Belgique en entérinant le concept à la fois de « discours de haine » et en invoquant la nécessité de préserver un certain « climat social », dont on peut imaginer qu'il s'agit de la défense d'un ordre public immatériel.

b) À Washington (1)

La Cour suprême des États-Unis a, quant à elle, une position quelque peu différente en matière de condamnation des propos racistes. Rappelons que concernant les propos blasphématoires, elle a considéré dans son arrêt *Burstyn v. Wilson* de 1952, qu'ils sont protégés par le Premier amendement. Concernant les « discours de haine », deux positions se font face. La première, libérale, considère que les propos de haine, *hate speech* en anglais, doivent également être protégés par le Premier amendement. Cette position est discutée dans la doctrine[803]. Ses détracteurs considèrent, en effet, que le parti pris libéral traditionnel suppose, à tort, l'égalité sociale des personnes et des groupes dans la société en négligeant le fait que certains groupes sont marginalisés et donc plus vulnérables que d'autres au « discours de haine ». Ces discours ne peuvent pas être interprétés comme des simples opinions, ce sont des moyens de subordination de ces groupes à un ordre qui maintient et perpétue leur statut de victimes en le justifiant. Le fond de l'argument est de dire que ces groupes ne peuvent participer à égalité avec les autres au marché libre des idées, car les « discours de haine » les réduisent au silence. Les protéger de ces discours correspond alors à la restauration d'une égalité véritablement effective, une correction du marché qui permet de le rendre véritablement effectif.

Cette deuxième position est celle qui a prévalu lors de la décision *Beauharnais v. Illinois* de 1952, prise donc la même année que la décision *Burstyn*. La Cour a alors confirmé la validité d'une loi de l'Illinois condamnant les propos méprisants à l'égard d'individus en raison de leur race, de leur couleur ou de leur religion[804]. Cet arrêt n'a pourtant pas fait jurisprudence et a été invalidé par l'arrêt *Virginia v. Black*, en 2003. Cette décision ne vise pas à proprement parler des « propos » racistes, puisqu'il s'agit plus d'un « acte » raciste, mais faut-il considérer que ledit acte étant un acte symbolique, un « discours » ou une « expression », il serait à ce titre comparable à des propos racistes ?

Qu'a fait Black, un des leaders du Ku Klux Klan[805] de Virginie ? Il a organisé un grand rassemblement des membres de l'organisation, au terme de laquelle une grande croix a été brûlée. Brûler une croix représente un symbole très fort dans l'histoire du Ku Klux Klan, puisqu'il renvoie à une longue tradition d'intimidation des populations noires. Les croix

---

[803] W. M. CURTIS, « Hate Speech », *Encyclopædia Britannica Online*, EB Editors, 2016.
[804] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 20, note 66.
[805] Fondé en 1865, le Ku Klux Klan est une organisation protestante des Etats-Unis, revendiquant la suprématie des Blancs sur les Noirs.

étaient plantées et mises à feu dans leurs jardins pour signifier qu'ils n'étaient pas chez eux et que leurs maisons pouvaient être incendiées à n'importe quel moment. Ces violences étaient tellement fréquentes dans les années 1950, que l'État de Virginie a inscrit dans sa loi l'interdiction de « brûler une croix avec l'intention d'intimider ». Black a été condamné. Il interjette alors appel auprès de la Cour suprême de Virginie, qui lui donne raison. L'État de Virginie saisit alors la Cour suprême des États-Unis, qui confirme la décision de la Cour suprême de Virginie, au motif que la croix a été brûlée dans une prairie, louée à l'occasion du rassemblement, et non pas devant une maison abritant une population noire. Il n'y a donc pas eu forcément volonté d'intimider et rien, dans la loi, n'interdit de brûler une croix. La Cour refuse donc toute loi générale visant à restreindre la liberté d'expression, y compris si l'expression est détestable, sauf à considérer, fidèle à sa décision *Brandenburg v. Ohio* de 1969 évoquée précédemment, que la menace est « proche, imminente, crédible[806] », ce qui n'est pas le cas en l'espèce.

Résumons maintenant les positions de la Cour Suprême américaine et de la Cour européenne des droits de l'homme vis-à-vis des « discours de haine ». Là où les États-Unis sont extrêmement réticents à imposer des limites au droit garanti par la Constitution à la liberté d'expression et ne sont prêts à le faire qu'en cas de menace imminente, la Cour européenne des droits de l'homme emprunte un chemin inverse et pratique une politique prophylactique. Plus généralement, nous pouvons maintenant conclure que là où la Cour suprême des États-Unis protège les propos blasphématoires et les propos racistes (sans intimidation directe), la Cour européenne ne protège ni l'un ni l'autre (quand les propos jugés blasphématoires constituent une offense gratuite). Peut-on, cependant, assimiler propos blasphématoires et propos racistes ? Considérer que leur protection ou leur condamnation relève d'une même logique ? Peut-on, à l'inverse, considérer comme le fait Guy Haarscher[807], qu'il y a une différence de nature entre les deux propos et que l'État doit condamner les propos racistes, mais protéger les propos blasphématoires ? Avant de répondre à ces questions, un dernier détour s'impose.

---

[806] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 24.
[807] *Ibid.*

D - Propos négationnistes

Parmi les propos racistes, certains représentent un comble de ce que Guy Haarscher nomme le « maquillage rhétorique » et ce sont les propos négationnistes. Apparu à l'issue du procès de Nuremberg, le négationnisme ou révisionnisme consistent tout d'abord en un déni ou une minimisation du génocide des juifs d'Europe par le régime nazi et ont été étendus depuis à d'autres génocides, crimes contre l'humanité ou crimes de guerre, autant de concepts forgés au sortir de la Seconde Guerre mondiale par le droit pénal international et le droit international humanitaire. À partir des années 1980, la condamnation du négationnisme des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre, sous l'influence des textes internationaux et européens, sont entrés peu à peu dans le droit positif de nombreux pays occidentaux.

1) Loi, mémoire et histoire

La mise en place de tribunaux pénaux internationaux créant des nouvelles catégories du droit international, tels que génocide, crime contre l'humanité et crime de guerre a entraîné une mise en cause internationale du négationnisme qui s'est traduite par l'apparition de « lois mémorielles » dans de nombreux pays. Ce croisement de pratiques certainement nécessaire n'est pas allé toutefois sans confusion.

a) Au regard de la justice pénale internationale

Née dans la première guerre de dimension réellement mondiale, la justice pénale internationale prend ses racines dans la Déclaration de Saint James Place du 12 janvier 1942 signée par la Norvège, de la Hollande, de la Belgique, du Luxembourg, de la Pologne, de la Yougoslavie, de la Tchécoslovaquie et de la Grèce ainsi que le Comité national français réfugiés à Londres. Les États signataires affirment « leur volonté de poursuivre, de rechercher, de juger et de condamner les criminels, sans distinction d'origine, et de veiller à l'exécution des sentences dans le cadre d'une juridiction internationale[808] ». Les États-Unis, l'Union soviétique et la Grande-Bretagne publient à Moscou, le 30 octobre 1943, une déclaration affirmant leur détermination à châtier les criminels de guerre après la victoire. Ainsi, une fois les puissances de l'Axe défaites, deux juridictions sont créées : le Tribunal militaire international de Nuremberg par l'accord de Londres du 8 août 1945 et le Tribunal international pour l'extrême Orient ou Tribunal de Tokyo par une déclaration du Commandement suprême des Forces Alliées le 19 janvier 1946.

[808] Nous nous référons ici à l'excellent dossier composé d'archives de La Documentation française, « La justice pénale internationale ».

Des vingt-deux dirigeants nazis déférés devant le Tribunal de Nuremberg, composé de quatre juges titulaires et de quatre juges suppléants désignés respectivement par les États-Unis, la France, la Grande-Bretagne et l'Union soviétique, vingt ont été condamnés, dont douze à la peine capitale selon le jugement rendu le 1er octobre 1946. Le Tribunal de Tokyo, quant à lui, a condamné par son verdict rendu le 12 novembre 1948 vingt-cinq criminels de guerre japonais, dont huit à la peine capitale. Deux autres tribunaux, le Tribunal pour l'ex-Yougoslavie et le Tribunal international pour le Rwanda, sont institués en 1993 et 1994, avant que ne soit créée, en 1998, la Cour pénale internationale permanente.

Sur la base des travaux des deux premiers tribunaux internationaux a été créé un cadre juridique pénal international pour définir un droit pénal international et parfaire le droit international humanitaire. Ainsi, en 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies adopte la Déclaration universelle des droits de l'homme, dont les deux premiers paragraphes du Préambule disposent :

> Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.
>
> Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.

Un jour plus tôt, l'Assemblée générale des Nations Unies avait adopté la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide qui dispose à son article premier :

> Les Parties contractantes confirment que le génocide, qu'il soit commis en temps de paix ou en temps de guerre, est un crime du droit des gens, qu'elles s'engagent à prévenir et à punir.

Et qui ajoute à son article 3 :

> Seront punis les actes suivants :
>
> a) Le génocide ;

b) L'entente en vue de commettre le génocide ;

c) L'incitation directe et publique à commettre le génocide ;

d) La tentative de génocide ;

e) La complicité dans le génocide.

L'année suivante sont adoptées les quatre conventions de Genève visant à établir un régime de protection des droits des non-combattants, auxquelles se sont ajoutés, en 1977, deux protocoles additionnels concernant la protection des victimes, respectivement, de conflits armés internationaux et non internationaux.

Le droit pénal international et le droit international humanitaire ont ainsi forgé les définitions des crimes « qui touchent l'ensemble de la communauté internationale », à savoir les crimes contre la paix, les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité, les crimes de génocide et les crimes d'agression. Il est intéressant de noter que dès la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de 1948, l'incitation directe et publique à commettre un génocide est réprimée au même titre que l'acte de génocide. Cependant, le Tribunal pénal international pour le Rwanda a précisé, 1994 que :

> Le caractère « direct » de l'incitation veut que l'incitation prenne une forme directe et provoque expressément autrui à entreprendre une action criminelle et qu'une simple suggestion, vague et directe, soit quant à elle insuffisante pour constituer une incitation directe.

La même idée a prévalu au sein du Comité d'examen des situations économiques et des problèmes de développement qui, dans sa Recommandation générale n° 35 du 26 septembre 2013 sur la lutte contre les discours de haine raciale, a affirmé que :

> Le Comité recommande que la négation ou les tentatives publiques de justification de crimes de génocides et de crimes contre l'humanité, tels que définis en droit international, soient déclarées délits punissables par la loi, à condition qu'elles constituent clairement un acte d'incitation à la haine ou à la violence raciale. Le Comité souligne aussi que « l'expression d'opinions sur des événements du passé » ne devrait pas être interdite ni punie.

Comme nous l'avons vu plus haut le Pacte international des Nations Unies relatif aux droits civils et politiques de 1966, ratifié au 1er janvier 2015 par cent soixante-huit États, prévoit, à son article 20, que :

> Tout appel à la haine nationale, raciale ou religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence est interdit par la loi.

Le Comité des droits de l'homme de l'ONU, organe composé d'experts indépendants chargé de surveiller la mise en œuvre du Pacte international des Nations Unies relatif aux droits civils et politiques de 1966, a, par ailleurs, adopté l'Observation générale n° 34 lors de sa 102e session en 2011, qui dispose, à son paragraphe 49, que :

> Les lois criminalisant l'expression d'opinions concernant des faits historiques sont incompatibles avec les obligations que le Pacte impose aux États parties en ce qui concerne le respect de la liberté d'opinion et de la liberté d'expression. Le Pacte ne permet pas les interdictions générales de l'expression d'une opinion erronée ou d'une interprétation incorrecte d'événements passés.

Ainsi, de manière significative, les rédacteurs des normes internationales non seulement n'imposent pas la création de « lois mémorielles », mais s'en méfient, tout en condamnant, par ailleurs, toute incitation directe et apte à provoquer expressément un acte criminel. Les institutions européennes ont, quant à elles, agi en deux temps. Tout d'abord, elles ont repris le cadre international, comme en témoigne la Recommandation de politique générale n° 7 de 2002 de la Commission européenne du Conseil de l'Europe contre le racisme et l'intolérance, qui dispose dans son paragraphe 18 que :

> La loi doit ériger en infractions pénales les comportements suivants, s'ils sont intentionnels :
>
> e) la négation, la minimisation grossière, la justification ou l'apologie publiques, dans un but raciste, de crimes de génocide, de crime contre l'humanité ou de crimes de guerre.

Les États européens sont alors invités à condamner le négationnisme s'il est volontaire et exprimé dans un but précis, c'est-à-dire s'il contient une incitation directe et expresse à commettre un acte criminel interdit par le droit pénal international.

Dans un deuxième temps, le Protocole additionnel relatif à l'incrimination d'actes de nature raciste et xénophobe commis par le biais de systèmes informatiques du 28 janvier 2003 attaché à la Convention européenne sur la cybercriminalité du 23 novembre 2001 a élargi la notion, souhaitant désormais condamner tout négationnisme, qu'il contienne ou non une incitation à commettre un crime. Ainsi, l'article 3 appelle les États parties à :

> Ériger en infractions pénales […] la diffusion […] par le biais d'un système informatique, de matériel raciste et xénophobe.

> L'article 6 rappelle que parmi les faits considérés comme racistes et xénophobes figure :

> [Tout] matériel qui nie, minimise de manière grossière, approuve ou justifie des actes constitutifs de génocide ou de crimes contre l'humanité, tels que définis par le droit international et reconnus comme tels par une décision finale et définitive du Tribunal militaire international, établi par l'accord de Londres du 8 août 1945, ou par tout autre tribunal international établi par des instruments internationaux pertinents et dont la juridiction a été reconnue par cette Partie.

Les normes européennes encouragent donc la mise en place de « lois mémorielles » au sens strict, c'est-à-dire non pas des lois qui interdisent le négationnisme en incitant explicitement à commettre un acte criminel, mais le négationnisme comme révision de l'histoire. Sans nul doute, l'inquiétude la plus grande touche au négationnisme des différents génocides, au premier desquels le génocide des juifs, mais aussi des Tziganes, reconnu par le statut de la Cour de Nuremberg en 1945. Trois autres génocides ont été reconnus par des instances internationales dépendants de l'ONU : le génocide des Arméniens de 1915-1916 par une résolution de la Sous-Commission des droits de l'homme de l'ONU en 1985 ; le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994, reconnu lors de la création du Tribunal pénal international du Rwanda la même année ; le massacre des Bosniaques musulmans de Srebrenica, perpétré en 1995 et reconnu par le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie de 2001. D'autres massacres, sans être reconnu – pour l'instant – comme des génocides pourraient recevoir cette qualification, par exemple l'« Holodomor », famine organisée par Staline en Ukraine dans les années 1930, le massacre de la population cambodgienne par les Khmers rouges dans les années 1970, les massacres du Darfour en 2004 ou encore les massacres des Kurdes par le dictateur Saddam Hussein entre 1988 et 1989 au cours de l'opération Anfal.

La mémoire est donc devenue, au fil du temps, un enjeu politique majeur, duquel se sont saisis peu à peu les pays du Conseil de l'Europe en instaurant des « lois mémorielles », parfois en précédant les recommandations de Bruxelles, parfois en leur succédant. La diversité de ces lois, certaines condamnant le négationnisme de crimes de génocide précis, d'autres condamnant le négationnisme de tous les crimes de génocide, crimes contre l'humanité, crimes contre la paix et crimes de guerre, montre néanmoins que la matière est nouvelle. Cependant les « lois mémorielles », partout où elles existent, sont traitées comme une des formes des « discours de haine », figurant à chaque fois près des discours racistes et xénophobes, puisqu'ils sont considérés comme les anticipant, les accompagnant ou les favorisant. Ainsi que le note Guy Haarscher, les Européens s'inquiètent de la « pente glissante » que constituerait la non condamnation des discours négationnistes, car « de l'autorisation du discours négationniste, et *a fortiori* raciste, aux comportements antisémites, il n'y a qu'un pas[809] ».

b) Tour des législations

Un examen des différentes lois mémorielles qui existent dans les démocraties libérales permet de montrer qu'elles sont classables selon deux principes au moins : selon la nature des faits dont la contestation est incriminée et selon la manière dont ces fait sont contestés[810].

Parmi les pays ayant fait le choix de créer un cadre juridique incriminant la négation des crimes commis par les Nazis, certains ont pris le parti de condamner la négation du génocide des Juifs commis par les Nazis, tandis que d'autres ont décidé de condamner la négation plus générale des crimes commis par les Nazis. La loi la plus complète, pour des raisons évidentes, est sans doute la loi israélienne du 8 juillet 1986[811], qui instaure une loi interdisant le négationnisme du génocide des juifs :

> Toute personne qui, par écrit ou par oral, émet une quelconque déclaration niant ou minimisant les actes commis durant la période du régime nazi, que ce soit les crimes commis contre les Juifs ou les crimes commis contre l'humanité, avec

[809] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 30.
[810] É. DAVID, *Le Droit comparé des lois mémorielles*, Centre de droit international, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 2012.
[811] Site du Ministère des Affaires étrangères israélien : [Prohibition of Denial of Holocaust] 2. A person who, in writing or by word of mouth, publishes any statement denying or diminishing the proportions of acts committed in the period of the Nazi regime, which are crimes against the Jewish people or crimes against humanity, with intent to defend the perpetrators of those acts or to express sympathy or identification with them, shall be liable to imprisonment for a term of five years.

> l'intention de défendre les coupables de ces actes, de leur démontrer de la sympathie ou de s'identifier à eux, est passible d'une peine d'emprisonnement de cinq ans.

En Roumanie, c'est l'ordonnance d'urgence du 13 mars 2002[812] portant sur l'interdiction des organisations et symboles à caractère fasciste, raciste ou xénophobe qui dispose à son article 6 :

> La négation de l'Holocauste en public ou de ses effets est punissable d'un emprisonnement allant de six mois à cinq ans et la déchéance de certains droits.

D'autres pays, comme la France, cas sur lequel nous reviendrons plus longuement par la suite, ont décidé de viser plus largement tous les crimes contre l'humanité commis par les Nazis. Tel est le cas de l'Allemagne, dont la loi sur l'incitation publique à la haine[813] dans sa version de 1992 dispose que :

> Quiconque approuve, nie ou minimise publiquement ou dans une réunion un acte commis sous le régime national-socialiste […] d'une manière apte à troubler l'ordre public est passible d'une peine d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à cinq ans et d'une amende.

En Autriche, le « Prohibition Act », une loi constitutionnelle votée en 1945 pour endiguer toute renaissance potentielle du nazisme ne faisait pas de référence explicite à la condamnation du négationnisme des crimes commis par les Nazis, bien que la loi ait été interprétée de cette manière par les juges[814]. En 1992, la même année qu'en Allemagne, l'Autriche modifie le « Prohibition Act » afin d'y intégrer explicitement la condamnation du négationnisme :

> Quiconque nie, minimise, approuve ou tente d'excuser le génocide du régime national-socialiste ou tout autre crime contre l'humanité du régime national-socialiste par voie de presse ou tout autre média est punissable d'une peine d'emprisonnement de dix ans.

---

[812] COMMISSION DE VENISE, *Sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse*, p. 43-44.
[813] J. LECHTHOLZ-ZEY, « The laws banning Holocaust Denial », Issue 3, *Genocide Prevention Now*, 2012, p. 6-7.
[814] *Ibid.*, p. 3-4.

En Belgique, c'est la loi du 23 mars 1995 qui dispose que[815] :

> Est puni d'une peine d'emprisonnement de huit jours à un an et d'une amende de vingt-six à cinq mille francs quiconque […] nie, minimise grossièrement, cherche à justifier ou approuve le génocide commis par le régime national-socialiste allemand pendant la Seconde Guerre mondiale.

Tournons-nous maintenant vers des pays qui ont décidé de condamner le négationnisme des crimes nazis, mais aussi communistes. En 2001, c'est la République Tchèque qui se dote d'une loi contre le soutien et la diffusion de mouvements réprimant les droits et libertés de l'homme[816] :

> La personne qui, publiquement, nie, met en doute, approuve ou tente de justifier les génocides nazi ou communiste ou tout autre crime nazi ou communiste est passible d'une peine d'emprisonnement allant de six mois à trois ans.

La référence aux crimes nazis et communistes est également présente en Hongrie, dont la loi du 8 juin 2010 dispose que seront passible d'emprisonnement[817] :

> Ceux qui nient les génocides commis par les système national-socialiste et communiste ou nient d'autres actes perpétrés contre l'humanité, etc.

Un autre cas, parmi ces pays qui condamnent le négationnisme des crimes nazis et communistes nous semble particulièrement intéressant, est celui de la Pologne. Alors que la loi du 18 décembre 1998 portant création de l'Institut de la mémoire nationale interdit la négation des crimes commis par les nazis, les communistes et tout autre crime contre l'humanité ou crime de guerre, les sénateurs polonais ont jugé opportun de voter, ce 1er février 2018 une loi interdisant de dire ou de laisser entendre que la Pologne porte une part de responsabilité dans les crimes contre l'humanité commis par l'Allemagne nazie sous peine d'une peine d'emprisonnement allant jusqu'à trois ans, l'un des objectifs affichés du texte étant d'empêcher l'usage de l'expression « camp de la mort polonais[818] ».

---

[815] *Ibid.*, p. 4.
[816] *Ibid.*, p. 4-5.
[817] *Ibid.*, p. 7.
[818] P. BOUVIER, « Pologne : le vote d'une loi mémorielle sur la Shoah suscite incompréhension et inquiétude », *Le Monde.fr*, 1 février 2018.

La Russie, quant à elle, a adopté une loi le 5 mai 2014, c'est-à-dire juste après l'annexion de la Crimée, incriminant la négation des crimes nazis, mais aussi « l'empiétement sur la mémoire historique […] de la Seconde Guerre mondiale[819] ».

Pour finir, voyons maintenant les pays qui ont décidé d'incriminer la négation de crimes qui ne se limitent pas aux crimes de droit international humanitaire commis par les Nazis, mais élargissent le champ à tous les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre. C'est ainsi qu'en Suisse la loi du 18 juin 1993 dispose à son article 261*bis* du Code pénal, quatrième alinéa[820] :

> Celui qui aura publiquement, par la parole, l'écriture, l'image, le geste, par des voies de fait ou de toute autre manière, abaissé ou discriminé d'une façon qui porte atteinte à la dignité humaine une personne ou un groupe de personnes en raison de leur race, de leur appartenance ethnique ou de leur religion ou qui, pour la même raison, niera, minimisera grossièrement ou cherchera à justifier un génocide ou d'autres crimes contre l'humanité […] sera puni d'une peine privative de liberté de trois ans au plus ou d'une peine pécuniaire.

Cette formulation très générale est également celle retenue par le Luxembourg dans sa loi du 19 juillet 1997 à son article 457[821] :

> Est puni […] celui qui a contesté, minimisé, justifié ou nié l'existence d'un ou de plusieurs génocides […] ainsi que des crimes contre l'humanité ou crimes de guerres.

C'est aussi le cas de l'Espagne, du Portugal et de la Grèce qui se réfèrent largement à tout crime de génocide, crime contre l'humanité ou crime de guerre reconnus par le droit international[822].

Après examen, on voit que la nature des faits incriminés ne sont pas les mêmes selon les différentes lois mémorielles adoptées par les pays. Des lois spécifiques, condamnant le négationnisme des crimes nazis et/ou communistes aux lois incriminant tout discours tendant à nier, approuver, mettre en doute ou minimiser tout crime contre l'humanité ou crime de

---

[819] N. KOPOSOV, « Une loi pour faire la guerre : la Russie et sa mémoire », *Le Débat*, 22 octobre 2014, n° 181, p. 103-115.
[820] J. LECHTHOLZ-ZEY, « The laws banning Holocaust Denial », p. 11.
[821] *Ibid.*, p. 8.
[822] É. DAVID, « Le droit comparé des lois mémorielles », p. 3-6.

guerre – sans d'ailleurs que la référence au droit international soit toujours explicite –, le panel est large et pose de manière sérieuse la question des rapports entre loi et histoire, nous y reviendrons.

2) Des deux côtés de l'Atlantique (2)

La différence d'appréciation entre la Cour européenne des droits de l'homme et la Cour Suprême des États-Unis est là encore cruciale pour ce qu'elle indique du traitement réel des libertés.

a) À Strasbourg (2)

Fidèle aux nombreuses déclaration et recommandations européennes en matière de propos racistes, xénophobes et négationnistes et à sa lecture restrictive de la liberté d'expression, la Cour européenne des droits de l'homme a, dès 1998, décidé de déclarer irrecevables des requêtes portant sur la négation de l'Holocauste et sur d'autres propos concernant les crimes nazis demandant protection sous l'angle de l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme. Ainsi, elle a rendu, en 2003, une décision d'irrecevabilité à la requête de Roger Garaudy[823], auteur français ayant publié écrit et publié l'ouvrage *Les Mythes fondateurs de la politique israélienne*, ouvrage contenant deux chapitres particulièrement problématiques, à savoir « Le mythe de la justice de Nuremberg » et « Le mythe de l'Holocauste » :

> Quant aux condamnations de M. Garaudy pour contestation de crimes contre l'humanité, la Cour se réfère à l'article 17, qui a pour but d'empêcher les individus de tirer de la Convention un droit leur permettant de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés reconnus dans la Convention. Ainsi, personne ne peut se prévaloir de la Convention pour se livrer à des actes contraires à ses dispositions. Après avoir analysé l'ouvrage litigieux, la Cour considère, comme les juridictions nationales l'ont démontré, que le requérant a fait siennes les thèses négationnistes et a remis en cause systématiquement les crimes contre l'humanité commis par les nazis envers la communauté juive. Or, selon la Cour, il ne fait aucun doute que contester la réalité de faits historiques clairement établis, tels que l'Holocauste, ne relève pas d'un travail de recherche historique s'apparentant à une quête de la

[823] CEDH, 2003, *Garaudy contre France*, décision d'irrecevabilité, Requête n° 65831/01

vérité. Une telle démarche a en fait pour objectif de réhabiliter le régime national-socialiste, et, par voie de conséquence, d'accuser de falsification de l'histoire les victimes elles-mêmes. La contestation de crimes contre l'humanité apparaît donc comme l'une des formes les plus aiguës de diffamation raciale envers les juifs et d'incitation à la haine à leur égard.

La Cour rend donc la requête de Roger Garaudy irrecevable au nom du fait que les paroles de l'accusé visent « à la destruction des droits et libertés reconnus dans la Convention » et que « personne ne peut se prévaloir de la Convention pour se livrer à des actes contraires à ses dispositions ». L'invocation, par Roger Garaudy de la liberté d'expression, garantie par l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme est donc jugée irrecevable. Ce faisant, la Cour valide également la conventionnalité des « lois mémorielles », et ici spécifiquement de la « loi Gayssot » de 1990 sur laquelle nous reviendrons, procédant, comme toujours à une traduction et déterminant que l'interdiction du négationnisme poursuit deux buts légitimes, les mêmes que pour les propos racistes, que sont « la défense de l'ordre et la prévention du crime », mais aussi la « protection de la réputation et des droits d'autrui ».

Une autre affaire, concernant cette fois-ci le génocide arménien, est parvenue à la Cour européenne des droits de l'homme en 2015, c'est l'affaire *Perinçek contre Suisse*[824]. Les faits sont simples. Lors d'une conférence de presse qui se tient devant le Château d'Ouchy à Lausanne, en Suisse, en 2005, un homme politique turc Dogu Perinçek, affirme que « les allégations de "génocide arménien" sont un mensonge international ». Cette déclaration est suivie par deux autres déclarations également incriminées tendant à nier le génocide arménien. À la suite de ces événements, l'Association Suisse-Arménie porte plainte contre Perinçek, qui est condamné en 2007 à une peine avec sursis et à une amende, décision qui est confirmée par la Cour de Cassation pénale du canton, puis par le Tribunal fédéral. Ayant épuisé toutes les voies de recours en Suisse, Perinçek se tourne vers la Cour européenne des droits de l'homme.

La Cour européenne, une fois définis les deux buts légitimes, que sont « la défense de l'ordre » et « la protection de la réputation et des droits d'autrui » soumet la position du gouvernement suisse à un test de proportionnalité afin de déterminer si l'ingérence du gouvernement suisse est justifiée et « nécessaire dans un système démocratique ». Du point de

[824] CEDH, 2015, *Perinçek contre Suisse*, Requête n° 27510/08

vue de la défense de l'ordre, la Cour note les différences entre l'expression anglaise « *prevention of order* » qui revêt une « portée plus étroite, renvoyant surtout, dans les affaires de cette nature, aux émeutes ou à d'autres formes de troubles publics » et la notion d'« ordre public », qui est « souvent choisie pour désigner le corps de principes politiques, économiques et moraux essentiels au maintien de la structure sociale et même, dans certains pays, pour englober la dignité humaine ». Retenant la définition restrictive et considérant que les rassemblements à Lausanne n'ont donné lieu à aucun affrontement, la Cour rejette l'idée selon laquelle l'ingérence dans le droit du requérant à la liberté d'expression peut viser « la défense de l'ordre ». En revanche, la Cour retient « la protection des droits d'autrui ». Il lui reste donc à déterminer s'il est « nécessaire dans une société démocratique », pour protéger les droits d'autrui, de prononcer une sanction pénale contre Perinçek. Après la mise en balance de l'article 10 de la Convention protégeant la liberté d'expression et de l'article 8 protégeant le droit au respect de la vie privée et familiale, interprété ici en droit « des Arméniens au respect de leur dignité et de celle de leurs ancêtres, y compris au respect de leur identité bâtie autour de l'idée que leur communauté a été victime d'un génocide ».

Après voir contextualisé à nouveau l'affaire, la Cour conclut :

> Au vu de l'ensemble des éléments analysés ci-dessus – à savoir que les propos du requérant se rapportaient à une question d'intérêt public et n'étaient pas assimilables à un appel à la haine ou à l'intolérance, que le contexte dans lequel ils ont été tenus n'était pas marqué par de fortes tensions ni par des antécédents historiques particuliers en Suisse, que les propos ne pouvaient être regardés comme ayant attenté à la dignité des membres de la communauté arménienne au point d'appeler une réponse pénale en Suisse, qu'aucune obligation internationale n'imposait à la Suisse de criminaliser des propos de cette nature, que les tribunaux suisses apparaissent avoir censuré le requérant pour avoir exprimé une opinion divergente de celles ayant cours en Suisse, et que l'ingérence a pris la forme grave d'une condamnation pénale –, la Cour conclut qu'il n'était pas nécessaire, dans une société démocratique, de condamner pénalement le requérant afin de protéger les droits de la communauté arménienne qui étaient en jeu en l'espèce.

Revirement de jurisprudence ? Pas vraiment. Tout en donnant tort, en l'espèce, au gouvernement suisse, la Cour reprend à son titre le raisonnement de l'ancienne Commission

et rappelle que les mêmes affirmations concernant l'Holocauste représentent, quant à elles, de l'incitation à la haine raciale, à l'antisémitisme et à la xénophobie ; et de conclure que les différentes peines pénales prononcées par les pays concernant le négationnisme de l'Holocauste sont « nécessaires dans une société démocratique ». Que c'est sur ces fondements qu'elle a décidé de la non-recevabilité des requêtes dans les affaires *Schimanek contre Autriche*[825], *Witzsch contre Allemagne I*[826] et *Gollnisch contre France*[827]. La Cour note, par ailleurs, que pour les décisions *Garaudy contre France*[828], comme nous l'avons vu, et *Witzsch contre Allemagne II*[829], elle s'est appuyée sur l'article 17 de la Convention européenne des droits de l'homme, en estimant que les discours niant l'Holocauste représentent « un détournement du droit à la liberté d'expression à des fins contraires à la lettre et à l'esprit de la Convention ».

Ces remarques sont décisives : d'une part, la Cour admet une protection au nom de l'article 10 de la Convention des discours niant le génocide arménien, tout en considérant que les discours niant le génocide des juifs, lui, n'est pas protégé par le même article, d'autre part elle établit que le négationnisme du génocide des juifs constitue un abus de droit au sens de l'article 17 de la Convention, qui dispose que :

> Aucune des dispositions de la présente Convention ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu, un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits ou libertés reconnus dans la présente Convention ou à des limitations plus amples de ces droits et libertés que celles prévues à ladite Convention.

Autrement dit, tout propos allant à l'encontre des valeurs fondamentales de la Convention européenne doit être condamné et ne peut recevoir la protection de l'article 10 de la Convention. On voit tout de suite la double difficulté. Tout d'abord, nous sommes assez loin de la protection des « propos qui heurtent, choquent ou inquiètent » promise par l'arrêt *Handyside*. Par ailleurs, ce refus de protection, en se fondant sur l'article 17 de la Convention, détermine, en creux, l'existence d'un ordre public immatériel et justifie une conception de

[825] CEDH, 2000, *Schimanek contre Autriche*, décision d'irrecevabilité, Requête n° 32307/96
[826] CEDH, 1999, *Witzsch contre Allemagne I*, décision d'irrecevabilité, Requête n° 41448/98
[827] CEDH, 2003, *Golnisch contre France*, décision d'irrecevabilité, Requête n° 48135/08
[828] CEDH, 2003, *Garaudy contre France*, décision d'irrecevabilité, Requête n° 65831/01
[829] CEDH, 2003, *Witzsch contre Allemagne II*, décision d'irrecevabilité, Requête n° 7485/03

« défense de l'ordre » comme « défense des valeurs ». Comment alors expliquer que la Cour considère que le négationnisme de l'Holocauste nie les valeurs de la Convention, alors que le négationnisme du génocide des Arméniens ne les nie pas ? On voit bien ici les difficultés politiques, mais aussi juridiques, qu'entrainent, inévitablement selon nous, à la fois la volonté de se référer à un socle de valeurs pour déterminer les expressions autorisées ou non, mais aussi la différence de traitement accordée selon les groupes.

b) À Washington (2)

C'est dans cet esprit, par peur justement que l'interdiction du négationnisme place le juge sur « pente glissante[830] », l'obligeant à réprimer de plus en plus de discours, que la Cour Suprême des Etats-Unis a décidé de protéger les discours négationnistes. C'est ce que démontre l'affaire *National Socialist Party of America v. Village of Skokie* de 1977. Là encore, commençons par les faits. Le village de Skokie, situé dans l'Illinois, abrita lors une population de 70 000 habitants, dont environ 40 000 sont des juifs, parmi lesquels des centaines de survivants des camps de concentrations nazis. Le 20 mars 1977, Franck Collin, le leader du Parti national-socialiste américain informe le chef de la police de Skokie qu'il compte organiser une manifestation de trente à cinquante personnes, habillées en dignitaires nazis et arborant des croix gammées, devant la mairie du village le 1er mai. Le but de cette manifestation est de contester l'ordonnance prise par la municipalité de Skokie qui exige du Parti national-socialiste un dépôt préalable de 350 000 dollars pour l'organisation d'un rassemblement.

À l'annonce de cette manifestation, plusieurs organisations juives déclarent qu'elles comptent faire une contre-manifestation. Le tribunal du District, inquiet des potentiels débordements de violence, prend alors une ordonnance d'interdire la manifestation du Parti national-socialiste. Collin, appuyé par l'American Civil Liberties Union, conteste l'ordonnance et prévient de son intention d'organiser la manifestation à Skokie un autre jour. Pour l'en empêcher, les autorités du village prennent alors trois règlements, le 2 mai, interdisant toute diffusion de propos incitant à la haine raciale ou religieuse afin de rendre cette manifestation impossible. L'ordonnance interdisant la manifestation est finalement annulée par la Cour suprême des États-Unis, tandis que les règlements sont jugés comme contrevenant au Premier amendement par la Cour d'appel de l'Illinois dans son arrêt

[830] Diamétralement opposée à la « pente glissante » dont s'inquiètent les Européens, toujours selon G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 30.

Collin v. Smith. La manifestation n'aura finalement jamais lieu, mais le Parti national socialiste américain remporte la bataille judiciaire.

Dans cette affaire, comme dans l'affaire *Virginia v. Black* de 2003, la Cour Suprême décide de protéger les « discours de haine », qu'ils soient racistes, antisémites ou négationnistes. Fidèle au test établi lors de l'affaire *Brandenburg v. Ohio*, en 1969, elle considère que la promotion abstraite de comportements illégaux, même des plus détestables, doit être protégée par le Premier amendement. L'idée qui prévaut ici est l'idée dégagée par l'arrêt *Burstyn v. Wilson* de 1952 selon laquelle si le juge doit commencer à interdire certains discours, il va vite se retrouver « au milieu d'une myriade de courants de conceptions différentes ».

*

Force est de constater, à l'issue de cette troisième partie, que l'islamisme entend unifier le monde musulman autour d'un droit d'inspiration divine qui inclut la répression du blasphème là où le monde occidental, en lieu et place du bloc qu'il forme dans le regard de l'islamisme présente un droit multiforme où l'effacement présumé du blasphème laisse voir au contraire des réapparitions spectrales. Paradoxe ou pas, force est également de constater que les États-Unis, pluralistes en matière de liberté de religion, portent également le régime le plus libéral en matière d'expression religieuse et, surtout, antireligieuse. Qu'en est-il dès lors de la France, le pays de l'autre Déclaration des droits de l'homme ?

Partie 4 : L'exception française

Qu'en est-il aujourd'hui de la laïcité en France, des libertés de religion et d'expression que cette forme d'exception au regard du reste du monde est censée garantir ? Qu'est-ce que la laïcité elle-même ? En quoi détermine-t-elle le caractère déclaré métapolitique de la République ? Quel type de sécularisation de quel principe politico-religieux indique-t-elle ? Pourquoi le malaise et la crise qui l'entourent aujourd'hui ? Quelle influence a eu le législateur sur la difficile absorption, désormais, de communautarismes qui à la fois contestent et instrumentalisent le droit ? Qu'indiquent les lois mémorielles et les dispositions similaires ? Que nous disent les grands procès pour cause d'offense aux croyants qui abondent depuis deux décennies ? C'est à ces questions que nous nous efforçons de répondre dans cette ultime partie consacrée au cas français non sans tâcher chaque fois de dresser leur exacte situation théologique, politique et juridique car elles ont toutes trait, directement ou indirectement, au blasphème.

C'est bien lui, nous le verrons, qui est au cœur des crises répétées qui ont polarisé l'opinion française depuis maintenant trente ans. Dès qu'il s'agit de la question du blasphème, la France se trouve en effet prise à partie entre la résurgence d'anciennes querelles venues du passé qui ont configuré son passé et l'irruption d'âpres débats issus de la mutation de son paysage religieux sous l'effet des migrations et qui déterminent son avenir, mais aussi à des pressions internationales où se mêlent son héritage colonial, son prestige de patrie des droits de l'homme et son statut de puissance que continue de préserver son siège au Conseil de sécurité aux Nations-Unies : Paris peut aussi bien être dénoncée par Washington pour son usage supposé de la discrimination religieuse que sollicitée par Le Caire pour son expertise présumée dans la sécularisation libérale du fait religieux. Là encore, la relation historique de la France à la question du blasphème fait le lien entre ces deux jugements opposés. Où en est-on aujourd'hui ?

I - Quelle laïcité ?

Dans l'imaginaire français, la loi centenaire de 1905 relative à la séparation des Églises et de l'État est censée récapituler le principe de laïcité sans que le mot n'y soit mentionné. La laïcité elle-même est perçue à la fois comme une exception politique nationale et un devenir humain universel sans que le concept ne soit défini. Cet ensemble, à la fois flou et impératif, ne va pas sans provoquer un débat contradictoire récurrent tant dans l'hexagone où il articule toutes sortes de conflits idéologiques que dans le reste du monde où il provoque aussi bien des aspirations ou des imitations idéalisées que des critiques dénonçant volontiers un système intolérant et discriminatoire.

La représentation de la laïcité « à la française », transitant entre hégémonie de l'ordre républicain et apaisement de la complexité sociale, est aujourd'hui doublement déstabilisée sous l'effet intérieur de la pression migratoire et de la diversification confessionnelle consécutive depuis les années 1970 et sous l'effet extérieur de l'exacerbation planétaire des fondamentalismes et de la circulation de combats culturels hétérogènes dans le cadre de la mondialisation depuis les années 1990.

Cet effet de ciseau, endogène et exogène, se traduit par un malaise grandissant dans la psyché collective française, la question du blasphème devenant peu à peu le terrain privilégié d'affrontements divers entre des conceptions antagonistes à la fois de la liberté de religion et de la liberté d'expression. Par-là, la laïcité devient proprement un « mot-valise[831] ». Elle l'est d'autant plus que le terme ne vaut réellement qu'adjectivé et rapporté à l'État, lequel est effectivement laïque, et que sa conceptualisation sous forme substantivée est artificielle, laquelle se prête à l'idéologisation sous couvert d'affirmation philosophique confinant alors au laïcisme ou à l'anti-laïcisme. D'où la nécessité d'un éclaircissement préalable sur la représentation elle-même avant de pouvoir vérifier la validité de son application au sujet même de notre thèse.

[831] D. LESCHI, *Misère(s) de l'islam de France*, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 12.

A - Laïcité et liberté d'expression

La loi du 21 juillet 1881 relative à la liberté de la presse et la loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des Églises et de l'État consacrent l'enracinement de la République dans le droit positif et constituent l'armature de la singularité française en termes de droits et de libertés[832]. Le vote de ces lois s'explique pour des raisons à la fois juridiques et politiques qui marquent une volonté d'évacuer l'ordre théologique, à tout le moins ancien.

Juridiquement, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, bien que la question soit âprement débattue en doctrine ainsi que nous y reviendrons, ne revêt pas de caractère normatif immédiat et laisse à la charge du législateur d'entériner les grandes libertés proclamées ainsi que les limites nécessaires à leur exercice. Ce passage des libertés fondamentales en des libertés effectives, c'est-à-dire leur inscription dans le droit positif constitue un enjeu politique décisif pour la IIIe République naissante, décidée à rendre définitif, voire triomphal l'acquis révolutionnaire. La conjonction des deux nécessités, juridique et politique, va se traduire par une intense activité législative.

1) Une origine conflictuelle

La IIIe République va en fait légiférer sur ce qu'elle considère être l'essence du fait républicain. Aux lois symboliques de 1879 et 1880 faisant de la *Marseillaise* l'hymne national et de la prise de la Bastille le jour de la fête nationale[833], s'ajoutent les lois pratiques mettant fin à l'Ordre moral, instaurant un nouveau régime de libéralités et favorisant dans leur principe des foyers de diffusion des idées progressistes. C'est le cas de la loi du 17 juillet 1880 qui abroge le décret de 1851 sur les cafés, cabarets et débits de boisson, des lois du 21 décembre 1880, du 16 juin 1881 et du 28 mars 1882 créant les lycées de jeunes filles, établissant la gratuité absolue de l'enseignement primaire dans les écoles publiques et rendant l'école primaire obligatoire, mais aussi de la loi du 21 mars 1884, dite loi « Waldeck-Rousseau » créant les syndicats professionnels ou encore de la loi du 1er juillet 1901 donnant un cadre juridique à la formation d'associations[834].

Structurellement, l'État investit la société afin de constituer, idéologiquement, une contre-Église. C'est dans ce cadre que sont donc votées la loi de 1881 sur la liberté de la

---

[832] M. AGULHON, *L'Élan fondateur et la grande blessure : 1880-1932*, Paris, Hachette Littératures, 1997, p. 7-14.
[833] *Ibid.*, p. 32.
[834] *Ibid.*, p. 38-43.

presse et la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État que nous allons analyser à rebours de leur ordre chronologique, car les deux lois se répondent dans leurs présupposées et excèdent le seul cadre normatif : dès lors que l'État laïque entend du même coup ne privilégier aucune confession et assurer la liberté de religion et d'expression de chacun, il procède en effet à une laïcisation active.

a) La sécularisation comme combat

Issue de la guerre des deux France, la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 figure désormais dans le patrimoine national français au terme des innovations créatives. Cependant, à suivre le principe de la sécularisation que nous avons suivi au sujet des autres nations européennes en prenant le blasphème pour fil rouge et eu égard à la forte contribution française à l'édification de la notion de blasphème depuis le Moyen Âge et jusqu'aux Temps modernes, ainsi que nous l'avons noté, il faut concevoir la loi de 1905 comme un aboutissement de la longue évolution des rapports entre l'Église et l'État en France.

Si l'autorité de Rome a imprégné l'Europe occidentale jusqu'à la Réforme, la France s'est partiellement détachée de la papauté, nous l'avons vu, avec le plein essor de la monarchie capétienne. Dès le début du XIVe siècle, Philippe Le Bel s'oppose à l'ingérence pontificale dans les affaires du royaume, inaugure une politique d'autonomie qui inclut pour partie l'appareil ecclésiastique et postule que, dans son ordre, la juridiction civile ne reconnaît aucune juridiction supérieure. Confirmée par les Guerres de religion, cette revendication étatique va animer ultérieurement le mouvement gallican qui atteint son apogée sous Louis XIV avec la Déclaration du Clergé de France de 1682. Affirmer implicitement que le domaine de la religion se limite aux représentations spirituelles, hors les réalités temporelles, revient à affirmer l'idée selon laquelle le pouvoir politique précède l'autorité religieuse et que cette idée constitue l'exception de la religion nationale française : l'État assigne sa place à l'Église, et non l'inverse.

C'est dans cette brèche ouverte au sein du principe politico-religieux traditionnel dans laquelle s'engouffreront les Lumières qui, en France, rompent avec le principe non moins traditionnel de l'hétéronomie lors de la Révolution conçue comme avènement radical des droits de l'homme mais aussi du citoyen, singularité française seconde qui a trait à son histoire philosophique parallèle à son histoire religieuse : la raison universelle détermine une compréhension politique de l'anthropologie dans le rapport conflictuel à l'obscurantisme et à

l'intolérance. Le jacobinisme matérialisera cette revendication en tâchant d'édifier un culte de l'Être suprême[835] avant que la République ne se contente de libéraliser les cultes, protestantisme et judaïsme inclus, et de renvoyer la croyance à la sphère privée.

Entre-temps, à la première vague de déchristianisation intellectuelle amorcée par les Lumières[836], s'est ajoutée la deuxième vague, étatique, fondée sur la représentation volontariste de la violence légitime qui voit, en 1793 et 1794, une première tentative d'absorption du culte par l'éradication, au besoin, de sa forme ancienne et catholique. L'échec de l'entreprise, marqué par les guerres de Vendée, débouche sur une autre première tentative, actant un type différent de résolution de cette irrésolution ancienne et conflictuelle entre les ordres, celle de la séparation des Églises et de l'État qu'initie le Directoire dont la Constitution de 1795 dispose à son article 354 que[837] :

> Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte. La République n'en salarie aucun.

En dépit de l'effort de rationalisation que montre cette traduction juridique de la situation hautement conflictuelle qu'a causé la compétition longtemps latente, puis ouverte entre Paris et Rome sur l'attribution de l'universalité, l'« impulsion collective venue d'un certain nombre de milieux hautement politisés, inégalement accueillie suivant les lieux[838] » qui trouve en 1795 une traduction juridique, n'en demeure pas moins une rupture trop violente, y compris pour de nombreux révolutionnaires. Le retour en force de l'État s'opère dès l'Empire : le Concordat que Napoléon Ier signe en 1801 avec le Vatican s'accompagne de la création du Grand Sanhédrin puis du Consistoire Central des Israélites ainsi que de l'institutionnalisation des Réformés et des Luthériens. Si les ministres des cultes reçoivent un statut et un traitement public, ils sont strictement contrôlés et doivent prêter serment de fidélité au gouvernement. Les régimes qui suivront endosseront peu ou prou cette logique que viendra toutefois déranger le débat croissant entre tradition et modernité.

---

[835] Voir M. VOVELLE, *La Révolution contre l'Église : de la Raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1988.
[836] M. VOVELLE, « Déchristianisation » dans A. SOBOUL, J.-R. SURATTEAU et Fr. GENDRON (éd.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, PUF, 2004, p. 327.
[837] CONSEIL CONSTITUTIONNEL, Constitution du 5 Fructidor An III, voir www.conseil-constitutionnel.fr
[838] M. VOVELLE, « Déchristianisation » dans A. SOBOUL, J.-R. SURATTEAU et Fr. GENDRON (éd.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, p. 328.

b) Les deux France

L'affrontement des « deux France », réveillé par l'instabilité politique mais aussi des idéologisations croissantes et antagoniques autour de la notion de progrès, domine la IIIe République qui va se vouloir essentiellement laïque. Mais la notion elle-même divise le camp progressiste en diverses tendances. La première, pragmatique, entend récupérer la maîtrise de l'éducation, de la santé ou de l'assistance sociale, ce qui se traduit par plusieurs lois de « nationalisation » dans les deux dernières décennies du XIXe siècle. La deuxième, idéologique, s'efforce de construire une religion et une mystique civile apte à se substituer aux confessions existantes – d'où par exemple le Panthéon. La troisième, politique, désire élever une séparation entre les sphères publique et privée afin d'éviter à la fois interférence et discrimination et dans le but ultime d'apaiser un conflit préjudiciable pour la nation.

L'intense activité législative qui précède la loi de 1905 montre en effet un affrontement radical dont la clé est la conquête systématique par l'État des positions de l'Église menée au nom du droit d'irréligion. Les lois passées le sont en vue d'être appliquées à tous les cultes, il n'en vise pas moins essentiellement la prédominance catholique, assimilée à un État dans l'État, les mesures prises étant par un phénomène mécanique profitable aux confessions juive et surtout protestante qui en deviennent les alliées objectives.

On en retiendra, sans que cette liste soit exhaustive[839], la loi du 27 février 1880 supprimant la participation des membres du clergé catholique aux Conseils académiques ; la loi du 17 mars 1880 supprimant le traitement égalitaire de l'enseignement supérieur catholique ; la loi du 8 juillet 1880 supprimant l'aumônerie militaire catholique ; la loi du 12 juillet 1880 supprimant la tradition catholique du repos dominical ; la loi du 14 novembre 1881 supprimant le monopole catholique sur les cimetières ; la suppression, le 23 juin 1883, du financement des aumôniers catholiques des hôpitaux et hospices publics ; la loi du 27 juillet 1884 supprimant l'indissolubilité catholique du mariage ; la loi du 14 août 1884 supprimant les prières publiques d'inspiration catholique à la rentrée des Chambres ; la loi du 15 novembre 1887 supprimant le lien entre baptême catholique et funérailles instituées ; la loi du 15 juillet 1889 supprimant la dispense des ecclésiastiques catholiques d'effectuer le service militaire ; la loi du 14 décembre 1900 supprimant l'usage d'une messe catholique de rentrée dans les écoles et les institutions judiciaires ; la loi du 28 décembre 1904 supprimant le monopole catholique sur les pompes funèbres ; les lois du

[839] D. LESCHI, *Misère(s) de l'islam de France*, Paris, Editions du Cerf, 2017.

11 novembre 1903 et du 1er janvier 1904 supprimant les religieuses infirmières dans l'ensemble des hôpitaux des forces armées. À quoi il faut ajouter la circulaire du ministère de la Guerre, le 9 février 1904, interdisant aux soldats de fréquenter les cercles catholiques et la circulaire du ministère de la Justice, le 1er avril 1904, ordonnant l'enlèvement des crucifix dans les prétoires de tous les tribunaux.

C'est au bénéfice de cette hégémonie nouvelle, que la dernière ligne, modérée et libérale du camp laïque, s'impose en 1905 lors du vote de la loi sur la séparation des Églises et de l'État, dont l'article 2 – « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte » – garantit à chaque culte sa liberté à condition qu'il n'enfreigne pas l'ordre public. L'État abolit les droits particuliers accordés aux institutions ou congrégations religieuses et cantonne le fait religieux lui-même à la subjectivité personnelle et privée. Il ne connaît que des citoyens, indépendamment de toute appartenance, qu'elle soit d'ailleurs religieuse, ethnique ou autre.

Cependant, la laïcité est aussi un principe politique. En cela, elle ne saurait être réduite à la seule loi de séparation de 1905, celle-ci satisfaisant sous une forme proprement française et historiquement déterminée la dissociation plus générale du principe politico-religieux qui fait le fond de la sécularisation. La laïcité se présente également comme la traduction politique d'une option philosophique qui veut que d'une part, la croyance peut et doit être renvoyée à la sphère privée, et que d'autre part, en conséquence, l'unité politique est un dépassement des discordes religieuses au nom de la concorde civile. Néanmoins, à la loi de séparation s'ajoute un grand nombre de textes normatifs, parfois antérieurs, parfois postérieurs qui tracent les contours d'un régime juridique complexe et évolutif. En conséquence, et ultimement selon nous, ce qui implique une fois inversé dans l'ordre du discours que ce constat soit compris comme une priorité, la laïcité consiste d'abord dans la régulation juridique du modus vivendi établi entre l'État et les religions d'une part, entre les religions entre elles d'autre part. Pour le dire avec Émile Poulat : « La laïcité n'est pas simplement un esprit d'émancipation par la philosophie, mais aussi une politique de pacification par le droit[840]. »

[840] E. POULAT, *Notre laïcité publique : « La France est une République laïque »*, Paris, Berg international, 2003, p. 14.

c) Le principe républicain

Ne ressortant pas, dans la classification détaillée plus haut, des régimes libéraux et pluralistes, la France s'inscrit, sans conteste, dans la tradition des régimes républicains dont elle représente cependant un des modèles les plus radicaux et qui offre, ayant été pensé contre la religion instituée[841] trois spécificités fondamentales : premièrement, un caractère fortement conflictuel en raison de l'opposition initiale entre une modernité révolutionnaire anticléricale et une tradition catholique conservatrice ; deuxièmement, l'exclusion consécutive des corps intermédiaires, c'est-à-dire la famille, l'association, la communauté, de la relation entre l'État et le citoyen ; troisièmement, en raison d'une stricte restriction du fait religieux à la sphère privée, la marginalisation de l'expression publique des signes visibles d'appartenance.

Le premier domaine dans lequel la laïcité s'est imposée est l'école, sur laquelle l'Église, en 1880, exerce encore un « monopole de fait[842] », contribuant largement au façonnement des consciences et dont la République escompte à son tour faire une fabrique, mais cette fois du citoyen, lequel se distingue par son droit à l'incroyance. La neutralité et la gratuité de l'enseignement public constituent alors un terrain privilégié de la laïcisation de la société. À la neutralité militante revendiquée par un Ferdinand Buisson, qui considère qu'il faut opter entre « l'école rationaliste » et « l'école cléricale », martelant qu'« il n'y a rien entre les deux », s'oppose la « neutralité sereine » de Jules Ferry, moins antireligieuse et plus tolérante[843]. C'est cette deuxième tendance qui l'emporte dans la loi du 16 juin 1881 qui rend l'enseignement primaire public et gratuit et dans la loi du 28 mars 1882 qui remplace l'instruction morale et religieuse par l'instruction morale et civique. Les programmes scolaires sont laïcisés et les emblèmes religieux sont bannis de l'enceinte scolaire.

À côté de l'enseignement public subsiste néanmoins l'enseignement privé primaire, autorisé par la loi Guizot du 28 juin 1833, et de l'enseignement privé secondaire, autorisé par la loi Falloux du 15 mars 1850, la liberté d'enseignement ayant valeur constitutionnelle depuis 1958[844]. Cependant, l'enseignement privé reste étroitement contrôlé par les autorités publiques, l'écrasante majorité des écoles privées étant sous contrat avec l'État. L'histoire du pluralisme scolaire reste néanmoins mouvementée, comme en témoigne la mobilisation de

[841] J.-P. WILLAIME, « Une laïcité en débat », *Sciences humaines*, hors-série, septembre-novembre 2004, p. 43.
[842] R. LABRUSSE, *La Querelle scolaire en France*, Paris, PUF, 1977, p. 31.
[843] G. HAARSCHER, *La laïcité*, Paris, PUF, 2017, p. 27.
[844] P. MBONGO, *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, Berger-Levrault, 2015, p. 731.

l'École libre en 1984 contre le projet de loi Savary relatif au « service public laïque et unifié de l'Éducation nationale » et finalement abandonné.

Après la laïcisation de l'école, la IIIe République s'attaque à la laïcisation de l'État par la loi de séparation du 9 décembre 1905. Après d'âpres batailles au Parlement et grâce, notamment, à la modération décisive d'Aristide Briand, la loi sur la séparation des Églises et de l'État est votée par 341 voix contre 233 à la Chambre, et le 6 décembre 1905 par 181 voix pour contre 102 au Sénat. Elle est promulguée le 9 décembre 1905 et entre en vigueur le 1er janvier 1906. Que contient-elle au juste ? Découpée en six titres et en quarante-quatre articles, la loi entend surtout mettre fin au Concordat en établissant des principes intangibles applicables à l'Église catholique, alors plus que majoritaire, et étendus selon le principe d'égalité aux autres religions alors significativement présentes sur le territoire français, à savoir le protestantisme et le judaïsme.

Le premier article pose le cadre général de ce nouveau régime :

> La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.

La lecture de ce premier article permet de confirmer la solidarité consubstantielle entre la liberté de religion et la liberté d'expression recoupées sous la thématique de la liberté de conscience. Précisément, le parti pris de cette loi est de considérer que la garantie la plus réelle de ces libertés ne peut être assurée que par la neutralité parfaite de l'État, qui se dispense de toute reconnaissance même des différents cultes, leur enlevant toute subvention et tout statut public et les renvoyant dans la stricte sphère privée. C'est ce qu'affirme l'article 2 :

> La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. […]

La dissociation de la religion et du pouvoir civil passe par l'abolition du statut public des Églises, par la suppression du budget des cultes, du service des cultes et des établissements publics du culte remplacés par des associations cultuelles. Les articles suivants finissent de dessiner les contours de ce régime de séparation en nationalisant les édifices religieux et en laïcisant les manifestations publiques du culte : attribution de la police des cimetières au maire, réglementation des sonneries de cloches, interdiction d'apposer des

signes et emblèmes religieux sur les monuments publics, réglementation des processions et de toutes manifestations extérieures des cultes[845].

La loi, favorablement accueillie par les religions minoritaires, cause inévitablement la protestation du Saint-Siège ainsi que de la hiérarchie, du clergé et d'une partie notable des fidèles du catholicisme français contre les spoliations imposées par l'État et accompagnées de violences policières lors des inventaires des biens de l'Église et contre la mise en place des associations cultuelles jugées incompatibles avec l'organisation de l'Église. Il faudra attendre l'Union sacrée de 1914 et la création, en 1924, des associations diocésaines pour que la tension diminue, le ralliement définitif de la majorité des catholiques à la République étant acquis en 1958 au moment même de la constitutionnalisation du principe de laïcité. Le texte fondateur de la Ve République, qui réconcilie théoriquement les deux versants de l'histoire de France, monarchique et républicain, dispose en effet dans la première partie de l'article 1 que :

> La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.

d) Une destinée controversée

La conception finale de la laïcité comme *modus vivendi* accepté et partagé va néanmoins être déstabilisée, nous l'avons annoncé, par le retour du religieux en politique, et réciproquement, double immixtion dont la France pensait, sans doute plus que toute autre nation occidentale, être désormais exempte. Ce hiatus historique s'est matérialisé par un mouvement de revendications identitaires grandissantes émanant des milieux catholiques traditionalistes, sans nécessairement épargner les cercles juifs ou protestants analogues mais de manière plus subreptice, et plus largement des musulmans accédant à la citoyenneté sous une forme souvent confessionnelle et communautaire.

Dès 1989, l'affaire des foulards islamiques de Creil, nous l'avions notée, conduit à une crise politique et à un survoltage médiatique[846] annonçant un cycle inflationniste de crises qui polarisent peu à peu l'opinion sur la manière de vivre « la laïcité au quotidien[847] ». De burka

---

[845] G. HAARSCHER, *La laïcité*, p. 20-21.
[846] J. BAUBEROT, « L'affaire des foulards et la laïcité à la française », *L'Homme et la société*, 1996, vol. 120, n° 2, p. 10.
[847] Voir R. DEBRAY et D. LESCHI, *La Laïcité au quotidien : guide pratique*, Paris, Gallimard, 2016.

en burkini, mais aussi de kippa en cacherout, ou encore de croix en crèche, la laïcité, qui devrait être d'abord un qualificatif, ne se dit plus sans épithète et est caractérisée comme inclusive ou exclusive, molle ou dure, tolérante ou intolérante, républicaine ou pluraliste. L'État répond, nous l'avons vu également, soit par voie législative en prohibant le port de signes religieux dans les écoles, collèges et lycées publics en 2004[848] et en interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, c'est-à-dire le voile intégral, en 2010[849], soit par voie jurisprudentielle, qu'il s'agisse de la Cour de cassation au sujet de l'affaire Baby Loup portant sur l'usage du voile en milieu éducatif [850] ou du Conseil d'État au sujet de l'affaire de Villeneuve-Loubet en annulant un arrêté municipal interdisant le port du burkini sur les plages [851], mais aussi en ordonnant le retrait d'une croix au-dessus d'une statue de Jean Paul II à Ploërmel dans le Morbihan[852].

Pour rappel, là encore, le brouillage de la notion de laïcité entraîne désordre et confusion dans le champ politique. La gauche, traditionnellement le camp du progressisme, et donc du laïcisme, se déchire entre une gauche traditionnellement républicaine, souvent anticléricale, parfois plus largement antireligieuse, et une gauche nouvellement libérale, appuyée par des associations comme la Ligue des droits de l'homme, le MRAP, Mouvement contre le racisme et pour l'amitié des peuples, ou encore SOS Racisme, qui considère que la volonté de faire disparaître l'expression religieuse musulmane de l'espace public procède d'une logique discriminatoire[853]. De son côté, la droite, face à la montée des revendications musulmanes, se découvre ou se redécouvre républicaine et laïque, jugeant que la loi de séparation, bien que traumatisante à l'époque, permet aujourd'hui de protéger la République des saillies communautaristes et doit donc être respectée le plus strictement possible, certains considérant néanmoins nécessaire de rappeler « les origines chrétiennes » ou « judéo-chrétiennes » de la France. C'est sans doute aux extrêmes que la logique ami-ennemi entraîne les partis pris les plus paradoxaux. À l'extrême gauche, à la lutte des classes se substitue peu à peu la lutte des races et la lutte des religions, les musulmans faisant figure de nouveau peuple opprimé à défendre. À l'extrême droite, tandis que la majorité passive des adhérents s'agite

[848] Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.
[849] Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.
[850] Cour de cassation, Assemblée plénière, arrêt n° 612 du 25 juin 2014, 13-28 369.
[851] Conseil d'État, ordonnance du 26 août 2016, *Ligue des droits de l'homme et autres - association de défense des droits de l'homme collectif contre l'islamophobie en France*, n° 402742.
[852] Conseil d'État, 25 octobre 2017, *Fédération morbihannaise de la Libre Pensée et autres*, n° 396990.
[853] J. BAUBEROT, « L'affaire des foulards et la laïcité à la française », p. 10.

autour du péril de l'islam, des minoritaires souhaitent créer un front religieux commun contre les abus de la laïcité.

Le débat porte en réalité sur la nature du fait religieux. Pour les uns, c'est un fait essentiellement personnel qui doit rester confiné à la stricte sphère privée ; pour les autres, la liberté de culte garantie par la loi recouvre non seulement la croyance individuelle, mais aussi la pratique collective avec ses rites et ses coutumes. La question est d'autant plus brûlante que l'islam, comme le judaïsme, est une religion de la loi, où la distinction entre espace public et espace privé est ténue, puisque la foi se prouve et s'éprouve par des signes d'appartenance extérieurs. En bref, comme le résume René Rémond dans son ouvrage publié pour le centenaire de la loi de séparation des Églises et de l'État[854] :

> Les problèmes ont changé de nature : ils sont en 2005 presque l'inverse de ceux de 1905. Il s'agissait alors de signifier son congé à une religion dont la présence était aussi ancienne que la nation et de trancher les derniers liens qui les retenaient encore ; en 2005 le problème est de trouver un mode d'intégration dans la société pour une religion nouvelle venue. En 1905 les républicains estimaient que le temps était venu de prononcer le divorce entre l'identité nationale et le catholicisme ; en 2005 on se demande comment intégrer les musulmans dans la nation. En 1905, on supprimait les derniers vestiges d'une Église catholique de France ; en 2005 on s'évertue à susciter la formation d'un islam de France.

Toutefois, plus encore que les débats constitutionnels ou politiques, prédomine la judiciarisation de la question. C'est sur le terrain de l'expression et du droit ou non au blasphème que les combats vont aller grandissants, la 17e Chambre devenant le lieu d'un duel renouvelé entre les tenants d'une laïcité stricte et les tenants d'une laïcité pluraliste sur fond de désaccord à la fois sur le sens exact à accorder à la liberté de religion et d'irréligion et à la liberté d'expression.

2) Au tribunal du droit

Avec la loi du 21 juillet 1881 sur la liberté de la presse, qui par ailleurs s'applique plus généralement à toute expression publique, la IIIe République, en s'inscrivant dans la tradition légicentriste française, impose une législation libérale dont les limites, toutes strictement définies, ne constituent que des exceptions justifiées à la règle générale de liberté.

[854] R. REMOND, *L'Invention de la laïcité : de 1789 à demain*, Paris, Bayard, 2005, p. 19-20.

Cette loi abolissant définitivement le délit de blasphème, même dans sa forme sécularisée d'atteinte à la morale religieuse, est cependant amendée en 1939 par la loi Marchandeau et en 1972 par la loi Pleven, cette dernière loi réintroduisant, par l'effet de *traduction* déjà mis en évidence plus haut, un délit de blasphème compris comme atteinte à un groupe de croyants. Ce qui ouvre une série de contestations judiciaires dont les règlements échouent à épuiser l'ambiguïté de la loi, ambiguïté qui culmine au procès contre *Charlie Hebdo* en 2006.

a) L'esprit de 1881

L'approche française de la liberté d'expression dépend d'une histoire nationale et d'une expérience étatique courant sur près de dix siècles où, à la répression religieuse puis politique du blasphème a succédé l'abolition du blasphème comme signe d'une vision universaliste de l'émancipation. Quitte à nous répéter afin de souligner d'indispensables articulations, l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, confirmée par le décret du 22 juillet 1791, dispose que :

> Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Que précise ainsi l'article 11 :

> Tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminé par la loi.

Ainsi, dès la Déclaration de 1789, la complexité des relations entre le droit, la loi et la liberté est explicitement indiquée puisque la législation doit à la fois assurer la « garantie effective » des droits de l'homme et en même temps fixer les limites à leur exercice[855]. Aux difficultés générales déjà évoquées plus haut concernant la notion même de « droits de l'homme », ainsi que leur effectivité réelle, s'ajoute la question plus particulière du contenu normatif de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. En effet, la question est de savoir si ces droits proclamés sont d'application directe ou non, ce qui détermine la responsabilité du législateur et du juge puisque « la possibilité pour des juges de se prononcer sur le fondement d'énoncés généraux et abstraits entraîne nécessairement, un déplacement du

[855] C. ROULHAC, « Les droits de l'homme sans la loi ? Conception(s) et effectivité des droits de l'homme en droit français », *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, 1 juin 2014, n° 5.

pouvoir en leur faveur[856] ». Cette question de la compétence est déjà au cœur des préoccupations des rédacteurs de 1789, ainsi qu'en témoignent les nombreuses références faites à la loi en tant qu'expression de la volonté générale, qui doit être entérinée et limiter. C'est dans ce sillage que s'inscrivent les lois aménageant les libertés publiques de la IIIe République qui ont pour but de transcrire les droits de l'homme dans le droit positif.

Comme l'explique Philippe Portier[857], après la période révolutionnaire, en France, deux systèmes normatifs se succèdent. De Napoléon Ier à la IIIe République, la France connaît un régime de « liberté contenue ». La législation ne fait plus référence au blasphème, mais elle punit d'amende et de prison par l'article 8 de la loi du 17 mai 1819 « tout outrage à la morale publique et religieuse et aux bonnes mœurs ». Cependant, « si les régimes politiques du XIXe siècle font référence à la protection du religieux, ce n'est pas parce qu'ils le tiennent comme l'élément ultimement fondateur de l'ordre politique, mais parce qu'ils le saisissent, dans le cadre d'un État qui ne trouve plus en Dieu le principe de sa légitimation, comme un adjuvant nécessaire, mais un adjuvant seulement, de la morale sociale ».

La IIIe République laisse place, quant à elle, à un autre régime, qui est un régime de « liberté élargie ». Compromis optimal entre l'exercice de la liberté fondamentale de l'information et la protection du droit des personnes, la loi du 21 juillet 1881 sur la liberté de la presse est fondée sur une philosophie générale proclamant un principe de liberté dont les limites, toujours précises, sont toutes contenues dans la loi. Les procédures, en matière de presse et d'expression, ne sont pas toutes des procédures pénales, certaines étant jugées au civil, bien que l'article 45 de la loi donne une compétence de principe aux tribunaux correctionnels. Ce n'est pas le lieu ici de détailler les différentes attributions de compétences, mais il faut, en revanche, noter que l'une des garanties fondamentales de la liberté de la presse et d'expression réside dans le fait que la procédure appliquée est dérogatoire à la fois de la procédure pénale et civile usuelle : les règles spécifiques touchant notamment le contenu de l'acte initial de procédure (article 50 et 53), les formalités de notification (article 53), les délais de distance (article 54), mais aussi l'exercice de certaines voies de recours (article 59). Pas de comparution immédiate, jamais de juge unique : la liberté de presse et d'expression étant jugée comme une matière où la précaution vaut raison.

---

[856] *Ibid.*, p. 4.
[857] PH. PORTIER, « La controverse sur le "droit au blasphème" en France », *L'Idée d'université*, Paris, France, Communio, 2013, p. 113-114.

b) Crimes et délits

Ce régime n'ignore pas toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, quelques claires restrictions. Ces restrictions font l'objet du chapitre IV de la loi de 1881, intitulée : « Des crimes et délits commis par la voie de la presse ou par tout autre moyen de publication », et se divise en cinq paragraphes, dont les quatre premiers sont la « provocation aux crimes ou délits », les « délits contre la chose publique », les « délits contre les personnes » et enfin les « délits contre les chefs d'État et agent diplomatiques étrangers ».

Dans le premier paragraphe, « provocation aux crimes et délits », l'article 23 dispose que :

> Seront punis comme complices d'une action qualifiée crime ou délit ceux qui, soit par des discours, cris ou menaces proférés dans des lieux ou réunions publics, soit par des écrits, des imprimés, mis en vente ou exposés dans des lieux ou réunions publics, soit par des placards ou affiches exposés au regard du public, auront directement provoqué l'auteur ou les auteurs à commettre ladite action, si la provocation a été suivie d'effet.

Cette disposition sera également applicable lorsque la provocation n'aura été suivie que d'une tentative de crime prévue par l'article 2 du Code pénal. Tandis que l'article 24 dispose que :

> Ceux qui, par les moyens énoncés à l'article précédent, auront directement provoqué à commettre les crimes de meurtre, de pillage et d'incendie, ou l'un des crimes contre la sûreté de l'État prévus par les articles 75 et suivants, jusques et y compris l'article 101 du Code pénal, seront punis dans le cas où cette provocation n'aurait pas été suivie d'effet, de trois mois à deux ans d'emprisonnement et de cent francs à 3 000 francs d'amende.
>
> Tous cris ou chants séditieux proférés dans les lieux ou réunions publics seront punis d'un emprisonnement de six jours à un mois et d'une amende de seize francs à cinq cents francs, ou de l'une de ces deux peines seulement.

Enfin, l'article 25 :

> Toute provocation par l'un des moyens énoncés à l'article 23, adressée à des militaires des armées de terre ou de mer, dans le but de les détourner de leurs devoirs militaires et de l'obéissance qu'ils doivent à leurs chefs dans tout ce qu'ils leur commandent pour l'exécution des lois et règlements militaires, sera punie d'un emprisonnement d'un à six mois et d'une amende de seize francs à cent francs.

Quelques remarques. Tout d'abord, l'article 23 établit bien une équivalence entre discours et écrits, en retenant pour ce qui est des discours la notion très large de discours « proférés dans des lieux ou réunions publics ». Ensuite, ces deux articles établissent une hiérarchie entre les écrits et discours suivis d'effet ou non. Si la provocation est suivie d'un crime ou d'une tentative de crime, les présumés coupables sont poursuivis comme complices de l'action criminelle (article 23), si la provocation n'est pas suivie d'effet, la peine est prévue par la loi de 1881 et ne peut excéder deux ans d'emprisonnement et 3 000 francs d'amende (article 24). L'article 24 ajoute que les « cris ou chants séditieux » sont également passibles d'emprisonnement ou d'amende, la peine étant tout de même moins lourde que pour la provocation à un crime non suivie d'effet.

Cette différenciation entre provocation suivie d'effet ou non n'est pas neutre. Si l'article 23, en affirmant la nécessité d'un passage de l'expression à l'acte, s'inscrit pleinement dans l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme, qui considère que personne ne peut être inquiété pour ses opinions « pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi », l'article 24 considère que l'expression provocatrice écrite ou orale, même si elle n'est pas suivie d'effet, constitue un « abus de liberté » au sens de l'article 11 de la Déclaration. Pour le dire autrement, l'article 23 considère que l'expression suivie d'un préjudice rend complice son auteur, tandis que l'article 24 considère que l'expression seule, sans préjudice, rend son auteur non pas complice, puisqu'il n'y a pas d'acte, mais tout de même coupable. Dans ce deuxième cas, on se trouve sur le terrain du « délit d'opinion », c'est-à-dire de la criminalisation de l'expression pour son seul contenu, en dehors de toute appréciation de ses conséquences[858]. Dans tous les cas, *a fortiori* dans l'article 25, c'est l'appel à la désobéissance civile qui est visée.

---

[858] TH. HOCHMANN, « Qu'est-ce qu'un "délit d'opinion" ? », *Les Cahiers de droit*, 2012, vol. 53, n° 4, p. 798. Selon Thomas Hochmann, le délit d'opinion peut être défini comme « l'appellation dyslogistique d'une restriction de la liberté d'expression qui permet de réprimer une expression définie par sa signification et indépendamment de ses conséquences ».

Venons-en maintenant au deuxième paragraphe de ce quatrième chapitre de la loi initiale de 1881 définissant les crimes et délits d'expression. Ce deuxième paragraphe concerne les « délits contre la chose publique » et sanctionne l'« offense au Président de la République » (article 26), la « publication ou reproduction de fausses nouvelles » (article 27), et enfin l'« outrage aux bonnes mœurs », comprendre la pornographie, et les « dessins, gravures, peintures, emblèmes ou images obscènes » (article 28). L'article 26, sanctionnant l'offense au Président de la République, peut être rapproché du quatrième paragraphe du chapitre concernant les « délits contre les chefs d'État et agents diplomatiques étrangers » (articles 36 et 37) et procède d'une logique de différenciation entre l'offense adressée à un simple citoyen et l'offense adressée à un représentant de l'autorité publique, nationale ou étrangère, les peines étant dans ce dernier cas plus importantes.

Terminons donc l'examen de la loi initiale de 1881 par les délits contre les personnes, c'est-à-dire la diffamation et l'injure, respectivement définies aux alinéas 1 et 2 de l'article 29 :

> Toute allégation ou imputation d'un fait qui porte atteinte à l'honneur ou à la considération de la personne ou du corps auquel le fait est imputé est une diffamation.
>
> Toute expression outrageante, termes de mépris ou invective qui ne renferme l'imputation d'aucun fait est une injure.

Comme nous l'avons vu précédemment la condamnation de la diffamation et de l'injure constituent les limites les plus traditionnelles à la liberté d'expression. Les définitions qu'en donne la loi de 1881 méritent néanmoins examen.

c) Diffamations et injures

Concernant la diffamation, le premier élément de définition est qu'il s'agit d'une « allégation ou imputation d'un fait », entendre d'un « fait précis » selon une jurisprudence constante, c'est-à-dire que les opinions ou jugements de valeur, eux, puisqu'ils sont purement subjectifs et non susceptibles de preuve, sont protégés par la loi[859]. Dans le cas de l'imputation d'un fait précis, l'accusé peut ainsi se défendre en apportant la preuve que ses allégations sont vraies, c'est l'*exceptio veritatis*, l'exception de vérité. Le deuxième élément

[859] CH. BIGOT, *Connaître la loi de 1881 sur la presse*, Paris, Victoires, 2004, p. 58-61.

de la définition indique que la diffamation doit constituer une « atteinte à l'honneur ou à la considération de la personne », la jurisprudence ayant défini cette atteinte comme devant être objective, c'est-à-dire sans tenir compte de la subjectivité de la personne[860]. Sont ainsi considérées comme attentatoires à l'honneur ou à la considération l'imputation de comportements répréhensibles par la loi, mais aussi les comportements répréhensibles moralement, sachant que dans ce deuxième cas le contexte spatio-temporel est important dans l'appréciation du juge[861].

La loi ajoute « de la personne ou du corps auquel le fait est imputé », suggérant que la diffamation concernant un groupe de personnes peut être sanctionnée. Or, il n'en est rien, puisque la loi de 1881 ne permet aucune action collective. Tout au plus, « lorsque les imputations ont été formulées d'une manière vague de nature à faire planer le soupçon sur plusieurs personnes, chacune de celle-ci a qualité pour demander la réparation du préjudice qui a été causé[862] », mais le juge se refuse de condamner tous propos visant par exemple une profession dans son ensemble. L'injure, quant à elle, constitue une catégorie très résiduelle d'infractions dans le contentieux de l'expression. Assimilés à l'excès de langage, les outrages, termes de mépris ou invectives sont en effet souvent absorbés par la diffamation plus facilement identifiable et condamnable[863].

Résumons. La loi initiale de 1881 conserve une trace de l'ancienne législation monarchique et moderne sur le blasphème en entourant la personne du chef de l'État d'une aura de sacralité républicaine ; mais à l'instar de la punition de la profanation du drapeau étoilé aux États-Unis, cette subsistance de sanctuarisation se révélera plus symbolique qu'effective et, *in fine*, finira par s'effacer sous l'avancée des mœurs démocratiques mais aussi d'une désacralisation plus générale et accélérée des sociétés libérales et occidentales et d'une justiciabilité grandissante des responsables politiques. Aussi faut-il y voir un vestige transitoire.

Plus durablement, la loi de 1881 pose trois types de limites à la liberté d'expression écrite ou orale : la provocation à des crimes suivie d'effet ou non, l'atteinte à la chose

---

[860] *Ibid.*, p. 61-62.
[861] *Ibid.*, p. 65-66. Bigot note par exemple que l'accusation d'être homosexuel ou d'avoir avorté pouvait être considérée comme une atteinte objective à l'honneur ou à la considération jusqu'à la fin des années 1980.
[862] Cass. Crim, 15 octobre 1985, *Bull. Crim.* n° 315 ; Cass. Crim. 6 décembre 1994, *Droit pénal* 1 995 n° 93 obs. Véron ; TGI Paris 8 octobre 1998, *Droit pénal* 1999 p. 55 note Véron.
[863] C. BIGOT, *Connaître la loi de 1881 sur la presse*, p. 105-106.

publique et l'atteinte aux personnes. Les limites se divisent donc entre la protection de la société tout entière, c'est-à-dire de l'ordre public, compris dans son acception matérielle et immatérielle, incluant un aspect moral, et la protection des individus. Ainsi, même si la loi du 29 juillet 1881 reconnaît formellement qu'il peut y avoir une atteinte à des « corps », la jurisprudence refuse de considérer que les personnes appartenant à un groupe puissent être atteintes et ne permet pas de répression dans ce cas[864]. Porter atteinte à un groupe ne signifie donc pas porter atteinte à chacune des personnes le composant. Cette conception va largement être remise en cause, d'abord par la loi Marchandeau de 1939, puis par la loi Pleven de 1972.

3) Les révisions du législateur

La première modification substantielle de la loi sur la presse de 1881 est opérée à la toute fin des années 1930, dans un contexte d'ascension du Troisième Reich et de prolifération de l'influence hitlérienne. Il s'agit alors de « renforcer l'unité nationale face au danger et de combattre l'idéologie raciste, élément constitutif de la propagande nazie[865] ». La seconde, dans le courant des années 1970 qui voient une recrudescence du révisionnisme et du négationnisme quant à la réalité du génocide des juifs d'Europe, mais aussi l'installation durable d'une émigration économique pensée un temps transitoire et qui, d'origine majoritairement maghrébine, provoque une vague de racisme laquelle reste, pour l'heure, dissociée de la question du confessionnalisme musulman.

a) Marchandeau, 1939

Les deux principales dispositions de la loi Marchandeau de 1939 définissent les nouveaux délits de diffamation et d'injures en raison de l'appartenance à une race ou une religion. Elles figurent respectivement aux articles 32 et 33 de la loi de 1881 modifiée :

> La diffamation […] envers un groupe de personnes […] qui appartiennent, par leur origine, à une race ou à une religion déterminée, sera punie d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de 500 à 10 000 francs lorsqu'elle aura eu pour but d'exciter à la haine entre les citoyens ou habitants.
>
> L'injure commise […] envers les particuliers, lorsqu'elle n'aura pas été précédée de provocation, sera punie d'un emprisonnement de cinq jours à deux mois et

[864] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme : liberté d'expression, démocratie et discours racistes*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 42.
[865] *Ibid.*, p. 42-43.

> d'une amende de 16 francs à 300, ou de l'une de ces deux peines seulement. Le maximum de la peine d'emprisonnement sera de six mois, et celui de l'amende sera de 5 000 francs si l'injure a été commise envers un groupe de personnes qui appartiennent, par leur origine, à une race ou à une religion déterminée, dans le but d'exciter à la haine entre les citoyens ou habitants.

La loi Marchandeau introduit deux modifications essentielles[866]. Tout d'abord, elle consacre la spécificité des diffamations ou injures lorsqu'elles visent des personnes appartenant à une race ou une religion en précisant que le délit ne peut être constitué que s'il a pour but « d'exciter à la haine entre les citoyens ou habitants ». La mention et de la « race » et de la « religion », notions qui entrent pour la première fois dans la loi de 1881, recouvre sans doute le caractère indécidable de l'appartenance juive, puisque la loi Marchandeau vise à criminaliser les propos antisémites de la propagande nazie. Ce qu'explicite la nécessité d'un but précis qui est d'« exciter à la haine entre les citoyens ou habitants » afin que le délit soit constitué. Cette nécessité renvoie à l'esprit de la loi qui est non pas la protection des personnes, mais la défense de l'intérêt général. C'est ce qu'explique le rapport attaché au décret-loi[867] :

> Le vigoureux effort de défense nationale que les circonstances imposent au pays, comporte à l'intérieur de la discipline et la cohésion des citoyens. […] Tout ce qui est susceptible de créer ou de favoriser la désunion entre les Français apparaît comme de nature à compromettre cette tâche.

La volonté de protéger non pas des intérêts particuliers, mais l'intérêt général par le biais de la protection de la paix civile ne règle pas la question de savoir si les propos racistes doivent être condamnés parce qu'ils sont faux ou parce qu'ils sont nocifs. La question est doctrinale et vise le statut même de la loi. La loi doit-elle mener une guerre idéologique et théorique contre les propos insultants pour des groupes raciaux ou religieux ou doit-elle lutter contre les conséquences de ce type de discours ?

Ces questions ne sont pas étrangères à la deuxième grande modification qu'apporte la loi Marchandeau. La loi de 1881, dans sa version initiale, n'autorise pas les individus visés par des propos dégradants de porter plainte lorsque l'offense concerne un groupe indistinct.

---

[866] *Ibid.*, p. 43-50.
[867] Cass. Crim., 8 août 1949, *Recueil de droit pénal* 1949, 53 ; Cass. Crim., 22 avril 1950, *Bull. crim.* n° 125 (cités par U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 44 n. 16).

La loi Marchandeau, quant à elle, n'ouvre pas plus de possibilité pour un individu de porter plainte au nom d'un groupe[868], qu'elle n'autorise les groupes à agir, puisque ceux-ci n'ont pas de personnalité morale[869]. En revanche, elle permet au ministère public d'engager des poursuites d'office. Cette possibilité accordée au ministère public rejoint bien l'idée de protection de l'intérêt général, de la collectivité nationale, qui prévaut dans la loi Marchandeau[870].

b) Pleven, 1972

Tout change avec la loi Pleven. Cette loi, votée en 1972 comme la synthèse de six propositions de lois déposées au bureau de l'Assemblée nationale entre 1967 et 1971[871], répond aux grands textes internationaux condamnant les propos discriminatoires, notamment la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 21 décembre 1965 et ratifiée par la France le 10 novembre 1971. Ainsi, la loi Pleven du 1er juillet 1972 relative à la lutte contre le racisme, votée à l'unanimité par l'Assemblée nationale et le Sénat, apporte deux modifications essentielles.

Tout d'abord, la loi modifie l'article 24 en y adjoignant un alinéa 5 :

> Ceux qui, par l'un des moyens énoncés à l'article 23, auront provoqué à la discrimination, à la haine ou à la violence à l'égard d'une personne ou d'un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée, seront punis d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de 2000 F à 300 000 F ou de l'une de ces deux peines seulement.

Elle complète également les délits de diffamation et d'injure figurant respectivement aux articles 32 et 33 de la loi de 1881 :

---

[868] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 47-48. Korolitski cite un arrêt de la Cour d'appel de Paris à propos d'une remarque consignée dans une lettre adressée à une personne d'origine juive : « Il est malheureux qu'Hitler n'ait pas grillé tous les juifs. » La Cour considère que le délit n'est pas constitué puisque la loi « qui ne considère que les injures dont seraient victimes des groupes de personnes n'a pas pour objet d'apporter à certaines personnes prises individuellement une protection particulière en raison de leur race ou de leur religion, mais de sauvegarder l'unité nationale ».

[869] *Ibid.*, p. 48. Au point que certains commentateurs, selon Korolitski, ont pu noter que « dépourvu de personnalité juridique, le groupe dont parle l'article 32 constitue à vrai dire un non-sens juridique ».

[870] La loi Marchandeau, abrogée par le régime de Vichy est remise en vigueur par l'ordonnance de 1944 portant rétablissement de la légalité républicaine.

[871] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 50.

> La diffamation commise […] envers une personne ou un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée sera punie d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de 300 F à 300 000 F ou de l'une de ces deux peines seulement.
>
> Le maximum de la peine d'emprisonnement sera de six mois et celui de l'amende de 150 000 F si l'injure a été commise […] envers une personne ou un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée.

Ainsi, premièrement, la loi Pleven introduit, à côté des délits de diffamation et d'injure, le délit de provocation à la haine, à la violence ou à la discrimination. À ce stade déjà, il n'est pas inutile de s'interroger sur ce nouveau délit qui mêle d'une part la provocation à des actes par ailleurs interdits par la loi, à savoir la violence et la discrimination[872], et d'autre part un sentiment, la haine, qui, jusqu'à preuve du contraire, n'est pas interdit, puisqu'il ne constitue pas un concept juridique.

Notons, pour commencer, que la notion même de provocation est difficile à saisir et n'a jamais réellement été définie dans le droit français[873]. La doctrine propose néanmoins une différenciation entre provocations directes et provocations indirectes, c'est-à-dire provocations qui pousseraient à la réalisation d'infractions précise, déterminées et interdites par la loi et provocations qui ne pousseraient pas à la réalisation d'infractions précises mais participeraient à créer un climat délétère. Cette différenciation semble recouvrir la différence entre la provocation à la violence ou à la discrimination, qui serait alors une provocation directe et la provocation à la haine qui serait une provocation indirecte.

L'affaire se complique lorsque l'on introduit la question de savoir si les provocations doivent être punies selon qu'elles ont été suivies d'effet ou non. Dans le cas des provocations directes suivies d'effet, nous l'avons vu, le provocateur est jugé comme complice de l'acte (article 23). Dans le cas des provocations directes non suivies d'effet, des peines spécifiques sont prévues (article 24), mais la loi Pleven assimile à ces provocations directes à commettre

---

[872] Articles 222-7 à 222-16 du Code pénal (anciens articles 309 à 311) pour les violences et articles 225-1, 225-2 et 432-7 du Code pénal (ancien article 416) pour la discrimination.
[873] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 53.

un acte illicite, à savoir la violence et la discrimination, une provocation indirecte à commettre un acte par ailleurs licite, à savoir la haine.

On peut légitimement penser que ce délit de provocation à la haine s'inspire de la « haine entre les citoyens ou habitants » mise en exergue par la loi Marchandeau, mais il en change radicalement le sens et l'intention. Si dans la loi Marchandeau le délit ne pouvait être constitué que si les paroles litigieuses avaient pour « but d'exciter à la haine entre les citoyens ou habitants », la loi Pleven abandonne toute référence à un but et considère que la seule provocation à la haine est en soi répréhensible. Le problème de fond que révèle ce flottement est celui de la causalité supposée non seulement entre les propos et les actes, mais aussi les propos, le sentiment et les actes, sujet sur lequel nous reviendrons.

Deuxièmement, le délit de provocation à la haine, à la violence et à la discrimination, ainsi que les nouvelles définitions du délit de diffamation et d'injure concernent les propos visant une personne ou un groupe de personnes « à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée ». Notons, tout d'abord, que la loi Pleven crée à côté du délit positif d'offense à raison d'une appartenance, un délit négatif d'offense à raison d'une non-appartenance en incluant auprès des notions de race et de religion, déjà présentes dans la loi Marchandeau, les notions de nation et d'ethnie.

Ces notions d' « origine » et d'« appartenance » à une ethnie, une nation, une race ou une religion sont en soi problématiques. L'origine, d'abord, comme le note Anne-Marie Le Pourhiet, « est susceptible d'intégrer une infinité de sens (régionale, locale, familiale, sociale, professionnelle, etc.)[874] ». L'appartenance ou la non-appartenance, ensuite, se juge de manière très différente selon que l'on parle de la nation, la race, l'ethnie ou la religion. Comme Anne-Marie Le Pourhiet le souligne encore très justement : « La notion d'"appartenance à une religion" est une énormité philosophique et juridique contraire à tous les textes qui affirment la liberté de conscience ainsi que le droit de choisir sa religion et d'en changer. On adhère à une religion, ou on l'embrasse, mais on ne lui appartient pas[875] ! »

Enfin, troisièmement, la loi Pleven introduit auprès du « groupe » de la loi Marchandeau, la « personne », ce qui emporte deux conséquences majeures : d'une part, la redéfinition de la possibilité de mise en mouvement de l'action publique à la fois pour les

[874] A.-M. LE POURHIET, « Le droit français est-il Charlie ? », *Le Débat*, 16 juin 2015, n° 185, p. 24.
[875] *Ibid.*

individus et le ministère public et, d'autre part – c'est sans doute l'innovation la plus importante de la loi – la possibilité accordée à certaines associations de mettre en mouvement l'action publique au nom des individus et communautés lésés (article 48-1) :

> Toute association, régulièrement déclarée depuis au moins cinq ans à la date des faits, se proposant, par ses statuts, de combattre le racisme, peut exercer les droits reconnus à la partie civile en ce qui concerne les infractions prévues par les articles 24 , 32 et 33 de la présente loi.
>
> Toutefois, quand l'infraction aura été commise envers des personnes considérées individuellement, l'association ne sera recevable dans son action que si elle justifie avoir reçu l'accord de ces personnes.

La loi Pleven institue donc un système de mise en mouvement de l'action publique qu'Ulysse Korolitski résume comme suit[876] :

> Dans les cas de diffamations et d'injures visant des communautés, les particuliers ne peuvent mettre en mouvement l'action publique, les associations le peuvent, tout comme le ministère public. Dans le cas des diffamations et d'injures visant des particuliers, ceux-ci peuvent mettre en mouvement l'action publique, les associations aussi mais seulement si elles ont leur autorisation, le ministère public, sans condition. Dans les cas de provocations raciales visant des communautés, les particuliers ne peuvent pas mettre en mouvement l'action publique, les associations publiques le peuvent, tout comme le ministère public. Dans le cas de provocations raciales visant des particuliers, ceux-ci ne peuvent pas mettre en mouvement l'action publique, ils ne peuvent agir que « par voie d'intervention » en se greffant sur l'action du ministère public ou d'une association, les associations peuvent mettre en mouvement l'action publique, mais seulement si elles ont l'autorisation des particuliers, le ministère public peut agir sans condition.

Ce système, d'une grande complexité, pose deux problèmes fondamentaux. D'une part, il entretient une ambiguïté de fait quant à la relation entre individu et groupe et quant à l'articulation entre intérêt général et intérêts particuliers. D'autre part, il donne un grand pouvoir aux associations en multipliant les possibilités de poursuite et en établissant que les

[876] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 61-62.

associations portent plainte au nom de groupes lésés. C'est ce dernier point qui est sans doute le plus problématique, car il crée des actions collectives, des *class actions*, pour ne pas dire des *mass actions* sauvages sans que rien ne soit dit sur le fond de l'intérêt à agir desdites associations. Agissent-elles au nom du bien commun ou au nom de la protection de certains groupes, alors même que ces groupes (ethniques, raciaux, nationaux, religieux, etc.) n'ont aucune reconnaissance juridique et politique par ailleurs ? Le trouble est semé. Cette loi votée en 1972, à l'initiative de René Pleven, marque, en effet, une rupture fondamentale dans l'appréhension des limites de la liberté d'expression.

Comment les principales religions instituées vont-elles réagir à cette opportunité ? La hiérarchie catholique qui se sait forte d'une assise sociologique encore massive et qui bénéficie d'un cadre de relation longuement construit avec les autorités de la République, est alors encline à préférer ce dialogue direct plutôt que de recourir aux prétoires. Qu'en pensent des communautés plus habituées au statut de minorités ? Selon Philippe Portier, « Les protestants, même évangéliques, sont restés en retrait, sans doute parce que leur identité est liée au principe de liberté de conscience et d'opinion. Il en va de même pour les juifs, préoccupés, davantage que par les paroles sacrilèges, par les agressions que subissent les membres de leur communauté[877]. » Autant dire que nul, de ce côté, n'entend réduire cette loi à un effet d'aubaine.

c) L'ébullition contestataire

L'utilisation opportuniste de la loi Pleven, qui va apparaître comme une résurgence du combat contre le blasphème, trouve en fait son origine dans la « périphérie traditionaliste[878] » du catholicisme. D'un point de vue politique, cette mouvance, dont les animateurs sont souvent issus des rangs de Vichy et de l'Algérie française, se veut le pendant chrétien d'une extrême-droite alors gagnée par les idées païennes. Son christianisme participe cependant de la vague intégriste qui est née du refus du concile Vatican II et qui a trouvé son chef de file en la personne du schismatique Mgr Lefebvre, défenseur de la conception maurrassienne d'une « Église de l'ordre ». Selon une logique éprouvée d'agitation propagandiste propre aux groupuscules, c'est l'un de ses militants les plus engagés, Bernard Anthony, ancien journaliste rompu aux médias, qui va le premier comprendre de quel faramineux profit peut être la nouvelle législation.

---

[877] PH. PORTIER, « La controverse sur le "droit au blasphème" en France », *L'idée d'université*, p. 118.
[878] *Ibid.*, p. 117.

En 1984, Bernard Anthony crée l'Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chrétienne (AGRIF). Cette association, à cheval sur le Front national et le lefebvrisme[879], a pour but affiché d'intenter des procès contre toute forme expression qu'elle considère, en omettant soigneusement le mot, comme blasphématoire envers le christianisme C'est elle qui déclenchera la campagne contre *La Dernière Tentation du Christ*, le film de Scorsese. L'intitulé duplique la loi, établit à son tour un parallèle entre dénigrement raciste et dénigrement religieux : la manœuvre est plus profonde qu'il n'y paraît, il ne s'agit pas seulement d'une astuce facile pour brouiller les pistes, d'un habile faux nez pour se fondre dans le décor de la protestation normative ; ce faisant, consciemment ou non, Anthony recourt à la logique inhérente au blasphème qui est de toujours pouvoir renverser les rôles entre l'énonciateur et le dénonciateur.

On ne saurait attribuer à René Pleven la responsabilité de ce détournement. La loi n'autorise pas le retour du blasphème, elle est débordée par un retour, comme nous l'avons vu, bien plus puissant, d'ampleur internationale. L'affaire Rushdie, nous l'avons également vu, en donnera le la. Non seulement elle mobilisera les foules, mais encore elle cristallisera les idéologies en distribuant les camps. La France va alors devenir une caisse de résonance d'une convulsion planétaire qui l'obligera à mesurer la transformation, en un demi-siècle, de son paysage religieux. Elle, qui compte les plus grandes communautés juives et musulmanes d'Europe, doit se défendre contre la transposition fantasmée, sur son territoire, du conflit israélo-palestinien, pointe avancée d'un « choc des civilisations » dont sa tradition de pensée lui fait instinctivement refuser les termes. La République ne peut que constater un éveil des communautarismes que dynamise, au sein des corps religieux, la montée en puissance de groupes fondamentalistes ou piétistes. C'est son culte même, à l'instar d'autres cultes, qu'elle voit reculer, quand il n'est pas lui aussi brocardé. Quant à la laïcité, elle tourne au concept polémique et disputé et, alors qu'elle devait garantir l'incroyance, la voilà sommée de légitimer les croyances.

Aussi n'est-il pas surprenant que la question du blasphème revienne hanter l'espace public. La demande d'une protection de la croyance réunit les extrémismes confessionnels et polarise les activismes contestataires. L'Union des Organisations islamiques de France, de tendance salafiste, reçoit le soutien du MRAP et des Indigènes de la République, formations là encore antiracistes mais aussi antisionistes, pour inscrire la lutte contre « l'islamophobie »

[879] Le lefebvrisme, est un mouvement dissident de l'Église catholique, qui suivant Mgr Lefebvre, s'est séparé de Rome, étant réfractaire au concile Vatican II.

dans la loi. L'Institut Civitas, une émanation de la fraternité Saint-Pie-X qui a pris la suite de l'AGRIF, réclame un plan national de sauvegarde du sacré et dénonce la « christianophobie » ambiante tout en affirmant son pro-sionisme. La rivalité mimétique bat son plein et, avec elle, la victimisation qui se traduit par une intense judiciarisation.

Les grandes institutions se sentent obligés d'embrayer. Ce qui se vérifie au sein du monde juif, sous la pression des néohassidim, et dans le monde protestant, sous la pression des évangéliques, ces deux mouvements ayant en commun leurs racines américaines et leur connaissance des méthodes « marketing » de prosélytisme, de communication et de lobbying. Le monde catholique lui-même change, pris à sa crainte de n'être plus bientôt que la première minorité de France. Inspiré par la ligne définie par Jean Paul II face aux atteintes au sacré dans la production artistique[880], mais aussi pressé par la concurrence intégriste, l'épiscopat se dote, en 1996, de Croyances et Libertés, un organe qui a pour mission de défendre par le recours en justice « d'une part, le droit au respect des croyances, d'autre part, les dogmes, les principes, la doctrine de l'Église catholique[881] ». Les communautés militantes, par le biais d'associations, s'engagent alors dans une bataille judiciaire, qui, par un effet de traduction juridique, redonne une nouvelle jeunesse au délit de blasphème.

B - Les grands procès en blasphème

De 1984 à 2009, vingt procès sont ainsi intentés contre des paroles, des écrits ou des images jugés provocateurs, injurieux ou diffamatoires envers une religion. Dans dix-huit cas, les plaignants se seront présentés comme catholiques ; dans les deux restants, comme musulmans – cette différence de masse pouvant s'expliquer par une disparité de moyens et d'accoutumance, l'absence d'autres dénominations méritant pour sa part d'être examinée dans le détail. À coups de romans, films, dessins, affiches de cinémas, les tribunaux sont désormais sommés de statuer sur des torts symboliques risquant fort d'être, à tous les sens, inestimables. À défaut de promouvoir une pratique rénovée d'une laïcité révisée, s'instaure l'image d'un divorce insoupçonné entre le culte et la culture.

1) Multiplication des procès en blasphème

La multiplication des affaires qui semblent relever du blasphème dans son acception la plus stricte vient de l'indétermination sur les termes qu'introduit la loi Pleven. C'est ce

[880] JEAN PAUL II, *Evangelium Vitae*, § 11, où le pape dénonce la « culture de la mort » à laquelle mène selon lui l'utilitarisme, destructeur de la personne. Voir www.vatican.va
[881] *Journal officiel*, 15 janvier 1997.

qu'indiquent, dans tous les cas, quatre affaires sur lesquelles nous choisissons de nous attarder afin de montrer l'ambiguïté inextricable à la fois de la loi et de la jurisprudence qui ont permis, chacune à sa façon, de réintroduire un délit de blasphème déguisé.

a) Houellebecq et l'islam (2001-2002)

En septembre 2001, à l'occasion de la parution de son roman *Plateforme*, Michel Houellebecq accorde un entretien au magazine *Lire*. Il y reconnaît qu'il partage avec le personnage principal de son roman « un immense mépris pour l'Occident », puis exprime son aversion pour tous les monothéismes et plus particulièrement pour l'islam, qu'il considère être la religion « la plus con[882] ». Une plainte est immédiatement déposée par quatre associations musulmanes, la Société des habous et des Lieux saints de l'islam, présidée par le recteur de la Grande Mosquée de Paris, l'Association rituelle de la Grande Mosquée de Lyon, la Fédération nationale des musulmans de France et la Ligue islamique mondiale. La plainte se fonde sur deux des articles évoqués précédemment : l'article 24 portant sur la provocation à la discrimination, à la haine ou à la violence à raison de l'appartenance à une religion déterminée et l'article 33 portant sur une injure commise envers une personne ou un groupe de personnes à raison de l'appartenance à une religion déterminée.

Le 17 septembre, jour du procès, la Ligue des droits de l'homme se joint aux poursuites : « L'intolérable charge contre l'islam et les musulmans à laquelle s'est livré Michel Houellebecq s'inscrit, certes, dans l'air du temps. […] Parce que la lutte contre les discriminations et le racisme doit s'appliquer à tous, Michel Houellebecq doit répondre de ses propos[883]. » Cette intervention, apportant un soutien indéfectible aux plaignants, n'est pas sans poser plusieurs problèmes. Tout d'abord, ce communiqué émane d'une organisation plus connue pour combattre le racisme que le blasphème – ce qui corrobore néanmoins une dérivation désormais classique. Ensuite, il affirme que l'attaque de Houellebecq contre l'islam est une attaque contre les musulmans – « charge contre l'islam et les musulmans » –, alors que Houellebecq ne s'est exprimé que sur l'islam en tant que religion et n'a émis aucun jugement sur les musulmans en tant que personnes. Le communiqué poursuit par une confusion significative entre confession et ethnie[884] en soutenant que le jugement émis par

[882] *Lire*, septembre 2001, p. 31.
[883] Ligue des droits de l'homme, communiqué du 17 septembre 2002
[884] Elle deviendra ordinaire. Nommé préfet de Seine-Saint-Denis le 11 décembre 2008, félicité par la fédération des associations musulmanes d'être « le premier préfet musulman », Nacer Meddah, d'origine algérienne, devra préciser qu'il n'est pas musulman, mais laïc. *Le Parisien*, 12 décembre 2008.

l'auteur est un propos raciste : « parce que la lutte contre la discrimination et le racisme doit s'appliquer à tous », qui incite à la haine et à la discrimination.

Les amalgames du communiqué de la Ligue des droits de l'homme vont nourrir les témoignages et plaidoiries des requérants. Les propos extrêmement violents du personnage principal du roman envers l'islam et les musulmans ne sont pas retenus au titre qu'il s'agit d'une œuvre de fiction. Le procès, fondé exclusivement sur l'entretien de l'écrivain dans le magazine *Lire*, se déroule autour de deux motifs essentiels : savoir si l'insulte à une religion constitue ou non une insulte à l'encontre des fidèles de cette religion ; savoir si exprimer de la haine envers une religion est forcément corrélé à une provocation à la haine envers les fidèles de cette religion.

L'accusation, dans un premier temps, plaide que les propos de Houellebecq constituent un outrage à la religion. Elle pourrait arguer que qualifier de « conne » la religion musulmane revient à insulter les musulmans de « cons », mais il n'en est rien. Ce qui est mis en cause c'est l'outrage à la religion en tant que tel et qui, en tant qu'outrage à la religion, constitue subséquemment une offense aux croyants. La traduction, désormais admise, et que nous contestons pour notre part, qui consiste à considérer un blasphème comme une offense aux croyants est ici opérée sous forme d'évidence. La défense se concentre donc sur la distinction entre la religion et le groupe afin de récuser l'amalgame en les dissociant : « Je n'ai jamais manifesté le moindre mépris pour les musulmans, mais j'ai toujours autant de mépris pour l'islam[885]. »

Le tribunal de grande instance de Paris, présidé par le juge Nicolas Bonnal, doit donc établir si les personnes représentées par les parties civiles ont été visées en tant que personnes par une injure ou une provocation à la haine. Ces accusations sont fondées sur trois passages de l'entretien qui avaient particulièrement choqué. Tout d'abord, à la question « Pour l'islam, ce n'est plus du mépris que vous exprimez, mais de la haine ? », l'auteur n'a-t-il pas dit : « Oui, oui, on peut parler de haine » ? Le jugement commente[886] :

> Il ne peut être considéré qu'exprimer uniquement, et d'ailleurs dans des termes distanciés (« on peut parler »), sa haine pour une religion constituerait un appel à la haine envers le groupe de personnes qui pratiquent cette religion ou se

[885] Propos de Michel Houellebecq rapportés dans *Libération*, 18 septembre 2002.
[886] Pour cette citation et les suivantes, Tribunal de grande instance de Paris, jugement du 22 octobre 2002.

> réclament d'elle. L'énonciation d'une opinion personnelle relativement à une religion, envisagée au sens conceptuel du terme, et qui n'est accompagnée d'aucune exhortation ni appel à la partager, ne constitue pas une provocation à la haine, la violence ou la discrimination envers un groupe de personnes à raison de leur appartenance à cette religion, même si elle peut heurter ces personnes elles-mêmes dans leur attachement communautaire ou leur foi.

Plus loin dans l'entretien, l'auteur affirme que « la lecture du Coran est une chose dégoûtante. Dès que l'islam naît, il se signale par sa volonté de soumettre le monde. Dans sa période hégémonique, il a pu apparaître comme raffiné et tolérant. Mais sa nature, c'est de soumettre. C'est une religion belliqueuse, intolérante, qui rend les gens malheureux ». Le jugement prend encore une fois le parti de la défense :

> M. Houellebecq exprime dans cet extrait non plus un sentiment intime mais des opinions personnelles présentées comme relevant successivement des domaines de l'analyse littéraire, historique et théologique. Ces jugements peuvent bien évidemment être désapprouvés, discutés ou réfutés. Il est aisément compréhensible que ces propos aient pu heurter les musulmans, compte tenu, notamment, de l'adjectif « dégoûtant » pour qualifier la lecture du Coran. Ces propos ne sont cependant accompagnés d'aucun appel à en tirer des conséquences discriminatoires à l'égard de quiconque. Les personnes se réclamant de l'islam sont au contraire présentées comme les victimes de la religion à laquelle elles appartiennent et font l'objet d'une commisération qui n'apparaît teintée ni d'ironie ni de mépris. L'expression de ces jugements de valeur portés sur une religion au travers de son texte saint, de son développement historique et de ses caractéristiques doctrinales, ne renferme ainsi aucune incitation à la haine, à la violence ou à la discrimination envers le groupe des fidèles musulmans eux-mêmes.

L'accusation s'est par ailleurs longuement arrêtée sur la phrase, citée plus haut, qui a le plus été relayée dans les médias et qui constitue selon elle un délit d'injure : « La religion la plus con, c'est quand même l'islam. Quand on lit le Coran, on est effondré, effondré ! » Le tribunal admet ici que les propos de l'auteur ont « une connotation outrageante » et qu'ils ne sont « caractérisés ni par une particulière hauteur de vue ni par la subtilité de leur formulation », mais il rappelle encore une fois la distinction entre une religion et ses fidèles :

> L'utilisation du superlatif (« la religion la plus con ») démontre cependant qu'aux yeux du prévenu, toutes les religions (en tout cas les religions monothéistes, selon une distinction sur laquelle il lui plaît d'insister) méritent d'être affublées de ce qualificatif, mais à des degrés différents. L'appréciation ainsi portée concerne donc uniquement une religion considérée comme système de pensée et comparée à d'autres. Dans ces conditions, écrire que « l'islam est la religion la plus con » ne revient nullement à affirmer ni à sous-entendre que tous les musulmans devraient être ainsi qualifiés. Ce propos ne renferme aucune volonté d'invective, de mépris ou d'outrage envers le groupe de personnes composé des adeptes de la religion considérée.

Il est vrai que, dans l'agitation médiatique provoquée par l'affaire Houellebecq, des personnalités publiques importantes issues de la culture musulmane se sont exprimées pour soutenir l'auteur et la liberté d'expression. Tout d'abord Salman Rushdie, figure de l'écrivain martyre, dans un article intitulé : « Houellebecq a le droit d'écrire[887] », a fortement soutenu la nécessité de dissocier la religion de ses fidèles : « On touche ici aux fondements d'une société ouverte. Les citoyens ont le droit de porter plainte pour discrimination dès lors qu'ils sont personnellement visés, mais certainement pas dans les cas d'opinions divergentes, même lorsque celles-ci sont exprimées avec vigueur ou avec grossièreté. On ne peut ainsi entourer de barrières les idées, les croyances ou les points de vue. » Tariq Ramadan, figure de l'intellectuel musulman identitaire, a lui aussi pris la défense de Houellebecq et a jugé nécessaire de rappeler qu'il est important pour la communauté musulmane d'apprendre à se conformer à une approche occidentale de la liberté d'expression : « Les citoyens de confession musulmane ne sont pas très habitués aux formes de la liberté d'expression qui ont cours en Europe : ils ne sont, par exemple, pas habitués à ce que l'on se moque de la religion, musulmane ou autre. Il faut donc, face à la critique, qu'ils apprennent à prendre une distance critique, à relativiser ou à ignorer[888]. »

Le jugement du tribunal de grande instance de Paris rendu lors du procès de Michel Houellebecq reste à plusieurs égards une référence pour les partisans d'une intransigeance sourcilleuse quant à la liberté d'expression en matière religieuse : il rappelle vigoureusement en effet que la loi ne protège ni des religions, ni des dogmes, ni des symboles, pas même des croyants, mais des individus. Ce jugement aurait pu faire jurisprudence, il a en fait créé un

[887] *Libération*, 3 octobre 2002.
[888] Entretien accordé par T. RAMADAN à R. MENARD, *Média*, mars 2005.

précédent pour les groupes confessionnels avides de faire admettre à la République que la liberté d'expression doit « [s'arrêter] là où elle fait mal[889] ».

b) AGRIF contre AIDES, 2004

Une autre affaire, celle dite de la « Sainte Capote », qui explique le changement de cap opéré pendant un temps par la jurisprudence. En 2004, l'AGRIF intente un procès à l'association AIDES[890] de Haute-Garonne, qui diffuse un prospectus où figure une religieuse associée à deux préservatifs avec pour légende : « Sainte Capote, protège-nous. » Le 29 mars 2004, AIDES est condamnée en première instance à Toulouse en vertu de la loi de 1881, condamnation confirmée par la Cour d'appel de Toulouse le 12 janvier 2005[891]. Reprenant le jugement du tribunal de Toulouse, la Cour d'appel commente :

> Associer l'image dénaturée d'une religieuse à l'expression « Sainte Capote » et à un dessin de préservatifs, alors qu'il est connu de tous que l'Église catholique par la voix de Jean Paul II, refuse l'usage du préservatif, a pour effet de créer un amalgame provocateur, de mauvais goût, et de susciter l'idée d'un certain anticléricalisme ; ce « visuel » a donc légitimement pu être ressenti par les catholiques, du moins pour certains d'entre eux, comme une offense envers eux en raison de leurs croyances et de leurs pratiques.

Avant de conclure :

> Les documents incriminés sont donc constitutifs du délit d'injure envers un groupe de personnes suffisamment déterminé, la communauté des catholiques, à raison de son appartenance à une religion.

Cet arrêt de la Cour d'appel de Toulouse témoigne d'une interprétation de la loi qui diffère de celle qui a prévalu dans le jugement de Michel Houellebecq. L'offense faite est une offense envers des symboles : le clergé, la prière (« Protège-nous »), mais aussi une remise en cause provocante d'un point disciplinaire et quasiment doctrinal de l'Église catholique, en l'occurrence la position de Jean Paul II sur le préservatif. La défense affirme que l'affiche n'attaque pas directement les croyants à raison de leur appartenance à l'Église catholique.

---

[889] D. BOUBAKER, recteur de la Grande Mosquée de Paris, *Le Figaro*, 18 septembre 2002.
[890] L'association Aides a pour objectif de mener une politique d'information et de prévention autour de la maladie du sida.
[891] Cour d'appel de Toulouse, arrêt du 12 janvier 2005.

L'affiche vise le catholicisme et non pas les catholiques. Mais le jugement voit dans cette offense à l'enseignement et aux symboles de l'Église catholique, une offense envers les fidèles. La loi qui condamne théoriquement les injures et les diffamations à raison d'une appartenance à une religion déterminée condamne ici l'atteinte à un sentiment religieux – ce qui constitue, selon nous, un tout autre parti pris et inaugure une pente glissante dans l'appréhension de la loi. Cet arrêt marque un moment de rupture important, car même s'il sera annulé un an plus tard par la Cour de cassation[892], il témoigne d'une confusion dans l'interprétation de la loi Pleven. Alors que les fervents défenseurs de la laïcité, comme Jean Boulègue, dénoncent « une interprétation confessionnaliste de la loi » et un grand danger pour la liberté d'expression, au titre que cet arrêt « constitue une interprétation de la loi revenant *de facto* à interdire le blasphème[893] », les catholiques intégristes se félicitent d'« une remarquable victoire judiciaire[894] ». Ce faisant, ils ouvrent le champ de la contestation à la concurrence de l'institution qui ne peut leur abandonner la défense son identité. La hiérarchie catholique doit également faire face au reproche d'inertie de ses ouailles, elles-mêmes préoccupées par la visibilité grandissante de l'islam qui contredit la politique de discrétion à laquelle elles s'obligent depuis le concile Vatican II et ses suites.

c) La Cène et les femmes (2005-2006)

En février 2005, dans la suite immédiate de la condamnation de l'association Aides de Haute-Garonne par la Cour d'appel de Toulouse, l'association Croyances et liberté, dirigée par Mgr Jean-Pierre Ricard, président de la Conférence des évêques de France, décide d'intenter un procès pour injure à la marque de vêtements féminins Marithé et François Girbaud. L'objet de la plainte est une affiche publicitaire de quarante mètres exposée à Neuilly. Inspirée du tableau *L'Ultima Cena* de Léonard de Vinci[895], une photographie contemporaine, œuvre de Bettina Rheims, y représente le dernier repas du Christ, entouré des disciples. À Jésus et à onze apôtres ont été substitués des personnages féminins, le douzième apôtre étant représenté par un homme, torse nu, de dos, enlacé par l'une de ces femmes, sans doute pour indiquer vaguement la trahison de Judas.

---

[892] Cour de cassation, Chambre criminelle, 14 février 2006, n° 05-81 932.
[893] J. BOULEGUE, *Le Blasphème en procès : 1984-2009. L'église et la mosquée contre les libertés*, Paris, Nova Éd, 2010, p. 117.
[894] Communiqué sur le site de l'Agrif du 14 janvier 2005.
[895] *L'Ultima Cena* de Léonard de Vinci représente le dernier repas du Christ avec ses disciples, un moment fondateur pour le christianisme.

L'affiche de Marithé et François Girbaud passe en jugement devant le tribunal de grande instance de Paris le 10 mars 2005. L'avocat de l'association Croyances et libertés, Maître Thierry Massis, ne prend pas la peine de laïciser son discours en termes d'offense, d'atteinte à la dignité ou autre. Bien au contraire, il accuse la marque de « dérision », de « dévoiement », d'une « utilisation mercantile d'un acte fondateur » dans un but « blasphématoire[896] ». La représentante du parquet, quant à elle, souligne que l'affiche n'a pas vocation à choquer, qu'elle constitue une relecture contemporaine et esthétisante du tableau de Léonard de Vinci : « La scène n'est ni pornographique ni grotesque. La présence d'un homme nu vu de dos ne me semble pas obscène en 2005[897]. » Elle réclame que l'association soit déboutée de sa plainte, estimant que « l'interdiction serait une censure de principe ». Mais le président Jean-Claude Magendie, se prononçant en référé, décide l'interdiction d'affichage en tout lieu public, proposant une lecture de l'affiche en accord avec l'association Croyances et libertés[898] :

> Attendu que l'examen de cette image permet de constater que sont substituées à Jésus et à ses apôtres des femmes qui parodient les gestes peints par Léonard de Vinci ; que la présence, dans une position non dénuée d'ambiguïté, d'un homme dos nu introduit une dérision inutilement provocateur ; qu'il convient encore d'observer que l'interprétation, par le créateur de l'affiche litigieuse, de la fresque de Léonard de Vinci, comporte un élément qui introduit une dérision supplémentaire de symboles religieux majeurs ; qu'en effet, lorsqu'on sait que la main et la colombe, dans l'iconographie chrétienne, appartiennent aux représentations symboliques traditionnelles de Dieu le Père et de l'Esprit Saint, l'on peut être surpris que figure, entre les jambes de l'une des femmes représentant un apôtre, une colombe elle-même posée sur une main qui n'appartient manifestement à aucun des personnages représentés.

L'affiche est retirée de tous les lieux publics, mais elle n'est pas pour autant retirée des journaux. Une fois son caractère offensant établi, l'ordonnance se rapporte à deux textes fondamentaux pour fonder sa décision : la Constitution de la République française et la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

---

[896] Propos de Maître Thierry Massis rapportés dans l'article de X. TERNISIEN, « La Cène détournée de Marithé et François Girbaud est interdite d'affichage », *Le Monde*, 19 mars 2005.
[897] *Le Monde*, 19 mars 2005.
[898] TGI de Paris, ordonnance de référé, 10 mars 2005, n° 05/52 087.

Voyons d'abord comment l'ordonnance s'appuie de la Constitution française pour justifier sa décision. Le juge cite le premier article qui proclame : « [La République] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances » et commente : « Il y a lieu d'examiner si le respect des sentiments religieux des catholiques est susceptible d'être atteint par la représentation litigieuse. »

L'interprétation proposée est contestable. D'une part, la Constitution concerne l'État, c'est l'État qui s'engage à respecter tous les cultes, et non pas « les croyances », la différence entre les uns et les autres relevant de l'inscription des premiers dans l'espace public. Elle ne l'engage pas à ce que les citoyens les respectent. D'autre part, le lien établi entre le respect des « croyances » et le respect « des sentiments des croyants » ne constitue pas, loin s'en faut, une évidence. Si par son premier article, la Constitution rappelle que l'État respecte tous les cultes, c'est par les articles 24, 32 et 33 de la loi de 1881 que l'État protège les citoyens d'offenses (provocation à la haine ou la violence, discrimination, diffamation, injure) à raison d'une appartenance ou d'une non-appartenance à une religion. Les deux ordres ne peuvent être confondus et, de surcroît, la notion d'atteinte aux « sentiments » religieux n'est nulle part évoquée. Le juge opte donc pour une interprétation très élargie, pour ne pas dire erronée, de la protection des croyants, qui entre en contradiction avec le jugement de l'affaire Houellebecq.

Deux autres arguments sont avancés dans l'ordonnance : le caractère intrusif de l'affiche et la gratuité de l'offense. En ce qui concerne le caractère intrusif, le juge considère qu'il représente un élément aggravant :

> Le choix délibéré d'installer, dans un lieu de passage obligé pour le public, une affiche aux dimensions imposantes, qu'aucun regard ne peut éviter, constitue un acte d'intrusion agressive et gratuite dans le tréfonds des croyances intimes de ceux qui, circulant librement sur la voie publique et ne cherchant aucun contact singulier avec une œuvre ou un spectacle déterminé, se voient, hors de toute manifestation de volonté de leur part, nécessairement et brutalement confrontés à une manifestation publicitaire et commerciale.

Il en va de même sur la gratuité de l'offense :

> S'il n'est pas contestable que l'affiche litigieuse constitue une œuvre de création, il n'en demeure pas moins que, destinée seulement à la promotion des vêtements,

sa nature ne lui permet pas de s'inscrire dans un débat d'idées, seul susceptible d'enlever à la critique la gratuité qui en fait une injure, comme le permet par exemple une œuvre littéraire ou cinématographique.

Le 8 avril 2005, la Cour d'Appel de Paris, présidée par le juge François Cuinat, confirme la décision du Tribunal de grande instance en qualifiant l'affiche de « représentation outrageante », « un dévoiement caractérisé d'un acte fondateur de la religion chrétienne, avec un élément de nudité racoleur, au mépris du caractère sacré de l'instant saisi[899] ». Les conclusions du tribunal, omettant prudemment de se référer à la Convention européenne des droits de l'homme ou à la Constitution de la République française, se contentent de prendre appui sur la loi de 1881 : « la séparation de l'Église et de l'État n'empêche nullement l'application de la loi lorsque c'est la religion qui est, en l'espèce, outragée, les dispositions de l'article 33, alinéa 3, de la loi du 29 juillet 1881 visant expressément l'injure commise envers un groupe de personnes à raison de leur appartenance à une religion déterminée. » Pour autant, ici encore, le glissement de l'outrage à la religion à l'injure envers un groupe de personnes à raison de leur appartenance à une religion déterminée se fait de manière quasi-automatique. La Cour d'appel insiste à son tour sur le caractère public de l'affichage et sur la gratuité de l'outrage et renforce leur caractère aggravant.

Les réactions et débats suscités par l'affaire de l'affiche de la Cène ne manquent pas d'abonder dans les médias. Si *Le Monde* et *Le Nouvel Observateur* se veulent pondérés, *Libération* et *Marianne* n'hésitent pas à titrer sur un retour du délit de blasphème[900]. Après la reddition du jugement émis par la Cour d'appel, plusieurs commentaires blâment cette décision. Deux d'entre eux, rapportés par Jean Boulègue[901], méritent selon nous une attention particulière. Le juriste Patrice Rolland, spécialiste des questions de religion et de laïcité, ne remet pas en cause la lecture de l'affiche qu'en fait le juge Magendie ; il entend démontrer que sa décision est en accord avec la jurisprudence Otto-Preminger de la Cour européenne des droits de l'homme dans la mesure où l'injure est publique et gratuite et n'offre aucun droit de réponse[902]. Patrice Rolland, loin de fonder son analyse sur un amalgame entre outrage à une religion et offense à des croyants, se concentre plutôt sur le contexte et les éléments aggravants (caractère intrusif et gratuit) qui, à eux seuls, selon lui, permettent de condamner l'affiche.

---

[899] Cour d'appel de Paris, arrêt du 8 avril 2005, n° 05/06086.
[900] *Libération*, 12-13 mars 2005 ; *Marianne*, 12-18 mars 2005.
[901] J. BOULEGUE, *Le Blasphème en procès*, p. 130-137.
[902] P. ROLLAND, « La critique, l'outrage et le blasphème », *Recueil Dalloz* 2005 n° 20, p. 1326-1331.

L'autre analyse est celle que livre Agnès Tricoire, avocate de la Ligue des Droits de l'Homme[903]. Elle reprend tout d'abord l'argumentaire de Jérôme Cottin, professeur à la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, pour qui l'affiche ne constitue pas véritablement un dévoiement : « Le logo de la marque est discret, la référence à la Cène est indirecte presque allusive ; les personnages ne portent aucune auréole, le cadre architectural est absent, le pain et le vin (suggéré par un gobelet) ne sont pas devant le Christ mais sur le côté ; la femme en Christ n'est pas en train de rompre le pain ou de tendre la coupe : elle n'opère donc pas une transformation sacramentelle[904]. » Puis elle dénonce l'interprétation qu'en fait l'association Croyances et libertés jusque dans ses présupposés, ou considérés comme tels : « On peut finalement se poser la question de savoir si ce n'est pas le fait d'avoir représenté un Christ et des apôtres en femmes qui gêne autant l'Église catholique. Soupçon d'autant plus légitime que cette Église refuse tout ministère féminin ordonné. Cette virulente condamnation pourrait donc traduire le malaise de l'Église catholique par rapport à la relation de la femme et du sacré[905]. » Enfin, Agnès Tricoire soutient que le jugement réside dans l'interprétation de l'affiche produite par le juge, interprétation qui ne peut jamais être objective. C'est ce que souligne également, dans un autre recueil, le juriste Pascal Mbongo : « De cette énonciation objective de la démarche du juge, certains auteurs infèrent une objectivité – ou une possible objectivité – de l'appréciation à laquelle se livre le juge. En réalité, cette objectivité est authentiquement aporétique ou, plus exactement, elle est rationnellement impossible pour des raisons qui tiennent au travail initial de qualification des paroles, des écrits ou des images litigieux auxquels le juge doit procéder[906]. »

L'ordonnance en référé, interdisant tout affichage public, de la campagne publicitaire de Marithé et François Girbaud est un exemple particulièrement éloquent de cette impossibilité rationnelle d'objectivité, car elle peut à la fois être comprise comme un dévoiement, un blasphème, mais aussi comme une réinterprétation très moderne et relativement respectueuse de la sainte Cène. Cette décision appartient seulement à la description que veut bien en faire le juge. Ce problème de l'interprétation est au centre de notre problématique : le lien désormais instable du cultuel et du culturel qui rend malaisé le déchiffrement du fait religieux,

[903] A. TRICOIRE, « De l'ordre moral à l'ordre religieux. Les juges condamnent une image pour blasphème », *Hommes & libertés* n° 130, 2005, p. 22-25.
[904] J. COTTIN, « Une publicité discrète et respectueuse du christianisme. Le point de vue d'un théologien protestant », *Hommes & libertés* n° 130, 2005, p. 25.
[905] A. TRICOIRE, « De l'ordre moral à l'ordre religieux. Les juges condamnent une image pour blasphème ».
[906] P. MBONGO, « Le traitement juridictionnel des offenses aux convictions religieuses. Palimpseste », *Mélanges Lachaume*, 2007, p. 707.

et plus encore ses nœuds de crise, au risque de voir triompher, de part et d'autre des adversaires en présence, le pur arbitraire de passions négatives.

d) La dispute des experts

Revenons-en, pour l'heure, au débat juridique. Agnès Tricoire propose une lecture pointilleuse de la loi de 1881 et en tire une interprétation stricte, en accord avec les conclusions de l'affaire Houellebecq[907] :

> Une chose est d'insulter (dans ce cas, il ne nous paraît pas qu'il y ait insulte) des gens parce qu'ils sont de telle religion (par exemple : « Les musulmans, les juifs ou les chrétiens sont tous des cons »), une autre chose est d'insulter les religions elles-mêmes. Or, en droit français, le délit de blasphème n'existe pas. Pas plus que le délit d'outrage à la morale religieuse.

Elle précise à ce sujet que l'inclusion du délit d'outrage à la morale religieuse fut proposée lors du débat parlementaire préparatoire de la loi du 29 juillet 1881 et rejetée lors de la séance du Sénat du 11 juillet 1881. Quant au caractère public de l'affichage, elle le commente ainsi :

> L'argument de la présence qui s'impose à tous dans l'espace public me rappelle les discussions sur les colonnes de Buren dans la cour du Palais royal : les œuvres aussi sont imposées au regard de tous, et on a le droit de les aimer ou de les détester.

Pour finir, Agnès Tricoire désapprouve le fait que le caractère mercantile de l'œuvre puisse constituer un élément à charge :

> Les juges ont présenté la circonstance du but mercantile comme aggravant l'offense faite aux catholiques : c'est d'ajouter à la loi qui ne prévoit, fort heureusement, nulle distinction de ce type quand elle protège la liberté d'expression.

Ainsi, alors que Patrice Rolland justifie l'ordonnance en référé et le jugement en appel qui condamnent l'affiche de la Cène, Agnès Tricoire y perçoit un recul inadmissible de la

[907] Pour cette citation et les suivantes voir A. TRICOIRE, « De l'ordre moral à l'ordre religieux. Les juges condamnent une image pour blasphème ».

liberté d'expression. Aucune des deux positions ne fait l'amalgame entre l'injure à une religion et l'offense à des croyants, mais elles présentent toutes deux des lectures différentes de la loi de 1881. Si, pour Agnès Tricoire, la gratuité et le caractère intrusif de l'offense supposée ne valent pas faits aggravants, ils sont constitutifs du délit pour Patrice Rolland, pour qui l'injure à une religion devient une injure envers les croyants à partir du moment où ils ne peuvent pas lui échapper et qu'elle ne s'inscrit dans aucun débat d'utilité publique. Ces deux interprétations montrent avec force les béances et les bévues de la loi Pleven qui, en introduisant un délit de provocation, diffamation ou injure en raison de l'appartenance ou de la non-appartenance à un groupe religieux a en fait permis de réintroduire la possibilité d'ester en justice pour un blasphème, compris au gré des interprétations comme une offense aux croyants, sans que la distinction entre la religion, le groupe et les individus qui le composent ne soit jamais claire.

C'est à la Cour de cassation, en 2006, que revient alors la tâche de clarifier la loi[908]. Cassant la décision de la Cour d'appel, la Haute juridiction a décrété que « la seule parodie de la forme donnée à la représentation de la Cène […] n'avait pas pour objectif d'outrager les fidèles de confession catholique, ni de les atteindre dans leur considération en raison de leur obédience ». Refusant la pente glissante qui tend à considérer que l'injure à l'égard d'un symbole religieux est une injure aux sentiments religieux et donc une injure aux croyants, la Haute juridiction rappelle que l'injure doit être comprise comme une « attaque personnelle et directe dirigée contre un groupe de personnes en raison de leur appartenance religieuse », la seule atteinte à un symbole ne constituant, à ce titre, ni une injure, ni une provocation.

Ainsi après les atermoiements jurisprudentiels, la Cour de cassation semble dessiner une jurisprudence qui se veut, dans son intention au moins, protectrice des propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent[909] », revenant à l'interprétation faite lors de l'affaire Houellebecq en 2001. Les délits de diffamation, l'injure ou la provocation à raison de l'appartenance ou de la non-appartenance à une religion ne peuvent être constitués que lorsque des individus ou des groupes précis sont visés, excluant ainsi l'atteinte à la religion en général ou à l'un des symboles la représentant. Pour être claire en théorie, cette jurisprudence s'avère plus compliquée en pratique, comme en témoigne le procès de Charlie Hebdo qui s'ouvre en 2006.

---

[908] Cour de cassation, Première chambre civile, 14 novembre 2006, n° 05-15.822, n° 05-16.001.
[909] Selon l'expression désormais de l'arrêt *Handyside* de 1976 de la Cour européenne des droits de l'homme.

2) *Charlie Hebdo*, 2007

Nous avons évoqué la crise planétaire provoquée par la publication des caricatures de Mahomet par le journal danois *Jyllands-Posten* le 30 novembre 2005 et ses suites tragiques lors de l'attentat perpétré contre la rédaction de *Charlie Hebdo* en 2015. Le procès attenté antérieurement en France contre l'hebdomadaire satirique pour la publication de ces caricatures, a contribué à en faire une cible pour les djihadistes. Il signale une cristallisation du front judiciaire en un front combattant qui ne se soucie pas même des lois de la guerre et, sans exagération, le lien de succession entre intimidation militante et terreur militaire doit être de ce point de vue interrogé.

a) La procédure

L'indécision jurisprudentielle, que nous avons relevée plus haut, qui prévaut au moment de la publication des caricatures de Mahomet pousse la Ligue islamique mondiale, la Grande Mosquée de Paris et l'UOIF[910], convaincues qu'elles ont une chance d'obtenir gain de cause, à assigner *Charlie Hebdo* au motif que la couverture de l'hebdomadaire, ainsi que deux des caricatures danoises « caractérisent le délit d'injure publique à l'égard d'un groupe de personnes, en l'occurrence les musulmans, à raison de leur religion », d'autant que « la publication litigieuse s'inscrit dans un plan mûrement réfléchi de provocation visant à heurter la communauté musulmane dans ses croyances les plus profondes, pour des raisons tenant à la fois à une islamophobie caractérisée et à des considérations purement commerciales[911] ».

Le tribunal est présidé par le juge Jean-Claude Magendie, qui trois auparavant, avait condamné l'affiche de la Cène. Une foule de militants de tous bords et de curieux se presse à toutes les audiences[912] dans un procès que beaucoup veulent historique : « si *Charlie Hebdo* est condamné, c'est le silence qui s'abattra sur nous[913]. »

Les avocats de la défense, Maître Georges Kiejman et Maître Richard Malka, ainsi que les témoins appelés à la barre soulèvent plusieurs moyens[914]. Pour eux, la couverture de *Charlie Hebdo* vise les islamistes et en aucun cas les musulmans, ni même la religion

---

[910] La Grande Mosquée de Paris et l'UOIF agissent séparément, bien que toutes deux membres du Conseil Français au Culte musulman.
[911] Tribunal de grande instance de Paris, 22 mars 2007, n° 0621308076.
[912] À ce titre, voir le film de D. LECONTE, *C'est dur d'être aimé par des cons*, 2008.
[913] Propos d'E. BADINTER, rapportés par C. FOUREST, *ProChoix*, n° 39.
[914] Nous nous appuyons ici sur la classification faite par J. BOULEGUE, *Le Blasphème en procès*, p. 183-185, sur le film de D. LECONTE, ainsi que sur l'ouvrage de J. SFAR, *Les Cahiers de Joann Sfar. Greffier*, Delcourt G. Productions, 2007.

musulmane. Le directeur de la publication et de la rédaction du journal, Philippe Val, souligne d'ailleurs que la légende « Mahomet débordé par les intégristes » précisément « déborde » sur la caricature afin que le dessin ne puisse pas être diffusé sans cette légende. Il insiste sur le fait que toute l'idée du numéro spécial est de dénoncer « l'instrumentalisation de l'islam par les terroristes[915] ». Mais la défense veut aussi aller au fond : il y a une violence inhérente à l'islam lui-même, à commencer dans son livre saint, le Coran. Appelé à la barre, l'universitaire iranien Mehdi Mozaffari rappelle que le Coran accorde une place importante au caractère guerrier du Prophète et glorifie les guerres qu'il a livrées. Les caricatures qui s'attaquent à cet aspect, qui n'est évidemment pas le seul qu'il faille retenir de l'islam, ne sont donc pas gratuites. Un autre témoignage, celui du journaliste Mohamed Sifaoui, évoque le fait que l'association contemporaine entre la violence et le Coran est avant tout l'affaire des intégristes et renvoie à ce propos au drapeau de l'Arabie Saoudite qui représente un sabre sur lequel est inscrite la formule de foi musulmane. Par ailleurs, autre point fondamental, défendre le droit de publier des caricatures ne signifie pas que l'on approuve le contenu de ces caricatures. Cette position est illustrée par le témoignage de François Bayrou : « Je suis croyant, j'ai un attachement pour les religions et si j'avais été directeur d'un de ces journaux, je n'aurais pas publié [ces caricatures]. Mais au-dessus de cela, il y a le pilier central de nos sociétés qui est la liberté d'expression[916]. » Enfin, condamner une idéologie n'a rien à voir avec le fait de condamner des personnes. Durant tout le procès, Philippe Val affirme : « Ces caricatures s'adressent à des idées, elles ne stigmatisent pas des hommes[917]. » Ce que relaie François Bayrou : « La loi fait une différence très claire entre la critique des gens et la critique des pensées[918]. »

b) Le jugement

C'est le 22 mars 2007 que le jugement du TGI de Paris est rendu. *Charlie Hebdo* est relaxé, les parties civiles et l'ensemble de leurs demandes sont déboutés. Cette victoire juridique est perçue, après un procès retentissant, comme une victoire politique de la liberté d'expression et de l'esprit démocratique sur les tentations et dérives communautaristes. La réalité du jugement est quelque peu différente. Dans sa décision, avant même d'évoquer les caricatures, la Cour rappelle que :

---

[915] J. SFAR, Les Cahiers de Joann Sfar. Greffier, p. 19.
[916] Propos rapportés par C. FOUREST, *ProChoix* n° 39, p. 20.
[917] J. SFAR, Les Cahiers de Joann Sfar. Greffier, p. 26.
[918] *Ibid.*, p. 73

> L'exercice de [la liberté d'expression] comporte, aux termes mêmes de l'article 10 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, des devoirs et des responsabilités et peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions, prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires dans une société démocratique et qui doivent être proportionnées au but légitime poursuivi ; que le droit à une jouissance paisible de la liberté de religion fait également l'objet d'une consécration par les textes supranationaux.

Puis elle considère, dans une formulation en accord avec l'interprétation faite de la loi par la Cour de cassation que :

> En France, société laïque et pluraliste, le respect de toutes les croyances va de pair avec la liberté de critiquer les religions quelles qu'elles soient et avec celle de représenter des sujets ou objets de vénération religieuse ; que le blasphème qui outrage la divinité ou la religion, n'y est pas réprimé à la différence de l'injure, dès lors qu'elle constitue une attaque personnelle et directe dirigée contre une personne ou un groupe de personnes en raison de leur appartenance religieuse.

Elle admet ensuite que :

> Des restrictions peuvent être apportées à la liberté d'expression si celle-ci se manifeste de façon gratuitement offensante pour autrui, sans contribuer à une quelconque forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain.

Cette dernière remarque est essentielle même si son application peut se révéler difficultueuse. La Cour s'y essaie en distinguant la portée de chaque caricature.

Le jugement écarte en effet, rapidement et sans aucune hésitation, les accusations portées contre le dessin de Cabu en couverture et celui évoquant la rupture de stock de vierges, considérant qu'il n'y a pas d'ambiguïté possible et que les deux caricatures visent les terroristes et non les musulmans. Pour le dessin représentant Mahomet avec une bombe dans son turban, la Cour émet plus de réserves, considérant : « que par sa portée, ce dessin apparaît, en soi et pris isolément, de nature à outrager l'ensemble des adeptes de cette foi et à les atteindre dans leur considération en raison de leur obédience, en ce qu'il les assimile –

sans distinction ni nuance – à des fidèles d'un enseignement de la [violence]. » Elle conclut toutefois qu'« il ne saurait être apprécié, au regard de la loi pénale, indépendamment du contexte de sa publication », indiquant que *Charlie Hebdo* a avant tout voulu accomplir un acte de solidarité et de soutien envers les journalistes ayant subi des menaces ou des intimidations pour avoir publié ces caricatures. C'est donc seulement le contexte, qui, selon le tribunal, disculpe *Charlie Hebdo* pour ce qui est de cette dernière caricature.

En effet, selon l'attendu, si la décision dans son ensemble est en accord avec les décisions précédentes du TGI de Paris, le juge affirme que cette dernière caricature « prise isolément » assimile « sans distinction ni nuances » les musulmans « à des fidèles d'un enseignement de la [violence] ». Il n'y a pas ici de confusion entre injure faite à l'islam et injure faite aux musulmans, mais l'idée que le dessin, en suggérant que le Prophète professe la violence, affirme que les musulmans sont favorables à cette violence et susceptibles de passer à l'acte. On perçoit immédiatement l'ambivalence d'une telle affirmation. Ce passage du jugement rouvre la brèche péniblement colmatée : « Ce que je retiens moi, c'est que le Tribunal a affirmé clairement que ce type de caricature est susceptible d'être condamné et que, dans un autre contexte, elle le serait[919] », à tel point que la Grande Mosquée de Paris, satisfaite des avancées qu'elle a obtenues, ne se portera pas partie civile à la Cour d'Appel aux côtés de l'UOIF. La Ligue islamique ayant été déboutée au motif qu'elle n'a aucune légitimité à se porter partie civile en France, l'UOIF, seule, interjette l'appel contre le jugement du Tribunal de Grande Instance. Les mêmes argumentations sont avancées et la Cour d'appel requiert, de nouveau, la relaxe[920].

La relaxe de *Charlie Hebdo* est une victoire pour la liberté d'expression, mais elle n'a pas fermé le chapitre des procès intentés au nom de la protection des sentiments religieux. En septembre 2012, trois plaintes sont déposées en deux jours autour de la publication de nouvelles caricatures de Mahomet par *Charlie Hebdo*, dont une constituée par l'UOIF qui accuse, cette fois, l'hebdomadaire d'« incitation à la haine raciale[921] ». L'ethnicisation du fait religieux signale la crise qui frappe la compréhension de la laïcité, à l'exacte mesure du malaise que traverse la société française. La métamorphose du délit de blasphème en délit raciste en est un signe éminent. Cette métamorphose s'accompagne d'une inflation législative

[919] MAITRE SZPINER, défenseur du requérant, 22 mars 2007, sur le site *Actua BD*.
[920] Cour d'appel de Paris, arrêt du 12 mars 2008.
[921] A. GUILLET, *Le Monde*, 20 septembre 2012.

sans précédent venant rogner peu à peu, au nom de la protection des groupes, la liberté d'expression.

Il est enfin à noter que les associations islamiques qui ont assigné l'hebdomadaire s'associeront à l'indignation que causera le massacre d'une partie de sa rédaction en 2015. Elles ne le feront pas pour présenter des excuses sur leur implication certes involontaire dans un drame dépassant selon toute vraisemblance leur intention, mais pour exonérer l'islam de l'islamisme, consacrant ainsi le principe, identifiable dans d'autres milieux que musulmans, que le principal ennemi de la démocratie libérale est le démocratisme illibéral. En attendant, on ne peut plus dire que le blasphème demeure ce « crime sans victime » selon l'idée qui en avait précipité l'effacement.

II - Extension du domaine

Réintroduire juridiquement l'incrimination pour blasphème dans les prétoires, consacrer dans la loi la confusion entre offenses racistes et offenses aux croyants, favoriser politiquement la communautarisation du fait religieux, puis l'ethnicisation du communautarisme ainsi édifié : tels sont les torts fondamentaux de la loi Pleven. Mais ce ne sont pas les seuls. En introduisant de nouvelles limites à la liberté d'expression, elle a rendu possible la remise en cause de l'esprit de la loi sur la presse de 1881 ayant pour principe la libre circulation de toute opinion, y compris la plus déplaisante. Moins de vingt ans après son vote, la France est ainsi l'un des premiers pays à se doter de lois dites « mémorielles », dont le but est de combattre les négationnistes en tous genres qui viendraient contester des vérités historiques douloureuses relatives aux malheurs passés de communautés données. Toutes n'ont pas la même portée normative, mais toutes tendent à conférer au législateur et au juge des pouvoirs extraordinaires. De l'État théologien à l'État historien, et inversement, il n'y a qu'un pas, c'est ce que relèvent en tout cas les détracteurs des « lois mémorielles », qui s'inquiètent par ailleurs de la prolifération des « délits d'opinion ».

En effet, des revendications ethnoculturelles aux revendications sexuelles, en passant par la réinstauration d'une censure préventive et la redéfinition de l'offense à l'État et aux institutions, le malaise dans la liberté d'expression s'est installé. Les limites qui lui étaient imposées hier au nom de la paix civile sont aujourd'hui de plus en plus perçues comme relevant d'une logique de « deux poids, deux mesures », les efforts de clarification ne parvenant pas à venir à bout du problème, tant la prolifération des lois a mené à la confusion généralisée des intérêts.

A - Malaise théorique

En France, le principe de « liberté élargie » qui a longtemps prévalu en matière d'expression s'est peu à peu mué en liberté morcelée face à la montée des revendications qu'elles soient religieuses mais aussi ethnoculturelles ou encore sexuelles[922]. Que reste-t-il en effet de la liberté d'expression, une fois dissipés les mirages des principes réaffirmés lors de la grande marche du 11 janvier 2015 dont les nombreux participants proclamaient haut et fort « Nous sommes Charlie » ? Un grand malaise intellectuel et moral, selon nous. Une sorte d'abîme théorique de contradictions sans solution se creuse en raison, tout premièrement

[922] Nous suivons dans cette partie A.-M. L. POURHIET, « Le droit français est-il Charlie ? », p. 21-35.

selon nous, d'une démission du pouvoir politique qui se fait le gestionnaire fluctuant de communautarismes oscillant eux-mêmes entre la récrimination et l'incrimination pour assurer leur existence. La mémoire se distinguant de l'histoire par le champ de pure subjectivité qu'elle offre, elle devient le lieu éminent de la réparation.

1) Les troubles de la mémoire

La loi Marchandeau en intégrant les notions de « race » et de « religion » et la « loi Pleven » adjoignant les notions de « nation » et « ethnie » vont entraîner, chacune à sa manière, une recrudescence des « délits d'opinion », dont la loi de 1881 votée par la IIIe République pensait se défaire. Le XXIe siècle commençant inaugure également une ère de nouvel activisme politique, législatif, judiciaire ou encore administratif, qui vient répondre aux revendications ethnoculturelles grandissantes et contradictoires.

a) Amnésies et hypermnésies

Le débat sur les lois mémorielles, en France, est propice à un examen raisonné. Le législateur ne saurait écrire le passé en prenant la place de l'historien. Mais il ne saurait pas plus se considérer théologien. Il n'a pas cette seconde prétention. Il n'échappe pas à la première tentation. Y aurait-il, inconsciemment, pour les sociétés européennes, un délit de pensée, intime, en regard du délit public, d'opinion ? Ultime métamorphose du blasphème, c'est l'orthodoxe qui est aujourd'hui l'hétérodoxe en ce qu'il se constitue en dissident de la société du consensus.

En se dotant de « lois mémorielles », la France précède et suit le mouvement initié au niveau international, puis européen de criminalisation du négationnisme à la fois des crimes de génocide, mais aussi de tous les crimes contre l'humanité et crimes de guerre reconnus par le droit international. La première étape, en France, correspond au vote de la loi du 5 janvier 1951 portant amnistie, instituant un régime de libération anticipée, limitant les effets de la dégradation nationale et réprimant les activités antinationales[923], qui par son article 27 modifie l'article 24 de la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse comme suit :

> Seront punis de la même peine ceux qui, par l'un des moyens énoncés en l'article 23, auront fait l'apologie des crimes de meurtre, pillage, incendie, vol, de

[923] Loi n° 51-18 du 5 janvier 1951 portant amnistie, instituant un régime de libération anticipée, limitant les effets de la dégradation nationale et réprimant les activités antinationales. Notons, par ailleurs, que la loi est adoptée alors que le Président du conseil des ministres n'est autre que René Pleven.

> l'un des crimes prévus par l'article 435 du Code pénal, des crimes de guerre ou des crimes ou délits de collaboration avec l'ennemi.

L'apparition du terme « apologie » n'est pas neutre. Alors que dans sa version initiale, ainsi que dans sa version modifiée par la loi Marchandeau, la loi sur la liberté de la presse de 1881 visait la diffamation ou l'injure, compris largement comme des provocations, qu'elles soient suivies d'effet ou non, la loi du 5 janvier 1951 institue un « délit d'apologie ». Ce « délit d'apologie » se différencie du « délit de provocation » en ce qu'il vise à criminaliser non pas une incitation à commettre un crime à l'avenir, mais la défense ou l'éloge d'un crime passé. Le « délit d'apologie » n'est pas seulement condamnable, comme la provocation, parce qu'il pourrait mener à produire ou reproduire, parce qu'il le glorifie, un acte criminel, mais il est aussi condamnable en soi, même quand son auteur ne désire pas le renouvellement des infractions qu'il excuse.

À l'apologie des crimes de guerre et des crimes ou délits de collaboration avec l'ennemi, la loi du 31 décembre 1987[924] adjoint l'apologie des crimes contre l'humanité, préparant ainsi le terrain pour le vote de la loi dite « Gayssot » du 13 juillet 1990 et les trois autres lois mémorielles instituées par la suite.

La « loi Gayssot » intervient dans le contexte particulier de la montée des thèses révisionnistes qui se manifeste alors aussi bien à l'extrême droite qu'à l'extrême gauche. La figure emblématique en est Robert Faurisson, agrégé et docteur ès lettres, professeur de l'enseignement secondaire et maître de conférences à l'université Lyon III. Ses publications qui nient le génocide des juifs et l'existence des chambres à gaz lui ont déjà valu deux condamnations en 1981 à la suite de procès intentés par des associations, le MRAP et la LICRA en tête, pour diffamation raciale et incitation à la haine raciale, sans mentionner l'apologie. Ainsi, pour renforcer l'appareil législatif face à la menace du révisionnisme, perçu, à raison, comme avatar de l'antisémitisme, la « loi Gayssot » du 13 juillet 1992 introduit dans la loi du 29 juillet 1881 un article 24 *bis*[925] :

> Seront punis des peines prévues par le sixième alinéa de l'article 24 ceux qui auront contesté, par un des moyens énoncés à l'article 23, l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité tels qu'ils sont définis par l'article 6 du statut

[924] Loi n° 87-1157 du 31 décembre 1987 relative à la lutte contre le trafic de stupéfiants et modifiant certaines dispositions du Code pénal.
[925] Loi n° 90-615 du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe.

> du tribunal militaire international annexé à l'accord de Londres du 8 août 1945[926] et qui ont été commis soit par les membres d'une organisation déclarée criminelle en application de l'article 9 dudit statut, soit par une personne reconnue coupable de tels crimes par une juridiction française ou internationale.

Trois remarques s'imposent ici. Tout d'abord, le délit de révisionnisme est adjoint à l'article 24 de la loi sur la liberté de la presse de 1881, il constitue donc, en théorie, un délit non contre des personnes (contrairement à la diffamation et l'injure), mais un délit contre la paix civile, autrement dit la société tout entière. Ensuite, cet article 24 *bis* est intégré à des dispositions visant à lutter contre le racisme : c'est donc en tant que discours raciste que le révisionnisme est condamné puisque, en effet, les défenseurs de la loi argumentent que le révisionnisme n'est qu'un avatar de l'antisémitisme qui représente lui-même un cas particulier de racisme. Enfin, ce même article ne vise que la contestation des crimes contre l'humanité commis par les nazis, comme le précise le garde des Sceaux Pierre Arpaillange à l'Assemblée nationale lors de la séance du 2 mai 1990[927] :

> Cet amendement tend à préciser le champ d'application de l'incrimination de négation des crimes contre l'humanité dont la création est proposée. Il ne peut s'agir que des crimes contre l'humanité commis par le régime nazi au cours de la Seconde Guerre mondiale, puisque seuls ces crimes sont aujourd'hui intégrés dans le système répressif français.

L'introduction de la « loi Gayssot » en 1990 donne lieu, dès 1991, à la condamnation de Robert Faurisson pour « contestation de crime contre l'humanité ». Cette même condamnation marque le début d'une série de procès intentés par des associations mais aussi des particuliers à l'encontre des divers tenants du négationnisme jusqu'aux actions les plus récentes menées contre Dieudonné, Alain Soral et son association « Égalité et réconciliation », alternant accusations en racisme et en révisionnisme.

---

[926] L'article 6 du statut du Tribunal militaire international annexé à l'accord de Londres définit les crimes contre l'humanité comme suit : « l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, et tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles, avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux. »

[927] Deuxième séance du 2 mai 1990 à l'Assemblée nationale, p. 956.

b) La compétition mémorielle

Son opportunité et son efficacité admises, l'introduction de la « loi Gayssot » n'est pourtant pas allée sans susciter un débat national qui, hormis les inévitables détracteurs antisémites, a raisonnablement opposé deux visions de la liberté d'expression et, par conséquence, de l'historiographie. Les mises en garde contre l'intervention de l'État dans l'établissement de la vérité historique ont surtout été aggravées par le vote de trois autres « lois mémorielles », qui, contrairement à la « loi Gayssot » ne créent aucun délit, ni ne prévoient aucune sanction, mais se rapportent toutes, bien que différemment à des faits historiques : celle du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915[928], celle du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité[929], dite « loi Taubira », et enfin celle du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés[930], dite « loi Mekachera » qui, dans son article 4, demandait la reconnaissance du « rôle positif de la colonisation[931] ». Ces trois lois, néanmoins, ont des portées normatives différentes. Alors que les lois des 21 mai 2001, « loi Taubira », et 23 février 2005, « loi Mekachera », ont une fonction normative, la loi du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien n'a qu'une fonction déclarative[932].

Reprenons. La « loi Gayssot » a une portée normative évidente, puisqu'elle interdit toute expression tendant à nier ou minimiser les crimes commis par les nazis, c'est le sens de l'article 24 *bis* adjoint à la loi sur la liberté de la presse de 1881. Les lois « Taubira » de 2001 et « Meckachera » de 2005, elles, ne sont pas de nature pénale, mais elles ont également une fonction normative. Tout d'abord, la « loi Taubira » dispose dans son premier article que :

La République française reconnaît que la traite négrière transatlantique ainsi que la traite dans l'océan Indien d'une part, et l'esclavage d'autre part, perpétrés à partir du XVe siècle, aux Amériques et aux Caraïbes, dans l'océan Indien et en Europe contre les

---

[928] Loi n° 2001-70 du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915.
[929] Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité.
[930] Loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés.
[931] Article qui fut finalement abrogé par une décision du Conseil constitutionnel du 31 janvier 2006 (n° 2006-203 l) qui le déclassa « pour être intervenu dans le domaine réglementaire, c'est-à-dire dans le domaine de l'application des lois, réservée au gouvernement et non au Parlement ».
[932] S. GARIBIAN, « Pour une lecture juridique des quatre lois « mémorielles » », *Esprit*, 2006, Février, n° 2, p. 161-163.

populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constituent un crime contre l'humanité.

Mais elle ne s'arrête pas là. Elle demande, par ailleurs, que les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accordent à la traite négrière et à l'esclavage « la place conséquente qu'ils méritent » (article 2), prévoit l'introduction d'une requête en reconnaissance de la traite négrière comme crime contre l'humanité auprès du Conseil de l'Europe (article 3) et précise les modalités pour fixer une date de commémoration annuelle de l'abolition de l'esclavage en France métropolitaine (article 4). Plus encore, elle permet aux associations de défense de la mémoire des esclaves de se porter parties civiles, selon une logique que nous avons exposée précédemment, dans les procès pour injure, diffamation, provocation à la discrimination, à la haine ou à la violence, venant ainsi modifier les articles 24, 32 et 33 de la loi sur la liberté de la presse de 1881.

Cette logique est aussi celle qui prévaut dans la « loi Mekachera » qui dispose à son premier article que :

> La Nation exprime sa reconnaissance aux femmes et aux hommes qui ont participé à l'œuvre accomplie par la France dans les anciens départements français d'Algérie, au Maroc, en Tunisie et en Indochine ainsi que dans les territoires placés antérieurement sous la souveraineté française.

Elle reconnaît les souffrances éprouvées et les sacrifices endurés par les rapatriés, les anciens membres des formations supplétives et assimilés, les disparus et les victimes civiles et militaires des événements liés au processus d'indépendance de ces anciens départements et territoires et leur rend, ainsi qu'à leurs familles, solennellement hommage.

La loi prévoit, en outre, la « création d'une fondation pour la mémoire de la guerre d'Algérie, des combats du Maroc et de Tunisie » (article 3) et donne aux harkis le droit de se prévaloir, dans le cadre de la législation en vigueur, des interdictions de diffamation ou injures commises « envers une personne ou un groupe de personnes en raison de leur qualité vraie ou supposée de harki », et d'apologie des crimes « commis contre les harkis » (article 5).

Il en va différemment pour la loi du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915, qui dispose dans un article unique :

La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915.

La loi, dont le contenu est plus que discutable, puisqu'il ne pose aucune obligation, interdiction ou permission, c'est-à-dire proprement aucune règle de droit, est censée représenter un engagement symbolique. En réalité, la loi initiale était bien plus fournie et comportait des articles susceptibles d'attacher au texte des conséquences juridiques. Tous les amendements prévoyants, par exemple, de demander au gouvernement d'œuvrer au plan international à la reconnaissance et à la réparation du génocide de 1915, d'instaurer une journée nationale commémorative ou encore d'élargir le champ d'application de la « loi Gayssot » au génocide arménien ont été éliminés[933]. Plusieurs propositions de lois ont ensuite tenté de redonner à la loi de 2001 un caractère normatif, sans succès[934].

La concurrence, désormais explicite, des mémoires est allée de pair avec un divorce profond entre deux conceptions de la liberté d'expression. Placés face à l'impératif humain et politique de « rendre justice à la souffrance humaine », nombre d'hommes politiques, journalistes, écrivains et surtout historiens ont objecté l'égale nécessité démocratique de ne taire aucun débat afin précisément de venir à bout des « faussaires » de l'histoire. Ainsi de Simone Veil dans l'*Express* : « Il n'existe pas de loi pour interdire d'affirmer que Jeanne d'Arc n'a pas existé, ou que Verdun n'a pas eu lieu. Si l'on fait une loi, c'est que le débat est ouvert. Ce n'est pas le cas, même si quelques *olibrius* prétendent le contraire[935]. » Ainsi de Pierre Vidal-Naquet dans *Le Monde* : « J'ai toujours été absolument contre cette loi, avec d'ailleurs la grande majorité des historiens. Elle risque de nous ramener aux vérités d'État et de transformer des zéros intellectuels en martyrs[936]. »

Telle est bien l'impasse : l'État peut-il faire religion d'une vérité historique au sens où il l'élève au rang de dogme en la protégeant de toute parole malvenue alors que, dans le même temps, il se targue de ne plus punir le blasphème ? Impasse d'autant plus redoutable que la reconnaissance par la loi de la Shoah en conséquence de la condamnation de sa négation n'a pu qu'entraîner d'autres communautés historiquement victimes dans une course concurrentielle à la reconnaissance de leur propre mémoire blessée, sans toujours trouver auprès du législateur une oreille attentive.

---

[933] *Ibid.*, p. 163.
[934] Par exemple : proposition de loi n° 1359 du 15 janvier 2004 présentée par Ph. Pemezec ; proposition de loi n° 1643 du 8 juin 2004 présentée par D. Migaud ; proposition de loi n° 2135 du 24 février 2005 présentée par Th. Mariani.
[935] *L'Express*, 25 septembre 1987.
[936] *Le Monde*, 4 mai 1996.

C'est surtout la « loi Mekachera », en 2005, qui enflamme l'opinion publique. Elle relance le débat sur les lois mémorielles et questionne cette nouvelle sanctuarisation, à tous les sens du mot, de l'histoire. En décembre 2005, Pierre Nora, soutenu par Pierre Vidal-Naquet, Pierre Milza, Michel Winock, René Rémond, Maurice Vaïsse, Paul Veyne, mais aussi Françoise Chandernagor, Élisabeth Badinter, Jacques Julliard ou encore Mona Ozouf, lancent dans *Libération* la pétition « Liberté pour l'histoire », qui récolte rapidement plus de 600 signatures et dont l'entrée en matière pourrait servir, seule, à définir notre problème :

> L'histoire n'est pas une religion. L'historien n'accepte aucun dogme, ne respecte aucun interdit, ne connaît pas de tabous. Il peut être dérangeant.

Or l'inquiétude est d'autant plus grande, que l'article 65-3 de « loi Perben II » du 9 mars 2004[937] porte à un an le délai de prescription des délits définis par la « loi Pleven » et la « loi Gayssot », alors que ce délai, conformément au droit commun de la loi de 1881, n'était que de trois mois. À la multiplication des délits suivent la dispersion et le durcissement des procédures, le juge constitutionnel considérant que la différence de traitement « ne revêt pas un caractère disproportionné au regard de l'objectif poursuivi[938] ».

2) Les mesures d'exception

Diverses questions de procédure achèveront d'envenimer le débat public relatif aux limites que doit connaître, ou non, la liberté d'expression. Les querelles sur les mesures d'exception qui pourront être prises sous l'autorité du pouvoir exécutif ne porteront que pour partie sur leur légitimité juridique. C'est que, dans la culture générale de l'époque, l'appel à la justice passe moins par le droit que par la moralisation attendue des comportements. Agitée émotionnellement par le traitement toujours plus spectaculaire que les médias audiovisuels réservent à l'actualité au prétexte d'une information continue, l'opinion morcelée s'exonère du mal par des sortes de lynchages symboliques. La restriction manichéenne des libertés induit ainsi un recul de l'esprit démocratique où l'État habituellement conspué est abandonné, au nom du réalisme, au risque de l'arbitraire. On lui laisse le soin de punir les transgressions jugées inadmissibles en ne s'intéressant qu'à l'efficience de son action qui, si elle est réussie, ressoude la société morcelée au moins le temps de son annonce. C'est là une redécouverte de la fonction cathartique de l'exclusion du blasphémateur.

---

[937] Loi n° 2004-204 du 9 mars 2004 portant adaptation de la justice aux évolutions de la criminalité.
[938] Conseil constitutionnel, QPC n° 2013-302 du 12 avril 2013.

a) Interdiction sur ordonnance

L'interdiction du spectacle « Le Mur » de Dieudonné intervient tout juste un an avant les attentats contre *Charlie Hebdo* et le supermarché cacher de Vincennes. Depuis une décennie déjà, l'humoriste est dans le collimateur de la justice, multipliant provocations, procès et condamnations. Au début des années 2000, il se rapproche d'Alain Soral, puis, en 2006, du Front National. En 2009, il se présente en tête de liste aux élections européennes en Île- de France, cette liste ayant été initiée par le Parti antisioniste fondé par Yahia Gouasmi, personnalité chiite sulfureuse du paysage politique français qui se réclame à la fois du Hamas palestinien et du Hezbollah libanais. Dieudonné ne récolte que 1, 30 % des suffrages auprès de l'électorat francilien, connaît néanmoins quelques pics notables en Seine-Saint-Denis et dans les Hauts-de-Seine, mais enregistre un véritable succès de masse sur Internet. De là naît la « quenelle » qui enflamme les réseaux sociaux et devient un signe de ralliement pour les franges du complotisme. Si Dieudonné y voit « une sorte de bras d'honneur au système », il confesse également que « l'idée de glisser ma petite quenelle dans le fond du fion du sionisme est un projet qui me reste très cher[939] ». D'aucuns identifient plutôt un salut nazi inversé servant une idéologie antisémite.

En octobre 2013, la cellule de veille de l'Élysée fait parvenir une note à François Hollande sur les vidéos de Dieudonné et leur audience grandissante sur Internet[940]. Courant décembre, France 2 diffuse dans « Complément d'enquête » des extraits tournés en caméra cachée du spectacle « Le Mur », dont la tournée a commencé en juin. Les images sont édifiantes et les propos non-équivoques. Dieudonné multiplie les « plaisanteries » antisémites et s'en prend nommément à des personnalités médiatiques au prétexte de leur origine. Il lance ainsi à son auditoire, au sujet du journaliste Patrick Cohen : « Tu vois lui, si le vent tourne, je ne suis pas sûr qu'il ait le temps de faire ses valises. Moi, tu vois, quand je l'entends parler, Patrick Cohen, je me dis, tu vois, les chambres à gaz… Dommage ! » La presse dénonce unanimement un spectacle qui repousse les limites de la provocation. Le Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) demande au gouvernement d'agir au plus vite afin d'endiguer la diffusion des propos de ce propagateur de haine.

[939] « D'où vient la quenelle de Dieudonné ? », *Le Figaro*, 30 décembre 2013.
[940] « La note Dieudonné qui a alerté Hollande », *L'Express*, 4 février 2014.

Le 6 janvier 2014, Manuel Valls adresse une circulaire à tous les préfets afin que le spectacle soit interdit partout où il constitue un danger pour l'ordre public[941]. La circulaire rappelle tout d'abord que « la lutte contre le racisme et l'antisémitisme est une préoccupation essentielle du Gouvernement et exige une action énergique ». Évoquant les diverses injures et provocations du spectacle, elle affirme que « la réponse à de tels propos doit avant tout être d'ordre pénal, conformément aux dispositions de la loi du 29 juillet 1881 », avant de préciser que « l'autorité administrative dispose également de pouvoirs lui permettant de faire cesser les troubles à l'ordre public ». S'appuyant sur l'arrêt *Benjamin*[942], qui affirme qu'une manifestation peut être interdite lorsqu'il existe des risques graves de troubles à l'ordre public et qu'il est impossible de prévenir ces troubles par des mesures de police moins attentatoires à la liberté, et sur l'arrêt *Morsang-sur-Orge*[943], qui a intégré dans la notion d'ordre public celle de dignité de la personne humaine à l'occasion d'un lancer de nains, la circulaire exhorte les autorités locales à la censure *a priori* du spectacle.

Le 9 janvier, alors que Dieudonné doit se produire à Nantes, l'interdiction prend les dimensions d'une véritable affaire d'État. En début d'après-midi, le tribunal administratif de Nantes annule l'arrêté préfectoral tendant à prohiber le spectacle, jugeant « que le risque de trouble public causé par cette manifestation [ne peut] fonder une mesure aussi radicale que l'interdiction de ce spectacle[944] ». Manuel Valls saisit alors le juge des référés du Conseil d'État qui publie une première ordonnance d'interdiction du spectacle à Nantes[945]. Tout comme la circulaire du Premier ministre, cette ordonnance du 9 janvier s'appuie sur une double jurisprudence : l'arrêt *Benjamin* de 1933 et l'arrêt *Morsang-sur-Orge* de 1995.

Ces justifications sont, chacune, hautement discutables. À la substitution de la compréhension matérielle de l'ordre public, en termes de tranquillité, salubrité et sécurité, d'une compréhension immatérielle, en termes de dignité humaine[946], s'ajoute, de manière

---

[941] Circulaire du 6 janvier 2014 du Ministre de l'intérieur à Monsieur le préfet de police, Mesdames et messieurs les préfets, Monsieur le préfet de police des Bouches-du-Rhône, « Lutte contre le racisme et l'antisémitisme – manifestations et réunions publiques – Spectacles de M. Dieudonné M'Bala M'Bala ».
[942] Conseil d'État, 19 mai 1933, *Benjamin*
[943] Conseil d'État, 25 octobre 1995, *Commune de Morsang-sur-Orge*
[944] Référé du 9 janvier 2014, n° 1400110, *Société Les Productions de la Plume et M. Dieudonné M'Bala M'Bala*.
[945] Ordonnance du 9 janvier 2014, *Ministre de l'intérieur c/Société Les Productions de la Plume et M. Dieudonné M'Bala M'Bala*.
[946] O. BONNEFOY, « Dignité de la personne humaine et police administrative. Les noces de porcelaine d'un mariage fragile », *AJDA*, 2016, p. 418. L'auteur critique cette notion de dignité humaine, « conceptuellement insaisissable », qui a pourtant pénétré tous les domaines du droit.

inédite, la notion de censure préventive qui rompt avec la conception traditionnelle de la liberté d'expression dont les débordements ne doivent jamais être anticipés, mais sanctionnés, le cas échéant, *a posteriori*. Là où, pour certains, comme pour le journaliste François Béghin, le Premier ministre a apporté « une réponse adaptée à une situation extraordinaire[947] », d'autres, comme la juriste Anne-Marie Le Pourhiet, fustigent l'« inadéquation absolue de ces gesticulations juridiques[948] ».

Mais c'est surtout politiquement et publiquement que l'ordonnance marque une rupture fondamentale, dans la mesure où elle hisse le provocateur Dieudonné au rang d'ennemi public numéro un pour certains et de martyr de la liberté pour d'autres, ces derniers accusant le gouvernement de se livrer à une politique de « deux poids deux mesures », accusation qui sera au centre des polémiques au lendemain des attentats de *Charlie Hebdo*. À croire que l'appareil juridique, au lieu d'apporter la paix civile, contribue au chaos grandissant des mentalités.

b) Ni sécurité, ni liberté

C'est donc bien au lendemain des attentats contre *Charlie Hebdo* que le divorce entamé entre une nation se disant protectrice de la liberté d'expression et une législation de plus en plus répressive se révélera de la manière la plus criante, là encore pour une question, avant tout, de procédure. Il faut revenir ici sur la promulgation, le 13 novembre 2014, de la « loi Cazeneuve » visant à modifier le traitement fait à l'apologie du terrorisme[949].

Cette véritable « loi d'exception » est votée dans un contexte général aggravé, celui du combat contre le terrorisme djihadiste et la radicalisation islamiste sur le sol français. Elle découle de la difficulté aiguë à inculper aussi bien les personnes en processus de radicalisation que les imams autoproclamés qui, par l'intermédiaire d'Internet, recrutent de nouveaux candidats au djihad. C'est alors que, sous l'impulsion du Ministre de l'Intérieur, la condamnation de l'apologie du terrorisme est retirée de la loi sur la presse de 1881 et intégrée directement dans le Code pénal. La manœuvre a pour but de durcir les procédures, faisant basculer l'apologie du terrorisme de la procédure pénale dérogatoire à la procédure pénale classique. Mais les conséquences de ce basculement dépassent de loin l'intention pratique dont il se justifie.

---

[947] *Le Monde*, 10 janvier 2014.
[948] A.-M. L. POURHIET, « Le droit français est-il Charlie ? », p. 28.
[949] Loi n° 2014-1353 du 13 novembre 2014 renforçant les dispositions relatives à la lutte contre le terrorisme.

Tout d'abord, la loi porte la peine encourue, en cas d'apologie du terrorisme sur Internet, de cinq ans d'emprisonnement et 75 000 euros d'amende à sept ans d'emprisonnement et 100 000 euros d'amende. Deuxièmement, le délai de prescription, qui était déjà passé de trois mois à un an à l'occasion de la loi antiterroriste de 2012, passe cette fois-ci à trois ans. Troisièmement, alors que le blocage d'un site et son déréférencement n'étaient possibles qu'avec l'autorisation du juge civil, la loi donne ce pouvoir au juge administratif. Quatrièmement, alors que le suspect, à l'issue de sa garde à vue, était relâché et recevait ultérieurement une convocation pour comparaître devant le juge afin de pouvoir préparer sa défense, la « loi Cazeneuve » permet la comparution immédiate, fortement encouragée, au lendemain de l'attentat contre Charlie Hebdo, par la circulaire du 12 janvier 2015 de la garde des Sceaux Christiane Taubira[950]. Cinquièmement, pour ce qui est de la détention provisoire du prévenu, la loi encourage cette pratique au point de la rendre systématique.

Ce n'est pas tout. La « loi Cazeneuve » permet d'appliquer aux cas d'apologie du terrorisme les « techniques spéciales d'enquête ». Aux techniques classiques de recherches de preuves par perquisition au domicile ou cyberinfiltration, elle ajoute la possibilité d'étendre la surveillance du suspect sur l'ensemble du territoire national, de le mettre sur écoute, de placer des micros et des vidéos de surveillance dans les véhicules ou les habitations mais aussi d'installer des logiciels espions sur les ordinateurs de son environnement et, enfin, de mener des opérations d'infiltration sous couverture.

Ce dernier volet caractérise l'esprit de la « loi Cazeneuve » : il ne s'agit pas d'identifier des personnes au titre d'opinions favorables au terrorisme, mais d'infiltrer des filières djihadistes et de récolter des preuves à charge contre les prétendants au djihad ou leurs recruteurs, afin de tenter de prévenir au maximum l'organisation d'attentats terroristes sur le sol national. Il serait certainement malhonnête d'accuser l'État français de ne pas tout mettre en œuvre pour déceler les menaces terroristes et de s'insurger, dans ce cas, contre de nouvelles limitations de la liberté d'expression, alors qu'il s'agit de prévention du crime. Quitus donc à l'esprit de la loi, mais qui aura été contredit par la pratique.

---

[950] Circulaire du 12 janvier 2015 du ministre de la justice, « Infractions commises à la suite des attentats terroristes commis les 7, 8 et 9 janvier 2015. » Parmi ses préconisations, la circulaire conseille aux parquets de « privilégier, pour les faits graves, chaque fois que la perspective en est juridiquement ouverte, la voie du défèrement, de la comparution immédiate, pour les majeurs et de la présentation devant un juge des enfants pour les mineurs ».

Les quelque soixante-dix procédures ouvertes pour apologie du terrorisme en janvier 2015 ont visé le plus souvent des jeunes de banlieue qui avaient tweeté au choix « Je suis Kouachi », « Bien fait » ou toute autre formule de ralliement explicite aux terroristes. C'est que dans l'émotion qui a suivi les attentats de janvier, le discours du gouvernement et la circulaire de Christiane Taubira ont encouragé les juges à appliquer le délit d'apologie du terrorisme, non pas à de véritables prétendants au djihad, mais à de simples provocateurs. Avant la loi Cazeneuve, les procédures engagées auraient pris un temps considérable avant d'aboutir à des condamnations et les prévenus auraient eu le temps d'organiser leur défense. À cause de la loi Cazeneuve, nombre d'entre eux ont écopé de prison ferme.

3) Les équivoques du sexe

Après les revendications ethnoculturelles, de nouvelles revendications tendant à réprimer les « offenses au genre[951] » sont apparues. En effet, dès 2004, ces nouvelles revendications ont permis d'imposer de nouvelles limites à la loi sur la presse de 1881, la multiplication des délits s'accompagnant, depuis une logique désormais classique, d'un durcissement des procédures. Comme si ne pouvant plus agir sur l'extension des fautes, il fallait durcir la procédure permettant de les réprimer.

a) De la phallocratie à l'homophobie

Productions métastatiques des lois prohibant le blasphème sous ses différentes métamorphoses, le sexe, puis le genre, à la suite de la mémoire, finissent par envahir et coloniser la loi sur la presse de 1881. Le mouvement est initié par la loi du 30 décembre 2004 portant création de la Halde[952], la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité, dissoute en 2011 et dont le portefeuille, depuis, a été transmis au Défenseur des droits.

Dans son Titre III, intitulé : « Renforcement de la lutte contre les propos discriminatoires à caractère sexiste ou homophobe », la loi de 2004 modifie la loi sur la liberté de la presse en y intégrant la répression des provocations à la haine, à la violence et à la discrimination, ainsi que la diffamation et l'injure à l'égard d'une personne ou d'un groupe

[951] L'expression est de A.-M. L. POURHIET, « Le droit français est-il Charlie ? », 28.
[952] Loi n° 2004-1486 du 30 décembre 2004 portant création de la haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité.

de personnes en raison de leur sexe, de leur orientation sexuelle ou de leur handicap[953]. Pour s'en justifier, les débats parlementaires invoquent la vocation pédagogique du texte, la nécessité de faire évoluer les mentalités et le concept de « dignité humaine », lequel a infiltré tous les domaines du droit sans que nul n'en sache et ne puisse vraiment en dire le sens jusqu'à ce jour.

b) La chasse aux stéréotypes

Cette première loi est suivie par celle du 6 août 2012 relative au harcèlement sexuel[954] qui vise à condamner les mêmes propos offensants à l'égard d'une personne ou d'un groupe de personnes, mais cette fois à raison non seulement de leur orientation sexuelle, mais aussi leur identité sexuelle, afin de réprimer la transphobie. Cette notion, du reste assez confuse, d'« identité sexuelle » est d'ailleurs remplacée, par la loi du 27 janvier 2017 relative à l'égalité et à la citoyenneté[955], par la notion d'« identité de genre », guère plus convaincante, le législateur prenant alors les attraits du sociologue le plus docile et changeant la loi sur la presse de 1881 au gré des modes universitaires.

Entre-temps, pour s'aligner sur les délais de prescriptions des délits de la « loi Pleven » et de la « loi Gayssot » modifiés par la « loi Perben II » en 2004, la loi du 27 janvier 2014[956] porte les délais de prescription concernant les délits de provocation à la haine, à la violence et à la discrimination, ainsi que de diffamation et d'injure en raison du sexe, de l'orientation sexuelle, de l'identité sexuelle – depuis devenue identité de genre –, ou du handicap à un an au lieu de trois mois.

Il faut ajouter, qu'en 2017, un décret[957] vient renforcer l'arsenal pénal préexistant concernant les offenses non publiques. En effet, les provocations, diffamations et injures non publiques à caractère raciste, sexiste, homophobe ou handiphobe dans des lieux non publics, comme au sein des entreprises ou des établissements scolaires, sont désormais passibles de contraventions de la cinquième classe, punies d'une amende maximale de 1 500 euros ou

---

[953] A.-M. L. POURHIET, « Le droit français est-il Charlie ? », p. 29, n. 15. A.-M. Le Pourhiet souligne que « les injures et diffamation à caractère sexiste et handiphobe n'étaient pas visées dans le texte initial mais ont été rajoutées par la suite. »
[954] Loi n° 2012-954 du 6 août 2012 relative au harcèlement sexuel.
[955] Loi n° 2017-86 du 27 janvier 2017 relative à l'égalité et à la citoyenneté.
[956] Loi n° 2014-56 du 27 janvier 2014 visant à harmoniser les délais de prescription des infractions prévues par la loi sur la liberté de la presse du 29 juillet 1881, commises en raison du sexe, de l'orientation ou de l'identité sexuelle ou du handicap.
[957] Décret n° 2017-1230 du 3 août 2017 relatif aux provocations, diffamations et injures non publiques présentant un caractère raciste ou discriminatoire.

3 000 euros en cas de récidive, et non plus des contraventions de la quatrième classe punies d'amendes inférieures de moitié.

4) L'État offensé

Après les revendications ethnoculturelles et sexuelles d'une sorte de droit institué à la vexation et à sa réparation, il nous reste à traiter des offenses à l'État, à la nation, aux institutions et à ses représentants. Nous avons vu, précédemment, que la loi sur la liberté de la presse de 1881, dans sa version initiale, définissait des délits contre la chose publique, dont l'outrage au Président de la République (article 26), mais aussi des délits contre les chefs d'État et agents diplomatiques étrangers (articles 36 et 37). La protection de la nation, de ses symboles et de ses représentants constitue le cœur même du transfert entre blasphème religieux et blasphème républicain. Néanmoins, force est de constater que l'inflation des limitations touchant les provocations aux crimes et délits et les délits contre les personnes n'a touché que marginalement les délits contre la chose publique, malgré les quelques tentatives opérées dans ce sens par les plus zélés.

a) Les symboles nationaux

Le 4 janvier 1980, ainsi que déjà mentionné, alors que Serge Gainsbourg doit se produire à Strasbourg devant un commando de parachutistes, la polémique suscitée par sa *Marseillaise* façon *reggae* oblige le chanteur à annuler son concert. L'académicien Michel Droit dénonce une « profanation pure et simple » et une « odieuse chienlit[958] », tandis que l'hebdomadaire *Nouvelles littéraires* rapporte des réactions négatives qui, chacune à sa manière, affirment qu'« on n'a pas le droit de ne pas respecter l'hymne national et le drapeau quand on a l'honneur d'être français[959] ». Comme le note Jacques Cheyronnaud : « Dès lors, il ne s'agit plus seulement d'affaires de chansons, de mots, de mouvements ou de rythme, mais de profération attentatoire, d'acte, de blasphème[960] », ajoutant « la *Marseillaise* serait-elle à la pratique civique et républicaine ce que le Credo est à la pratique confessionnelle, dans nos religions du Livre et de l'écrit, du texte et de la rubrique ? »

Ce transfert est au cœur du processus de sécularisation révolutionnaire et de son invention d'un véritable culte qui emprunte tout, jusqu'à la terminologie, au catholicisme. Les

[958] *Le Figaro Magazine*, 1er juin 1979.
[959] M. DAVID, *Serge Gainsbourg : la scène du fantasme*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 52.
[960] J. CHEYRONNAUD, « Un blasphème très contemporain : La Marseillaise de Gainsbourg ou "Comment faire du mal à la République avec une chanson !" » dans J. DELUMEAU (éd.), Injures et blasphèmes, p. 154-156

« mascarades », les cérémonies des Martyrs de la Liberté, les Fêtes de la Raison, les célébrations des victoires de la République, les Fêtes de l'Être suprême sont autant de signes de ce transfert syncrétiste de religiosité, dont le drapeau tricolore ou encore la *Marseillaise* représentent les symboles sacrés[961]. Reconnus symboles nationaux, respectivement en 1830 et en 1879, ils figurent tous deux au frontispice de la Constitution de la Ve République qui dispose dans son article 2 :

> La langue de la République est le français.
>
> L'emblème national est le drapeau tricolore, bleu, blanc, rouge.
>
> L'hymne national est « La Marseillaise ».
>
> La devise de la République est « Liberté, Égalité, Fraternité ».
>
> Son principe est : gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple.

Après le blasphème très républicain de la *Marseillaise* façon *reggae* de Gainsbourg, la *Marseillaise* huée lors du match France-Algérie le 6 octobre 2001 et lors de la Coupe de France entre Lorient et Bastia, le 11 mai 2002[962], a poussé le législateur, par la loi du 18 mars 2003[963], à introduire un article 433-5-1 dans le Code pénal disposant que :

> Le fait, au cours d'une manifestation organisée ou réglementée par les autorités publiques, d'outrager publiquement l'hymne national ou le drapeau tricolore est puni de 7 500 euros d'amende.
>
> Lorsqu'il est commis en réunion, cet outrage est puni de six mois d'emprisonnement et de 7 500 euros d'amende.

Le Conseil constitutionnel, dans sa décision du 13 mars 2013, n'a pas censuré la loi, tout en précisant son champ d'application[964] :

> Sont exclus du champ d'application de l'article critiqué les œuvres de l'esprit, les propos tenus dans un cercle privé, ainsi que les actes accomplis lors de

[961] S. BIANCHI, « Cultes révolutionnaires » dans A. SOBOUL, J.-R. SURATTEAU et FR. GENDRON (éd.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, p. 312-315.
[962] *Le Monde*, 16 octobre 2008.
[963] Loi n° 2003-239 du 18 mars 2003 pour la sécurité intérieure.
[964] Conseil constitutionnel, décision n° 2003-467 DC du 13 mars 2003.

> manifestations non organisées par les autorités publiques ou non réglementés par elles ; que l'expression « manifestations réglementées par les autorités publiques », éclairée par les travaux parlementaires, doit s'entendre des manifestations publiques à caractère sportif, récréatif ou culturel se déroulant dans des enceintes soumises par les lois et règlements à des règles d'hygiène et de sécurité en raison du nombre de personnes qu'elles accueillent.

Cette interprétation restrictive a néanmoins buté sur une polémique nationale à l'occasion d'un concours de photographies organisé par la Fnac de Nice, un candidat ayant présenté dans la catégorie « politiquement incorrect » un homme s'essuyant les fesses avec le drapeau tricolore. Alors que le procureur de la République à Nice, Éric de Montgolfier, saisi par le préfet, classe l'affaire sans suite, la photographie constituant, selon lui, une « œuvre de l'esprit », les membres du gouvernement, comme Hervé Morin, alors ministre de la Défense, mais aussi Michèle Alliot-Marie, alors ministre de la Justice, se trouvent suspectés d'avoir poussé la Fnac à licencier deux salariés jugés responsables de la publication[965]. La loi du 18 mars 2003 ne permettant pas d'incriminer ni le photographe, ni le diffuseur, la garde des Sceaux fait adopter, le 21 juillet 2010, un décret relatif à l'incrimination du drapeau tricolore[966], disposant que :

> Est puni de l'amende prévue pour les contraventions de la cinquième classe le fait, lorsqu'il est commis dans des conditions de nature à troubler l'ordre public et dans l'intention d'outrager le drapeau tricolore :
>
> 1. De détruire celui-ci, le détériorer ou l'utiliser de manière dégradante, dans un lieu public ou ouvert au public ;
>
> 2. Pour l'auteur de tels faits, même commis dans un lieu privé, de diffuser ou faire diffuser l'enregistrement d'images relatives à leur commission.

La réponse normative quasi-immédiate à toute affaire créant un émoi dans l'opinion est devenue affaire courante en France, la conciliation des intérêts entre, d'une part, la préservation de l'ordre public, de la dignité humaine, ou des sensibilités de chacun, et, d'autre part, la liberté d'expression se faisant de plus en plus aux dépens de la seconde, sans que la légitimité des buts poursuivis ne soit jamais véritablement interrogée.

---

[965] *Libération*, 2 juillet 2010.
[966] Décret n° 2010-835 du 21 juillet 2010 relatif à l'incrimination de l'outrage au drapeau tricolore.

b) L'insulte au chef et au corps

Il y a une matière que le passé révolutionnaire permet d'éclairer, c'est le délit de lèse-nation, hérité du crime de lèse-majesté, dont nous avons montré, précédemment, toutes les implications politico-religieuses. Le principe de souveraineté s'étant déplacé de la personne du Roi aux représentants du peuple, c'est tout naturellement que l'Assemblée nationale décrète, le 23 juin 1789, que quiconque offenserait un député serait coupable de traîtrise envers la Nation[967]. C'est cette logique qui prévaut encore lors du vote de la loi de 1881 sur la liberté de la presse par une IIIe République qui veut renforcer l'héritage révolutionnaire en apportant une protection spéciale à la fois au président de la République (ancien article 26), mais aussi aux représentants politiques étrangers (anciens articles 36 et 37).

Concernant l'offense au président de la République, l'article était tombé, depuis un certain temps, en désuétude. En effet, alors que de nombreuses poursuites ont été effectuées sous la présidence du Général de Gaulle, sous la présidence de Georges Pompidou, il n'y a eu qu'une seule poursuite engagée sur ce fondement, tandis qu'aucune n'a été intentée sous celles de Giscard d'Estaing, Mitterrand et Chirac entre 1974 et 2007[968]. Plusieurs propositions de loi visant à l'abrogation du délit ont été présentées après les faits litigieux par des sénateurs ou des députés. La question est réactivée lors d'une visite de Nicolas Sarkozy à Laval, le 28 août 2008, alors qu'un homme, Hervé Eon, brandit une pancarte avec le slogan « Casse toi, pov'con », faisant référence à une insulte proférée par le président lui-même à un individu qui avait refusé de serrer sa main au Salon de l'agriculture huit mois plus tôt[969]. Interpellé immédiatement par la police, l'homme est poursuivi devant le Tribunal correctionnel et condamné pour offense au chef de l'État sur les fondements de l'article 26 de la loi de 1881 à 30 euros d'amende avec sursis, condamnation confirmée par la cour d'appel d'Angers. Son pourvoi en cassation rejeté, Hervé Eon se tourne vers la Cour européenne des droits de l'homme, qui, par le travail de traduction nécessaire dans des termes propres à la Convention, requalifie l'offense au président de la République en « protection de la réputation d'autrui », alors même que la loi de 1881 ne considère pas l'offense au président de la République comme relevant des délits contre les personnes. Du reste, la Cour finit par condamner la France, considérant que la Cour « le recours à une sanction pénale par les autorités compétentes était disproportionné au but visé et n'était donc pas nécessaire dans une société

---

[967] FR. BRUNEL, « Lèse-nation » dans A. SOBOUL, J.-R. SURATTEAu et FR. GENDRON (éd.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, p. 669-670.
[968]. Faits rappelés par CEDH, 14 mars 2013, *Eon contre France*, Requête n° 26118/10, § 22.
[969] *Le Point*, 14 mars 2013.

démocratique[970] » sans remettre en cause la validité de l'article 26 au regard de la Convention. Finalement, la loi du 5 août 2013 abolit le délit spécial d'offense au chef de l'État pour le remplacer par une protection identique aux diffamations et touchant les ministres, les parlementaires et les fonctionnaires (article 31 de la loi de 1881). Cette abolition suit l'abolition de l'article 36 concernant les chefs d'État étrangers par la loi du 9 mars 2004[971], faisant suite à la condamnation de la France par la Cour européenne des droits de l'homme[972].

L'extinction du crime de lèse-majesté ne s'est cependant pas accompagnée d'une extinction de tout délit de lèse-nation. Par la loi du 16 décembre 1992[973], l'article 23 de la loi sur la liberté de la presse est modifié pour intégrer les « délits portant atteinte aux intérêts fondamentaux de la nation ». Une récente jurisprudence permet d'éclairer l'état de confusion total qui règne désormais dans les interprétations de la loi sur la liberté de la presse. L'affaire est portée par l'AGRIF, l'Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chrétienne, qui accuse Saïd Zouggagh, plus connu sous son nom de rappeur « Saïdou », de provocation à la haine, à la violence et à la discrimination, ainsi que d'injure en raison de l'appartenance à la nation française pour sa chanson « Nique la France », dont nous reproduisons ici quelques extraits :

> Nique la France/Et son passé colonialiste/Ses odeurs, ses relents et ses réflexes paternalistes/Nique la France/Et son histoire impérialiste/Ses murs, ses remparts et ses délires capitalistes/Ça y est, c'est réglé/Maintenant c'est formel/Ça y est c'est confirmé/Par voie ministérielle/Les nazillons sont lâchés/Les bidochons décomplexés/Carte Blanche pour les gros beaufs/Qui ont la haine de l'étranger […] C'que j'en pense/De leur identité nationale/De leur Marianne, de leur drapeau/Et de leur hymne à 2 balles/J'vais pas t'faire un dessin/Ça risque d'être indécent/De voir comment j'me torche/Avec leur symbole écœurant.

---

[970] CEDH, 14 mars 2013, *Eon contre France*, Requête n° 26118/10, § 62.
[971] Loi n° 2004-204 du 9 mars 2004 portant adaptation de la justice aux évolutions de la criminalité.
[972] CEDH, 25 juin 2002, *Colombani et autres contre France*, Requête n° 51279/99, § 68 : « La Cour observe que l'application de l'article 36 de la loi du 29 juillet 1881 portant sur le délit d'offense tend à conférer aux chefs d'État un régime exorbitant du droit commun, les soustrayant à la critique seulement en raison de leur fonction ou statut, sans que soit pris en compte son intérêt. Elle considère que cela revient à conférer aux chefs d'États étrangers un privilège exorbitant qui ne saurait se concilier avec la pratique et les conceptions politiques d'aujourd'hui. Quel que soit l'intérêt évident, pour tout État, d'entretenir des rapports amicaux et confiants avec les dirigeants des autres pays, ce privilège dépasse ce qui est nécessaire pour atteindre un tel objectif. »
[973] Loi n° 92-1336 du 16 décembre 1992 relative à l'entrée en vigueur du nouveau Code pénal et à la modification de certaines dispositions de droit pénal et de procédure pénale rendue nécessaire par cette entrée en vigueur.

Déboutée en première instance, puis par la Cour d'appel de Paris, le 9 décembre 2015, au motif que « les Français blancs dits "de souche" ne pouvaient correspondre à un "groupe de personnes" au sens de la loi sur la presse », l'AGRIF porte l'affaire devant la Cour de cassation, qui casse l'arrêt de la Cour d'appel en affirmant que « désignent, à travers les références constituées par la représentation symbolique de la République, le drapeau français et l'hymne national, des personnes appartenant à la nation française[974] ». Sans même évoquer le fait que les œuvres artistiques – sans considération pour leur qualité par ailleurs – sont censés être protégées par le principe de liberté d'expression, le fait que la chanson constitue une injure et une provocation à raison de l'appartenance à la nation française est hautement discutable. Concernant l'injure, les propos ne visent pas les Français dans leur ensemble, « Nique la France » n'était pas tout à fait synonyme de « Nique les Français », mais plutôt les « identitaires ». Quant à la provocation, de l'offense à l'hymne national et au drapeau, à l'offense à la nation tout entière, la conséquence ne semble pas tout à fait justifiée. La double accusation d'injure et de provocation résulte, de plus, en une confusion entre l'intérêt général et l'intérêt des particuliers, conduisant, ce faisant, les « blancs » à se comporter comme toute autre minorité offensée, ce qui constitue une sorte d'acmé de l'absurde. Dans tous les cas, les « propos qui heurtent, choquent ou inquiètent » de l'arrêt *Handyside* ne semblent plus trouver la protection du juge au nom de la liberté d'expression.

B - La liberté d'expression prise au piège

Que reste-t-il en 2018 de l'esprit et de la lettre de la loi sur la liberté de la presse du 29 juillet 1881 et de sa volonté affichée d'en finir avec les délits d'opinion ? Sans doute pas grand-chose, tant elle a été augmentée et durcie depuis. La multiplication des délits et l'augmentation des peines au nom de la préservation de la paix civile a entraîné des dissensions sans précédent entre les communautés au risque de la fracture de l'unité nationale. De la dénonciation d'une logique de « deux poids, deux mesures » au morcellement dans les prétoires et dans l'opinion de l'intérêt général au profit des intérêts particuliers, la grande loi supprimant le délit de blasphème en 1881 est devenue une loi protégeant la société de tous les blasphèmes sécularisés en réinstaurant des délits d'opinion, que l'on peut définir, au plus

[974] Cour de cassation, Chambre criminelle, 28 février 2017, n° 16-80 522.

large comme « les idées ou opinions qui mettent en cause les valeurs ou idées jugées fondamentales par une société[975] ».

La plus grande confusion dans les nouvelles limites à la liberté d'expression tient sans doute à la difficulté de la persistance à la fois du religieux et du sacré, ou plutôt de l'indécision qui prévaut quant à la sécularisation et au désenchantement de nos sociétés. Cette impossibilité de définir clairement les contours du dicible et de l'indicible en le justifiant non seulement juridiquement, mais aussi politiquement, a entraîné une inflation de nouvelles limitations, dont les justifications peinent à trouver une logique cohérente. Car si en droit, le législateur et le juge ne cessent de tenter de démontrer la cohérence de la loi de 1881 dans sa version la plus augmentée, en fait, cette même loi a introduit des confusions irréductibles. Le malaise est d'autant plus grand les conséquences que ces limitations emportent sont néfastes.

1) Justifications parlementaires

Il n'est pas le lieu ici de restituer tous les débats parlementaires ayant conduit aux lois « Pleven » et suivantes[976], mais d'essayer de montrer les difficultés attenantes aux principales justifications apportées, principalement en France, aux nouvelles limitations de la liberté d'expression. Nous retenons à ce titre, pour notre part, quatre justifications principales : le maintien de l'ordre public, le lien causal entre les paroles et les actes, la protection d'une vérité partagée et, enfin, la protection des droits d'autrui et particulièrement le droit de ne pas être offensé. Parmi ces justifications, certaines sont anciennes et inhérentes à la manière dont une société, quelle qu'elle soit, administre ce qui relève du dicible et de l'indicible, tandis que d'autres représentent des arguments nouveaux dans le cadre des démocraties libérales contemporaines. Venons-en maintenant à l'analyse de chacune de ces justifications.

a) L'ordre public

La première limite posée à la liberté d'opinion est formulée dès l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 :

> Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

---

[975] P. Rolland, « Du délit d'opinion dans la démocratie française », *Pouvoir et Liberté. Études offertes à Jacques Mourgeon*, 1998, p. 646.

[976] Ce travail a été fait par U. KOROLITSKI, *Liberté d'expression, démocratie et discours racistes : les justifications de la législation française contre le racisme d'expression*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques, Paris, France, 2011.

C'est donc à la loi que revient de définir les composantes de l'ordre public, ce qui sera fait par la loi du 5 avril 1884 relative à l'organisation municipale qui accorde la prérogative du respect de l'ordre public au maire et à son pouvoir de police[977] :

> La police municipale a pour objet d'assurer le bon ordre, la sûreté, la sécurité et la salubrité publiques.

Ainsi, c'est pour assurer le respect de l'ordre public que les autorités compétentes sont habilitées à prendre des mesures de police administrative et donc à limiter, de manière préventive s'il le faut, l'exercice des libertés publiques. Or, au regard de son importance, à savoir la limitation potentielle des droits et libertés, y compris de la liberté d'opinion et d'expression, tant les fondements que l'évolution de la notion d'ordre public sont problématiques. Pour ce qui est des fondements, aucun texte législatif ne donne de définition générale de l'ordre public, le juge admettant que la sauvegarde de l'ordre public puisse être recherchée, sous son contrôle, malgré l'absence de tout fondement textuel. Pour ce qui est de son évolution, alors que pour le doyen Maurice Hauriou, au début du XXe siècle, dans son *Précis de droit administratif*, « l'ordre public, au sens de la police, est l'ordre *matériel* et *extérieur* », précisant que « la police n'essaie point d'atteindre les causes profondes du mal social, elle se contente de rétablir l'ordre matériel[978] », et ajoutant qu'« elle ne poursuit pas l'ordre moral dans les idées », Jean Morand-Deviller, suivant une idée désormais communément admise, considère qu'« évolutif, le contenu de l'ordre public varie en fonction d'un certain consensus social[979] ». À l'acception matérielle de l'ordre public – tranquillité, sécurité et salubrité publiques, trilogie issue de la loi municipale du 4 avril 1884 – s'est donc ajoutée une dimension immatérielle, créant un soupçon légitime du retour d'un certain ordre moral.

En droit français, la conception initiale de l'ordre public a longtemps été celle d'un ordre public « matériel et extérieur ». C'est ce qu'affirme l'arrêt *Benjamin*[980] de 1933 en matière de liberté de réunion, rappelant que « la liberté est la règle, la restriction de police l'exception » et que précise l'arrêt *Action française*[981] de 1935 en matière de liberté de presse, le juge ayant, à cette occasion, qualifié de voie de fait une saisie de journaux dans l'ensemble

---

[977] Codifiée à l'article L.2212-2 du Code général des collectivités territoriales.
[978] M. HARIOU, Précis de droit administratif et de droit public [1892], Paris, Dalloz 2002.
[979] J. MORAND DEVILLER, Droit administratif, LGDJ, 2015, 14e édition, p. 528 s.
[980] Conseil d'État, 19 mai 1933, *Benjamin*.
[981] Tribunal des conflits, 8 avril 1935, *Action française*.

du département de la Seine, alors que des troubles à l'ordre public pouvaient avoir lieu seulement dans quelques quartiers de Paris. La conception initiale d'un ordre public strictement matériel et objectif s'est élargie avec le temps à une conception beaucoup plus large et vague, incluant l'ordre public moral et subjectif, notamment par deux arrêts hautement discutables, qui s'ils n'ont pas fait jurisprudence, ont néanmoins ouvert une brèche dans l'interprétation à donner à l'ordre public. Il s'agit de l'arrêt *Club indépendant châlonnais*[982] de 1924, qui a confirmé la légalité d'un arrêté municipal interdisant les combats de boxe, car ils étaient « contraires à l'hygiène morale », et de l'arrêt *Société Films Lutetia* de 1959 stipulant que :

> Un maire, responsable du maintien de l'ordre dans sa commune, peut donc interdire sur le territoire de celle-ci la représentation d'un film auquel le visa ministériel d'exploitation a été accordé, mais dont la projection est susceptible d'entraîner des troubles sérieux ou d'être, à raison du caractère immoral dudit film et de circonstances locales, préjudiciable à l'ordre public.

À ce stade, cependant, et même si la moralité comme composante de l'ordre public est discutable, le juge retient la nécessité de circonstances locales particulières, c'est-à-dire que le potentiel trouble à l'ordre public doit être apprécié selon le temps et le lieu de la manifestation d'expression, ce qui est le cœur même de la définition de l'ordre public matériel et extérieur. Le véritable tournant est celui d'une conception de l'ordre public permettant des interdictions générales. C'est cette conception que défend le Conseil d'État dans son *Étude sur les possibilités juridiques d'interdire la dissimulation du visage dans l'espace public* de 2010, qui considère que l'ordre public doit répondre « à un socle minimal d'exigences réciproques et de garanties essentielles de la vie en société, qui, comme par exemple le respect du pluralisme, sont à ce point fondamentales qu'elles conditionnent l'exercice des autres libertés, et qu'elles imposent d'écarter, si nécessaires, les effets de certains actes guidés par la volonté individuelle », ajoutant qu'il s'agit là « d'exigences fondamentales du contrat social, implicites et permanentes ».

Cette conception d'un ordre public immatériel est celle qui prévaut également dans certaines décisions du Conseil constitutionnel, comme celle qui prohibe la polygamie[983],

[982] Conseil d'État, 7 novembre 1924, *Club indépendant châlonnais*.
[983] Conseil constitutionnel, 13 août 1993, *Loi relative à la maîtrise de l'immigration et aux conditions d'entrée, d'accueil et de séjours des étrangers en France*. Le Conseil constitutionnel estime que les

l'inceste[984] ou encore la dissimulation du visage dans l'espace public[985]. Ces interdictions, toutes générales et absolues, ne dépendant pas de circonstances locales particulières, redéfinissent l'ordre public, comme le souligne l'étude du Conseil d'État précitée : « une telle conception formalisée, aboutirait ainsi, de manière inédite, à retenir une définition positive de l'ordre public non plus seulement comme un rempart contre les abus procédant de l'exercice sans limites des libertés mais comme le socle d'exigences fondamentales garantissant leur libre exercice. » On voit bien l'utilité de l'utilisation du concept de l'ordre public immatériel, qui permet d'éviter – quoique pas toujours – la référence aux « valeurs françaises » ou aux « valeurs occidentales », qui n'ont pas de définition juridique et dont l'emploi peut se révéler périlleux politiquement. Seulement, en voulant éviter la question des « valeurs », le tournant amorcé avec la consécration de cet ordre public immatériel a dépassé l'intention initiale.

Ce tournant n'a pas mené le juge à consacrer la moralité, ici les termes sont importants, comme composante de l'ordre public, certainement par crainte d'être accusé – à raison – de vouloir réintroduire un ordre moral incompatible avec les valeurs libérales d'une démocratie contemporaine. Par un habile évitement, le juge, par l'arrêt *Morsang-sur-Orge*[986] de 1995 concernant un lancer de nains, a donc préféré consacrer la dignité de la personne humaine[987] comme composante essentielle de l'ordre public, apte à motiver des interdictions générales :

> Considérant qu'il appartient à l'autorité investie du pouvoir de police municipale de prendre toute mesure pour prévenir une atteinte à l'ordre public ; que le respect de la dignité de la personne humaine est une des composantes de l'ordre public ; que l'autorité investie du pouvoir de police municipale peut, même en

---

« conditions d'une vie familiale normale sont celles qui prévalent en France, pays d'accueil, lesquelles excluent la polygamie. »

[984] Conseil constitutionnel, 9 novembre 1999, *Loi relative au pacte civil de solidarité*. Le Conseil constitutionnel a jugé que le nouvel article 515-3 du Code civil « vise à assurer le respect des règles d'ordre public régissant le droit des personnes, au nombre desquelles figure, en particulier, la prohibition de l'inceste ».

[985] Conseil constitutionnel, 7 octobre 2010, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*. Le Conseil constitutionnel juge que cette interdiction répond à un objectif de préservation de l'ordre public, sans toutefois expliciter cette notion : « Considérant qu'eu égard aux objectifs qu'il s'est assignés et compte tenu de la nature de la peine instituée en cas de méconnaissance de la règle fixée par lui, le législateur a adopté des dispositions qui assurent, entre la sauvegarde de l'ordre public et la garantie des droits constitutionnellement protégés, une conciliation qui n'est pas manifestement disproportionnée. »

[986] Conseil d'État, 27 octobre 1995, *Commune de Morsang-sur-Orge*.

[987] La notion de « sauvegarde de la dignité humaine » ayant acquis valeur constitutionnelle un an plus tôt par la décision du Conseil constitutionnel du 2 juillet 1994 sur les lois bioéthiques. On doit, en réalité, la première apparition de la notion de « dignité humaine » à la loi n° 86-1067 du 30 septembre 1986 relative à la liberté de communication.

l'absence de circonstances locales particulières, interdire une attraction qui porte atteinte au respect de la dignité de la personne humaine.

C'est par ce considérant de principe que le Conseil d'État a attiré les foudres d'une partie de la doctrine, la notion de dignité humaine, étant jugée trop vague, floue et contradictoire[988]. La consécration du respect de la dignité humaine comme une limite légitime à la liberté d'opinion et d'expression a connu un retentissement particulier au début de l'année 2014, avec les ordonnances du juge des référés du Conseil d'État relatives aux spectacles de Dieudonné précédemment évoquées[989]. Par les propos à connotation raciste et antisémite qu'il comportait, le spectacle en cause portait gravement atteinte à la dignité humaine selon les juges et méritait donc d'être interdit *a priori*.

On voit aisément se dessiner les difficultés attenantes à cette rupture entre une conception matérielle, extérieure et objective de l'ordre public à une conception immatérielle et subjective de celui-ci. En consacrant la dignité humaine de la personne comme composante de l'ordre public, le « censeur », pour reprendre les termes de l'arrêt de la Cour Suprême américaine *Burstyn*, « dérive sur une mer illimitée au milieu d'une myriade de courants de conceptions différentes », la seule possibilité que des propos provocants puissent être prononcés ne constituant pas, selon nous, une raison suffisante à la censure *a priori* d'un spectacle et constituant, toujours selon nous, une conciliation manifestement disproportionnée entre sauvegarde de l'ordre public et liberté d'expression. D'autant que cet argument de la préservation de la dignité humaine s'est ensuite étendu à toutes les nouvelles limitations de la liberté d'expression, obligeant les juges, dépassés par les conséquences de leur propre jurisprudence, à reculer sur les positions précédemment prises, qu'il s'agisse du contrôle de constitutionnalité d'une proposition de loi visant à réprimer la contestation de l'existence des génocides reconnus par la loi[990] ou encore d'un spectacle dénonçant l'asservissement des populations noires lors de la période coloniale tout en le mettant en scène de manière particulièrement explicite[991].

---

[988] MARGUERITE CANEDO-PARIS, « La dignité humaine en tant que composante de l'ordre public : l'inattendu retour en droit administratif français d'un concept controversé », RFDA, 2008, p. 979 s.
[989] Ordonnances du 9, 10 et 11 janvier 2014, Ministre de l'intérieur c/Société Les Productions de la Plume et M. Dieudonné M'Bala M'Bala.
[990] Proposition de loi jugée finalement inconstitutionnelle par la décision du Conseil constitutionnel du 28 février 2012.
[991] Tribunal administratif de Paris, 9 décembre 2014 concernant le spectacle « Exhibit B », du fait de ses références très explicites à l'esclavage et à l'apartheid, avait provoqué de vives protestations.

Cette conception d'un ordre public immatériel fondé sur la sauvegarde de la dignité humaine a été largement reprise, quoique beaucoup plus explicitement, par la Cour européenne des droits de l'homme qui semble avoir consacré le principe « pas de liberté pour les ennemis de la liberté ». En effet, en se fondant sur l'article 17 de la Convention européenne des droits de l'homme, la Cour a développé toute une jurisprudence de non-recevabilité des requêtes en matière de liberté d'expression, considérant que l'expression de « toute idéologie qui va à l'encontre des valeurs fondamentales de la Convention, à savoir la justice et la paix » ne peut recevoir de protection de l'article 10 de la Convention et que les requêtes allant dans ce sens représentent, de ce fait, un abus de droit[992].

Ainsi, le glissement de la préservation d'un ordre public matériel à la sauvegarde d'un ordre public moral jusqu'à la défense de « valeurs fondamentales » s'est donc effectué au détriment de la liberté d'expression. Or cela pose, selon nous, deux problèmes essentiels. D'une part, la position « pas de liberté pour les ennemis de la liberté », en soi fortement contestable, entache la conception libérale de la liberté d'expression promue par la loi de 1881 dans sa version initiale qui veut que les délits d'opinion ne constituent pas une limitation légitime à cette liberté.

Nous sommes là au cœur de notre problématique. Interdire des discours parce qu'ils peuvent troubler l'ordre public matériel et mettre en danger l'intégrité physique des citoyens est une chose. Interdire des discours parce qu'ils sont contraires aux valeurs de la société ou à la conception que celle-ci se fait de l'homme en est une autre. Cette interdiction recouvre parfaitement l'ancien délit de blasphème. Elle est juste sa version sécularisée. Hier le blasphème était interdit parce qu'il remettait en cause le principe transcendant fondateur de l'ordre social, aujourd'hui des propos sont interdits parce qu'ils remettent en cause les valeurs fondatrices immanentes de l'ordre social.

De plus, en l'absence de toute définition claire des « valeurs » et de la « dignité de la personne » à sauvegarder, le juge doit rechercher un « consensus social » sur des questions qui, le plus souvent, ne font justement pas consensus. Par ailleurs, considérer que la notion d'ordre public est « évolutive » revient donc à admettre qu'aucune définition objective et pérenne des « valeurs » ou de la « dignité » n'est possible et qu'il revient au juge – quel pouvoir ! – de décider les contours de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas, autrement

[992] CH. PETTITI, « L'affaire Dieudonné et l'abus de droit au sens de l'article 17 de la Convention européenne des droits de l'homme », *Légipresse* n° 336, mars 2016, p. 12-13.

dit de ce qui mérite ou non de faire partie du débat démocratique. Il va de soi, selon nous, que l'argument selon lequel la discussion démocratique suppose seulement des opinions démocratiques constitue une contradiction insurmontable pour la démocratie elle-même.

b) Paroles et actes

L'autre argument, désormais classique, est que certaines paroles sont répréhensibles et condamnables parce qu'elles mènent à des actes répréhensibles et condamnables. Rappelons que dès la version initiale de la loi de 1881, les provocations aux crimes et délits sont interdites. Ces provocations sont de quatre ordres : les provocations à des crimes et délits suivies d'effet, les provocations à des crimes et délits non suivies d'effet, les cris ou chants séditieux et enfin les provocations à la désobéissance militaire.

Si dans le premier cas, la bride est courte dans le lien de causalité établi entre les paroles et les actes, dans les trois autres cas, le législateur suppose que les provocations, même si elles n'ont pas été suivies d'effet direct, incitent à un état d'esprit délictueux et peuvent engendrer, indirectement, des actes, c'est-à-dire pousser des personnes à les commettre. On peut donc légitimement s'interroger, dès ce stade, sur la porosité de ces trois derniers types de provocation aux délits d'opinion, d'autant que la notion de provocation n'est jamais véritablement définie, ni dans la loi, ni pendant les débats parlementaires précédant le vote de la loi de 1881, ni dans la jurisprudence lui succédant[993].

i. Au futur

Néanmoins, malgré le fait qu'elle ne règle pas la question de la causalité entre parole et acte, la loi de 1881, dans sa version initiale, reste assez claire dans son intention. Ce qui est proscrit, c'est l'appel à commettre des crimes et délits pénalement répréhensibles et condamnables, qu'il s'agisse des crimes de meurtre, de pillage, d'incendie, de sédition, comprise comme révolte violente et spontanée d'une partie de la population contre le gouvernement ou contre une autorité locale, des crimes contre la sûreté de l'État ou encore de désobéissance militaire. Ainsi, dans son ensemble, la loi initiale de 1881 garde à l'esprit que les seuls propos condamnables sont ceux qui incitent directement ou indirectement à commettre des actes condamnables.

[993] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 110.

La double rupture qui va changer la donne et desserrer la bride du lien causal entre paroles et actes nous est connue : il s'agit de la création du délit de provocation raciale d'une part, de l'instauration d'un délit d'apologie puis de révisionnisme d'autre part.

Les propos visés par le délit de diffamation et d'injure raciale dans la « loi Marchandeau » étaient conçus comme relevant de la provocation, c'est-à-dire que lutter à leur encontre était un moyen de lutter contre les discours qui se traduisent en actes[994]. La création du nouveau délit de provocation à la discrimination, à la haine ou à la violence de la loi Pleven est en fait justifiée par la volonté des parlementaires de faciliter les poursuites des discours racistes en contournant les limitations propres au droit commun de la diffamation. L'instauration d'un tel délit reconduit et augmente le spectre de l'interrogation qui nous occupe : quel lien causal peut-on présupposer entre les discours et les actes ?

La première grande difficulté de cette nouveauté, comme nous l'avons déjà relevé, tient à sa caractérisation même, puisque si la violence et la discrimination sont des comportements pénalement répréhensibles, la haine relève du sentiment et ne constitue pas un délit. Or, à ce titre, elle ne devrait être assimilée ni à la provocation directe, qui exige que les actes provoqués soient pénalement répréhensibles, ni à la provocation indirecte, qui exige que le résultat de la provocation soit un état d'esprit délictueux. Ainsi, le lien causal entre paroles et actes qui prévaut pour la provocation à la violence ou à la discrimination ne peut prévaloir pour la provocation à la haine, à moins d'instaurer un double lien causal, à savoir que la haine entraîne l'incitation à commettre des actes répréhensibles, incitation qui ensuite se traduit en acte.

On a vu, précédemment, comment ce nouveau délit de provocation a pu mener à des décisions pour le moins douteuses, comme celle concernant l'affiche « Sainte Capote[995] » ou la photographie inspirée de *L'Ultima Cena* de Léonard de Vinci[996]. La conséquence est, selon nous, injustifiée entre le détournement de symboles chrétiens et la provocation à la haine, à la violence ou à la discrimination découle de l'indétermination du présupposé causal et de son desserrement lié à l'introduction de la notion de « haine ». De plus, ce qui est particulièrement frappant dans ces deux décisions, c'est précisément la référence, implicite ou explicite, aux sentiments des croyants, qui apparaît alors comme le revers du sentiment de haine, dont on peut désormais logiquement considérer qu'il est interdit parce qu'il emporte, obligatoirement,

[994] *Ibid.*, 106-107.
[995] Cour d'appel de Toulouse, arrêt du 12 janvier 2005.
[996] TGI de Paris, ordonnance de référé, 10 mars 2005, n° 05/52 087.

selon la loi, des conséquences néfastes. Ce desserrement du lien causal, qui est une sorte de radicalisation du présupposé causaliste, culmine avec l'interdiction des théories racistes, entraînant le basculement de la justification en termes de causalité à la justification en termes de fausseté, nous y reviendrons. Du reste, il poursuit et accompagne la possibilité de condamner d'une part l'apologie et, d'autre part, le révisionnisme.

ii . Au passé

Ainsi, la seconde rupture intervient avec l'apparition de la notion d'« apologie », adjoint à celui de « provocation », aux termes de la loi du 5 janvier 1951[997] et qui concerne cette fois, non seulement les crimes de meurtre, de pillage, d'incendie, de vol, les crimes contre la sûreté de l'État, mais aussi les crimes de guerre et les crimes ou délit de collaboration avec l'ennemi. L'« apologie », contrairement à la « provocation », ne concerne pas un événement à venir, mais un événement passé. On retrouve toutefois ici le même problème que celui de la provocation à la haine. Le lien causal entre paroles et actes qui prévaut pour la provocation, qu'elle soit suivie d'effet ou non, directe ou indirecte, ne peut prévaloir pour l'apologie, à moins d'instaurer, ici, un triple lien causal, à savoir que l'apologie d'un crime du passé engendre un climat de haine, qui entraîne la provocation à commettre à nouveau ce crime dans l'avenir, ce qui entraîne le passage à l'acte.

On voit immédiatement qu'un tel raisonnement, qui a été pourtant celui des parlementaires, est contestable, puisque l'on peut tout à fait faire l'apologie d'un crime passé sans pour autant souhaiter qu'un crime de ce type se reproduise dans l'avenir. Cette difficulté culmine avec le délit de révisionnisme créé par la « loi Gayssot » en 1990. Pour justifier la création du délit de révisionnisme du point de vue du lien causal entre expression et acte, les parlementaires emploient trois arguments majeurs : premièrement, le révisionnisme est un effet du racisme, deuxièmement, le révisionnisme est une cause du racisme, troisièmement, et c'est sans doute l'argument le plus maladroit, le révisionnisme est une forme de racisme, or le racisme n'est pas une opinion, mais un délit[998].

Concernant le premier argument, selon lequel le révisionnisme est un effet du racisme, les parlementaires considèrent que le révisionnisme serait causé par une intention raciste. Le révisionnisme se construit bien sur le voilement de l'intention, puisqu'il entend prouver

[997] Loi n° 51-18 du 5 janvier 1951 portant amnistie, instituant un régime de libération anticipée, limitant les effets de la dégradation nationale et réprimant les activités antinationales.
[998] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 150-168.

scientifiquement, c'est-à-dire supposément objectivement, la non-existence du génocide des juifs. C'est bien cette présomption d'intention qui doit être au fondement de la justification de la répression, comme le souligne le député François Asensi[999] :

> Mais la seule expression de thèses révisionnistes, c'est-à-dire niant la réalité de l'holocauste nazi n'est à l'heure actuelle pas répréhensible. Or, dans la réalité, ces thèses visent à réhabiliter le nazisme, et à développer une propagande antisémite. Il convient donc d'instituer un délit spécifique en la matière.

L'intention, justement, est louable, mais elle entraîne la mise en place d'un dispositif délicat, puisqu'elle revient à intenter un procès d'intention aux propos révisionnistes pour justifier leur répression. En voulant démasquer l'antisémite derrière le révisionniste, la « loi Gayssot » doit donc dénier la possibilité pour le révisionniste de se couvrir en prétextant la controverse scientifique. La « loi Gayssot » représente donc bien une sorte de radicalisation de la « loi Pleven » en ce qu'elle intègre l'intention comme constitutive du délit de provocation, refusant ainsi l'immunité à une controverse supposément scientifique.

Ce premier argument se double, logiquement, d'un deuxième argument selon lequel le révisionnisme est une cause du racisme. Le révisionnisme est alors présenté comme une propagation de l'antisémitisme et responsable de la multiplication des actes antisémites. Pour justifier ce lien causal, MM. Millet, Gayssot et Duroméa proposent même, dans un amendement finalement refusé, d'intégrer un nouvel élément à l'article 24[1000] :

> Ceux qui, par les moyens énoncés à l'article 23, auront provoqué à la discrimination, à la haine ou à la violence à l'égard d'une personne ou d'un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée *ou qui auront porté atteinte à la dignité des victimes de l'holocauste nazi* seront punis, etc.

---

[999] Rapport fait au nom de la Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République par François Asensi, Document n° 1296, p. 21-22, cité par *ibid.*, p. 151-152.

[1000] *Ibid.*, p. 156. L'amendement, finalement refusé, présenté par MM. Millet, Gayssot et Duroméa propose en effet d'intégrer cet élément au nouvel article 24 en le complétant comme suit : « Ceux qui, par les moyens énoncés à l'article 23, auront provoqué à la discrimination, à la haine ou à la violence à l'égard d'une personne ou d'un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée *ou qui auront porté atteinte à la dignité des victimes de l'holocauste nazi* seront punis, etc. »

On voit ici que la justification de la répression du révisionnisme met à mal la frontière théorique entre la provocation d'une part, et la diffamation et l'injure d'autre part. Cette confusion tient, selon nous, au manque de rigueur dans la justification du lien causal.

Ce qui nous amène au troisième argument employé par les parlementaires, beaucoup repris par la suite, selon lequel le révisionnisme n'est qu'une forme de racisme qui n'est pas une opinion, selon une réinterprétation *a posteriori* de la « loi Pleven », mais un délit. Rappelons que dans la loi de 1972, le discours raciste en tant que tel n'est pas considéré comme un délit, il ne l'est que lorsqu'il relève soit de la provocation, soit de la diffamation et de l'injure. Or, une fois les justifications tendant à montrer le lien causal entre révisionnisme et racisme épuisées – les mots « racisme » et antisémitisme » semblant synonymes à lire les débats –, les parlementaires affirment avec aplomb que « le racisme n'est pas une opinion, c'est un délit[1001] ». Le raccourci est mystérieux, comme le souligne Korolitski[1002] :

> Que la « race » soit un concept dépassé et qu'on en ait révélé la non-pertinence ne fait pas du racisme autre chose qu'une opinion, il en fait une *opinion fausse*. Que le racisme soit odieux, de la même façon, n'en fait pas non plus autre chose qu'une *opinion odieuse*.

La parade, bien que maladroite, est facilement compréhensible. Pour ne pas donner l'impression de réintroduire un délit d'opinion, les parlementaires décrètent que le racisme n'est pas une opinion, mais un délit en soi. Cette radicalisation des justifications, dont cette dernière montre parfois l'absurdité théorique, fait basculer sur un autre type de justification qui apparaît au moment de la « loi Gayssot », mais qui finit par contaminer également, *a posteriori*, la « loi Pleven », à savoir que certains propos doivent être réprimés, non seulement parce qu'ils constituent, directement, indirectement ou très indirectement, des incitations à commettre des actes répréhensibles, mais aussi parce qu'ils sont faux.

c) Bonnes, mauvaises et fausses paroles

Avant d'en venir à ce point où l'on retrouve paradoxalement la notion de vérité, mais sous la forme de la fausseté, signalons que Patrice Rolland soutient qu'en démocratie la seule répression légitime de propos est celle qui vise les propos se traduisant en actes, les autres

[1001] *Ibid.*, p. 159. Propos de M. Michel et M. Mexandeau lors de la deuxième séance du 2 mai 1990 à l'Assemblée nationale, p. 912.
[1002] *Ibid.*, p. 161. Nous soulignons.

devant être acceptés dans l'intérêt de la démocratie elle-même[1003]. Dans cette perspective, il propose une appréciation des discours en s'appuyant sur la distinction entre trois types d'opinion.

Les opinions bonnes ou indifférentes[1004] :

> [Les] opinions qui sont en débat indéfini entre les citoyens dans la société puisque l'État n'intervient jamais pour trancher un différend de cet ordre, fixer une opinion officielle ou mettre fin au débat tant qu'il reste pacifique.

Les opinions mauvaises[1005] :

> [Les opinions] qui s'opposent [aux] principes fondateurs [de la démocratie] : égale liberté de tous, égale participation politique, égalité devant la loi…

Les opinions dangereuses[1006] :

> Toutes celles dont on peut penser qu'elles préparent directement des actions gravement contraires à ses valeurs fondatrices. Le danger implique ici le passage à l'acte, ou du moins son imminence.

Cette typologie est éclairante, elle permet surtout de réinstaurer une réelle exigence dans le lien causal, puisque, comme le souligne l'auteur[1007] :

> Il n'y a pas lieu d'interdire les opinions mauvaises, c'est-à-dire celles qui contestent les valeurs fondamentales de la démocratie tant qu'elles ne deviennent pas dangereuses, c'est-à-dire tant qu'elles n'appellent pas ou ne préparent pas directement à l'action. Cette dernière interdiction ne saurait en aucun cas être considérée comme un délit d'opinion car la liberté absolue ne porte que sur l'expression des opinions mais jamais sur le passage à l'acte.

Appliquant sa propre typologie à la loi de 1881, Patrice Rolland considère ainsi que le délit de révisionnisme, les différentes formes d'apologie ou encore les cris et chants séditieux relèvent tous du délit d'opinion, c'est-à-dire des opinions mauvaises mais non *immédiatement*

[1003] P. ROLLAND, « Du délit d'opinion dans la démocratie française ».
[1004] *Ibid.*, p. 659.
[1005] *Ibid.*, p. 660.
[1006] *Ibid.*, p. 660.
[1007] *Ibid.*, p. 669.

dangereuses. Cependant, il considère que la loi de 1972 « évite soigneusement de créer un délit d'opinion[1008] », puisqu'« on ne peut, en effet considérer comme une opinion le fait de provoquer à la discrimination, à la haine ou à la violence[1009] ». Ce dernier point nous paraît discutable. Tout d'abord, parce que, comme nous l'avons montré précédemment, la provocation à la discrimination et la violence d'une part et la provocation à la haine d'autre part ne recouvrent pas le même lien de causalité, ensuite parce qu'à la provocation ont également été ajouté la diffamation et l'injure à raison de l'appartenance ou de la non-appartenance à une religion, une ethnie, une race ou une religion, les errements jurisprudentiels postérieurs à la loi de 1972 ayant montré les limites des nouveaux délits où se mêlent, selon les interprétations, vraies provocations, offenses aux personnes et atteintes aux symboles.

Pour se convaincre de l'ambiguïté de la loi française – et de la jurisprudence européenne –, il suffit de se tourner vers la jurisprudence de la Cour Suprême des États-Unis qui, après un long cheminement certes, a fini par abandonner la doctrine du *hate speech* pour consacrer le test du « danger clair et présent » *(clear and present danger)*, formulé dès 1919 par le juge Holmes dans l'affaire *Schenk v. United States*[1010], mais qui produit ses effets libéraux seulement par la suite avec l'arrêt *Brandenburg v. Ohio* de 1969, puis l'affaire *National Socialist Party of America v. Village of Skokie* en 1972 et enfin l'affaire *Virginia v. Black* en 2003. L'exigence de causalité entre discours et actes pratiquée par la Cour Suprême américaine qui détermine la volonté de ne pas punir des délits d'opinion, mais seulement des propos provoquant un « danger clair et présent », montre, en creux, les impensés de la législation française et de la jurisprudence européenne. Or ces impensés, selon nous, constituent non seulement un danger pour la liberté d'expression, mais affaiblissent également la légitimité des limites imposées à cette liberté, puisque l'ambiguïté qui prévaut finit par créer des confusions insurmontables. Ainsi, qu'il s'agisse de la censure d'une expression ou de sa condamnation *a posteriori*, le resserrement du lien causal paraît nécessaire pour ne pas basculer dans la criminalisation de l'opinion.

La volonté de punir des expressions parce qu'elles sont fausses intervient, bien que marginalement, dès les débats parlementaires précédant le vote de « loi Pleven », comme en témoigne l'intervention du député Hector Riviriez, lors de la réunion de la Commission des

[1008] *Ibid.*, p. 651.
[1009] *Ibid.*, p. 651.
[1010] G. HAARSCHER, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*, p. 41.

lois constitutionnelles, de la législation, de l'administration générale de la République du 7 juin 1972 : « pour contraindre les racistes à respecter les lois de la cité, *pour les contraindre à la vérité*[1011]. » Elle découle, comme nous avons essayé de le montrer, du desserrement du lien causal, qui a permis à la loi de viser non seulement les provocations et incitations à commettre des actes répréhensibles, mais aussi l'« apologie » ou la « haine » en tant que telles pour enfin englober les théories, transformant « un débat politique sur le bon et le mauvais en débat sur le vrai et le faux, le mode traditionnel de condamnation des théories étant la démonstration de leur fausseté[1012] ».

L'intervention de la question de la vérité dans les justifications devient centrale dans les débats autour de la « loi Gayssot » de 1990 et des trois autres « lois mémorielles », celle du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915[1013], celle du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité[1014], dite « loi Taubira », et enfin celle du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés[1015], dite « loi Mekachera » qui, dans son article 4, demandait la reconnaissance du « rôle positif de la colonisation ». Bien que les quatre « lois mémorielles » soient de portée normative différente, trois arguments principaux sont retenus pour les justifier : le premier, le plus fondamental, disqualifie le racisme théorique et le révisionnisme historique parce qu'ils sont faux ; le deuxième tend à considérer que toutes ces lois, contrairement au reproche qui leur est fait, favorisent l'avènement de la vérité[1016]. Analysons maintenant ces deux justifications.

La justification à la fois la plus communément admise et la plus polémique apportée en soutien aux « lois mémorielles » recouvre l'idée selon laquelle certains propos doivent être réprimés parce qu'ils relèvent de l'erreur scientifique pour ce qui est des théories racistes et de l'erreur historique pour ce qui est du révisionnisme. Or, dans ces deux cas, la référence à la vérité soulève des difficultés à maints égards. Considérons, tout d'abord, les contre-arguments

---

[1011] Compte rendu de la réunion de la Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République du 7 juin 1972, p. 2290.
[1012] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 119.
[1013] Loi n° 2001-70 du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915.
[1014] Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité.
[1015] Loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés.
[1016] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 168. Korolitski relève un troisième argument qui évite la question de la vérité pour affirmer que ce qui est en jeu c'est plutôt l'autorité de la chose jugée. Cet argument, au demeurant particulièrement subtil, ne s'applique qu'au révisionnisme et tend surtout à répondre à la critique de la « pente glissante ».

qui peuvent être apportés à la disqualification des théories racistes en référence aux travaux scientifiques.

Premièrement, et c'est sans doute là le contre-argument le plus évident, la seule démonstration de l'erreur scientifique ne vaut malheureusement pas raison. Ce débat a pu être très vif – et l'est encore aujourd'hui du reste – outre-Atlantique autour de la remise en question de la théorie darwinienne par les créationnistes. Concernant les théories racistes, même si le racisme biologique est aujourd'hui minoritaire et marginal, la seule affirmation, bien qu'évidemment étayée scientifiquement, que les théories racistes sont fausses est évidemment insuffisant pour éradiquer le racisme biologique. Cette idée de « contraindre à la vérité » a pu notamment s'exprimer dans l'une des propositions de la campagne présidentielle de 2012 qui voulait supprimer le mot « race » de la législation française[1017]. C'était sans doute un vœu pieux, mais il procédait, selon nous, d'une sorte de pensée magique qui voulait qu'en supprimant le mot, on supprimerait l'existence du racisme biologique. Notons par ailleurs, que si le mot est absent, nous ne voyons pas très bien comment le racisme peut continuer à être condamné, qu'il soit d'expression ou d'action.

Deuxièmement, la disqualification des théories racistes en référence aux travaux scientifiques crée une dépendance de la loi à la vérité scientifique qui finit par brouiller l'intention première de la loi. Comme nous l'avons vu précédemment le racisme biologique inégalitaire est largement remis en cause après la Seconde Guerre mondiale par les savants eux-mêmes qui démontrent que la notion ne revêt aucune réalité scientifique ou génétique[1018]. Mais imaginons que les travaux scientifiques démontrent un jour que la notion de race existe bien et que l'appartenance raciale détermine certains facteurs humains, habitudes, comportements ou autre. Faudra-t-il alors lever l'interdiction posée par la loi pour mieux respecter la vérité scientifique ? La question de l'arbitrage entre vérité et dangerosité est ici centrale. Faut-il interdire les théories racistes parce qu'elles sont fausses ou parce qu'elles sont dangereuses ? L'idée est simple. Si on retient le seul critère de vérité, on s'expose au risque d'infirmation de la justification de l'interdiction des théories racistes par la science sans avoir véritablement travaillé à justifier cette interdiction du point de vue des effets que

[1017] A.-M. LE et A. LEVADE, « Faut-il actualiser le préambule de la Constitution », *Constitutions*, 2012, p. 247. Les coordinatrices du débat rappellent que « la campagne pour l'élection présidentielle de 2012 a été l'occasion de nouvelles propositions en vue d'inscrire certaines préoccupations dans la Constitution, que ce soit le droit à l'euthanasie, la suppression du mot "race", la consécration de la diversité ethnico-raciale, linguistique ou sexuelle, la dignité ou encore les principes de la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. »
[1018] P.-A. TAGUIEFF, « Réflexions sur la question antiraciste », p. 76.

produisent les théories racistes si elles devaient s'révéler vraies. En réalité, et pour aller plus loin, on peut même interroger le caractère normatif d'un tel type de vérité scientifique et considérer que l'universalité de l'homme est un parti pris anthropologique et politique qui doit transcender toute approche scientifique, ce qui paraît impossible tant que l'on maintient que le fondement de l'interdiction des théories racistes réside dans leur fausseté scientifique.

Troisièmement, cette disqualification des théories racistes en référence aux travaux scientifiques semble ignorer la mutation du racisme lui-même. Comme précédemment évoquée, Pierre-André Taguieff a pu montrer que la démonstration que le racisme doctrinal est un accessoire pseudoscientifique, historiquement situé, n'évacue pas les théorisations racistes et la « biologisation » est remplacée par une « culturalisation » des appartenances. Ces nouvelles théorisations « racisantes » procèdent de deux schèmes fondamentaux que sont la défense des identités culturelles et l'éloge de la différence, qu'elle soit interindividuelle ou intercommunautaire, ces deux schèmes servant à évacuer la hiérarchisation entre races au profit d'une incompatibilité entre cultures : « Il s'ensuit qu'aujourd'hui la catégorisation raciste de base ne s'exprime plus à travers la référence à telle ou telle classification hiérarchique des races humaines, mais selon le critère apparemment moins brutal : assimilable/inassimilable[1019]. » Il s'agit bien, en définitive, d'une question non pas scientifique, mais politique. La référence à la vérité scientifique venant, selon nous, affaiblir l'argument politique.

d) Légiférer l'histoire ?

Considérons, maintenant, les difficultés que soulève la disqualification des théories révisionnistes en référence aux travaux historiques. On doit l'une des premières critiques, et la plus virulente, de la « loi Gayssot » à l'historienne Madeleine Reberioux, qui expose ses réserves, c'est un euphémisme, en ces termes[1020] :

> [Ce texte] confie à la loi qui est de l'ordre normatif et au juge chargé de son application la charge de dire la vérité en histoire alors que la vérité historique récuse toute autorité officielle. L'URSS a payé assez cher son comportement en ce domaine pour que la République française ne marche pas sur ses traces.

[1019] *Ibid.*, p. 78.
[1020] MADELEINE REBERIOUX, « Contre la loi Gayssot », *Le Monde*, 1990.

L'inquiétude face à la fois au retour du délit d'opinion dans sa forme la plus primitive et de l'instauration d'une vérité historique officielle est reprise par la quasi-totalité des détracteurs de la « loi Gayssot », mais aussi des trois autres lois mémorielles. C'est ce qu'affirme le juriste Patrice Rolland, concernant la « loi Gayssot »[1021] :

> La loi du 13 juillet 1990 a introduit un véritable délit d'opinion dont on peut considérer que c'est la première fois en droit français depuis 1881 qu'elle le fait de façon aussi directe et explicite.

Ou encore le juriste Bertrand de Lamy[1022] :

> Il n'appartient pas au législateur de faire l'histoire.

C'est cette inquiétude également qui s'exprime dans la tribune « Liberté pour l'histoire » signée en 2005 par dix-neuf historiens appelant à abolir les quatre lois mémorielles et dont le cœur du texte vaut la peine d'être reproduit *in extenso*[1023] :

> L'histoire n'est pas une religion. L'historien n'accepte aucun dogme, ne respecte aucun interdit, ne connaît pas de tabous. Il peut être dérangeant.
>
> L'histoire n'est pas la morale. L'historien n'a pas pour rôle d'exalter ou de condamner, il explique.
>
> L'histoire n'est pas l'esclave de l'actualité. L'historien ne plaque pas sur le passé des schémas idéologiques contemporains et n'introduit pas dans les événements d'autrefois la sensibilité d'aujourd'hui.
>
> L'histoire n'est pas la mémoire. L'historien, dans une démarche scientifique, recueille les souvenirs des hommes, les compare, les confronte aux documents, aux objets, aux traces, et établit les faits. L'histoire tient compte de la mémoire, elle ne s'y réduit pas.

[1021] P. ROLLAND, « Du délit d'opinion dans la démocratie française », p. 651.
[1022] *La Liberté d'opinion et le droit pénal - Bertrand de Lamy*, s.l.
[1023] « Liberté pour l'histoire », *Libération*, 12 décembre 2005. Appel lancé par dix-neuf historiens dont Jean-Pierre Azéma, Pierre Nora, René Rémond, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne et Pierre Vidal-Naquet, suivis de vingt-cinq intellectuels, dont Philippe Raynaud, Paul Thibaud et Edgar Morin.

> L'histoire n'est pas un objet juridique. Dans un État libre, il n'appartient ni au Parlement ni à l'autorité judiciaire de définir la vérité historique. La politique de l'État, même animée des meilleures intentions, n'est pas la politique de l'histoire.

En définissant l'histoire comme un champ de recherche scientifique où la recherche de la vérité est première, mais fort différente de la vérité morale, politique, mémorielle, juridique et surtout religieuse, cette tribune permet d'éclairer l'inconscient blasphématoire à l'œuvre dans les lois mémorielles, vérifiant le théorème de la sécularisation dans le passage de la protection d'une vérité révélée à la protection d'une vérité partagée.

Les défenseurs des « lois mémorielles » ont pu brandir des arguments expliquant que ce ne sont pas des vérités qui sont protégées, mais des actes de paroles qui sont interdits, parce qu'ils portent en eux un danger pour la société, danger qui n'est d'ailleurs pas le même concernant le négationnisme du génocide des juifs et le négationnisme du génocide des Arméniens, justifiant, selon eux, que le premier soit réprimé, tandis que le second soit juste reconnu[1024]. Mais l'argument nous paraît assez faible et ne permet pas d'expliquer jusqu'au bout la logique des « lois mémorielles », logique qui, selon nous, n'en est pas une, mais correspond aux aléas des agendas politiques. Du reste, le résultat est là. La loi, bien qu'elle s'en défende, accorde des privilèges de protection à certaines vérités historiques et pas d'autres.

Cette idée de protéger la vérité historique est celle qui prévaut également dans la deuxième justification, corrélée à la première, selon laquelle la loi « Pleven » et les « lois mémorielles », contrairement aux reproches qui leur sont faits d'empêcher l'avènement de la vérité, la favorise. L'argument est simple. Les racistes et les révisionnistes ne peuvent être convaincus de la vérité, ils parasitent le débat public et empêchent la vérité d'émerger. Interdire les propos racistes et révisionnistes revient donc à corriger le marché des idées, afin que purifié, il puisse aboutir à la vérité. Il y a donc des opinions vraies et admises et des opinions fausses qu'il faut interdire afin que les opinions vraies puissent triompher. On voit

[1024] C'est la position par exemple de MICHEL TROPER, « La loi Gayssot et la constitution », *Annales*, 1999, vol. 54, n° 6, p. 1255 : « Il existe une spécificité non du génocide des juifs, mais de la négation de ce génocide. Elle s'inscrit dans un mouvement antisémite et antidémocratique, qui n'a pas cessé avec le génocide lui-même, et elle l'alimente. […] La négation du génocide des Arméniens présente des caractères différents. […] Si elle vise bien à disculper les autorités turques, elle ne s'inscrit pas, fort heureusement, dans un mouvement anti-arménien dangereux. »

aisément les limites d'un tel raisonnement. Le meilleur moyen de s'en persuader est sans doute de se tourner vers John Stuart Mill[1025] :

Ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage encore que ses détenteurs. Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur.

Considérant qu'« étouffer une discussion, c'est s'arroger l'infaillibilité[1026] », John Stuart Mill rejette la prétention à l'opinion absolument vraie contre l'opinion absolument fausse, prétention qu'il définit comme suit[1027] :

> Qu'on me permette de remarquer que le fait de se sentir sûr d'une doctrine (quelle qu'elle soit) n'est pas ce que j'appelle prétendre à l'infaillibilité. J'entends par là le fait de vouloir décider cette question pour les autres sans leur permettre d'entendre ce qu'on peut dire de l'autre côté.

Cette prétention est d'autant plus condamnable qu'elle ne peut être juste tant qu'elle ne s'est pas ouverte à la discussion[1028] :

> Il existe une différence extrême entre présumer vraie une opinion qui a survécu à toutes les réfutations et présumer sa vérité afin de ne pas en permettre la réfutation. La liberté complète de contredire et de réfuter notre opinion est la condition même qui nous permet de présumer sa vérité en vue d'agir : c'est là la seule façon rationnelle donnée à un être doué de facultés humaines de s'assurer qu'il est dans le vrai.

L'argument de Mill est donc double : d'une part, une opinion fausse, si elle n'est jamais soumise à critique, ne peut s'amender ; d'autre part, une opinion vraie ne peut l'être si elle ne s'expose pas à la critique, cette exposition étant la condition même de sa possible vérité.

L'étape suivante dans le raisonnement millien est encore plus radicale[1029] :

[1025] J. STUART MILL, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 2002, p. 85.
[1026] *Ibid.*, p. 86.
[1027] *Ibid.*, p. 95.
[1028] *Ibid.*, p. 89.

> Admettons que l'opinion vraie reste présente dans l'esprit, mais à l'état de préjugé, de croyance indépendante de l'argument et de preuve contre ce dernier : ce n'est pas encore là la façon dont un être raisonnable devrait détenir la vérité. […] Cette conception de la vérité n'est qu'une superstition de plus qui s'accroche par hasard aux mots qui énoncent une vérité.
>
> […] Le sens de la doctrine elle-même sera en danger d'être perdu, affaibli ou privé de son effet vital sur le caractère et la conduite : le dogme deviendra une simple profession formelle, inefficace au bien, mais encombrant le terrain et empêchant la naissance de toute conviction authentique et sincère fondée sur la raison ou l'expérience personnelle.

Ainsi, condamner ou interdire les propos les plus faux et les plus dérangeants ne mène pas à l'avènement de la vérité, bien au contraire ils ne permettent pas son émergence, créant un préjugé affranchi de l'effort de la raison qui peut, en tant que préjugé, s'avérer finalement nocif puisque ne supportant pas la discussion et le raisonnement qui légitiment une opinion vraie. L'argument est fort et s'applique de manière fort intéressante à notre sujet. Il va de soi que les opinions racistes et révisionnistes sont fausses, mais en les réprimant, nous ne faisons plus ni l'effort de convaincre de nos adversaires, ni l'effort d'étayer nos propres positions. Par l'institution d'un dogme indiscutable nous desservons notre propre cause et nous imposons une vérité qui pousse au renversement, à la fabrication de faux martyrs et de faux persécutés. C'est encore ce que dénonce Madeleine Reberioux dans l'article précité[1030] :

> [Ce texte] permet aux négationnistes de se présenter comme des martyrs, ou tout au moins comme des persécutés. Déjà, Garaudy publie une nouvelle édition de son livre en « samizdat » ! Imagine-t-on le doute rampant qui va s'emparer d'esprits hésitants ? « On nous cache quelque chose, on ne nous dit pas tout, le débat est interdit… » Imagine-t-on les réactions de tels adolescents à qui les enseignants tentent d'inculquer un peu d'esprit critique ?

Ces remarques s'appliquent fort bien à tous les cas postérieurs, que l'on pense à Dieudonné ou à Alain Soral, dont on sait l'audience extraordinaire qu'ils ont auprès d'une certaine jeunesse. L'effet premier des interdictions qui les ont touchées a été de créer une

---

[1029] *Ibid.*, p. 113-114, 141.
[1030] M. REBERIOUX, « Contre la loi Gayssot ».

dissidence usurpée, certaine que le refus de la discussion cachait une vérité indémontrable. Il faudrait réfléchir à prévenir plutôt que punir.

e) L'offense

La manière la plus classique de justifier la censure ou la condamnation *a posteriori* d'une expression est d'invoquer son caractère objectivement offensant. Cette limite à l'expression est ancienne et recouvre, au départ, deux interdictions différentes : d'une part les offenses générales à la cité tout entière par le biais du dénigrement des principes transcendants et/ou des représentations symboliques qui sont au fondement de la cité, d'autre part les offenses particulières visant des individus, à savoir la diffamation et l'injure. La proclamation de la liberté en général et de la liberté d'expression en particulier comme droits fondamentaux constitutifs de la modernité politique fondée sur le pluralisme politique et religieux a entraîné, sous l'influence des penseurs libéraux[1031], une redéfinition de la notion même de liberté par le « principe de non-nuisance », comme en témoigne l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen :

> La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits.

Appliqué à la liberté d'expression, le « principe de non-nuisance » est donc censé déterminer ce qui est de l'ordre de l'expression nuisible à autrui et donc condamnable et ce qui est de l'ordre non nuisible à autrui et donc non condamnable ou pour le dire autrement ce qui est de l'ordre de l'offense mineure et donc acceptable et ce qui relève de l'offense grave et donc non acceptable. Seulement, comme le souligne Denis Ramond :

> Initialement destiné à limiter l'intervention des gouvernants, le principe de non-nuisance possède un fort ancrage libéral. Ses défenseurs l'utilisaient comme arme critique destinée à protéger la liberté de parler et d'imprimer contre les censures royales et ecclésiastiques, puis, au cours du processus de démocratisation, contre les tendances de la majorité à faire taire les opinions minoritaires et contre le

[1031] D. RAMOND, *Puissance et nuisance de l'expression*, p. 47-50. Ramond note qu'un « proto-principe de non nuisance » est déjà formulé dans *La Lettre de la tolérance* de J. LOCKE, avant d'être pleinement consacré, cette fois concernant spécifiquement la liberté d'expression, par J. STUART MILL dans son ouvrage *De la liberté*.

moralisme […]. Mais le même principe est depuis quelques décennies utilisé en faveur de la censure et de la répression des discours.

Ce renversement est dû à de nombreux facteurs, dont deux, selon nous, intéressent directement notre propos : d'une part la *subjectivation* de l'offense, les sentiments des personnes étant devenus peu à peu un critère légitime à la limitation de certaines expressions ; d'autre part la *tribalisation* de l'offense avec l'apparition, au côté de la société tout entière et de l'individu, d'une troisième victime potentielle de l'expression, à savoir le groupe. Il n'est pas le lieu ici de revenir sur les débats théoriques autour de la définition du « principe de non-nuisance » appliqué à la liberté d'expression, de la différenciation faite par les penseurs libéraux entre offense et préjudice, offense non sérieuses et offenses sérieuses, etc.[1032], mais plutôt de s'interroger sur la manière dont les démocraties occidentales ont intégré et interprété l'offense subjectivée et tribalisée comme limite légitime à la liberté d'expression.

Comme nous l'avons vu, la Cour Suprême américaine a adopté une position très libérale, considérant que ni les offenses aux symboles de la nation, ni les offenses aux croyances, ni même les offenses aux groupes ne doivent faire l'objet d'une quelconque restriction. La situation est bien différente en Europe et particulièrement en France, où l'offense à des symboles ou à des groupes constitue des limites jugées légitimes à la liberté d'expression. Deux questions doivent nous occuper ici. Tout d'abord, la requalification du blasphème en offense aux croyants qui recoupe la question plus générale de la distinction entre offense aux symboles et offense aux personnes, celle-ci n'étant pas toujours très claire dans les jurisprudences européenne et française. Ensuite, la distinction entre les offenses particulières visant des individus et les offenses générales visant des groupes qui, selon nous, ne peuvent pas faire l'objet d'un même traitement juridique.

Considérons, tout d'abord, la question de la différenciation entre offense aux symboles et offenses aux personnes. Selon nous, deux processus concomitants de sécularisation du blasphème ont eu lieu.

Le premier processus, qui représente l'application la plus pure du théorème de la sécularisation, s'inscrit pleinement dans le transfert de sacralité suivant le transfert de souveraineté qui s'est opéré avec la modernité et qui marque le passage du blasphème

[1032] C'est l'objet de la thèse de D. RAMOND, *Puissance et nuisance de l'expression*, les deux principaux auteurs étant J. FEINBERG, *The Moral Limits of the Criminal Law, volume II : Offense to Others*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1985 et R. OGIEN, *La Liberté d'offenser : le sexe, l'art et la morale*, Paris, Musardine, 2007.

politico-religieux d'ancien régime au blasphème républicain contemporain. Hier, le blasphème était interdit car il visait la vérité révélée sur laquelle se fondait la cité, à savoir Dieu et son représentant sur terre, le Souverain. Aujourd'hui, l'offense à la Nation, à ses représentants et à ses symboles, est interdite car elle vise une vérité partagée, « le principe de toute Souveraineté [résidant] essentiellement dans la Nation » selon les termes du troisième article de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Ce transfert, dont on peut interroger la part consciente et inconsciente, a pris des formes différentes selon les époques. Ainsi, comme nous l'avons vu, si la loi initiale de 1881 sur la liberté de la presse punissait sévèrement l'offense au président de la République, représentant de la Nation, la loi du 5 août 2013 a aboli le délit spécial d'offense au chef de l'État pour le remplacer par une protection identique aux diffamations touchant les tribunaux, les armées de terre, de mer ou de l'air, les corps constitués et les administrations publiques (article 30), ainsi les ministres, les parlementaires et les fonctionnaires (article 31), ces diffamations étant punies plus sévèrement que celles visant simplement des particuliers. Parallèlement à la désacralisation relative du chef de l'État, la France a décidé d'accorder une protection spéciale aux symboles de la Nation en créant, par la loi du 18 mars 2003[1033], un délit d'outrage à l'hymne national ou au drapeau tricolore dans certaines circonstances, renforcé par un décret datant du 21 juillet 2010 relatif à l'incrimination du drapeau[1034] hors de toutes circonstances particulières.

Cette reconduction du « crime sans victimes » s'est opérée, répétons-le, par une traduction des plus maladroites, illustrée par l'affaire de la chanson *Nique La France* du rappeur Saïdou[1035] : « désignant, à travers les références constituées par la représentation symbolique de la République, le drapeau français et l'hymne national, des personnes appartenant à la nation française. » Le juge étant mal à l'aise, et on le comprend, à l'idée de condamner des propos qui constitueraient une offense à la Nation en général s'empresse de préciser que l'offense aux symboles de la Nation est en fait une offense faite à toutes les personnes de nationalité française, le crime n'apparaissant plus comme un « crime sans victimes », mais comme un crime aux victimes quantifiables et supposément bien réelles. L'effort est louable, mais n'épuise pas le problème et ne change rien au résultat.

[1033] Loi n° 2003-239 du 18 mars 2003 pour la sécurité intérieure.
[1034] Décret n° 2010-835 du 21 juillet 2010 relatif à l'incrimination de l'outrage au drapeau tricolore.
[1035] Cour de cassation, Chambre criminelle, 28 février 2017, n° 16-80.522.

Le second processus, vise, spécifiquement le délit de blasphème dans son sens le plus strict, à savoir le blasphème religieux, requalifié à la faveur de la modernité, de manière fort douteuse, en offense aux croyants ou aux sentiments des croyants. En effet, une fois l'ancien délit de blasphème aboli par l'État moderne laïque qui ne peut protéger aucune vérité religieuse, quels moyens restent-ils aux différentes communautés confessionnelles pour reconduire la condamnation du blasphème ? Adopter les termes mêmes de l'État moderne laïque, à savoir le langage des droits de l'homme. Nous avons vu, grâce à Guy Haarscher, comment cette traduction s'est opérée au niveau de la Cour européenne des droits de l'homme au moment de l'affaire *Otto-Preminger* de 1994[1036]. Cette *traduction* est celle qui prévaut, en réalité, dans toutes les lois contemporaines interdisant le blasphème. C'est ce que met en évidence Haarscher à travers sa métaphore du « loup dans la bergerie[1037] » :

> On transforme un conflit entre les hommes et (un) Dieu, entre un droit de l'homme (la liberté d'expression) et une religion qu'on voudrait immuniser contre atteinte blasphématoire, en un conflit *entre droits de l'homme*. L'argument […] consiste alors à soutenir que deux droits de l'homme se font « face », la liberté d'expression du blasphémateur et la liberté religieuse du croyant heurté dans ses convictions. […] Le « vilain » langage aurait disparu : on ne parlerait plus de censure ou de blasphème, mais seulement de délicatesse et de respect d'autrui.

La redéfinition du blasphème en offense aux croyants ou à leur sentiment est explicite, comme nous l'avons vu, dans bon nombre de pays européens condamnant encore le blasphème. En France, c'est la création des délits de provocation, de diffamation et d'injure à raison de l'appartenance ou de la non-appartenance qui a permis de réinstaurer un délit de blasphème protégeant non pas les divinités, mais les croyants. Ce que prouvent les atermoiements de la jurisprudence française à travers tous les cas que nous avons étudiés. Le juge a beau se défendre du fait que la loi ne condamne que les expressions prenant à partie spécifiquement les croyants, il fait lui-même l'amalgame entre offense aux symboles et offenses aux croyants lorsqu'il interdit l'affiche de la Cène[1038] ou lorsqu'il considère que la

[1036] CEDH, 1994, Otto-Preminger-Institut contre Autriche, Requête n° 13470/87.
[1037] G. HAARSCHER, *Comme un loup dans la bergerie : les libertés d'expression et de pensée au risque du politiquement correct*, Paris, Éd. du Cerf, 2016, p. 41.
[1038] TGI de Paris, ordonnance de référé, 10 mars 2005, n° 05/52087.

caricature de Mahomet portant une bombe dans son turban est offensante pour les musulmans[1039].

Rappelons-le, jamais, auparavant, dans l'histoire du blasphème, le péché de langue n'a été défini de cette manière. Cette subjectivation et tribalisation du blasphème a même fini par envahir le vocabulaire des croyants dans les pays musulmans, tout blasphème commis par le camp occidental étant interprété comme une déclaration de guerre et une offense envers la communauté musulmane prise dans son ensemble.

Cette porosité entre offense aux symboles et offense aux personnes nous amène à notre deuxième question : la différenciation entre les offenses particulières visant des individus et les offenses générales visant des groupes. Comme nous l'avons montré, sous l'influence du droit international et du droit communautaire, la majorité des pays européens se sont dotés de nouvelles lois instaurant de nouveaux délits d'expression visant à protéger non seulement l'intérêt général, l'intérêt des particuliers, mais aussi l'intérêt de supposées communautés qu'elles soient ethniques, raciales, nationales, religieuses, la notion ayant été ensuite étendue au sexe, à l'orientation sexuelle, à l'identité de genre et au handicap.

En France, selon le fil que nous avons commencé à tirer, la protection des « groupes de personne » consacrée par la « loi Pleven[1040] » de 1972 concernant l'appartenance ou la non-appartenance ethnique, raciale, nationale ou religieuse a été redoublée par la loi du 30 décembre 2004[1041] concernant le sexe, l'orientation sexuelle et le handicap, laquelle a été complétée par la loi du 6 août 2012[1042] concernant l'identité sexuelle, devenue par la loi du 27 janvier 2017[1043], l'identité de genre. Cette consécration de la notion de « groupe », déjà présente dans la loi Marchandeau de 1939, mais qui n'accordait le privilège de mettre en mouvement une action qu'au ministère public, s'est accompagnée de l'intervention de deux nouveaux acteurs de la répression : les particuliers et les associations.

Or l'intervention de ces deux nouveaux acteurs s'est effectuée sans aucune conceptualisation sérieuse de l'articulation entre l'individu et le prétendu groupe auquel il est censé appartenir. En témoigne, comme le souligne Ulysse Korolitski, l'« enchevêtrement

[1039] TGI de Paris, 22 mars 2007, n° 0621308076.
[1040] Loi n° 72-546 du 1er juillet 1972 relative à la lutte contre le racisme.
[1041] Loi n° 2004-1486 du 30 décembre 2004 portant création de la haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité.
[1042] Loi n° 2012-954 du 6 août 2012 relative au harcèlement sexuel.
[1043] Loi n° 2017-86 du 27 janvier 2017 relative à l'égalité et à la citoyenneté.

hiérarchique », nous rajoutons complexe et confus, qui prévaut dans la mise en mouvement de l'action publique[1044]. En effet, un particulier peut porter plainte pour un cas de provocation, diffamation ou d'injure à raison d'une appartenance ou d'une non-appartenance si cette diffamation ou injure le vise nommément, en revanche ce même particulier ne peut pas porter plainte si la provocation, la diffamation ou l'injure vise son groupe supposé d'appartenance ou de non-appartenance, ce privilège n'étant accordé qu'aux associations et au ministère public. Ainsi l'articulation entre l'individu et son groupe est reconnue dans le premier cas et niée dans l'autre.

Au-delà des arguties juridiques, cette communautarisation opérée par les associations au gré des procès, nous paraît particulièrement néfaste en ce qu'elle affirme un lien substantiel entre l'individu et le groupe auquel celui-ci est censé appartenir sans jamais interroger ce lien. Si une personne se sent offensée à raison d'une appartenance ou d'une non-appartenance, à titre individuel, par une expression la visant nommément, elle a la liberté de porter plainte ou non. En revanche, si cette même personne se sent offensée à raison d'une appartenance ou d'une non-appartenance, à titre général, par une expression visant sa supposée communauté, elle n'a pas la liberté de porter plainte ou non, l'association ou le ministère public prenant, dans ce cas, la décision à sa place. Autrement dit, dans ce deuxième cas, il n'y a plus de liberté de ne pas se sentir offensé ou de se sentir offensé, mais décider de ne pas porter plainte.

Ainsi, la condamnation d'expressions parce qu'elles sont jugées offensantes montre le trouble qui a envahi la notion même d'offense, à la traversée des chemins entre ancien délit de blasphème et nouveaux délits visant à protéger des groupes.

2) L'impasse

Si les justifications des nouveaux délits d'expression ont chacune révélé des faiblesses de raisonnement qui nous paraissent insurmontables, ces nouveaux délits ont également emporté des conséquences pour le moins nocives que nous devons maintenant aborder en nous concentrant cette fois-ci exclusivement sur la France.

[1044] U. KOROLITSKI, *Punir le racisme*, p. 61-62.

a) Qui ou quoi protège-t-on ?

Il nous faut le dire au risque d'être mal comprise : comment expliquer à des jeunes qui se réclament du Coran, que caricaturer le Prophète est un droit et qu'apporter un soutien verbal aux terroristes est un délit passible de prison ? Entendons-le bien : il n'y a pas lieu, du point de vue du législateur et du juge, de parler de « deux poids deux mesures ». En effet, en droit, en ce qui concerne la « loi Pleven[1045] », le législateur ne condamne aucun blasphème, mais protège des personnes à raison de leur « appartenance » ou « non-appartenance » à une religion. Toutefois, dans les faits, le juge confirme le sentiment des catholiques dans l'affaire de la Cène, mais déboute celui des musulmans dans l'affaire *Charlie Hebdo*, tout en laissant une zone d'ombre entre l'atteinte au symbole et l'atteinte aux croyants. En ce qui concerne la « loi Gayssot[1046] », le législateur ne condamne pas les opinions dissidentes, mais protège la vérité historique de la Shoah, distincte des vérités révélées des monothéismes, et dont la négation représente une atteinte à la cohésion nationale. Mais, dans les faits là encore, cette loi entraîne une véritable course à la reconnaissance des diverses communautés qui désirent également que leur histoire soit promue au rang de vérité nationale et que la négation de cette histoire qui est la leur soit pareillement criminalisée. En ce qui concerne la « loi Cazeneuve[1047] », enfin, le législateur condamne l'apologie du terrorisme en appliquant la procédure pénale classique, laquelle est bien moins protectrice que la procédure attachée aux autres délits d'expression afin de déceler des menaces terroristes bien réelles. Dans les faits, le même gouvernement qui a défendu sans concession la liberté d'expression des journalistes de *Charlie Hebdo*, a permis la condamnation à de la prison ferme de jeunes à la dérive, certes, mais pour qui la provocation verbale représente, selon toute vraisemblance, une des rares manières de se sentir exister.

À rebours, il faut bien admettre que les collectifs de lutte contre l'islamophobie, intitulé dont il n'est plus nécessaire à ce point de souligner l'ambiguïté, constituent des réservoirs militants à tonalité islamiste et antisémite qui se proposent comme conseils juridiques auprès des musulmans ou assimilés afin que ces derniers puissent utiliser les ressources potentiellement infinies de la loi et piéger le législateur à ses propres contradictions, le but inavoué étant d'infiltrer des éléments de *charia* dans le droit[1048]. L'impasse de la loi tient ici à

[1045] Loi n° 72-546 du 1er juillet 1972 relative à la lutte contre le racisme.
[1046] Loi n° 90-615 du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe.
[1047] Loi n° 2014-1353 du 13 novembre 2014 renforçant les dispositions relatives à la lutte contre le terrorisme.
[1048] I. KERSIMON, J.-Ch. MOREAU, *Islamophobie, la contre-enquête*, Paris, Plein Jour, 2014.

ses faiblesses de construction qui permettent de la retourner comme une arme contre ses concepteurs.

D'où vient une telle confusion ? De l'interprétation de la loi ou de la loi elle-même ? Sans doute des deux, à la fois à cause de la multiplication des délits de provocation visant la protection de l'intérêt général et des délits contre les personnes visant la protection des intérêts particuliers, la différence essentielle entre les deux ayant été entamée par la notion de « groupe » et la possibilité ouverte aux associations de se porter parties civiles. Mais la confusion dépasse le seul cadre normatif. Elle crée un véritable trouble dans la défense même de la liberté d'expression comme droit fondamental. Les nouveaux délits d'expression qui ne sont autres que des délits d'opinion ont entraîné un ébranlement du principe et une indécision sur la nature de ce que la République cherche à protéger.

Ici, deux hypothèses se font face. Soit le législateur et le juge doivent assumer la condamnation de certaines expressions parce qu'elles vont à l'encontre des valeurs républicaines – qu'il conviendrait du coup de définir précisément –, et de vérités partagées – qu'il conviendrait alors de circonscrire précisément et de justifier clairement –, acceptant le retour de délits d'opinion, dans leur sens le plus neutre, et le renoncement à une conception libérale de la liberté d'expression au nom de la protection d'intérêts jugés plus importants. Soit le législateur doit prendre décision de défaire ces nouveaux délits. Évidemment, cette deuxième solution, la plus souhaitable selon nous, ne semble pas réaliste.

Qui sera celui qui portera au Parlement le projet de loi visant à abolir la loi sur la provocation à la haine, à la discrimination ou à la violence en raison de l'appartenance raciale, ethnique ou religieuse ? Celui qui portera au Parlement le projet de loi visant à abolir la loi sur le négationnisme ? Le projet de loi visant à abolir les lois mémorielles ou les lois protégeant les homosexuels, les transsexuels et les handicapés d'offenses verbales ? Quel serait d'ailleurs le message politique qu'enverrait à la nation un tel Parlement, prêt à abolir de telles lois ? Quelle serait d'ailleurs la réception qu'en ferait le peuple et y verrait-il non pas un permis de donner libre cours aux discours les plus haineux, mais un pari pour retisser des liens oubliés entre des citoyens bien réels et non plus des communautés imaginaires ? Ces lois-là, personne ne pourra les défaire ou au prix d'un courage extrême. Le piège s'est en grande partie déjà refermé.

b) Le règne de la surenchère

Ainsi, depuis la « loi Pleven[1049] », la France a décidé de répondre à la surenchère émotionnelle par la surenchère législative et la judiciarisation toujours plus importante de la parole. L'inflation des lois introduisant des nouveaux délits d'expression s'est accompagnée par un durcissement des procédures, dont rien ne semble désormais pouvoir arrêter le mouvement, confirmant, dans la loi, la théorie de la « pente glissante » inévitable dès que l'on commence à toucher à la liberté d'expression.

Lors de nos recherches, un exemple nous a particulièrement marquée. Le 23 février 2015, alors que doit se tenir le traditionnel dîner du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF), son président, Roger Cukierman, affirme à l'antenne d'Europe 1 que, pour ce qui est de l'antisémitisme, « il faut le dire, toutes les violences, aujourd'hui, sont commises par de jeunes musulmans ». On peut déplorer la maladresse que dénote l'utilisation du terme générique « musulman », mais il n'en reste pas moins que, effectivement, les assassinats antisémites sont en France, à l'aube XXIe siècle, le fait d'hommes qui se réclament de l'islam au nom de l'islamisme, comme tel est le cas de Mohammed Merah, Mehdi Nemmouche ou encore Amedy Coulibaly.

La phrase reprise par la presse et surtout sur tous les réseaux sociaux finit par tomber dans l'oreille de Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris et président du Conseil français du culte musulman (CFCM), qui, toujours prêt à la surenchère pour justifier son autorité très contestée, décide de boycotter le dîner organisé par le CRIF, auquel il était pourtant invité. Le président de la République François Hollande se rend, comme prévu au dîner et annonce les mesures, promises en janvier, de son nouveau plan contre le racisme et l'antisémitisme. Devant un parterre de sept cents personnes, il martèle que des « sanctions plus rapides et plus efficaces » vont être prises contre « les propos de haine », de « racisme, d'antisémitisme et d'homophobie » et insiste sur le fait qu'il souhaite « que ces propos ne relèvent plus du droit de la presse mais du droit pénal ».

Stupeur ! Passons sur la question tragicomique de savoir où sont passés les autres minorités plus minoritaires et sans doute moins bruyantes. Plus sérieusement, le chef de l'État, garant des institutions, sait-il que la loi contre l'apologie du terrorisme ne pouvait être qu'une loi d'exception répondant à un état d'urgence face à la menace terroriste ? Ici, de deux choses l'une. Soit la loi Cazeneuve a été mal comprise par le gouvernement lui-même, qui,

[1049] Loi n° 72-546 du 1er juillet 1972 relative à la lutte contre le racisme.

dans un état de confusion extrême, a décidé de se comporter en dispensateur irresponsable de réassurances en promettant des mesures qui visent à apaiser les convulsions communautaires, mais qui ne feront que renchérir le trouble dont souffre déjà le droit. Soit la loi Cazeneuve n'est, en réalité, qu'une prémisse à la pénalisation généralisée de tous les délits de la loi Pleven et qui sait, de toutes les lois mémorielles. Le résultat, lui, reste le même. Si François Hollande n'a pas eu le temps de mettre en œuvre cette promesse, les associations, au premier rang desquelles la LICRA, continuent de faire pression en ce sens.

En revanche, le gouvernement n'a pas tardé, par la loi du 27 janvier 2017 relative à l'égalité et à la citoyenneté[1050], à modifier les articles 24 et 24 *bis* de la loi sur la liberté de la presse. Dans la version définitive du projet de loi relatif à l'égalité et à la citoyenneté datant du 22 décembre 2016, consultable sur le site de l'Assemblée nationale, l'article 173 dispose que :

> La loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse est ainsi modifiée :
>
> 1. Le cinquième alinéa de l'article 24 est ainsi modifié :
>
> a) Après le mot : « humanité », sont insérés les mots : « des crimes de réduction en esclavage ou d'exploitation d'une personne réduite en esclavage » ;
>
> b) Sont ajoutés les mots : « y compris si ces crimes n'ont pas donné lieu à la condamnation de leurs auteurs » ;
>
> 2. Après le premier alinéa de l'article 24 bis, sont insérés trois alinéas ainsi rédigés :
>
> Seront punis des mêmes peines ceux qui auront nié, minoré ou banalisé de façon outrancière, par un des moyens énoncés à l'article 23, l'existence d'un crime de génocide autre que ceux mentionnés au premier alinéa du présent article, d'un autre crime contre l'humanité, d'un crime de réduction en esclavage ou d'exploitation d'une personne réduite en esclavage ou d'un crime de guerre défini aux articles 6,7 et 8 du statut de la Cour pénale internationale signé à Rome le 18 juillet 1998 et aux articles 211-1 à 212-3, 224-1 A à 224-1 C et 461-1 à 461-31 du Code pénal, lorsque :

[1050] Loi n° 2017-86 du 27 janvier 2017 relative à l'égalité et à la citoyenneté.

1 Ce crime a donné lieu à une condamnation prononcée par une juridiction française ou internationale ;

2. Ou la négation, la minoration ou la banalisation de ce crime constitue une incitation à la violence ou à la haine à l'égard d'un groupe de personnes ou d'un membre d'un tel groupe défini par référence à la prétendue race, la couleur, la religion, l'ascendance ou l'origine nationale.

[…]

Dans sa décision du 26 janvier 2017[1051], le Conseil constitutionnel valide la constitutionnalité des modifications concernant l'article 24. Elles sont de deux ordres : d'une part, la loi crée deux nouveaux délits d'apologie, à savoir le délit d'apologie des crimes contre l'humanité et le délit d'apologie des crimes de réduction en esclavage ou d'exploitation d'une personne réduite en esclavage ; d'autre part, la loi ajoute, concernant cette fois-ci tous les délits d'apologie de crimes, que la condamnation s'applique « y compris si ces crimes n'ont pas donné lieu à la condamnation de leurs auteurs ». Le Conseil constitutionnel valide également la constitutionnalité les modifications concernant l'article 24 *bis*, à savoir le nouvel alinéa qui condamne cette fois-ci non seulement la contestation, mais aussi la minoration ou la banalisation outrancière des crimes de réduction en esclavage ou d'exploitation d'une personne réduite en esclavage et de tous les crimes reconnus par le statut de la Cour pénale internationale signé à Rome le 18 juillet 1998 aux articles 6, 7 et 8 (crimes de génocide, crimes contre l'humanité, crimes de guerre) lorsque, précise le 1°, ces crimes ont donné lieu à une condamnation prononcée par une juridiction française ou internationale.

Au-delà des interrogations que soulève l'introduction des nouvelles notions de « minimisation » et de « banalisation outrancière », notons que cette loi marque une extension sans précédent de la « loi Gayssot » aux crimes de réduction en esclavage et à tous les crimes reconnus par le statut de la Cour pénale internationale, renforçant de manière inédite l'arsenal législatif mémoriel.

En revanche, le Conseil constitutionnel invalide le deuxième alinéa du 2°, qu'elle juge inconstitutionnel car allant à l'encontre de la liberté d'expression pour trois motifs (paragraphes 194, 195 et 196 de la décision). Premièrement, le Conseil constitutionnel considère que la minoration ou la banalisation de façon outrancière de certains crimes ne

[1051] Conseil constitutionnel, décision n° 2016-745 DC du 26 janvier 2017.

constituent, en soi, ni une apologie de ces crimes, ni une incitation à les commettre. Deuxièmement, le Conseil considère que cette dernière disposition n'est pas nécessaire puisqu'elle ne fait que reprendre, en d'autres termes, la provocation à la haine, à la violence et à la discrimination à raison de l'appartenance ou de la non-appartenance à une ethnie, une race, une nation ou une religion qui est déjà condamnée à l'article 24 de la loi sur la liberté de la presse. Enfin, troisièmement, le Conseil considère qu'il résulte de la lecture combinée de l'alinéa 1° et de l'alinéa 2° que le délit serait constitué y compris si le crime n'avait pas donné lieu à une condamnation prononcée par une juridiction française ou internationale, concluant, sur ce troisième point, que cette disposition ferait « peser une incertitude sur la licéité d'actes ou de propos portant sur des faits susceptibles de faire l'objet de débats historiques qui ne satisfait pas à l'exigence de proportionnalité qui s'impose s'agissant de l'exercice de la liberté d'expression. » Malheureusement le Conseil constitutionnel n'a pas jugé bon d'appliquer le même raisonnement à l'apologie de certains crimes, puisque l'apologie constitue un délit pour tous les crimes mentionnés par la loi, y compris si ces crimes n'ont pas donné lieu à la condamnation de leurs auteurs.

Cette loi du 27 janvier 2017 est la dernière loi venant modifier la loi sur la liberté de la presse de 1881 alors que nous terminons notre recherche. Sa version initiale, ainsi que sa version amendée par le Conseil constitutionnel, ne font que confirmer la théorie de la « pente glissante » dont on peut craindre l'effet inexorable de renoncement à une certaine conception de la liberté d'expression. C'est cette conception que nous aurions aimé voir être défendue par une redéfinition adéquate et proportionnelle des limites à imposer à la liberté d'expression dans la République française parce qu'elle aurait été alors en conformité avec l'histoire entière du pays et sa prétention à un témoignage d'universalité.

En refusant de nommer les conflits de sacralités et en acceptant la protection de toutes les sensibilités, n'avons-nous pas tourné le dos, secrètement, aux libertés de religion et d'expression ? Cette ultime question est au cœur de notre étude et, dans le même temps, la projette dans une autre dimension. Celle proprement politique de la décision.

Conclusion

Notre interrogation sur le blasphème a commencé sans lien à l'actualité. C'est elle qui nous a rattrapée et non l'inverse. Le jour tragique sous lequel elle s'est manifestée ne nous a pas dérobée à notre tâche. Nous avons placé la relation que l'on peut en brosser au début de notre thèse afin de prendre la distance nécessaire qui nous permettrait d'y revenir autrement que sous le poids des circonstances.

Nous avons été convaincue dès le début que l'affaire se nouait dans le passé lointain et qu'elle se jouait sur le temps long, raison pour laquelle nous avons tâché de demeurer rivée aux trois grands registres que sont la théologie, la politique, le droit et indissociables du sujet d'étude que nous avions retenu. Nous ne nous sommes pas prise pour une experte dans chacun de ces domaines, non plus que pour l'historienne que nous ne sommes pas. Mais nous avons pensé qu'il était indispensable d'établir un essai de généalogie du fait de blasphème et que, pour cela, il nous fallait plonger dans ce que Pierre Legendre nomme la fabrique de l'homme occidental, quitte à devoir le traquer jusque dans son expérience multiforme de cette jointure obscure, mais cruciale, du sacré et du profane, où réside la genèse de son appréhension, vraie ou fausse, de l'universalité.

Sur plus d'une vingtaine de siècles, c'est un dédale de cultures différentes mais reliées entre elles par les relectures constantes dont elles ont été l'objet, d'un temps à l'autre et d'un lieu à l'autre, qui s'est offert à nous. Munie du blasphème pour fil rouge, nous nous sommes efforcée de le parcourir non pas pour en dresser le parfait cadastre, mais pour le circonscrire à la manière des cartographes anciens dessinant les contours d'un continent englouti.

Notre travail d'enquête nous a menée à un double constat simple à poser, difficile à déployer. D'une part, le blasphème, comme fait et représentation, n'a cessé de hanter les croyances, les pouvoirs et les législations de ce que nous avons circonscrit comme pouvant être qualifié de topologie occidentale : dans le monde antique d'abord, à Athènes, à Rome, à Jérusalem, puis dans la chrétienté médiévale et enfin dans l'Europe moderne qui a proprement constitué une « civilisation du blasphème ». D'autre part, bien que la modernité politique, à partir des Lumières, ait acté son abolition en établissant la liberté de religion et de la liberté d'expression comme ses principes fondateurs, le blasphème, comme fonction et mécanisme, a persisté tout en se métamorphosant.

Dès lors, nous avons tenté de répondre à la question suivante : le blasphème ne constitue-t-il pas un des points nodaux des rapports entre politique et religion dans les sociétés anciennes, modernes, mais aussi contemporaines ? Là encore, il s'est agi de contrer la tentation d'un quelconque essentialisme ou d'un relativisme hâtif.

Pour répondre à cette question, nous avons essayé de montrer comment le blasphème, dès la formation de corpus extensifs à son sujet, a été inhérent au principe politico-religieux selon lequel une société se juge à l'aune de son double invisible, qu'il soit transcendant ou immanent, idéel ou eschatologique. Parce que dans l'ancien monde, l'autorité politique tire sa

légitimité de l'autorité divine, celui qui blasphème non seulement s'exclut lui-même de la cité, mais doit en être exclu à des fins de préservation de la société toute entière. Il nous est apparu que, de manière variable mais toujours significative, blasphème et sédition sont quasi-synonymes dans le monde régi par l'hétéronomie.

La rupture introduite par la modernité dans son affirmation d'autonomie fondée sur le principe de tolérance a au contraire marqué l'abrogation du blasphème dans les législations et l'effacement de son empreinte dans les consciences. A l'inverse de la loi négative d'exclusion qu'il avait porté par le passé, les déclarations successives à valeur universelle qui ont proclamé la liberté de religion et la liberté d'expression comme des droits fondamentaux attachés à chaque individu présentent une volonté positive d'inclusion, laquelle apparaît d'ailleurs illimitée dans sa pétition.

À rebours de l'intention qui a présidé à sa formulation, l'universalisme abstrait ainsi affiché a été reçu de diverses manières : il a fait l'objet d'interprétations particulières et d'adaptations sélectives dans les démocraties occidentales selon leurs dispositions nationales respectives, il a divisé le Vieux-Continent et le Nouveau Monde sur la question du modèle libéral qu'il engage ou non, il a provoqué fascination ou exécration hors des démocraties occidentales et il est devenu une cible pour les identitarismes rebelles à la mondialisation, à commencer par l'islam fondamentaliste qui lui oppose l'ambition rivale et non moins totalisante d'imposer par le *djihad* son propre principe politico-religieux dont la *charia*, qui réprime le blasphème, est constitutive.

L'antidote présumé à l'univers coercitif dont l'érection du blasphème en crime et châtiment demeure l'un des signes éminents révèle ainsi l'état disparate et contradictoire des formes de relation entre politique et religion face au défi que représente le tarissement général de l'idée de progrès, que cet épuisement soit momentané ou définitif.

Ces contradictions, liées à la dynamique même de la sécularisation, indiquent qu'au lieu de disparaître, le blasphème s'est métamorphosé. Tout d'abord, au sein des sociétés démocratiques contemporaines où il se maintient sous divers pseudonymes, entre autres en empruntant le discours des droits de l'homme et en prenant pour nouvel intitulé l'offense aux croyants. Ensuite, au sein des pays émergents, musulmans en premier lieu mais aussi dans d'autres espaces cultuels et culturels où, sous un légalisme de façade et paré des attributs de l'ordre, il se change en justification des purifications ethniques. Enfin, inopérant pour ceux qui acceptent la démocratie et vivace pour ceux qui ne l'acceptent pas, il opère comme un facteur discriminant entre ces deux pôles, la Nord et le Sud, mais aussi au sein de chacun d'entre eux.

De ces trois cas de traduction de l'ancien blasphème en des avatars sécularisés, nous avons tenté de montrer les errements et les limites. De là, sans jamais oublier le cas européen qui en est le contexte et le cas américain qui en est le parallèle, nous nous sommes concentrée

sur le cas français, lequel relève à la fois de l'exception en raison de la particularité du régime de laïcité qui le fonde et du cas d'école en raison de la prolifération des nouvelles limites législatives qu'il ne cesse d'apporter aux libertés de religion et d'expression.

Nous en avons retiré, sous la contrainte de l'analyse détaillée des textes et des pratiques, que le Nouveau Monde l'emporte de loin sur le Vieux-Continent dans le rejet lucide des confusions qu'entraînent les mutations du blasphème. La force des États-Unis nous a semblé tenir dans leur édification d'une religion civile dont l'Union européenne méconnaît l'existence et récuse l'hypothèse. Ce qui la rend impuissante, sous l'excès des indécisions et des contradictions, à traiter le terrain de confrontation et d'instrumentalisation que la notion de blasphème ouvre de manière convergente aux fondamentalismes virulents et aux communautarismes revendicatifs. Il nous est apparu que la combinaison entre théologie providentialiste, politique libérale et droit souverain, le tout sur fond d'un confessionnalisme intense, explique ce paradoxal avantage de l'Amérique.

Nous en avons également retiré que plutôt que de concevoir comme réactionnaires et théocratiques les militantismes identitaires de type religieux, il fallait les comprendre comme l'une des formes actives de sécularisation et de modernisation politique : ambitionnant de diviniser leur devenir social, elles adoptent indistinctement toutes les ressources contemporaines utiles afin d'asseoir leur pouvoir. C'est en cela qu'à terme, selon une ruse de l'histoire, elles pourraient en arriver à involontairement désacraliser définitivement la théologie qu'elles prétendent illustrer à force de violemment resacraliser le politique qu'elles disent vouloir destituer. Cette remarque sur leur possible téléologie inconsciente, qui participe du pari, ne dispense pas de les combattre pour ce qu'elles sont, à savoir des ennemies de la société ouverte.

Nous en avons finalement retiré que cet indispensable combat est mal engagé dans le camp démocratique et ce, en raison de la confusion grave et insistante que nous avons relevée à plusieurs reprises. S'il faut en donner une définition, elle consiste dans l'assimilation à notre sens erronée entre le sacré et le religieux : le sacré est attributif et la meilleure preuve en est qu'il ne cesse de se déplacer et de changer d'objet ; le religieux est structurel et n'engage souvent pas d'autre croyance que politique. Le blasphème était rapporté dans le monde ancien à la religion, c'est-à-dire au principe politico-religieux dans son objectivité unificatrice de la multiplicité et il a été affecté dans le monde moderne à la sacralité, c'est-à-dire dans l'univers individualisé ou communautarisé qui est le nôtre, à la conflictualité des subjectivités.

En d'autres termes, il nous faudrait moins de sacré et plus de religion. Or c'est précisément le chemin inverse que prennent la France et l'Union européenne. Pour autant, sur un mode analogue à ce qui s'est passé lors des Guerres de Religion, c'est bien la restauration de la primauté du pouvoir politique, transcendant les dissensions sinon létales, qui représente la solution. Ce qui nécessite une volonté politique et c'est là le deuxième obstacle, le mythe

moderne de la volonté illimitée porte sa part dans l'échec présent et la redécouverte de la décision politique ne peut passer, selon nous, que par sa réinscription dans la finitude.

Serait-ce dès lors que l'on romprait avec l'idée et la recherche de l'universalité ? Au contraire, ce serait se dégager de sa définition abstraite dont le résultat n'est que trop patent pour renouer avec son sens concret, originel et trop vite mis à l'écart et oublié. A l'inverse de l'actuelle exaltation de l'altérité qui risque fort de tourner à l'entérinement des inimitiés, il faut être soi pour rencontrer l'autre, condition absolue pour que s'exerce une reconnaissance mutuelle garante de la paix et du bien pour tous. Cet universalisme-là, au lieu de professer un optimisme eschatologique qui s'éloigne au fur et à mesure que l'on s'en approche, accepte les réalités de l'histoire.

Ce que le blasphème nous enseigne ultimement est qu'il doit, lui et avec lui ses dérivés, être banni à son tour du champ politique et en totalité, frappé d'excommunication éternelle, afin que notre compréhension du politique cesse d'être tragicomique pour redevenir tragique, autrement que notre politique se refasse lucide et souveraine.

Bibliographie

Afin de ne pas surcharger inutilement l'appareil bibliographique, la liste des ouvrages réunie ci-dessous ne prétend pas être exhaustive. Elle ne comprend ni l'ensemble des références que nous avons consultées, ni l'ensemble des mentions auxquelles renvoient les notes de notre thèse. En sont particulièrement exclus :

- Les sources scripturaires, classiques et canoniques de l'Antiquité et du Moyen-Âge, ou plus généralement antérieures au XVe siècle. Elles sont portées, sauf exception requise, dans le corps ou dans la marge de la thèse avec mention du nom de l'auteur s'il y a lieu, du titre commun et reçu de l'œuvre ainsi que du foliotage du passage concerné tel qu'académiquement admis et pratiqué. Nous avons opté pour cette solution car, dans la mesure de notre familiarité avec les langues anciennes, de nos études en grec et en latin et de notre accointance avec l'hébreu et l'arabe, nous avons préféré donner nos propres essais de traduction tout en nous référant chaque fois aux meilleures éditions critiques et aux instruments lexicographiques reconnus, non sans consulter les diverses traductions d'importance, réputées ou récentes. Il nous a paru préférable de procéder ainsi pour plus de clarté dans notre texte.
- Les textes de loi, les extraits de presse et les sites internet ne sont pas plus mentionnés dans cette bibliographie, étant considéré soit leur caractère commun et accessible, soit leur caractère anecdotique autrement que par les précisions factuelles qu'ils apportent.

Agamben Giorgio, *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, Roma, Italie, Ed. Laterza, impr. 2008, 2008.

Agulhon Maurice, *L'élan fondateur et la grande blessure : 1880-1932*, Paris, Hachette Littératures (coll. « La République »), 1997.

Alain Dierkens, Jean-Philippe Schreiber et al., *Le blasphème: du péché au crime*, Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité., Bruxelles, Belgique, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2012.

Alves André Azevedo et Moreira José Manuel, *The Salamanca School*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Continuum, 2010.

Amir-Moezzi Mohammad Ali, « Provocation, amour, liberté intérieure », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 11 septembre 2017, Tome 101, n° 2.

Amir-Moezzi Mohammad Ali, *Dictionnaire du Coran*, Paris, France, Robert Laffont, 2007.

Arbib Dan, « Le blasphème, entre droit et théologie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 11 septembre 2017, Tome 101, n° 2.

Arbour Louise et Centre Jacques Cartier. Entretiens, *Le sens de la liberté: actes du colloque tenu dans le cadre des Vingt et unièmes Entretiens du Centre Jacques Cartier*, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, 2010.

Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 1re éd., New York, Mariner Books, 1973.

Arjomand Said Amir, *The turban for the crown: the Islamic Revolution in Iran*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1988.

Armstrong Karen, *The battle for God: fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, HarperCollins Publishers, 2000.

Armstrong Karen, *Histoire de Dieu: d'Abraham à nos jours*, traduit par Jean-Baptiste Médina, Paris, France, Éd. du Seuil, 1997.

Aron Raymond, « A propos de la théorie politique », *Revue française de science politique*, 1962, vol. 12, n° 1.

Asad Talal, Brown Wendy, Butler Judith, Mahmood Saba et Potte-Bonneville Mathieu, *La critique est-elle laïque ?: blasphème, offense et liberté d'expression*, traduit par Francie Crebs et traduit par Franck Lemonde, Lyon, France, Presses universitaires de Lyon, DL 2015, 2015.

Audard Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2009.

Audisio Gabriel (ed.), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence (coll. « Collection Le temps de l'histoire »), 2004.

Balaudé Jean-François, « L'objet du dialogue philosophique », *Études théâtrales*, 2004, n° 31-32.

Baldwin Clive, « Aux frontières de la liberté de religion », *Revue Projet*, 3 novembre 2014, n° 342.

Balibar Étienne, *Droit de cité*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2002.

Balibar Étienne, « Le racisme : encore un universalisme », *Mots. Les langages du politique*, 1989, vol. 18, n° 1.

Barber Benjamin R., *Jihad vs. McWorld*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Ballentine Books, 1996.

Barendt Eric, *Freedom of speech*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Clarendon press.

Bartholomeusz Tessa J. et De Silva Chandra Richard (eds.), *Buddhist fundamentalism and minority identities in Sri Lanka*, Albany, NY, Etats-Unis d'Amérique, State University of New York Press, 1998.

Baslez Marie-Françoise, *Les persécutions dans l'Antiquité : Victimes, héros, martyres*, Paris, Fayard, 2007.

Baslez Marie-Françoise, *Bible et histoire*, Paris, Folio, 2003.

Baubérot Jean, *Histoire de la laïcité en France*, 5e éd. refondue, 18e mille., Paris, Presses Univ. de France (coll. « Que sais-je? »), 2010.

Baubérot Jean, « L'affaire des foulards et la laïcité à la française », *L'Homme et la société*, 1996, vol. 120, n° 2.

Bautier Robert-Henri, « L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle (résumé) », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1972, vol. 1970, n° 1.

Bayle Pierre, *De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*, Paris, France, Presses pocket, 1992.

Beard Mary et North John (eds.), *Pagan priests: religion and power in the Ancient World*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Duckworth, 1990.

Beard Mary, North John, Price Simon et Collectif, *Religions de Rome*, Paris, Editions A & J Picard, 2006.

Beaurepaire Pierre-Yves, *L'Europe des Lumières*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013.

Beaurepaire Pierre-Yves, *L'Europe des Lumières*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2004, 2004.

Beauvois Céline et Prévot Françoise, *Les procès d'impiété de 415-414 avant Jésus-Christ à Athènes*, UPEC, France, 1999.

Bellah Robert N., « La religion civile aux États-Unis », *Le Débat*, 1984, n° 30.

Bellinger Gerhard J. et Chaunu Pierre, *Encyclopédie des religions*, Paris, France, Librairie générale française, 2000.

Belmas Élisabeth, *La police des cultes et des moeurs en France sous l'Ancien Régime*, Lille, France, Atelier national de reproduction des thèses, 1985.

Bénichou Paul, *Le temps des prophètes: doctrines de l'âge romantique*, Paris, France, Gallimard, 1977.

Bentham Jeremy, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011.

Benveniste Émile et Lallot Jean, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1, Economie, parenté, société*, Paris, France, Éd. de Minuit, impr. 1969, 1969.

Bernard Mathilde, « Par qui le scandale arrive-t-il ? La querelle entre Calvin et les évangéliques, Whence Cometh Scandal ? The Quarrel between Calvin and Humanist Evangelism », *Littératures classiques*, 18 septembre 2013, n° 81.

Bernardi Bruno, *Le principe d'obligation: sur une aporie de la modernité politique*, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2007, 2007.

Bernstein Richard B., *Thomas Jefferson*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2005.

Bertholet Alfred, *Histoire de la civilisation d'Israël*, traduit par Jacques Marty, Paris, France, Payot, 1953.

Bigot Christophe, *Connaître la loi de 1881 sur la presse*, Paris, Victoires (coll. « Guide légipresse »), 2004.

Bihr Alain, « La réinvention du droit romain au Moyen Âge », *Revue Interrogations*, juin 2016, n° 22.

Billecoq Alain, « Spinoza et l'idée de tolérance », *Philosophique*, 1 janvier 1998, n° 1.

Blin Arnaud, *1648, la paix de Westphalie ou La naissance de l'Europe politique moderne*, Bruxelles, Belgique, Éds. Complexe, 2006.

Blumenberg Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Allemagne, Suhrkamp, 1966.

Blumenberg Hans et Dautrey Marianne, *La légitimité des Temps modernes*, traduit par Marc Sagnol, traduit par Jean-Louis Schlegel et traduit par Denis Trierweiler, Paris, France, Gallimard, impr. 1999, 1999.

Bobineau Olivier, « La spécificité du régime français de laïcité », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 30 juillet 2012, n° 269.

Bohrmann Monette, « Amixia, atheia. Une approche du monothéisme juif », *Dialogues d'histoire ancienne*, 1994, vol. 20, n° 1.

Bonald Louis de, *La vraie Révolution: réponse à Madame de Staël*, Étampes, France, Clovis, 1997.

Bonald Louis de, *Oeuvres complètes de M. de Bonald*, s.l., Société Nationale, 1845.

Booker Courtney M., *Past convictions: the penance of Louis the Pious and the decline of the Carolingians*, Philadelphia (Pa.), Etats-Unis d'Amérique, University of Pennsylvania Press, 2009.

Borrut Antoine, « Alfred-Louis de Prémare (1930-2006) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 16 juillet 2011, n° 129.

Bottéro Jean, *Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux*, Paris, France, Gallimard, 1987.

Bottéro Jean, *Naissance de Dieu: la Bible et l'historien*, Paris, France, Gallimard, 1986.

Boulègue Jean, *Le blasphème en procès : 1984 - 2009. L'église et la mosquée contre les libertés*, Paris, Nova Éd, 2010.

Boulle Pierre H., « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 2002, vol. 89, n° 336.

Bozarslan Hamit, « Le jihâd, Abstract », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2004, no 82, n° 2.

Bradley Owen, *A modern Maistre: the social and political thought of Joseph de Maistre*, Lincoln, Etats-Unis d'Amérique, 1999.

Brickhouse Thomas C. et Smith Nicholas D., *Socrates on Trial*, 3rd Print edition., Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.

Brown Peter, *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world*, Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Cambridge University press, 1997.

Brown Wendy, « "The Most We Can Hope For...": Human Rights and the Politics of Fatalism », *South Atlantic Quarterly*, 1 juillet 2004, vol. 103, n° 2‑3.

Bruguès Jean-Louis, *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, France, C.L.D., 1996.

Buit Zaidman Louise, « 8. Piété, impiété, superstition » dans *Le commerce des dieux. Eusebia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, s.l., La Découverte, 2001.

Burke Edmund, *Réflexions sur la révolution de France: et sur les procédés de certaines sociétés à Londres, relatifs à cet événement*, traduit par Pierre Dupont, Saint-Lambert-des-Bois, France, Éd. du Franc-Dire, 1988.

Buruma Ian, *Murder in Amsterdam: the death of Theo van Gogh and the limits of tolerance*, New York, Etats-Unis d'Amérique, The Penguin Press, 2006.

Cabantous Alain, *Histoire du blasphème en Occident: XVIe-XIXe siècle*, Paris, France, A. Michel, impr. 2015, 2015.

Casagrande Carla, Vecchio Silvana et Le Goff Jacques, *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, traduit par Philippe Baillet, Paris, France, Ed. du Cerf, 2007.

Castoriadis Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, France, Ed. du Seuil, 1996.

Cavanaugh William T., *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Oxford University Press, 2009.

Cazeaux Jacques, *Le roi, l'âne et l'arpenteur: politique et religion dans la Bible*, Paris, France, les Éd. du Cerf, impr. 2015, 2015.

Centre d'études et de recherches administratives et politiques, *Outrages, insultes, blasphèmes et injures: violences du langage et polices du discours*, Paris, France, L'Harmattan, 2008.

Chabbi Jacqueline et Caquot André, *Le Seigneur des tribus: l'islam de Mahomet*, Paris, France, CNRS éd., impr. 2013, 2013.

Chantin Jean-Pierre, « Les sectes en France. Marges et dissidences », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2000, vol. 66, n° 1.

Chantraine Pierre, Taillardat Jean, Masson Olivier, Perpillou Jean-Louis, Blanc Alain et Lamberterie Charles de, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, France, Klincksieck, 2009, 2009.

Cherel Albert, « Histoire de l'idée de tolérance [suite] », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1942, vol. 28, n° 113.

Cherel Albert, « Histoire de l'idée de tolérance », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1941, vol. 27, n° 112.

Cheyney Edward P., « The Court of Star Chamber », *The American Historical Review*, 1913, vol. 18, n° 4.

Christin Olivier, « Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles) », *Revue*

d'histoire de l'Église de France, 1994, vol. 80, n° 204.

Christin Olivier, « Le statut ambigu du blasphème au XVI e siècle », *Ethnologie française*, 1992, vol. 22, n° 3.

Clastres Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, France, Éd. du Seuil, DL 1980, 1980.

Claverie Élisabeth, « Sainte indignation contre indignation éclairée: L'affaire du Chevalier de La Barre », *Ethnologie française*, 1992, vol. 22, n° 3.

Colloque « Modernité et sécularisation » et NoSoPhi, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, France, CNRS éd., impr. 2007, 2007.

Colloquium Biblicum Lovaniense, *The books of Leviticus and Numbers*, Leuven, Belgique, 2008.

Commission de Venise, *Sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion : réglementation et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse*, Strasbourg, 2008.

CONESA Pierre, *Dr. Saoud et Mr. Djihad*, Paris, Robert Laffont, 2016.

Corm Georges Auteur, *L'Europe et le mythe de l'Occident: la construction d'une histoire*, Paris, France, La Découverte, 2012.

Côté Pauline, Barker Eileen et Université Laval (eds.), *Chercheurs de dieux dans l'espace public:*, Ottawa, Canada, Presses de l'Université d'Ottawa = University of Ottawa Press, impr. 2001, 2001.

Cottret Bernard, *La Révolution américaine: la quête du bonheur : 1763-1787*, Paris, France, le Grand livre du mois, 2003.

Cottret Bernard, *Calvin: biographie*, Paris, France, J.-C. Lattès, impr. 1995, 1995.

Couderc Paul, *Histoire de l'astronomie*, 6e éd., s.l., Presses universitaires de France, 1974.

Courtine-Denamy Sylvie, *De la bonne société: L. Strauss, E. Voegelin, H. Arendt : le retour du politique en philosophie*, Paris, France, les Éditions du Cerf, impr. 2014, 2014.

Craun Edwin D., « 'Inordinata locutio': Blasphemy in Pastoral Literature, 1200–1500 », *Traditio*, ed 1983, vol. 39.

CRAUN EDWIN D., « "INORDINATA LOCUTIO": BLASPHEMY IN PASTORAL LITERATURE, 1200–1500 », *Traditio*, 1983, vol. 39.

Crouzet Denis, *Les Guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion : (vers 1525-vers 1610). tome II*, Seyssel, France, Champ Vallon, 1990.

Crouzet Pavan Élisabeth, « Violence, société et pouvoir à Venise (XIVe-XVe siècles) : forme et évolution de rituels urbains », *Mélanges de l'école française de Rome*, 1984, vol. 96, n° 2.

Dagron Gilbert, *Empereur et prêtre: étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris, France, Le grand livre du mois, 1998.

Dale Elizabeth, *Criminal justice in the United States, 1789-1939*, Cambridge (GB), Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pays multiples, 2011.

Dansette Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine., De la Révolution à la Troisième République*, Paris, France, Flammarion, 1948.

Daremberg Charles et Saglio Edmond (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. I, A-CYZ*, Paris, France, Hachette, 1873.

Dargent Claude, « L'État et la difficile saisie statistique de la religion : l'exemple des protestants dans les recensements en France au XIXe siècle, Official Statistics on Religion: Protestant Under-Reporting in Nineteenth-Century French CensusesAbstract », *Population*, 22 juillet 2009, vol. 64, n° 1.

Darnton Robert, *Édition et sédition: l'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, France, Gallimard, impr. 1991, 1991.

Dartevelle Patrice, Denis Philippe, Robyn Johannes et Ligue pour l'abolition des lois réprimant le blasphème et le droit de s'exprimer librement (eds.), *Blasphèmes et libertés:*, Paris, France, Cerf, 1993.

Dasen Véronique et Piérart Marcel (eds.), *Idia kai dèmosia : Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liége, Presses universitaires de Liège (coll. « Kernos suppléments »), 2013.

Davis Natalie Zemon, *Society and culture in early modern France: eight essays*, Cambridge, Etats-Unis d'Amérique, Polity Press, 1987.

De Rudder Véronique et Vourc'h François, « Quelles statistiques pour quelle lutte contre les discriminations ? », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, 1 décembre 2007, n° 110‑111.

Debray Régis, *Le feu sacré : fonctions du religieux*, Paris, France, Fayard, 2003.

Debray Régis et Leschi Didier, *La laïcité au quotidien : guide pratique*, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 2016.

Dedieu Jean-Pierre, *L'administration de la foi: l'Inquisition de Tolède, XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Espagne, Casa de Velázquez, 1989.

Dedieu Jean-Pierre, *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède et les vieux-chrétiens XVIe-XVIIe siècles*, Thèse de doctorat d'Etat, Université Toulouse-Jean Jaurès, France, 1987.

Delli Pizzi Aurian, « Impiety in Epigraphic Evidence », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 1 janvier 2011, n° 24.

Delmas-Marty Mireille, *Le relatif et l'universel*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2004.

Delumeau Jean, *La peur en Occident: XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, France, A. Fayard, 2011.

Delumeau Jean (ed.), *Injures et blasphèmes*, Paris, France, Imago, 1989.

Demelemestre Gaëlle, « Martin Luther et Francisco de Vitoria : De la relation entre la théologie, la loi naturelle et l'action humaine », *Laval théologique et philosophique*, 2013, vol. 69, n° 2.

Derenne Eudore, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C.*, Liége, France, Belgique, Imp. H. Vaillant-Carmanne, 1930.

Derosas Renzo, « Moralità e giustizia a Venezia nel ’500-’600. Gli Esecutori contro la bestemmia. », 1980.

Derrida Jacques, *Foi et Savoir: suivi de Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris, France, Éditions du Seuil, DL 2001, 2001.

Dhorme Édouard, « Le nom du Dieu d’Israël », *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1951, vol. 95, n° 4.

Dieckhoff Alain et Portier Philippe (eds.), *Religion et politique*, Paris, SciencesPo Les Presses (coll. « L’enjeu mondial »), 2017.

Dierkens Alain et Morelli Anne (eds.), *« Sectes » et « hérésies », de l’Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Belgique, Ed. de l’Université de Bruxelles, 2002.

Dijoux Ruth, « La liberté d’expression face aux sentiments religieux : approche européenne », *Cahiers de Droit*, 2012, vol. 53.

Dockès Pierre, « Hobbes et le pouvoir, Abstract », *Cahiers d’économie Politique / Papers in Political Economy*, 2006, n° 50.

Donegani Jean-Marie et Sadoun Marc, *Critiques de la démocratie*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2012, 2012.

Donegani Jean-Marie et Sadoun Marc, *Qu’est-ce que la politique ?*, Paris, France, Gallimard, DL 2007, 2007.

Dorion Louis-Andrè, « A l’origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon: l’étude de Schleiermacher sur Socrate (1815) », *Dionysius*, 2001, n° 19.

Dowley Tim et Rowland Nicholas, *Atlas of the European Reformations*, Minneapolis, Etats-Unis d’Amérique, Fortress press, 2015.

Dumézil Georges, *La religion romaine archaïque ; avec un appendice sur La religion des étrusques*, Paris, France, Payot, 1966.

Dupraz Luce, *Baby-Loup: histoire d’un combat*, Toulouse, France, Éd. Érès, 2012.

Dupuis-Déri Francis, « L'Affaire Salman Rushdie: symptôme d'un « Clash of Civilizations »? », *Études internationales*, 1997, vol. 28, n° 1.

Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, France, Librairie Félix Alcan, 1912.

Eckert Michael, *Gott, Glauben und Wissen: Friedrich Schleiermachers philosophische Theologie*, Berlin, Allemagne, 1987.

Edgerton Samuel Y., *Pictures and punishment: art and criminal prosecution during the Florentine Renaissance*, Ithaca, Etats-Unis d'Amérique, Cornell University Press, 1985.

Elias Norbert, *La dynamique de l'Occident*, traduit par Pierre Kamnitzer, Paris, France, Calmann-Lévy, 1976.

Engels David, « « Dieu est la vraie mesure de toute chose… ». Platon et le culte grec traditionnel », *Revue de l'histoire des religions*, 2009, Tome 226, n° 4.

Esquerre Arnaud, « Le blasphème, saveur de la modernité », *SociologieS*, 24 juin 2014.

Fabre Michel, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 2006, n° 29.

Favret-Saada Jeanne, « Rushdie et compagnie: Préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie française*, 1992, vol. 22, n° 3.

Feuillet Michel, *Vocabulaire du christianisme*, Paris, France, PUF, 2016.

Fitzpatrick Coeli et Walker Adam Hani (eds.), *Muhammad in history, thought, and culture: an encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara, Calif., Etats-Unis d'Amérique, ABC-CLIO, LLC, 2014, vol. 2/.

Fortsakis Theodoros, « Églises et fiscalité en Grèce », *Société, droit et religion*, 2013, Numéro 3, n° 1.

Foucault Michel, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, France, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004.

Fouillée Alfred, *La philosophie de Socrate*, s.l., Paris : Ladrange, 1874.

Fourest Caroline, *Éloge du blasphème*, Paris, France, Bernard Grasset, DL 2015, 2015.

Froidevaux-Metterie Camille, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, France, La Découverte, 2009.

Froidevaux-Metterie Camille, « États-Unis : comprendre l'énigme théocratico-laïque, The United States: Understanding the Theocratic-Secular Enigma », *Critique internationale*, 9 octobre 2007, n° 36.

Fugier Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, France, Société d'édition les Belles lettres, 1963.

Fukuyama Francis, *The End of history and the last man*, New York, Etats-Unis d'Amérique, The free press, 1992, 1992.

Fumaroli Marc, *L'État culturel: une religion moderne*, Paris, France, Éditions de Fallois, 1991.

Fustel de Coulanges Numa Denis et Hartog François, *La cité antique*, Paris, France, Flammarion, DL 1984, 1984.

Gadamer Hans Georg et Fruchon Pierre, *L'art de comprendre. Ecrits 1, Herméneutique et tradition philosophique*, traduit par Marianna Simon, Paris, France, Aubier-Montaigne, impr. 1982, 1982.

Gallo Max, *Que passe la justice du Roi: vie, procès et supplice du chevalier de La Barre*, Bruxelles, France, A. Versaille éd., 2011.

Garibian Sévane, « Pour une lecture juridique des quatre lois « mémorielles » », *Esprit*, 2006, Février, n° 2.

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, France, Gallimard, 1985.

Gérard Mordillat, Jérôme Prieur, *Corpus Christi*, ARTE, 1997.

Gernet Louis et Vernant Jean-Pierre, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, France, Flammarion, impr. 1982, 1982.

Gilson Étienne, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain, Belgique, France, Publications universitaires, 1952.

Girard René, Oughourlian Jean-Michel et Lefort Guy, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, France, Librairie générale française, 1978.

Grappe Christian, *Le Royaume de Dieu: avant, avec et après Jésus*, Genève, Suisse, Labor et Fides, 2001.

Green Jonathon et Karolides Nicholas J., *The encyclopedia of censorship*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Facts On File, 2005.

Greisch Jean, « Umbesetzung versus Umsetzung », *Archives de Philosophie*, 2004, Tome 67, n° 2.

Greisch Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion. Tome I, Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, France, les Éd. du Cerf, 2002.

Guillou André, « Piété filiale, piété impériale », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 1988, vol. 367, n° 1.

Haarscher Guy, *Comme un loup dans la bergerie : les libertés d'expression et de pensée au risque du politiquement correct*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.

Haarscher Guy, *La laïcité*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je? »), 2008.

Haarscher Guy, *Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée*.

Habermas Jürgen, Bouchindhomme Christian et Rochlitz Rainer, *Droit et démocratie: Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

Hafner-Burton Emilie M. et Tsutsui Kiyoteru, « Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises », *American Journal of Sociology*, 1 mars 2005, vol. 110, n° 5.

Hardt Michael et Negri Antonio, *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit par Nicolas Guilhot, Montréal, Canada, Boréal, 2004.

Hastings Michel et Villalba Bruno (eds.), *De l'impunité : tensions, controverses et usages*, Villeneuve d'Asq, France, Presses universitaires du Septentrion, 2017.

Hayden Patrick, *The philosophy of human rights*, St. Paul, Etats-Unis d'Amérique, Paragon House, 2001, 2001.

Hazard Paul, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, France, Gallimard, 1961.

Hazard Paul, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715. 1*, Paris, France, Gallimard, 1961.

Heidegger Martin et Beaufret Jean, *Le principe de raison*, traduit par André Préau, Paris, France, Gallimard, impr. 1962, 1962.

Henkin Louis (ed.), *The international bill of rights: the covenant on civil and political rights*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Columbia University Press, 1981.

Hochmann Thomas, « Qu'est-ce qu'un « délit d'opinion » ? », *Les Cahiers de droit*, 2012, vol. 53, n° 4.

Hume David Auteur, *The natural history of religion*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Adam & Charles Black, 1956.

Huntington Samuel Phillips, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Simon & Schuster, 1996.

Iqbal Muhammad et Massignon Louis, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, France, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1955.

Jackson Robert, « La place de la religion dans l'enseignement en Angleterre », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 1 septembre 2004, n° 36.

Jacobson Jessica, *Islam in transition: religion and identity among British Pakistani youth*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1998.

Janin Raymond, « Les Juifs dans l'empire byzantin », *Revue des études byzantines*, 1912, vol. 15, n° 93.

Jean-Paul II, *L'esprit d'Assise: discours et messages de Jean-Paul II à la communauté de Sant'Egidio : une contribution à l'histoire de la paix*, Paris, France, les Ed. du Cerf, 2005.

Jeremias Joachim, *Théologie du Nouveau Testament. 1, La Prédication de Jésus*, traduit par Josse Alzin et traduit par Arthur Liefooghe, Paris, France, Éd. du Cerf, 1973.

Jérusalem École biblique de, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.

Jong Mayke de, *The penitential state: authority and atonement in the age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2009.

Josende Lauriane, *Liberté d'expression et démocratie: réflexion sur un paradoxe*, Bruxelles, Bruylant, 2010.

Josèphe Flavius, Reinach Théodore et Blum Léon, *Contre Apion*, 1re éd., Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Juergensmeyer Mark, *Global rebellion: religious challenges to the secular state, from Christian militias to al Qaeda*, Berkeley, Etats-Unis d'Amérique, University of California Press, 2008.

Juergensmeyer Mark, *The new Cold War?: religious nationalism confronts the secular state*, Berkeley, Etats-Unis d'Amérique, University of California Press, 1993.

Juster Susan, *Sacred violence in early America*, Philadelphia, Etats-Unis d'Amérique, University of Pennsylvania Press, 2016.

Kennedy Paul Michael, *The rise and fall of the great powers: economic change and military conflict from 1500 to 2000*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Random House, 1987.

Kepel Gilles, *Terreur et martyre: relever le défi de la civilisation*, Paris, France, Flammarion, 2008.

Kepel Gilles, *À l'ouest d'Allah*, Paris, France, Editions du Seuil, DL 1994, 1994.

Koposov Nikolay, « Une loi pour faire la guerre : la Russie et sa mémoire », *Le Débat*, 22 octobre 2014, n° 181.

Korolitski Ulysse, *Punir le racisme : liberté d'expression, démocratie et discours racistes*, Paris, CNRS Éditions, 2015.

Korolitski Ulysse, *Liberté d'expression, démocratie et discours racistes: les justifications de la législation française contre le racisme d'expression*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques, Paris, France, 2011.

Koussens David, Bernatchez Stephane et Robert Marie-Pierre, « Voile intégral : analyse juridique d'un objet religieux », *Canadian Journal of Law & Society*, 2014, vol. 29.

Koyré Alexandre et Cohen-Rosenfield Leonora, « Louis De Bonald », *Journal of the History of Ideas*, 1946, vol. 7, n° 1.

Krauter Stefan, *Bürgerrecht und Kultteilnahme: Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, Reprint 2014., Berlin ; New York, De Gruyter, 2004.

Kriegel Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1989.

Krynen Jacques, *L'empire du roi : idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, Paris, France, Gallimard, 1993.

Kuruvachira Jose, *Roots of Hindutva: a critical study of Hindu fundamentalism and nationalism*, New Delhi, Inde, Media House, 2005.

Kyrou Ariel, Briand Michel, Centre d'études sur la coopération juridique internationale et Équipe de Recherche en Droit privé, *Le blasphème dans une société démocratique: [actes du colloque*, Paris, France, Dalloz, 2016.

Lacroix Justine, « Droits de l'homme et politique », *La Vie des idées*, 11 septembre 2012.

Le Goff Jacques, *Saint Louis*, Paris, France, Gallimard, impr. 2013, 2013.

Le Goff Jacques, Chartier Roger et Revel Jacques (eds.), *La nouvelle histoire*, Paris, France, Retz-C.E.P.L, 1978.

Le Goff Jacques et Rémond René (eds.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, France, Seuil, 1988, 572.

Légasse Simon, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris, France, Les éd. du Cerf, 2002.

Légasse Simon, *Le Procès de Jésus, tome 1 : L'Histoire*, Paris, Cerf, 1994.

Leiter Brian, *Pourquoi tolérer la religion?: une investigation philosophique et juridique*, Genève, Suisse, Éditions Markus Haller, 2014.

Lemire Vincent, *Jérusalem : Histoire d'une ville-monde des origines à nos jours*, Paris, FLAMMARION, 2016.

Leroux Catherine, *Impiété et procès religieux à Athènes au Ve et au IVe siècles*, S. l., 1991, France, 1991.

Leschi Didier, *Misère(s) de l'islam de France*, Paris, France, Les Editions du Cerf, 2017.

Levinas Emmanuel, *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, France, Éd. de Minuit, impr. 1977, 1977.

Levy Leonard Williams, *Blasphemy: verbal offense against the sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Knopf, 1993.

L'Homme-Wéry Louise-Marie, « Les Mystères d'Éleusis entre privé et public » dans Véronique Dasen et Marcel Piérart (eds.), *Idia kai dèmosia : Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liége, Presses universitaires de Liège (coll. « Kernos suppléments »), 2013.

Lienhard Marc et Lonsdale Michaël, *Luther: 1483-1546*, Paris, France, Les Presses de la Renaissance : Le Figaro, 2016.

Lloyd Cathie et ISM-TI, « Citoyenneté et antiracisme en France et en Grande-Bretagne », *Hommes & Migrations*, 1995, vol. 1193, n° 1.

Lochak Danièle, *Les droits de l'homme*, Paris, France, La Découverte, 2009.

Locke John, *Lettre sur la tolérance: texte latin et traduction française*, traduit par Raymond Polin, Paris, France, Presses universitaires de France, 2006.

Lorcerie Françoise, Institut d'études politiques et Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (eds.), *La politisation du voile : l'affaire en France, en Europe et*

dans le monde arabe, Paris, France, 2005.

Löwith Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Allemagne, W. Kohlhammer, 1953.

Löwith Karl, *Meaning in history: the theological implications of the philosophy of history*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, the University of Chicago press, 1949.

Löwith Karl et Kervégan Jean-François Traduction, *Histoire et salut: les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduit par Marie-Christine Challiol-Gillet et traduit par Sylvie Hürstel, Paris, France, Gallimard, 2002.

Lubac Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore: de Joachim à nos jours*, Paris, France, Ed. du Cerf, impr. 2014, 2014.

Lubac Henri de, *Théologies d'occasion*, Paris, France, Desclée De Brouwer, 1984.

Luca Nathalie, *Les sectes*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2011, 2011.

Luca Nathalie, « De la liberté religieuse et du multiculturalisme aux États-Unis. L'exemple des Yoruba... Une lecture décaléeNathalie LucaÀ propos de : Stefania Capone, Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala, 2005. », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 décembre 2007, n° 140.

MacDowell Douglas Maurice, *The Law in Classical Athens*, London, Thames & Hudson, 1978.

Maclure Jocelyn et Taylor Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, France, la Découverte, impr. 2010, 2010.

Maistre Joseph de, *Des origines de la souveraineté*, Cressé, PRNG éd., 2014.

Maistre Joseph de et Tulard Jean, *Considérations sur la France*, Paris, <> Éditions des Grands Classiques, 1993.

Manent Pierre, *La cité de l'homme*, Paris, France, Fayard, 1993.

Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, France, Flammarion, 1996.

Maris Bernard et Bataille Christophe, *Et si on aimait la France*, Paris, France, Pluriel, DL 2016, 2016.

Maritain Jacques, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Éditions de la Maison française inc., 1942.

Marrou Henri-Irénée, *Théologie de l'histoire*, Paris, France, les Éditions du Cerf, 2015.

Martel James, *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, s.l., Columbia University Press, 2007.

Martin Hervé, *Mentalités médiévales: XIe-XVe siècle*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1998.

Marx Karl et Bauer Bruno, *La question juive*, Paris, France, Union générale d'éditions, 1970.

Mayali Laurent, « Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion », *Revue de l'histoire des religions*, 1 décembre 2011, n° 4.

Mayer Danièle, « L'appréhension du racisme par le code pénal », *Mots. Les langages du politique*, 1992, vol. 33, n° 1.

Mbongo Pascal, *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, France, Berger-Levrault, 2015.

McGrath Alister E., *Historical theology: an introduction to the history of Christian thought*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1998.

Meyendorff John, *Imperial unity and Christian divisions: the Chruch 450-680A. D.*, New York, Etats-Unis d'Amérique, St Vladimir Seminary Press, 1989.

Meyendorff John, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Fordham University press, 1976.

Mill John Stuart, *De la liberté*, Paris, Editions Gallimard (coll. « Folio essais »), 2002.

Milot Micheline, « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 juin 2009, n° 146.

Mimouni Simon Claude et Maraval Pierre, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2006.

Mine Benjamin, « La notion de « dérive sectaire » : quelle(s) implication(s) pour la régulation du « phénomène sectaire » ? », *Champ pénal/Penal field*, 3 mars 2009, Vol. VI.

Mine Benjamin, « L'appréhension des sectes par le système d'administration de la justice pénale belge », *Archives de sciences sociales des religions*, 58e Année, n° 162.

Moltmann Jürgen, « Théologie et droits de l'homme », *Revue des Sciences Religieuses*, 1978, vol. 52, n° 3.

Monod Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2002.

Montesquieu, *De l'esprit des lois - I*, Paris, Gallimard, 1995.

Morange Jean, *La liberté d'expression*, Bruxelles, Belgique, Bruylant, 2009.

Mossé Claude, *Le Procès de Socrate*, s.l., Éd. Complexe, 1987.

Muir Edward, *Ritual in early modern Europe*, Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, 2005.

Nadler Steven M., *Spinoza: a life*, Cambridge (GB), Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Cambridge university press, 1999.

Nash David, *Blasphemy in the Christian world: a history*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pays multiples, 2007.

Nasr Seyyed Vali Reza, *The vanguard of the Islamic revolution: the Jamaʿat-i Islami of Pakistan*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, I.B. Tauris, 1994.

Naz Raoul (ed.), *Dictionnaire de droit canonique: contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, Paris, France, Letouzey et Ané, 1935, vol. 7/.

Neher André, *L'Essence du prophétisme*, Paris, France, Calmann-Lévy, 1972.

Nemo Philippe, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013.

Norwich John Julius, *Histoire de la Méditerranée*, traduit par Agnès Botz et traduit par Jean-Luc Fidel, Paris, France, Perrin, 2008.

Nussbaum Arthur, *A concise history of the law of nations*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Macmillan Co., 1947.

Nussbaum Martha, « Capabilities and Human Rights », *Fordham Law Review*, 1 janvier 1997, vol. 66, n° 2.

Ogien Ruwen, *La liberté d'offenser : le sexe, l'art et la morale*, Paris, Musardine, 2007.

Pacaut Marcel, *Les structures politiques de l'Occident médiéval*, Paris, France, A. Colin, DL 1969, 1969.

Pailler Jean-Marie, *Bacchus: figures et pouvoirs*, Paris, France, Les Belles Lettres, 1995, 1995.

Pailler Jean-Marie, *Bacchanalia: la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition*, 1970-2017, France, École française de Rome, 1988.

Panichi Nicola, « Le vase de Pandore », 1 mars 2000.

Parker Kim Ian, *The Biblical Politics of John Locke*, 29 edition., Waterloo, Ont, Wilfrid Laurier University Press, 2004.

Petit G. Albert, *Etude sur les injures et la diffamation en droit romain*, s.l., Paris : A. Marescq Ainé, 1868.

Picq Jean, Brouillet Jérôme et Descoings Richard, *Une histoire de l'Etat en Europe: pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, Paris, France, les Presses de Sciences Po, DL 2015, 2015.

Pipes Daniel, *The Rushdie affair: the novel, the ayatollah and the west*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Birch Lane press, 1990.

Plato, *The Trial and Death of Socrates: Four Dialogues*, traduit par Benjamin Jowett, 1 edition., New York, Dover Publications, 1992.

Platon, *Apologie de Socrate - Criton*, Traductions et présentations par Luc Brisson., Paris, Flammarion, 2017.

Plenel Edwy, *Pour les musulmans: précédé de « Lettre à la France », janvier 2015*, Paris, France, La Découverte, impr. 2015, 2015.

Pluchon Pierre, *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle: le racisme au siècle des Lumières*, Paris, France, Tallandier, 1984, 313 p.

Portier Philippe, « Philosophie, politique et religion », *Archives de sciences sociales des religions*, 7 octobre 2015, n° 169.

Portier Philippe, « La modernité libérale à l'épreuve de la théorie politique », *Revue française de science politique*, 2 octobre 2009, vol. 59, n° 4.

Portier Philippe, « Laïcité : la fin de l'exception française ? », *Les Cahiers français : documents d'actualité*, 2007, janvier-février, n° 342.

Posner Eric A., *The twilight of human rights law*, Oxford etc., Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Oxford university press, 2014.

Poulat Emile, *Notre laïcité publique : « La France est une République laïque »*, Paris, Berg international, 2003.

Poulat Emile, « Les cultes dans les statistiques officielles en France au XIXème siècle », *Archives de sociologie des religions*, 1956, vol. 1, n° 2.

Pourhiet Anne-Marie Le, « Le droit français est-il Charlie ? », *Le Débat*, 16 juin 2015, n° 185.

Quillet Jeannine, « Un exemple de nominalisme politique de la scolastique tardive : les doctrines de Guillaume d'Ockham » dans *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, s.l., Presses Universitaires de France, 1999.

Ramond Denis, *Puissance et nuisance de l'expression: les conceptions de la liberté d'expression à l'épreuve de la pornographie*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques, Paris, France, 2015.

Rawlings Helen, *The Spanish inquisition*, Malden (Ma.), Etats-Unis d'Amérique, Blackwell publishing.

Rawls John, *A theory of justice*, Cambridge (Mass.), Etats-Unis d'Amérique, The Belknap Press Harvard University Press, 2005.

Rémond René, *L'invention de la laïcité : de 1789 à demain*, Paris, Bayard, 2005.

René Émilie, *L'affaire Rushdie: protestation mondiale et communauté d'interprétation*, Paris, France, CERI, Centre d'études et de recherches internationales, Fondation nationale des sciences politiques, 1997.

Renoux-Zagamé Marie-France, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, France, Presses universitaires de France, DL 2003, 2003.

Riccardi Andrea, *Intransigenza e modernità: la Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Italie.

Riché Pierre, *Les Carolingiens: une famille qui fit l'Europe*, Paris, France, Hachette, 1992.

Richet Isabelle, *La religion aux États-Unis*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2001.

Robespierre Maximilien de, *Pour le bonheur et pour la liberté: discours*, Paris, France, La Fabrique éditions, 2000.

Rogozinski Jacob, *Ils m'ont haï sans raison: de la chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris, France, Les éditions du Cerf, DL 2015, 2015.

Rolland Patrice, « Du délit d'opinion dans la démocratie française », *Pouvoir et Liberté. Études offertes à Jacques Mourgeon*, 1998.

Römer Thomas C., *L'invention de Dieu*, Paris, France, Éditions du Seuil, DL 2014, 2014.

Römer Thomas C., Macchi Jean-Daniel et Nihan Christophe (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Suisse, Labor et Fides, 2009.

Roserot de Melin Joseph, « L'établissement du protestantisme en France. Des origines aux guerres de Religion », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1931, vol. 17, n° 74.

Roth Cecil et Wigoder Geoffrey (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Israël, Encyclopaedia Judaica, 1971, vol. 16/.

Roulhac Cédric, « Les droits de l'homme sans la loi ? Conception(s) et effectivité des droits de l'homme en droit français », *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, 1 juin 2014, n° 5.

Rouvillois Frédéric, *L'invention du progrès: 1680-1730*, Paris, France, CNRS éd., 2010.

Roza Stéphanie, « Comment la révolution a transformé l'utopie : le cas de Gracchus Babeuf », *Annales historiques de la Révolution française*, 1 décembre 2011, n° 366.

Rudhardt Jean, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », *Museum Helveticum*, 1960, vol. 17, n° 2.

Rushdie Salman, *Les versets sataniques*, traduit par A. Nasier, Paris, France, C. Bourgois, 1993.

Sachot Maurice, *L'invention du Christ: genèse d'une religion*, Paris, France, O. Jacob, 1997, 1997.

Saint-Victor Jacques de, *Blasphème: brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Paris, France, Gallimard, 2016.

Schacht Joseph, *An introduction to Islamic law*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Clarendon Press , 1964.

Scheid John, *Les dieux, l'État et l'individu: réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2013.

Scheid John, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », *Publications de l'École Française de Rome*, 1981, vol. 48, n° 1.

Scheil Jean-Vincent, *La Loi de Hammourabi (vers 2000 av. J.-C.)*, Paris, France, Ernest Leroux, 1904.

Schmitt Carl, *Théologie politique: 1922, 1969*, traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, France, Gallimard, 1988.

Schnapper Dominique, « Statistiques ethniques », *Commentaire*, 2007, Numéro 117, n° 1.

Scholem Gershom Gerhard, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, traduit par Maurice-Ruben Hayoun et traduit par Georges Vajda, Paris, France, Éditions du Cerf, 1983.

Siblot P., « De l'anticolonialisme à l'antiracisme : de silences en contradictions », *Mots. Les langages du politique*, 1989, vol. 18, n° 1.

Siddique Osama et Hayat Zahra, *Unholy Speech and Holy Laws: Blasphemy Laws in Pakistan – Controversial Origins, Design Defects and Free Speech Implications*, Rochester, NY, Social Science Research Network, 2008.

Sifaoui Mohamed, *L' affaire des caricatures: dessins et manipulations*, Paris, France, Privé, 2006.

Soboul Albert, Suratteau Jean-René et Gendron François (eds.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2004.

Spinoza Baruch, *Œuvres complètes*, Paris, France, Gallimard, impr. 1962, 1962.

Steiner George, *After Babel: aspects of language and translation*, London, Etats-Unis d'Amérique, 1975.

Strauss Leo, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, Illinois, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, The University of Chicago Press, 1980.

Sudre Frédéric, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

Taguieff Pierre-André, « Réflexions sur la question antiraciste », *Mots. Les langages du politique*, 1989, vol. 18, n° 1.

Tallon Alain, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle: essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2002.

Temperman Jeroen et Koltay András, *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge, UNITED KINGDOM, Cambridge University Press, 2017.

Theis Laurent, *Robert le Pieux: le roi de l'an mil*, Paris, France, Perrin, 1999.

Tocqueville Alexis de, Lamberti Jean-Claude et Schleifer James T., *Œuvres. II. De la démocratie en Amérique*, Paris, France, Gallimard, 1992.

Todd Emmanuel et Laforgue Philippe, *Qui est Charlie ?: sociologie d'une crise religieuse*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2015.

Todorov Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, France, Robert Laffont, 2006.

Tourpe Emmanuel, « Thomas et la modernité, Thomas and Modernity », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001, Tome 85, n° 3.

Tresmontant Claude, *La question du miracle: à propos des Évangiles : analyse philosophique*, Paris, France, F.-X. de Guibert, 1992.

Tribalat Michèle, « L'entrée progressive et inachevée des statistiques « ethniques » dans la statistique publique française », *Outre-Terre*, 26 octobre 2017, n° 51.

Trobo Clément Claude et Maximin Colette, *L'humanité de noirs: l'apport de la négritude aux droits de l'Homme*, Paris, France, L'Harmattan, 2017.

Troper Michel, « La loi Gayssot et la constitution », *Annales*, 1999, vol. 54, n° 6.

Turchetti Mario, « Une Question Mal Posée: Érasme Et La Tolérance. L'idée De Sygkatabasis », *Bibliothèque d'Humanisme Et Renaissance*, 1991, vol. 53, n° 2.

Tyan E. et Walsh J. R., « Fatwā », *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 24 avril 2012.

Urvoy Dominique et Urvoy Marie-Thérèse, *Enquête sur le miracle coranique*, Paris, France, Les éditions du Cerf, 2018.

Védrine Hubert, « Les États-Unis : hyperpuissance ou empire ? », *Cités*, 2004, n° 20.

Veyne Paul, « Qu'était-ce qu'un empereur romain ? », *Diogène*, 2002, n° 199.

Vicaire Platon Texte établi et traduit par Claudio Moreschini Léon Robin et Paul, *Platon Oeuvres Complètes Tome IV 3ème partie Phèdre Les Belles Lettres Guillaume Budé*, Collection des Universités de France. Guillaume Budé., s.l., Les Belles Lettres Paris Guillaume Budé, 1985.

Vienne Jean-Michel, « La tolérance, de Spinoza à Locke », *Études littéraires*, 2000, vol. 32, n° 1-2.

Vignaux Paul, « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels? », *Revue Philosophique de Louvain*, 1977, vol. 75, n° 26.

Villey Michel, « La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne », *Publications de l'École Française de Rome*, 1991, vol. 147, n° 1.

Villey Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

Vitoria Francisco de et Kriegel Blandine, *De la loi: commentaire de la « Somme théologique », Ia-IIae, q. 90-108*, Paris, France, les Éd. du Cerf, 2013, 2013.

Voegelin Eric, *Die politischen Religionen*, München, Allemagne, W. Fink, 1996.

Voegelin Eric et Courtine-Denamy Sylvie Préface Traduction, *La nouvelle science du politique: une introduction*, Paris, France, Editions du Seuil, DL 2000, 2000.

Voltaire et Mervaud Christiane, *Dictionnaire philosophique*, Oxford, France, Voltaire Foundation, 1994, vol. 2/.

Vovelle Michel, *La Révolution contre l'Église : de la Raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Éd. Complexe (coll. « La mémoire des siècles »), 1988.

Wagenvoort Hendrik, *Pietas: selected studies in Roman religion*, Leiden, Pays-Bas, E.J. Brill, 1980.

Wallerick Grégory, « La guerre par l'image dans l'Europe du XVIe siècle. Comment un protestant défie les pouvoirs catholiques », *Archives de sciences sociales des religions*, 31 mars 2010, n° 149.

Walzer Michael, *On toleration*, New Haven (Conn.), Etats-Unis d'Amérique, Pays multiples, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1997.

Waterfield Robin, *Why Socrates died: dispelling the myths*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2009.

Wattel Odile, *Les religions grecque et romaine*, Paris, France, A. Colin, impr. 2001, 2001.

Weaver Russell L. et Lively Donald E., *Understanding the First Amendment*, s.l., LexisNexis, 2012.

Weber Max et Passeron Jean-Claude, *Sociologie des religions*, Paris, France, Gallimard, impr. 1996, 1996.

Wirtz Peter, Paulus Odile et Charlier Patrice, « La gouvernance des Dominicains au-delà des théories établies », 25 avril 2012.

Xénophon, *Apologie de Socrate*, S.l., Hachette Livre BNF, 2013.

Ye'or Bat, « Juifs et chrétiens sous l'islam », *Commentaire*, 2002, Numéro 97, n° 1.

Zarka Yves Charles, Lessay Franck et Rogers John, *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle. Tome II, Textes et documents*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2002.

Zarka Yves Charles, Lessay Franck et Rogers John, *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome 1*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Fondements de la politique »), 2002.

Zoller Élisabeth, « Considérations sur les causes de la puissance de la Cour suprême des États-Unis et de sa retenue », *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, 2011, n° 33.

Zylberberg Jacques, « Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni », *Pouvoirs*, 1995, n°75.