

Religion et Droit : comment maîtriser la violence ?

« Chante, chante déesse la colère d'Achille, détestable colère qui aux achéens valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros... Pars du jour où une querelle tout d'abord divisa [Agamemnon] ...et le divin Achille. »

Homère, l'Iliade, Chant I, 850-750 av. JC.

Dès les premiers mots d'un des plus anciens textes écrits de la civilisation occidentale la violence (querelle) et la religion (divin) entrent en scène.

Jacqueline de Romilly, dans son livre « La Grèce antique contre la violence »¹, rappelle qu'avant de partir pour Troie et pour s'attirer la protection des Dieux, Agamemnon avait sacrifié sa propre fille Iphigénie. A son retour, celle-ci sera vengée par sa mère Clytemnestre en faisant tuer son mari par son amant. Puis, elle-même mourra sous les coups de leur fils Oreste désireux, à son tour, de venger le meurtre de son père. Ce cycle infernal de vengeance n'est arrêté que par l'intervention d'Athéna qui organise le procès d'Oreste et transforme cette violence destructrice en justice. Ce point de départ montre combien, pendant l'antiquité grecque (mais aussi romaine), le droit, la religion et la violence sont indissociables.

Les hommes rédigent bien des lois pour contenir la violence, mais elles n'existent que par la volonté des dieux et y sont définitivement subordonnées. Telle est d'ailleurs la leçon que Sophocle rappelle dans la tragédie d'Antigone. La fille d'Œdipe, pour respecter les lois des dieux et enterrer son frère Polynice, refuse d'obéir à son oncle Crémon qui veut lui imposer celles des hommes. Or l'entêtement de Crémon entraînera non seulement la mort d'Antigone mais aussi celle du fils de Crémon puis celle de sa femme. Les mythes antiques dénoncent toute violence non maîtrisée (Hercule qui dans un moment de folie tue sa femme et ses enfants) inaugurant un cycle constant de vengeances et de morts que seuls la règle, la justice et le droit peuvent rompre. René Girard le dit très bien dans « *La violence et le sacré* » :

¹ Jacqueline de Romilly, «La Grèce antique contre la violence », Livre de poche, 2000

« *C'est le système judiciaire qui écarte la menace de la vengeance. Il ne supprime pas la vengeance, il la limite....* »².

Dès lors, une évidence s'impose : pour nos anciens, le droit s'ancre sur le religieux parce que la violence met en danger la cohésion du groupe. Or la religion légitime l'action juridique par sa transcendance. Puisqu'elle a pour fonction de relier les hommes entre eux, la religion est en droit de sanctionner les comportements violents en produisant de la norme. Le droit devient ainsi le bras armé du divin pour organiser l'ordre et assurer la justice.

C'est d'ailleurs ce que remarqueront de nombreux anthropologues en analysant des sociétés plus primitives où des règles de droit non écrites, souvent coutumières et religieuse, déterminent les relations au sein des groupes. Ainsi, dès 1949, Claude Levi-Strauss interprète le tabou universel de l'interdit de l'inceste comme une règle permettant d'éviter les conflits pour la possession des femmes au sein d'un même groupe familial. A cause de cet interdit, les tribus négocient entre elles l'échange des femmes donc construisent du droit. Tabou, interdit, conflit soit Religion, Droit et Violence ; nous retrouvons dans ce cas universel notre tryptique de départ.

De même, les archéologues ont découvert qu'en Mésopotamie à la fin du IVème siècle avant JC, naissent en même temps les premières cités, les premières écritures et les premières lois chargées de prévenir toute violence. Les codes écrits à cette époque débutent tous par un prologue où les Dieux transfèrent aux rois la charge de faire régner l'ordre et la justice³.

Ainsi, dès l'aube de l'humanité, et de manière universelle, en appuyant sa légitimité sur la transcendance religieuse, le droit a donc été chargé de contenir toute violence afin de préserver l'intégrité des groupes humains. D'une certaine manière on peut dire que le droit a été l'outil utilisé par la religion pour contenir la violence.

A ce moment du propos, comment peut-on définir le « Droit » ?

La tache est complexe. Comme le temps, si le droit se conçoit très clairement, sa définition est des plus problématiques. D'une manière générale on dira du droit qu'il s'agit « *d'un ensemble de prescriptions qui expriment des valeurs sociales* »⁴. Mais une telle définition ne permet pas réellement d'appréhender le droit dans sa complexité.

En partant de la classification du grand juriste belge François OST⁵, on peut d'abord analyser le droit par ses outils, c'est-à-dire par les normes, les règles et les institutions chargées de produire du droit. Mais cette approche là est purement descriptive, elle ne nous dit rien du sens que l'on donne à la règle de droit. D'un autre point de vue, on peut aussi définir le droit par son fonctionnement. On décrira alors les procédures permettant la

² René Girard, « La violence et le sacré », Pluriel, 2002, p. 29

³ Voir par exemple le Code d'Hammourabi, musée du Louvre.

⁴ Eric Millard, « Théorie Générale du droit », Dalloz, p.23

⁵ François Ost, « A quoi sert le droit ? », Bruxelles, 2016

création des règles et celles exigées pour garantir la validité d'un procès. Mais dans ce cas on n'évite souvent d'évoquer combien toute règle de droit est le produit d'un compromis politique ou d'un effet de pouvoir. Le droit n'est, en effet, jamais neutre, il dit quelque chose des conditions de sa mise en œuvre. Il est enfin possible de considérer le droit par ses finalités, à quoi sert-il ? Dans ce sens, on le définit comme le moyen permettant d'organiser et de réguler les relations sociales de la manière la plus juste possible. Le droit est alors ce qui se glisse entre les actes des individus. C'est ce « tiers absent » qui limite les libertés de chacun dans l'intérêt de tous mais que nul ne contrôle. Or, pour être acceptée, cette force doit être reconnue comme transcendante, ce qui est le propre du divin ou de certains principes fondamentaux.

On retiendra cette approche parce qu'en analysant comment la religion et le droit s'entremêlent pour assurer l'ordre social et contrôler la violence il s'agit bien d'éclairer la question de la finalité du droit.

Pour illustrer cette démarche, on a choisi de s'appuyer essentiellement sur les rapports entre le christianisme et le droit. D'abord parce que nous partageons tous, plus ou moins bien, une connaissance intime de certains textes. Cela présente l'avantage de construire une représentation commune, binaire, du juste et de l'injuste (catégorie essentielle pour fixer le droit dans les mentalités collectives). Ensuite, parce qu'une grande partie du droit occidental contemporain s'inspire (plus ou moins volontairement) de ce fond théologique. Or, précisément, ce qui paraissait naturel hier ne l'est peut-être plus autant aujourd'hui.

En effet, si pendant longtemps les religions ont utilisé le droit pour lutter contre les violences, ne cherche-t-on pas aujourd'hui, dans un renversement fondamental, à s'appuyer sur le droit pour se protéger des violences religieuses qui ressurgissent ici ou là?

Dans un premier temps il sera intéressant de montrer comment certains passages de l'ancien et du nouveau testament construisent un imaginaire juridique fondant la légitimité du droit au moins jusqu'à la fin du XVIIIème siècle. Puis, dans un second temps, on expliquera en quoi, entre le XVIIIème et le XXème, la séparation du droit d'avec toute légitimité théologique transforme les rapports entre violence et religion.

Première partie : La légitimité religieuse du droit pour combattre la violence

« Toujours proféré de quelques Sinaï, le droit prend la forme de la loi. Il s'exprime à l'impératif et revêt de préférence la nature de l'interdit. Il trouve à s'inscrire dans un dépôt sacré, tables de lois ou codes et Constitutions modernes. »⁶

⁶ François Ost, « Jupiter, Hercule, Hermes », Esprit, 1991

Les rapports du droit et de la religion catholique sont fondamentaux. Comme le souligne François Ost, à l'origine du droit occidental, on trouve toujours un texte de l'ancien ou du nouveau testament. Cette affinité intellectuelle a été maintes fois soulignée⁷.

Les textes bibliques n'ont pas vocation à dire le droit. Il s'agit avant tout d'écrits symboliques traitant des rapports entre Dieu et les hommes. Cependant, le rôle structurant de la religion a produit des effets sur la construction progressive du droit. On posera donc comme hypothèse que, du IVème siècle à la fin du XVIIIème siècle, certains récits de la bible ont participé à l'élaboration d'un mode particulier d'encadrement juridique de la violence⁸. L'église devra puiser dans les ressources symboliques de la bible pour légitimer les outils juridiques de contrôle de la violence. Au fil des siècles, un rapport particulier entre la religion, le droit et la violence s'est alors construit. Quelle lecture juridique (et non pas symbolique) peut-on faire de certains passages significatifs ?

Toutefois l'ancien testament (AT) et le nouveau testament (NT) n'abordent pas la question de la violence de la même façon. Certains récits symboliques de l'AT, dessinent en effet une approche verticalisée des rapports du droit et de la violence. La position surplombante du Père, par les règles qu'il édicte, utilise ici le mode impératif de l'obéissance (A). Alors que, de son côté dans le nouveau testament, le Christ révolutionne cette lecture verticale en privilégiant une conception plus horizontale du rapport à la violence (B).

A- L'Ancien Testament où le droit qui s'impose.

La première occurrence du mot « violence » dans la bible se trouve dans la Genèse (6,11).

« *La terre était corrompue devant Dieu, la terre était pleine de violence* ».

Il s'agit du moment où Yahvé, furieux de la méchanceté des hommes⁹, décide de les noyer par le déluge et confie son projet à Noé, un homme « *juste et intègre* » (Gn, 6,9).

Pour contenir cette violence inhérente de l'homme, l'Ancien Testament propose la conception d'un droit qui s'énonce à l'impératif, d'un Dieu immanent par les règles qu'il donne : trois textes peuvent être convoqués, parmi bien d'autres : le meurtre d'Abel par Caïn, le sacrifice d'Abraham, le Décalogue, chacun de ces récits précisant un peu plus la façon dont l'Ancien Testament envisage les rapports entre religion et violence.

⁷ Hubert Faès, « *Sens et valeur des Droits de l'Homme* », Revue d'éthique et de théologie Morale, 2011/2

⁸ En 325 après Jésus-Christ au Concile de Nicée, l'empereur Constantin invente le césaropapisme (devenant à la fois César et Pape, chef politique et chef spirituel). Dès lors, le monarque agira en tant que serviteur de Dieu.

⁹ « *L'éternel vit que...toutes les pensées de leur cœur se portaient uniquement chaque jour vers le mal* » (Gn 6,5).

Pour commencer, le crime fratricide d'Abel par Caïn, étonne car aucune règle ne préexiste à la faute alors qu'il s'agit là d'une violence extrême. Le respect de la vie des autres semble être une telle évidence, implicite, que le drame étonne Yahvé lui-même. On est loin de la situation d'Eve dans le jardin d'Eden qui désobéit à une interdiction formelle. Ici Caïn tue Abel dans le silence de la loi. Est-ce la raison pour laquelle Dieu ne le sanctionne pas vraiment pour ce meurtre et même le protège des risques de vengeance en posant sur lui un signe¹⁰ ? La clémence de Yahvé s'explique-t-elle par le fait que Caïn semble être plus victime de sa jalousie qu'acteur d'une quelconque préméditation ? Reste que, dans cet épisode biblique, Dieu désigne la faute et organise la sanction, l'homme porte la faute et obéi.

On retrouve un peu le même schéma dans la tentative d'infanticide du sacrifice d'Isaac¹¹

Obéissant à Dieu, Abraham va sacrifier son fils unique lorsque l'ange arrête son bras. Plus encore que dans la scène précédente, ce geste nous est difficilement compréhensible. Pourquoi cette obéissance aveugle, contraire à l'amour naturel d'un père pour son enfant ? Sans entrer dans la symbolique biblique de l'épisode, que nous dit-il des rapports entre la religion et le droit ? Ayant une absolue confiance dans la bonté de Dieu, Abraham reste sourd à ses craintes de père. La violence de la scène illustre ainsi la puissance divine. Aussi étranges qu'ils puissent paraître, les ordres d'en haut n'ont pas à être discutés puisqu'ils relèvent d'une raison qui nous est inaccessible, la raison des hommes est, ici, subordonnée à celle du divin.

D'un point de vue juridique, ce texte renvoie au principe de la légitimité, c'est-à-dire de ce qui est fondé en droit. La violence d'Abraham envers son fils est légitime puisque Yahvé le lui commande et cela ne relève pas d'une morale humaine du juste et de l'injuste. A la limite, si l'ange n'avait pas arrêté son geste, y aurait-il eu meurtre ?

Tel est d'ailleurs le raisonnement de tous les régimes politiques théocratiques où la légitimité des règles relève de la transcendance. Il sera en partie repris dès la fin de l'empire romain quand se construiront les rapports entre l'église catholique et les monarchies européennes. Le grand historien français Georges Duby¹² montrera comment, au moyen âge, l'église confiera aux monarques la charge de la violence et la légitimera tant qu'elle s'exerce dans le cadre par elle prescrit. Les papes purent ainsi, au nom de Dieu, lancer les grandes croisades en France et en Orient. C'est aussi sur cette structure de légitimité que l'inquisition sera conduite, mêlant justice criminelle et justice ecclésiale¹³ au point que certains monarques l'exploitent à leur avantage (Philippe IV le bel à l'encontre des Templiers par exemple en 1307).

Enfin, le passage sur le Décalogue affirme assez bien à lui seul cette verticalité normative.

¹⁰ Gn, 4,15

¹¹ Gn, 22,9

¹² « *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* », Gallimard, 1978

¹³ Par exemple, Saint Thomas d'Aquin estimera bien plus grave de travestir la foi que de fabriquer de la fausse monnaie.

Les règles posées sont connues : «*Tu ne tueras points, tu ne commettras point d'adultère, tu ne déroberas point* », etc¹⁴. Mais cette liste d'interdictions et de réglementations se poursuit aussi des chapitres 21 à 23 en lois relatives à la liberté et à la vie (où l'on trouve le fameux «*œil pour œil et dent pour dent* » (Ex, 21, 24)), en lois relatives à la propriété et aux mœurs (où on lit que tuer un voleur est un meurtre s'il est commis de jour, mais pas s'il est commis de nuit ? (Ex, 22, 2)) et en lois morales et cérémonielles.

La nature du texte est différente des deux précédents. Ici, la symbolique cède le pas à l'organisation sociale. Il s'agit de fixer les conditions d'exercice légitime des activités humaines (les relations interpersonnelles, les échanges, la propriété, les rites). Le décalogue, formulé à l'impératif, a ainsi pour objet de réduire et de réprimer toute source de violence. Par rapport à la définition du droit posée en introduction, il illustre donc parfaitement la finalité des normes : construire du sens. Il est d'ailleurs intéressant de relever que les catégories morales du « juste » et de « l'injuste » sont absentes de cette normativité (voir par exemple le sort réservé à la jeune vierge abusée, Ex, 22, 16)¹⁵. Le droit se réduit à une pure praxis (le code) directement issue de la parole divine. Les règles sont justes parce qu'elles émanent de Yahvé. Il n'y a pas lieu ici de discuter du bien fondé de telle ou telle norme, l'enjeu dirait-on aujourd'hui, c'est l'organisation du vivre ensemble.

Ainsi avec l'Ancien Testament, pour contenir les risques de violence dont l'homme ne saurait seul se départir du fait de sa faiblesse morale, il suffit d'appliquer les règles édictées par Yahvé. Telle ne semble pas être la manière dont le Nouveau Testament envisage les rapports de la religion au droit.

B- Le Nouveau Testament ou le droit qui se vit

Si, dans le contrôle de la violence, l'AT impose le point de vue du Père dans une démarche de puissance, l'approche du Christ dans le Nouveau Testament en révolutionne l'économie générale. L'Ancien Testament semble avoir fait du droit l'outil de la parole divine pour lutter contre la violence. Mais suffit-il d'observer strictement la règle pour prouver sa foi ? Certaines violences insupportables ne peuvent-elles pas être ainsi parfaitement légitimées par le respect de la loi ? La parole Christique «*Je ne suis pas venu pour abolir la loi...mais pour l'accomplir* » (Mth, 5, 17) permet de proposer une nouvelle interprétation des liens entre violence, religion et droit. Elle sépare nettement les règles qui relèvent de l'ordre temporel et répondent à des préoccupations humaines, de celles qui relèvent du spirituel et ne concernent que la foi.

¹⁴ Exode,20, 13

¹⁵ «*Si un homme séduit une vierge qui n'est point fiancée et qu'il couche avec elle, il paiera sa dot et la prendra pour femme* ». Contrainte surprenante pour nos représentations contemporaines du respect envers les femmes.

Trois épisodes du NT paraissent, sous cet angle, très significatifs.

Le premier concerne la réinterprétation de la loi du Talion dans le sermon sur la Montagne. Ce principe « *Œil pour œil* » inscrit dans le décalogue était, pour son époque, un indéniable progrès puisqu'il induisait celui de l'égalité des réparations à due proportion des dommages. Il a cependant comme inconvénient de ne pas rompre avec le cycle interminable de la vengeance et de la violence. Or, la relecture que le Christ en fait reste encore aujourd'hui étonnante :

« *Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente lui aussi l'autre* »¹⁶.

Ce commandement entraîne d'un côté la disparition de l'obligation de réparer et annonce de l'autre le renoncement à toute violence par l'agressé. Ce n'est plus Dieu qui commande « *l'œil pour l'œil* », mais la victime qui, en liberté, renonce à sa légitime réparation. Cette attitude radicale assèche tout recours à la violence et en même temps rend toute forme de droit inutile.

On reste bien, ici, dans une norme mais qui aurait perdu sa forme impérative et sa fonction coercitive. Il n'y a rien à défendre puisque la victime retourne la violence vers l'agresseur. Pourquoi Jésus éprouve-t-il le besoin de revenir sur la loi de Moïse ? Parce que, même justifiée par un droit à réparation, la violence du talion semble étrangère à l'ordre divin. En effet la loi du Talion ignore la miséricorde de Dieu et oublie, qu'à ses yeux, tous les hommes sont frères. C'est pourquoi l'humanité spirituelle voulue par le Christ, cette fraternité universelle, anile toute violence et rend l'outil « droit » inutile. « *La foi humanise le droit au point de rendre inutile la violence, même légitime, et la dépasse et la supprime quand on est prêt à en être la victime pour la foi elle-même, c'est-à-dire dans le martyre* »¹⁷.

Mais attention, le droit dont on parle ici relève du domaine évangélique et n'a pas vocation à s'incarner dans le réel temporel qui, lui, renvoie à la justice des hommes.

La scène suivante va le confirmer.

Dans l'épisode de la femme adultère¹⁸ l'enseignement de Jésus ne porte pas sur l'adultère mais sur l'origine et la force de la Loi. Poussé de donner son point de vue sur la faute par les Pharisiens (« *Et toi, que dis-tu ?* »), le Christ déplace l'interprétation la Loi du respect de la lettre à l'interrogation du cœur. La loi n'est pas dans un quelconque texte, la loi interprétée par le Christ est celle qui vient de l'amour de son prochain. C'est ce qu'il écrit sur le sable (la nouvelle table). La règle est intériorisée. Lorsqu'on essentialise les mots, sans tenir compte d'autrui, la Loi peut être perverse voire meurtrière (la lapidation ici) et sert essentiellement à s'auto-justifier. Dans cette scène, plus encore que dans la précédente, la dissociation de la règle d'avec le sens de la règle s'affirme avec netteté. Le combat contre la violence est

¹⁶ Matthieu, 5, 38-39

¹⁷ Jorge Maria MEJIA, Foi, Violence et Droit, in La violence et le droit, Téqui éditeur, 2003

¹⁸ Jean, 8, 1-11

affaire de conversion intérieure avant d'être un problème juridique. Il n'y a plus de lien nécessaire entre les lois « humaines » et les commandements divins, toute confusion de ce genre peut être source de violence. La régulation des comportements des hommes n'est pas de nature apostolique.

Cette réécriture évangélique des relations entre le droit, la religion et la violence est encore plus explicite dans le dernier exemple.

Au moment où Jésus est trahi par Juda et que les hommes des grands prêtres viennent l'arrêter, Pierre sort son épée et tranche l'oreille d'un des serviteurs du Caïphe. Jésus lui dit :

« *Remet ton épée dans son fourreau. Penses-tu que je ne boirais pas la coupe de douleur que le Père m'a donnée ?* »¹⁹

Par ce geste, le Christ énonce clairement la distinction qui doit être faite entre la justice des hommes et celle de Dieu. La justice de Dieu est d'une autre nature et les deux ne sauraient être confondues. En ordonnant à Pierre de rentrer son épée, on peut dire que Jésus pose, implicitement, une hiérarchie entre les règles, celles de Dieu auxquelles on ne se dérobe pas (« boire la coupe de douleur ») et celles des hommes qui paraissent bien secondaires.

La portée juridique et politique de cet épisode va infuser longtemps et structurer durablement les relations entre le Droit, la Religion et la Violence.

A la chute de l'empire Romain, l'église catholique a beaucoup de mal à imposer sa conception. Le droit « naturel », appliqué par les monarques saxons successeurs de l'administration romaine, repose essentiellement sur des coutumes ancestrales. La règle est alors consubstantielle au groupe dont le seigneur (ou le monarque) est l'incarnation. Or, la question posée par le magistère du Christ est simple. Si les papes (Vicaires du Christ) sont légitaires de la puissance divine, puissance absolue, pourquoi devraient-ils être subordonnés aux règles des monarques ? Ne serait-il pas plus logique que ce soit l'inverse ?

Autrement dit, le pouvoir royal devrait s'exercer sous l'autorité ecclésiale et la loi « humaine » rester soumise à la loi « éternelle ». On se souvient par exemple des conflits qu'une telle affirmation a entraîné entre Charlemagne et le Pape. Face à un roi par trop tyannique, le pape pouvait délier un peuple de l'obligation d'obéissance envers son suzerain (cas de l'affrontement entre le pape Grégoire VII et de l'empereur Henry IV en 1075). De fait, cette question sera discutée jusqu'à l'émergence de la théorie dite des « deux glaives ».

Dans cette analyse, le glaive spirituel s'associe au glaive temporel pour imposer un ordre social inspiré de l'idéal de justice de l'évangile. Le second étant bien entendu soumis à l'autorité du premier dans la mesure où il en a accompli le dessein. Saint Thomas d'Aquin, en rédigeant sa *Somme Théologique* entre 1266 et 1273, pose les bases de cette hiérarchie. Il

¹⁹ Jean, 18, 19

distingue 4 niveaux de Lois : Les lois éternelles d'essence divine et universelles ; les lois divines positives révélées par l'AT et le NT ; les lois naturelles qui permettent de distinguer le bien du mal et de lutter contre le mal ; les lois humaines qui sont la déclinaison des lois naturelles en fonction des peuples auxquels elles s'adressent. Toutefois, il s'agit bien d'une hiérarchie dans l'esprit de Saint Thomas. Les lois naturelles et humaines restent soumises dans leur exécution à l'ordre divin des lois éternelles.

Autrement dit, dans l'exercice du pouvoir, les monarques gardent une relative liberté à condition que les violences exercées restent dans le cadre des principes fondamentaux de la justice divine, et sous le contrôle des autorités ecclésiastiques. Chaque glaive est ainsi bien rangé dans son fourreau.

Cette première partie a cherché à mettre en évidence comment, pour traiter la question de la violence, les récits symboliques se sont traduits en outils juridiques. Si les premiers temps de l'AT insistent sur la puissance divine et font du droit le bras armé de la foi, les évangiles en ont considérablement transformé la causalité. En séparant nettement ce qui relève de la foi de ce qui relève du droit, le message du Christ a ouvert la voie à la sécularisation du juridique et finalement au renversement de cette relation. En retrouvant le cœur de l'homme, la révélation du Christ « horizontalise » le rapport de la règle à la foi. Le rapport religieux à la violence est affaire de conviction personnelle pas d'obéissance. Ce changement de posture, fondé sur la liberté individuelle a ouvert alors la voie à d'autres manières de réduire la violence. Ce processus prendra près de 1800 ans.

Deuxième partie : La fin de la légitimité religieuse du droit dans la lutte contre la violence

« *Promesse républicaine qui a pris la place de la promesse du salut éternel, la transcendance religieuse avait été remplacée [...] par la transcendance politique : la Patrie, la République, la France... »²⁰.*

Progressivement, de la fin du moyen âge au début du XVIIème siècle, le rôle de la religion dans la construction du droit sera de plus en plus contesté. Très clairement, une partie de la société aspire à ce que le droit s'appuie sur la raison et non sur la foi. Or, une telle conception revient à contester l'organisation et la distribution des pouvoirs au sein du système monarchique donc sa légitimité. C'est pourquoi Etats et Eglise vont résister longtemps à cette évolution.

On peut illustrer ce changement de paradigme en distinguant deux étapes.

²⁰ Dominique Schnapper, « L'esprit démocratique des lois », NRF, 2014

Dans un premier temps, de la Renaissance au XVIIIème siècle, la légitimité religieuse du droit va être lentement contestée en même temps qu'émergent progressivement les idéaux de progrès et de liberté individuelle. Pour ne pas alourdir le propos et rester sur le thème de la violence (en omettant celui du pouvoir politique) on ne retiendra que deux épisodes significatifs de cette mutation que l'on prendra dans l'extrême fin du XVIIIème, c'est-à-dire au moment des Lumières. Puis dans un second temps, en faisant un bond de deux siècles nous analyserons, à travers quelques cas particuliers, comment ces prémisses de la Révolution française ont renversé l'ordre des choses, au point qu'aujourd'hui le droit encadre l'exercice de la Religion.

A- La contestation de la légitimité religieuse du droit dans la lutte contre les violences

Deux auteurs du XVIIIème ont reconstruit radicalement les liens entre le religieux et le droit. Mais si leurs propos aboutissent à un même constat, ils ne sont cependant pas partis du même point de vue.

1° Voltaire et l'exigence de la Tolérance

« *Ces cas sont rares, mais ils arrivent, et ils sont l'effet de cette sombre superstition qui porte les âmes faibles à imputer des crimes à quiconque ne pense pas comme elles* ».²¹

A l'occasion de trois procès célèbres (Sirven en 1760, Calas en 1762, De la Barre en 1766), Voltaire va opposer la raison à l'influence de l'église dans l'ordre criminel. Dans quel contexte idéologique les deux affaires les plus dramatiques se déroulent-elles ?

D'une part, en ce milieu du XVIIIème siècle, l'église catholique française s'oppose aux encyclopédistes qui contestent son influence intellectuelle. Voltaire, Rousseau, Diderot sont de ceux qui défendent les idéaux de progrès et de liberté portés par ce siècle des « lumières ». Les évolutions scientifiques, le renouvellement des idées politiques mettent en difficulté quelques uns des dogmes les plus fondamentaux de la chrétienté comme par exemple l'unité de la vérité.

D'autre part, inspirés par des idéaux calvinistes, les jansénistes reprochent aux jésuites et à l'église romaine leur compromission avec l'exercice du pouvoir politique. En effet, dans le modèle politique absolutiste (tel qu'il existe en particulier en France) la puissance royale est légitimée par le modèle chrétien initié par Saint Paul :

« *Il n'est point de pouvoir qui ne vienne de Dieu et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu* »²²

²¹ Voltaire " Traité sur la tolérance ",1763

²² Saint Paul, Rom, 13,1

Certes, la hiérarchie entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel s'est progressivement atténuée, notamment en France (ce que l'on appelle le gallicanisme). Toutefois, les monarques chrétiens se sont toujours efforcés de protéger les églises contre toutes les hérésies et contestations, dans la mesure où cela renforçait leur pouvoir. La critique janséniste de ce mécanisme représentait alors un tel risque pour le gallicanisme politique que Louis XIV fit détruire le monastère de Port-Royal des Champs en 1711. Ce qui n'empêcha pas les révoltes parlementaires contre l'absolutisme royal durant tout le XVII^e siècle.

Enfin, en révoquant en 1685 l'édit de Nantes (promulgué en 1598) qui accordait un statut public au protestantisme français, Louis XIV, relança persécutions et vexations à l'encontre de tous les huguenots. Or, c'est sur ce terreau de haine anti protestants que débute l'affaire Calas à Toulouse en 1762.

« La ville de Toulouse est sans contredit l'une des plus superstitieuses d'Europe, sa haine des Huguenots est la plus étrange du monde »²³

En 1761, le jeune Marc Antoine Calas (28 ans) vient de terminer son droit et souhaite devenir avocat. Mais, cette profession est interdite aux protestants du fait de la révocation de l'Edit de Nantes. Il envisage donc de se convertir mais se confronte à l'opposition de son père, Jean Calas, marchand de drap à Toulouse. Il renonce donc à son projet et accepte de travailler dans l'atelier paternel. Un soir d'octobre 1761, alors qu'un repas entre amis à lieu à son domicile, Jean Calas retrouve Marc Antoine pendu dans la boutique. Craignant que le suicide de son fils n'entraîne l'application de peines infamantes, Jean Calas cache la cause de sa mort aux autorités venues l'interroger. Il est alors immédiatement soupçonné du meurtre de Marc Antoine dont le mobile serait le projet de conversion.

Un premier procès en novembre 1761 condamne Jean Calas à subir la torture pour lui faire avouer ce crime qu'il a toujours nié. Il fait appel devant le parlement de Toulouse qui, le 9 mars 1762, le condamne à mort et à subir la torture pour obtenir ses aveux en l'absence de preuves. Le 10 mars 1762, Jean Calas est exécuté après avoir refusé d'avouer malgré les sévices endurés.

Voltaire, ému par cette affaire s'en saisit. Il examine toutes les pièces du procès, contacte des témoins, fait venir les frères de Marc Antoine dans son château de Ferney. Convaincu de l'innocence de Jean Calas et du rôle néfaste des rumeurs dans l'accusation, il organise une véritable campagne de communication pour en obtenir la réhabilitation auprès du Roi Louis XV. En novembre 1763, il publie un « *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* ». Bien qu'interdit, l'ouvrage aura un grand retentissement. La réhabilitation de Jean Calas est acquise le 9 mars 1765 et le jugement du Parlement de Toulouse cassé.

Voltaire dénonce le rôle de la religion dans cette affaire. Rôle tellement important que les preuves de l'innocence de Calas n'ont fait l'objet daucun examen. La raison a cédé sa place

²³ Pierre Bayle, « Biographie Toulousaine », Tome 1, 1823, cité in www.justice.gouv.fr/histoire-et-patrimoine/

à la passion et à l'aveuglement. Les rumeurs fondées sur des préjugés religieux ont alimenté la haine, des histoires de pseudos rites meurtriers protestants ont été largement diffusées.

« *Il s'agirait, dans cette étrange affaire, de religion, de suicide, de parricide : il s'agirait de savoir si un père et une mère avaient étranglé leur fils pour plaire à Dieu* »²⁴

En fait, Jean Calas est la victime expiatoire d'un fanatisme religieux qui ne tient aucun compte des principes de base du droit criminel. Le philosophe dénonce l'intolérance religieuse des catholiques envers les protestants (mais aussi, indirectement, contre toute autre religion). Il s'inscrit directement dans le droit fil de la « *Lettre sur la tolérance* » que John Locke avait publié en 1689 et qui exigeait déjà d'un bon gouvernement qu'il sépara ses lois de celles de la religion.

Avec l'affaire du chevalier de la Barre en 1766, Voltaire ira encore plus loin.

Le 9 août 1765, deux actes de profanation sont découverts à Abbeville : des entailles à l'arme blanche sur le crucifix du pont d'Abbeville et un dépôt d'immondices sur une représentation du Christ dans un cimetière d'Abbeville. Une plainte est déposée et une enquête s'ouvre. Lors d'une cérémonie expiatoire, l'évêque d'Amiens accuse les coupables (non identifiés) de s'être « *rendus dignes des derniers supplices en ce monde et des peines éternnelles de l'autre* ».

Les soupçons se portent sur une bande de jeunes hommes issus de la noblesse et de la bourgeoisie locale. Ils sont connus pour des comportements et propos irrévérencieux lors de cérémonies religieuses. Parmi eux figurent le Chevallier de La Barre et deux de ses compagnons. A défaut de témoins oculaires, l'enquête s'appuie uniquement sur des témoignages antérieurs (il serait resté couvert lors du passage d'une procession) et sur diverses rumeurs. Le 28 février 1766, accusé de blasphème, de La Barre est condamné à la torture et à être décapité. Fort de certains soutiens haut placés, il fait appel devant le Parlement de Paris arguant de l'illégalité de la décision depuis qu'une ordonnance royale de 1666 interdit la peine de mort pour blasphème. L'évêque d'Abbeville intercède lui aussi en faveur des accusés. Mais le 4 juin 1766, le Parlement de Paris confirme le premier jugement. Le Chevallier est torturé, décapité puis brûlé le 01 juillet 1766, un exemplaire du « *Dictionnaire philosophique* » de Voltaire cloué sur son torse.

Voltaire est révolté par cette affaire pour trois raisons essentiellement. Premièrement, il compare la futilité des faits avec l'extrême violence de la sanction. Si blasphème il y a eu (bien que rien ne soit prouvé), il n'est du qu'à l'étourderie de la jeunesse. Peut-on juger de tels actes de la même manière que l'on jugerait un crime ? Deuxièmement, il conteste la légalité de la procédure judiciaire, la pauvreté des témoignages, le non respect de la loi, le faible nombre de voix départageant les magistrats. Enfin, surtout, il s'élève contre la pratique des monitoires. Cette procédure judiciaire consistait à ce qu'une autorité religieuse

²⁴ Voltaire, « *Traité sur la tolérance* », Chap. 1, 1763, consultable sur gallica.bn.fr.

exige des fidèles la dénonciation de faits répréhensibles dont ils auraient connaissance, sous peine d'excommunication. Les ecclésiastiques ne peuvent, à peine de lourdes sanctions, refuser de divulguer le contenu des monitoires et les tribunaux sont tenus de les accepter comme preuves²⁵.

« *Chose étrange qu'un ecclésiastique, qui ne peut juger à mort, mette ainsi dans la main des juges le glaive qui lui ait défendu de porter.* »²⁶

Dans les deux affaires Voltaire condamne la violence des châtiments résultant à ses yeux de l'intolérance religieuse. Il prône à l'inverse une humanité fraternelle où chaque confession serait également considérée. Il dénonce les limites d'une justice inspirée principalement par la religion et non par la raison.

2° Beccaria et la rationalisation du droit pénal

Pour le marquis Cesare Beccaria, la question de la répression de la violence n'est pas d'abord une question philosophique, mais elle relève avant tout de l'utilité sociale : comment assurer au mieux la protection de la société contre toute forme de violence. Comprendre la révolution intellectuelle provoquée par la publication en 1764 de son ouvrage « *Des délits et des peines* » exige de revenir un peu sur la conception du droit criminel à l'époque.

Au XVIIIème siècle les notions de crime et de péché ne sont pas réellement distinctes. Ainsi l'avocat Pierre-François Muyart de Vouglans pouvait affirmer « *Le crime est la violation des lois données aux hommes par Dieu, violation que le Roi, représentant de Dieu, a le pouvoir de punir* »²⁷. La hiérarchie des délits et des peines est certes déterminée par l'ordonnance royale de 1670, mais elle reste attachée à une conception morale de la punition d'inspiration chrétienne. La sanction physique y a toujours une place importante. Le philosophe Michel Foucault, dans « *Surveiller et punir* » (1975) analyse le recours systématique à la violence physique comme la volonté pour le monarque (ayant droit de vie et de mort sur ses sujets) de punir celui qui a défié son autorité et donc, indirectement, l'autorité de Dieu. De fait le supplice enduré renvoie à la figure christique du martyr. Il faut souffrir pour être pardonné. Or, après la révolution, avec la généralisation de la prison comme forme normale de la sanction, cette représentation va évoluer. Dans une société de la raison, on ne doit plus faire souffrir les corps mais les âmes. Pour des hommes libres, la peine c'est l'absence de liberté. Telle sera la position défendue par Beccaria, dont l'ouvrage précité de 1764 aura un énorme retentissement en Europe et en Amérique.

²⁵ Ordonnance criminelle de 1670, chapitre VII, article 5.

²⁶ Voltaire, « Relation de la mort du chevalier de La Barre », 1768, page 15, consultable sur gallica.bn.fr

²⁷ Pierre-François Muyart de Vouglans, « *Les lois criminelles de la France dans leur ordre naturel* », 1780.

Inspiré par les Philosophes des Lumières et aidé par l'actualité de l'époque Beccaria remet en cause le système judiciaire de son temps. En dehors de tout modèle religieux, il établit les bases et les limites du droit de punir et recommande de proportionner la peine au délit. Surtout, il recommande de considérer le crime non plus comme un péché, mais comme un acte répréhensible parce qu'il met en cause l'ordre social. Dès lors, la séparation des pouvoirs religieux et judiciaire constitue une absolue nécessité pour pouvoir garder raison. Il dénonce la cruauté de certaines peines comparées au crime commis, juge « barbare » la pratique de la torture et la peine de mort et recommande de prévenir le crime plutôt que de le réprimer, amorçant ainsi le premier mouvement abolitionniste. Avec son approche, la question pénale se dé-moralise et n'a plus pour fonction que l'utilité sociale. Il s'agit de redresser l'homme déviant et de croire en sa perfectibilité, ce sera la fonction de la prison. Il invente ainsi un droit pénal fondé sur la raison et non plus sur la foi. Or une telle mutation a des conséquences fondamentales sur l'ordre de priorité, ainsi que le notent les deux auteurs ci-dessous dans un ouvrage consacré à la postérité de Beccaria.

« *Avec le droit pénal, ce qui est en jeu c'est la différence entre la liberté et l'oppression. Le droit pénal n'est plus un instrument régalien destiné à assurer la paix civile, mais une garantie du citoyen contre les violences privées et publiques qui menacent ses droits* »²⁸.

Les choses sont claires, le droit pénal n'a pas pour objet de contraindre les individus, mais de les protéger contre toute forme de violences, privées comme publiques.

Ces révolutions intellectuelles, quelles soient philosophiques et morales avec Voltaire, ou techniques et sociales avec Beccaria, vont inspirer d'abord la rédaction du premier Code Pénal révolutionnaire de 1791, puis celle du code napoléonien de 1810. La répression de la violence ne sera définitivement plus une question religieuse mais relèvera dorénavant de la seule politique criminelle de l'Etat. Quand la question laïque se posera au début du XXème siècle, les rapports entre violence, droit et religion s'inverseront.

B- Le droit contemporain contre les violences religieuses

En faisant un saut historique de près de 200 ans depuis la fin de l'ancien régime, comment se nouent de nos jours les rapports entre la religion et le droit dans le traitement de la violence ? L'inversion des priorités que l'on relevait à la fin du XVIIIème se sont renforcées.

²⁸ Philippe Audegean et Luigi Delia, « Le moment Beccaria », Oxford University, 2018, p. 4 et suiv.

La révolution française a posé de nouveaux principes de la légalité. Pour être légitime, une règle n'a plus besoin de se référer à une quelconque transcendance, la souveraineté populaire du parlement lui suffit. Or cette sécularisation du droit a eu pour effet de faire entrer le champ religieux sous le contrôle des autorités politiques. On sait cependant que ce ne fut pas une mince affaire. De la négociation ardue du Concordat en 1801 à la loi de séparation des églises et de l'Etat de 1905 sur la laïcité, on assista à un siècle de combats entre les pouvoirs politiques et les autorités ecclésiastiques. D'ailleurs, même après le vote de la loi, le pape Pie X, dans son encyclique « *Vehementer nos* » du 11 février 1906 et adressée au peuple français, condamnait encore la séparation au nom « *de la supériorité de l'ordre surnaturel sur l'ordre naturel* »²⁹. Depuis, donc, le droit assure (entre autre) la protection des individus contre les éventuelles violences religieuses.

Pour illustrer ce renversement, il serait tentant de prendre exemple sur la situation de l'Islam en France aujourd'hui. Pourtant, ce serait une solution de facilité tant le rôle du droit dans la protection contre les violences religieuses paraît évident. En revanche, la prééminence de ces problématiques ont tendance à faire oublier que le catholicisme produit lui aussi des violences qui exigent l'intervention du droit. trois épisodes contemporains l'illustrent assez bien.

1° Le refus de reconnaître le blasphème par respect envers la liberté d'opinion.

Sur cette question, il convient de faire d'abord un rappel salutaire. La législation française ne reconnaît plus le blasphème depuis la loi de 1881 sur la liberté de communication. Certes, il restait le cas des territoires du bas Rhin et de la Moselle qui, depuis la loi de 1905, restaient soumis au régime du concordat de 1801 dans lequel le blasphème constituait encore un délit. Le décret du 22 décembre 2015 y a mis fin. Cette dépénalisation concerne d'ailleurs la quasi-totalité des pays européens (excepté 7 pays dont l'Allemagne, la Pologne et l'Italie). L'Irlande l'a retiré de sa législation pénale par référendum en 2018.

La liberté d'expression est un principe absolu en France, consacré par plusieurs textes fondamentaux. « *La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi* », énonce l'article 11 de la Déclaration des droits de l'homme de 1789. Le même principe est rappelé dans la convention européenne des droits de l'homme : « *Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontière.*³⁰ ».

Toutefois, cette liberté n'est pas absolue. La liberté d'expression, en effet, ne permet pas d'appeler publiquement à la mort d'autrui, ni de faire l'apologie de crimes de guerre, de crimes contre l'humanité, ni d'appeler à la haine contre un groupe ethnique ou national donné. On ne peut pas non plus user de la liberté d'expression pour appeler à la haine ou à

²⁹ Cité in Philippe Reynaud, « La laïcité », Gallimard, 2018, p.99.

³⁰ Convention Européenne des droits de l'homme, article 10, 4 novembre 1950

la violence envers un sexe, une orientation sexuelle ou un handicap. Si plainte il doit y avoir, c'est aux juges qu'il revient d'apprécier ce qui relève de la liberté d'expression et de ce qu'elle ne peut justifier. Il n'y a donc pas de positionnement systématique, mais un avis de la justice au cas par cas.

Pourtant, deux affaires récentes ont montré combien le recours à la violence sous prétexte de blasphème peut encore constituer un réflexe dans certains milieux catholiques.

Le plasticien américain Andres Serrano, lors d'une rétrospective de son travail à Avignon en avril 2011 expose la photographie d'une de ses œuvres intitulée « *Immersion Piss Christ* » datant de 1987. Il s'agit de la représentation d'un Christ en croix plongé dans un liquide jaunâtre sensé être de l'urine et rougeâtre comme du sang. Un groupe de militants du mouvement catholique Institut Civitas (qui dit se donner comme objectif « *la restauration de la royauté sociale de Notre Seigneur Jésus Christ* ») détruisent le cadre protégeant la photographie à l'aide de marteaux et de pics. La veille, une manifestation avait réuni près de mille manifestants devant la Fondation Lambert pour protester contre cette exposition. Ce n'était pas la première fois que cette photographie suscitait de telles manifestations. Déjà aux Etats-Unis et en Australie certains élus et membres de la communauté catholique avaient dénoncé son caractère « blasphématoire ». Un groupe d'associations catholiques saisissent alors la justice pour obtenir un retrait de l'œuvre.

La même année, en octobre 2011, les représentations de la pièce de Roméo Castellucci intitulée « *Sur le concept du visage du fils de Dieu* », au Théâtre de la ville à Paris, sont interrompues par des militants de la même association Institut Civitas et de paroissiens de l'église de Saint Nicolas du Chardonnet. Des objets sont jetés sur scène, les spectateurs sont pris à partie à l'entrée du théâtre, les insultes fusent. La pièce montre la lente déchéance d'un père incontinent et les relations qu'il noue alors avec son fils. L'ire des manifestants est provoquée par l'exposition en fond de scène d'un gros plan du visage du Christ (d'après le tableau « *Salvator mundi* » d'Antonello da Massina (1430-1479) progressivement recouvert de coulures noirâtres. La pièce est jugée « blasphématoire » parce que représentant « une salissure délibérée de la face du Christ³¹ ». Le désordre est tel que les forces de police sont contraintes d'intervenir pour repousser les manifestants et permettre à la pièce d'être jouée.

Pourtant, il aurait suffit que les manifestants lisent ce que disait l'auteur lors de la première représentation de la pièce en Avignon au mois de juillet précédent.

« Un jour, en feuilletant un livre, je suis tombé sur ce portrait de Jésus que j'avais étudié des années auparavant, aux Beaux-Arts de Bologne. J'ai littéralement été saisi par ce regard qui plonge dans vos yeux : j'ai marqué une pause, très longue, qui n'avait rien de naturelle et j'ai compris qu'une rencontre s'opérait. Je n'étais pas seulement devant une page de l'histoire de l'art, mais devant autre chose. Il y

³¹ Selon l'Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chrétienne, citée par Le Monde le 24 octobre 2011.

avait un appel dans ce regard. C'était lui qui me regardait, tout simplement. Dans « Sur le concept du visage du fils de Dieu », ce regard du Christ est central et rencontre chaque spectateur, individuellement. Le spectateur est sans cesse observé par le fils de Dieu. Montrer le visage du fils de Dieu, c'est montrer le visage de l'Homme, Ecce Homo saisi au moment de la fragilité qui ouvre à la Passion.[...]. Jésus est depuis toujours le modèle de l'Homme. Depuis la crucifixion, Dieu s'est abaissé jusque dans notre misère la plus triviale : il nous précède dans la souffrance en général, et dans celle de la chair en particulier [...]. Pas de polémique, pas de blasphème, pas de raccourci de pensée ni de caricature idiote : ce que je fais requiert une lecture patiente, du temps et de la réflexion. Ce que je fais est un appel à l'intelligence et à la sensibilité de chacun des spectateurs. A la fin du spectacle, un voile noir coule sur le portrait du fils de Dieu : Dieu se retire dans le brouillard du fond de scène, depuis lequel il avait fait son apparition. Il est venu à nous et nous a regardés : il l'a fait. »

Roméo Castellucci, Dossier de presse du Festival d'Avignon, 2011.³²

Dans ces deux affaires judiciaires, la violence religieuse est engendrée par une méconnaissance des œuvres et par la projection de discours formatés. Certes, les œuvres sont provocatrices reconnaît Monseigneur Pascal Wintzer, Président de l'observatoire Foi et Culture, mais il ne faudrait pas tomber dans le piège de « *l'iconoclasme de ceux qui, « protégeant » les seules images idéalisées, préfèrent détruire les autres* »³³.

En fait, et paradoxalement, ce sont les juges qui vont donner les limites de la revendication de blasphème au moment de décider du sort de l'exposition à la Fondation Lambert. Le Tribunal de Grande Instance d'Avignon, dans sa décision du 20 avril 2011, formule une réponse en deux temps :

Tout d'abord, le délit de « provocation publique ... à la violence religieuse » (Articles 23 et 24 de la loi de 1881) ne peut être matériellement constitué puisqu'il s'agit ici d'interpréter intellectuellement l'œuvre.

*« Quand bien même la nature du fluide serait explicite – référence à l'épître de Saint Augustin « nous naissions entre la fiente et l'urine » (*interfoeces et urinam nascimur*) – il serait nécessaire de définir le contenu de l'offense à la divinité et le caractère sacrilège de l'immersion représentée, alors même que la cohabitation de la grandeur et des déchets ne peut être jugée, par un esprit éclairé, obscène en elle-même, « le mystère naissant des opposés ».*

Ensuite, la liberté d'expression ne peut être limitée que si elle attaque directement la liberté de penser religieuse, ce qui n'est pas le cas en l'espèce :

³² Cité par Mgr Pascal Wintzer, « A propos du spectacle de Roméo Castellucci... » www.eglise.catholique.fr, 17 novembre 2011

³³ Mgr Pascal Wintzer, précité.

*« La nécessaire protection du sentiment religieux [...] ne peut être admise qu'à l'égard d'oeuvres visant à une dénégation violente, disproportionnée et prosélyte des croyances religieuses. Elle exclut l'expression d'idées hostiles à la religion, ce qui en tout état de cause [...] n'apparaît pas le cas en l'espèce où le caractère profanatoire de l'oeuvre n'est pas établi. »*³⁴

Ainsi, c'est bien le droit qui, aujourd'hui, limite les violences religieuses et, si on lit entre les lignes les attendus du magistrat, garantit le libre exercice des cultes et la liberté de croire (ou de ne pas croire).

2°Le mariage pour tous autorisé par référence à la loi de 1905 sur la laïcité.

La question du mariage pour tous présente un autre aspect des relations entre Religion, violence et droit, dans la mesure où le règlement du contentieux par le Conseil Constitutionnel a fixé définitivement les limites de l'intervention religieuse dans le champ juridique.

Quelques éléments de contexte sont nécessaires pour mesurer l'émotion suscitée dans certains milieux par le projet gouvernemental.

Lorsqu'en 2013, la ministre de la justice Christiane Taubira présente son projet d'extension du mariage aux couples homosexuels, les réactions d'opposition sont très vives. La manifestation du 17 janvier 2013 contre la loi « La Manif pour tous » rassemble 340 000 personnes à Paris. Le 23 avril au soir, après le vote de la loi par l'Assemblée Nationale, des heurts violents opposent manifestants et policiers ; des journalistes sont pris à partie et tabassés par certains manifestants radicaux³⁵. En Vendée, devant les risques d'affrontements entre Pro et Anti mariage homosexuels, la préfecture interdit toute manifestation publique. A Rennes, en décembre 2013, Christiane Taubira est accueillie par un groupe de militants de la Manif pour tous avec des « Y a bon Banania », en octobre 2014 une jeune femme lui lance « La guenon, mange ta banane »³⁶. Violences physiques, violences verbales, intimidations, interventions médiatiques, tous les moyens ont été utilisés pour empêcher le vote de cette loi.

Dans sa présentation devant l'Assemblée Nationale le 29 janvier 2013, la ministre de la justice avait pourtant sur quels principes juridiques et réalités sociales reposait le projet.

Oui, c'est bien le mariage, avec toute sa charge symbolique et toutes ses règles d'ordre public, que le Gouvernement ouvre aux couples de même sexe, dans les mêmes conditions d'âge et de consentement de la part de chacun des conjoints, avec les mêmes interdits, les mêmes prohibitions, sur l'inceste, sur la polygamie, avec les

³⁴ Tribunal de Grande Instance d'Avignon, 20 avril 2011, legicomm°55, 2015-2, p.141

³⁵ Le monde, 24 avril 2013.

³⁶ Le Monde, 14 mars 2014

mêmes obligations d'assistance, de fidélité, de respect, instaurées par la loi de 2006, avec les mêmes obligations pour chaque conjoint vis-à-vis l'un de l'autre, les mêmes devoirs des enfants vis-à-vis de leurs parents et des parents vis-à-vis de leurs enfants.

Oui, c'est bien ce mariage que nous ouvrons aux couples de même sexe. Que l'on nous explique pourquoi deux personnes qui se sont rencontrées, qui se sont aimées, qui ont vieilli ensemble devraient consentir à la précarité, à une fragilité, voire à une injustice, du seul fait que la loi ne leur reconnaît pas les mêmes droits qu'à un autre couple aussi stable qui a choisi de construire sa vie.³⁷

Lorsque le Conseil Constitutionnel est saisi pour vérifier la constitutionnalité du texte, il repousse le raisonnement de ses opposants. Conformément aux principes laïques de la Vème République (Article 1 : « *La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale* »), il refuse d'entrer dans un argumentaire s'appuyant sur un « *ordre naturel* » d'inspiration religieuse et qui interdirait les unions entre personnes de même sexe. La seule question posée à la Constitution, rappelle-t-il, n'est pas morale mais juridique : le droit de se marier accordé aux homosexuels retire-t-il ou atténue-t-il les droits des hétérosexuels ? En répondant non la haute juridiction française montre bien que la problématique de fond porte uniquement sur la définition de l'égalité. Toute autre considération irait au-delà de nos valeurs républicaines et de la lettre de la Constitution.

Dans cet épisode, on remarque qu'à nouveau le droit encadre des comportements violents largement inspirés par certains mouvements religieux. Ainsi que nous l'avions initié au début de ce travail, le droit assure, dans ce cas, comme dans le précédent, son rôle d'instituteur du social et de régulateur des comportements déviants. Mais cette fois sans qu'il y ait une inspiration spirituelle le justifiant, voire même, contre toute inspiration spirituelle.

Conclusion : Un retour du Religieux dans le droit contemporain : une chance ou un risque?

La célèbre phrase de Malraux « *Le XXI^e sera spirituel ou ne sera pas* »³⁸ convient particulièrement à la réflexion sur nos temps troublés.

Associer, Violence et Religion, nous entraîne malgré nous vers la brutale actualité du terrorisme islamique. Mais cette facilité ne doit pas nous faire oublier que cette question est plus large et plus ancienne. Les mouvements fondamentalistes ne se trouvent pas qu'en Islam. Le judaïsme, l'hindouisme, le christianisme ont aussi leurs fondamentalistes violents. En quoi le droit permet-il de répondre aux angoisses suscitées par cette remontée du religieux dans nos sociétés laïques? On a montré qu'en dissociant la règle juridique de la

³⁷ Christiane Taubira, « discours de présentation du projet de loi sur l'ouverture du mariage aux couples et personnes de même sexe », compte rendu intégral, deuxième séance, 29 janvier 2013, www.assemblee-nationale.fr

³⁸ André Malraux, « La légende des siècles », 1972

règle morale ou spirituelle, notre modernité a permis en fait de protéger à la fois les libertés individuelles et, paradoxalement, l'exercice des cultes. Il nous suffit de voir qu'ailleurs, là où cette dissociation n'existe pas, les violences religieuses sont aussi souvent des violences d'Etat.

Alors, ce retour du religieux constitue-t-il un risque ou une chance ?

On peut y voir indubitablement un risque quand des courants extrémistes tentent d'imposer une lecture religieuse de certains phénomènes sociaux au risque de produire de nouvelles violences.

Mais on peut aussi espérer y voir une chance quand, par exemple, le Conseil Constitutionnel accepte en décembre 2017 de reconnaître que le principe de fraternité s'applique en droit français à propos de l'accueil des migrants.

Souhaitons que cette approche s'impose.

Pierre MONTFRAIX, ISTR, Marseille