

Nicolas Balzamo

## La liberté du présent ou l'histoire aux prises avec le blasphème

À propos de:

MELLONI Alberto, CADEDDU Francesca, MELONI Federica (dir.), *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, Bologne, Il Mulino, 2015, 312 p.

SAINT-VICTOR Jacques de, *Blasphème. Brève histoire d'un crime imaginaire*, Paris, Gallimard, 2016, 126 p.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Une anthropologie des polémiques à enjeux religieux : le cas des affaires de blasphème*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, 33 p.

«Très original». Ainsi un recenseur qualifiait-il naguère le sujet choisi par l'historien Alain Cabantous pour son dernier ouvrage<sup>1</sup>. Ce sujet était le blasphème et le livre en question avait vu le jour en 1998. Vingt ans plus tard, personne ne se risquerait à user de cet adjectif pour caractériser un objet auquel les attentats de janvier 2015 ont conféré une actualité dont il est inutile de souligner la dimension émotionnelle. Sans doute, et conformément aux règles qui régissent le champ médiatique, le flot de commentaires déversés sur le grand public s'est-il assez rapidement tari pour laisser place à d'autres problèmes et d'autres polémiques. On peut raisonnablement espérer qu'il en ira différemment dans le domaine scientifique et que les années à venir verront un nombre croissant de travaux qui auront le blasphème pour objet. Le temps du bilan est donc encore loin, mais il nous a paru utile de partager les réflexions que nous a inspirées la lecture de trois ouvrages parus depuis les événements de janvier.

Comme son titre l'indique, le recueil dirigé par Alberto Melloni est le résultat sinon d'une discussion, du moins de la volonté de réunir des spécialistes issus d'horizons différents – historiens, juristes, théologiens, politistes – autour d'un objet qui n'appartient en propre à aucune discipline. Historien du droit, Jacques de Saint-Victor offre au lecteur ce qu'il lui promet, soit une histoire du blasphème menée depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours dans un cadre qui est, à un ou deux exemples près, celui de la France. Œuvre d'une ethnologue spécialiste de la

---

1. A. Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident, fin XVI<sup>e</sup>-milieu XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

question, le petit livre de Jeanne Favret-Saada constitue une sorte d'introduction aux problèmes que les affaires de blasphème posent au chercheur en même temps qu'un retour critique sur ses propres enquêtes, entamées il y a près de trente ans.

Écrits et publiés aux lendemains des attentats de janvier, ces trois ouvrages partagent, outre leur sujet, l'ambition de contribuer au débat public sur la question du blasphème, faisant de ces travaux autant de réponses concrètes à une question d'ordre général : que peuvent les sciences sociales ? Leur lecture croisée apporte rapidement un premier résultat : faire justice d'un certain nombre d'assertions qui, pour des raisons assez éloignées de leur qualité intrinsèque, ont fini par acquérir le statut d'évidences auprès du grand public. Un passage en revue s'impose donc.

## FausseS évidences et vraies erreurs

Il y aurait une essence du blasphème, immédiatement reconnaissable et pouvant faire l'objet d'une définition acceptable par tous. Tributaire d'un essentialisme évident, cette idée est congédiée dans chacun des trois ouvrages qui n'ont guère de peine à démontrer le caractère contingent et historiquement construit d'un objet qui ne possède pas d'essence propre et doit son existence à l'acte dénonciateur qui le constitue en le condamnant. Si l'histoire des affaires de blasphème nous apprend quelque chose, c'est bien l'inexistence d'énoncés, qu'ils soient figuratifs ou discursifs, qui seraient blasphématoires en soi. Ce qui est considéré comme tel à un moment et un endroit donnés ne le sera plus à un autre. Dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle, les attaques des théologiens calvinistes contre la messe furent dénoncées comme autant de blasphèmes par leurs adversaires catholiques. Cinq siècles plus tard, si le désaccord proprement théologique au sujet de l'eucharistie reste entier entre les deux confessions, l'accusation de blasphème a disparu du vocabulaire des protagonistes et son usage paraîtrait totalement déplacé. Le lieu n'importe pas moins que le moment comme le montre l'affaire de *La Dernière Tentation du Christ* (1988). À sa sortie, le film de Scorsese ne suscita guère de polémiques en Italie et en Espagne. En France en revanche, il fut dénoncé par plusieurs évêques, rapidement débordés par un groupe intégriste qui mena une violente campagne contre une œuvre qualifiée de blasphématoire, campagne qui aboutit à l'incendie de trois salles de cinéma. Si les représentants d'une même institution peuvent diverger quant à savoir si un objet présente ou non un caractère blasphématoire, ces différences deviennent inévitables dès lors qu'entrent en jeu les rivalités confessionnelles. En 2015, le réalisateur iranien Majid Majidi consacra un film à l'enfance de Mahomet. Produite avec le soutien des autorités iraniennes et largement diffusée dans ce pays, l'œuvre fut très mal reçue dans le monde sunnite, au point que l'Université Al Azhar demanda son interdiction pour cause de blasphème.

À défaut d'être un objet doté d'une essence propre, le blasphème constituerait à tout le moins une notion qui, à l'intérieur d'un même système religieux, ferait l'objet d'une définition à la fois univoque, rigoureuse et communément acceptée. L'exemple de l'Occident médiéval et moderne montre qu'il n'en est rien. À la suite de plusieurs historiens dont il reprend les analyses<sup>2</sup>, J. de Saint-Victor souligne le

2. C. Casagrande et S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987 ; O. Christin, « Le statut

caractère fondamentalement équivoque d'une notion que les théologiens peinent à formaliser. Il faut attendre le XIII<sup>e</sup> siècle et Thomas d'Aquin pour voir émerger une définition relativement stricte, qui fait cependant la distinction entre blasphème « parfait » et « imparfait » : le premier cherche sciemment à injurier le divin, non le second. Dans la pratique, les procès pour blasphème viennent sanctionner des énoncés aussi différents que des jurons proférés dans une taverne ou le texte du Talmud, qui fit l'objet d'un autodafé solennel à Paris en 1242<sup>3</sup>. La situation se complique encore avec l'époque moderne et l'essor de la Réforme, qui fait du blasphème une accusation que les protagonistes ne cessent de se jeter à la figure : les protestants qualifient de blasphématoire tout un pan des croyances et des pratiques catholiques – culte des saints et des images, pèlerinages, vœux, indulgences – tandis que ces derniers usent du même terme pour condamner les positions de leurs adversaires. Une fois le protestantisme pourvu d'un statut légal, cette acception du blasphème tend à disparaître – en France, du moins – mais seulement pour laisser la place à un nouvel usage qui substitue le libertin au protestant et l'irrégion à l'hérésie. Molière sera ainsi accusé de blasphème pour avoir moqué l'hypocrisie de Tartuffe.

Le blasphème serait une affaire strictement religieuse, mettant aux prises les blasphémateurs supposés et les autorités ecclésiastiques en charge de les punir. Exacte dans un certain nombre de cas, cette affirmation ne saurait être érigée en axiome. Pour reprendre l'exemple européen, l'essor de la répression du blasphème fut moins le fait de l'Église que des princes, à qui l'on doit l'essentiel de l'arsenal répressif élaboré dans ce domaine et qui, sur un modèle qui n'est pas sans rappeler celui de la chasse aux sorcières, ont fait de la lutte contre le blasphème un moyen d'étendre et de renforcer leur pouvoir. Le cas de la France est exemplaire à cet égard, qui voit, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les souverains élaborer et appliquer jalousement une législation de plus en plus sévère, substituant du même coup leur autorité à celle de l'Église dans un domaine qui, à l'origine, relevait de cette dernière. Le processus atteint son aboutissement logique au XVI<sup>e</sup> siècle avec la définition, par les juristes de la couronne, du blasphème comme d'un crime de lèse-majesté, créant ainsi une équivalence symbolique entre Dieu et le souverain et faisant du second le défenseur attitré du premier<sup>4</sup>. À bien y regarder, l'idée selon laquelle les affaires de blasphème mettraient aux prises les blasphémateurs supposés et des institutions ecclésiastiques trouve sa source dans la situation propre à l'Europe des cinquante dernières années, dont les États sécularisés ont délaissé la question du blasphème, laissant du même coup le champ libre aux organisations religieuses et aux associations confessionnelles qui y jouent désormais les premiers rôles.

Il y aurait, dans l'islam, sinon un interdit total de l'image, du moins une prohibition complète de celle du Prophète, faisant de toute représentation figurée

---

ambigu du blasphème au XVI<sup>e</sup> siècle », *Ethnologie française*, 22, 1992, p. 337-343 ; Id., « Sur la condamnation du blasphème (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 80, 1994, p. 43-64 ; A. Cabantous, *op. cit.* ; C. Leveux, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) : du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.

3. J. de Saint-Victor, *Blasphème. Brève histoire d'un crime imaginaire*, Paris, Gallimard, 2016, p. 17-28.

4. *Ibid.*, p. 29-46.

de Mahomet un blasphème en puissance. Si aucun des trois ouvrages ne comporte de développement sur cette question – mais celle-ci a fait l'objet de mises au point récentes<sup>5</sup> –, on y trouve sans peine des exemples propres à faire justice d'une idée aussi couramment répandue qu'inexacte. Le monde chiite a produit quantité d'images du Prophète tout au long de son histoire et ce n'est qu'à une époque relativement récente (XVIII<sup>e</sup> siècle) que l'école wahhabite a fait le choix de l'interdiction totale. Rappelons également que si la représentation figurée du divin n'est plus vraiment un sujet de débat parmi les confessions chrétiennes, il n'en a pas toujours été ainsi et, de la crise iconoclaste qui secoua le monde byzantin aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles aux guerres de Religion des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>, la question des images a généré des conflits dont la violence en dit long sur l'importance qu'elle a pu revêtir. D'un point de vue très général, on pourra sans doute conclure qu'islam et christianisme ont, en fait d'images, fini par opter pour des solutions diamétralement opposées. Mais ce constat ne doit pas occulter le fait que : 1. les solutions en question ne font pas l'objet d'un consensus total au sein même des deux religions concernées ; 2. elles constituent le résultat d'une histoire complexe et contingente et non la conséquence nécessaire du message contenu dans tel ou tel texte dit sacré. À cet égard, il n'est jamais inutile de rappeler, comme le fait Mauro Perani, le caractère contradictoire des textes en question qui, sur ce point comme sur d'autres, disent tout et son contraire<sup>6</sup>.

Il existerait une efficacité propre à l'image, à laquelle son caractère figuratif conférerait le privilège de produire un effet automatique. On notera, à la suite de J. Favret-Saada, que cette conception n'est pas l'apanage des discours véhiculés par les médias mais trouve son pendant dans les sciences humaines et sociales, où la notion de performativité des images connaît depuis quelques années un succès étonnant<sup>7</sup>. Reprenant sans trop de précautions une théorie que Austin avait élaborée pour les actes de langage<sup>8</sup>, certains spécialistes en sont venus à défendre l'idée selon laquelle les images posséderaient une forme d'efficacité à la fois propre et automatique. Sans revenir sur les problèmes théoriques que pose cette forme moderne d'animisme<sup>9</sup>, il importe, au regard de la question qui nous occupe, de rappeler plusieurs éléments. L'efficacité supposée de l'image ne saurait se passer d'un public, donc d'un processus d'interprétation. Une fois encore, il n'existe pas d'image qui serait blasphématoire en soi mais seulement des interprétations qui la considèrent comme telle. Le cas de la célèbre caricature de Mahomet coiffé d'un

5. F. Boespflug, « Le Prophète de l'islam est-il irreprésentable ? », *Revue des sciences religieuses*, 87, 2013, p. 139-159 ; S. Naef, *Y a-t-il une question de l'image en islam ?*, Paris, Éditions Téraèdre, 2015.

6. M. Perani, « La satira blasfema antiebraica », in Melloni A., Cadeddu F., Meloni F. (dir.), *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, Bologne, Il Mulino, 2015, p. 66-67.

7. J. Favret-Saada, *Une anthropologie des polémiques à enjeux religieux : le cas des affaires de blasphème*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, p. 23-24.

8. J. L. Austin, *Quand dire c'est faire [How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, 1962]*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

9. On lira avec profit la mise au point de Jean Wirth : « Performativité de l'image ? », in Dierkens A., Bartholeyns G. et Golsenne T. (dir.), *La performance des images*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 125-135.

turban d'où sort la mèche allumée d'une bombe constitue sans doute le meilleur exemple à cet égard. De nombreux commentateurs l'ont qualifiée de blasphématoire au motif qu'elle assimilerait le Prophète à un terroriste. Mais pour son auteur, le dessinateur danois Kurt Westergaard, l'homme au turban ne représenterait pas Mahomet au sens général, mais seulement le Mahomet dont se revendiquent les jihadistes. Affaire d'interprétation donc, laquelle ne se réduit pas à une confrontation entre croyants et non-croyants ou entre artistes et fanatiques puisque le caricaturiste Plantu, que l'on peut raisonnablement considérer comme plus proche de son collègue que des frères Kouachi, avoue avoir vu dans l'homme au turban le Mahomet historique<sup>10</sup>. En second lieu, il importe de garder à l'esprit l'avertissement que le peintre Maurice Denis adressait naguère à ses confrères : « Se rappeler qu'un tableau, avant d'être un cheval de bataille, une femme nue ou une quelconque anecdote, est essentiellement une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées<sup>11</sup>. » L'image étant objet autant qu'elle est signe, la question de son support ne saurait être négligée, encore moins s'agissant d'une image considérée comme blasphématoire. Selon qu'elle provient d'un journal satirique au tirage limité, d'un grand quotidien, ou encore d'un film, son impact – et donc, *in fine*, sa supposée performativité – variera considérablement. Cruciale, la question du support a été au cœur de plusieurs affaires de blasphème, comme par exemple celle du *Mistero Buffo* de Dario Fo. Créée en 1969, cette pièce de théâtre qui reprend plusieurs épisodes de la vie du Christ fut mise en scène pendant près de dix ans dans toute l'Italie sans provoquer de scandale majeur. Mais lorsqu'en 1977 elle passa à la télévision d'État, le Vatican s'en émut et un procès fut intenté. On ne saurait mieux reconnaître l'importance du média : tolérable tant qu'il s'agissait d'une pièce jouée dans des théâtres d'avant-garde devant un public nécessairement restreint, l'œuvre de Dario Fo ne l'était plus dès lors qu'elle était proposée à des millions de téléspectateurs<sup>12</sup>. La question du support a même pu servir d'argument juridique. Lorsqu'en 1996 une association catholique porta plainte contre le *Larry Flint* de Miloš Forman, elle ne s'attaqua pas au film lui-même mais à son affiche – celle-ci représentait un homme en position de crucifié sur un pubis féminin – avec l'argumentaire suivant : si tout un chacun était libre d'aller ou non au cinéma, nul ne pouvait éviter d'apercevoir une affiche placardée dans les rues. Enfin, on ne saurait parler d'une efficacité de l'image blasphématoire sans préciser aux dépens de qui cette efficacité s'exerce : les croyants qui se jugent offensés par l'image ou bien les auteurs de l'image qui se trouvent accusés de blasphème. Dans le premier cas, l'efficacité ne saurait être que très limitée et l'on ne connaît pas d'exemple de croyant qui aurait perdu la foi à cause d'une caricature. Dans le second cas, en revanche, elle peut prendre un tournant radical et aboutir à la mort des intéressés. Deux types d'efficacité dont on nous accordera qu'elles ne sont pas synonymes.

10. J. Favret-Saada, *Une anthropologie des polémiques...*, *op. cit.*, p. 31.

11. M. Denis, « Définition du néo-traditionnisme », in Id., *Théories, 1890-1910. Du symbolisme et de Gauguin vers un nouvel ordre classique*, Paris, L. Rouart et J. Watelin éditeurs, 1912, p. 1.

12. F. Ruozi, « Piccolo manuale di blasfemia audiovisiva. Dal Mistero Buffo televisivo a South Park », in Melloni A., Cadeddu F., Meloni F. (dir.), *op. cit.*, p. 104-109.

L'acte blasphématoire générerait une réaction à la fois spontanée et automatique, faisant des affaires de blasphème une confrontation en quelque sorte naturelle entre les auteurs de l'offense et leurs victimes. Ainsi en aurait-il été des caricatures publiées par le *Jyllands-Posten* en 2005 et qui constituent la préhistoire des attentats de janvier 2015. Reprenant les conclusions de l'ouvrage qu'elle avait consacré à cette affaire<sup>13</sup>, J. Favret-Saada démontre toute la complexité d'un processus qui ne se réduit pas à un face-à-face entre douze dessins de presse et 1,6 milliards de musulmans. Lorsque les dessins en question voient le jour, le 30 septembre 2005, nulle réaction massive ne se produit du côté des intéressés. Mieux : lorsqu'un imam danois les affiche dans sa mosquée dans l'espoir de provoquer un mouvement de protestation, les fidèles ne le suivent pas. Deux semaines plus tard, la manifestation qu'il organise ne rencontre pas plus de succès. Avec quatre autres confrères et le soutien du gouvernement égyptien, il entame alors une tournée au Moyen-Orient, laquelle ne donne toujours pas les résultats escomptés. Début 2006, on pouvait croire l'affaire éteinte. Mais le 18 janvier, l'Organisation de la Conférence Islamique découvre qu'un petit journal norvégien avait republié les caricatures danoises, parvint à mobiliser plusieurs religieux de haut rang, lesquels exigèrent la punition des coupables et la création d'un délit de blasphème en Occident. Des manifestations furent organisées et un boycott des produits danois lancé. Devant la menace, plusieurs responsables politiques européens condamnèrent l'initiative du *Jyllands-Posten* et appelèrent à une liberté d'expression « responsable ». L'initiative suscita l'indignation de plusieurs médias occidentaux qui entreprirent de republier les caricatures en signe de solidarité avec leurs confrères et, en retour, une série de manifestations à travers la planète (janvier-février 2006). Il aura donc fallu plusieurs mois et l'intervention de toute une série d'acteurs aux visées très différentes – les cinq imams danois, les gouvernements occidentaux, les dirigeants de plusieurs pays musulmans, l'Organisation de la Conférence Islamique, plusieurs grands journaux européens – pour que naisse l'affaire dite des caricatures de Mahomet<sup>14</sup>. Nous voilà loin de la réactivité supposément naturelle et immédiate qui caractériserait ce type de phénomène. Ajoutons, enfin, que l'exemple ne plaide pas en faveur de la thèse de la performativité des images puisque ses conséquences les plus graves prirent place dans des pays où les dessins en question ne furent jamais publiés.

Les points présentés ci-dessus ne traitent que des éléments qui me paraissent essentiels dans les débats publics relatifs à la notion de blasphème, mais nos trois ouvrages offrent encore bien d'autres exemples de fausses évidences qui ne ressortent pas indemnes de leur lecture, comme par exemple le supposé acharnement dont *Charlie Hebdo* aurait fait montre à l'égard de l'islam et des musulmans. Antérieure aux attentats, l'assertion a pris des formes très diverses, selon les positions confessionnelles et politiques de ceux qui l'ont émise. Des commentateurs ont pu ainsi accuser le journal d'islamophobie, de promouvoir un discours raciste sous couvert de défense de la laïcité, ou encore de se livrer à des attaques gratuites et peu glorieuses contre une frange dominée de la société française. Fondée sur

---

13. J. Favret-Saada, *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

14. J. Favret-Saada, *Une anthropologie des polémiques...*, *op. cit.*, p. 23-30.

le dépouillement exhaustif des unes de *Charlie Hebdo* publiées entre 1992 et 2011, l'étude de Marie Levant ne laisse pas pierre sur pierre de ces affirmations<sup>15</sup>. La religion est loin de constituer le thème central des unes de l'hebdomadaire (7,5 % du total, contre 65 % pour la politique) et l'islam n'a fait l'objet que de 24 couvertures en vingt ans (contre 44 pour le christianisme), soit 2,4 % du total. Nous voilà très loin de la supposée obsession de ses journalistes pour l'islam et M. Levant n'a guère de peine à montrer que leur traitement de cette religion ne fait que prolonger – mais avec une attention et une intensité bien moindres – celui qu'ils appliquaient au christianisme depuis plusieurs décennies.

## Le recours à l'histoire : la longue durée

Aussi salutaire soit-il, ce travail de décapage ne saurait constituer une fin en soi et l'on est en droit de demander aux sciences sociales un peu plus que de congédier les fausses évidences qui dominent le débat public sur la question du blasphème. Il ne s'agit évidemment pas d'appeler à la mise au point d'une quelconque « théorie générale » du blasphème, que sa prétention totalisante suffirait à disqualifier d'emblée, mais bien plutôt de demander aux différentes disciplines concernées d'apporter une contribution à la réflexion au moyen des instruments qui leur sont propres. Et puisque cette réflexion porte sur un objet fort d'une existence séculaire, la diachronie ne ferait-elle pas figure d'instrument privilégié et l'histoire de discipline incontournable ? Tel est le double postulat par lequel Jacques de Saint-Victor ouvre son livre sur le blasphème : « La notion est trop délicate, et son histoire trop mouvementée, pour qu'on puisse la rendre intelligible sans restituer sa longue trajectoire dans notre passé national » (p. 13). Prenons acte de cette équivalence entre longue durée et vertu heuristique et suivons l'auteur dans son travail de reconstitution qui prend la forme d'une pièce en trois actes : essor, déclin et renouveau.

L'essor est celui d'une notion protéiforme et problématique, que les théologiens médiévaux peinent à définir de façon rigoureuse mais qui suscite l'intérêt croissant du pouvoir séculier. Pour des raisons déjà évoquées – volonté de sacraliser l'autorité du Prince en même temps que d'empiéter sur un domaine qui relève de la foi et donc de l'Église –, ce dernier s'emploie à en faire un crime et à s'adjuger le monopole de sa répression. L'apogée du processus prend place aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, qui voient l'État royal érigé en défenseur jaloux de l'honneur d'un Dieu dont il se pense et se présente comme une sorte de double.

Assez logiquement, le déclin du blasphème comme délit accompagne le désengagement du pouvoir séculier d'un domaine jugé de plus en plus négligeable et contestable. Négligeable parce que l'État n'est plus en quête d'une sacralisation désormais acquise, contestable parce que la répression du blasphème, qui fait du législateur le défenseur de Dieu, devient le symbole d'un mélange des genres jugé intolérable par les juristes comme par les philosophes : « on ne doit point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines, ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines » (Montesquieu, *De l'esprit des*

15. M. Levant, « Il mito dell'islamofobia. Uno sguardo storico sulla caricatura religiosa in Charlie Hebdo », in Melloni A., Cadeddu F., Meloni F. (dir.), *op. cit.*, p. 147-175.

lois, XXVI, 2). Que vienne s’y ajouter la revendication de la liberté religieuse et, plus généralement, celle de la liberté d’opinion, et la notion de blasphème semble engagée dans un processus irrévocable d’obsolescence, malgré quelques affaires retentissantes – le chevalier de La Barre – dont l’écho dit justement la singularité. Sans doute le processus en question est-il lent et non dépourvu de retours en arrière: absent du code pénal de 1791, le délit de blasphème y fait son retour en 1825 avant d’être supprimé en 1830, sans en disparaître totalement puisqu’une loi de 1819 punissait l’« outrage à la religion » et que c’est en vertu de cette loi que furent poursuivis Flaubert, Eugène Sue ou encore Proudhon. Reste que la victoire des républicains et la loi de 1881 sur la presse semblent mettre le point final à l’histoire d’un crime devenu sans objet parce que sans victime.

En fait de point final, il ne s’agit pourtant que d’une « parenthèse enchantée », que l’auteur voit se refermer un siècle plus tard avec l’adoption de la loi Pleven (1972). Faisant suite à la ratification par la France de la Convention sur l’élimination des discriminations raciales, ce texte allait plus loin que celui de la convention elle-même en ajoutant le terme de religion à celui de race et en encourageant les victimes à se constituer en associations. De là date un processus que J. de Saint-Victor définit comme « le début juridique du repli communautaire en France » et auquel le délit de blasphème doit sa résurrection. Il avait disparu faute de victime identifiable – Dieu n’est pas une partie civile –, il réapparaît dès lors qu’à la divinité se substituent des communautés auxquelles la loi reconnaît, fût-ce de manière ambiguë, le droit de poursuivre en justice ceux qu’elles estiment leur avoir porté atteinte. L’histoire juridique du blasphème entre ainsi dans une nouvelle phase, qui n’est pas la moins paradoxale puisque Dieu s’en trouve exclu, du moins en théorie. Car du procès intenté au *Je vous salue Marie* de Godard (1985) à ceux dont *Charlie Hebdo* a fait les frais à partir des années 2000, les accusateurs ont pris soin de ne jamais se présenter comme les vengeurs d’une divinité symboliquement outragée mais seulement comme les défenseurs d’une communauté réellement agressée. Une stratégie couronnée de succès selon J. de Saint-Victor: si, dans l’enceinte des tribunaux, l’affrontement entre liberté d’expression et respect des convictions religieuses a généralement tourné au profit du premier de ces deux principes, le second a gagné la bataille politique et culturelle, offrant au délit de blasphème la garantie de voir sa longue histoire se poursuivre.

Le blasphème est donc de retour. Ce constat, qui ouvre et clôt l’ouvrage, semble difficilement contestable. On peut en revanche s’interroger sur la manière dont l’auteur conçoit et présente ce phénomène et, plus généralement, sur le schéma ternaire qui organise le récit. Tout se passe en effet comme si le retour du blasphème était un retour en arrière, à un Moyen Âge que J. de Saint-Victor est trop historien pour le qualifier d’obscur mais dont il laisse entendre qu’il est aux antipodes de notre modernité. Le blasphème? « On se mit à l’invoquer comme si, pour éclairer notre situation, il n’y avait pas de meilleures voies que de retrouver les controverses des temps médiévaux ». Le respect des croyances? Une notion « surannée », exhumée « des paludes d’un passé lointain qu’on croyait révolu » (p. 12). Soyons équitables: si par endroits l’auteur semble établir une équivalence entre un objet et une époque – la résurgence de l’un serait l’indice d’un retour à l’autre –, il met aussi en évidence les mutations qui ont affecté les termes du problème avec l’entrée en scène d’une nouvelle religion et celle, concomitante, de la

logique communautaire. Mais le présent du blasphème se réduit-il à un changement de décors – Dieu et le catholicisme hier, la communauté et l'islam aujourd'hui ? La question peut être posée autrement : peut-on écrire une histoire du blasphème sans autres acteurs que des abstractions et des entités collectives ? Car en faisant le choix du temps long, J. de Saint-Victor a également fait celui d'un grand récit, dont les personnages ont pour nom Église, État, communauté, croyance, laïcité, liberté d'expression. Des choix de méthode pleinement assumés par l'auteur, qui définit son ouvrage comme « un cadre d'interprétation politique et juridique du blasphème » et prend soin d'avertir qu'il n'a travaillé « ni en ethnologue, ni en directeur de conscience » (p. 14).

J'ignore ce que serait une histoire du blasphème menée du point de vue d'un directeur de conscience, mais la référence à l'ethnologie est la bienvenue puisque c'est à une représentante de cette discipline que l'on doit un ouvrage publié en même temps que celui de Jacques de Saint-Victor et dont les principes méthodologiques sont aux antipodes de ceux dont il vient d'être question.

## Le blasphème au ras du sol

Issu d'une conférence délivrée en décembre 2015, le petit livre de Jeanne Favret-Saada peut se lire comme un post-scriptum à son ouvrage sur les caricatures de Mahomet<sup>16</sup> et, plus généralement, comme un retour critique sur son propre travail, entamé il y a vingt-cinq ans par un article programmatique<sup>17</sup>. Prenant acte des impasses dans lesquelles se débattait une recherche tiraillée entre la tentation essentialiste et un nominalisme qui revenait à coller aux discours produits par les acteurs historiques, J. Favret-Saada s'était fait l'avocate d'une solution simple et radicale : substituer à la question du blasphème celle des affaires de blasphème. Corollaire de ce choix était l'abandon des abstractions et des entités collectives au profit d'une combinatoire mettant en jeu trois instances dont l'interaction aboutit à produire du blasphème : l'accusateur, l'accusé et le juge.

Le premier de ces trois acteurs est également le plus important puisque c'est son action qui crée à la fois un délit et un coupable. C'est là un point sur lequel on n'insistera jamais assez : toute affaire de blasphème débute non par un blasphème mais par une accusation qui désigne un objet – parole, écrit, dessin, comportement – comme blasphématoire. À la limite, l'objet en question peut ne pas exister du tout : les multiples profanations d'hosties imputées aux juifs à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne n'ont jamais pris place ailleurs que dans l'esprit de ceux qui les ont dénoncées<sup>18</sup>. En revanche, l'action accusatoire doit pouvoir s'appuyer sur un cadre préexistant – Favret-Saada parle de « montage institutionnel » –, autrement dit un réservoir de conceptions, d'interprétations et de normes qui rendent l'accusation de blasphème à la fois possible, intelligible et susceptible

16. J. Favret-Saada, *Comment produire...*, *op. cit.*

17. J. Favret-Saada, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie française*, 22, 1992, p. 251-260.

18. M. Rubin, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven, Yale University Press, 1999.

de faire l'objet d'une sanction. Il revient au troisième acteur, le juge, d'évaluer la validité de l'accusation et d'agir en conséquence.

Si l'on considère ce schéma à l'aune des processus historiques retracés par Jacques de Saint-Victor, il apparaît que le fonctionnement des affaires de blasphème a subi en quelques décennies plus de changements qu'il n'en avait connu en cinq siècles. Sans doute l'ordonnancement des séquences reste-t-il inchangé : aujourd'hui comme hier, toute affaire de blasphème commence par une accusation qui est aussi un appel à juger et à condamner. On ne saurait en dire autant de l'identité des acteurs, de l'espace au sein duquel prennent place ces affaires ou encore des rapports de force sous-jacents. La sécularisation des sociétés européennes a ainsi abouti à l'effacement de l'acteur-juge traditionnel : les tribunaux d'Église ont disparu et ceux des États se sont désengagés du domaine proprement religieux. Sans doute un certain nombre de pays européens ont-ils conservé dans leur arsenal législatif des dispositions permettant de poursuivre les auteurs d'énoncés ou d'actes jugés attentatoires sinon à une religion du moins à ses adeptes, mais la portée de ces dispositions s'est grandement affaiblie, réduisant d'autant les chances de l'accusateur de parvenir à ses fins par des voies légales. Le cas français est exemplaire à cet égard. Alsace et Moselle mises à part, la notion de blasphème est absente du droit hexagonal depuis 1830 et celle d'outrage à la religion depuis 1881. L'introduction dans le code pénal d'un délit d'incitation à la haine (1972) n'a pas eu d'effet compensatoire : les associations catholiques et musulmanes qui ont eu recours à cet article pour attaquer *Charlie Hebdo* ont systématiquement été déboutées. L'exemple italien va dans le même sens. Le statut officiel dont le catholicisme a joui dans ce pays jusqu'en 1984 offrait à ses représentants un instrument juridique – le délit d'outrage à la religion d'État – qui s'est avéré relativement efficace : c'est à ce titre que sera par exemple poursuivi et condamné *La Ricotta* de Pasolini (1963). Passé 1984, l'argument devient caduc et avec lui une démarche juridique désormais dépourvue de chance de succès<sup>19</sup>. La sécularisation du droit aboutit ainsi à la disparition de l'acteur-juge traditionnel – l'État –, obligeant l'accusateur à lui trouver un remplaçant. Les attentats de janvier 2015 constituent l'aboutissement logique de ce processus : deux particuliers se sont érigés en juges et ont entrepris de punir les blasphémateurs supposés.

La tournée que cinq imams danois entreprirent au Moyen-Orient à l'automne 2005 pour mobiliser l'opinion musulmane contre les caricatures du *Jyllands-Posten* était la conséquence d'un échec : quelques semaines plus tôt, l'organisation Société islamique du Danemark avait été déboutée de sa plainte contre le journal. L'originalité de la démarche ne réside pas dans le recours à une instance non judiciaire – dès les années 1980, des associations catholiques avaient pris ce chemin suite aux revers qu'elles essayaient devant les tribunaux – mais dans le fait que l'instance en question est extérieure au pays où l'affaire a commencé. Face à l'impossibilité d'obtenir gain de cause au Danemark, les cinq imams ont fait le choix d'une stratégie novatrice et complexe, dont l'élément central était le recours à des instances étrangères – gouvernement égyptien, Organisation de la Conférence Islamique – en vue d'obtenir sinon la condamnation effective des

---

19. G. Fattori, « La secolarizzazione dei reati contro il sacro in Italia », in Melloni A., Cadeddu F., Meloni F. (dir.), *op. cit.*, p. 225-252.

blasphémateurs, du moins leur désaveu symbolique par la puissance publique de leur pays d'origine<sup>20</sup>. Soit une nouveauté radicale par rapport au schéma classique qui voyait les acteurs des affaires de blasphème évoluer dans un cadre qui pouvait être plus ou moins étendu mais sans jamais dépasser les frontières nationales.

Le fonctionnement des affaires de blasphème a été longtemps tributaire d'un rapport de force asymétrique et l'accusation a généralement<sup>21</sup> fait figure d'instrument employé par la communauté dominante – chrétiens d'abord, catholiques et protestants ensuite – contre des groupes minoritaires, soit, tour à tour et parfois simultanément, les juifs, les hétérodoxes, les libertins, les libres-penseurs. Là encore, le processus de sécularisation est venu bouleverser le schéma traditionnel. Lorsqu'en 1988 des groupes catholiques intégristes s'en prennent à *La Dernière Tentation du Christ*, on est déjà en droit de se demander qui est minoritaire dans cette histoire : rapporté à l'ensemble de la société française, le courant religieux en question est somme toute assez marginal et il n'est pas exclu qu'il compte moins d'adhérents que l'œuvre de Scorsese n'a d'amateurs. Mais le véritable tournant se produit à la décennie suivante, lorsque les affaires de blasphème voient émerger des accusateurs issus de cette confession numériquement minoritaire qu'est l'islam européen. Le renversement des rapports de force a, logiquement, généré une incertitude dans l'appréciation d'événements qui ne répondaient plus au modèle traditionnel. Jadis considérée comme une atteinte insupportable à la liberté d'expression de la part d'une Église catholique qui n'aurait pas fait le deuil de sa puissance passée, l'accusation de blasphème peut désormais compter sur la compréhension, voire le soutien, de tous ceux qui l'interprètent comme la réaction défensive d'une communauté minoritaire et opprimée. La question ici n'est pas d'évaluer la justesse d'un tel raisonnement<sup>22</sup> mais de prendre acte d'une mutation des rapports de force qui modifie à la fois le fonctionnement des affaires de blasphème et leur perception.

Ces différentes mutations – déjudiciarisation, déterritorialisation, renversement des rapports de force – invitent à tirer des enseignements dont certains sont rien moins que pratiques. Ainsi en est-il des appels répétés – dans les médias, mais

---

20. Si cette stratégie n'a pas abouti aux résultats escomptés, on ne saurait conclure à son inefficacité : lorsqu'en 2009 une universitaire danoise publia un livre consacré à l'affaire (J. Klausen, *The Cartoons that Shook the World*, New Haven, Yale University Press, 2009), son éditeur choisit d'en retirer toutes les illustrations, au nombre desquelles se trouvaient évidemment les dessins incriminés, au motif que celles-ci provoqueraient inmanquablement des réactions très violentes dans les pays à majorité musulmane. Voir G. Bosetti, « Se la blasfemia diventasse un non-sense. Primato della libertà, educazione al pluralismo religioso », in Melloni A., Cadeddu E., Meloni F. (dir.), *op. cit.*, p. 279-280.

21. Mais pas toujours : bien que minoritaires, les protestants français du XVI<sup>e</sup> siècle ont largement fait usage de la notion de blasphème pour disqualifier tout un pan des croyances et des pratiques catholiques. Reste qu'il s'agit là d'un cas spécifique dans la mesure où cette accusation n'a pas débordé du domaine strictement théologique et que les intéressés n'ont jamais essayé – et pour cause – de la faire valoir devant les tribunaux.

22. Notons simplement, à la suite de Marie Levant, le caractère paternaliste d'une argumentation qui, en refusant la critique de l'islam au nom de la situation défavorable de ses adeptes, dénie à ces derniers toute capacité d'autocritique et les cantonne ainsi à un statut d'éternels mineurs (M. Levant, art. cité, p. 172-174).

également dans la littérature scientifique<sup>23</sup> – à promouvoir, dans les écoles notamment, une culture de la tolérance et du dialogue, comprise comme la meilleure parade à la violence religieuse. De tels appels ne sont ni vains ni ridicules, mais le processus de déterritorialisation des affaires de blasphème qui a pris place ces dernières années invite à s’interroger sur l’efficacité de la solution proposée : les affaires en question ont désormais pour théâtre le monde entier, réduisant d’autant la portée de mesures prises et appliquées à l’intérieur d’un pays ou d’un groupe de pays. Dans le même ordre d’idées, les débats sur l’opportunité de modifier ou non les lois relatives à la liberté d’expression doivent être ramenés à leur juste valeur. D’abord parce que les différences bien réelles que l’on observe entre les différentes législations nationales de l’espace européen<sup>24</sup> ne modifient pas fondamentalement les données du problème que les affaires de blasphème posent aux sociétés concernées. Plus généralement, les mutations qui ont affecté leur schéma traditionnel, et notamment le recours croissant, par les accusateurs, à des instances non-judiciaires, réduisent singulièrement le poids de l’élément juridique. Supposons que le parlement français ait adopté la proposition émise en 2006 par un groupe de députés et qui visait à instaurer un délit d’« offense aux religions » : les attentats de janvier auraient-ils été évités ? Il est permis d’en douter.

## Retour sur un retour

Retour du blasphème. L’affirmation est devenue un lieu commun que son ancrage dans une réalité empirique irrécusable ne suffit à mettre à l’abri ni des ambiguïtés, ni des erreurs. Rien de moins univoque en effet que ce terme de « retour », qui porte en lui les prémices d’interprétations d’autant plus problématiques qu’elles ne sont pas toujours explicitées. Le risque est d’abord celui d’un essentialisme qui ne dit pas son nom : la notion de retour impliquant celle d’une identité d’objet, son usage aboutit parfois à considérer le blasphème sur le modèle du volcan, tantôt en sommeil et tantôt actif<sup>25</sup>. Dans la mesure où l’objet en question est souvent crédité d’un lien privilégié avec une époque historique, l’idée de répétition tend à s’étendre à cette dernière : le retour du blasphème serait un retour au passé. On ne compte plus les articles de presse qui évoquent la question du blasphème sur ce ton, s’étonnant – ou feignant de s’étonner – de la résurgence d’un phénomène censément « médiéval »<sup>26</sup>. Il faut donc le redire : le blasphème, tel qu’il se présente aujourd’hui, n’est pas un fantôme venu du passé mais le fruit, étonnant et pourtant légitime, du présent. Qu’il s’agisse de la logique communautaire, de la déterritorialisation ou de la déjudiciarisation, les formes actuelles revêtues par

23. C. Cianitto, « Libertà di espressione e libertà di religione: un conflitto apparente? », in Melloni A., Cadeddu F., Meloni F. (dir.), *op. cit.*, p. 221-223.

24. M. Gatti, « La blasfemia nel diritto europeo: un “reperto storico” », in Melloni A., Cadeddu F., Meloni F. (dir.), *op. cit.*, p. 185-204.

25. L’ouvrage désormais classique d’Alain Cabantous n’échappe pas totalement à ce travers en évoquant, dans une conclusion intitulée « Le retour du blasphème », l’« enfouissement provisoire » d’une parole interdite, « toujours prête à resurgir » (A. Cabantous, *op. cit.*, p. 206).

26. Un exemple parmi d’autres : « Blasphème ! Le mot semble sorti d’une querelle médiévale mettant aux prises des clercs tout puissants et des fidèles impies ou égarés » (S. Le Bars, « Blasphème, l’éternel retour », *Le Monde*, 24 décembre 2011).

les affaires de blasphème ont partie liée avec des phénomènes – sécularisation, mondialisation, multiculturalisme, nouveaux médias – qui sont au cœur de notre modernité. Autant dire qu'il convient de se méfier d'une formule qui renvoie à un phénomène bien réel mais menace d'orienter son interprétation dans de mauvaises directions.

Plus généralement, ce qui vient d'être dit invite à s'interroger sur le rôle assigné à la discipline historique dans la compréhension d'un objet qui ne saurait lui appartenir en propre mais dont la trajectoire séculaire semble appeler, en bonne logique, une analyse diachronique. Sans doute Jacques de Saint-Victor a-t-il raison d'insister sur ce point : réfléchir à ce qu'est le blasphème aujourd'hui sans un regard pour ce qu'il fut hier ne peut conduire qu'à l'impasse. Reste que ce type d'approche n'est ni autosuffisant, ni dépourvu de risques. La reconstitution de la longue histoire du blasphème ne doit pas conduire à l'élaboration de généalogies imaginaires comme celle qui ferait des journalistes de *Charlie Hebdo* les lointains descendants du chevalier de La Barre. Elle ne doit pas non plus céder à l'illusion d'une continuité de son objet, qui la ramènerait dans l'ornière de l'essentialisme. Enfin, il ne faut pas attendre d'elle ce qu'elle ne saurait offrir et demander au passé du blasphème la clé de son présent. Contre cette dernière tentation, Hegel avait jadis mis en garde en rappelant le caractère aporétique d'un mode de connaissance auquel son objet interdit l'ambition d'enfermer en lui-même ce que le philosophe désignait comme la liberté du présent : « Chaque époque se trouve dans des conditions si particulières, constitue une situation si individuelle, que dans cette situation on doit et l'on ne peut décider que par elle. Dans ce tumulte des événements du monde, une maxime générale ne sert pas plus que le souvenir de situations analogues, car une chose comme un pâle souvenir, est sans force en face de la vie et de la liberté du présent »<sup>27</sup>.

Nicolas BALZAMO

*Fonds national Suisse/Université Rome 1*

nicolas.balzamo@free.fr

---

27. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 20.

