

Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)

Monsieur Olivier Christin

Zusammenfassung

Die wachsende Zahl der in Frankreich, Lothringen und im Reich wegen gotteslästerlichen Redens und Tuns ausgesprochenen Verurteilungen und die Verschärfung dieser Repression seit dem ausgehenden Mittelalter und der beginnenden Neuzeit sind durch die zu einfachen Schemata der Akkulturation, der Konfessionalisierung und der Sozialdisziplinierung nicht hinreichend zu erfassen. Letzlich legen diese, für ganz verschiedene Zeitspannen und Gebiete beispielsweise die religiöse Kontroverse, das Rechtswesen und künstlerische Fehden, Zeugnis der Kämpfe ab, die — als Folge der Verbreitung der Volkssprachen, der Anfänge des Druckwesens und der Verselbständigung des literarischen Feldes — um die Determinierung der Legitimität des Redeinhalts und der berechtigten Wortführer stattgefunden haben. Und von den Kontrahenten wesentlich eben im Zeichen gegensätzlicher Definitionen der Gotteslästerung geführt worden sind.

Résumé

La multiplication des condamnations et l'accentuation de la répression qui frappent les comportements et les propos blasphématoires à partir de la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, en France, en Lorraine, dans l'Empire, ne se laissent pas appréhender dans les schémas trop simples de l'acculturation, de la Konfessionalisierung ou de la Sozialdisziplinierung. Dans des espaces et des moments très divers — la controverse religieuse, la jurisprudence, les querelles artistiques —, elles témoignent en fait des luttes pour la détermination de la parole légitime et des locuteurs autorisés auxquelles l'extension des langues vulgaires, les débuts de l'imprimerie et l'autonomisation du champ littéraire ont donné naissance. Les protagonistes s'y affrontent au nom précisément de définitions opposées du blasphème.

Citer ce document / Cite this document :

Christin Olivier. Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles). In: Revue d'histoire de l'Église de France, tome 80, n°204, 1994. pp. 43-64.

doi : 10.3406/rhef.1994.1134

http://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1994_num_80_204_1134

Document généré le 29/09/2015

SUR LA CONDAMNATION DU BLASPHEME (XVI^e-XVII^e SIÈCLES) ¹

« Le blasphème n'est rien qu'une fable au vulgaire,
Aux nobles ce n'est rien qu'un parler ordinaire
Sans crainte de la peine on entend en tous lieux
Prophaner, perjurer, la Majesté de Dieu » ²

Ces vers tirés d'un pamphlet ligueur paru en 1589 illustrent la soudaine obsession du blasphème qui s'empare des esprits à la fin du Moyen Âge pour au moins deux siècles. Ils suggèrent, en effet, à la fois la progression des propos blasphématoires et leur diffusion sociale, mais aussi l'inefficacité des sanctions judiciaires. Bien d'autres textes délivrent le même message, à l'instar de *La Démonomanie* de Jean Bodin ou d'un arrêt du Parlement de Paris qui déplore que « grand nombre de gens de tous estatz, sont bien avant entachez desdits crimes, delicts de blasphèmes, vilains sermens et maugrainens de Dieu » ³. Faut-il pour autant souscrire sans réserve au sentiment des contemporains, épouser leurs craintes et parler comme certains historiens d'un « redoublement des blasphèmes à l'époque moderne » ⁴. Ne serait-ce pas prendre les textes au pied de la lettre et aller trop vite en besogne ⁵? Ce type d'interprétation, fondé en apparence sur l'abondance et la clarté des sources, ne parvient pas à sortir des conjectures, que ce soit à propos de la fréquence du blasphème, de sa sociologie, ou encore de sa signification profonde (familiarité avec le sacré ou christianisation superficielle?). Paradoxalement, en collant aux sources, l'historien risque fort de lâcher la proie pour l'ombre. Pour deux raisons.

D'une part, parce qu'il infère trop rapidement des discours théologiques, éthiques, politiques ou juridiques aux comportements effectifs. Qu'on

1. Cet article a été inspiré par Pierre BOURDIEU, dont les travaux (*Ce que parler veut dire, Choses dites* et *Les Règles de l'art*) et les conseils m'ont été un guide constant. Je remercie tous ceux qui m'ont aidé de leurs lectures et de leurs critiques, et notamment Gadi Algazi, Marie Ymonet, Patrice Veit, Philippe Martin.

2. Pierre MATHIEU, *La Guisiade*, rééd., Genève, 1990, vers 1367-1370.

3. Cité par E. BELMAS, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne », dans *Mentalités*, 1989, p. 19.

4. E. BELMAS, *art. cit.*, p. 23.

5. Deux critiques, par A. CABANTOUS, « Du blasphème au blasphémateur. Jalons pour une histoire (XVI^e-XIX^e siècles) », dans P. DARTEVELLE (dir.), *Blasphèmes et libertés*, Paris, 1993, p. 11-31, notamment p. 15, et par O. CHRISTIN, « Le statut ambigu du blasphème au XVI^e siècle », dans *Ethnologie française*, 1992, 3, p. 337-343.

légifère davantage à partir du XVI^e siècle contre les blasphémateurs ne veut pas dire que ceux-ci soient plus nombreux. Les discours de condamnation eux-mêmes constituent donc le premier objet de toute étude sérieuse ; ils nécessitent un travail d'historicisation qui en restitue les fonctions et les enjeux. Que signifie le changement d'attitude à l'égard du blasphème perceptible chez les théologiens et les juges ? Pourquoi s'acharnent-ils soudain à débusquer et à condamner les propos scandaleux et impies dans toute l'Europe, ouvrant ainsi un nouveau « siècle des péchés de la langue » qui rappelle celui des années 1180-1260⁶ ? Mais à l'aube des temps modernes, la cause qu'abordaient les auteurs du XIII^e siècle est entendue : la naissance de l'imprimerie, l'affirmation des langues vulgaires dans la littérature, le commerce, l'administration ou la théologie, l'apparition d'institutions de formation de la langue en dehors du contrôle ecclésiastique (Collège des Lecteurs royaux, associations, même informelles, de littérateurs à l'image de la Pléiade, puis Académies...) ont condamné les systèmes médiévaux. D'une manière générale, les clercs et les dévots de l'époque moderne n'entendent plus édifier des systèmes de la langue destinés à ne reconnaître comme légitime que la parole d'Église. La signification des condamnations réitérées du blasphème au cours des XVI^e-XVII^e siècles se comprend donc autrement.

Il est, d'autre part, facile de succomber à l'illusion nominaliste d'un objet ou d'une catégorie « blasphème » stable à travers les siècles, les genres et les hommes. Pourtant, « les mots, souvent vivent à l'inverse ses serpents, ils changent non de peau mais de contenu »⁷. Qu'un même terme, « blasphème », apparaisse dans des textes de natures et d'époques différentes ne veut pas dire qu'il désigne invariablement la même chose et *a fortiori* les mêmes propos. L'affirmer reviendrait à croire à l'existence (où ? dans la langue ? dans l'esprit de chaque homme ? dans celui de Dieu ?) d'un stock d'expressions typiquement blasphématoires. Sous l'apparente unité d'un concept commun, historiens et ethnologues ont en fait poursuivi des objets différents, qu'il serait trompeur de regrouper sous une définition unique. En outre, la diversité des approches — histoire du droit⁸, lexicométrie et linguistique⁹, histoire

6. Travail fondamental de C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Les péchés de la langue*, Paris, 1991. Les auteurs rapprochent l'édification de systèmes complets et complexes du « péché de la langue », dans la première moitié du XIII^e siècle, des transformations que connaît alors le marché linguistique avec les progrès de l'écriture, la diffusion de l'acte écrit, la renaissance de la prédication, la mise en place de la confession et la « promotion des laïcs qui se livrent à une véritable prise de parole ». Casagrande et Vecchio observent aussi bien les efforts des théologiens et des prédicateurs qui cherchent à fonder la supériorité de la parole d'Église, celle qui ordonne, qui prêche et qui enseigne, que la tentative de laïcs comme le juriste Albertano de Brescia (*Doctrina loquendi et tacendi*, 1245) pour « légitimer la parole de l'homme de loi comme parole autorisée et nécessaire, digne compagne de la parole, déjà autorisée et nécessaire, de l'homme d'Église ».

7. J. POUILLON, cité par J. CHEYRONNAUD et G. LENCLUD, « Le blasphème. D'un mot », dans *Ethnologie française*, 1992, 3, p. 263.

8. S. LEUTENBAUER, *Das Delikt der Gotteslästerung in der bayerischen Gesetzgebung*, Cologne-Vienne, 1984.

9. Par exemple, N. HUSTON, *Dire et interdire. Éléments de jurologie*, Paris, 1980. Voir

littéraire¹⁰, enquête ethnographique¹¹, histoire des mentalités¹², collecte des traditions orales¹³ — a souvent conduit les spécialistes à s'ignorer mutuellement. Loin d'être un obstacle, la polysémie du terme de blasphème, qui suggère que celui-ci est produit de luttes et de discours ayant précisément pour enjeu sa définition, constitue donc l'une des hypothèses de ce travail¹⁴. Afin de l'étayer, je chercherai, pour un lieu et un moment donnés, la France moderne, à élucider ce que les contemporains eux-mêmes entendaient par blasphème, car retrouver leurs choix lexicaux et les enjeux de ceux-ci permettra peut-être de comprendre le sens du renforcement de la condamnation des conduites blasphématoires. On constate, en effet, que manuels de confesseurs, traités de théologie morale ou pastorale, *exempla*, édits royaux ou règlements des villes, pamphlets donnent des définitions différentes voire contradictoires du blasphème qui recouvrent grossièrement trois phénomènes : l'hérésie, le juron machinal ou superstitieux, le libertinage.

Blasphème et hérésie

L'éclatement confessionnel du xvi^e siècle marque profondément les esprits. Souvent perçues comme un châtement divin, ou comme l'œuvre de l'Antéchrist ou encore comme le signe de l'imminence de la fin des Temps¹⁵, la destruction de la « robe sans coutures » et l'apparition d'Églises rivales étonnent et inquiètent les chrétiens. Théologiens, prélats, curés et ministres, mais aussi simples fidèles s'alarment de la multiplication des hérétiques, des idolâtres et des sectaires. Rares sont ceux qui cherchent à rapprocher les points de vue, à tempérer les condamnations réciproques ou à dégager les grands points d'accord. La controverse, les persécutions et les guerres accusent au contraire les divergences et chaque camp s'empresse de dénoncer avec violence ses adversaires. L'obsession de la souillure hérétique se retrouve aussi bien chez les catholiques que chez les

aussi le document pour la mise en scène du *Tartuffe* de Louis Jovet en 1950 qui comporte d'importantes données chiffrées sur le texte (texte édité par Jacqueline Jomaron).

10. Il n'est pas possible de citer ici l'ensemble des travaux sur les grandes affaires (Théophile de Viau, Molière, Flaubert, Rushdie) ; je renvoie aux indications de Philippe ROUSSIN, « La voix d'injures dans les pamphlets de Céline », dans *Ethnologie française*, 1992, p. 302-319.

11. J.-P. RICHELLE, *Le guide raisonné des jurons. Langue, littérature, histoire et dictionnaire des jurons*, Montréal, 1980.

12. Voir notamment, J. HUIZINGA, *L'automne du Moyen Âge* ; J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1978, p. 521-525 ; R. MUCHEMBLED, *L'invention de l'homme moderne*, Paris, 1988, p. 76-82 ; numéro spécial de la revue *Mentalités*, « Injures et blasphèmes », 1989 ; A. CABANTOUS, *art. cit.*

13. G. CHAREST, *Sacres et blasphèmes québécois*, Montréal, 1980.

14. Je suis ici l'analyse de P. BOURDIEU « Lecture, lecteurs, lettrés, littérature », dans *Choses dites*, Paris, 1987, p. 132-143. Cf. Gadi ALCAZI, « Langage-use, social structure and ideology in late medieval Germany », exposé inédit à l'université de Tel-Aviv, décembre 1992.

15. D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, Seyssel, 1990, notamment, p. 165-219.

protestants ¹⁶. Au début du xvii^e siècle, le jésuite Louis Richeome décrit les origines du protestantisme en affirmant que « l'hérésie parmi les chrétiens est un cloaque faite de l'égout de toutes les abominations, et un cloaque de laquelle découlent toutes abominations » ¹⁷. Les protestants répliquent en qualifiant Rome de « Grande Babylone » (Luther), de « puante Ninive » (Pierre Viret) ou de « Baal » (Knox), et en décrivant les vices du clergé ¹⁸.

Cette crainte d'être souillés et comme contaminés par l'hérésie conduit catholiques et protestants à s'accuser mutuellement de blasphème. À Bordeaux, un prisonnier protestant prend à partie un prêtre qui apportait les instruments nécessaires à la célébration de la messe en lui demandant « voulez-vous qu'en tous lieux le Nom de Dieu soit ainsi blasphémé ? Ne vous suffit-il pas qu'ès temples il soit tant outragé, si vous ne profanez les prisons afin que rien ne demeure impollu » ¹⁹. De leur côté, les défenseurs de l'Église établie condamnent les hérétiques « à la bouche chaude » qui « sans que honte et vergogne en leur cœur trouve lieu/ Parlent profondément des mystères de Dieu :/ Ils sont ses conseillers, ils sont ses secrétaires/ Ils sçavent ses advis, ils sçavent ses affaires/ Ils ont la clef du Ciel et y entrent tous seuls » ²⁰. Si l'accusation sert à discréditer l'hérétique ou à ridiculiser ses pratiques dévotionnelles, elle permet aussi de condamner ses affirmations dogmatiques sur les points jugés essentiels. La controverse dégage rapidement des lieux d'affrontements théologiques (l'Eucharistie et la Messe, l'usage de l'Écriture, le culte des saints...) qui contribuent à dessiner des frontières confessionnelles plus tranchées et plus stables.

Pour s'en tenir à la seule question de la messe et de l'eucharistie, on doit souligner l'existence de condamnations croisées de la part des antagonistes. Côté protestant, les *Placards* de 1534 qualifient la messe d'« horrible et exécrationnable blasphème » ²¹. À l'opposé, on constate que le colloque de Poissy destiné à maintenir la paix religieuse dans le royaume échoue quand Théodore de Bèze, l'orateur calviniste, évoque l'eucharistie en affirmant que « le corps du Christ est éloigné du pain et du vin autant que le plus haut du Ciel est éloigné de la Terre » : ses interlocuteurs catholiques abandonnent alors tout esprit de conciliation, et notamment le cardinal de Tournon qui se tourne vers le Roi et lui demande « Avez-vous ouy ce blasphème ? » ²². Cinq ans plus tard, le controversiste catholique Gential Hervet continue de dénoncer avec vigueur l'« exécrationnable blasphème de Bèze

16. N. DAVIS, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, trad. fr., Paris, 1979, chapitre VI « Les rituels de violence » qui discute les thèses de Mary Douglas (*De la souillure*).

17. Cité par B. DOMPNIER, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, p. 80.

18. Voir les exemples données par Jeanine GARRISSON, *Les protestants au XVI^e siècle*, Paris, 1988, p. 52-60.

19. Cité par N. DAVIS, *op. cit.*, p. 160-161.

20. RONSARD, *Remonstrance au peuple de France*, (décembre 1562), vers 650 et 170-173.

21. Texte donné par J. GARRISSON *op. cit.*, p. 160-161.

22. D. NUGENT, *Ecumenism in the Age of Reformation : the Colloquy of Poissy*, Cambridge, 1974.

à Poissy »²³. Ces polémiques expliquent qu'au début du xvii^e siècle, Jean Benedicti choisisse précisément cette question pour illustrer le rapport entre hérésie et blasphème : « Celui qui est hérétique blasphème souvent le nom de Dieu et pêche. En quoy il faut remarquer que l'hérésie est en l'entendement obténébré par erreur, en croyant chose fausse, le blasphème consiste en la volonté dépravée par l'hérésie. Or nos Sacramentaires commettent deux horribles crimes, adioustans le blasphème à l'hérésie lorsqu'ils se moquent des sacremens, disans *Ceste putain de Messe* et le précieux corps de Jésus-Christ *Jean le Blanc* »²⁴.

Les rituels de violence collective et de provocation illustrent parfaitement ce rôle du blasphème dans la désignation des terrains d'affrontements. Les protestants vilipendent les idolâtries papistes ou les turpitudes du clergé, ironisent sur Jean le Blanc, le Dieu de pâte qu'un pâtissier huguenot d'Angers embroche²⁵, singent les cérémonies catholiques, comme l'avocat Jacques Favry qui se déguise en prêtre, porte la mitre, tient en sa main un crâne d'animal pour donner de l'encens et ridiculise la messe en multipliant les blasphèmes²⁶. Les catholiques ne se contentent pas de répliquer aux critiques ; ils accusent aussi les huguenots d'idolâtrer leur propre opinion et surtout la Bible. Pour Louis Richeome, les protestants ne font que « vanter la sainte Écriture, et ravalier l'autorité des anciens Pères qui l'ont exposée, et faire semblant ne vouloir rien croire, ni dire, ni faire qui ne soit couché et commandé en icelle, et seuls la révéler seule ». Mais « ils la prennent non pour en exposer la vérité, mais pour couvrir et parer leurs mensonges et fantaisies »²⁷. Sinistre mise en scène de cette dénonciation de la parole blasphématoire des hérétiques, les catholiques de Valogne remplissent la bouche des cadavres huguenots de feuillets de la Bible « disant à ces pauvres corps qu'ils prêchassent la vérité de leur Dieu »²⁸.

Les controversistes en viennent donc à assimiler en partie l'hérésie au blasphème. Ce procédé — déjà observé au Moyen Âge et qui confère à l'accusation de blasphème une signification et une gravité nouvelles en tant que censure de l'erreur volontaire, opiniâtre et pernicieuse — permet de justifier le recours aux peines temporelles²⁹. En France, au xvi^e siècle, la compétence des tribunaux d'Église diminue donc au profit des justices

23. Gentian HERVET, *L'antihugues, c'est-à-dire response aux escrits et blasphèmes de Hugues Sureau*, Reims, 1567, p. 122. C'est la seule fois où le terme de blasphème apparaît dans la table des matières, pourtant très détaillée.

24. Jean BENEDECTI, *La somme des pechez et le remède d'iceux*, éd. de 1601, Paris, C. Chappelet, livre I, chapitre IX, p. 65-71.

25. D. CROUZET, *op. cit.*, t. 1, p. 692.

26. O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, 1991, p. 145.

27. Cité par B. DOMPNIER, *op. cit.*, p. 61.

28. D. CROUZET, *op. cit.*, t. 1, p. 286.

29. Cf. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1955, t. 1, p. 105 sq.

royales et le blasphème cesse pratiquement d'être une matière mixte³⁰. Du coup, les autorités publiques se trouvent dans l'obligation d'adapter la législation à cette importance accrue du blasphème en distinguant les propos délibérés des simples jurons, pour les poursuivre avec plus de rigueur. Dès le milieu du xvi^e siècle, en France, les juristes opposent les jurements ou propos injurieux commis sous le coup de la colère, de l'ignorance ou de l'égarement passager aux blasphèmes volontaires où « l'on détracte sciemment et obstinément, sans vouloir se dédire, de Dieu et de sa Sainte Messe »³¹. Dans l'Empire, l'éclatement confessionnel conduit au même remodelage de la législation dans les sens d'un élargissement de l'éventail des peines et d'une sévérité plus grande³².

Jurons et mauvais serments

À la fin du xv^e siècle — et donc avant l'explosion de la Réforme — se fait jour une nouvelle attitude à l'égard du blasphème. S'alarmant de l'écart entre la religion qu'ils prescrivent et celle que pratique le commun des fidèles, des théologiens, des prédicateurs, des prélats dénoncent alors la prolifération des paroles blasphématoires et des vilains serments³³. Devant ce qu'ils interprètent comme le symptôme de la survivance de superstitions ou d'un progrès de l'impiété, ils se tournent vers les grands systèmes des péchés de la langue et les mesures répressives élaborés au xiii^e siècle. Leurs tentatives de définition générale du blasphème renouent ainsi avec les formulations de saint Augustin (« le blasphème consiste à affirmer des choses fausses au sujet de Dieu ») ou d'Aymon d'Auxerre (« blasphémer n'est autre que prononcer une offense ou une insulte »). À la fin du xvi^e siècle, par exemple, Jean Benedicti retrouve le premier en affirmant que le blasphème est une offense beaucoup plus grave que le parjure car « le blasphémateur, outre ce qu'il prend le nom de Dieu en vain, (..) dit du mal de luy, en attribuant à luy ou à ses saints ce qu'ils n'ont point, ou en leur ostant ce qu'il leur appartient »³⁴. De même, la très ancienne liste des circonstances (*Quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras*)³⁵, devenue au xiii^e siècle le passage presque obligé de toute réflexion sur la parole légitime et vertueuse, ressurgit en partie à l'époque moderne, avec d'autant plus de succès qu'elle permet de distinguer des degrés de gravité dans le blasphème et de souligner la responsabilité des ecclésiastiques ou des notables. L'imprimeur Henri Estienne n'hésite pas à consacrer un chapitre

30. Cf. A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Les officialités à la veille du Concile de Trente*, Paris, 1973, p. 121.

31. Sur cette question, cf. O. CHRISTIN, « L'iconoclaste et le blasphémateur », dans *Mentalités*, *op. cit.*, p. 35-47. La citation provient de Jean Duret (1572).

32. S. LEUTENBAUER, *op. cit.*, notamment p. 28-43.

33. Voir les ouvrages cités dans la note 2 et les analyses de L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, 1993, p. 131-137.

34. J. BENEDICTI, *op. cit.*, p. 65.

35. C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *op. cit.*, p. 65-85 notamment.

entier de son *Apologie pour Hérodote* aux « blasphèmes des gens d'église ». De façon aussi significative, la législation bavaroise fait, dès la première moitié du XVI^e siècle, obligation aux pères de famille, aux aubergistes et aux maîtres artisans d'empêcher ceux qui vivent, mangent ou travaillent sous leur toit et sous leur autorité de blasphémer³⁶. Enfin, la législation réactive un ensemble de dispositions inspirées du *Lévitique* ou de Justinien et peu à peu mises en ordre par les ordonnances royales et les décrétales. Trois constantes se dégagent pour les XVI^e-XVII^e siècles : la graduation des peines au fil des récidives, qui condamne les blasphémateurs d'abord à des amendes pécuniaires, puis à des châtiments corporels et à des mutilations (lèvres fendues, langue percée ou coupée ; cette graduation ne s'applique pas au blasphème hérétique et délibéré évoqué plus haut) ; l'obligation de dénoncer les blasphèmes entendus, introduite par Charles VI et rappelée jusque sous Louis XIV ; l'examen circonspect des circonstances atténuantes (folie, colère, alcool...) pouvant indiquer le caractère involontaire du blasphème.

Le parallèle avec le siècle étudié par Casagrande et Vecchio s'arrête là, car tout à leur préoccupation pastorale et à leur projet missionnaire, les auteurs de l'époque moderne n'entendent pas proposer de système théorique de la langue et de ses péchés, mais construire à la fois une définition souple du blasphème et un arsenal répressif. Comme le suggère déjà Claude Gauvard pour la fin du Moyen Âge, les raffinements taxinomiques des grands traités théologiques trouvent peu d'écho dans les procédures judiciaires lancées contre les blasphémateurs et la Chancellerie ne semble, par exemple, même pas s'offusquer d'expressions pourtant explicitement condamnées comme « sang Dieu »³⁷. À partir du XVI^e siècle, la volonté d'encadrer et de moraliser les fidèles s'accommode elle aussi d'un certain flou dans la définition du blasphème.

D'une manière générale, les grands traités de théologie morale ne procèdent qu'à un examen sommaire de la question. Le célèbre *Dictionnaire des cas de conscience* de Jean Pontas ne consacre pas d'article à la langue ou au blasphème : le lecteur doit se reporter à l'article « Péché », dont l'un des onze exemples concerne le blasphème, ou à l'article « Jurer ». Aucune analyse d'ensemble n'est proposée, Pontas se bornant à rappeler quelques grands principes³⁸.

En apparence, la *Morale chrétienne* de Floriot développe un système de la langue plus cohérent au Livre III³⁹. L'auteur aborde successivement le bon usage de la langue (art. 1), le serment (art. 2 et 3), le blasphème (art. 4), et enfin les injures, la médisance, la calomnie, le faux témoignage

36. S. LEUTENBAUER, *op. cit.*, p. 107-108.

37. C. GAUVARD, « De grace especial ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1991, t. II, p. 810.

38. Jean PONTAS, *Dictionnaire des cas de conscience*, Paris, 1715.

39. *Morale Chrétienne rapportée aux instructions que Jésus Christ nous a données...*, Rouen, 1672.

et le mensonge (art. 5 et 6). Mais il se contente d'opposer le bon usage de la langue à son usage dangereux :

« Le Nom de Dieu se prend en différentes manieres (...) On l'employe saintement lors qu'on loue Dieu, qu'on le confesse, qu'on le publie par la predication de l'Évangile et qu'on l'invoque par la priere. On le prend en vain lors qu'on en abuse par le mensonge, par le jurement et par le blaspheme (...) Et tous ces pechez sont deffendus par le second commandement ».

Jean Benedicti ne fait guère que distinguer, sans grande fermeté, le blasphème de l'esprit de blasphème, qu'il confond à l'occasion avec le sacrilège iconoclaste. Il préfère louer la constance des rois de France :

« Ah ! bon Roy S. Louis que dirois-tu, si tu estois revenu en ce monde terrestre, d'ouyr les horribles blasphemés de la Nation française, les Peres de laquelle ont eu en si grande reverence le nom du tres-haut Dieu ? Ou est aujourd'hui ceste belle ordonnance, par laquelle tu commandois jadis que les blasphemateurs eussent la langue percee d'un fer chaud : aussy a ton exemple, les autres Roys de France les ont severement punis »⁴⁰.

L'État, l'acculturation, la délation

L'intervention de l'État devient ainsi l'un des aspects essentiels de la lutte contre le blasphème au cours du xvi^e siècle. Très vite, elle reçoit une justification théorique : représentant de Dieu sur terre, le roi se doit de poursuivre le blasphème car non seulement il montre ainsi ce qui fonde et légitime son pouvoir, mais il écarte aussi la colère de Dieu de son royaume⁴¹. Mais il est difficile d'interpréter cette intervention, à moins de préjuger d'une collusion objective entre les intérêts de l'Église et ceux de l'État et d'imaginer une entente tacite des deux pouvoirs pour encadrer les populations. En suivant cette voie, des historiens ont décrit l'inculcation forcée de l'obéissance à des peuples rétifs et affirmé, par exemple, que « pendant la Contre-Réforme, l'Église et l'État se sont habituellement entendus sur la nécessité de discipliner le peuple »⁴².

De très nombreuses affaires semblent leur donner raison et illustrer une forme d'« acculturation », entendue au sens de répression méthodique : celles venues en appel au Parlement de Paris⁴³, celles rencontrées dans les registres des causes que les jésuites de Nancy portèrent devant la justice de Barbonville, ou encore celles enregistrées par les actes capitulaires de Toul⁴⁴. En septembre 1616, par exemple, en présence du « substitut du

40. J. BENEDICTI, *op. cit.*, p. 69.

41. A. CABANTOUS, *art. cit.*, p. 14-17.

42. L'expression est de N. S. DAVIDSON, dans un livre au demeurant nuancé, *La Contre-Réforme*, 1989, p. 84.

43. Cf. F. HILDESHEIMER, « La répression du blasphème au xviii^e siècle », dans *Mentalités*, *op. cit.*, p. 63-81.

44. Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, G 76, actes capitulaires de Toul 1540-1545, fol. 32, 5 septembre 1541 : « Maistre Thibault reviendra vendredy p(ro)ch(ai)n en chapitre et admenera avec luy quelquns de la justice de Voy et aulcuns aultres par devant lesquelz il a

procureur d'office de la terre et seigneurie de Barbonville » et de Nicolas Jacque « eschevin en ladite seigneurie », un certain Nicolas Charloy « auroit juré et blasphème le Saint Nom de Dieu par foy reytérée, en disputant, murmurant et injuriant un particulier (...) »

« (Et bien) qui luy soit remontré par ledict substitut que celui de qui il parloit estoit homme de bien, dict en respugnant contre la remonstrance que luy estoit faite que par la Mort Dieu, la chair et sang, qu'iceluy estoit un meschant homme et un larron et quil luy avoit robbé son bien. Desquelz blasphemes pour ne demeurer impuny ledict doffice auroit selon le dheu de sa charge se plain au sieur lieutenant et luy requier que ledit Charloy soit en arretz personnelle jusque à ce quil auroit satisfait à la resparation desdicts blasphemes soit par amende ou aultre punition corporalle »⁴⁵.

Ces affaires illustrent non seulement la distance qui sépare les pratiques du commun des fidèles des attentes religieuses des autorités, mais aussi l'effort constant de celles-ci pour extirper les conduites jugées répréhensibles. Un arrêtiste d'Arras déplore ainsi la clémence des échevins de Cambrai qui avaient condamné un jeune blasphémateur à des simples réparations honorables ; une bonne flagellation aurait permis au jeune homme « de s'en mieux ressouvenir »⁴⁶. De même, il est significatif que dans une région de frontière de catholicité comme la Lorraine, blasphème et sorcellerie soient fréquemment associés⁴⁷.

En 1622, Barbe Martin, de Vézelize, est accusée « d'avoir adhéré et pactisé avec le Diable et par lœuvre et ministère diceluy causé plusieurs maladies à personnes et fait mourir une beste, d'avoir aussy par blasphèmes exécrables dict impieusement et scandaleusement quelle estoit aussy innocente dudict crime et sortilège que Notre Seigneur estoit au Mont de Calvaire lorsqu'il y fut crucifié et aussy innocente que la Sacrée Vierge Marie ». Jugée et condamnée, elle doit à genoux devant le portail de l'église demander pardon à Dieu ; elle a ensuite la langue percée d'un fer chaud avant d'être brûlée et étranglée⁴⁸. Le blasphème peut toutefois être à l'origine de la procédure, avant qu'une accusation pour sortilège ne vienne s'y ajouter. Ainsi la veuve Purlot, de Blâmont, est-elle d'abord entendue pour « blasphème intolérable », puis « sur le soupçon de maléfice »⁴⁹.

Le protestantisme offre des exemples comparables de cet engagement des autorités qui cherchent à la fois à moraliser les fidèles et à conforter leur propre position. Au xvii^e siècle, dans la communauté réformée de Sainte-Marie-aux-Mines, l'accusation de blasphème s'applique certes aux

blasphémé le nom de Dieu ; de quoy il est co(n)vaincu po(ur) en requerir mercy à Dieu et à Messeigneurs ».

45. Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, H 1861, Jésuites, noviciat de Nancy.

46. R. MUCHEMBLED, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus*, Paris, 1992, p. 150.

47. Remarques concordantes de L. CHÂTELLIER, *op. cit.*, p. 133.

48. Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, B 9924.

49. Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, B 3317.

propos contraires à l'honneur de Dieu, mais aussi à ceux qui portent atteinte au fonctionnement de la communauté ou au pasteur ⁵⁰.

Pourtant il est impossible de réduire les affaires de blasphème, la multiplication des procès et des condamnations à une manifestation parmi d'autres de la destruction de la religion populaire par des élites inquiètes des survivances paganisantes ou superstitieuses. Des problèmes de méthode et des faits précis invalident trop souvent ce type d'analyse. La Cour, en effet, est l'un des lieux privilégiés du discours blasphématoire, comme le révèlent les exemples célèbres d'Henri IV (qui sur l'injonction de son confesseur, le Père Coton, remplace Jarnidié par Jarnicoton et montre ainsi que la parfaite connaissance des interdits permet aussi de s'en libérer), de Théophile de Viau ou du chevalier de Roquelaure (« le plus grand blasphémateur du royaume ») ^{50bis}. La sociologie implicite de la thèse de l'acculturation paraît par conséquent assez peu fondée et tributaire d'une conception trop romantique et trop abstraite du « peuple ». En outre, étudier les blasphèmes en s'appuyant exclusivement sur les édits royaux, les manuels de confesseurs, les registres des parlements ou des officialités, c'est déjà préjuger d'une certaine façon de la nature du délit et de la répression, c'est se préparer d'avance à conclure que l'Église et l'État poursuivent un objectif commun, conscient, d'acculturation. À l'évidence, les affaires passées devant le parlement montreront le rôle de la justice royale et les édits, le rôle de la législation. C'est aussi extraire le blasphème de contextes sociaux différents et d'en faire un délit abstrait, homogène, irréel. Pour éviter ces pétitions de principe, il faut accepter de se tourner vers d'autres sources, qui ne se donnent pas la répression du blasphème comme but explicite, mais qui le mentionnent en passant, au milieu d'autres questions, d'autres problèmes : statuts de confréries, fondations de messes, archives des échevinages, registres d'amendes (qui peuvent, en outre, avoir l'avantage de mentionner le délateur). L'utilisation de ces sources nouvelles conduit à mettre en question quelques-unes des hypothèses avancées jusqu'ici au sujet du blasphème.

Le rythme des poursuites s'accorde mal à l'image d'un appesantissement de la justice et d'une répression systématique des débordements. Le dépouillement des archives de l'échevinage ou de la Gouvernance d'Arras ne met au jour qu'une cinquantaine de cas entre 1529 et 1628 ⁵¹ ; les receveurs ducaux de Bruyères enregistrent à peine une vingtaine de blasphèmes entre 1579 et le milieu des années 1620 ⁵² ; la répartition par années des affaires portées en appel devant le parlement de Paris (91 entre 1700 et 1790) montre que rares sont les années où plusieurs cas sont examinés ⁵³.

50. A. CABANTOUS, citant M. MAGDELAINÉ, *art. cit.*, p. 11.

50bis. Jugement de Tallemant des Réaux dans ses *Historiettes* éd. A. Adam, Paris, t. II, 1961, p. 385-387.

51. R. MUCHEMBLED, *Le temps des supplices*, *op. cit.*, p. 151.

52. Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, B 793, B 3709, B 3710, B 3711, B 3714, B 3736, B 3760, B 3782, B 3817, B 3818, B 3819.

53. Cf. F. HILDESHEIMER, *art. cit.*, p. 70-71.

On remarque ensuite que de nombreux fidèles prennent eux-mêmes en charge la lutte contre le blasphème, parfois sans intention d'édifier autrui mais plutôt pour leur propre salut. On songe, bien entendu, à la Compagnie du Saint-Sacrement qui, dans une circulaire de 1660, se fixe pour but d'« empêcher tous les scandales, toutes les impiétés, tous les blasphèmes », mais aussi aux initiatives des confréries et de fidèles isolés et pieux ⁵⁴.

Les statuts de la charité d'Abondant, par exemple, prévoient en 1604 que « s'il y a quelqu'un desdits frères servants qui dise ou profère quelque parole scandaleuse ou infâme, jure le nom de Dieu, ou de sa Mère, ou des saints, ou invoque le diable durant le service qu'ils seront tenus de faire pour la confrérie, ils paieront dix deniers tournois d'amende » ⁵⁵. À Vandelainville, en septembre 1680, Marie Roillier fonde deux messes hautes, l'une de Requiem pour les âmes des Trépassés, l'autre du Saint-Esprit « pour la conversion des jureurs, blasphémateurs et donneurs de malédictions » ⁵⁶. Même si les archives montrent aussi de nombreux clercs cherchant à corriger les blasphémateurs, on ne peut minimiser la diversité des acteurs de la répression. La lutte contre le blasphème relève d'une logique sociale et religieuse autrement plus complexe que ne le suggère l'opposition entre « religion des élites » et « religion populaire ».

Une dernière objection interdit d'analyser la répression du blasphème seulement en termes d'« acculturation ». Depuis Charles VI, la législation royale rend obligatoire la dénonciation des blasphèmes. Ce type de disposition n'est pas propre au royaume puisqu'on le retrouve, sans grande différence, dans le duché de Lorraine ou dans l'Empire. Or d'une façon générale, on constate que les actes de dénonciation ne sont pas exempts d'arrière-pensées. Claude Gauvard le souligne déjà pour la fin du Moyen Âge en étudiant les lettres de rémission ⁵⁷. L'enquête micro-historique, bornée à une localité, confirme son analyse. Pour saisir la signification de la dénonciation, il faut sans doute tourner le dos aux grandes affaires, qui mettent en jeu des forces considérables et des stratégies complexes, et observer les cas banals qui, dans les juridictions de première instance, côtoient les informations pour injures ou coups et blessures. Les comptes des receveurs du duc de Lorraine dans la localité de Bruyères, que j'ai choisis pour leur exhaustivité et leur clarté, dressent la liste des amendes infligées chaque année au nom du duc. Parmi ces amendes, apparaissent celles qui frappent les blasphémateurs, le duc recevant 2/3 de la somme et

54. Cité par R. TAVENEUX, *Le catholicisme dans la France classique*, Paris, 1980, t. 1, p. 228. En Autriche et Allemagne du Sud, L. Châtellier signale l'activité de la congrégation de Saint-Isidore qui se donne le même but, *L'Europe des dévots*, Paris, 1987, p. 184.

55. Publiés par P. BIZEAU, dans *Bulletin de la Société des Amis d'Anet*, 1982. Ces dispositions ne sont pas propres aux chartes normandes : les statuts de la confrérie des Meistersinger de Fribourg, mars 1513 (HARTER-BÖHM, *Musikgeschichte der Stadt Freiburg*, 1968) ou ceux des couturiers de Carpentras en 1592 (cités par R. SAUZET dans F. LEBRUN, *Histoire des catholiques en France*, Toulouse, 1980, p. 121) évoquent eux aussi la lutte contre le blasphème.

56. Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, G 1213.

57. C. GAUVARD, « *De grace especial* », p. 812. Pour le XVI^e siècle, cf N. DAVIS, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVI^e siècle*, Paris, 1987, p. 171 par ex.

le délateur 1/3. L'identité de celui-ci est toujours donnée, ce qui permet d'observer l'importance assez souvent déterminante des conflits de parenté et de voisinage⁵⁸.

En 1578, Georges Molin dénonce son propre neveu pour blasphème après avoir porté la même accusation contre Claudon Doridon. En 1625, Joseph Gros Didier se dispute violemment avec Jean Molin, son beau-père, dans la maison de celui-ci. Tous deux sont accusés d'avoir alors proféré des jurements et des blasphèmes et ils sont contraints de payer chacun l'amende arbitraire de 20 francs. Les sondages effectués dans les registres des receveurs de Charmes, de Blâmont ou de Vaudemont apportent des éléments similaires : en 1609, Grégoire Lauren d'Essegney, assisté de son beau-père, frappe à coups de poings Claudon Simon de Vincey en proférant « plusieurs et réitérez blasphèmes » ; en 1622, Claudon Cuginin de Govillier blesse jusqu'au sang Anthoin Socourt de Vézelize en « blasphémant le Saint Nom de Dieu ». C'est au cours d'un conflit de voisinage que la veuve Pourlot profère les blasphèmes et les menaces qui la conduiront sur le bûcher.

Accuser ses adversaires de blasphème ou de sortilège représente donc l'un des moyens de triompher dans des querelles familiales ou économiques en mettant la justice de son côté. Les analyses de David Sabean sur la symbolique des injures dans le village de Neckarhausen entre 1700 et 1870 ou celles d'Eva Labouvie révèlent d'ailleurs le même type d'enjeux⁵⁹. Oublier cette instrumentalisation de la justice serait se condamner à réifier ce qui n'est parfois que manœuvre habile. L'accusé a-t-il vraiment blasphémé ? Que valent les témoignages de délateurs engagés dans des conflits d'intérêt ou de prestige avec ceux qu'ils accusent et enhardis par l'appât du gain ? Quelle fin poursuivent les officiers de justice qui accordent foi à ces délations ? Ce n'est en fait pas seulement le zèle religieux qui anime le bras séculier, mais aussi l'intérêt (financier et juridictionnel) bien compris⁶⁰.

Théophile et Jean-Baptiste

Au début du XVII^e siècle notamment, les ennemis du blasphème dénoncent un dernier type de propos sans rapport direct avec l'hérésie ou la superstition. Avec la fin des guerres de religion, la condamnation récurrente du libertinage prend le relais de celle de l'hérésie. En 1623, le poète de cour Théophile de Viau fait l'objet d'une procédure judiciaire pour un recueil de vers paru l'année précédente et intitulée *Le Parnasse satirique*. Un jésuite, le Père François Garasse, en dénonce très vite et avec

58. Voir O. CHRISTIN, « Le statut ambigu du blasphème », *art. cit.*, p. 341-342.

59. D. W. SABEAN, *Power in the blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, 1984 et *Property, Production and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990. E. LABOUVIE, « Wider Warhsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Ausgrenzung von Aberglaube und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert », dans R. VAN DÜLMEN, *Verbrechen, Strafen und Soziale Kontrolle*, Francfort, 1990, p. 15-55.

60. Cf. A. LEFEBVRE-TEILLARD, *op. cit.*, p. 121.

une grande violence les impiétés et les blasphèmes, jugeant par exemple que deux des vers de Théophile — « De la mort de Son Fils, Dieu contre moi se venge/ Depuis que ma Phillis se fâche de me voir » — constituent des « paroles scandaleuses qui mettent la mort de Jésus-Christ en parangon de l'œillade d'un garce ». Le parlement de Paris agit sans tarder : en août, Théophile est condamné à mort par contumace ⁶¹.

Une autre affaire, plus célèbre encore, présente avec cet épisode des similitudes frappantes. Le 17 avril 1664, la Compagnie du Saint-Sacrement, peu favorable au théâtre d'une manière générale et à Molière en particulier depuis *L'École des femmes* (1662), est alertée : avant même la première représentation, ses membres décident « de travailler à procurer la suppression de la méchante comédie de *Tartuffe* ». Un mois plus tard pourtant, un *Tartuffe* en trois actes est joué à Versailles au cours d'une semaine ininterrompue de fêtes, les *Plaisirs de l'île enchantée*. La relation officielle des *Plaisirs* rapporte qu'en dépit du plaisir qu'il prit au spectacle, le roi « la défendit pourtant et se priva soi même de ce plaisir pour ne pas en laisser abuser à d'autres, moins capables d'en faire un juste discernement ». La *Gazette* du 17 mai souligne la piété du roi et le loue d'avoir fait « défense de représenter une pièce de théâtre intitulée *L'Hypocrite*, que sa Majesté pleinement éclairée en toutes choses, jugea absolument injurieuse à la religion et capable de produire de très dangereux effets ». L'assemblée de la Compagnie du Saint-Sacrement, le 27, se félicite de l'interdiction. Elle mentionne explicitement une intervention de l'archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, en ce sens ⁶².

Début août, le curé parisien Pierre Roullé publie une charge brutale contre Molière — « démon de chair et habillé en homme, et le plus signalé impie et libertin qui fut jamais dans les siècles passés » — et contre le *Tartuffe* qui vise « à ruiner la religion catholique, en blâmant et jouant sa plus religieuse pratique, qui est la conduite et direction des âmes et des familles par de sages guides et conducteurs pieux ». Malgré l'interdiction, le *Tartuffe*, plusieurs fois réécrit, continue d'être lu en public, notamment pour le prince de Condé (le 29 novembre 1664, par exemple).

L'affaire publique rebondit en 1665, avec la première représentation du *Dom Juan* le 15 février. Deux jours plus tard, une scène a déjà été supprimée pour éviter le scandale, celle où Dom Juan invite un pauvre à blasphémer en échange d'argent (acte III, scène 2). Les représentations se poursuivent néanmoins avec succès jusqu'au 20 mars, date de la relâche, mais suite aux très nombreuses pressions, la pièce ne reviendra pas à l'affiche. Elle ne sera plus jamais jouée du vivant de Molière, et il faudra attendre 1841 pour qu'elle soit représentée dans la version d'origine. Le

61. Pour toute cette affaire, je résume l'analyse présentée par Christian JOUHAUD au séminaire de Jeanne FAVRET-SAAD. Voir également, A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, 1974, p. 33-63 et F. LACHÈVRE, *Le procès de Théophile de Viau*, Paris, 1909.

62. Bons survols de cette affaire dans L. THOORENS, *Le dossier Molière*, Paris, 1964 et G. FERREYROLLES, *Molière. Tartuffe*, Paris, 1987. Textes dans G. MONGREDIEN, *Recueil de textes et de documents du XVII^e siècle relatifs à Molière*, Paris, t. 2 (2^e éd.), 1973.

texte lui-même est perdu pendant longtemps : la pièce est expurgée et transcrite en vers par Thomas Corneille en 1677 ; en 1682 paraît une version en prose, très édulcorée. La version du 15 février 1665 ne reparait qu'en 1683, à Amsterdam.

Surtout, dès le mois d'avril 1665 sort une critique très vive de la pièce sous le titre *Les observations... sur une comédie intitulée le Festin de pierre*. L'auteur, très bien informé, même sur le texte de la première représentation, condamne trois aspects (ou trois procédés) du texte de Molière : l'accumulation des situations scabreuses (« l'impiété et le libertinage se présentent à tous moments à l'imagination : une religieuse débauchée et dont on publie la prostitution, un pauvre à qui l'on donne l'aumône à condition de renier Dieu, un libertin qui séduit autant de filles qu'il en rencontre, un Enfant qui se moque de son Père et souhaite sa mort, un Impie qui raille le Ciel et qui rit de ses foudres, un Athée qui réduit toute la foy à deux et deux sont quatre ») ; — la fonction du personnage de Sganarelle (Molière « a mis la deffense de la Religion dans la bouche d'un valet impudent ») ; — la chute (« ce prétendu foudre apprête un nouveau sujet de risée aux spectateurs et n'est qu'une occasion à Molière pour braver en dernier ressort la Justice du Ciel »)⁶³.

Ces premières critiques sont rapidement reprises et développées. Le *Traité de la comédie* du prince de Conti, qui paraît en 1666, reprend la même argumentation : « Y-a-t-il une école d'athéisme plus ouverte que le *Festin de pierre* où après avoir fait dire toutes les impiétés les plus horribles à un athée qui a beaucoup d'esprit, l'auteur confie la cause de Dieu à un valet, à qui il fait dire, pour la soutenir, toutes les impertinences du monde ? Et il prétend justifier à la fin ses comédies si pleines de blasphèmes, à la faveur d'une fusée, qu'il fait le ministre ridicule de la vengeance divine ».

Un dernier épisode se déroule dans l'été 1667, lorsqu'un *Tartuffe* réécrit et adouci est représenté à Paris sous le titre de *Panulphe ou l'Imposteur*. Le lendemain de la première, en l'absence du roi, le premier président du parlement de Paris, Lamoignon, fait interdire la pièce. Le 11 août, Hardouin de Péréfixe prononce lui aussi une condamnation officielle de la pièce, qu'il est interdit « de représenter, lire ou entendre réciter ».

L'importance de la querelle autour des deux pièces de Molière ne peut se mesurer aux seules publications critiques ou aux péripéties politico-judiciaires. D'autres éléments illustrent la nature des enjeux. On peut ainsi comparer le texte originel du *Dom Juan* au texte de l'édition censurée de 1682. Premier type de transformation : le vocabulaire est modifié et des répliques sont supprimées chaque fois qu'apparaît un terme important (Ciel, mystère, Dieu) dans un contexte ambigu ou délicat. Par exemple, à

63. Ces critiques sont jugées assez sérieuses pour que Molière et ses partisans s'empressent d'y répondre : c'est la matière des *Placets au Roi*, de la *Préface du Tartuffe* et, surtout, de la *Lettre sur la comédie de l'Imposteur* (août 1667).

l'acte I, scène 2, lorsque que Sganarelle reproche à Dom Juan de se marier tous les mois.

Sg : « Monsieur, se jouer ainsi d'un mystère sacré, et...

DJ : Va, va, c'est une affaire entre le Ciel et moi, et nous la démêlerons bien ensemble ».

L'édition de 1682 donne à la place :

Sg « Monsieur, se jouer ainsi du mariage qui...

DJ : Va, va, c'est une affaire que je saurai bien démêler... ».

Deuxième type de transformation : la disparition pure et simple de deux scènes, la profession de foi de Dom Juan (« Je crois que deux et deux sont quatre ») et le pauvre invité à blasphémer en échange d'une aumône. La censure témoigne d'une double volonté : ne pas permettre que l'on mêle la divinité aux affaires humaines (on ne marchand pas avec le Ciel, on ne fait pas d'affaires avec Dieu, on ne se moque pas de sa justice...) et ne pas laisser l'impiété s'expliquer et s'exposer publiquement.

D'autres versions du *Festin de pierre*, plus tardives, montrent comment certains auteurs ont cherché à moraliser le thème et à désarmer les critiques en obéissant aux injonctions des détracteurs du *Dom Juan*. Chez Rosimond, le valet de Don Juan, nommé Carrille, est plus brillant et plus spirituel que son maître, réduit à la dimension d'un simple débauché : il reprend celui-ci en public, dévoile ses turpitudes, souligne ses faiblesses. C'est lui qui tire la leçon de la fin misérable de Don Juan. Chez Dorimond, Don Juan lui-même n'ose plus provoquer le Ciel. Le libertin va jusqu'à déclarer à propos de Dieu : « Je crains de l'irriter et je crains sa colère/Non de peur de mourir, mais pour ne lui déplaire ». Une amante délaissée tire la leçon de sa mort : « Grand Monarque des Cieux/L'homme qui s'endurcit et se plaist dans le vice/Eprouve tost ou tard l'effet de ta justice ». L'une et l'autre pièce suppriment toute proclamation libertine ou rationaliste, renforcent le caractère moral de la chute et font défendre « la cause de Dieu » par des personnages qui ont toujours le dernier mot.

La cour, espace littéraire et terre de mission

Les deux affaires Molière et Théophile de Viau présentent des configurations d'acteurs et d'arguments très proches : un divertissement littéraire de cour (poésie ou comédie), un groupe de dévots (membres de la Compagnie du Saint-Sacrement ou jésuites) lié au parlement (le procureur Molé qui instruit le procès de Théophile est lié à Garasse ; Lamoignon est lié à la Compagnie du Saint-Sacrement), des Grands (le duc de Montmorency, Condé, Conti) et, enfin, plus ou moins directement interpellé, le roi ⁶⁴. Comme les modestes délateurs des villages vosgiens

64. Cette configuration paraît s'inscrire dans l'analyse de Jeanne FAVRET-SAADA qui affirme qu'« un énoncé n'est pas qualifié de blasphème en raison d'un contenu qui lui serait

évoqués plus haut, les adversaires de Molière connaissent bien les arguments susceptibles de mettre en branle la justice royale.

Pierre Roullé, le curé parisien, ne se contente pas de manier la flagornerie ; il sait aussi, à la fin du pamphlet, lancer un appel insistant au roi. Sa Majesté, assure-t-il « ne voudrait avoir que des sujets fidèles et bons serviteurs de Dieu : il s'agit de la gloire de Dieu, il y va de la sienne ». Le Sieur de Rochemont rappelle également que le « Prince occupe tous ses soins à maintenir la religion, (alors que) Molière travaille à la détruire », avant d'inviter Louis XIV à punir l'impie en soulignant que « l'injure qui est faite à Dieu rejaillit sur la face des Roys ».

La proximité structurelle et chronologique des deux affaires ne doit rien au hasard. Au terme des guerres de religion, qui connaissent un ultime épisode entre 1621 et 1629, le renforcement de l'autorité royale garante de la paix religieuse et civile et l'épanouissement de l'absolutisme modifient en profondeur les conditions de l'activité artistique. La Cour s'affirme plus que jamais comme le lieu où se forme le goût et où se jouent les carrières, en matière d'arts figuratifs, de musique, d'architecture, mais aussi de littérature. Elle offre argent, consécration, protecteurs nombreux, ouvrant ainsi de réelles possibilités d'affranchissement artistique et social. Un personnage du *Roman bourgeois* (1666) de Furetière le dit d'ailleurs sans ambages : « Je tiens que la plus nécessaire qualité à un poète pour se mettre en réputation, c'est de hanter la Cour, ou d'y avoir été nourri »⁶⁵. Mais l'autonomisation (partielle) du champ artistique et littéraire sous la protection (partielle) de l'État ne se déroule pas sans à-coups ni sans heurts, comme le montrent les controverses sur la moralité du théâtre. Alors que la déclaration royale de 1641 réhabilite les comédiens en se bornant à condamner ceux qui joueraient des « actions malhonnêtes » ou prononceraient des « paroles lascives »⁶⁶, les autorités religieuses, les théologiens et les dévots continuent d'occuper des positions plus intransigeantes.

Dans son traité de 1671, Joseph Voisin veut prouver que les comédiens ne respectent pas les conditions que posait la déclaration de 1641 et que celle-ci est donc caduque. Il dresse un étonnant florilège des comédies récentes, signalant les situations et les propos qu'il juge impurs, honteux ou

particulier, mais par une opération de jugement qui s'appuie sur un corps de textes réglementaires ; ce jugement a un auteur (X), l'accusateur, et un référent, celui qui est dénoncé comme blasphémateur (Y) à l'attention d'une autorité (Z) à qui est demandée une sanction ». Ce schéma d'interprétation, qui ne vaut que pour un certain type d'affaire et non pour toute la question du blasphème, a le mérite de libérer l'analyse de la fausse problématique de l'intention (Molière voulait-il blasphémer ? Qui y-a-t-il de proprement blasphématoire dans ses textes ? Est-ce lui ou ses personnages qui blasphèment ?) pour inviter à s'interroger sur la mise en route de l'« opération de jugement ». J. FAVRET-SAADA, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », dans *Ethnologie française*, 1992, p. 251-260.

65. Cité par M.-M. FRAGONARD, *La plume et l'épée : la littérature des guerres de religion à la Fronde*, Paris, 1989.

66. La déclaration du 16 avril 1641 précise : « En cas que lesdits comédiens règlent tellement les actions du théâtre qu'elles soient, du tout, exemptes d'impuretés, nous voulons que leur exercice qui peut innocemment divertir nos peuples de diverses occupations mauvaises, ne puisse leur être imputé à blâme ».

sacrilèges. Voisin condamne les tragédies avec autant de vigueur et arrive à la conclusion que « les Comédies et les Tragédies sont mauvaises selon leur genre, selon leur espèce, selon leurs circonstances, selon leur fin et selon leurs effets »⁶⁷. Nicole va jusqu'à affirmer en 1665 qu'« un faiseur de romans et un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps mais des âmes des fidèles ». L'Église ne renonce d'ailleurs pas tout à fait à légiférer en ce domaine : les rituels de l'Église de Châlons (1649) et de Paris (1654) excluent les comédiens de la communion.

Espace artistique libérateur pour les uns, la Cour incarne donc pour d'autres le lieu privilégié du combat chrétien contre les maux du siècle, le libertinage et l'incroyance⁶⁸. L'art et le discours qu'abrite la Cour deviennent le terrain d'affrontements politiques complexes, prenant tour à tour la forme de cabales, de procès, de controverses morales ou esthétiques, qui mettent en jeu l'autonomie de la production artistique et les rapports entre l'Église et l'État. La chronologie de la querelle du *Tartuffe* en apporte la confirmation. Le roi légifère à nouveau sur la question du blasphème par l'ordonnance de juillet 1666 ; l'année suivante, il autorise la représentation du *Panulphe*, après que les pressions dévotes au cours du Carême l'eurent fortement irrité. Tout se passe comme si l'affaire permettait au roi de se poser en Prince Chrétien, sans pour autant se laisser conduire par les dévots et réduire au rôle de bras séculier de l'Église. Punir les blasphémateurs, s'inquiéter des mauvaises interprétations que pourrait susciter le *Tartuffe*, mais ne pas céder aux dévots et demeurer le protecteur des Arts : l'attitude du roi en fait l'instance d'arbitrage obligée pour les adversaires.

« Dans ton langage use de balances et de poids » (Si. 28, 29)

L'existence d'acceptions distinctes pour le terme de blasphème dans les textes des XVI^e et XVII^e siècles montre assez qu'il ne recouvre pas une catégorie du discours bien délimitée et fixe, ou un stock de vocables et d'expressions. Ce constat invite par conséquent à analyser le blasphème comme un objet historique, produit des enjeux théoriques, des rapports de force politiques et religieux et des acteurs d'une époque et donc à se méfier des rapprochements anachroniques. Ce travail d'historicisation a été entrepris par Casagrande et Vecchio pour les XII^e-XIII^e siècles et par Alain Cabantous pour les XVII^e-XIX^e, et l'on peut désormais s'appuyer sur leurs conclusions, en rapprochant des indices que la spécialisation de la recherche a souvent pour conséquence d'éloigner.

1) *La controverse religieuse*. Lorsqu'ils évoquent l'Écriture, son autorité, son texte, sa traduction, son exégèse, sa lecture, catholiques et protestants se lancent des critiques exactement symétriques. Contre le *Scriptura Sola*

67. Joseph VOISIN, *La Défense du traité de Monseigneur le prince de Conti touchant la comédie et les spectacles...*, Paris, 1671, chap. XII.

68. Cf. la diatribe de Floriot contre la Cour au Livre VIII de sa *Morale Chrétienne*.

qui fonde la Réforme, les polémistes catholiques se disent scandalisés par l'usage inconvenant voire sacrilège que leurs adversaires font de la Bible, qu'ils mettent entre toutes les mains, favorisant ainsi la prolifération des opinions contradictoires, des erreurs d'interprétation et des blasphèmes.

Ronsard s'indigne que les hérétiques, toujours prêts à « parler de l'Éternel, du Seigneur et de Christ », veuillent « tant aux femmes, aux enfants l'Évangile permettre ». Quelques vers plus loin, il développe ses arguments :

« Je suis plein de despit, quand les femmes fragiles/
Interprètent en vain le sens des Évangiles. Qui devraient mesnager et garder leur maison./
Je meurs quand les enfans, qui n'ont point de raison,/ Vont disputant de Dieu qu'on ne sçaurait comprendre,/ Tant s'en faut qu'un enfant ses secrets puisse entendre »⁶⁹.

Les mêmes condamnations se retrouvent sous la plume de controversistes plus virulents que Ronsard, qui remplacent la lamentation par la dérision et le sarcasme et explicitent davantage leur position. François Feuardent, en 1601, constate lui aussi que les protestants « crient tous, la seule Écriture. Et depuis soixante ans ils n'ont pu s'accorder ni du vrai sens de l'Écriture, ni même du nombre des livres qu'ils disent être sainte et canonique Écriture »⁷⁰. Derrière l'outrance des propos et l'ironie méprisante se dessinent les véritables enjeux de ces attaques. Florimond de Raemond le dit à mots couverts et juge significatif que les milieux populaires aient été les premiers acquis à l'hérésie. « Ceux qui n'avaient jamais manié que la charrue et bêché la terre, devinrent en un moment excellents théologiens... Les paysans les plus rudes et les plus abêtis furent faits écoliers, bacheliers et docteurs tout ensemble »⁷¹.

Pour les auteurs catholiques, c'est à l'Église qu'il appartient d'interpréter l'Écriture et de l'enseigner aux simples. Les difficultés de l'Écriture exigent, contrairement à ce qu'affirment les hérétiques, un corps de professionnels compétents, qui sait utiliser la dénonciation du blasphème pour défendre ses prérogatives. Le commentateur jésuite Maldonat s'identifie pleinement à ce combat en reprochant lui aussi aux protestants de concéder le droit d'interpréter la Bible non seulement aux docteurs, mais encore aux « militaires, marchands, tailleurs, ceinturiers, charpentiers et serruriers du haut de l'estrade publique ». Il poursuit, de façon éloquente :

« Pourquoi n'en ferions-nous pas autant, nous qui nous sommes consumés pendant la plus grande partie de notre vie afin de garder et conserver notre antique religion, léguée d'abord par la voix du Christ, ensuite par les écrits des apôtres et des très saints Pères comme par autant de testaments »⁷².

Côté protestant, le *Scriptura sola* mène à la condamnation de tous ceux qui encombrant et obscurcissent le texte de l'Écriture par des gloses et des

69. RONSARD, *op. cit.*, vers 204 et 543-548.

70. Cité par B. DOMPNIER, *op. cit.*, p. 62.

71. *Id.*, p. 101.

72. Cité et analysé par G. BEDOUELLE, dans G. BEDOUELLE et B. ROUSSEL, *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, 1989, p. 363.

commentaires inutiles, voire impies. Le traité anonyme *De la très sainte Cène*, par exemple, décrit le prêtre comme un « moqueur de Dieu » ou un bateleur, « parce qu'il mêle des éléments bibliques à des textes doctrinaux ou liturgiques qui ne le sont pas »⁷³. En affirmant avec force l'autorité exclusive et la clarté de l'Écriture, les protestants n'en fondent pas moins une autre légitimité de la parole, qui invalide les discours qui ne s'y conforment pas.

2) *L'esthétique*. Les deux affaires de blasphème littéraire étudiées ici voient le jour à des moments clés dans la formation de la doctrine classique et dans l'affirmation du champ littéraire. Quelques-uns de leurs protagonistes, comme Garasse ou La Mothe Le Vayer, y jouent d'ailleurs un rôle important.

L'offensive de Garasse révèle le combat que se livrent orateurs jésuites et robins gallicans depuis le retour de la Compagnie, et elle incarne l'un des premiers revers essuyé par les jésuites. En effet, les critiques très vives que suscite la *Doctrine curieuse* ne viennent pas tant des libertins et des amis de Théophile de Viau que du cercle humaniste de Nicolas Bourbon, « un des laboratoires du clacissisme ». À cette occasion, François Ogier, par exemple, condamne bien sûr « l'Athéisme qui corrompt », mais il n'en désavoue pas moins le style et les procédés de la « raillerie chrétienne » de Garasse⁷⁴. En cherchant à la fois la victoire dogmatique et le succès littéraire, Garasse échoue parce qu'il mélange les genres⁷⁵. De façon aussi significative, en février 1635, Antoine Godeau prononce devant l'Académie une harangue *Contre l'Éloquence* dans laquelle il dénonce les excès de l'éloquence sacrée et de la littérature de Cour⁷⁶. La victoire des robins gallicans contraint ainsi les hommes d'Église à reconsidérer les règles du discours religieux et à s'aligner en partie sur l'atticisme dominant en faisant l'éloge du style simple, clair, sévère.

De même, la polémique du *Tartuffe* réveille la querelle du théâtre⁷⁷. Certains auteurs condamnent en bloc le théâtre, y compris tragique, mais la plupart des critiques ne visent en fait que les pièces qui abordent des sujets délicats, touchant de trop près à la religion. Dix ans avant la première représentation du *Tartuffe*, Antoine Godeau avait affirmé que « Pour changer leurs mœurs et régler leur raison/ Les chrétiens ont l'Église et non pas le théâtre ». L'argument sera repris, sans modification, par le président Lamoignon en 1667. Dans un chapitre de sa *Pratique du théâtre* écrit en 1665, l'abbé d'Aubignac, pourtant favorable au théâtre, précise et durcit encore ce raisonnement : « Je ne dis pas seulement qu'une pièce entière qui serait contre la mauvaise dévotion serait mal reçue, mais je

73. Cité par B. ROUSSEL, dans G. BEDOUELLE et B. ROUSSEL, *op. cit.*, p. 313.

74. Pour toute cette analyse : M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980, p. 326-330.

75. M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence, op. cit.*, p. 328.

76. *Id.*, p. 651.

77. Sur cette question, voir les pages de G. FERREYROLLES, *Molière, Tartuffe*, Paris, 1990, p. 5-21.

prétends qu'un seul vers, une seule parole même qui mêlera quelque pensée de religion dans la comédie blessera l'imagination des spectateurs, leur fera froncer le sourcil et leur donnera quelque dégoût ». Voisin, comme toujours, va encore plus loin en refusant de limiter ses attaques aux seules comédies. Représenter des sujets honnêtes, la vie des saints ou des martyrs ne lui paraît pas moins pernicieux que de choisir des histoires profanes et, par conséquent, « ceux qui pour le gain représentent sur le théâtre les histoires des saints ne laissent pas pour cela d'être infâmes »⁷⁸. Cette position trouve sa conclusion logique — dont la convergence avec les affirmations des controversistes sur la parole légitime est frappante — chez Baillet. Dans un texte de 1686, il estime que le *Tartuffe* est sans conteste la pièce la plus scandaleuse de Molière car il a « prétendu comprendre dans la juridiction de son théâtre le droit qu'ont les ministres de l'Église de reprendre les hypocrites et de déclamer contre la fausse dévotion ». En rappelant ainsi que les choses de la foi n'appartiennent qu'aux clercs, il réplique à l'hommage maladroit que Samuel Chapuzeau rendait à Molière au lendemain de sa mort : « Il a chastié avec tant d'esprit et le vice et l'ignorance que bien des gens se sont corrigés à la représentation de ses ouvrages pleins de gayeté, ce qu'ils n'auroient pas fait ailleurs à une exhortation rude et sérieuse »⁷⁹.

Le même discours est appliqué aux images, comme le révèle la teneur des nombreux traités *De Imaginibus* qui suivent le décret tridentin de 1563. Paleotti, en particulier, réserve un traitement bien différent aux images profanes, sur lesquelles il ne souhaite pas se montrer « rigide et sévère », et aux images saintes. Pour celles-ci, il recommande de s'en tenir aux dispositions du concile et de ne pas oublier que la nature de ces images « est telle qu'elle ne souffre ni altération ni innovation de la part de ceux qui n'ont l'autorité légitime »⁸⁰. Quelques années plus tard, Giovan Paolo Lomazzo conseille au peintre qui devrait peindre « des choses ecclésiastiques » de prendre conseil auprès des personnes qui les connaissent bien⁸¹. En France, Louis Richeome tient des propos assez comparables.

3) *La théologie morale*. De nombreux textes, en apparence étrangers à la querelle du théâtre, à la controverse religieuse ou même à la dénonciation du blasphème, retrouvent pourtant des accents qui en sont très proches. La similitude des arguments ne doit rien au hasard, comme le montre la démarche de Louis Abelly, évêque de Rodez, dans ses *Principes de la morale chrétienne* parus en 1670. Il rappelle que les actions humaines ne peuvent être jugées qu'en tenant compte des circonstances qui les accompagnent et il renvoie donc à la célèbre liste *Quis, quid, ubi, quibus*

78. Joseph VOISIN, *op. cit.*, p. 275.

79. S. CHAPUZEAU, *Le théâtre françois divisé en trois livres...*, j'utilise l'édition de Paris, 1674, p. 196.

80. D. MENOZZI, *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris, 1991, p. 198-202.

81. *Idea del Tempio*, éd. par P. BAROCCHI, *Scritti d'arte del Cinquecento*, Milan-Naples, 1971, t. 2, p. 381.

auxiliis, cur, quomodo, quando. Rien que de très classique, mais il choisit d'illustrer ce principe général en quelques pages très révélatrices :

« Pour ce qui touche la seconde circonstance, il est très important de faire attention aux choses qui appartiennent à Dieu et qui sont destinées pour son service, qui doivent toujours être traitées avec respect. Il n'y a aucun chrestien qui n'eust eu en horreur l'action de ce misérable Empereur surnommé Copronyme, qui faisait servir les vêtemens sacerdotaux et les ornemens sacrez de l'Église de Constantinople à la représentation des Comédies et des farces. Mais ce n'est pas un moindre péché d'employer les paroles de la Sainte Écriture, comme quelques uns font sans scrupule, en des railleries et des bouffonneries »⁸².

Le recours à la liste des circonstances, lieu commun de l'analyse du blasphème aux XII^e et XIII^e siècles, sert ici à mettre en garde les amuseurs publics et à démontrer que les hommes d'Église sont seuls à pouvoir manipuler les biens de salut. Dans un sermon *Sur l'hypocrisie*, Bourdaloue attaque implicitement le *Tartuffe* sur le même terrain. Il dénonce les esprits forts qui censurent « l'hypocrisie, non pour en réformer l'abus, ce qui n'est pas de leur ressort, mais pour en faire une espèce de diversion dont le libertinage put profiter ».

*
* *

Les grandes affaires de blasphème, pour lesquelles on dispose d'assez de sources — comme la polémique autour de Bèze à Poissy ou la querelle du *Tartuffe* —, révèlent que le terme de « blasphème » reçoit des acceptions et des usages très différents selon les protagonistes. Les affaires naissent de la lutte que ceux-ci conduisent pour imposer leur définition du blasphème et s'imposer comme juges de ce qu'il est ou non légitime de dire, de jouer ou d'écrire. Le pouvoir sur la langue engendre ainsi des conflits d'apparences très dissemblables (cabales littéraires, intrigues de cour, condamnations morales, controverses dogmatiques...) dont il n'est pas impossible de retracer la logique.

En effet, la diversité des comportements blasphématoires, l'ambiguïté profonde des condamnations qui visent tour à tour (ou à la fois) des énoncés précis, des positions théoriques ou des écarts de langage désémen-tisés et la complexité des enjeux que recouvrent ces affaires si variées n'interdit pas de rechercher une interprétation globale de la question. Que poursuivent les théologiens, les prédicateurs, les dévots et les juges qui flétrissent plus qu'auparavant les conduites et les propos indécents des chrétiens ? Quoi de commun entre les effets de la division confessionnelle, ceux de la *Sozialdisziplinierung* et ceux de l'autonomisation du champ littéraire ? La convergence des arguments employés et la chronologie (naissance de l'imprimerie, Réforme et progression des langues vernaculaires dans un premier temps ; transformation du champ littéraire sous

82. Louis ABELLY, *Les principes de la morale chrétienne*, Paris, 1670.

l'impulsion de Richelieu, en liaison avec l'essor de l'absolutisme, dans un deuxième temps) donnent un début de réponse. Devant la plus grande accessibilité de la Parole de Dieu (grâce aux traductions, à la baisse des prix du livre ou à l'augmentation des tirages) et devant l'invasion du champ religieux par les non-professionnels, les contempteurs du blasphème poursuivent le rêve perdu d'un discours en ordre. Cet ordre idéal s'appliquerait aux ministres et prédicateurs, catholiques ou protestants, invités à bien peser le sens de leur propos comme aux fidèles, jugés inconscients ou incapables. Il déterminerait à la fois les locuteurs légitimes, seuls autorisés à parler de religion, et les règles du bien parler qu'ils devront respecter. L'autonomisation partielle du champ littéraire et l'affirmation de l'absolutisme viennent cependant compliquer la tâche difficile des dévots et transformer le sens de leur action. En décidant de faire du combat contre le libertinage un enjeu important, ils s'offrent un puissant moyen de pression en matière politique et littéraire. Car ils peuvent par ce biais à la fois rappeler le roi à ses obligations et contrarier, ou du moins infléchir, les transformations du statut de la littérature, notamment en condamnant le mélange des genres et des ambitions. Le Père René Rapin, par exemple, n'hésite pas à distinguer totalement l'éloquence du barreau de celle de la chaire. De celle-ci, « on ne trouve point de caractère dans les Anciens, qui n'en ont eu aucune idée, ny dans les Modernes (...) Ce sera en vain qu'on la cherchera dans la Rhétorique d'Aristote, dans les idées d'Hermogène ou dans les institutions de Quintilien ». Il faut la chercher dans l'Écriture, car « ce n'est que dans cette source (...) que le prédicateur trouvera ces magnifiques expressions dont le Saint Esprit est l'auteur ». Les techniques (rhétoriques) et les profits (politiques) ne sont pas transposables d'un milieu à un autre affirment les dévots : on ne peut poursuivre le succès littéraire ou mondain et vouloir redresser les mœurs. Les nécessités de la confessionnalisation, de l'évangélisation et de la lutte contre le libertinage, littéraire ou non, poussent ainsi clercs et dévots sur la voie — sans issue ? — d'une cléricisation du discours religieux.

Olivier CHRISTIN

Mission historique française en Allemagne
Göttingen