

Benoit Mély



(1951-2003)

De la séparation des églises et de l'école

Mise en perspective historique

Allemagne, France, Grande Bretagne, Italie

Edition abrégée réalisée par Robert Duguet.

1 Présentation

Par Robert Duguet

[Retour :](#)

« ... Il n'y a rien aujourd'hui sous le soleil qui appartienne pleinement à la bourgeoisie, pas même sa révolution. »

Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la révolution française*.

Cet abrégé est composé à partir de l'édition complète intitulée : « *La Question de la Séparation des églises et de l'école dans quelques pays européens : Allemagne, France, Grande Bretagne, Italie* ». Cette thèse de doctorat sera, compte tenu de sa qualité, soutenue à titre posthume en Sorbonne en 2004, ce qui à ma connaissance est exceptionnel, sinon unique. L'auteur, professeur et syndicaliste révolutionnaire, devait brutalement décéder à l'âge de 52 ans durant la grande grève de défense des retraites de 2003. L'édition complète a été publiée en 2004 grâce aux Editions Page deux, collection Cahiers libres à Lausanne. Epuisée, avec l'accord de l'éditeur et des enfants de l'auteur, j'ai réalisé une édition numérique complète disponible sur mon site d'archives personnelles à l'adresse suivante :

<http://robertduguetarchives.fr/>

L'édition imprimée aujourd'hui épuisée contient 700 pages, avec un appareil de notes critiques très fouillées et utiles pour ceux et celles qui veulent approfondir leurs connaissances sur le sujet traité. On ne peut que conseiller de s'y référer, d'autant que l'auteur a une écriture littéraire d'une grande clarté, réfutant sans outrances polémiques mais reconstruisant par les faits et les nombreuses références ce long combat, fait de défaites et de victoires successives, de l'humanité pour l'émancipation absolue de la pensée. D'après le témoignage de celle qui fut sa compagne, Maryline, il était de l'intention de Benoit de reprendre ce travail sous forme abrégée et moins universitaire, d'en faire un livre à diffusion large. J'ai pensé que ceux et celles qui peuvent être rebutés par la longueur et le fait qu'on peut difficilement bien avancer dans sa compréhension sans prendre moult notes, peuvent être intéressés par ce travail d'abrégé, que je propose ici.

La période couverte va de la société carolingienne à la guerre de 1914 en Europe. La détermination de la période historique et dans un champ géographique qui est celui de l'Europe, analyse les rapports vivants au sein des sociétés par lesquels les Etats se dégagent du Christianisme classique et de la conception du monde qui fut celle d'Augustin, puis de Thomas d'Acquin. Au passage l'idée défendue par les courants du christianisme social actuel - s'inspirant du mot de l'évangile de Mathieu « *rends à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » - est totalement récusée.

L'école correspond à une nécessité vitale des sociétés pour transmettre le savoir de génération en génération, d'abord de leurs propres élites, puis s'ouvrir aux exigences de leurs populations, contre la conception chrétienne qui enseigne de renoncer à s'accomplir dans la cité terrestre et de préparer son salut dans la « *cité de Dieu* » (Augustin). Ce cheminement pour construire enfin une civilisation humaine s'analyse ici dans un cadre géographique et historique précis qui est celui des différents Etats et cultures particulières, au stade de développement du mode de production capitaliste : Allemagne, Grande Bretagne, Italie, France... S'il y a un souci constant dans la pensée de l'auteur, c'est de partir non seulement du modèle qui est imposé à un moment de l'histoire, par les liens que les Etats entretiennent avec leurs églises, mais des rapports vivants entre les classes qui peuvent en contester

le cadre. Ne pas prendre pour argent comptant la représentation officielle des Etats et de la confronter toujours au mouvement des sociétés.

L'originalité revendiquée par l'auteur c'est d'avoir fait une étude comparative des systèmes d'enseignement des quatre pays concernés et de leur évolution jusqu'à la période de la première guerre mondiale. Travail effectivement unique et qui nous sort des habitudes consistant à ne raisonner que par rapport à la laïcité à la française. Benoit Mély manie avec beaucoup de précautions le concept d' « *exception française* ». Cette question est éminemment actuelle : elle a fait et continue à faire l'objet d'utilisations souverainistes, nationalistes, voire d'extrême droite. Toutes les dérives actuelles en procèdent, principalement l'attitude qui devrait être celle d'un Etat officiellement régi par le régime de séparation, ou d'un parti politique se réclamant de l'héritage laïque, vis-à-vis de la religion musulmane.

En fait l'aspiration à la séparation des églises et de l'Etat, des églises et de l'école vient d'un mouvement qui traverse l'espace européen à partir du XVIème siècle, s'exprime déjà en Grande Bretagne et en Allemagne, et au-delà, ses penseurs, salués par Jules Ferry, s'appellent Bacon ou Locke. Le caractère de la Révolution Française, le fait que son développement social a été plus loin que la bourgeoisie ne le voulait elle-même, la position de la Commune de Paris en 1871, puis la place du mouvement ouvrier sur les questions de laïcité entre 1880 et 1914, ont formé cette « *exception française* », qui n'a rien de spécifiquement français au sens cocardier du terme. Après 1848, les représentations des autres pays analysés, leurs rapports avec leurs églises n'iront pas aussi loin qu'en France. En fait, exprimé sous la forme dans un langage universitaire, « *d'étude comparative* », l'auteur envisage bien la question laïque en combattant internationaliste qu'il est. Dimension précieuse qui nous a fait défaut dans la période qui couvre la période ouverte en 1958.

Une place centrale – l'auteur y revient à plusieurs reprises au long de l'étude - est donnée à Condorcet qui inscrit dans le programme de la Législative un plan d'instruction publique qui pose les bases de la laïcité scolaire, de l'égalité, donc de l'ouverture des écoles aux enfants des classes pauvres. L'instruction publique doit être séparée de toute confession ; elle doit rejeter tout enseignement fondé sur un dogme religieux, et laisser aux ministres des différents culte, en dehors de l'école, de poser les questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. L'inverse d'une position anticléricale de type radical-socialiste, puisque Condorcet lui-même avait avant la Révolution défendu le droit des courants religieux minoritaires à exercer leur liberté de culte. Par contre, c'est une évidence que le clerc ne peut faire office de maître dans les écoles de la République. Là où la position de Condorcet est unique, en ce sens qu'elle va au-delà de l'horizon de la bourgeoisie elle-même – comme le soulignera Jaurès dans le volume 2 de son histoire socialiste de la Révolution - c'est qu'il veut l'indépendance du maître vis-à-vis des luttes de factions et de l'Etat. Nul ne peut juger un maître si ce n'est un autre maître : il invente la Société Nationale des Sciences et des Arts qui tient lieu de ministère de l'instruction publique. Cette indépendance des instances du savoir par rapport aux religions inclut le déisme des philosophes du XVIIIème siècle, l'incitation à croire en l'existence d'un Être supérieur et éternel, en sont exclus tout aussi vigoureusement. Condorcet ne pouvait que rejeter le culte de l'Être suprême et le projet spartiate de Lepelletier de Saint Fargeau qui, au nom de la défense de la patrie révolutionnaire finissait dans l'embrigadement de la jeunesse. La pensée de Condorcet nous invite à revisiter notre jugement sur la politique scolaire de la Convention, tout comme, antérieurement à la Législative, la constitution civile du clergé. Le choix politique des prêtres assermentés contre les autres ne pouvait qu'alimenter la guerre civile.

Mais c'est dans le sous-chapitre intitulé « *Le socialisme et la séparation politique et scolaire : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels* » que l'on trouvera la clé de la position de l'auteur tout au long de son étude et qui nous donne encore aujourd'hui une méthode pour aborder la question

laïque : comment ceux qui ont fondé les premières organisations du mouvement ouvrier ont pensé la question de la séparation des églises et de l'école, des églises et des états. C'est Proudhon qui renoue après 1848 avec la tradition laïque de la Révolution française en posant l'exigence d'une école populaire libérée de tout lien d'ordre confessionnel ou religieux. En revanche l'opposition dans la 1^{ère} internationale, fondée en 1864, entre les marxistes et les bakouniniens sera un des éléments révélant deux positions opposées. Bakounine veut une école fondée sur l'athéisme militant. Il veut aussi mettre l'athéisme comme préalable à l'adhésion à l'Internationale. Sur les deux points Marx et Engels réfuteront. Marx explique après l'écrasement du prolétariat parisien en juin 1848, que la question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat est une revendication du libéralisme républicain. Il semble, dit-il, que les libéraux hésitent à appliquer leur programme, confrontés en Europe à la montée des « *classes dangereuses*. Il revient donc au mouvement ouvrier d'intégrer dans son programme de transition démocratique le régime de séparation mais aussi celui de l'indépendance de l'école vis-à-vis des religions et de l'Etat. La lutte principale ne porte pas sur une politique antireligieuse, mais pour rompre le lien existant entre la religion et l'Etat.

C'est Jean Jaurès qui saura regrouper une majorité politique pour imposer la séparation de 1905 et donner, du point de vue du prolétariat, sa portée. Combattu sur sa gauche par les guesdistes (1) et les anarchistes, une fraction de la Libre Pensée et de la Franc-maçonnerie, Jaurès s'oppose à la tentation « *jacobine* », ou plus exactement robespierriste, consistant à permettre à la force publique d'intervenir dans les affaires intérieures de l'Eglise, plus généralement de toutes les églises. Il n'est pas question pour lui de choisir une faction religieuse contre une autre, et encore moins un athéisme d'Etat. La République garantira la liberté absolue de conscience, mais n'aura plus à salarier ou subventionner aucun culte. Toutefois à la fin de l'ouvrage Benoit Mély fera une comparaison entre les positions de Condorcet et de Jaurès, soulignant que le tribun socialiste n'était pas favorable à un régime d'indépendance des « *instances du savoir* » vis-à-vis de tout Etat. Condorcet justifiait cette position en soulignant qu'il est dans la nature de tout Etat de secréter son propre conservatisme. Jaurès pense que le régime de la liberté des instances de transmission du savoir peut exister et être garantie dans l'Etat socialiste...

La révolution française avait, après dix-huit siècles de domination religieuse sur la tête des rois et des empereurs, infligé une défaite historique à l'Eglise qu'elle n'a connue nulle part ailleurs. Les régimes concordataires de domination bourgeoise ou bonapartistes qui ont suivi ont cherché à en limiter la portée, rétablissant de manière mesurée les relations avec l'Eglise, mais nul ne pensait revenir au statu d'avant 1789. Benoit Mély dans ses conclusions ouvre la discussion sur la période actuelle, il écrit que le premier rétropédalage sérieux contre la laïcité, c'est 1914 :

« La guerre représente en effet, dans ce domaine comme dans tant d'autres, un tournant majeur. La « religion de la patrie » renverse et piétine avec fureur toutes les barrières qui l'entravaient précédemment. La haine de l'adversaire étouffe dans chaque camp une tradition du libre examen à l'égard du discours de l'autorité politique qu'on aurait pu croire mieux établie. En France, l'Union sacrée réconcilie dans le soutien à la même cause guerrière les Eglises et la grande majorité des partis et organisations laïques, tant il importe de faire savoir aux croyants que « la mort chrétiennement acceptée assure au soldat le salut de son âme ». L'Eglise catholique française retrouve ainsi sur le champ de bataille une fonction politique qu'elle avait perdue dans la société civile depuis des décennies : la réhabilitation de l'aumônier militaire, qui promet le salut à ceux qui vont tuer et peut-être mourir, non seulement suspend, mais abolit de fait la séparation des Eglises et de l'Etat... (2)

Sans doute la loi de 1905 continue-t-elle de régir les relations de l'Etat français et de l'Eglise. Mais l'esprit dans lequel elle s'applique a changé. Le rétablissement des relations diplomatiques avec le Vatican (1921), l'accommodement concernant les associations cultuelles (1924), et, plus

significativement encore, le renoncement, non seulement par la droite nationale, mais par le Cartel des Gauches, à l'extension des lois laïques aux trois départements d'Alsace-Moselle (1924-1926), balisent la voie sinon d'un « pacte laïque », du moins d'une réconciliation progressive d'une « laïcité de gouvernement » et de l'Eglise en France. »

Sans doute, ajouterais-je, le régime de séparation sera reconduit après l'ignominie du régime de Pétain. Mais déjà la république parlementaire fondée sur un accord entre les partis ouvriers, SFIO et PCF, et la section française de l'internationale cléricale, le MRP, promulgue le décret Poinso-Chapuis du 22 mai 1948, première attaque antilaïque. Lors de l'opposition des députés socialistes au parlement un certain François Mitterrand s'esquive au moment du vote.

La seconde défaite pour la laïcité a lieu, à la faveur du coup d'Etat bonapartiste de 1958 et du rétablissement immédiat des liens concordataire du trône et de l'autel, par le financement des écoles privées confessionnelles. Le régime institué par un général inspiré par le nationalisme intégral de Charles Maurras, sa croisade contre « *le régime des partis* » vise à effacer la rupture historique de 1789. Dans la foulée de l'opposition bien formelle de la gauche historique au régime du « *coup d'état permanent* », survient la victoire du nouveau parti socialiste le 10 mai 1981. Mitterrand donne toutes les assurances aux courants social-chrétiens de son parti et à l'Eglise que les lois Debré-Guermeur seront prorogées. Elles seront même aggravées. Il s'en suivra une politique de démolition des organisations laïques dans le rayonnement du syndicalisme unitaire dans la fonction publique et l'enseignement : Benoit Mély, que j'ai bien connu après 1981, comme syndicaliste unitaire, a mené ce combat pour la défense de l'unité de la Fédération de l'Education Nationale, sur le mandat reçu en 1947 : les militants syndicaux dans l'enseignement au début de la guerre froide - surtout les instituteurs – ont refusé l'éclatement de la CGT et se sont constitués en fédération unitaire, reconnaissant pleinement le droit de fonder des courants de pensée, représentés démocratiquement dans les instances syndicales. Cette position s'inscrivait dans la perspective d'une centrale ouvrière unitaire, d'une CGT recomposée. Cela allait de pair pour Benoit avec la défense des conquêtes laïques. C'est en résistant à la direction de son propre parti, le PCI (Parti Communiste Internationaliste), ou courant lambertiste, qui impose à ses militants enseignants de rejoindre Force Ouvrière, que Benoit Mély est exclu en 1983 avec un certain nombre de ses camarades qui n'acceptaient pas cette orientation.

Sur les éléments proprement biographiques nous renvoyons nos lecteurs à l'hommage de François Pallares qui fut à la fois un de ses camarades de combat et un ami. Nous le reproduisons ci-dessous. Sur l'homme, le camarade et l'ami, vingt ans après nous n'avons rien à y ajouter, sauf sur ses mises en garde à propos de la défense du syndicalisme unitaire et démocratique, dans les termes que nous venons de poser. La question du passage des enseignants trotskystes à Force Ouvrière sera un élément important de la crise du PCI et de sa rupture avec le trotskysme.

La troisième défaite pour la laïcité est actée en 1984. Alain Savary qui avait reçu du gouvernement Mitterrand-Mauroy, mission de négocier un nouvel accord historique de type concordataire avec l'Eglise catholique, attaqué à la chambre par la droite, répliquait : « *en mai 1981 nous pouvions abroger les lois antilaïques, je vous fais observer que nous ne l'avons pas fait !* » La loi Savary proposait un grand service dit « *d'unification laïque* », intégrant dans le service public les écoles confessionnelles en reconnaissant leur caractère propre. Le préambule de la loi stipulait que l'école privée confessionnelle accomplit une mission de service public. Formulation de type concordataire, qui a été utilisée après 1789 par tous les régimes qui ont cherché à réintroduire la religion dans l'Etat. François Mitterrand a participé en 1987 aux cérémonies du millénaire des capétiens. Les attaques répétées des gouvernements présidés par Nicolas Sarkozy et Emmanuel Macron n'ont eu de cesse

d'attaquer la loi de séparation, ce « *lien abîmé* » entre l'Église et l'État, selon le mot d'Emmanuel Macron.

On n'en finirait pas d'énumérer les attaques antilaïques exercées par tous les gouvernements de la Vème République. Les régimes bonapartistes de notre histoire ont tous cherché à mettre en cage l'exigence de la liberté absolue de pensée et son expression dans les organes de transmission du savoir. Benoit Mély énonce dans ses conclusions ce retour du religieux dans l'espace public. Il ajoute : « *...sera-t-il de courte durée ou non ? On peut regarder avec anxiété l'avenir* ». Quand on constate par l'examen rationnel ce long combat sur quasiment 13 siècles pour l'émancipation de la pensée, on ne doit pas réduire l'horizon aux déceptions éprouvées par une génération. Dans son introduction l'auteur reprend une citation du poète révolutionnaire anglais William Morris, désignant « *les vaincus de l'histoire* », qui peut s'appliquer à notre génération militante :

« Les hommes combattent et perdent la bataille, et la chose pour laquelle ils ont lutté advient malgré leurs défaites. »

1914-2023 une histoire de la laïcité, au-delà des récupérations malveillantes des factions, des partis et des églises, reste à écrire, intégrant l'acquis idéologique et politique de ce remarquable travail, mais pas en compagnie de ceux qui ont bradé le patrimoine et qui continuent à la faire.

Notes :

(1)Les guesdistes s'étaient singularisés en empêchant Jaurès d'investir la force du parti socialiste réunifié devenu SFIO pour exiger la réhabilitation du capitaine Dreyfus, victime de l'antisémitisme d'État. Guesdes avait passé un accord avec la droite électoraliste du parti incarné par Millerand...

(2)Il faudrait ajouter que les représentants de tous les cultes existant se sont unis là-dessus: prêtres, rabbins, pasteurs et même imams.

2 Benoit Mély

Par F. Pallarés Aran

(Article tiré du numéro de décembre 2004 de la revue Carré rouge)

[Retour :](#)

« La fierté de Maara, c'était d'être la patrie de l'une des plus grandes figures de la littérature arabe, Aboul-Ala al-Maari, mort en 1057. Ce poète aveugle, libre penseur, avait osé s'en prendre aux mœurs de son époque, sans égard pour les interdits. Il fallait de l'audace pour écrire :

“Les habitants de la terre se divisent en deux, Ceux qui ont un cerveau, mais pas de religion, Et ceux qui ont une religion, mais pas de cerveau”. »

(Amin Maalouf)

Il est difficile d'évoquer la perte d'un ami et d'un camarade disparu dans des circonstances si étranges à la fin de ce printemps 2003... « nous sommes devant un corps gisant qui s'estompe, devant une forme claire qui eut des rossignols et nous la voyons se cribler de trous sans fond... »

Quelques jours auparavant, nous manifestions, espérant que notre combat ouvrirait une issue contre le capital. Benoît détestait l'emphase, mais on peut dire qu'il a été un révolutionnaire essayant de mener dans sa vie et dans ses écrits une existence en rupture avec la bourgeoisie et l'obscurantisme religieux.

Peu avant cette mort, terrible et inattendue, il était à la station Denfert-Rochereau, à quatre heures du matin, au coude à coude avec des traminois, des cheminots et des instituteurs, essayant d'étendre cette grève qui aurait dû être générale. Il y a dans la mort d'un ami quelque chose de frustrant et d'absurde, mais dans le cas de Benoît, on a l'impression que son angoisse du temps nous a laissés dans l'attente exaspérante de la poursuite de discussions qu'il fallait toujours interrompre à mi-course.

Beaucoup de ceux, parmi nous, qui avons milité dans l'OCI (devenue ensuite PCI) connaissaient la détermination de « Kazan ». En même temps, c'était une personne qui n'avait jamais accepté les rapports de violence entre militants. Dans les débats les plus âpres, il avait toujours été d'une extrême dignité, respectant les personnes, refusant l'anathème, le mensonge ou les petites filouteries qui étaient souvent le lot de la vie militante de cette époque. Quand bien même son intégrité pût le desservir. Cela apparaissait presque pour de la naïveté et nous en avons parfois plaisanté. Et à la fois, c'était quelqu'un qui acceptait la critique ou la moquerie sans en prendre ombrage avec une exceptionnelle noblesse d'esprit.

Dans le PCI, refusant la politique de plus en plus opportuniste de Lambert et du Cambadélis d'alors (ex « Kostas »... l'actuel ne vaut guère mieux), Benoît sera une des victimes de la purge des « traîtres », « félons », « agents fractionnistes justiens » (...du Grand Kapital, CQFD), Stéphane, François, Yann, Claude, etc.... Intellectuel brillant, c'était quelqu'un de très pudique, sans la moindre arrogance. C'est comme pour s'excuser qu'au détour d'une conversation, nous avons appris qu'il avait été admis

à l'École Normale Supérieure (la prestigieuse rue d'Ulm), à l'âge de 19 ans. Trois ans plus tard, il était agrégé de lettres classiques.

Et là, plutôt que de devenir un universitaire carriériste (parmi tant d'autres), il décide de rompre avec ce parcours tout tracé et se consacre à l'enseignement en collège. Il était toujours passionné par l'instruction des enfants les plus modestes. Le sens de son itinéraire se voulait en rupture avec la classe dominante, avec la bourgeoisie, à telle enseigne que son dernier poste à Bagneux se trouvait même en ZEP.

Parallèlement, il mènera un combat syndical dans le SNES (au sein de la FEN et ensuite de la FSU). Ce combat, c'était celui de l'unité des salariés contre le capital, pour la culture et pour la laïcité. Il mènera de front (hélas, son travail démentiel a peut-être été la cause de sa mort) son activité politique et syndicale, sa tâche de pédagogue et un travail de recherche exigeant et original. Passionné de pédagogie, il est membre de l'ICEM et participe aux travaux des groupes Freinet.

Il milite d'abord au sein de la tendance Front Unique Ouvrier et ensuite avec le groupe de Stéphane Just. A la suite de l'OPA menée par la LCR dans la FSU, il rallie la tendance École Émancipée (Stambul), voulant mener le combat pour l'indépendance de classe et contre la subordination de la FSU à la politique du gouvernement (nul besoin d'épiloguer sur le comportement des apparatchiks, osant découvrir des « *avancées significatives* » et des « *bougées* » chez Ferry, Darcos et Raffarin...)

En 1981, il passe une thèse de IIIe cycle consacrée à Rousseau. En 1985, Jean Jacques Rousseau, un intellectuel en rupture est publié aux Éditions Minerve. L'ouvrage aborde le cas exceptionnel et révolutionnaire de Rousseau, premier « *intellectuel* » au sens moderne, vivant de ses écrits et menant un combat de rupture contre l'ordre établi.

Son activité de recherche, qui le passionnait, le conduit à reprendre des études de Sciences de l'Éducation. En 1996 (pour fêter la visite du Pape Wojtyla !), il passe une nouvelle licence, une maîtrise et présente brillamment un DEA intitulé « *Religion et Laïcité à l'école publique en Allemagne, en Belgique et dans le Royaume – Uni* ». Il se replonge dans l'étude de l'anglais et de l'allemand afin d'avoir accès aux textes originaux. Le combat contre l'obscurantisme et pour la Laïcité va le voir s'engager sans hésitation dans le comité pour la défense de Salman Rushdie. Et il faut dire qu'à l'époque, bien peu de gens tenaient en France à le soutenir. Il noue des liens avec des militants laïques algériens et iraniens, réfugiés en France. Quand éclate l'affaire Taslima Nasreen, il est à la pointe du combat contre la religion et contre l'oppression des femmes. On lui doit, dans ce cadre, la rédaction d'une brochure consacrée à Giordano Bruno et la réalisation collective du premier ouvrage en France destiné aux élèves retraçant la vie et l'œuvre de Taslima Nasreen. A l'époque, il était de bon ton de considérer dans les cénacles politiques et scolaires que la laïcité était un combat dépassé (« *o tempora, o mores!* »). Le silence à propos de la laïcité des Stasi et autres Chirac, Raffarin et Lang était alors assourdissant !

A l'époque il avait entrepris des démarches pour mettre en place une formation des enseignants sur la laïcité. Bien évidemment les autorités du Rectorat de Versailles n'y ont jamais donné suite ! A l'heure où des Jean Baubérot et autres Régis Debray prônent une « *laïcité ouverte* » ou l'enseignement du « *fait religieux* », cette initiative était absolument incongrue pour les tenants de l'ordre et des églises.

Son « *grand œuvre* » va être la réalisation de sa thèse : La question de la séparation des églises et de l'école dans quelques pays européens (Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie 1789-1914) Son investissement dans le mouvement de mai-juin fera qu'il demandera à ne pas présenter son travail en juin. C'est une horreur que sa mort, à 51 ans, nous ait arraché à la possibilité d'entendre sa soutenance.

C'est donc à titre posthume que cette thèse fut présentée à La Sorbonne, le samedi 11 octobre 2003. C'est un ouvrage important à plusieurs titres et qui marque, là aussi, une rupture avec les confusions (souvent caricaturales) concernant la laïcité. Sa thèse s'articule autour de trois questions :

- Qu'en est-il de la prétendue « *exception française* » ? Cette singularité ne doit-elle pas être mise en rapport avec l'ensemble du mouvement européen de sécularisation.
- Peut-on postuler une unité fondamentale de ce mouvement de laïcisation, ou n'a-t-il en commun que ses adversaires ?
- Dans quelle mesure la lutte pour la laïcité scolaire s'inscrit-elle dans la modernité ?

Il est évident que l'originalité du travail de Benoît Mély mené avec la probité scrupuleuse que nous lui connaissions va marquer. Il est d'ailleurs à craindre que sa thèse ne soit instrumentalisée par les adeptes de la « *laïcité à la française* ». Il serait absolument primordial qu'elle soit publiée, divulguée et popularisée par une grande maison d'édition afin d'armer les militants et les révolutionnaires face aux échéances qui ne manqueront pas de surgir.

A n'en pas douter 2005 va être l'occasion pour tous les calotins de célébrer le centenaire de « *l'exception laïque à la française* » pour mieux finir de l'étrangler. Quand on lit les conclusions « *laïques* » de la « *Commission Stasi* », on aura vite compris. Au-delà de quelques propos folkloriques, le choix de Chirac (et de son ami Stasi) est limpide : aumôneries à tous les étages, reconnaissance de toutes les lois et dérogations anti-laïques, rétablissement rampant de l'enseignement confessionnel et financement accru de toutes les religions (« *plus généralement, il faut veiller à ce que soient traitées de manière égale toutes les familles spirituelles, notamment sur le plan fiscal...* »). L'Église catholique a, de fait, échappé à la loi de 1905, grâce aux accords de 1924 concernant les « *associations culturelles et diocésaines* ». Le 11 mai 1996, un article publié dans *Le Monde* annonçait déjà la triste réalité (qui n'a fait qu'empirer avec les « *accords Lang-Cloupet* ») : L'état avait versé (cette année-là) 40 milliards à des organismes catholiques, « *ce montant équivaut à près de 12 % de l'impôt sur le revenu, soit un pourcentage supérieur à celui de l'Allemagne, où l'impôt ecclésiastique, officiellement reconnu, représente de 8 à 10 % de ce prélèvement obligatoire [...] Après un siècle de laïcité [...] la France est revenue à l'antique dîme [...] qui avait été supprimée par la Révolution.* » La thèse de Benoit Mély est au cœur du débat actuel, particulièrement biaisé et détourné.

Pour conclure, il serait absurde de réduire la vie de Benoit Mély à une existence désincarnée de militant. Benoît était aussi un ami, sur qui l'on pouvait compter, avec qui nous avons des débats parfois passionnés ou joyeux. Il était comme nous, non seulement anticlérical mais aussi antireligieux, en un mot: ATHÉE (à l'heure actuelle, ce sont des termes absolument inconvenants)

Je pense aux discussions parfois comiques ou absurdes (mais c'est aussi la vie) que nous avons eues avec lui : Yann Orveillon, sa compagne Maryline Coffre, Sylvie Leprince, Claude Monnier et moi-même. Et comment ne pas évoquer ses autres amis : Maryvonne Connan, Olivier Vinay, Philippe Benoit, Ramine Kamrane, Eric Tollénaere, Hervé Lemoine... A Brétigny, le 27 juin, nous faisons une fête des grévistes entre enseignants, camarades de la RATP, de la SNCF, de la SNECMA, chômeurs. Jacky Assoun, Vincent Présumey, Claude Monnier, étaient là. C'était le soir même de la crémation. Nous avons évoqué le combat de Benoît qui était aussi le nôtre, et nous avons fait la fête. Benoît Mély était latiniste, helléniste et passionné des Lumières. C'était finalement une belle cérémonie païenne. Sa sœur Isabelle, sa compagne Maryline, ses enfants Lucie et Laurent ont certainement perdu beaucoup. Nous aussi j Hasta siempre!

St Michel s Orge, le 14 janvier 2004

Ithaque

*« Quand tu partiras pour Ithaque, souhaite que le voyage soit long,
riche en aventures et en connaissances*

[...]

Tu pénétreras dans des ports vus

Pour la première fois,

Dans ta quête insatiable d'innombrables cités, avide de t'instruire

Auprès de tous leurs sages.

Bon voyage aux guerriers

Qui sont restés fidèles à leur peuple... »

Constantin Cavafis, adaptation de Lluís Llach

Table des matières :

1	Présentation	2
2	Benoit Mély	7
3	Introduction.....	18
4	Partie I: Le legs de l’histoire : école et église(s) en Europe, de la victoire du Christianisme en occident au mouvement des Lumières.....	22
4.1	Chapitre 1	24
4.1.1	Le christianisme d’Augustin : une doctrine de « <i>désécularisation</i> » de l’homme et de la pensée	24
4.1.2	Des écoles profanes de l’antiquité aux écoles chrétiennes	26
4.1.3	Les « <i>missions enseignantes</i> » de l’Eglise à l’époque carolingienne	28
4.1.4	Thomas d’Aquin : une refondation doctrinale de la « <i>charge d’instruire</i> » confiée à l’Eglise	29
4.1.5	Le « <i>choc sécularisateur</i> » du XVIe siècle	31
4.1.6	La contre-réforme catholique, doctrine de combat contre les courants protestants et sécularisateurs	32
4.1.7	Les structures éducatives confessionnelles en Europe (XVIe-XVIIe siècles).....	34
4.1.8	Aux origines des politiques de séparation (XVIe et XVIIe siècles)	36
4.1.9	Séparation des Eglises et de l’Etat et libéralisme politique chez John Locke	37
4.1.10	XVIe-XVIIe siècles : le projet de séparation de l’enseignement et de la religion demeure hors de l’horizon éducatif	39
4.2	Chapitre 2 : Education sécularisée contre éducation d’église : au cœur du débat de l’Europe des Lumières	40
4.2.1	XVIIIème siècle : spécificités confessionnelles et nationales	40
4.2.2	Trois traits communs aux établissements scolaires de l’Europe d’Ancien Régime	42
4.2.3	Séparer l’Eglise de l’Etat, ou la placer sous son contrôle ? Approches divergentes en Angleterre et en France.....	43
4.2.4	1750 –1780 : le premier assaut frontal en France contre l’école confessionnelle d’ancien régime.....	45
4.2.5	L’originalité de la position de Rousseau en matière d’éducation religieuse	46
4.2.6	1760-1780 : la sécularisation du mouvement de réforme pédagogique en Grande Bretagne	47
4.2.7	1760-1770 : les « <i>lumières allemandes</i> » et l’éducation antidogmatique.....	49
4.2.8	L’« <i>illuminismo</i> » italien : la prééminence de l’Etat sur l’Eglise dans les premiers plans d’instruction publique	51
4.3	Conclusion de la partie 1	52

5 Partie 2 : rendre l'enseignement public indépendant des églises, un objectif révolutionnaire en Europe (1789-1815)53

5.1	Chapitre 3 : La Révolution Française et la laïcité scolaire53
5.1.1	Le schisme de l'église catholique (1789-1792)53
5.1.2	De la proclamation des Droits de l'Homme à la Constitution civile du clergé (1789-1790) 53
5.1.3	La marche vers la crise religieuse et scolaire (1791-1792).....54
5.1.4	Condorcet et l'invention de la laïcité scolaire56
5.1.5	Anticléricalisme « français », libéralisme « anglo-saxon » et dynamique de la révolution elle-même : les trois sources de la conception laïque de Condorcet60
5.1.6	La question de la laïcité scolaire dans les débats de la Convention61
5.1.7	De Thermidor au Directoire : une laïcité à l'usage de la nouvelle classe dominante67
5.2	Chapitre 4 : les nouveaux projets laïcisateurs en Europe (1789-1815).....69
5.2.1	Grande-Bretagne, années 1790 : la démocratie radicale contre l'enseignement d'église 69
5.2.2	Thomas Paine : la République démocratique comme but, la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme moyen.70
5.2.3	Mary Wollstonecraft et William Godwin : ni éducation d'Eglise, ni éducation d'Etat...71
5.3	Dans l'Europe sous domination napoléonienne74
5.3.1	Ampleur et limite de la restauration religieuse en France : le concordat de 1802 et l'Université impériale74
5.3.2	L'Italie napoléonienne : le programme d'éducation publique de Vincenzo Cuoco.....75
5.3.3	L'enseignement public chrétien non confessionnel aux Pays-Bas : la législation de 1806 76
5.3.4	Allemagne : émergence d'une pensée laïque sur l'état et sur l'école (années 1790 – 1815) 77
5.3.4.1	La question de la séparation du religieux et du politique dans quelques œuvres de la philosophie politique allemande au temps de la Révolution française77
5.3.4.2	Wilhelm von Humboldt : « Essai sur les limites de l'action de l'Etat » (1792).....78
5.3.4.3	Johann Gottlieb Fichte : « Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française » (1793)79
5.3.4.4	Emmanuel Kant : « Le Conflit des Facultés » (1798)79
5.3.4.5	Johann Heinrich Pestalozzi : une éducation des enfants du peuple ni confessionnelle ni a-religieuse80
5.3.4.6	Les « Discours à la Nation allemande » de Fichte (1807) et la réforme scolaire prussienne (1810) : de la sécularisation de l'école à l'affirmation identitaire nationale81

6 Partie III : L'alliance des trônes et des autels en matière scolaire : quelles résistances ? (1815-1850)84

6.1	Chapitre 5 : puissance et fragilité des églises dans les domaines politique, culturel et scolaire (1815-1848).....	84
6.1.1	L'assistance réciproque des églises et des états : fondements, enjeux, limites.....	84
6.1.1.1	Le christianisme comme religion de l'autorité (1) : l'Eglise catholique.....	84
6.1.1.2	Le christianisme comme religion de l'autorité (2) : les Eglises protestantes et anglicane	86
6.1.1.3	Les Eglises face au défi de l'incrédulité et de l'indifférence religieuse	87
6.1.1.4	De l'Etat confessionnel à l'Etat chrétien : évolution d'une idéologie de légitimation	89
6.1.2	Les nouveaux assauts de la science et de la philosophie contre la doctrine chrétienne classique	91
6.1.2.1	Science et dogmes du christianisme : une incompatibilité de plus en plus manifeste	91
6.1.2.2	Inventer une nouvelle « religion de l'humanité » ou travailler à son « émancipation » profane ?	93
6.1.3	« Les écritures saintes, classiques des pauvres » : la place des églises dans les politiques scolaires d'état.....	95
6.1.3.1	La place de la religion dans les « écoles de notables » de la première moitié du XIXe siècle européen	95
6.1.3.2	Le décollage historique de l'instruction élémentaire (Grande-Bretagne, Allemagne, France)	96
6.1.3.3	Grande-Bretagne : l'enseignement populaire dominé par les deux sociétés religieuses, anglicane et non-conformiste.....	96
6.1.3.4	Prusse : des écoles du peuple (« Volksschulen ») publiques et confessionnelles	97
6.1.3.5	France : les écoles primaires publiques confessionnelles de la loi Guizot	98
6.1.3.6	Italie : les congrégations catholiques et les prêtres de paroisse maîtres de l'enseignement élémentaire.....	99
6.2	Chapitre 6 : la lutte pour des écoles a-religieuses dans l'Angleterre radicale, « infidèle » et socialiste de la première moitié du XIXe siècle.....	101
6.2.1	Jeremy Bentham, James Mill et le « radicalisme philosophique » : une doctrine laïque pour la bourgeoisie réformatrice anglaise ?	101
6.2.2	James Mill, Francis Place et l'échec du premier projet d'écoles primaires (privées) laïques en Grande-Bretagne (années 1810-1820).....	102
6.2.3	De la « Chrestomatic School » de Bentham à l'« University College » : échecs et premiers succès des projets d'établissements secondaires et supérieurs (privés) laïques en Grande-Bretagne (années 1810-1820).....	103
6.2.4	L'anticléricalisme et l'athéisme de Bentham : enjeux moraux et politiques (années 1810-1832)	104
6.3	Hostilité à l'éducation religieuse dans la Grande-Bretagne radicale et ouvrière (1815-1832)	104

6.3.1	L'éducation chrétienne, « <i>l'un des plus terribles maux que subissent les nations d'Europe</i> » (orateur anonyme d'une réunion publique dans un village du Lancashire, 1817)....	104
6.3.2	La lutte contre le double endoctrinement d'Eglise et d'Etat : Richard Carlile, Thomas Hodgskin	105
6.3.3	L'éducation comme moyen de lutte contre le « <i>vieux monde immoral</i> » : Robert Owen « <i>l'infidèle</i> » et les « <i>écoles rationnelles</i> »	107
6.4	Mouvement chartiste et éducation non religieuse : William Lovett, les premières « <i>secular schools</i> »	109
6.5	Chapitre 7 : la question de l'indépendance de l'école par rapport aux églises : Allemagne, France, Italie de 1815 à 1848	112
6.5.1	Le mouvement pour « l'émancipation de l'école » dans l'Allemagne du « Vormärz »	112
6.5.1.1	Le contexte idéologique et politique : de la contestation de l' « Etat chrétien » absolutiste à la rupture avec le christianisme	112
6.5.1.2	« L'émancipation de l'école vis-à-vis de l'Eglise » avant 1848 : Karl Wander et Adolf Diesterweg	114
6.5.2	France : « principe laïque aristocratique » et « principe laïque démocratique » (Louis-Arsène Meunier, vers 1845)	115
6.5.2.1	Le « grand renoncement » du libéralisme français de gouvernement en matière de séparation de l'Eglise et de l'Etat	115
6.5.2.2	Le « conflit des deux France » dans l'enseignement secondaire	117
6.5.2.3	L'enseignement primaire : le « compromis scolaire » de la loi Guizot et ses opposants laïques.....	118
6.5.3	L'Italie avant l'émergence de la question laïque.....	121
6.6	Chapitre 8 : la question de la « <i>séparation de l'église et de l'école</i> » dans la révolution de 1848	123
6.6.1	Allemagne : la lutte pour un enseignement démocratique et séparé des églises pendant la révolution de 1848-1849	123
6.6.1.1	« Indépendance » et « séparation » de l'école et des Eglises : débats autour d'une revendication majeure	123
6.6.1.2	Le mouvement d'auto-organisation des instituteurs allemands et la question laïque (A. Diesterweg, E. Hinze, K. Wander).....	124
6.6.1.3	La question de la séparation de l'Ecole et des Eglises au Parlement de Francfort (août-décembre 1848).....	125
6.6.2	Les partisans de l'abolition du concordat et de la laïcisation des programmes scolaires en France de 1848 à 1850	126
6.6.2.1	Le ralliement de l'Eglise catholique à la République et la marginalisation des partisans de la séparation de l'Eglise et de l'Etat	126
6.6.2.2	Le projet laïcisateur d'Hippolyte Carnot et son échec	127
6.6.2.3	Plans d'éducation en rupture avec l'enseignement officiel sous la Seconde République : rejet du christianisme et religion universelle	128

6.6.2.4	Italie : la république romaine (février-juillet 1849).....	129
7	Partie IV : du conflit des églises et de la modernité aux politiques de séparation des églises et de l'école, Années 1850-1880.....	131
7.1	Chapitre 9 : la reprise de l'élan sécularisateur et de la lutte pour la séparation du religieux et du politique, deux questions de dimension européenne (années 1850-1880)	131
7.1.1	Les églises chrétiennes face au péril sécularisateur.....	132
7.1.1.1	Le catholicisme : l'intransigeance romaine contre les Lumières et « la modernité »	132
7.1.1.2	Résister à la modernité ou s'y abandonner : le dilemme du protestantisme allemand	133
7.1.1.3	Grande-Bretagne : la lutte de l'Eglise anglicane et des « dénominations » chrétiennes pour leur survie collective.....	134
7.1.2	Montée en puissance et différenciations internes des courants sécularisateurs	135
7.1.2.1	2.1. Science, techniques, changements sociaux et politiques des années 1850-1880 : des évolutions fortement « sécularisantes »	135
7.1.2.2	L'offensive antidogmatique et antireligieuse : des expressions différenciées d'une réalité européenne.....	136
7.1.2.3	La critique historique de la Bible et la désacralisation de la personne de Jésus (E. Renan, D. F. Strauss).....	137
7.1.3	La notion politique de séparation laïque (années 1850-1880) : positivisme, libéralisme, socialisme.....	139
7.1.3.1	Séparation et laïcité chez Auguste Comte et ses successeurs positivistes.....	139
7.1.3.2	Le libéralisme anglais et la question de la sécularisation politique et scolaire : John Stuart Mill.....	141
7.1.3.3	Le libéralisme français et la question de la sécularisation politique et scolaire : Edgar Quinet	143
7.1.3.4	Le socialisme et la séparation politique et scolaire : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels.....	144
7.2	Chapitre 10 : laïciser l'école, jusqu'à quel point ? Débats et luttes scolaires en Grande-Bretagne, en Allemagne, et en Italie (années 1850 – 1880)	151
7.2.1	Grande-Bretagne : la laïcisation « a minima » de la loi Forster (1870) et ses critiques radicales	153
7.2.1.1	Des écoles « non-sectaires » ou des écoles « purement laïques » ? une question au cœur du mouvement pour les « secular schools », de la National Public Schools Association (1850) à la National Education League (1869).....	153
7.2.1.2	« Bible or no Bible ? » : la loi Forster (1870) et sa mise en place par les premiers School Boards	155
7.2.2	Allemagne : les courants laïcisateurs et le « <i>Kulturkampf</i> »	156
7.2.2.1	Les libéraux allemands avant 1870 et la nouvelle popularité du projet d'« émancipation de l'école »	156

7.2.2.2	Le «Kulturkampf» : objectifs politiques d'une laïcisation très contrôlée	157
7.2.2.3	La social-démocratie allemande sous Guillaume Ier et la critique de l'endoctrinement religieux à l'école (W. Liebknecht, A. Bebel, E. Sack)	159
7.2.3	Risorgimento et question laïque en Italie (années 1850 – 1880).....	160
7.2.3.1	Libéralisme d'Etat et libéralisme radical face à la question laïque (1850-1870)	160
7.2.3.2	Aspects scolaires des anticléricismes italiens, de l'entrée des troupes italiennes à Rome à la loi Coppino (1870-1877)	163
7.2.3.3	La lente laïcisation des écoles populaires à l'ombre de la loi Coppino	164
7.3	Chapitre 11 France (années 1850-1880) : de la crise de l'école populaire confessionnelle à la victoire de la solution « <i>purement laïque</i> »	166
7.3.1	L'Europe des années 1850-1880 : évolution laïcisatrice d'ensemble et « <i>spécificité française</i> »	166
7.3.2	Chemineurs théoriques et premières mises en pratique en France de l'idée d'écoles « <i>purement laïques</i> » (1850-1871)	168
7.3.2.1	Un aperçu sur la crise de l'école confessionnelle dans la France napoléonienne, du point de vue de la haute administration de l'Instruction publique	168
7.3.2.2	Plans d'éducation laïque et programmes républicains sous le Second Empire.....	170
7.3.2.3	Le mouvement de laïcisation municipale des écoles primaires avant et pendant la Commune de Paris	171
7.3.3	De l'impossible restauration d'une monarchie catholique à l'installation d'une république anticléricale (juin 1871 – janvier 1879)	173
7.3.4	Causes, ampleur et limites de la victoire du principe « <i>purement laïque</i> » dans l'école primaire française (1879-1889)	175
7.3.4.1	Les deux ailes, modérée et radicale, du « parti républicain »	175
7.3.4.2	Les républicains de gouvernement (Jules Ferry, Paul Bert, Léon Gambetta) et la triple laïcisation des programmes, des locaux et des personnels	177
7.3.4.3	« Organiser l'humanité sans Dieu et sans roi » : le sens de la laïcité scolaire dans le projet politique de Jules Ferry	180
7.4	Chapitre 12 : triomphe et ambiguïtés de la sécularisation (années 1890-1914)	182
7.4.1	Les églises face au dilemme « <i>fléchir ou périr</i> »	182
7.4.1.1	L'Eglise catholique, de Léon XIII à Pie X	182
7.4.1.2	Les Eglises protestantes, anglicane et non-conformistes.....	184
7.4.2	La sécularisation : un progrès sans limite ?.....	185
7.4.2.1	Reculs de la foi chrétienne. La religion comme « affaire privée ».....	185
7.4.2.2	Une science pour comprendre le monde, des techniques pour le transformer	185
7.4.2.3	La demande d'instruction en Europe : une demande laïcisatrice	186
7.4.3	La montée en puissance de la religion de la patrie	187
7.4.4	Libéralisme et socialisme : absence d'unité internationale sur la question laïque	189

7.5	Chapitre 13 : la laïcité scolaire en France (années 1890-1914) Interprétations contradictoires d'un principe qui s'impose.....	191
7.5.1	Jusqu'où faut-il « laïciser la laïque » ?	191
7.5.1.1	L'évolution du contexte politique, de l'« esprit nouveau » (E. Spuller, 1894) à l'Affaire Dreyfus	191
7.5.1.2	Le spiritualisme, « astre vieilli » (E. Chauvelon) : les « devoirs envers Dieu » en question	192
7.5.2	Les lois de 1904 et 1905 : l'anticléricalisme face au problème de son auto-limitation	193
7.5.2.1	De l'interdiction d'enseignement des congrégations (7 juillet 1904) à l'idée du monopole de l'enseignement.....	193
7.5.2.2	La séparation des Eglises et de l'Etat (9 décembre 1905) : séparation « de combat » ou séparation « loyale » ?.....	194
7.5.3	L'école laïque entre cléricalisme et nationalisme	196
7.5.3.1	Offensive de l'Eglise et « défense laïque » ; le débat parlementaire de janvier 1910	196
7.5.3.2	« Laïcité d'Etat » et « laïcité critique »	196
7.5.3.3	Significations du mot « laïcité » entre 1900 et 1914 : essai de bilan	197
7.5.4	Jaurès et Condorcet : essai de comparaison de deux politiques scolaires laïques.....	198
7.6	Chapitre 14 : la séparation des églises et de l'école, enjeu majeur des politiques scolaires alternatives (Grande-Bretagne, Allemagne, Italie, années 1890-1914).....	201
7.6.1	Grande-Bretagne : la réémergence de la question laïque au tournant du siècle.....	202
7.6.1.1	La relance du mouvement pour des écoles élémentaires « purely secular » à la fin du XIXe siècle.....	202
7.6.1.2	La lutte laïque pour l'abrogation de la loi Balfour après 1902	203
7.6.2	La question des « <i>weltliche Schulen</i> » dans l'Allemagne de Guillaume II	205
7.6.2.1	« Segmentation confessionnelle » et instruction religieuse dans le dispositif de fabrication scolaire du consentement à l'autorité sous Guillaume II	205
7.6.2.2	Le débat entre partisans des écoles interconfessionnelles et laïques : les enjeux politiques.....	206
7.6.2.3	La question de la laïcité (« <i>Weltlichkeit</i> ») et celle du « retrait d'Eglise » dans la social-démocratie allemande (1904-1914).....	208
7.6.3	Socialisme et luttes contre le cléricalisme en Italie (des années 1890 à 1915).....	209
7.6.3.1	Antonio Labriola : politique scolaire laïque et conception marxiste de l'histoire ...	209
7.6.3.2	La question laïque dans la politique scolaire du Parti socialiste italien (années 1890-1915)	210
8	Conclusion	213

3 Introduction

Le 23 décembre 1880, défendant à la Chambre des députés le projet de loi sur l'obligation et la laïcité scolaires qui allait devenir la loi du 28 mars 1882, Jules Ferry justifiait en ces termes la séparation de l'École et des Églises en préparation :



Jules Ferry (1832-1893)

Il y a cent ans, on a sécularisé le pouvoir civil. Il y a deux cents ans, les plus grands esprits du monde, Descartes, Bacon, ont sécularisé le savoir humain, la philosophie. Nous, aujourd'hui, nous venons suivre cette tradition ; nous ne faisons qu'obéir à la logique de ce grand mouvement commencé il y a plusieurs centaines d'années, en vous demandant de séculariser l'école¹.

Face aux adversaires de la suppression de l'enseignement religieux dans les écoles primaires, qui dénonçaient cette innovation comme une injustifiable rupture avec la tradition française, comme avec la pratique des pays voisins, Jules Ferry entendait ainsi inscrire la sécularisation de l'école (ou sa laïcisation : les deux termes, l'un ancien, l'autre récent, étaient alors employés l'un pour l'autre) dans une longue tradition historique. Bacon, Descartes, la Révolution française (« *il y a cent ans* ») : ces trois références soulignent que la séparation des Églises et de l'École devait à ses yeux être comprise comme une nouvelle étape dans une histoire pluriséculaire de la conquête de l'indépendance par rapport au religieux. Après les sciences et la philosophie, l'une et l'autre arrachées depuis longtemps à leur ancienne soumission au dogme, après le droit politique et civil, c'était enfin au tour de l'école d'être touchée par ce processus de séparation, c'est-à-dire, en somme, d'entrer dans la modernité...

...Il n'y avait aucune raison, dans la logique adoptée ici par Jules Ferry, que cette nouvelle étape sécularisatrice fût propre à la France. La seule évocation du nom de Bacon suffit à indiquer qu'il s'agissait bien, dans son esprit, d'un processus en son fond non pas spécifiquement français, mais européen (et même occidental : à l'époque de Jules Ferry, les États-Unis, dont il a plus d'une fois présenté le système éducatif comme exemplaire², étaient également considérés comme le pays le plus avancé du monde en matière de séparation des Églises et de l'État)...

...La législation adoptée en France dans les années 1880 garde aujourd'hui, en comparaison européenne, un aspect davantage « *purement laïque* », c'est-à-dire plus radical dans la séparation opérée, que la plupart de ses voisins. L'idée d'une « *singularité française* » (plutôt que d'une « *exception* ») en matière de laïcité peut faire valoir que la « *triple laïcisation* » des programmes, des locaux et des personnels sur laquelle elle s'est construite – bousculant il est vrai sur ces deux derniers

¹ Jules FERRY, Discours du 23 décembre 1880, in *Discours et opinions de Jules Ferry* (ed. Robiquet), Paris, A. Colin, 1894, tome 4, p. 124.

² Notamment dans son discours « *Sur l'égalité d'éducation* » (10 avril 1870), *Discours...*, t.2, p. 296 à 298.

points les positions de compromis primitivement développées par F. Buisson et J. Ferry eux-mêmes³ – n'est réalisée en aucun autre pays d'Europe de façon aussi complète qu'en France...

...C'est également à dessein qu'on parlera ici de la *question* de la séparation des Eglises et de l'Ecole. Il apparaît en effet nécessaire de s'intéresser, pour traiter cette histoire, non seulement aux politiques scolaires officielles, celles mises en place par les gouvernements, dont la « *visibilité historique* » est assurée, mais aussi aux politiques scolaires posant, à contre-courant de l'opinion dominante, ou contre l'alliance établie de l'Etat et d'une Eglise privilégiée, la question de la libération de l'école vis-à-vis de l'emprise du religieux. Pour avoir une valeur explicative quelconque, une histoire des politiques scolaires de laïcisation doit donc chercher à repérer l'apparition de projets de réformes, de plans d'éducation, de programmes de politique scolaire, non seulement du côté des détenteurs du pouvoir, mais du côté de ceux qui en étaient éloignés, ou exclus...

...La tentative de replacer l'histoire de la laïcité française dans son contexte européen devrait, pour être pleinement probante, se proposer de couvrir les deux siècles qui séparent la Révolution française, comme point de départ de la laïcisation politique en Europe, de l'époque contemporaine... Il n'était pas question d'ouvrir plus largement le compas de la recherche pour ce travail, qui se bornera à couvrir la période déjà considérable des quelque cent vingt-cinq ans séparant le début de la Révolution française de l'entrée de l'Europe dans la guerre en 1914 et de la constitution des *unions sacrées*, date qui marque, comme on cherchera à le montrer, un tournant majeur également pour l'histoire de la laïcité en Europe...

...L'enquête qu'on va lire se propose de répondre à trois questions liées, mais distinctes :

- 1) La première concerne l'appréciation à porter sur la « *singularité française* » par comparaison avec un contexte plus général. La question de la séparation de l'Ecole et des Eglises se pose-t-elle hors de France au XIXe siècle (au sens large) ? Si oui, peut-on conclure à la radicale hétérogénéité de ces mouvements laïcitateurs par rapport à ceux que connaît la France à la même période ? En particulier : l'Italie, la Grande-Bretagne et l'Allemagne du XIXe siècle connaissent-elles des courants porteurs du même programme scolaire de séparation radicale qui s'impose en France dans les années 1880 ?
- 2) Ce second questionnement, qu'on mènera en parallèle au premier, se rattache à ce qu'on pourrait appeler, sinon une « *histoire de l'idée laïque* » en Europe, du moins une « *histoire idéologique* » de la laïcité scolaire ... Histoire politique et « *histoire idéologique* » se combinent tout particulièrement dans la pensée et l'activité pratique de quelques individualités de premier plan, qui seront ici retenues pour leur rôle dans l'histoire des philosophies politiques ou l'histoire des politiques scolaires, et qui serviront de jalons à cette histoire comparative européenne sur la base d'une grille d'analyse qui sera présentée plus loin (chapitre 3).
- 3) L'intérêt porté à telle ou telle personnalité de cette histoire laïque ne devra pas faire oublier qu'histoire politique et « *histoire idéologique* » de la laïcité se déroulent sur le fond d'une histoire plus fondamentale – malaisée à saisir, mais essentielle pour l'objet de cette étude : celle de la remise en cause de la représentation chrétienne classique du monde, qui concerne l'ensemble des groupes sociaux de l'Europe de ce temps...

...Durant les siècles où l'Europe pouvait à bon droit se dire « *chrétienne* », la domination des Eglises sur les systèmes éducatifs se fondait en effet sur leur évident savoir-faire dans un domaine de l'apprentissage où elles seules étaient compétentes : l'apprentissage du salut... C'est cette vaste

³ Voir à ce sujet le chapitre 11.

construction intellectuelle, au passé bien plus que millénaire, qui, à l'époque considérée, ne va plus de soi, perd peu à peu sa signification, et même commence à passer pour un discours intéressé et trompeur qui détourne les hommes des véritables valeurs auxquelles consacrer leur existence...

...[Ce travail] a le mérite de récuser le mythe de l'« *exception française* » en matière de laïcité et de poser « *l'émancipation vis-à-vis de l'autorité du religieux* » comme un processus à l'œuvre au niveau de l'histoire européenne. Mais le schéma explicatif des « *deux Europe* » qu'elle propose, fondé sur la -prise en compte privilégiée du critère religieux (l'Europe catholique, marquée par une séparation conflictuelle ou *laïcisation*, s'opposant à une Europe protestante, terre de *sécularisation* par perte progressive d'emprise de l'Eglise sur la sphère publique), déplace le problème plus qu'il ne le résout ... peut-on considérer les sociétés à religion protestante dominante comme des sociétés qui ignorent les conflits avec leur Eglise, et qui acceptent sans la contester la part qu'elle prend dans l'éducation de leur jeunesse ? En d'autres termes, peut-on estimer que l'anticléricalisme, et l'hostilité à l'influence d'un clergé sur l'école, notamment sur l'école primaire (c'est-à-dire, à cette époque, l'école du peuple), soit un fait historique connu des seuls « *pays catholiques* » et ignoré des « *pays protestants* » ?...

... La tendance à une prise en charge par l'Etat du système éducatif, qui n'est pas à confondre avec sa sécularisation, porte déjà en elle une dynamique de désacralisation et l'entraîne invinciblement. Cela vaut pour les pays « *catholiques* » comme pour les pays « *protestants* », comme on l'a vu dans ces derniers avec la plus grande netteté au cours des dernières décennies, même si dans la France « *catholique* » l'école radicalement laïque a une tradition qui remonte à la grande Révolution et si elle a son ancrage légal depuis le début du XXe siècle ⁴...

...A cette première série d'interrogations s'en ajoute une autre, portant sur la nature et l'ampleur réelle des conflits entre Eglise et Etat moderne dans les pays de l'aire catholique. Dans ces pays eux-mêmes, au cours de la période observée ici, les moments d'affrontement aigu alternent avec d'autres, où les relations entre les deux autorités sont bien plutôt caractérisées par l'entente mutuelle et la coopération. L'Eglise catholique dominante est pour l'Etat du XIXe siècle bien plus souvent un partenaire qu'un adversaire – ou plutôt sans doute est-elle en des proportions variables à la fois l'un et l'autre. Quels objectifs s'assigne cette collaboration ?...

...Enfin, quel que soit le degré de pertinence qu'on accordera au schéma des « *deux Europe* », il convient de ne pas perdre de vue qu'il ne peut expliquer que le comment des choses, non leur pourquoi. Une fois admis que la séparation des sphères privée et publique s'opère de façon différenciée en Europe selon les pays (ce qui est évident), et quand bien même on serait amené à reconnaître que le critère principal de différenciation est d'ordre religieux (ce qu'il convient d'examiner), on n'a encore rien dit sur l'origine de ce processus de séparation et les facteurs qui l'alimentent. L'intérêt de l'Etat ne peut être le seul élément : car il est clair que le processus de relégation de la religion dans la « *sphère privée* » (celle où on est libre d'avoir la conduite et les opinions que l'on souhaite) et sa conséquence éducative (la religion, comme choix privé, ne pouvant s'imposer à l'Ecole publique, école de tous) n'ont pu se produire en Europe, de façon plus ou moins approfondie, que dans la mesure où ils ont impliqué la société dans son ensemble. D'où provient cette dissociation du religieux et du politique, qu'on devra considérer, au moins dans une première approche, comme un élément constitutif de la modernité ?...

...A cette question un certain nombre d'historiens apportent aujourd'hui une réponse qui, sans être neuve, a acquis récemment une audience certaine : la sécularisation des sociétés européennes serait d'abord, ou en son fond, un phénomène induit par le christianisme lui-même. Plusieurs historiens et

⁴ Karl ERLINGHAGEN, *Die Säkularisierung der deutschen Schule*, Hanöver, Hermann Schrödel Verlag, 1972, p. 10.

sociologues des religions n'hésitent pas aujourd'hui à considérer que c'est la religion chrétienne elle-même qui, en installant la dualité du pouvoir spirituel et temporel, a inventé en quelque sorte une forme primitive de séparation de l'Eglise et de l'Etat et fait surgir de son sein la modernité...

... Même au prix d'un écart considérable avec les limites chronologiques définies plus haut, il a paru indispensable de commencer ce travail de politique scolaire par un examen de la validité de cette thèse de portée plus générale. Car la réponse à la question de savoir si le christianisme (ou, plus précisément, le christianisme occidental, dans sa version augustinienne) est ou non une religion de logique « *sécularisatrice* » gouverne l'ensemble de l'analyse...

...L'état de la recherche, tel qu'il peut être établi à partir des sources secondaires rassemblées pour cette étude, est en effet marqué par une absence majeure : s'il existe un nombre fort conséquent d'*Histoires des religions (du christianisme, de l'Eglise [catholique]...)*, l'histoire de la laïcité (de l'Etat comme de l'Ecole) n'a fait l'objet à notre connaissance d'aucune étude menée dans une perspective comparatiste plurinationale ; si on excepte le cas de la Belgique...

...Il est remarquable que si l'historiographie française accorde naturellement une place particulière à l'histoire de la laïcité politique et scolaire en France, on pourra constater que l'historiographie anglaise, allemande ou italienne, contrairement à un préjugé national trop répandu, accorde une place certaine à la question de la séparation, non seulement des Eglises et de l'Etat, mais des Eglises et de l'Ecole (on se reportera pour plus de détails à la bibliographie ou aux indications de chaque chapitre). Par ailleurs, s'il est vrai qu'une interrogation de ce type court le risque du « *piège ethnocentrique* », qui consisterait à transposer inconsidérément une problématique française sur la réalité historique de pays voisins, elle peut en retour permettre de poser un regard différent sur la tradition nationale d'origine, dès lors que la comparaison menée cherche à respecter les logiques d'évolution des autres traditions nationales et à en rendre compte ...

...Ce début de XXI^e siècle, où l'Europe est confrontée de manière nouvelle et, semble-t-il, croissante à la question du religieux, et plus précisément du religieux réinvestissant l'espace public – et cela sans savoir clairement si elle doit considérer ses écoles publiques comme des lieux d'émancipation ou des outils d'inculcation de conformismes idéologiques –, est peut-être un bon moment pour faire à nouveau retour sur ce pan enfoui de notre passé scolaire européen et tenter de savoir s'il a encore aujourd'hui quelque chose à nous dire.

4 Partie I: Le legs de l'histoire : école et église(s) en Europe, de la victoire du Christianisme en occident au mouvement des Lumières

Retour :

La thèse de l'origine chrétienne de la séparation du politique et du religieux, qu'on se propose d'examiner dans ce chapitre introductif, se rencontre aujourd'hui sous deux versions sensiblement différentes. La première, à laquelle il a été fait allusion dans les pages précédentes, consiste à considérer le principe de la séparation des Eglises et de l'Etat comme inhérent à la doctrine même du christianisme. On présente volontiers l'injonction évangélique « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* »⁵ comme une sorte d'ébauche primitive d'une politique de séparation des deux instances politique et religieuse, comme les « *paroles sur lesquelles s'est fondée cette non-confusion de l'Eglise et de l'Etat qui est une des bases de la vie publique occidentale d'aujourd'hui* »⁶. Cette compréhension du christianisme comme intrinsèquement « *séparateur* » s'accompagne parfois d'une valorisation de sa dimension culturelle : en tant que « *civilisation du Livre* », comme le judaïsme et plus tard l'islam, apparu dans une société qui ne connaissait pas de livre sacré, il introduirait tout naturellement à une culture de l'écrit qui en serait le prolongement.

Une seconde version de la même matrice d'interprétation, sans remonter aux Pères de l'Eglise, voit dans la Réforme du XVIe siècle le moment où se met en place ce principe de séparation, qui serait cette fois issu de la doctrine même de Luther sur l'autonomie de la conscience individuelle en matière de foi et sur l'encouragement au libre examen des vérités religieuses. Parallèlement le protestantisme, dans la mesure où il incite à une lecture personnelle de la Bible, par opposition au catholicisme qui tend à réserver la Bible au prêtre, est souvent perçu comme entretenant des rapports de familiarité avec l'école ; un rôle incitatif fort lui est volontiers attribué dans l'apprentissage de masse de la lecture.

On se propose de présenter dans les pages qui suivent une analyse qui conduira à rejeter entièrement cette thèse dans sa « première version », celle d'un christianisme intrinsèquement porteur de tendances sécularisatrices, et à accorder à la seconde, celle qui concerne le protestantisme, un certain degré de véracité, non sans formuler cependant plusieurs réserves, importantes pour la présente étude. On ne cherchera naturellement pas à examiner si l'idée d'une séparation entre pouvoir politique et religieux est ou non conforme à la « véritable » doctrine des Evangiles, plus ou moins oubliée ou pervertie ensuite : cette question relève de la théologie, non de l'histoire. On s'intéressera seulement à la doctrine historique du christianisme, telle qu'elle se codifie en Occident à travers les écrits des Pères de l'Eglise d'une part, et la pratique de l'Empire romain devenu chrétien d'autre part. Cette recherche est loin d'être sans rapport avec l'histoire du christianisme pendant la période à laquelle se consacrera ensuite ce travail. Il est en effet remarquable que la doctrine chrétienne, telle qu'elle s'est constituée en Occident (on n'aura en vue ici que l'Occident latin), notamment avec Augustin, celui de ses *docteurs* auxquels la tradition chrétienne accorde le rôle le plus décisif, s'est transmise sans altération majeure pendant une très longue période historique. Entre la mort d'Augustin (430) et la Révolution française, pour fixer les idées, le corpus doctrinal du christianisme est resté dans l'ensemble particulièrement stable. Sans doute a-t-il connu

⁵ Mathieu, 22, 21, Marc, 12, 17 et Luc, 20, 25.

des reformulations, dont le thomisme se présente, à l'époque médiévale, comme la plus importante ; sans doute a-t-il été affecté par de profondes crises internes, conduisant aux grandes cassures du XIe siècle (schisme de l'Eglise d'Orient, qui n'entre pas dans le cadre de cette étude) et du XVIe siècle (émergence des Eglises protestantes et anglicane). Mais ces cassures institutionnelles sont intervenues dans un cadre idéologique qui restait très largement commun aux différentes Eglises chrétiennes désormais séparées : le luthérianisme et le calvinisme entendaient non pas rompre avec la tradition des Pères de l'Eglise, celle d'Augustin en particulier, mais bien restaurer une doctrine considérée comme gravement pervertie par le catholicisme romain. A la fin du XVIIIe siècle encore, Augustin, Jérôme, et dans une moindre mesure les plus lus des Pères de l'Eglise grecque, en tant qu'interprètes du texte biblique faisant autorité, constituent le socle commun de la *culture religieuse*, telle que la transmettent les Eglises des pays de cette étude – quelles que soient, encore une fois, les différences qui les séparent quant à la lecture de ces textes fondateurs. On propose ici d'appeler *christianisme classique* cette longue période de relative stabilité doctrinale, qui fait contraste avec l'évolution rapide (à l'échelle historique) et la désagrégation des certitudes pluriséculaires qu'on observera ensuite, et qui se déroule encore sous nos yeux, sans épargner aucune des grandes Eglises établies du domaine géographique ici considéré.

4.1 Chapitre 1

4.1.1 Le christianisme d'Augustin : une doctrine de « désécularisation » de l'homme et de la pensée

Retour :



Augustin d'Hippone (354-430)

« Deux amours ont donc bâti deux cités, celle de la terre par amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur... L'une, dans sa gloire, redresse la tête, l'autre dit à son Dieu : « Tu es ma gloire et tu élèves ma tête »⁷.

Les citoyens des deux « cités » vivent en apparence dans le même monde (« *En ce monde, elles avancent ensemble, les deux cités, enchevêtrées l'une dans l'autre, jusqu'à ce que le Jugement dernier survienne, et les sépare* » – I, 35). Mais ce n'est qu'une apparence. Le citoyen de la cité terrestre (c'est-à-dire, au temps d'Augustin, celui qui n'a pas encore embrassé la foi chrétienne – le christianisme triomphant vient, avec Théodose, d'interdire les cultes dits « païens », mais n'a pas encore, loin de là, opéré la conversion complète des populations de l'Empire, ni même de ses classes dominantes) – ce citoyen-là vit « *dans le siècle* ». Ce qui le distingue du chrétien ne relève pas seulement du domaine de la croyance ou non dans le monothéisme et la Révélation, mais bien plutôt, et plus fondamentalement encore, du domaine de la conception du monde, c'est-à-dire du regard qu'il porte sur la société des hommes et sur sa propre vie. La finalité de son existence, quels que puissent être les buts qu'il se donne, est rapportée (bornée, dit Augustin) à l'horizon de « *l'amour de soi* ». Et les finalités altruistes (le mot, bien entendu, est anachronique) ou patriotiques elles-mêmes, parce qu'elles se réfèrent elles aussi à « *cette vie* » terrestre, relèvent de la même erreur...

...Tout l'effort d'Augustin va donc consister à dévaloriser les « *devoirs envers la cité terrestre* » et plus généralement tout ce qui relève d'une « *vie temporelle* » qu'il convient de regarder avec mépris, afin d'arracher les hommes à la cité profane et de les convaincre de réorienter toute leur existence sur les objectifs et les finalités de la « *cité céleste* ». La grande catastrophe qui frappe de stupeur tout l'Empire en 410 après J.-C., le pillage de Rome par les Wisigoths d'Alaric (des

⁷ *La Cité de Dieu*, XIV, 28, p. 594.

chrétiens au demeurant, disciples d'Arius), et qui paraît à beaucoup le signe que les anciens dieux délaissés ont décidé de châtier la Ville infidèle, sert au contraire à Augustin à installer le « *mépris du monde* » comme concept fondamental de sa citoyenneté chrétienne. Il assume en quelque sorte audacieusement les faits : c'est bien son Dieu qui a puni la Ville. Il a frappé indistinctement les chrétiens et les non-chrétiens, les vertueux et les criminels ? Assurément, répond Augustin,

« *Car ce n'est pas à mes yeux pour un mince motif si, avec les méchants, les bons également sont frappés quand Dieu s'avise de punir, et même par l'épreuve de souffrances corporelles, les mœurs dissolues. S'ils sont touchés ensemble, ce n'est pas qu'ils partagent la même mauvaise vie, c'est qu'ils sont semblablement attachés à la vie du siècle. Pas au même degré, je l'admets, mais pareillement, alors que les bons devraient la mépriser, cette vie temporelle, afin que les méchants, repris et amendés, puissent accéder à la vie éternelle* ».

La religion romaine, on le sait, reposait sur ce qu'on a pu appeler un contrat d'assistance passé entre les citoyens romains et les dieux : les seconds assurent aux premiers protection collective et bonheur individuel en échange des rites accomplis en leur faveur. Les sacrifices aux dieux sont en ce sens avant tout un acte civique. Les dieux romains peuvent être cruels, si les hommes ne respectent pas leur part du contrat ; mais les bienfaits qu'on attend d'eux relèvent de l'avenir (collectif ou individuel) réel, c'est-à-dire celui à vivre « *en ce monde* ». Augustin se propose pour sa part de renverser du tout au tout la perspective. Il y a bien une manière de contrat entre le chrétien et son Dieu, ou, pour reprendre ses termes d'origine biblique, une « *promesse* » que Dieu a faite aux croyants⁸ mais cette promesse concerne désormais la seule vie future, c'est-à-dire celle située après la mort, et dénommée dans ce contrat de type nouveau « *la vie éternelle* ». Cette dernière est posée, en opposition forte à cette vie présente, la vie terrestre ou « *vie temporelle* », comme la valeur suprême. Ainsi s'instaure ce que la culture chrétienne classique appellera « *la vérité des deux vies* » : le Dieu chrétien demande à ses fidèles de ne concevoir le monde (*kosmos, mundus*), ou le siècle (*saeculum*)⁹ que comme une vie d'avant la mort, dont la valeur, en regard de l'autre, est proportion-nelle à celle du fini en regard de l'infini. La valeur suprême s'énonce désormais ainsi : « *Mépriser tous les charmes agréables de ce siècle pour cette patrie éternelle et céleste.* »¹⁰ C'est à ce grand détachement, douloureux sans doute, mais posé comme bien suprême, qu'invite ardemment l'auteur de *La Cité de Dieu*. On a risqué, en titre de cette section, le néologisme de « *désécularisation* » pour désigner cet appel à l'inversion du regard que l'antiquité portait sur un monde physique et social désormais dénoncé comme domaine du mal sous le nouveau nom de siècle¹¹. Le primat de l'autre monde sur « *celui-ci* », au nom duquel il est demandé au chrétien de rompre non seulement intellectuellement mais « *de toute son âme* » avec sa « *vie temporelle* » constitue en quelque sorte l'affirmation identitaire du christianisme du temps d'Augustin face à la civilisation antique avec laquelle il mène pour l'existence une lutte sans merci.

Dans l'immédiat, il convient encore d'observer que le grand argument doctrinal d'Augustin, en même temps que le puissant ressort psychologique qu'il met en jeu pour opérer cet arrachement ou cette désécularisation, est celui du salut de l'âme après la mort. La croyance en la survie d'une âme individuelle, si elle n'est pas consubstantielle à l'idée de religion (elle est ainsi absente des plus anciens livres de la Bible), était assurément fort répandue dans le monde gréco-romain. Il semble que l'indifférence à l'égard du religieux, et la non-croyance dans une vie future dont Plutarque déplore si fortement l'étendue au second siècle de notre ère, ait fait ensuite place peu à peu à une puissante

¹⁰ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, V, 18.

montée des inquiétudes sur le sort futur de l'âme individuelle, ce dont témoigne l'essor des divers cultes à mystères de l'antiquité tardive...

S'il consacre une grande partie de son activité d'écrivain à la conversion des adultes, Augustin s'est peu occupé de l'instruction des enfants, qu'elle soit profane ou religieuse. On a d'ailleurs souvent noté le peu d'intérêt des Pères de l'Eglise pour les questions pédagogiques ou éducatives; les rares textes disponibles sont des conseils à des parents pour l'éducation de leurs enfants, non des textes à l'adresse d'enseignants. Ce qui subsiste permet néanmoins de penser que dans le domaine du discours à tenir à l'enfance, le renversement de perspective, par rapport à l'antiquité grecque et romaine préchrétienne, ne fut pas moins décisif. **La responsabilité majeure de l'éducateur chrétien, c'est-à-dire en premier lieu du père de famille, découle également de la nouvelle problématique du salut, qui, dès le IV^e siècle au moins, semble être devenue dans le discours chrétien la grande affaire de l'enfance elle-même. Eduquer « pour le monde » n'est plus son objectif majeur – parce que le monde recèle en lui le risque suprême, celui de la perte éternelle de l'âme confiée à l'éducateur.** Le but premier de l'éducation, comme le souligne le traité de Jean Chrysostome (vers 349-407) « *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* », l'un des rares textes connus d'un Père de l'Eglise consacré à la pédagogie, est désormais d'amener l'enfant à faire de sa vie dans l'au-delà la grande affaire de son existence terrestre. La rupture est totale avec les principes éducatifs élaborés par l'hellénisme : « *le monde* » (*kosmos*, dans le texte grec de ce traité) et ses séductions (sa « *vaine gloire* ») deviennent des dangers potentiels dont il faut prémunir tant la raison que la conscience morale de l'élève (« *Elève un athlète pour le Christ, et apprends-lui à avoir, tout en restant dans le monde, la crainte de Dieu dès son jeune âge* »¹²). La peur religieuse (peur d'un Dieu capable d'anéantir les hommes dès cette vie et susceptible de les damner dans l'autre) est dès lors instituée comme l'un des grands ressorts de l'éducation. Prenant le contre-pied de la tradition éducative qui visait à préparer le futur adulte à jouer un rôle actif dans la cité, ou même, selon la formule de plusieurs philosophes hellénistiques, à en faire un « *citoyen du monde* » (*kosmopolites*), l'éducateur chrétien doit maintenant, selon Jean Chrysostome, amener l'enfant à se considérer d'abord comme un futur « *citoyen des cieux* ». Cette formule remarquable, en parfaite cohérence avec la pensée presque contemporaine d'Augustin, illustre clairement la nouvelle hiérarchie des valeurs éducatives. Celle-ci n'est pas incompatible avec un intérêt pour *le Livre*; sa logique est celle d'une défiance devant *les livres*, non seulement parce qu'ils rattachent au monde, mais parce qu'ils sont (à l'exception des livres sacrés) porteurs de la culture de l'adversaire à vaincre.

4.1.2 Des écoles profanes de l'antiquité aux écoles chrétiennes

[Retour :](#)

Longtemps l'Eglise ne chercha pas à développer ses propres écoles. C'était, à peu près sans exception connue, les écoles profanes, publiques et privées, de l'Empire romain, qui scolarisaient les enfants des communautés chrétiennes des premiers siècles. H.-I. Marrou, qui établit ce point important, l'oppose à la pratique juive des écoles rabbiniques, où l'on étudiait en hébreu le livre sacré. Les livres saints des chrétiens étaient écrits ou traduits en grec et en latin; le savoir nécessaire pour les lire était celui-là même que dispensaient les écoles communales ou privées « *païennes* » de langue grecque ou romaine. Leur utilisation était sans doute facilitée, aux yeux des chrétiens, par la neutralité religieuse de leur enseignement. Sans doute les dieux du panthéon olympien étaient-ils étroitement

¹²Sur *la vaine gloire...*, § 38. On remarquera que ce conseil donné au pédagogue chrétien retourne l'un des éléments majeurs de l'idéal pédagogique grec (l'éducation du corps en harmonie avec celle de l'esprit) pour l'investir d'un sens religieux qui le transforme radicalement.

mêlés à la littérature qui s’y enseignait ; mais on n’y exigeait des élèves aucune adhésion de foi, aucune croyance proprement dite. Aucun « *enseignement religieux* », en tant que matière d’enseignement différenciée, n’était proposé, ni même concevable dans l’univers scolaire de ces écoles profanes, que les historiens de langue anglaise désignent d’ailleurs aujourd’hui couramment sous le nom de *secular schools*¹³. Mais – point très important pour l’étude ici menée – sauf exceptions rarissimes, aucun contre-projet d’école chrétienne en opposition aux écoles profanes de l’Empire n’est repérable durant les premiers siècles du développement du christianisme. L’Eglise se dote assurément peu à peu des moyens de former son propre personnel ecclésiastique, mais non de scolariser les enfants relevant de sa confession. L’idée de *mission éducative* de l’Eglise est inconnue du christianisme des premiers siècles.

Il en est encore de même lorsque le christianisme s’impose en tant que religion unique. La formation religieuse du jeune est assurée dans sa famille et dans la communauté de foi de celle-ci. L’initiation à la doctrine (le catéchuménat) est affaire d’adultes, ou de jeunes adultes, sous la conduite de clercs, et précède le baptême, cérémonie marquant l’entrée volontaire dans la communauté. L’affaiblissement, puis l’effondrement des écoles profanes aux Ve et VIe siècles dans l’aire de l’ancien Empire d’Occident place cependant l’Eglise devant la nécessité impérieuse d’assurer elle-même à ses futurs clercs non seulement une formation théologique, mais la formation initiale elle-même, l’apprentissage du lire-écrire (ou de la lecture seule). Luttant pour maintenir l’exigence d’un niveau de lecture minimum pour ses prêtres, elle doit désormais prendre en charge avec ses propres ressources ce que le monde profane ne peut plus lui donner. Ainsi la voit-on mettre en place, au milieu de la grande régression culturelle des Ve et VIe siècles, à partir du diocèse, de la paroisse ou du monastère, des écoles nouvelles placées sous la responsabilité de l’autorité religieuse locale : écoles dites *épiscopales, paroissiales, monastiques*. La fonction première, et à l’origine pratiquement unique, de ces écoles qu’on peut désormais à bon droit appeler *chrétiennes* est d’assurer le renouvellement du personnel ecclésiastique, les maîtres étant invités à chercher « *parmi* [les élèves] *à se préparer de dignes successeurs* » (second Concile de Vaison, 529). Dans le climat général d’hostilité des autorités chrétiennes vis-à-vis de la culture profane gréco-latine dont les pages précédentes permettent de rendre compte, il n’y a rien d’étonnant à ce que ces écoles chrétiennes balbutiantes se soient construites à peu près uniquement autour de la Bible (ou d’une version abrégée de celle-ci, le psautier destiné au culte), à la fois comme livre ordinaire d’apprentissage de la lecture et comme horizon indépassable du savoir humain. La lecture du Livre révélé n’ouvre pas en effet alors sur la lecture de livres profanes, elle en dispense plutôt : « *Le texte que [l’écopier de ces premières écoles chrétiennes] connaît c’est la parole de Dieu, l’Ecriture révélée, le seul livre qui mérite d’être connu.* »¹⁴ Malgré les efforts isolés de quelques personnalités remarquables par leur désir de sauver ce qui peut encore l’être de la culture profane en tentant de la concilier avec leur culture religieuse, tels Boèce (480-525) ou Cassiodore (480-575), la première cesse à peu près totalement d’être transmise et s’enfonce peu à peu dans l’oubli.

4.1.3 Les « missions enseignantes » de l’Eglise à l’époque carolingienne

Retour :

Sur le continent tout au moins, un pas décisif est accompli dans la réorganisation d’un appareil éducatif quand l’Etat carolingien, désireux de donner aux cadres administratifs dont il a besoin, la formation qui leur fait défaut, décide non pas de constituer, à côté de ces écoles de clercs, d’autres structures scolaires d’Etat, voie assurément impraticable – quels laïques auraient pu diriger ces écoles ? –, mais de s’appuyer sur les écoles de clercs existantes pour les charger, outre leur rôle de formation du personnel ecclésiastique, d’une mission d’ordre profane en s’ouvrant à des enfants destinés non à la cléricature mais à des fonctions civiles. Un capitulaire de 789 stipule :

« Qu’ils [prêtres, religieux, moines] recrutent et s’associent non seulement les enfants de condition servile, mais encore les fils de parents libres. Et que des écoles soient fondées qui enseignent la lecture aux enfants. Qu’ils apprennent les psaumes, la sténographie, le chant, le comput, la grammaire dans les divers monastères ou évêchés. Mais qu’ils aient aussi des livres catholiques bien corrigés ; car souvent, quand ils désirent bien prier Dieu, ils prient mal à cause de livres incorrects. Et ne tolérez pas que vos enfants soient corrompus, soit par la lecture, soit par ce qu’ils écrivent »¹⁵.

L’Empire reconstitué en 800 se trouve ainsi placé, du point de vue éducatif, dans une configuration radicalement différente de celle qui prévalait dans l’ancien Empire romain, même sous les derniers empereurs chrétiens, avant le grand effondrement culturel et scolaire des VI^e-VIII^e siècles. Au lieu d’un vaste réseau d’écoles publiques (municipales) ou privées, aux maîtres de statut laïque (*magistri, grammatici, rhetores*, qu’ils soient ou non chrétiens), écoles sur lesquelles le christianisme devenu seule religion autorisée avait sans doute fini par acquérir une influence idéologique dominante, mais sur lesquelles l’Eglise en tant qu’institution n’avait aucune prise directe, la « *renaissance carolingienne* » s’accompagne en effet du développement – modeste encore sans doute, mais le schéma est promis à un brillant avenir – d’écoles d’un type tout à fait nouveau. Il s’agit en effet désormais d’écoles gérées par l’Eglise seule, non par suite d’un « *désintérêt* » de l’Etat pour la formation de ses cadres civils, mais en vertu d’un monopole explicitement accordé et protégé par l’Etat ; et bien que ces établissements soient établis en vue d’assurer la formation conjointe des futurs membres du clergé et des cadres laïques de l’Etat, leur personnel enseignant est essentiellement, ou exclusivement, un personnel de clercs (c’est-à-dire de personnes soumises, en ce qui concerne le contenu de leur enseignement, à la discipline de leur hiérarchie ecclésiastique en raison de leur vœu d’obéissance). On est là en présence d’une configuration historiquement inédite, celle d’une coopération entre une institution religieuse et le pouvoir civil dans le domaine scolaire, la première jouissant d’une position de monopole, garantie par le second, sur l’ensemble de l’appareil de transmission du savoir (profane et religieux), ce qui la met dès lors en mesure d’imposer, dans le domaine éducatif tout entier, l’enseignement de sa doctrine et de lutter contre ce que le capitulaire cité plus haut appelle la « *corruption* » des mauvaises doctrines.

¹⁵ Capitulaire d’Aix-la-Chapelle (Aachen), 789, art. 70, cité par Pierre ZIND, « L’évolution des problèmes jusqu’à l’aube du XVII^e siècle », in Guy AVANZINI (ed.), *Histoire de la pédagogie du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Privat, 1981, p. 5.

Le schéma est encore très fruste ; il y manque les universités, qui y prendront place seulement à partir du XIIe siècle, et enfin, vers la fin de l'époque médiévale, avec les nouveaux besoins scolaires et culturels nés avec le développement des villes, l'essor ultérieur des écoles destinées à l'instruction de cette bourgeoisie urbaine, puis (à partir des XVIe et XVIIe siècles) l'apparition d'écoles visant à la scolarisation des enfants du peuple à la ville et au village. Mais ces très importants développements de l'histoire scolaire de l'Europe occidentale s'inséreront néanmoins, du point de vue ici analysé, dans le cadre fondamental des relations entre Eglise et Etat sur le plan éducatif établi sous l'Empire carolingien et ne le remettront pas fondamentalement en cause. Il faudra attendre mille ans (très précisément, si l'on prend pour point de départ le capitulaire d'Aix-la-Chapelle reproduit plus haut) pour qu'il lui soit porté en Europe, avec la Révolution française, le premier coup décisif. Pendant ce millénaire, ce schéma de la mission enseignante de l'Eglise, constituée en autorité éducative suprême tant pour les clercs que pour les laïcs, reconnue par l'Etat et bénéficiant d'un statut de monopole garanti par la puissance publique, allait s'imposer dans l'aire géographique ici étudiée comme un cadre à peu de choses près indépassable.

4.1.4 Thomas d'Aquin : une refondation doctrinale de la « charge d'instruire » confiée à l'Eglise

Retour :



Thomas d'Acquin (1222-1274)

Thomas d'Aquin, on le sait, loin de repousser Aristote, comme l'Université parisienne avait tenté dans un premier temps de le faire en interdisant sa lecture, va le christianiser en quelque sorte en l'intégrant à une conception théologique profondément remaniée par rapport à Augustin. On le voit nettement à propos du traitement qu'il réserve à la notion de *siècle*. Il propose en effet une réévaluation en profondeur du « *mépris du siècle* » augustinien : la *nature* est dans la *Somme théologique* revalorisée au double titre de voie d'accès possible à la connaissance de Dieu, et de lieu d'un bonheur légitime. A vrai dire, il ne s'agit pas de briser le cercle des interdits repéré plus haut, mais de l'élargir, c'est-à-dire d'en opérer le déplacement sans le supprimer. Le « *primat de l'autre monde* », s'il se fait moins pesant, n'est cependant pas levé. Le schéma directeur de la conception du monde thomiste reste organisé autour du couple de « *cette vie* » et de « *l'autre vie* ». La question du salut est posée en termes

moins dramatisés, ou plus euphémisés (il n'est plus question de feu éternel dans la *Somme théologique*, mais de peines éternelles) ; elle n'en continue pas moins à surplomber l'ensemble de l'édifice. En d'autres termes, Thomas souhaite abandonner ce qui de l'augustinisme strict est devenu indéfendable, pour reconstruire, sur la base d'un rationalisme christianisé, une théologie à la fois

acceptable par les milieux intellectuels du temps et compatible avec le maintien de l'autorité idéologique de l'institution ecclésiastique.

Il en est de même à propos de l'usage de la raison dans le domaine de la connaissance. Celle-ci n'est assurément plus contrainte de façon aussi systématique à l'abdication (par exemple devant un texte biblique à comprendre au sens littéral) ; une certaine marge d'autonomie est même reconnue à ce que Thomas d'Aquin nomme la *raison naturelle*. Les conditions posées à son usage légitime sont néanmoins celles de la soumission volontaire à l'enseignement de l'Eglise, pour tout ce qui pourrait être considéré comme une remise en cause de l'autorité de l'Ecriture elle-même. Le traitement de la question cosmologique dans la *Somme théologique*, en comparaison avec celui que lui réservait Augustin dans sa *Genèse au sens littéral*, est illustratif de cette démarche de pensée consistant à tracer une ligne de partage entre ce qui peut faire l'objet de points de vue contradictoires, autorisant l'usage légitime de la *raison naturelle*, et ce qui, en tant que *vérité de foi*, échappe à toute discussion. La division du domaine du savoir en deux régions, celle où la raison est libre, et celle où elle doit se soumettre, est sans doute, du point de vue du christianisme classique, la grande conquête théorique de la *Somme théologique*, celle qui devait permettre à l'Eglise de passer avec ses intellectuels une sorte de compromis dont la solidité, en définitive, défia plusieurs siècles : « *Il y a des choses qui sont par soi de la substance de la foi, comme de dire de Dieu qu'il est trine et un, et autres choses semblables, pour lesquelles il est interdit à quiconque de penser autrement. Et il y a des choses qui lui appartiennent seulement de façon accidentelle... et par rapport à elles, les auteurs chrétiens ont des opinions différentes.* »

La refondation doctrinale à laquelle se livre Thomas d'Aquin est donc -mise au service d'une finalité tout à fait explicite : ce n'est pas la découverte de la vérité, mais le plein rétablissement de la domination de l'institution ecclésiastique sur les consciences qui est posé comme l'objectif ultime. C'est pourquoi il admet (dans la section consacrée à *la foi*) une sorte de traitement socialement diversifié du doute critique, qui allait devenir une composante essentielle du thomisme. Partageant la société en deux grandes catégories, « *les simples* » ou « *les inférieurs* » (ceux qui n'ont pas accès à l'écrit) et « *les supérieurs* » (« *les grands* », les clercs lettrés), il édicte à l'intention de ces derniers (par définition, les seuls lecteurs possibles de son œuvre) les règles suivantes :

1. Les supérieurs, qui ont la charge d'instruire les autres, sont tenus de croire explicitement plus de choses que les autres.
2. Les simples n'ont pas à être examinés sur les subtilités de la foi, sauf quand il y a soupçon qu'ils aient été pervertis par des hérétiques, car c'est dans les subtilités de la foi que ceux-ci ont coutume de pervertir la foi des simples.
3. Les inférieurs n'ont une foi implicite dans la foi des supérieurs que dans la mesure où ceux-ci adhèrent à l'enseignement divin... S'il y a des supérieurs qui s'éloignent de la vérité divine, c'est sans préjudice pour la foi des simples tant que [ces derniers] croiront à l'orthodoxie de ces grands. Il n'y a préjudice que si les petits adhèrent d'une manière opiniâtre aux erreurs des grands sur un point particulier contre ce qui est la foi de l'Eglise universelle, foi qui ne peut défaillir ¹⁶.

Ainsi est ouvert pour l'intellectuel chrétien en proie au doute (celui « *qui s'éloigne de la vérité divine* ») une sorte de droit à s'interroger, mais à condition qu'il n'en fasse rien paraître, ou que ces doutes restent si étroitement circonscrits dans sa sphère sociale propre qu'ils ne parviennent jamais à la connaissance des « *inférieurs* ». Pour ces derniers, « *la foi est d'autant plus ferme qu'ils n'ont rien entendu dire qui soit différent de ce qu'ils croient* » ¹⁷. Il faut donc se garder de donner un sens trop moderne à la définition de la « *charge* » des « *supérieurs* » consistant à « *instruire les autres* » :

¹⁶ *Somme théologique*, II, 2, Q. 2, art. 6, p. 37.

¹⁷ *Somme théologique*, II, 2, Q. 10, art. 7 (« *Faut-il disputer de la foi avec les infidèles* », p. 81

« instruire », c'est exposer le dogme, non diffuser un savoir. Tout ce qui peut conduire le peuple à douter de la « vérité divine », tout ce qui le met en présence de points de vue différents ou contradictoires, à plus forte raison tout ce qui peut le conduire à comparer et juger par lui-même, fragilise l'institution et doit être combattu. La « raison naturelle » en particulier est une arme qu'il faut savoir employer à bon escient et il serait malvenu, ou plutôt suicidaire, de laisser « les simples » en apprendre le maniement. Le grand apprentissage de la vie doit être pour eux celui des chemins qui conduisent au salut, et l'Eglise enseigne que non pas les meilleures, mais les seules voies qui y mènent, sont celles qui la reconnaissent comme « Eglise universelle » et qui rendent invincible le désir de lui appartenir.

4.1.5 Le « choc sécularisateur » du XVI^e siècle

Retour :

Ce « choc sécularisateur », dont on vient de passer rapidement en revue les grands éléments constitutifs, frappe de plein fouet l'institution ecclésiastique à l'échelle de l'Europe. L'apparition du protestantisme (ou plutôt, des protestantismes luthérien, zwinglien, calviniste, ainsi que de l'anglicanisme) peut être comprise comme une des conséquences, assurément la plus spectaculaire, de ce conflit entre Eglise romaine et modernité. Peut-on considérer pour autant la Réforme – on centrera ici l'analyse sur le luthérianisme – comme un mouvement sécularisateur ? La question est moins univoque qu'on ne le dit parfois aujourd'hui en France. Elle est en même temps d'une importance capitale pour le sujet ici exploré. Sans pouvoir la traiter avec l'ampleur qu'elle mérite, il est indispensable d'en donner quelques éléments d'appréciation.



Martin Luther (1483-1546)

Le libre examen du texte biblique – c'est-à-dire le franchissement de ce « mur », si solidement renforcé par le thomisme, entre le domaine où il est licite pour un clerc d'avoir une opinion propre, et celui où règne l'obligation de croire – n'a pas commencé en Europe avec Luther ; mais on peut à bon droit considérer le refus du moine de Wittenberg de se soumettre à l'autorité de l'Eglise lors de la diète de Worms (avril 1521), au nom de ce que lui dicte sa conscience, comme un moment essentiel de l'histoire de la liberté de pensée. Tout aussi important est le fait que la Réforme luthérienne proclame le droit de tout homme, quels que soient son savoir et sa condition sociale, à se donner les moyens d'accéder par lui-même au texte révélé, et à l'interpréter selon sa conscience [ou doctrine du « sacerdoce universel »].

Mais à isoler arbitrairement ces deux aspects de la pensée de Luther sans tenir compte de sa conception d'ensemble, on court le risque de transformer cette dernière, de façon manifestement anachronique, en une théologie du protestantisme libéral, telle qu'elle s'élabore plus tard, au XIXe siècle, c'est-à-dire en une tentative d'adaptation à la pensée sécularisée de ce temps – on aura naturellement à y revenir. La lecture des textes de Luther eux-mêmes, pour leur part, ne laisse guère de doute sur l'importance majeure, et quasi -obsessionnelle, que conserve la question du Salut dans sa prédication. Le monde (*Die Welt*, l'équivalent allemand du *saeculum* latin) reste le domaine du mal (« *le monde entier est mauvais* »¹⁸) et, comme chez Augustin, éviter le châtement éternel demeure la grande affaire de l'existence. C'est précisément parce que l'Eglise catholique, corrompant les Ecritures, met en danger le salut de chacun dans l'autre vie qu'il est, selon Luther, impératif et urgent pour tout homme de déterminer lui-même la formulation de sa foi dès cette vie. Liberté individuelle et réaffirmation, peut-être même renforcement du « *primat de l'autre monde* » sont plus étroitement liés qu'on ne le dit parfois dans une pensée qui ne cache pas qu'elle se veut, sur la question centrale du péché originel notamment, un retour à l'orthodoxie d'Augustin, altérée par le catholicisme. On ne peut donc s'étonner de ce que le thème des « *deux cités* », c'est-à-dire de la division des êtres humains entre élus et réprouvés, ait retrouvé avec Luther et la Réforme protestante en général une nouvelle et éclatante vigueur.

Face à l'autorité temporelle (« *mondaine* » ou « *séculière* », *die weltliche Obrigkeit*), Luther esquisse ici comme une préfiguration de la future notion de « *sphère privée* » échappant à la compétence des pouvoirs publics. Au rebours de toute la tradition augustinienne et thomiste en matière d'appel au bras séculier, il ajoute en effet une position qui inaugure en un sens l'histoire de la tolérance en Europe, en établissant la séparation absolue des deux pouvoirs temporel et spirituel :

Le pouvoir temporel ne tire sa légitimité que de sa force même, de « *son glaive* » – toute puissance ici-bas étant voulue par Dieu (Luther se montre ici étroitement fidèle non seulement à Augustin, mais à toute la tradition de loyalisme politique des Pères de l'Eglise envers le pouvoir impérial). En matière de foi en revanche, l'usage de la force est déclaré illégitime, et le principe de l'indépendance réciproque explicitement proclamé : une tradition plus que millénaire de coopération entre les deux pouvoirs est ici indiscutablement remise en cause.

Mais Luther lui-même ne devait pas maintenir très longtemps cette attitude. La rupture avec Rome d'une partie des princes allemands et la Guerre des Paysans (1524-1526) devaient précipiter la constitution du luthérianisme en nouvelle orthodoxie, qui prétendait à son tour au monopole religieux dans un espace territorial donné.

4.1.6 La contre-réforme catholique, doctrine de combat contre les courants protestants et sécularisateurs

[Retour :](#)

¹⁸ Martin LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit* Œuvres de Martin Luther, t. 4, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 19.



Le Concile (Musée_Buonconsiglio)

Thomas d'Aquin acquiert au concile de Trente (entre 1545 et 1563) le statut de référence suprême d'une Eglise qui place plus que jamais sa sauvegarde dans la plus rigoureuse uniformité doctrinale, dans le monopole religieux sous protection d'Etat, et dans un large recours au bras séculier pour étouffer toute déviance : la continuité avec le « *christianisme classique* » de la période antérieure est ici évidente.

On doit cependant noter qu'en relation même avec la menace idéologique qu'il lui faut affronter, le catholicisme, en même temps qu'il se restructure autour de la réaffirmation de l'autorité de l'évêque sur son diocèse, et du pape sur toute la chrétienté, met l'accent sur les éléments de sa doctrine qui nient de la façon la plus directe les innovations protestantes. Les éléments doctrinaux dont on a observé la formation au début de ce chapitre acquièrent ainsi au temps de la Contre-Réforme une nouvelle rigidité. La notion de « *mépris du siècle* » est fortement réactivée dans l'œuvre des deux théologiens catholiques du XVIIe siècle qui connaîtront le plus grand rayonnement, l'Italien Robert Bellarmin (1542-1621) et le Français Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), qui tous deux font de la crainte de Dieu un thème central de leur production doctrinale . Comme l'a montré Jean Delumeau, la formule « *Hors de l'Eglise point de salut* » – cette phrase aujourd'hui banalisée, au point que sa signification originelle se soit largement obscurcie (c'est là un des signes les moins contestables de la sortie de la « *culture chrétienne classique* ») – doit alors être entendue dans toute sa force, c'est-à-dire en fonction de la crainte qu'elle est censée inspirer pour l'« *autre vie* ». Elle s'intègre à toute une « *pastorale de la peur* » (Jean Delumeau), qui se réfère largement à Augustin, et qui ne commence réellement à décliner, de façon très relative, qu'au cours du XVIIIe siècle. Le savoir profane demeure également, bien plus fortement qu'en terre protestante, soumis aux interdits d'Eglise . Quant à la doctrine classique de coopération des deux pouvoirs, elle prend dans le contexte nouveau de la concurrence religieuse avec les Eglises protestantes une importance exacerbée : le pouvoir d'Etat est chargé, selon la doctrine constante du catholicisme tridentin, d'éradiquer l'hérésie et de faire respecter le monopole religieux de l'Eglise catholique. La reconnaissance d'un relatif pluralisme religieux sur le territoire français à partir de l'Edit de Nantes (1598) est vécue comme une défaite par une Eglise catholique qui parviendra en moins d'un siècle (Edit de Fontainebleau, 1685) à restaurer « *l'unité religieuse du royaume* ».

Par-delà l'adversaire protestant, la doctrine de la contre-réforme apparaît ainsi comme une puissante et systématique négation des conceptions sécularisées du monde et de la conduite humaine, perçues comme une menace mortelle. Particulièrement importante à cet égard est l'idée que les hommes ne peuvent en aucun cas être maîtres de leur propre destin. L'histoire de l'humanité ne peut être comprise que comme la manifestation d'un plan divin – une idée longuement développée par le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681). C'est en Dieu que résident liberté et souveraineté : la valeur suprême de la conduite humaine est à ses yeux l'obéissance – du fidèle à son Eglise, de l'inférieur à ses supérieurs, du sujet à son roi (et de la femme à l'homme). Il ne faut pas perdre de vue,

sous peine de mal saisir les événements postérieurs à 1789, que c'est fondamentalement cette Eglise de la Contre-Réforme qui se dressera en France à la fin du XVIIIe siècle face à la Révolution, dans ce choc décisif d'où émergera, comme on le verra, l'idée moderne de laïcité.

4.1.7 Les structures éducatives confessionnelles en Europe (XVIe-XVIIe siècles)

Retour :

Les chrétiens des premiers siècles ne recevaient, on l'a vu, aucune instruction religieuse dans un cadre scolaire : la catéchèse (destinée aux adultes ou aux adolescents) se déroulait dans des lieux et avec un personnel distinct. Tout au long du Moyen Age encore, c'est à l'office dominical et dans la famille qu'étaient inculquées à l'enfant les vérités de la foi; l'école de paroisse, quand elle existait, chrétienne par son encadrement et toute son atmosphère, n'avait aucun temps spécifique réservé à la connaissance des dogmes ou de l'Histoire sainte. Dans la nouvelle Europe religieusement morcelée du XVIe siècle en revanche, il devient impératif, aux yeux de chaque Eglise, de donner le plus tôt possible à l'enfant des raisons de penser que la foi dans laquelle il est élevé est la seule vraie.



Philippe Mélancton (1497-1560)

La logique de cette instruction religieuse *confessionnelle* est fortement résumée par cette formule de Mélancton : « *Il est plus important de s'emparer de l'esprit d'un enfant que de s'emparer de Troie.* »

Les clergés catholique et anglican partagent la même conviction, fréquemment exprimée au long des XVIe et XVIIe siècles, qu'un enfant ainsi instruit en matière de foi est acquis à jamais à son Eglise, et qu'on ne saurait s'y prendre trop tôt pour ce faire. Le catéchisme pour enfants, apparu dans le cours de la lutte religieuse du XVIe siècle, devient rapidement l'instrument privilégié de l'enseignement confessionnel...

...Les dispositifs d'inculcation d'une identité religieuse dans les *écoles de charité* françaises du XVIIe siècle sont clairement lisibles à travers les normes pédagogiques édictées pour les maîtres. L'*Escole paroissiale* de Jacques de Bétencourt (1654) prévoit ainsi que le maître consacre un moment quotidien au catéchisme (entre un quart d'heure et deux heures dans les semaines ordinaires, nettement plus longtemps les semaines précédant Noël ou pendant le Carême) ; l'après-midi de chaque veille de fête religieuse (l'ouvrage en recense une trentaine) est consacré à sa préparation spirituelle. Le maître doit prendre garde à ne pas oublier les « *exercices spirituels* », prière à l'entrée en classe, signe de croix avant le catéchisme... Le dimanche matin commence par une « *lecture*

spirituelle » faite par l'instituteur, qui conduit ensuite ses élèves à la messe ; le dimanche après-midi, après les vêpres, c'est au tour du curé de paroisse de faire le catéchisme....

...Les congrégations religieuses à destination des élèves des classes populaires, nées en Italie sous l'impulsion du concile de Trente avant de gagner toute l'Europe catholique, s'assurent de façon plus absolue encore en règle générale de l'entière abdication de toute pensée indépendante de la part de leurs membres. Ainsi, à la fin du XVIIe siècle, les règles édictées par Jean-Baptiste de la Salle pour régir la vie et la pensée des Frères des écoles chrétiennes visent-elles, avec un impressionnant esprit de système, à la plus parfaite dépersonnalisation de l'individu admis dans la congrégation. Le mépris du monde et de soi-même est élevé en principe fondateur de la conduite du pédagogue chrétien. La finalité première de ces écoles est « *de procurer le salut des enfants qui leur sont confiés* », un objectif qui importe considérablement plus au rédacteur de ces règles que l'apprentissage de la lecture ou de l'écriture....

...Enfin, parallèlement à l'effort des Eglises pour répondre à un certain nombre de demandes sociales d'éducation, il serait sans doute nécessaire de mettre en lumière l'existence de freins ou de barrages à l'éducation, émanant des classes culturellement privilégiées et visant à conserver pour elles-mêmes ce privilège, en bénéficiant de la connivence sociale des Eglises à cet égard. Le discours religieux du christianisme classique ne manque pas d'arguments à faire valoir pour justifier le maintien de cette différenciation sociale fondamentale, mettant en garde contre le « *déclassement* » qui guette celui qui entreprend des études « *au-dessus de sa condition* ». L'abbé Fleury, successeur de Fénelon comme précepteur du duc de Bourgogne, écrit ainsi dans son *Traité des études* à l'adresse de ces candidats à des études qui ne sont pas faites pour eux :

« *Vous êtes nés paysans, restez paysans ; labourez le champ de vos pères ; où s'ils ne vous en ont pas laissé, servez vos maîtres, travaillez à la journée ; laissez les études à ceux qui sont riches. On ne saurait assez déplorer les extrémités où se jettent souvent les jeunes gens qui, s'étant embarqués témérairement dans les études, se trouvent hors d'état d'apprendre un autre métier, ou croient tout le reste indigne d'eux. Plusieurs, ne sachant que devenir, se jettent sans vocations dans des communautés religieuses, ou deviennent musiciens, poètes et tout ce que l'on peut imaginer* »¹⁹....

...L'école confessionnelle, telle qu'elle se met en place aux XVIe et XVIIe siècles, peut donc être comprise avant tout comme une réponse d'Eglise aux transformations des conditions culturelles, sociales et politiques, nées du « *choc sécularisateur* » qui a succédé à l'époque médiévale. Mais elle exprime en même temps, de façon plus ambiguë en contexte protestant, et plus nette en contexte catholique, la lutte contre ces tendances sécularisatrices, précisément parce qu'elle conserve, du point de vue de chaque Eglise, une finalité étroitement confessionnelle : elle se présente ainsi, malgré tout ce qui la sépare des écoles chrétiennes de l'époque antérieure, comme s'inscrivant dans la filiation idéologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Le monopole éducatif que les Etats de l'Europe continuent à accorder à chaque Eglise établie sur leur territoire leur permet de se développer à l'abri de toute concurrence et même de toute contestation sérieuse. Il faudra l'apparition ultérieure d'autres modifications culturelles et socio-politiques pour qu'en face de l'école confessionnelle puissent se dresser les deux « *modèles* » qui allaient lui être opposés à partir de la fin du XVIIIe siècle, celui de l'école chrétienne « *au sens large* » (ou *non confessionnelle*) et celui de l'école laïque...

¹⁹ Abbé Fleury, *Traité des études*, Paris, Delagrave, 1884, p. 146.

4.1.8 Aux origines des politiques de séparation (XVIe et XVIIe siècles)

Retour :

Dans l'Europe morcelée sur le plan religieux qui naît au XVIe siècle, l'attitude des Etats vis-à-vis des Eglises est régie d'une façon générale par trois grands principes, qu'on peut énoncer ainsi :

- on ne peut gouverner un peuple s'il n'a pas de religion (assimilation de l'athéisme à la fois à la dépravation morale et à la sédition politique) ;
- on ne peut assurer la cohésion civile que si cette religion est unique, selon la formule *cujus regio, ejus religio* employée à partir de la paix d'Augsbourg (1555) ;
- l'autorité politique a le droit, et même le devoir, d'user de contrainte pour protéger le monopole de l'Eglise d'Etat (interdiction des cultes concurrents, répression des hérétiques, lutte contre l'indifférence religieuse, obligation d'assistance au culte légal...).

Si le premier principe reste à peu près incontesté pendant les deux siècles qui suivent la grande cassure de l'unité chrétienne, les deux autres se heurtent, dans les pays où le pluralisme religieux résiste à tous les efforts pour revenir à l'ancienne uniformité du culte (Allemagne, France, Provinces-Unies, Angleterre), à des difficultés qui s'avèrent en définitive insurmontables. Les ravages causés, surtout en France et en Allemagne, par les luttes de pouvoir opposant des groupes différenciés du point de vue religieux (ce qui ne signifie nullement qu'on puisse assigner à ces conflits une origine exclusivement ou même principalement religieuse) ne représentent pas seulement une sorte de plongée dans la « barbarie », si vivement dénoncée par les esprits échappant aux enrôlements partisans ; ils constituent aussi un défi à l'autorité politique, un facteur de désordre majeur qu'il appartient dès lors à la puissance publique de régler. C'est pourquoi bien des efforts des théoriciens politiques se portent sur la question du contrôle des Eglises par l'Etat (question appelée, dans la terminologie politique de cette époque, droit [du pouvoir civil] en matière religieuse, *jus circa sacra*). La pensée du Hollandais Grotius (Hugo de Groot, 1583-1643) apparaît comme caractéristique de ces recherches visant à légitimer le droit du pouvoir politique à légiférer en matière religieuse aux fins de préservation de la paix civile...

...Cette tentative d'encadrement politique du pouvoir ecclésiastique peut aller de pair avec une reconnaissance poussée du droit au pluralisme en matière religieuse, voire, comme chez Spinoza, avec la proclamation de la pleine liberté de conscience de chaque individu en matière de foi ; elle n'en reste pas moins fondée sur l'idée que l'Etat (« le magistrat ») ne peut se désintéresser de la situation religieuse de ses sujets – soit qu'il demeure d'une certaine façon responsable devant Dieu de leur salut dans l'autre monde (thèse de Grotius), soit qu'il ait à se prémunir de la dangerosité potentielle d'Eglises échappant à tout contrôle et disposant des moyens d'exciter « la multitude » contre le pouvoir légitime (autre thème spinoziste, dont les relations avec l'histoire troublée des Provinces-Unies de son temps n'ont pas à être développées ici). C'est pourquoi, bien que ces politiques du contrôle des Eglises par l'Etat soient porteuses d'une certaine forme de tolérance religieuse plus ou moins étendue, il serait erroné de les confondre avec une politique de séparation des deux pouvoirs, fondée pour sa part sur la reconnaissance de leur indépendance et de leur liberté d'action réciproque...

...C'est pourquoi l'origine de l'audacieuse formule de la séparation des deux pouvoirs dans leur *indépendance réciproque* est sans doute à chercher non du côté des théoriciens du droit politique,

mais chez les premiers intéressés à l'établissement d'un tel régime : les « sectes » du protestantisme « radical », c'est-à-dire hostiles non seulement au catholicisme, mais aux nouvelles Eglises d'Etat protestantes, et désireuses de pratiquer librement leur culte particulier sans encourir le châtement du « bras temporel » actionné par l'Eglise dominante, que cette dernière soit catholique, luthérienne, calviniste ou anglicane. Les premiers écrits de Luther exprimaient, on l'a vu, l'idée d'une séparation entre deux domaines, le « domaine extérieur » sur lequel le magistrat a autorité, et le domaine intérieur, qui ne regarde que Dieu. Lorsque le luthérianisme se transforme à son tour en religion d'Etat, légitimant à nouveau la peine de mort pour ses hérétiques, sa posture initiale est reprise par les courants décidés à poursuivre le mouvement réformateur, au risque de faire face désormais à la persécution conjointe des Eglises catholique et protestante(s) : c'est notamment le cas de l'anabaptisme. Il est probable que ce soit chez les prédicateurs anabaptistes qu'on trouve, après le Luther des années 1520-1524, les premières formulations « modernes » du droit de chacun à pratiquer la religion de son choix sans que l'Etat ait à s'en préoccuper²⁰. Exterminés en Allemagne, et pourchassés sur le reste du continent européen (sauf dans les marges de l'Est, Bohême et Pologne), les anabaptistes et d'autres mouvements du « protestantisme radical » devaient être à l'origine de plusieurs composantes de la dissidence religieuse qui prennent pied en Angleterre dans la seconde moitié du XVIe siècle et se développent au détriment de l'anglicanisme dans la première moitié du XVIIe siècle (congrégationalistes, indépendants, baptistes...). Ces Eglises minoritaires (ou « sectes », au sens classique de « groupement religieux existant sur une base séparée ») y défont avec obstination les prétentions de l'Eglise d'Etat au monopole...

4.1.9 Séparation des Eglises et de l'Etat et libéralisme politique chez John Locke

[Retour :](#)

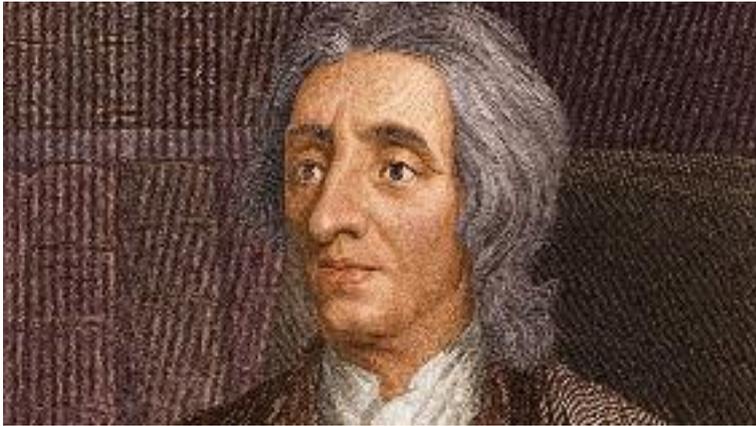
L'œuvre de John Locke (1632-1704), et en particulier sa *Lettre sur la Tolérance* (1689), revêt à cette étape de l'analyse une importance majeure. Locke, qui écrit cet ouvrage vers 1686, dans l'exil néerlandais où il s'est réfugié, craignant pour sa vie dans l'Angleterre de Charles II, et qui écrit en latin pour lui donner une portée d'emblée européenne, se présente lui aussi comme un défenseur de la paix civile bouleversée par le fanatisme religieux des « zélotes », « ceux qui sous prétexte de religion persécutent, torturent, pillent, massacrent »²¹. Il aborde à son tour la question de la ligne de démarcation entre pouvoir religieux et pouvoir civil : « J'estime qu'il faut avant tout distinguer entre les affaires de la cité et celles de la religion, et que de justes limites doivent être définies entre l'Eglise et l'Etat »²². La question n'est pas nouvelle, et Locke semble ici s'inscrire dans la lignée des théoriciens de la subordination du pouvoir religieux au pouvoir politique évoqués plus haut. **Mais en posant en principe, dès les premières lignes de sa *Lettre*, l'affirmation du droit de chacun à se déterminer souverainement en matière religieuse (« chacun est orthodoxe à ses propres yeux »²³), et plus encore, en déniaut à l'Etat lui-même tout droit à intervenir en matière religieuse, Locke introduit l'idée neuve de la totale séparation réciproque des deux pouvoirs :**

²⁰ « Ni l'évangile, ni ceux qui s'en réclament, ne doivent être protégés par l'épée » (Conrad GREBEL, 1524, prédicateur anabaptiste de Zurich, cité par Henry KAMEN, *L'éveil de la Tolérance*, Paris, Hachette, 1967, p. 59).

²¹ John LOCKE, *Lettre sur la Tolérance*, Paris, PUF, 1995, p. 5.

²² *Op. cit.*, p. 11.

²³ *Ibid.*, p. 3.



John Locke (1632-1704)

« L'Eglise elle-même est absolument distincte et séparée de l'Etat et des affaires civiles. Les limites de l'une et de l'autre sont fixes et immobiles. Celui qui confond les deux sociétés si différentes par leur origine, par leurs fins, par leur objet, mélange les choses les plus diamétralement opposées, le ciel et la terre »²⁴

La *Lettre sur la Tolérance* ne se contente donc pas de refuser aux autorités religieuses le droit de se mêler des affaires de la cité. Elle affirme en même temps – et c'est le caractère radicalement novateur de son propos – le droit de toute Eglise à exister en pleine indépendance par rapport au pouvoir politique. Locke repousse explicitement, et même « absolument » (voir extrait ci-dessus), comme non fondée en droit, toute politique visant à exercer un contrôle sur quelque Eglise que ce soit, ou tendant à favoriser une Eglise privilégiée au détriment d'une autre.

« Toute la juridiction du magistrat concerne uniquement ces biens civils et le droit et la souveraineté du pouvoir civil se bornent et se limitent à conserver et à promouvoir ces biens-là seulement [mais] ils ne doivent ni ne peuvent en aucune façon s'étendre au salut des âmes »

Face à la « sphère publique » se constitue donc une « sphère privée » (l'expression n'est pas employée par Locke, mais c'est désormais bien de cela qu'il s'agit), qui ne relève que du libre choix de l'individu, et dans laquelle les questions relatives au salut ou à la damnation sont désormais circonscrites (« *Le soin de sa propre âme est entre les mains de chacun et il faut le laisser à chacun* »). La juridiction des Eglises, associations constituées pour favoriser la recherche des voies menant au bonheur dans l'autre vie, ne peut s'étendre au-delà de cette sphère privée, parce qu'elle ne concerne pas les affaires de ce monde. Comme toute société organisée, elles peuvent régler librement les modalités d'admission et d'exclusion de leurs membres (par l'excommunication) : mais cette dernière ne peut avoir aucun effet civil, c'est-à-dire ne peut entraîner ni spoliation des biens, ni menace sur la liberté ou la vie de l'excommunié. Inversement est reconnu à tout homme le droit à l'apostasie, c'est-à-dire celui de quitter l'Eglise dans laquelle il se trouve, si sa conscience lui en fait un devoir. A proprement parler – et c'est là une affirmation tout à fait révolutionnaire – la notion de communauté religieuse d'origine n'a plus de sens : « *Nul ne naît membre d'une Eglise quelconque* »²⁵. Ce qui est ici prôné n'est d'autre qu'un régime de libre expression illimitée en matière de culte, en tant que seule garante de la paix civile.

²⁴ *Ibid.*, p. 31. Il s'agit sans doute de l'un des premiers textes où le mot *séparation* est utilisé pour définir les relations entre pouvoirs civil et religieux ; en latin, dans l'original : « *ipsa ecclesia a republica rebusque civilibus prorsus [absolument] sejuncta est et separata* », *op. cit.*, p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

4.1.10 XVIe-XVIIe siècles : le projet de séparation de l'enseignement et de la religion demeure hors de l'horizon éducatif

[Retour :](#)

Les conceptions séparatrices exposées précédemment sont naturellement très minoritaires au moment où elles sont formulées : à l'oublier, on court le risque de commettre un contre-sens historique. Néanmoins, elles deviennent pensables dans l'espace européen (tout au moins anglais et néerlandais) dès la fin du XVIIe siècle. **On pourrait s'attendre à ce que le principe de ce qu'on appellera ici la *séparation scolaire*, c'est-à-dire la séparation des Eglises et de l'enseignement public, découle immédiatement de l'affirmation du principe de la *séparation politique* des Eglises et de l'Etat. En réalité, on n'observe rien de tel, ni chez Locke, ni chez aucun réformateur scolaire de la période ici considérée (XVIe-XVIIe siècles).** La littérature pédagogique humaniste, puis celle des utopies pédagogiques de la seconde moitié du XVIe siècle et de la première moitié du siècle suivant sont assurément émaillées de propos anticléricaux plus ou moins acérés ; l'éducation à l'esprit critique est une valeur fortement avancée par le courant pédagogique qui mène d'Erasme à Vivès et Ramus, et de Montaigne à Locke ; l'intérêt pour l'enseignement scientifique, le plus étranger à l'esprit général du clergé enseignant, est souligné de façon décisive dans la *Nouvelle Atlantide* posthume du chancelier Francis Bacon (1627) ; mais cette tendance ne va pas alors jusqu'à concevoir l'éducation sur une base purement profane et « *absolument séparée* » de sa sphère religieuse d'origine. Le préjugé hostile à l'athéisme n'est pas seul en cause ici : il reste acquis que l'éducation – surtout celle du peuple, « *des pauvres* » – est, comme bien d'autres tâches d'assistance, largement l'affaire de l'Eglise. Il reste significatif que les théoriciens les plus ardents à dénoncer les prétentions du clergé à « *envahir l'autorité temporelle* » ne remettent pas en cause le *jus ecclesiae* en matière éducative. Dans la répartition des compétences proposée par Grotius, l'« *éducation des enfants* » reste du domaine d'Eglise, tout comme « *l'entretien des pauvres parents, la protection due aux innocents opprimés, et tant d'autres bonnes œuvres sur lesquelles la loi n'a point statué* »²⁶. Locke lui-même, s'il met en garde contre l'apprentissage précoce du dogmatisme confessionnel dans ses *Quelques pensées sur l'éducation* (1694), et s'il émet d'audacieuses réserves sur l'emploi de la Bible comme livre d'apprentissage de la lecture, n'en défend pas moins l'idée d'un apprentissage précoce des grands éléments doctrinaux et des principales prières du christianisme : « *Il est nécessaire assurément que l'enfant apprenne par cœur le Pater Noster, le Credo et les dix commandements... il vaut mieux qu'il les apprenne en les entendant répéter par quelqu'un, avant même de savoir lire.* »

²⁶ *Ibid.*, p. 73.

4.2 Chapitre 2 : Education sécularisée contre éducation d'église : au cœur du débat de l'Europe des Lumières

4.2.1 XVIIIème siècle : spécificités confessionnelles et nationales

Retour :

Dès le milieu du XVIIIe siècle s'accumulent les éléments d'une crise majeure qui n'épargne aucun pays, ni aucune Eglise – même si c'est en France qu'elle se manifeste avec le plus d'acuité. Pour reprendre la terminologie proposée plus haut, à partir de 1750 se rassemblent rapidement à l'échelle européenne les éléments d'un nouveau « *choc sécularisateur* », de puissance bien plus considérable que ceux auxquels le christianisme avait pu jusqu'alors faire face (une *troisième* poussée sécularisatrice, si on veut bien admettre cette terminologie, après celles repérées plus haut au XIIIe siècle, puis au cours du XVIe siècle pris « *au sens large* »)...



Claude Adrien Helvétius (1715-1771)

... La recherche de la meilleure politique scolaire possible pour une société donnée devient l'une des grandes questions à résoudre. Sous la forme un peu abrupte qui était la sienne, Claude Adrien Helvétius a résumé cette conception par une formule riche d'avenir : « *Les lois et la forme du gouvernement peuvent tout. Si j'ai prouvé la vérité de cette dernière formule, il faut convenir que le bonheur des nations est entre leurs mains, qu'il est entièrement dépendant de l'intérêt plus ou moins vif qu'elles mettront à perfectionner la science de l'éducation.* » ²⁷

Les structures éducatives existantes, agissant sous le contrôle plus ou moins poussé des Eglises, sont ainsi désormais sommées de répondre à ces nouvelles attentes, et de concourir au *bonheur des nations* « en ce monde ». Peuvent-elles relever ce défi ? Si c'est le cas, au prix de quelles transformations de leurs conceptions pédagogiques et de leurs institutions ?

²⁷ C.A. HELVETIUS, *De l'Homme*, Fayard, 1989, tome 2, section. X, chapitre 10, p. 924 (ouvrage posthume, publié en 1772).

Faut-il plutôt envisager des structures de type nouveau, à fondement non religieux – et, dans ce cas, est-il encore souhaitable d'accorder une place à la dimension chrétienne, ou simplement religieuse, de l'enseignement ? Durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, ces questions s'installent au cœur du débat éducatif : elles devaient y demeurer tout au long du siècle suivant...

... Les Eglises protestantes et anglicane du XVIII^e siècle ne revendiquent pas moins que l'Eglise catholique l'instruction de la jeunesse comme une de leurs fonctions légitimes. Mais cette dernière dispose incontestablement de moyens beaucoup plus étendus pour l'assumer seule, c'est-à-dire indépendamment du concours, notamment financier, des autorités politiques. En Italie, sa puissance économique est considérable, renforcée encore par l'existence des Etats pontificaux au cœur de la péninsule. Sa puissance en France est en partie liée à sa richesse foncière, et au produit de la dîme, qu'elle justifie d'ailleurs notamment par son implication éducative. Par ailleurs – et c'est là l'autre grande différence structurelle avec les Eglises issues de la Réforme – le catholicisme peut compter sur un ensemble très diversifié de congrégations enseignantes, masculines et féminines, dont le dynamisme va, il est vrai, souvent en s'affaiblissant à mesure qu'on avance dans le siècle : la crise jésuite, entre 1762 (fermeture des collèges jésuites en France) et 1774 (suppression de l'ordre par Benoît XIV), porte à l'enseignement congréganiste tout entier, tout au moins à celui destiné aux jeunes gens des classes supérieures, un coup que ne compense pas le rayonnement de leurs concurrents oratoriens, à l'enseignement plus novateur...

... En Angleterre, le pouvoir de contrôle idéologique de l'Eglise *établie* sur l'éducation ne possède pas un caractère aussi absolu. Deux singularités marquent en effet le paysage éducatif anglais (et gallois). La première est la forte implication de la société civile dans l'éducation qui a conduit, dès la seconde moitié du XVI^e siècle, à la fondation de nombreuses écoles secondaires privées (*endowed schools*) : les fondateurs sont des philanthropes aisés, qui n'ignorent pas les motivations religieuses, mais qui se montrent soucieux avant tout « *de pourvoir à une éducation profane pour leur propre classe* » (J. Bowen). Bien que ces établissements ne puissent exister qu'avec l'assentiment des autorités anglicanes, leur indépendance financière leur donne une certaine marge de liberté vis-à-vis de l'Eglise comme du pouvoir politique. Les écoles gratuites, ou bon marché, destinées au peuple sont souvent quant à elles inspirées par des sociétés chrétiennes (en général anglicanes). A partir des années 1780, le développement du travail productif précoce des enfants (on considère généralement que la Révolution industrielle débute en Angleterre entre 1770 et 1780) conduira à l'émergence du mouvement d'inspiration religieuse des *sundays schools* : catéchisme, office religieux et apprentissage de la lecture y seront les éléments de base du programme. A côté de ces mouvements scolarisateurs structurés par l'anglicanisme, mais partiellement financés par des notables laïcs, subsistent ou prospèrent nombre d'écoles primaires privées à peu près inexistantes en contexte catholique (*private schools*, *Dame schools* ouvertes par une maîtresse d'école indépendante) ...

... Parmi les pays protestants, le cas prussien mérite de retenir l'attention. Il se signale en effet par un engagement précoce de l'Etat dans le domaine éducatif, né à la fois d'une certaine tradition luthérienne, et d'une politique de construction volontariste d'une unité nationale autour du monarque (*Obrig-keitstaat*, l'Etat d'autorité), rencontrant sans doute une demande sociale d'éducation précoce. Dès 1763, le *Règlement général des écoles* de Frédéric II institue l'obligation scolaire entre cinq et treize ans (longtemps largement théorique, il est vrai). L'école de paroisse est confiée à un maître d'école--sacristain sous la responsabilité du pasteur. Dans les villes, l'école secondaire (*Lateinschule*, *Burgerschule*) relève des autorités municipales, et l'université (fondée par Frédéric I^{er} à Halle en 1694) relève du roi. Une situation de conflit prononcé entre autorité politique et autorité religieuse n'est ici guère possible : le clergé luthérien, dont le roi est l'évêque suprême, est financièrement et administrativement sous l'entière dépendance de l'Etat. Ce modèle tend à se répandre, dès le XVIII^e siècle, dans les Etats protestants voisins (royaume de Saxe notamment).

4.2.2 Trois traits communs aux établissements scolaires de l'Europe d'Ancien Régime

Retour :

Par-delà le clivage catholicisme / protestantisme(s) et les déterminations des histoires nationales, il n'est pas impossible de dégager quelques traits communs au discours éducatif des Eglises des quatre pays ici observés. On les trouvera regroupés sous trois rubriques.

La première ne surprendra guère au vu de l'analyse présentée dans le chapitre précédent : il s'agit de la persistance de la thématique chrétienne « classique » de ce que l'abbé de Saint-Pierre appelait « la vérité des deux vies », vérité ignorée de l'antiquité païenne, et que donne à connaître la Révélation : la vie « dans le siècle » n'est pas tout, s'y ajoute une « vie future » qui lui donne sens, la première n'étant en fait qu'une plus ou moins longue préparation à cet Examen devant le Juge suprême qu'il doit importer plus que tout de réussir. Le discours éducatif des Eglises – quelles qu'elles soient – reste donc dominé tout au long du siècle par la préoccupation du salut, fondatrice de leur légitimité scolaire.



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Mais il serait erroné de voir là une spécificité du discours éducatif catholique. L'univers scolaire protestant reste lui aussi structuré par la « vérité des deux vies ». Dans ses *Discours à la Nation allemande (1807)*, prononcés à Berlin et destinés avant tout à être entendus de la Prusse protestante, Fichte donnera... une image synthétique de cet univers mental dont le processus de laïcisation constituera précisément la négation. Le discours doctrinal dominant des Eglises européennes demeure, dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, celui décrit par Fichte pour le luthéranisme de son temps. Le dogme du péché originel, en particulier, reste au fondement du discours éducatif chrétien, comme Rousseau peut le vérifier en 1762 en voyant l'*Emile* condamné comme impie à la fois par l'archevêque de Paris, Mgr de Beaumont, et par le consistoire de Genève, précisément pour avoir affirmé ce que Gilbert Py appelle « *le postulat de la Bonté native* » de l'enfant.

Le second trait qu'il convient de dégager est le caractère strictement confessionnel de l'enseignement religieux dispensé. Si l'agressivité doctrinale entre Eglises a diminué depuis le XVI^e siècle, la situation observée plus haut perdure. Chaque Eglise ou confession, dans le réseau scolaire placé sous son influence, n'admet toujours d'enseignement religieux que fondé sur son catéchisme spécifique et sur les dogmes qui lui confèrent son identité.

La *tolérance religieuse* reconnue comme principe de l'Etat par Frédéric II après la conquête de la Silésie au lendemain de la Guerre de Sept ans (1762) ne contredit pas cette observation, au contraire : elle organise seulement la coexistence de deux enseignements confessionnels parallèles dans l'espace prussien, l'un sous contrôle protestant pour les régions protestantes, l'autre sous contrôle catholique pour les nouvelles provinces catholiques annexées, ce second réseau étant intégré aux structures étatiques sur le modèle du premier. Ainsi se constitue cette particularité du système éducatif prussien, son caractère à la fois *public* (sous contrôle de l'Etat monarchique) et *biconfessionnel*, de plus en plus visible à mesure que grandira l'implication éducative des autorités civiles, et qu'au vieux noyau luthérien de la Prusse s'adjoindront des régions de confession catholique, Pologne (1793-1795), plus tard Rhénanie (1815).

Le troisième trait à souligner ici est la fonction de légitimation des hiérarchies sociales et de l'autorité du monarque que revêt, à travers l'Europe entière, l'enseignement doctrinal des Eglises en milieu scolaire.

Ainsi se dessinent, par-delà les importantes différences nationales observées, et les clivages structurels entre le catholicisme romain et les religions d'Etat protestantes, les contours d'une sorte de modèle commun des relations entre Eglise établie et Etat dans le domaine scolaire. Ce modèle « *d'Ancien Régime* » (s'il est licite de généraliser cette expression à l'échelle des quatre pays étudiés) institue une relation en quelque sorte organique entre une confession unique et un Etat dans un territoire donné. L'Etat, en arrière-plan dans le champ éducatif (il s'est déjà porté en Prusse un peu plus en avant), n'en garantit pas moins le monopole éducatif de l'Eglise concernée (terme recevable avec les réserves indiquées plus haut pour l'Angleterre et la Prusse), tandis que celle-ci en retour lui assure, à travers l'enseignement indissolublement profane et religieux qu'elle organise, le bénéfice politique de la légitimation de son autorité par la religion.

Ce « *modèle* », dans la naissance duquel la crise religieuse du XVI^e siècle a joué un rôle déterminant, paraît cependant à partir du milieu du XVIII^e siècle donner des signes d'essoufflement. De divers côtés, le faible niveau d'implication de l'Etat, le monopole éducatif d'une confession, les grands choix idéologiques qui président alors à l'enseignement des Eglises tendent à être remis en cause. La conjonction de ces éléments va peu à peu former le vaste courant de sécularisation de l'enseignement dont la puissance grandit de façon presque continue entre les années 1750 et les années 1780.

4.2.3 Séparer l'Eglise de l'Etat, ou la placer sous son contrôle ? Approches divergentes en Angleterre et en France

Retour :

Voltaire, dans ses *Lettres anglaises*, ne cache pas son admiration devant ce qu'il dépeint comme un audacieux pluralisme religieux : « *C'est ici le pays des sectes. Un anglais, comme homme libre, va au ciel par le chemin qu'il veut.* »²⁸ ...Des deux côtés de la Manche, il s'agit d'établir le droit au *self-government* de la pensée et de la conduite des hommes, émancipées l'une et l'autre de l'autorité extérieure d'une institution religieuse... Il est en effet remarquable, des deux côtés de la Manche, de constater qu'en réinterprétant la pensée politique de Locke pour leurs besoins propres,

²⁸ VOLTAIRE, *Lettres anglaises*, Pléiade, Mélanges, 1961, p. 14 (lettre 3). Il est vrai qu'il ajoutait que l'anglicanisme, religion socialement privilégiée, était la seule permettant de « *faire fortune* ».

Montesquieu, Voltaire et, peut-on ajouter, la quasi-totalité des intellectuels français des Lumières abandonnent ce qui représentait l'une des caractéristiques les plus originales de la pensée de l'auteur de la *Lettre sur la Tolérance* : la revendication d'un Etat neutre par rapport à toutes les confessions. Cette affirmation peut sembler paradoxale, tant il paraît évident encore aujourd'hui en France que la neutralité de l'Etat en matière religieuse, telle qu'elle s'est établie dans ce pays entre les années 1880 et 1905, est en continuité directe avec le combat anticlérical des Lumières.



Voltaire (1694-1778)

A. Aulard résumait en ces termes un peu plus tard (1925) l'opinion générale de la philosophie française des Lumières :

La religion, il faut l'épurer, la simplifier, mais surtout il faut avoir de bons curés, plutôt officiers de morale que théologiens. C'est l'Etat qui peut et qui doit faire cette épuration, cette simplification. Loin de vouloir séparer l'Eglise de l'Etat, les philosophes voudraient les unir plus étroitement, afin que l'Etat commande à l'Eglise. Pour eux, la religion, c'est chose d'Etat ²⁹.

L'idée selon laquelle une société a besoin d'une unité morale et spirituelle pour ne pas se déliter reste chez eux un dogme politique fort (on est en droit de penser, en comparaison précisément avec la pensée politique contemporaine anglo-saxonne, qu'il y a là comme une contamination idéologique par l'adversaire catholique à vaincre, dont les effets seront durables et prégnants sur la pensée politique française). Par ailleurs, le rapport de force semble si disproportionné entre la philosophie et l'Eglise, la première paraissant si éloignée de tout soutien populaire, et si peu susceptible de pouvoir compter sur l'opinion publique d'une société civile qui n'existe pas encore comme telle, que l'Etat apparaît comme la seule force capable de dompter le monstre et de brider en quelque sorte ses redoutables capacités de nuisance .

En Angleterre au contraire, c'est dans la plus grande neutralité religieuse possible de l'Etat que réside, pour les mouvements religieux dissidents, -comme pour les intellectuels qui ont peu ou prou partie liée avec eux, la seule chance de salut face à une Eglise anglicane qui ne se résout pas encore à renoncer définitivement au rêve du retour à l'uniformité religieuse. C'est pourquoi la dimension « *séparatrice* » de la pensée lockienne reste vivante – quoique peu en mesure, durant la plus grande partie du siècle, de nourrir un processus politique de lutte directe pour imposer à l'Eglise anglicane de renoncer à ce qui lui reste de privilèges...

²⁹ Alphonse AULARD, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, ed. Rieder, 1925, p. 30.

4.2.4 1750–1780 : le premier assaut frontal en France contre l'école confessionnelle d'ancien régime

Retour :

Des trois traits fondamentaux de l'école confessionnelle d'Ancien Régime qu'on a cru pouvoir repérer plus haut, il est incontestable que celui qui fait l'objet des plus vives et des plus constantes critiques est son obstination à ne pas vouloir, ou à ne vouloir que de mauvais gré, élever les enfants « pour ce monde ». Les écrivains anticléricaux sentent qu'ils sont ici en position de force pour se faire entendre d'un public (et notamment de parents) désireux de voir les études s'ouvrir à des matières modernes et d'utilité sociale incontestable (langue maternelle, histoire moderne, ou sciences). L'attaque contre l'hégémonie du latin dans le curriculum des collèges, comme l'a bien montré Georges Snyders, contient une dimension sécularisatrice forte : il devient incompréhensible de vouloir élever les adolescents dans « l'autre monde » pédagogique de l'antiquité romaine et de leur inculquer ainsi, de façon détournée, une -forme de désintérêt ou de mépris pour le monde dans lequel ils vivent. Ce discours sécularisateur se combine souvent avec la dénonciation d'un enseignement contraire à l'intérêt bien compris de l'Etat, puisqu'il vise au fond à développer chez l'élève l'attachement à une douteuse « *patrie céleste* » en se désintéressant des enseignements qui le mettraient le plus en état de servir sa véritable patrie terrestre... Il s'agit de remettre l'« instruction publique » (un néologisme significatif) non pas exactement entre les mains de l'Etat au sens moderne du mot, mais « à la nation », de la traiter, en somme, comme tout autre bien d'Eglise passant dans le domaine public, c'est-à-dire de la *séculariser*.



Louis-René de Caradeuc de La Chalotais (1701-1785)

La fermeture des collèges tenus par les Jésuites (environ un cinquième des établissements secondaires du royaume) est l'occasion de formuler explicitement ce programme, exprimé dès 1763 par le parlementaire gallican La Chalotais : « *Le bien de la société exige manifestement une éducation civile. Si on ne sécularise pas la nôtre, nous vivrons éternellement sous l'esclavage du pédantisme.* » Mais ici l'unanimité des partisans d'une modernisation pédagogique est déjà moins nette. La question des congrégations se pose en effet dès ce moment dans toute sa complexité. **Faut-il ôter au clergé dans son ensemble, séculier comme régulier, la direction de tous les établissements secondaires, et envisager une sécularisation générale? La tâche apparaît en général irréaliste...**

La fermeture des collèges tenus par les Jésuites (environ un cinquième des établissements secondaires du royaume)

est l'occasion de formuler explicitement ce programme, exprimé dès 1763 par le parlementaire gallican La Chalotais : « *Le bien de la société exige manifestement une éducation civile. Si on ne*

sécularise pas la nôtre, nous vivrons éternellement sous l'esclavage du pédantisme. » Mais ici l'unanimité des partisans d'une modernisation pédagogique est déjà moins nette. La question des congrégations se pose en effet dès ce moment dans toute sa complexité. Faut-il ôter au clergé dans son ensemble, séculier comme régulier, la direction de tous les établissements secondaires, et envisager une sécularisation générale ? La tâche apparaît en général irréaliste...

Mais, à cette date, depuis plusieurs décennies déjà est débattue une question qui montre qu'on en est désormais venu, dans les milieux les plus critiques vis-à-vis du mode d'éducation en place, à l'idée que c'est bien avec un système pluriséculaire qu'il faut rompre : pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'Europe moderne on ose envisager, discuter publiquement même (bien qu'avec d'indispensables précautions) la question de savoir si l'état de prêtre est compatible avec l'exercice de la profession d'enseignant. Le clerc, qui fut pendant plus d'un millénaire la figure la plus incontestée de l'homme de savoir dans l'aire culturelle de l'Europe chrétienne, apparaît désormais comme l'instrument d'une institution à laquelle il a abandonné, de par ses vœux, ce qu'un « *instituteur de la jeunesse* » possède de plus précieux, son indépendance de pensée...

L'accord paraît aussi peu réalisable sur le sens précis de cette remise de l'éducation entre les mains de la société civile. Quelles autorités auraient à la prendre concrètement en charge ?... Faut-il en appeler pour le financement de l'« *éducation nationale* » envisagée, et pour sa direction effective, au gouvernement royal ? Aux municipalités ? A l'initiative privée ?... Il est toutefois remarquable que personne n'ait alors envisagé en France de faire coexister parallèlement une éducation relevant de la nation et une éducation relevant de l'Eglise. L'impossibilité philosophique et politique de concevoir alors une séparation de l'Eglise et de l'Etat se double de l'impossibilité d'envisager un régime de liberté d'enseignement faisant cohabiter deux réseaux scolaires institutionnellement distincts... si l'on prend comme critère de laïcité la présence ou l'absence d'instruction religieuse dans un cadre scolaire public, la pensée éducative des Lumières apparaît avant 1789 comme une pensée qu'on peut légitimement qualifier de *pré-laïque*. Loin de se contenter de « *mettre en application* » des théories préalablement élaborées, la Révolution fera ici œuvre réellement créatrice, dans des conditions qu'on aura à expliciter au chapitre suivant.

4.2.5 L'originalité de la position de Rousseau en matière d'éducation religieuse

[Retour :](#)

Assurément l'*Emile* – le seul de ses écrits qu'on analysera ici – participe de l'assaut général contre l'enseignement d'Eglise (Rousseau stigmatise ce dernier d'une formule assassine dès les premières pages de l'ouvrage : « *ces risibles établissements qu'on appelle collèges* »³⁰). Dans ce combat-là, il se trouve même aux avant-postes. Sa thèse fondamentale de la bonté native de l'homme a en effet l'ambition de ruiner de fond et comble le dogme déjà passablement ébranlé du péché originel, ce qui fait peut-être de cet ouvrage le plus redoutable instrument de combat contre l'augustinisme qui soit apparu en Europe depuis Bayle... Sa proposition de reculer jusqu'à quinze, voire dix-huit ans, l'instruction religieuse de son élève³¹ est un défi lancé aux autorités ecclésiastiques, tant

³⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 40.

³¹ « *Je prévois combien mes lecteurs seront surpris de me voir suivre tout le premier âge de mon élève sans lui parler de religion. A quinze ans, il ne savait pas s'il avait une âme, et peut-être à dix-huit ans n'est-il pas encore*

catholiques que protestantes, qui n'a pas d'équivalent dans la production pédagogique ou de politique scolaire de son temps : il suscitera d'ailleurs surtout en France, jusqu'à la Révolution du moins, face à



Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

l'indignation des discours inspirés par les Eglises, le silence gêné ou même le désaveu de ses plus fervents partisans... L'instruction religieuse est retardée à l'extrême fin de l'apprentissage de *l'Emile*, elle n'est pas abolie : le Vicaire savoyard intervient précisément pour l'accomplir, non certes pour -faire de son élève l'adepte d'une confession particulière (« *A quelle secte agrégerons-nous l'homme de la nature ?* »), mais néanmoins pour « *en faire un croyant* ».

A contre-pied du discours dominant des Lumières françaises, qui voulait une éducation qui formât à la fois l'homme et le citoyen, Rousseau affirme en conséquence l'incompatibilité radicale entre les deux termes : « *Il faut opter entre faire un homme ou faire un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre.* »³² La perspective qui s'ouvre ici est, plus encore qu'une éducation à

l'esprit critique, celle d'une critique de toute éducation qui se donne pour but de former l'individu pour une autre fin que de développer son humanité, c'est-à-dire son sentiment d'appartenance au genre humain dans sa plus -grande universalité.

4.2.6 1760-1780 : la sécularisation du mouvement de réforme pédagogique en Grande Bretagne

Retour :

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle britannique, la réflexion critique sur l'éducation, assoupie après Locke, reprend de la vigueur. Des voix s'élèvent ici aussi pour remettre en cause le curriculum classique fondé sur les langues anciennes. Une formation centrée sur les mathématiques, les sciences de la nature, les techniques modernes, paraît plus adaptée aux besoins de secteurs commerciaux et industriels en expansion rapide. Joseph Priestley (1733-1804), la figure sans doute la plus remarquable de ce mouvement de pensée, chimiste de premier plan, mais aussi philosophe et ministre unitarien, se fait le défenseur de cette réorientation éducative dans son *Essay on a course of*

temps qu'il l'apprenne ; car, s'il l'apprend plus tôt qu'il ne faut, il court le risque de ne le savoir jamais. » (*Emile*, op. cit., p. 335)

³² *Ibid.*, p. 38.

liberal education for civil and active life (1768)... Dans ce contexte, les conceptions de Rousseau en matière d'éducation religieuse suscitent à partir de 1762 un intense débat...

La mise en cause de la tradition en matière d'instruction religieuse, que le livre de Rousseau ne put à lui seul opérer, devient cependant perceptible outre-Manche dans les années 1780. Mrs Macaulay – une des premières écrivaines de langue anglaise – préconise dans ses *Lettres sur l'éducation* (1790) de ne pas parler de religion aux enfants en raison de leur faible capacité d'abstraction. Plus remarquable encore est la figure du pasteur non-conformiste David Williams, dont les *Conférences sur l'éducation* (*Lectures on education*, 1789) contiennent la belle formule d'inspiration rousseauiste « *l'éducation est l'art de former des enfants pour en faire des hommes heureux* ». Il s'affirme partisan d'une moralité rationnelle, « *séparée de la religion* », et s'élève contre « *ce façonnement de l'esprit, de la conscience et des sentiments de l'enfant en vue du rôle de ce dernier parmi les hommes* ». Homme de pratique pédagogique autant que théoricien, il renonce en ce qui le concerne à la pratique usuelle de l'apprentissage de la lecture à partir de la Bible, comme à la récitation des prières scolaires, et affirme :

Je n'ai jamais prononcé une phrase, ni adopté quelque mesure éducative que ce soit, pour amener mes élèves à adopter mes opinions religieuses. Ils sont en général parfaitement ignorants à leur égard.

Ce sont en effet des membres de l'Eglise officielle qui poussent à une intervention plus directe de l'Etat, comptant bien que cet enseignement public donnerait à l'anglicanisme une position privilégiée dans l'espace scolaire ainsi constitué. Et ce sont les adversaires de la mainmise de l'Eglise anglicane sur l'éducation, y compris les plus « *sécularisateurs* » d'entre eux, il importe de le souligner, qui repoussent le plus catégoriquement toute intervention de l'Etat dans le domaine éducatif.

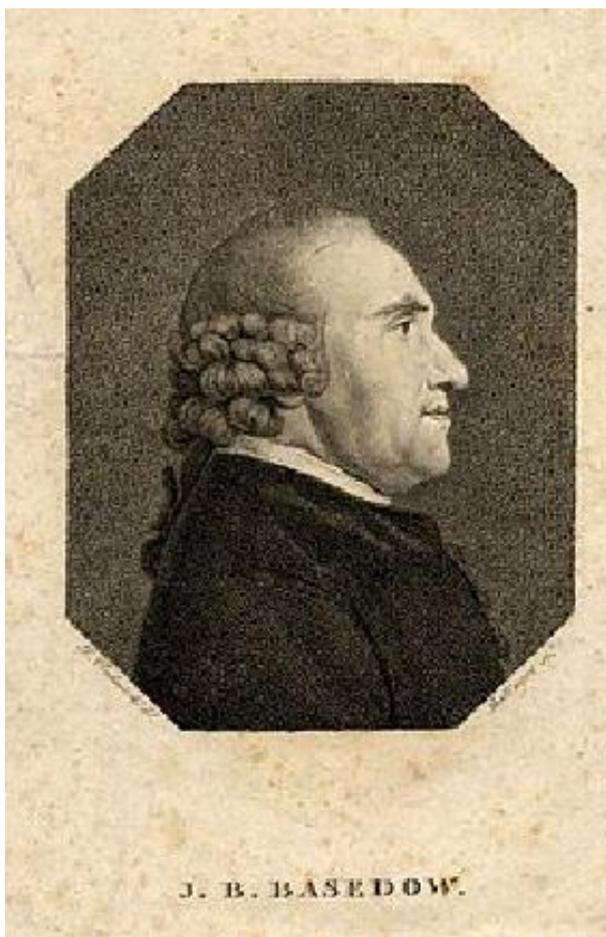
A l'origine de ce rejet sans nuance de toute intervention de l'Etat en matière scolaire se trouve bien évidemment la crainte qu'en Angleterre, pays où l'Eglise établie n'a pas encore renoncé à reconquérir le monopole religieux, toute éducation nationale ne soit en réalité qu'une éducation *anglicane*. Toute la tradition dissidente de lutte pour la liberté de pensée – qui était aussi, indissolublement, une lutte pour conserver le droit d'inculquer à ses enfants sa foi particulière et non une autre – poussait à se récrier contre la perspective d'un enseignement d'Etat, perçu comme une menace pour cette liberté de conscience si chèrement conquise.

...On doit remarquer que la tradition dissidente de résistance à l'« *uniformité* » anglicane se colore parfois d'accents politiques nouveaux, chez Priestley lui-même, et plus encore chez ces jeunes pasteurs dissidents des années 1770 et 1780, fortement engagés dans le soutien aux révoltés américains, puis dans la lutte pour une réforme parlementaire dirigée contre l'autoritarisme de Georges III et contre l'aristocratie dominante : c'est dans ces années, et dans ce milieu politico-religieux contestataire, que s'élabore la pensée politique de William Godwin ou de Mary Wollstonecraft, qui, dans l'ambiance révolutionnaire des années 1790, penseront explicitement, comme on le verra, la lutte contre « *l'Etat éducateur* » comme résistance de l'individu à un endoctrinement politique d'Etat. La « *voie anglaise* » qu'on a sommairement esquissée se révèle ainsi riche de potentialités radicales différentes, mais pas nécessairement moindres, que celle de la critique française de l'école d'Eglise. L'unité foncière du processus de remise en cause des anciennes structures éducatives à l'époque des Lumières se laisse ici percevoir à travers l'opposition, sans doute plus apparente que réelle, des situations nationales anglaise et française et des programmes scolaires qui s'y élaborent.

4.2.7 1760-1770 : les « lumières allemandes » et l'éducation antidogmatique

[Retour :](#)

L'Allemagne de cette seconde moitié du XVIII^e siècle ne connaît ni une religion unique imposant au pays entier son hégémonie, ni, comme en Angleterre, une religion largement majoritaire contrainte de tolérer un pluralisme mal accepté, mais une multiplicité d'Etats faisant les uns du catholicisme, et les autres du protestantisme, leur seule religion officielle. L'antagonisme des deux orthodoxies rivales, chacune luttant pour la préservation de ses petits et grands monopoles d'influence territoriaux sous le régime du *cujus regio ejus religio*, représente ici le principal problème que l'*Aufklärung* entend résoudre.



Johann-Bernhard Basedow (1723-1790)

Les deux écrits pédagogiques majeurs de Johann-Bernhard Basedow (1723-1790), son *Livre de la Méthode pour les pères et mères de famille et les peuples* (1770) et son *Ouvrage élémentaire d'éducation* (1770-1774), devaient avoir en Allemagne un retentissement considérable... L'intention sécularisatrice se manifeste d'emblée par le nom que Basedow adopte pour les nouvelles écoles qu'il appelle de ses vœux : *weltliche Schulen* (littéralement : *écoles pour ce monde*), qu'il oppose dès les premières pages de son *Livre de la Méthode* aux écoles existantes dénommées écoles d'Eglise (*kirchliche Schulen*).

L'ambitieux curriculum préconisé est très proche de ceux qu'on a observés dans les programmes modernisateurs français et anglais ; la méthode pédagogique, visant à développer chez l'élève autonomie, créativité, capacité d'initiative..., est fortement inspirée de Rousseau. On doit noter que Basedow se sépare lui aussi de Rousseau à propos de l'éducation religieuse, qu'il admet comme matière ordinaire au long de la scolarité. La

religion enseignée n'est cependant ni le catholicisme, ni le protestantisme – ni même, dans son principe, le christianisme : cette religion naturelle doit plutôt être telle que « *juifs, mahométans et chrétiens* » puissent tous s'y reconnaître.... Tandis que Rousseau fait d'un sujet singulier le centre de son étude, Basedow expose d'emblée un projet d'éducation collective, et même nationale : « *Il est utile et meilleur marché que les écoles publiques, que fréquentent dans de nombreux pays les sujets de*

différentes religions, puissent être ouvertes à tous »³³. Il est amené ainsi à redéfinir de fond en comble les relations entre Eglises et école et à mettre en cause la surveillance des écoles par les ecclésiastiques...

... Dans une perspective plus large, Basedow formule l'espoir que ces *écoles pour ce monde* puissent devenir la matrice d'un enseignement capable de surmonter les divisions religieuses et politiques de l'Europe : « *Le but de l'éducation doit être de former un Européen [einen Europaër zu bilden] dont la vie puisse être aussi exempte de faute, aussi utile à la collectivité et aussi heureuse qu'on peut y parvenir par l'éducation.* » On notera la formule « *Un Européen* » et non « *un Allemand* » : car – c'est peut-être là la plus grande originalité du mouvement pédagogique de l'*Aufklärung* – la nécessité d'éduquer pour la patrie n'est nullement sentie dans l'Allemagne de ce temps avec la même force que dans les autres pays (la pensée cosmopolite de Lessing n'est pas étrangère à cette conception). L'émiettement politique de l'Allemagne, le faible développement encore du patriotisme prussien, le rayonnement même d'œuvres valorisant le cosmopolitisme et la tolérance universelle – dans un pays où le souvenir de l'effroyable tragédie de la Guerre de Trente Ans reste alors bien vivace –, ces éléments conjugués expliquent peut-être que l'Allemagne de la fin du XVIIIe siècle ait été le premier pays de l'époque moderne à avoir vu se constituer le projet d'écoles destinées à former des Européens, et même, avec Kant, des citoyens du monde...

Kant [emprunte] à la plus banale rhétorique chrétienne, mais c'est pour mieux en retourner le sens :

*Après avoir rendu bien sot leur bétail, et après avoir soigneusement pris garde que ces créatures n'aient pas la permission d'aller faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, [ces tuteurs] leur montrent le danger qui les menace, si elles essaient de s'aventurer seules au dehors... Il est donc difficile pour chaque individu séparément de sortir de la minorité, qui est presque pour lui devenue nature. Il s'y est si bien complu ; et il est pour le moment réellement incapable de se servir de son propre entendement, parce qu'on ne l'a jamais laissé en faire l'essai*³⁴.

Parmi ces « *tuteurs* » de l'humanité figurent en bonne place les prêtres (la métaphore du troupeau le suggère, la suite du texte l'indique explicitement), catholiques bien sûr, puisqu'il est de l'essence de leur religion, dit Kant, de considérer la vérité comme immuable, mais aussi luthériens, dans la mesure où ils ont oublié l'injonction originelle de Luther de penser par soi-même et sont devenus les gardiens d'un nouveau dogme où ils enferment la pensée des fidèles. Pour s'émanciper, c'est-à-dire devenir « *majeure* », l'humanité doit trouver en elle les forces nécessaires pour se convaincre, malgré et contre tous les interdits de pensée, notamment religieux, qu'aucune barrière ne peut être légitimement opposée au libre exercice de sa raison. D'où l'importance décisive de l'éducation, comprise comme formation à l'exercice indépendant de son entendement, car telle est la condition pour que l'homme ainsi éduqué -puisse, malgré les mauvais bergers, s'aventurer à son tour « *hors du parc* » ...

³³ J. B. BASEDOW, *Das Methodenbuch*... p. 21.

³⁴ Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?* in *La philosophie de l'histoire*, Gonthier, Médiations, 1965, p. 46-47.

4.2.8 L'« *illuminismo* » italien : la prééminence de l'Etat sur l'Eglise dans les premiers plans d'instruction publique

Retour :

L'Italie n'est assurément pas à l'écart du mouvement des Lumières, que l'historiographie italienne fait commencer avec Giambattista Vico (mort en 1744). A partir des années 1760 se manifeste une tendance à l'affirmation de la primauté de l'Etat sur l'Eglise (ainsi que sur une noblesse féodale encore puissante), notamment dans les régions sous contrôle autrichien (Lombardie) et dans le Royaume de Naples : abolition de la censure ecclésiastique et de l'inquisition (Lombardie, 1767), suppression des tribunaux ecclésiastiques (Grand-Duché de Toscane, 1768), confiscation de propriétés monastiques (Naples, années 1760, Toscane, 1784); seuls les Etats de l'Eglise restent totalement à l'écart de ce mouvement dit *juridictionnaliste*, c'est-à-dire attaché à définir les domaines de compétences différenciés de l'Eglise catholique et de l'Etat pour mieux asseoir les droits de la puissance civile...



Gaetano Filangieri (1752-1788)

Filangieri exprime avec force ce nouveau courant au livre IV de son *Traité*, significativement intitulé « *Des lois relatives à l'éducation, aux mœurs, et à l'instruction publique universelle s'étendant à tous les individus* », allant jusqu'à adresser aux « *Princes de l'Europe* » (et non de la seule Italie, signe indubitable que l'auteur se regarde lui-même comme citoyen de la cosmopolite *République des Lettres*) : « *Princes de l'Europe, si vous voulez délivrer les peuples de tant de maux, et les combler de tant de biens, supprimez les armées sur pied, et occupez-vous de l'éducation du peuple.* »³⁵ Ainsi s'exprime avec force l'objectif d'une éducation pour tous (« *universelle* »), correspondant pour chacun, précise Filangieri, à l'état social qui lui est destiné. Mais pas plus qu'en France à la même époque, il ne s'agit ici de séparer à proprement parler l'Eglise de l'Etat. L'instruction religieuse reste nécessaire

à l'école publique... mais elle doit être donnée sous le contrôle du magistrat, aussi longtemps du moins que l'Eglise catholique n'aura pas été soumise au pouvoir civil aussi étroitement que les Eglises protestantes : « *Jusqu'à ce que les intérêts du sacerdoce soient parfaitement d'accord avec les intérêts de la société et du gouvernement, il est extrêmement dangereux de lui donner une influence excessive sur l'instruction publique.* »³⁶ En matière d'instruction publique, on l'a vu, Voltaire, Diderot ou Raynal ne raisonnent pas autrement.

³⁵ G. FILANGIERI, *op. cit.*, tome 4, p. 132-133.

³⁶ *Ibid.*, p. 102. Filangieri.

4.3 Conclusion de la partie 1

Retour :

Les trois à quatre décennies qui précèdent la Révolution française représentent donc, pour une histoire de la laïcité scolaire en Europe, une époque particulièrement riche, où se mettent en place les argumentaires et où s'élaborent les programmes scolaires de la période ultérieure. Elle reste néanmoins marquée par la puissance toujours considérable des Eglises : une puissance moins triomphante que jadis sans doute, mais suffisamment grande à tout le moins pour qu'il paraisse encore impossible, même aux plus hardis des philosophes, de penser qu'une éducation publique puisse ou doive se passer totalement d'une dimension religieuse.

Pour l'éducation du peuple lui-même, dont ces intellectuels, on l'a vu, se désintéressent moins qu'on le dit parfois aujourd'hui, mais qu'ils conçoivent assurément partout comme destiné à recevoir une éducation de nature différente de celle des classes aisées et cultivées. Envisageant dans ses *Réflexions sur l'éducation* la constitution d'*Instituts d'éducation* qui fourniraient une éducation publique de qualité – ce qui signifie ici avant tout, comme le texte le précise, une éducation à la liberté intellectuelle et morale – Kant observe que le coût de tels établissements serait tel que dans la pratique « *il est difficile que d'autres enfants que ceux des riches puissent bénéficier de tels instituts* »³⁷. L'éducation est-elle destinée à être à jamais divisée selon un clivage de classe ? Si tel était le cas, que dire d'une liberté de penser qui ne serait réellement liberté que pour quelques-uns ? Le peuple est-il quant à lui réellement incapable de se passer du religieux pour accéder, par l'instruction publique, à la compréhension du monde et de la moralité des actions humaines ?

L'importance historique de l'œuvre scolaire de la Révolution française ne consiste pas à avoir résolu ces questions, mais à les avoir posées avec force, comme des questions déterminantes de toute politique scolaire prétendant, selon le mot d'Helvétius, travailler au « *bonheur du genre humain* ».

³⁷ E. KANT, *op. cit.*, p. 86.

5 Partie 2 : rendre l'enseignement public indépendant des églises, un objectif révolutionnaire en Europe (1789-1815)

5.1 Chapitre 3 : La Révolution Française et la laïcité scolaire

5.1.1 Le schisme de l'église catholique (1789-1792)

Retour :

Néanmoins, ce n'est pas de 1789 qu'on peut dater en France l'instauration de la laïcité scolaire, ni même l'émergence du projet scolaire laïque au sens défini dans le présent travail. Les établissements d'enseignement, même passés sous la responsabilité des départements, c'est-à-dire administrativement laïcisés, restent après 1789, et pour plusieurs années encore, des établissements à référence chrétienne, et même catholique. L'usage de la prière, l'emploi de livres de piété et de la Bible dans l'apprentissage de la lecture, la tonalité religieuse de la morale scolaire demeurent dans un premier temps sans changements notables. La place du clergé catholique dans le fonctionnement des écoles et des collèges, du moins du clergé se déclarant fidèle à la Constitution, n'est dans un premier temps guère contestée. La remise en cause n'apparaîtra que quelques années plus tard, illustrée par le principe de séparation totale de l'Ecole et de l'Eglise qui anime le projet de décret sur *l'Organisation générale de l'instruction publique* présenté par Condorcet à l'Assemblée législative en avril 1792... On s'attachera surtout ici au travail des deux Assemblées les plus directement concernées, la Législative et la Convention. Irremplaçables demeurent aujourd'hui encore pour une enquête de ce type les *Procès-verbaux des Comités d'Instruction publique* de la Législative et de la Convention édités de 1889 à 1907 par les soins de James Guillaume (qui publie en annexe, avec d'autres documents, une grande partie des discours de politique scolaire tenus devant les deux Assemblées entre 1792 et 1795).

5.1.2 De la proclamation des Droits de l'Homme à la Constitution civile du clergé (1789-1790)

Retour :

La prise en charge de l'éducation publique par les autorités civiles à la place des autorités religieuses était un vœu formulé ici ou là par certains cahiers de doléances . Mais avec l'effondrement de l'autorité des représentants locaux de la monarchie, et avec l'émergence, à partir de l'été et de l'automne 1789, des nouvelles autorités politiques révolutionnaires exerçant le pouvoir à l'échelon local, l'idée qui s'impose rapidement, issue de toute la réflexion éducative des Lumières, est que les établissements d'enseignement relèvent essentiellement de la nation, et doivent donc être placés sous l'autorité de ces nouvelles instances de pouvoir municipal et départemental...**[La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée par la Constituante le 26 août 1789] proclame en effet, en un renversement historique décisif, que la source du pouvoir politique n'est plus Dieu, donnant un roi au peuple, mais la nation, se donnant à elle-même les institutions dont elle décide souverainement de se doter (article III). Par là même étaient brisés, avec la société d'Ordres, les fondements légaux du pouvoir de l'Eglise sur la société dans son ensemble.** Reconnu citoyen, chacun

devenait libre de fait d'appartenir ou non à telle ou telle Eglise. L'article X reconnaissait, non sans réticence il est vrai, la liberté de conscience et de culte ; complété par l'article XI (« *la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme* »), il signifiait l'établissement du pluralisme religieux et de la liberté de conscience. [Toutefois] le député Laborde de Méréville, qui demandait que ce préambule de la future Constitution ne contînt aucune référence à la divinité (« *L'homme tient ses droits de la nature, il ne les reçoit de personne* ») ne fut-il pas suivi, de sorte que la déclaration, placée « *en présence et sous les auspices de l'Être suprême* » , n'accorde pas encore aux non-croyants une réelle égalité de statut avec les croyants.

Sur le plan scolaire, deux décrets (21 septembre et 22 décembre 1789) transfèrent rapidement aux directoires nouvellement créés des départements, districts et communes la « *surveillance de l'éducation publique et de l'enseignement politique et moral* ». Le 5 novembre 1790, l'administration des collèges était placée sous la surveillance d'un officier municipal. Cependant dans la pratique... comme le souligne Maurice Gontard, en l'absence de toute mesure scolaire d'ensemble prise au niveau national, ces dispositions laïcisatrices « *changèrent peu de chose* ». **Il n'était pas dans l'intention des Constituants de bouleverser le mode de financement traditionnel des écoles et des collèges. L'Eglise, administrativement dépossédée de son hégémonie historique sur l'éducation publique, en conservait donc de fait les attributs essentiels.** Cette situation n'est paradoxale qu'en apparence : elle était en réalité en harmonie avec le traitement privilégié que les Constituants entendaient réserver au catholicisme dans l'organisation nouvelle du pays. La Constitution civile du clergé (adoptée le 12 juillet 1790) faisait du culte catholique (et de lui seul) un « *service public* ». Les prêtres (tous séculiers) étaient « *fonctionnaires publics* », salariés sur le budget du culte (et non *des cultes*) et élus par les assemblées électorales de district ; les évêques étaient élus dans les mêmes conditions que les députés. Si le traitement du haut clergé était nettement diminué, la Constituante, soucieuse de s'attacher les prêtres de paroisse, les gratifiait d'une considérable augmentation de leurs revenus... Bien loin qu'on assistât à un processus de séparation nette entre l'Eglise catholique et l'Etat, la Constitution civile s'apparentait plutôt à une sorte de gallicanisme révolutionnaire : l'Eglise catholique se transformait en une Eglise nationale, sur laquelle Rome ne conservait plus qu'une autorité toute nominale. Selon la formule du juriste gallican Camus, l'ancien avocat du clergé et l'un des artisans de cette Constitution civile, « *l'Eglise est dans l'Etat mais l'Etat n'est pas dans l'Eglise* ». La Constitution civile représentait aussi, et plus encore peut-être, le vrai triomphe du programme religieux des *Lumières* : l'Eglise, se dépouillant des restes de son fanatisme, était placée au service de tous et le prêtre, acquérant le statut d'agent de l'Etat, devenait cet officier de morale voué au bien public dont avaient rêvé Diderot et Voltaire.

5.1.3 La marche vers la crise religieuse et scolaire (1791-1792)

[Retour :](#)

Le 27 novembre 1790, inquiète de l'attitude d'une partie du clergé, de plus en plus clairement hostile au cours nouveau, l'Assemblée constituante exige de tous les prêtres un serment de fidélité à la Constitution. La mesure précipite le schisme : un peu plus de la moitié des prêtres de paroisse prête serment, mais seulement sept évêques, dont quatre en charge de diocèse, et aucun(e) supérieur(e) de congrégation. La bulle *Quod aliquantum* (10 mars 1791), par laquelle le pape Pie VI qualifie la Déclaration des Droits de l'Homme de « *droit chimérique contraire aux droits du*

créateur »³⁸, renforce puissamment le camp des *réfractaires* ou *insermentés*. « *Pour les réfractaires* », écrit Timothy Tackett, à qui on doit une étude approfondie de l'attitude du clergé français devant le serment de 1791, le prêtre était avant tout un maillon de la hiérarchie ecclésiastique ; pour les constitutionnels, il faisait partie d'abord de l'ensemble de la communauté laïque...

L'Assemblée constituante, sentant l'appareil scolaire en passe de lui échapper, décide d'étendre l'exigence du serment civique à tous les maîtres « *des établissements appartenant à l'instruction publique dans tout le royaume* » (professeurs d'université, régents de collège, maîtres et maîtresses d'école). **Entre la Révolution en marche et la contre-Révolution qui se lève, désormais chaque enseignant est tenu de choisir... Le schisme du clergé se double ainsi d'un déchirement interne de l'institution scolaire.** Depuis leurs lieux d'émigration, les évêques réfractaires incitent les familles catholiques à ne pas envoyer leurs enfants dans les écoles « *établies pour détruire la religion* » ... La politique scolaire de la Constitution civile, qui reposait sur l'unité de l'Eglise et de la Révolution, perd son point d'appui et vacille... [L']anticlérisme de la Révolution naît ... de l'échec du projet global de réconcilier une Eglise débarrassée de son intolérance avec la Nation : projet des Constituants, mais aussi au fond projet des *Lumières* elles-mêmes. En 1791-1792, alors que l'aristocratie d'Ancien Régime, politiquement disloquée, n'a pas par elle-même la force d'arrêter le cours des choses, c'est le clergé réfractaire qui est en France la principale force agissante pour vaincre et briser la Révolution, selon les termes du programme simple et radical que le pape Pie VI a exposé sans détour à Louis XVI dans sa lettre (alors non rendue publique) du 6 juillet 1791. De ce fait, la lutte pour la défense des libertés conquises par la Révolution (et, à partir de 10 août 1792, la lutte pour faire triompher la République) s'identifie désormais totalement à la lutte pour la défaite du clergé réfractaire. Les critiques les plus implacables jadis adressées par la philosophie des Lumières au « *fanatisme* » clérical du passé, celui des inquisiteurs et des égorgés des guerres de religion, prennent un relief nouveau, dans une sorte de gigantesque télescope de l'histoire et de l'actualité, en présence de ce « *fanatisme* » politique qui jette sur la révolution l'accusation infamante d'« *impiété* » et appelle au nom de Dieu à lui résister et à l'abattre... Mais cet anticlérisme, il convient de le souligner, ne conduit pas nécessairement de lui-même à une démarche de type laïque, c'est-à-dire visant à la séparation totale du religieux et du politique. Spontanément, les secteurs populaires acquis à la Révolution se tournent plutôt dans un premier temps vers ces « *prêtres patriotes* » que sont les prêtres constitutionnels ... et dans les communes où le personnel enseignant reste fidèle à la Révolution, les institutions éducatives peuvent sans doute tant bien que mal fonctionner sur les bases établies depuis 1789... Mais là où les maîtres d'école, et les régents des collèges, ont rallié le camp du clergé fidèle à Rome, le problème scolaire se pose de façon totalement nouvelle.

On ne peut séparer de ce contexte politique le travail mené, d'octobre 1791 à avril 1792, par le Comité d'Instruction publique que l'Assemblée législative (à la différence de la Constituante) a désigné en son sein à l'ouverture de ses travaux. Sa principale tâche est effectivement de répondre à ces demandes du pays « *patriote* » et d'élaborer les institutions éducatives indispensables au succès de la Révolution. Son président en est le secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, l'ancien marquis de Condorcet (il a renoncé depuis la Révolution à son titre de noblesse), qui venait de se signaler par la publication de cinq *Mémoires sur l'instruction publique destinés à exposer ses amples vues réformatrices en la matière*³⁹. Condorcet gagne rapidement à son point de vue la majorité de ses collègues, et rédige pendant l'hiver 1791-1792 un projet de loi adopté article par article par le Comité en février-mars 1792, le chiffrage de ce plan faisant l'objet d'un document annexe

³⁸ In Bernard PLONGERON, *Histoire du christianisme*, tome X, Desclée, 1997, p. 336.

³⁹ Ces cinq *Mémoires* furent publiés dans un journal périodique que Condorcet avait contribué à fonder, *La Bibliothèque de l'Homme Public* (décembre 1790). L'édition ici utilisée est celle établie par Charles Coutel et Catherine Kintzler (G-F Flammarion, 1994).

élaboré par Gilbert Romme, député du Puy-de-Dôme, qui apparaît dès ce moment -comme son principal collaborateur en matière de politique scolaire. Le texte destiné à présenter ce travail aux députés et à l'opinion, le *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique*, qu'on désignera ici, conformément à une longue tradition, sous le nom de plan Condorcet, ne peut donc être considéré comme la seule expression des vues d'un seul individu, si impliqué soit-il en matière de politique scolaire ; c'est aussi le produit du travail collectif d'une instance de pouvoir, inséré dans un processus politique susceptible de conduire à l'adoption par les représentants de la Nation des nouvelles institutions scolaires demandées par le pays révolutionnaire. On sait que ce processus fut suspendu avant d'avoir pu aboutir : la déclaration de guerre, le jour même choisi pour la lecture par Condorcet de son *Rapport* devant la Législative (20 avril 1792), puis la crise finale du pouvoir monarchique conduisant au 10 août empêcheront la discussion et le vote du projet. Néanmoins, le plan Condorcet ne disparaîtra pas de l'actualité politique avec la chute de la monarchie ; on le retrouvera au cœur des débats scolaire de la Convention.

5.1.4 Condorcet et l'invention de la laïcité scolaire

[Retour :](#)



Jean Antoine Nicolas De Caritat marquis de Condorcet (1743-1794)

[Le plan d'avril 1792] : l'instruction publique comprend « cinq degrés » : écoles primaires dans chaque commune à partir de 400 habitants (scolarité de quatre ans à partir de 6 ans), écoles secondaires dans chaque bourg (scolarité de trois ans, à partir de 10 ans), *instituts* (au nombre de cent dix, soit un peu plus d'un par département, à partir de 13 ans), *lycées* (nouveau nom des anciennes universités, au nombre de neuf) ; le dispositif est coiffé par une Société Nationale des Sciences et des Arts, se substituant aux anciennes Académies. L'enseignement est universel (c'est-à-dire dispensé à tous) et gratuit à tous les niveaux ; des bourses sont par ailleurs prévues pour les « *élèves de la Patrie* ». La coéducation des garçons et des filles est généralisée. Les programmes sont modernisés en profondeur (apprentissage parallèle de la lecture et de l'écriture dès la première année

d'école primaire, priorité scientifique dans les niveaux supérieurs...) ainsi que les méthodes, où l'observation et l'expérimentation sont appelées à jouer le rôle principal. Les enseignants et les inspecteurs prévus sont fonctionnaires, payés par le Trésor public, mais leur nomination ainsi que la

direction effective de l'ensemble sont avant tout du ressort de la Société Nationale des Sciences et des Arts, qui tient lieu de Ministère de l'instruction publique, et des Sociétés départementales correspondantes, qui en assurent pour l'essentiel l'administration.

Le caractère de rupture radicale avec l'école d'Ancien Régime est évident. « *Il n'a encore existé chez aucun peuple une éducation publique digne de ce nom* », écrivait Condorcet dès 1788, en conclusion d'un texte écrit peu avant la convocation des Etats-Généraux, à un moment où se laissait déjà percevoir le mouvement de fond qui allait balayer l'Ancien Régime⁴⁰. Quatre ans plus tard seulement, l'Histoire place cet homme de près de cinquante ans, à l'autorité scientifique reconnue, et aux convictions républicaines désormais afferemies et affichées⁴¹, en situation de concevoir, et de faire adopter par les représentants du peuple, un ensemble d'institutions scolaires enfin « *dignes* » de la haute finalité qu'il assigne à l'éducation publique. En ce moment critique, Condorcet se veut cependant réaliste, et même pragmatique. Le chiffrage de son plan, si on le compare aux intentions du *Rapport*, indique des ambitions initiales particulièrement restreintes, et sans doute calculées au plus juste pour paraître acceptables aux yeux d'une Assemblée qu'il ne considère nullement comme acquise d'avance à ses vues, ne serait-ce qu'en raison de leurs implications financières. L'essentiel est que les fondations soient posées...

L'instruction publique doit être totalement indépendante de toute confession ; plus encore, elle ne doit admettre l'enseignement d'aucun dogme religieux, et ne pas même accepter la simple incitation à croire en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. Dans le projet de décret d'avril 1792, le caractère strictement laïque de l'enseignement public découle de l'article 6 du titre II (consacré aux écoles primaires), ainsi libellé : « *La religion sera enseignée dans les temples par les ministres respectifs des différents cultes.* » Le *Rapport* qui l'accompagne généralise cette disposition à tous les degrés d'instruction en enjoignant de « *séparer de la morale les principes de toute religion particulière et de n'admettre dans l'enseignement public les principes d'aucun culte religieux. Chacun d'eux doit être enseigné dans ses temples par ses propres ministres.* »

De plus, il est très important de le remarquer, Condorcet ne veut pas seulement assurer l'indépendance de l'enseignement public par rapport aux Eglises constituées ; le déisme lui-même, la simple incitation à croire en l'existence d'un Être supérieur et éternel, en est exclu tout aussi vigoureusement.

C'est pourquoi ce *Rapport* d'avril 1792 peut à bon droit être considéré comme l'acte de naissance en France de la laïcité scolaire, affirmant désormais pour la Nation le droit de se doter d'écoles libérées de toute influence de quelque clergé que ce soit. Il s'agit, on le voit, d'une véritable rupture historique. Ecoles et Eglises chrétiennes avaient coopéré depuis si longtemps – douze à treize siècles – que leur histoire pouvait paraître à jamais indissolublement liée, ou tout au moins qu'une séparation complète ne pouvait être envisageable qu'à très longue échéance.

Cette indépendance nouvelle doit même s'étendre dans l'esprit de Condorcet jusqu'à l'adoption du principe de l'incompatibilité réciproque des fonctions de prêtre et d'enseignant dans un établissement public. Le second *Mémoire*, dans sa section *Des maîtres*, avait déjà averti : « *Les peuples qui ont leurs prêtres pour instituteurs ne peuvent rester libres.* »⁴² Cette incompatibilité découle de la nature même du sacerdoce en tant que statut social. Tout corps constitué tend nécessairement à imposer à ses membres d'agir en fonction de ses intérêts de corps ; et l'histoire de l'humanité prouve

⁴⁰ *Essai sur la convocation et les fonctions des Assemblées provinciales*, O.C., ed. Arago, t. VIII, p. 471.

⁴¹ Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet (1743-1794), reçu à l'Académie des Sciences à 26 ans pour ses travaux mathématiques, était depuis 1773 secrétaire de cette Académie, et depuis 1782 membre de l'Académie française.

⁴² CONDORCET, *Second Mémoire*, *op. cit.*, p. 154.

surabondamment, explique-t-il en prenant au loin ses exemples dans l'Inde et l'Égypte ancienne pour ne pas « *blesser les esprits faibles et les âmes timides* »⁴³, que les clergés de toutes confessions ne peuvent que chercher à perpétuer leur emprise sur les esprits, puisque telle est la condition de leur existence comme clergé : or c'est précisément le refus de tout endoctrinement religieux, repoussé comme attentatoire à la liberté individuelle, que Condorcet a posé au principe des nouvelles institutions scolaires :

Mais il ne s'agit pas pour autant d'un premier pas vers une limitation de la liberté des cultes, encore moins vers leur interdiction. Condorcet, qui a beaucoup travaillé, avant la Révolution, à faire reconnaître les droits des minorités religieuses protestante et juive, est de longue date un partisan du pluralisme religieux le plus illimité. Et s'il étend sa conception de la liberté de conscience à l'exigence de la reconnaissance légale de la *liberté de ne pas croire*, à l'égal de la liberté de croire, il ne s'agit nullement pour lui de mettre en place une instruction destinée à opérer un contre-endoctrinement et à promouvoir l'incroyance ou l'athéisme : il faut et il suffit que les futures *écoles nationales* sachent s'abstenir de toute injonction, et même de toute incitation, à la croyance comme à l'incrédulité. Ce n'est que le lent progrès de l'instruction qui pourra amener – ou, plutôt, qui amènera inéluctablement, Condorcet n'a aucun doute à ce sujet – l'abandon progressif et volontaire des vieilles croyances au profit du savoir éclairé.

Condorcet ne refuse pas a priori l'appui des « *prêtres constitutionnels* » à la Révolution, même s'il est sceptique sur la fermeté politique de nombre d'entre eux. Il est d'ailleurs partisan de la liberté de l'enseignement, ce qui revient à accorder au clergé assermenté le droit de former ses propres écoles⁴⁴. Mais il ne veut pas payer cet appui politique incertain du renoncement à l'objectif d'une instruction publique ne dépendant que « de la vérité », c'est-à-dire indépendante des dogmes religieux.

Attaquer comme illégitime le budget du culte, c'est suggérer qu'on peut faire de cet argent public un meilleur usage. L'attribution aux nouveaux établissements publics, en totalité ou en partie, des sommes indûment consacrées à salarier le clergé catholique assermenté est un projet qu'il aurait été maladroit assurément d'exprimer ouvertement devant l'Assemblée législative ; mais il ne fait aucun doute que c'est une perspective à laquelle travaillent dès ce moment Condorcet et les partisans de son plan.

[L'objectif égalitaire] La perspective est ici non d'accorder à chacun une « *chance* » de pouvoir obtenir l'éducation de qualité distribuée d'abord à l'élite sociale, mais de parvenir à abaisser progressivement, ou à démanteler, le mur culturel dressé entre l'instruction développée (l'« *éducation libérale* ») des classes cultivées et l'instruction fruste, « *mécanique* », ou l'absence d'instruction, qui est le lot du peuple : cette division entre personnes « *instruites* » et « *non instruites* » est désormais à ses yeux si importante qu'il n'est pas loin de la placer au fondement de la division de la société entre « *maîtres* » et « *esclaves* » (ou, pour employer des termes modernisés, mais euphémisés, entre dominants et dominés), division à laquelle la Révolution doit précisément mettre un terme.

L'objectif est bien de réduire, et de façon tendancielle (ou asymptotique) de supprimer, par l'instruction généralisée, l'écart béant entre la masse des gouvernés et le petit nombre de ceux qui les gouvernent – en d'autres termes de réaliser, pour l'ensemble de la population, l'idéal politique jadis formulé en Grèce pour les seuls citoyens libres, celui d'un égal accès de tous aux fonctions politiques.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Le second *Mémoire* reconnaît « *la possibilité d'une concurrence libre* » (p. 177), tout comme le *Rapport* d'avril 1792 (p. 168).

Ce dernier objectif appelle une sorte de révolution pédagogique. Mais – et c’est là le point capital – il ne peut être atteint seulement par des moyens pédagogiques. Condorcet est ici très conscient du risque qu’une instruction publique laissée aux mains des gouvernants ne tourne au renforcement du pouvoir de ces derniers. Rien n’est plus important, pour tenter d’y faire obstacle, que d’établir, entre l’instruction publique et les détenteurs de l’autorité, une distance assez grande pour empêcher ces derniers d’imposer ce que Condorcet appelle « *des opinions de commande* », c’est-à-dire des conceptions idéologiquement orientées de façon à leur permettre d’échapper aux regards critiques. L’endoctrinement d’Etat, en somme, est tout autant à combattre que l’endoctrinement d’Eglise. Cela vaut même pour les textes fondamentaux que Talleyrand avait présentés quelques mois plus tôt à la Constituante comme les tables de la loi des nouvelles écoles :

On ne s’étendra pas sur les dispositifs institutionnels assez complexes par lesquels Condorcet entend garantir l’indépendance de l’instruction publique par rapport au pouvoir politique (à qui il est demandé de financer le système éducatif, mais à qui il n’est pas accordé le droit de l’orienter). On se contentera de mettre en lumière le lien étroit entre cette conception et la perspective laïque précédemment analysée. Condorcet désigne ici l’adversaire à vaincre et à éliminer le plus complètement possible de l’espace scolaire public : non pas exactement « *l’Eglise* », ni « *les riches* », ni « *l’Etat* », mais l’attitude mentale qui conduit la masse des hommes à accorder à ces puissances un pouvoir illégitime, que Condorcet appelle la *croyance*. C’est la prédisposition à croire, c’est-à-dire à abdiquer sa raison devant de pseudo-vérités parées de l’autorité d’autrui, qui constitue pour lui le mécanisme psychologique fondamental qui entraîne l’asservissement d’un être humain à un autre être humain.

On comprend dès lors son insistance à mettre en garde contre l’inculcation de toute doctrine émanant de la « *puissance publique* »⁴⁵ dans le nouveau système d’éducation à établir. Mais – fait remarquable – on doit constater que ce refus de voir l’Etat s’ériger en éducateur n’est pas une attitude seulement conjoncturelle : Condorcet le confirmera un peu plus tard, dans les premiers mois d’existence de la Convention (automne-hiver 1792), lorsque la chute de la monarchie l’aura provisoirement placé en position d’être le principal rédacteur de la Constitution républicaine du nouveau régime (et cela au moment même où son plan d’éducation paraît, tout aussi provisoirement, en bonne voie d’être adopté). Sans doute en définitive, ni la constitution de Condorcet, ni le plan d’instruction publique « *condorcetiste* » de Lanthenas et Romme ne seront votés par la Convention. Mais il reste remarquable que, passant entre avril et décembre 1792 du statut de républicain cherchant à faire adopter son projet par une Assemblée encore monarchiste à celui de figure politique majeure de la République triomphante, Condorcet ait voulu maintenir le même principe de défiance critique de l’enseignement envers l’autorité politique. Ses adversaires de la Convention n’auront pas le même scrupule, ou plutôt la -même retenue, devant la tentation d’inculquer aux élèves des écoles de la République l’« *enthousiasme* » pour le nouveau régime. Condorcet pour sa part y verra une nouvelle forme de croyance, en définitive peut-être tout aussi dangereuse, et tout aussi susceptible de servir les fins de ce qu’il appelle le « *charlatanisme* » politique, que la soumission religieuse envers le roi et l’Eglise jadis inculquée par les écoles de l’Ancien Régime.

Grille d’analyse :

Il paraît possible de résumer cette analyse de la politique scolaire de Condorcet dans ses rapports avec la question laïque en la considérant comme une réponse à trois questions d’ordre général, ainsi formulées :

⁴⁵ « *La puissance publique ne peut pas établir un corps de doctrine qui soit enseigné exclusivement* » (premier Mémoire, *op. cit.*, p. 89).

- quel type de séparation instaurer entre l'enseignement public et l'Eglise ?
 - quelle finalité assigner à l'enseignement public par rapport à la question de l'inégalité des classes sociales dans l'accès à l'éducation, et de la division de l'enseignement en « éducation mécanique » et « éducation libérale » ?
 - quelle attitude adopter en face de la question de l'« *Etat éducateur* », c'est-à-dire de la tentation d'une autorité politique de faire servir l'enseignement public à la diffusion d'une « *religion politique* » de quelque nature -qu'elle soit ?
-

5.1.5 Anticléricalisme « *français* », libéralisme « *anglo-saxon* » et dynamique de la révolution elle-même : les trois sources de la conception laïque de Condorcet

Retour :

Le point de vue prôné par Condorcet⁴⁶ n'est pas seulement le contre-pied du cours suivi par la révolution depuis 1789 ; il s'oppose, comme on a cherché à le montrer, à l'idée d'un nécessaire contrôle de l'Eglise par l'Etat, majoritairement défendue par les écrivains politiques des *Lumières*. Il semble que Condorcet ait fait sienne cette position *séparatiste* assez tôt (1780)... L'intérêt des princes [est], non de chercher à régler la religion, mais de séparer la religion de l'Etat, de laisser aux prêtres la libre disposition des sacrements, des censures, des fonctions ecclésiastiques ; mais de ne donner aucun effet civil à leurs décisions... de ne point souffrir qu'ils interviennent dans aucun acte civil ou politique⁴⁷.... C'est moins la force intrinsèque du clergé qu'il redoute que la puissance que ce dernier tire de son statut de religion imposée par l'Etat. Casser ce statut, détruire tout lien unissant le clergé au pouvoir civil, lui enlever tout particulièrement toute influence sur les institutions éducatives publiques, diminuerait grandement sa virulence et sa nocivité et, pense-t-il, entraînerait à terme son irrémédiable déclin. S'il est vrai que les prétendus besoins religieux sont des besoins factices, produits de la contrainte, on est en droit de s'attendre à ce qu'une humanité libérée de l'obligation de croire parvienne bientôt à se passer de religion.

Mais on ne saurait sous-estimer l'importance de l'influence anglaise, ou plus exactement anglo-américaine, dans la formation de la position séparatiste de Condorcet. La pensée politique des dissidents et des unitariens, tel Priestley, lui est familière, à un moment où elle est à peu près inconnue en France (où leurs écrits ne sont pas traduits avant la Révolution). Plus décisif encore sans doute est l'impact de la révolution américaine. Condorcet a suivi avec passion, comme toute l'opinion éclairée en France, et comme tous les adversaires du « despotisme » de la Couronne britannique, la lutte des colonies américaines pour leur indépendance. Il a salué la mise en place, pour la première fois dans l'histoire humaine, d'institutions politiques qui se sont voulues fondées sur le respect des *droits naturels* des hommes. Benjamin Franklin, collaborateur de l'Académie des sciences au long des années 1780, le jeune duc de La Rochefoucauld, traducteur des constitutions dont se dotent l'un après l'autre

⁴⁶ On conviendra ici d'employer l'adjectif *séparatiste*, comme équivalent de l'adjectif *laïque*, pour désigner le point de vue visant à la séparation des Eglises et de l'Etat comme à celle de l'Ecole et des Eglises.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 538-539. Parmi les domaines où doit s'exercer cette séparation, Condorcet mentionne ici l'état civil et le fonctionnement des tribunaux, mais non l'école.

les nouveaux Etats américains, La Fayette, alors héros de la noblesse libérale, font partie du cercle de ses familiers.

Les années révolutionnaires voient donc la pensée politique de Condorcet, sans renier ses origines libérales, s'ouvrir à une problématique profondément radicalisée dans un sens démocratique, en même temps qu'elles portent au premier plan de ses préoccupations ce qu'il considère comme la principale faiblesse de la Révolution : l'inculture des masses populaires, leur difficulté à porter un regard rationnel sur la politique, leur propension à se laisser guider par des meneurs prompts à abuser, comme jadis les prêtres, de leur « *crédulité* ». La dénonciation « *classique* » des prêtres, abusant de la crédulité des gens peu instruits pour les tenir sous leur influence, s'accompagne désormais sous la -plume de Condorcet, de la dénonciation d'autres « *imposteurs* », politiques cette fois, par qui la Révolution risque d'être menée à sa perte. Dès les cinq *Mémoires* de 1791, il voit dans la lutte pour l'éducation rationnelle du peuple le principal moyen de s'opposer à ce qu'il nomme le « *charlatanisme* » politique, variante modernisée de l'antique imposture religieuse, utilisant les passions populaires (et à l'occasion les croyances religieuses) pour mieux assurer son propre pouvoir.

Déclarée le 20 avril 1792, la guerre imposera sa logique au cours ultérieur des événements révolutionnaires, interdisant à l'Assemblée législative de trouver le temps de discuter du plan scolaire qui lui a été lu, puis offrant aux adversaires de Condorcet à la Convention une position de force pour le combattre.

5.1.6 La question de la laïcité scolaire dans les débats de la Convention

Retour :

Défendre la « *patrie en danger* » et soutenir l'effort de guerre est certes la première tâche de la nouvelle Assemblée révolutionnaire ; mais les députés sont aussi largement porteurs de la conviction qu'on ne pourra asseoir durablement la République que sur l'instruction du peuple. Le plan Condorcet apparaît donc devoir fournir aux nouveaux législateurs l'orientation directrice de leurs décisions en matière scolaire. La popularité de Condorcet, qui peut se prévaloir de son engagement républicain précoce et tenace, est alors à son faite : il a été élu par cinq départements. S'il ne participe pas au Comité d'Instruction publique de la nouvelle Assemblée, c'est qu'il a choisi de siéger en son Comité de Constitution, qui le charge bientôt de rédiger la future Constitution républicaine...

Le 10 août a aussi considérablement renforcé la dynamique laïcisatrice de la Révolution. Dès le 18 août 1792 sont supprimées par la Législative les dernières congrégations enseignantes, y compris l'ordre des Oratoriens : c'est désormais en tant qu'individus délivrés de tout vœu d'obéissance que les anciens religieux peuvent continuer à enseigner (s'ils sont prestataires du serment civique).

Dans ces conditions, d'où vient l'échec du plan Condorcet ? Dans quelle mesure faut-il y voir l'effet de la résistance d'une partie des Conventionnels à la philosophie laïque qui l'inspire ? Pour tenter de répondre à ces questions, on commencera par examiner les différentes « *doctrines* » en matière de laïcité qui s'expriment à la Convention à travers les débats scolaires de 1792 et 1793.

Comment se pose la question laïque à la Convention à travers le débat sur le plan de Lanthenas et Romme du 12 au 24 décembre 1792 ? La discussion, qui s'engage le 12 décembre 1792, est marquée

d'emblée par une sorte de déclaration de laïcité, en tous points conforme aux attentes de Condorcet et du Comité d'Instruction publique. L'accueil chaleureux réservé à cet article 6 est significatif : la Convention au milieu des périls affirme hautement sa volonté de définir l'enseignement nouveau non comme irrégulier, mais comme ayant conquis sa pleine indépendance par rapport à la religion. Le même jour, sans attendre la discussion sur l'ensemble du projet, la Convention en vote l'article 1 et adopte ainsi officiellement, pour les maîtres des nouvelles écoles de la République, le nom d'*instituteurs*. Ce n'est qu'un nom encore, mais les circonstances politiques lui donnent une signification dépourvue d'ambiguïté : l'*instituteur* est destiné à être le représentant de la nation laïque chargé par elle de dispenser l'enseignement profane dont le peuple a été jusqu'ici privé.

Lanthenas le 18 décembre, et Romme deux jours plus tard, exposent le projet au nom du Comité d'Instruction publique : ...quatre niveaux d'enseignement ; « *universalité* » de l'enseignement primaire et gratuité à tous les niveaux ; financement public, mais refus de placer l'instruction sous le contrôle du pouvoir politique (« *l'indépendance de l'enseignement est un droit national* ») et mise en place d'une Société Nationale des Sciences et des Arts pour assurer cette indépendance ; incompatibilité, désormais explicitement formulée, entre les fonctions d'ecclésiastique et celles d'instituteur ou de professeur (un prêtre ne pourra enseigner que s'il renonce à être en même temps ministre du culte) ; la morale « *éclairée par l'histoire* » et non plus par la foi et « *la philosophie* » allant enfin à la rencontre de tous les hommes ; c'est bien le projet Condorcet qui est soumis à la discussion des représentants de la nation, à la fois dans ses modalités et dans ses finalités...

... Aucun conventionnel ne propose naturellement de revenir sur la laïcisation administrative de l'instruction publique : l'unanimité se fait pour estimer que la direction doit en être confiée à des organes laïques. Mais jusqu'où aller dans la laïcisation des contenus d'enseignement ? La divergence, ou plutôt l'opposition de fond [au sein de la Convention], ne se situe pas dans l'existence d'une séparation entre enseignement public et catéchisme confessionnel, mais dans l'exclusion de toute dimension religieuse dans l'enseignement public :

« C'est parce que nous sommes libres que nous ne cesserons pas d'être chrétiens. Ni après dix-huit siècles, ni dans aucun temps, on ne parviendra à détruire en France les autels d'une religion qui n'est pas fondée, comme on a osé le dire, sur l'erreur, mais qui est la vérité par excellence. J'enlève ainsi aux partisans du Comité la ressource sur laquelle ils avaient compté, la suppression des frais du culte catholique. Le peuple français continuant d'apprendre, par la religion qu'il professe et dont il ne sera jamais possible de le priver, ce qu'il doit à Dieu et aux hommes, il n'en sera que plus propre à recevoir et à pratiquer les instructions que la nation fournira à tous les citoyens pour les rendre dignes et capables de la bien servir »

C'est une déclaration de guerre ouverte au projet du Comité. Durand-Maillane, l'un des principaux représentants de ce gallicanisme révolutionnaire dont on a signalé plus haut le rôle dans la formation de la Constitution civile du clergé, définit ici un objectif immédiat : ruiner l'article 6 du projet, et une orientation de fond : instituer les futures écoles de la République comme écoles de la Constitution civile, maintenue comme loi de l'Etat. Dévoilant, pour ceux qui ne l'auraient pas encore compris, le projet « *philosophique* » de faire servir le budget du culte à des fins éducatives, il avertit en somme que ce budget sera défendu pied à pied et qu'il ne pourra être conquis que de haute lutte...

... C'est au nom des vérités du christianisme que Durand-Maillane se dresse contre le projet laïque du Comité. Mais sa position reçoit le renfort des partisans de ce qu'on pourrait appeler le déisme d'Etat, courant promis entre décembre 1793 et juillet 1794 à des développements sur lesquels on reviendra. Son plus actif représentant en décembre 1792 est Michel-Edme Petit, déiste non laïque,

c'est-à-dire à la fois partisan de la religion naturelle et convaincu qu'il est du devoir de l'école publique de préserver les jeunes esprits de l'athéisme moralement corrupteur...



Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne dit Rabaut-Saint-Étienne
(1743-1794)

..... Le souci de maintenir un lien entre école et religion n'est pas la seule motivation des adversaires du projet de décembre 1792. Aussi résolue sans doute apparaît l'opposition de ceux qui récusent la séparation entre école et autorité politique au nom des droits de la République à éduquer en républicains les élèves des écoles de la nation. Le plus représentatif de cette position, elle aussi destinée à d'amples développements, est le pasteur protestant Rabaut Saint-Etienne...

Mais si dans l'école qu'il envisage ne règne plus l'unanimité d'une foi religieuse, c'est pour mieux y substituer l'unanimité nouvelle de la foi en la Révolution libératrice elle-même. Le danger pressenti par Condorcet prend vie de manière saisissante dans ce projet d'une école qui ferait de l'amour de la République un nouveau credo destiné à susciter « l'enthousiasme » de tous. Le long apprentissage de la pensée critique est rejeté au profit d'un appel à imiter,

pour le triomphe de la cause révolutionnaire, les antiques méthodes d'endoctrinement religieux à l'efficacité si éprouvée...

Mais si dans l'école qu'il envisage ne règne plus l'unanimité d'une foi religieuse, c'est pour mieux y substituer l'unanimité nouvelle de la foi en la Révolution libératrice elle-même. Le danger pressenti par Condorcet prend vie de manière saisissante dans ce projet d'une école qui ferait de l'amour de la République un nouveau credo destiné à susciter « l'enthousiasme » de tous. Le long apprentissage de la pensée critique est rejeté au profit d'un appel à imiter, pour le triomphe de la cause révolutionnaire, les antiques méthodes d'endoctrinement religieux à l'efficacité si éprouvée...

...Ainsi se mettent en place, dès cette première phase de la discussion scolaire à la Convention, les principaux argumentaires au nom desquels sera écarté (sans vote) le plan Condorcet, dans sa variante de décembre 1792 :

1) Le caractère laïque du projet est récusé au nom du nécessaire fondement religieux de toute conduite morale. Bien que l'enseignement d'un catéchisme confessionnel soit tout autant repoussé, l'idée d'éduquer la jeunesse du pays hors de toute religion provoque chez les adversaires du plan proposé, pour reprendre une expression d'A. Mathiez, « une sorte d'effroi moral ». L'école ne peut se dispenser

de former des croyants, qu'ils soient éduqués dans les principes de la religion naturelle (M.-E. Petit) ou d'un christianisme revisité par les principes de 1789 (Durand-Maillane).

2) L'application du principe d'égalité devant l'instruction est récusée au nom de l'inutilité des études longues pour la masse de la population, du coût insupportable pour les finances publiques des institutions proposées, ou, de façon plus démagogique, au nom d'une sorte de défiance « révolutionnaire » envers les intellectuels.

3) Au principe d'indépendance de la pensée face au pouvoir politique est opposée la perspective de l'inculcation salvatrice de la foi révolutionnaire (Rabaut Saint-Etienne proposant même de transposer sur le plan politique les méthodes éprouvées de l'endoctrinement religieux).

La solution laïque bénéficiait-elle en cette fin d'année 1792, au-delà de l'enceinte de la Convention, d'un appui réel dans le pays révolutionnaire, ou bien celui-ci restait-il massivement attaché à l'idée que l'école devait enseigner l'existence d'un Être suprême ? En l'absence d'enquête historique concluante (voir note *supra*), on se bornera à constater, après Guillaume, que les rapporteurs du projet du Comité d'Instruction publique affirment qu'ils bénéficient bel et bien d'un tel appui.

La discussion scolaire est cependant interrompue par le procès du roi, puis par la succession d'événements dramatiques qui marquent le printemps 1793 (trahisons militaires, insurrection vendéenne, lutte sans merci entre la Gironde et la Montagne). Mais c'est surtout l'échec du projet de Constitution, auquel Condorcet avait pris une part décisive, qui précipite la mise à l'écart sans vote du plan de 1792 ; son abandon est rendu irrémédiable par l'impuissance de Condorcet à faire prévaloir la politique d'union des deux partis qu'il préconise pour mettre un terme à une lutte qu'il juge fratricide. Le décret d'arrestation pris par la Convention le 8 juillet, sur l'accusation de Chabot, l'oblige à se réfugier dans la clandestinité ...

La Convention continue cependant, du printemps à l'automne 1793, à affirmer à intervalles réguliers l'urgence d'une législation républicaine en matière scolaire ; mais elle semble frappée d'incapacité à arrêter une position majoritaire stable. Le Comité d'Instruction publique adopte en juin 1793 un projet rédigé par Lakanal et Daunou, qui se caractérise par le désengagement des pouvoirs publics au-delà de l'instruction primaire... Le plan Le Peletier, écrit en janvier 1793, peu avant l'assassinat de son auteur, prévoit des écoles primaires elles aussi gratuites et laïques ; mais pour résoudre la difficile question de l'obligation scolaire, il préconise l'internat généralisé et obligatoire des enfants des deux sexes, entre 7 et 11 ans. Bien que l'exemple de Sparte fût invoqué, la mesure est d'abord une sorte de réponse de guerre, sur le plan éducatif, à la guerre de l'Eglise romaine : à la prédication réfractaire prétendant vider les écoles d'un régime impie s'opposait l'enfermement généralisé des enfants dans les écoles de la République. Le fait que ce plan ait pu être élaboré et, dans un premier temps, adopté montre combien, aux yeux de nombre de Conventionnels, le droit du pouvoir révolutionnaire à imposer aux établissements d'enseignement sa vision politique relevait, en tout cas dans les circonstances difficiles où se trouvait la Révolution, de l'évidente légitimité. On est ici dans la même logique que celle du projet de Rabaut Saint-Etienne, poussée seulement à son paroxysme : séparées de l'Eglise, y compris de l'Eglise constitutionnelle, les écoles du plan Le Peletier se transformaient en un simple rouage de l'Etat libérateur... [Le plan est abandonné en septembre 1793]

...Suit un plan d'organisation de l'instruction publique, gratuite, en quatre degrés : écoles primaires, gymnases, instituts, lycées. Au mot *gymnase* près, inspiré par l'Allemagne, c'est la disposition et la terminologie du *Rapport* d'avril 1792. Surtout, la finalité est identique : ouvrir à tous l'enseignement jusque-là réservé aux privilégiés. La question du financement de ce plan n'est pas évoquée ; mais il est clair qu'il suppose une implication majeure des finances publiques. La laïcité du

projet n'est pas explicitement évoquée non plus, mais elle est implicitement évidente : toute la logique du projet est celle d'une rupture radicale avec l'Ancien Régime et ses écoles chrétiennes...[Approuvé puis révoqué le lendemain au nom de l'opposition de « *l'aristocratie des savants* », contenue dans le plan Condorcet, et qui défend l'inutilité des études longues pour le peuple.]

... [la religion de l'Être suprême devient majoritaire] Ce que Condorcet appelait la *religion politique*, l'endoctrinement d'Etat substitué à l'apprentissage critique, est omniprésente. L'auteur des *Cinq Mémoires*, jamais nommé, est ici clairement l'adversaire à détruire. Contre lui, et contre Romme, l'allusion au faible coût des mesures envisagées vise à emporter l'adhésion d'une Assemblée inquiète de la difficile situation financière de la République. Bouquier propose en effet que les instituteurs ne reçoivent plus de traitement fixe, mais soient payés par les autorités départementales au prorata du nombre d'élèves qu'ils réunissent. Les intervenants favorables au projet Bouquier font des instituteurs magnifiques du plan Romme – ces nouveaux aristocrates de village, voire ce nouveau clergé plus redoutable encore que l'ancien – leur cible favorite.

« Les instituteurs qu'on vous propose seraient souvent, avec leur traitement, les plus riches de la commune, et deviendraient bientôt par leur influence morale ce qu'étaient les curés, des imposteurs et des charlatans. Le système de créer des places fixes d'instituteurs et d'assurer leur salaire sans proportion avec l'étendue de leur travail est le moyen le plus sûr de n'en avoir que des mauvais. »

Antoine-Claire Thibaudeau, le jeune député qui mène cette charge, paraît renvoyer dos à dos instituteurs et prêtres : mais c'est à l'instituteur seul qu'est dénié ici le statut de fonctionnaire public. Thibaudeau en appelle en quelque sorte à l'union de tous les adversaires de Condorcet (à cette date dans la clandestinité, mais encore en vie) pour assurer la défaite finale de son plan : le plan présenté par le Comité [NB : celui désigné ici sous le nom de « *plan Romme* »] et qui n'est qu'une pâle copie de celui de Condorcet, me paraît plus propre à propager l'ignorance qu'à répandre les Lumières de la vérité. C'est un gouvernement pédagogique que l'on veut fonder dans le gouvernement républicain, une nouvelle espèce de clergé, qui remplacerait d'une manière encore plus funeste les ministres de la superstition.

La Laïcité scolaire et culte de l'Être suprême en l'an II : [Les] questions devront rester ici sans réponse. L'ambition de ce travail doit donc se borner – en une sorte de réhabilitation de l'intuition politique fondamentale de James Guillaume – à dégager la signification de l'affrontement majeur qui domine les travaux scolaires de la Convention, et à établir que, sur les trois critères de comparaison ici retenus (degré d'indépendance à l'égard de toute croyance religieuse, degré d'attention portée à la question de l'inégalité sociale devant le savoir, degré d'indépendance souhaitée pour l'école à l'égard des doctrines d'Etat), la politique scolaire de Condorcet et des partisans de son plan s'oppose nettement à celle qui finalement l'a emporté à l'hiver 1793-1794, en se présentant à la fois comme incontestablement plus laïque et plus égalitaire, en un mot plus émancipatrice, que celle de ses adversaires de la Montagne...

... Cette conclusion peut sembler paradoxale. En réalité, le paradoxe est plutôt qu'une politique aussi constamment, aussi fermement hostile à la séparation laïque de l'Eglise et de l'Etat que celle de Robespierre ait pu bénéficier dans l'historiographie française, de la part d'historiens se définissant par ailleurs comme laïques, d'une valorisation qui a longtemps rendu presque inaudible le discours de Condorcet et des partisans de la laïcité complète de l'école et de l'Etat dans les premières années de la Révolution. La Constitution écrite à l'hiver 1792-1793 par Condorcet et Paine n'est pas seulement « *d'une audace démocratique extrême* » (F. Furet et D. Richet⁴⁸) ; elle est la seule constitution laïque de l'histoire révolutionnaire.

⁴⁸ *La Révolution française*, Hachette, 1973, p. 165..



Dès les premières semaines d'existence de la Convention, Robespierre avait d'ailleurs fermement pris position contre la séparation de l'Eglise et de l'Etat ; le culte de l'Être suprême est à ses yeux indispensable pour remplir le vide moral que risque de produire l'effondrement de l'Eglise constitutionnelle (Danton pour sa part y voit surtout un expédient politique). L'indifférence religieuse de masse lui paraît devoir conduire à une crise morale dévastatrice : le discours du 18 floréal instituant le culte de l'Être suprême sera en mai 1794 l'une des plus remarquables justifications, au nom des intérêts mêmes du peuple, de l'utilité sociale d'une religion ; celui du 20 prairial (8 juin 1794), lors de l'imposante fête de l'Être suprême à Paris, devant le grand mannequin de l'athéisme en flammes, inaugurerait la *grande Terreur* (le décret à ce sujet sera voté le surlendemain) en reprenant à son compte la symbolique de l'inquisition. A cette date, Condorcet, qui s'est probablement suicidé après son arrestation, est mort depuis plus de deux mois (28 mars 1794).

Maximilien Robespierre (1760-1793)

Il est vrai que Condorcet, fidèle en cela jusqu'à la fin aux convictions de son libéralisme, a cherché le salut pour la Révolution dans une politique de concorde des classes dans la République dont en définitive personne au printemps 1793 ne voulait plus. Il est vrai aussi qu'il semble n'avoir perçu que tardivement, alors qu'il rédigeait, proscrit, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, qu'en contribuant à engager la France dans la guerre, il avait en définitive travaillé à créer lui-même les conditions de la dictature montagnarde et de sa propre défaite⁴⁹. Mais Condorcet est aussi, jusque dans ses derniers écrits, celui des acteurs de premier plan de la politique révolutionnaire qui s'est le plus clairement opposé aux manipulations du religieux à des fins politiques (c'est le sens de son portrait de Robespierre en « *prêtre* » et « *chef de secte* » dans la *Chronique de Paris*, 8 novembre 1792, ainsi que de sa dénonciation de l'Incorruptible, en juin 1793, comme un nouveau Cromwell). C'est aussi lui qui a le plus nettement perçu le problème le plus redoutable peut-être que la Révolution avait à résoudre : celui d'une instruction du peuple suffisamment poussée, c'est-à-dire à la fois suffisamment « *philosophique* » et suffisamment rationnelle (et scientifique), pour faire de lui non plus le souverain seulement nominal d'une République encore aux mains d'une classe dominante, mais le souverain réel d'une République tendanciellement à la fois démocratique et égalitaire. Problème auquel il revient encore, dans les derniers mois de sa vie, en conclusion de sa réflexion sur l'avenir de l'humanité au dernier chapitre de *l'Esquisse*. Et il est remarquable que Robespierre, si prompt à présenter Condorcet

⁴⁹ C'est le point de vue développé par Robert et Elisabeth Badinter (*Condorcet, un intellectuel en politique...*, chapitre « Vers la guerre », p. 372 et suiv.).

comme le représentant des riches, ou le défenseur du dogme de l'inviolabilité de la propriété privée, se soit à ce point désintéressé de la question de l'égalité devant l'instruction, comme de celle des conditions réelles d'une démocratie de contrôle par le peuple de ses représentants. Aujourd'hui que le prestige si longtemps attaché dans l'historiographie française à la personne et à la politique de Robespierre tend à s'effacer, il semble possible que l'œuvre fondatrice de Condorcet, en matière de politique scolaire laïque et démocratique, soit réappréciée à sa juste mesure.

5.1.7 De Thermidor au Directoire : une laïcité à l'usage de la nouvelle classe dominante

Retour :

La chute de Robespierre entraîne non seulement la disparition immédiate du culte de l'Être suprême mais aussi l'abandon de la Constitution civile du clergé. Dès le 18 septembre 1794 (2e sans-culottide an II), Cambon fait voter par la Convention, au nom du Comité des finances, la suppression du budget du culte catholique : « *La République française ne paie plus les frais ni les salaires d'aucun culte.* »

C'est un tournant majeur dans l'histoire religieuse de la Révolution. Sans négliger sa signification politique conjoncturelle, il marque sur le fond un changement de doctrine de gouvernement : l'Etat, en autorisant indifféremment l'exercice de tous les cultes (y compris celui du catholicisme resté fidèle à Rome), renonce à accorder à quelque religion que ce soit un statut privilégié. Malgré les efforts de Grégoire à l'automne 1794, la rupture est consommée avec l'Eglise constitutionnelle : celle-ci doit désormais elle aussi compter sur les seuls dons de ses fidèles pour vivre. Les nouveaux cultes révolutionnaires eux-mêmes deviennent une affaire en principe purement privée. L'incroyance cesse d'être suspecte : comme le souligne A. Aulard, « *il est maintenant admis par la loi et par les mœurs officielles qu'on peut vivre sans religion* ». C'est bien une rupture avec la politique suivie par toutes les autorités révolutionnaires depuis la Constituante. Cependant il ne s'agit pas exactement ici, de la part de l'Etat, de neutralité religieuse. Si la séparation américaine était bienveillante à l'égard du christianisme comme tel, celle des Thermidoriens, reprise par le Directoire, est en fait une séparation hostile : toute manifestation publique du culte est interdite, son exercice doit passer inaperçu et faire l'objet d'une surveillance rigoureuse (décret du 3 ventôse an III, articles 5 à 7). Le calendrier révolutionnaire doit s'imposer à tous, et les cérémonies publiques du décadi tentent de nuire au catholicisme en dissociant le temps du repos et celui du culte. L'objectif ainsi recherché, tel qu'il transparaît du rapport de Boissy d'Anglas mentionné plus haut, n'est pas de laisser, dans l'indifférence, le christianisme s'éteindre de sa belle mort dans un régime de liberté de conscience généralisée, si tant est que telle dût être sa destinée : c'est de lui rendre la vie assez difficile pour que sa disparition soit hâtée sans que le gouvernement puisse être accusé d'avoir agi en violation du principe de la liberté des cultes. Ce qui doit lui succéder n'est pas l'athéisme d'un Chaumette ou d'un Hébert, flétri par Boissy d'Anglas (qui évite de nommer Robespierre) ; c'est une idéologie du respect des lois de l'Etat et de la « *tranquillité publique* » (c'est-à-dire l'acceptation du plein rétablissement de l'inégalité socio-politique auquel travaille le régime thermidorien.).

La séparation thermidorienne s'accompagne, dans la Constitution de l'an III, de la suppression du suffrage universel (par l'Assemblée même qui avait été élue trois ans plus tôt dans les premières élections au suffrage universel de l'histoire, en vue d'établir une Constitution fondée sur la

souveraineté du peuple) : si les électeurs sont un peu plus nombreux qu'en 1791, le corps électoral des citoyens éligibles à la députation est limité à environ 30 000 personnes. Parallèlement se met en place une politique économique libérale qui, en supprimant le *maximum* des Montagnards, libère l'inflation et, comme plusieurs études convergentes l'ont souligné, plonge les classes pauvres dans une détresse économique inconnue depuis 1789. **L'hostilité au christianisme de la séparation de l'an III, au contenu nettement différent de celui des mouvements déchristianisateurs ou « séparatistes » de la période précédente, a donc un caractère de classe nettement affirmé : il vise à jeter les bases idéologiques d'un régime nouveau de propriétaires et de notables déchristianisés, décidés à gouverner la société sans roi et sans Dieu, et voyant dans l'éradication progressive du christianisme l'objectif à atteindre pour pérenniser leur régime et rendre impossible toute restauration royaliste.**

L'éducation est naturellement... un enjeu majeur pour cette politique. Elle doit donc être strictement laïque... Si on s'en tient à ce seul aspect des choses, on a quelque raison de considérer les écoles centrales comme inspirées des *instituts* de Condorcet. Néanmoins, elles s'en distinguent sur deux points essentiels. D'une part, ce sont des écoles payantes, et chères, dont la masse du peuple est absolument exclue, sauf le cas particulier d'élèves boursiers. Nulle continuité n'est prévue entre les écoles primaires et les écoles centrales. D'autre part, ce sont des établissements entièrement réservés aux garçons. Pour la masse du peuple, et pour la totalité des jeunes filles, les écoles centrales sont et doivent rester inaccessibles... La barrière culturelle entre les classes, ébranlée par la puissante aspiration à l'égalité des premières années de la Révolution, se reconstitue et s'affermi à nouveau. Elle se renforce d'autant plus que l'Etat se désengage rapidement de l'enseignement primaire. La loi Lakanal met un terme à l'obligation scolaire introduite en décembre 1793 dans le projet Bouquier. La loi Daunou supprime à la fois la gratuité et le salaire public pour l'instituteur, logé par la commune, mais à nouveau obligé de vivre de l'écolage... L'instituteur républicain reste naturellement mis à contribution par l'autorité politique pour donner du régime, et de ses armées lancées à la conquête de l'Europe, l'image la plus avantageuse... La conséquence la plus importante de cette évolution est l'apparition, dans ce contexte de liberté des cultes retrouvée, de nombreuses écoles privées dirigées par des prêtres, ou fondées sur des principes idéologiques catholiques. Le retour des congrégations n'est pas encore à l'ordre du jour ; mais il est préparé par la politique scolaire issue de la législation Daunou.

La Révolution française avait bien détruit le monopole de l'Eglise sur l'enseignement pour proclamer le principe selon lequel l'instruction publique est l'affaire de la nation elle-même ; la doctrine catholique avait cessé d'être la loi scolaire suprême ; la profession publique de cette doctrine n'était plus la condition impérative pour devenir enseignant et le rester ; la viabilité d'une morale entièrement indépendante des dogmes religieux et des sanctions de la vie future, ne faisant appel qu'à la responsabilité de l'homme envers lui-même et ses semblables, avait été non seulement démontrée théoriquement mais prouvée dans les faits. Mais la Révolution, en tant que mouvement surgi du peuple pour conquérir la liberté et l'égalité pour tous, avait buté sur un obstacle que toute la réflexion pédagogique et philosophique antérieure avait mal préparé à aborder : celui de la résistance opposée par les classes cultivées elles-mêmes, désireuses de préserver leurs privilèges par le maintien d'une efficace barrière culturelle. Masquée, durant les deux premières années d'existence de la Convention, sous les apparences « *ultra-républicaines* » de la lutte contre l'aristocratie des savants et de la pédagogie de la fête révolutionnaire, cette défense des privilèges culturels de la nouvelle classe dominante s'affiche ouvertement après Thermidor – souvent portée par les mêmes hommes (Lakanal, Daunou). La défaite politique de l'Eglise, dont le dernier grand épisode est l'abandon de l'Eglise constitutionnelle elle-même par l'Etat en 1794-1795, conduit donc bien à l'instauration en France du premier régime authentiquement laïque de son histoire ; mais c'est, sur le plan scolaire, une laïcité bourgeoise (et masculine), entièrement associée à l'objectif de reconstituer cette barrière culturelle, et de construire sous sa protection un enseignement d'élite à la fois totalement déchristianisé et

exclusivement destiné aux nouvelles catégories sociales durablement devenues, grâce à la Révolution, maîtresses du pouvoir.

Les Idéologues du Directoire ont assurément cherché à se présenter comme les héritiers de Condorcet, et Daunou le tout premier, en faisant voter par la Convention l'impression de l'Esquisse à plusieurs milliers d'exemplaires aux frais de la République. Mais c'est au prix d'un tri idéologique qui ne retient de Condorcet que ce qui peut servir le nouveau régime. La dimension démocratique et égalitaire de sa pensée, et tout particulièrement en matière de politique scolaire, est occultée ou niée, pour faire place au projet du développement séparé, selon la formule de Destutt de Tracy, de « *deux systèmes complets d'instruction qui n'ont rien de commun l'un avec l'autre* », destinés chacun à « *deux classes d'hommes ; l'une qui tire sa subsistance du travail de ses bras, l'autre qui vit du revenu de ses propriétés, ou du revenu de certaines fonctions, dans lesquelles le travail de l'esprit a plus de part que celui du corps. La première est la classe ouvrière, la seconde est celle que j'appellerai la classe savante.* »

...La question de la laïcité scolaire se pose ainsi au seuil du XIXe siècle dans le cadre nouveau d'une société où la domination de l'Eglise a été en France fondamentalement brisée (quels que soient les efforts ultérieurs de l'Etat pour aider le catholicisme à retrouver une partie du pouvoir perdu), mais où la nouvelle classe dominante, comme l'indique avec une grande lucidité Destutt de Tracy, peut fonder en définitive la légitimité de son pouvoir sur sa qualité de « *classe savante* », faisant de cette domination culturelle un enjeu essentiel du maintien de sa domination sociale et politique. Cette interpénétration de la question laïque et de la question socio-politique des « *deux systèmes* » fera le fond de toute l'histoire scolaire française, et peut-être pas uniquement française, pendant toute la période ici examinée – telle est du moins l'hypothèse que la suite de ce travail va tenter d'étayer...

5.2 Chapitre 4 : les nouveaux projets laïcisateurs en Europe (1789-1815)

Impact de la révolution française et diversité des situations nationales en Grande-Bretagne, en Italie et en Allemagne.

5.2.1 Grande-Bretagne, années 1790 : la démocratie radicale contre l'enseignement d'église

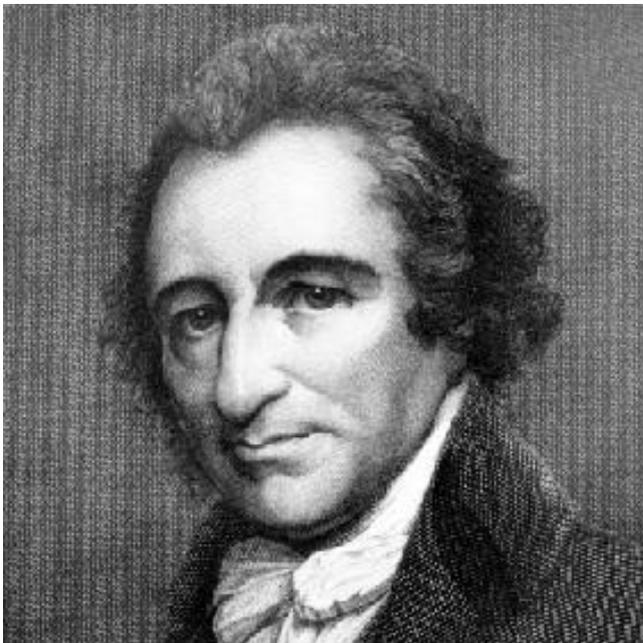
Retour :

On assiste après 1789 à Londres, dans de nombreuses autres villes anglaises et jusqu'en Ecosse, des comités et des cercles de discussion se mettent en place à l'image des jacobins français : les exclus du droit de vote entendent conquérir le droit à la parole et à la représentation politique. Le rejet de la domination de l'aristocratie, la liberté et l'égalité politiques, le suffrage universel masculin et même la République (surtout à partir de la chute du trône en France) sont au cœur des préoccupations du mouvement, telles qu'elles s'expriment tout particulièrement dans l'action de la *Société de Correspondance de Londres*, mise en place à partir de 1792 par le cordonnier Thomas Hardy et d'autres artisans londoniens pour coordonner l'action à l'échelle du pays . Ces efforts – cette « *poussée révolutionnaire* », pour reprendre l'expression de l'historien Roland Marx – culminent dans la réunion d'une *Convention* des délégués des sociétés révolutionnaires qui adopte la revendication du suffrage universel (19 novembre-5 décembre 1793) ... La répression gouvernementale, menée sans relâche contre ces *doctrines séditeuses*, et plus encore l'élan patriotique et loyaliste suscité par la guerre contre la France font ensuite refluer le mouvement...

... Face à ce mouvement démocratique anglais se dresse la hiérarchie de l'Eglise anglicane, en tant que principale autorité idéologique de défense d'un ordre socio-politique établi au nom du Plan de la divinité pour les hommes. Mais les Eglises dissidentes sont elles-mêmes profondément divisées devant la poussée révolutionnaire, leur attitude allant du soutien plus ou moins actif des unitariens (mais eux-mêmes ne sont-ils pas mis au ban du christianisme par leur refus du dogme de La Trinité ?) à l'hostilité sans faille de John Wesley et de l'essentiel du courant méthodiste. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que le mouvement démocrate et radical anglais de ces années 1790 se soit développé comme un mouvement non seulement anti-anglican, mais largement anticlérical, parfois même, comme c'est le cas avec Thomas Paine, antichrétien.

5.2.2 Thomas Paine : la République démocratique comme but, la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme moyen.

[Retour :](#)



Thomas Paine (1737-1809)

Les Droits de l'Homme (The Rights of Man) de Thomas Paine (en deux parties, 1791 et 1792) marquent un tournant dans l'histoire de la pensée radicale britannique... Pour la première fois aussi depuis la révolution de 1649, mais dans une visée profondément différente, le principe même du gouvernement monarchique était rejeté au profit de ce que Paine nomme non *la République* (en raison de la censure), mais *le gouvernement représentatif*. La révolution américaine victorieuse (à laquelle Paine avait pris lui-même une part importante quinze ans plus tôt en publiant à Philadelphie au début de 1776 *Le Sens commun*, petit ouvrage au retentissement considérable qui fondait en droit la lutte

des « *habitants de l'Amérique du Nord* » pour leur indépendance), la révolution française en cours, et la révolution démocratique anglaise espérée étaient replacées dans la perspective historique de l'émancipation prochaine des peuples se libérant de la double tyrannie politique et religieuse qui les opprimait encore... Paine associe étroitement forme républicaine de gouvernement et développement, par l'instruction généralisée, de toutes les potentialités des individus le plus souvent étouffées sous une monarchie. Ainsi, allant plus loin que la Déclaration française de 1789, il intègre le droit à l'instruction au nombre des droits de l'homme : « *Une nation sous un gouvernement bien réglé ne devrait pas permettre à quiconque de demeurer sans instruction.* » D'autre part, il place la liberté de conscience au nombre des acquis fondamentaux de la Révolution française...

... Paine, qui avait déjà posé dans *Le Sens commun* (ouvrage politiquement inspiré par les *Deux Traités* de Locke) la séparation des Eglises et de l'Etat -comme l'un des principes fondateurs du futur Etat nord-américain, poursuit ici sa défense du « *droit naturel* » de chacun à se définir librement en matière de foi. Interpellant tout pouvoir politique qui estimerait de son devoir de protéger une croyance contre une autre, il s'écrie : « *Ne te mêle que de ce qui te regarde. Si tel ne croit pas comme tu crois, c'est qu'à l'évidence tu ne crois point -comme lui, et il n'est pas de puissance terrestre qui puisse trancher entre vous.* »⁵⁰ C'est l'écho direct de la célèbre formule sur laquelle s'ouvrait la *Lettre sur la tolérance* de Locke : « *En matière de foi, chacun est à soi-même sa propre orthodoxie...* »

... Paine devait avoir peu après l'occasion de donner un prolongement politique plus concret à cette valorisation théorique de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en participant à Paris, pendant les premiers mois d'existence de la Convention, à la rédaction du projet de constitution élaboré par Condorcet ; il avait dû se réfugier en France en septembre 1792, quelques mois après la publication de la seconde partie de son livre ; fait citoyen français par le décret du 26 août 1792, il avait été élu par plusieurs départements, et siégeait à la Convention en tant que député du Pas-de-Calais . Sur ce principe politique, le fait est notable, l'accord entre le croyant Paine et l'incroyant Condorcet est total...

... Il ne s'agit pas de substituer à une foi erronée une foi nouvelle, mais de donner au lecteur l'audace de sortir de ce cercle de respect envers les puissances temporelles et spirituelles où l'enferme sa croyance en la révélation, pour lui permettre de penser librement ses rapports à la religion et à la société :

*« Ma propre conscience est ma seule église... Par cette déclaration, je n'entends pas condamner ceux qui ont une autre croyance. Ils ont le même droit à la leur que moi à la mienne. Mais il faut pour le bonheur de l'homme que celui-ci soit sincère avec lui-même. L'infidélité ne consiste pas à croire ou à ne pas croire. Elle consiste à faire profession de croire ce qu'on ne croit point »*⁵¹.

...Mais la répression à l'encontre des ouvrages de Paine se révéla en fin de compte redoutablement efficace (lui-même avait été condamné par contumace au bannissement à vie dès décembre 1792). La lutte pour maintenir le peuple anglais dans son devoir religieux ne se limita pas à une lutte idéologique. De lourdes peines de prison (jusqu'à sept ans d'emprisonnement) frappèrent les éditeurs des deux ouvrages interdits. La législation d'exception adoptée en 1794 parvint en quelques années à désorganiser l'opposition radicale, que la guerre contre la France permit de présenter comme composée de traîtres à la Patrie : cette opposition ne devait renaître de façon relativement organisée qu'une fois la paix revenue, c'est-à-dire après 1815...

5.2.3 Mary Wollstonecraft et William Godwin : ni éducation d'Eglise, ni éducation d'Etat

[Retour :](#)

⁵⁰ T. PAINE, *Les Droits de l'Homme*, op. cit., p. 79.

⁵¹ *Ibid.*, p. 26. Sur le sens de l'« infidélité » chez Paine, voir plus loin dans ce chapitre.



Mary Wollstonecraft (1759-1797)

..... Publiée en 1792, la *Défense des droits des femmes (A vindication of the rights of women)* revendique avec audace ce que la plupart des révolutionnaires eux-mêmes, de l'un et l'autre côté de la Manche, n'étaient en général pas prêts à accepter : « *L'émancipation de tout le sexe féminin* »⁵², en d'autres termes la **complète égalité civile et politique des femmes et des hommes**. Cette revendication s'étend au domaine scolaire. Pionnière en ce domaine, Mary Wollstonecraft (1759-1797) se prononce non seulement pour la coéducation, mais aussi pour la gratuité de l'école élémentaire et la suppression des barrières ségrégatives entre classes sociales à l'école ... S'agit-il pour autant d'écoles sans religion ? Pas exactement (Mary Wollstonecraft n'est pas athée, et le curriculum novateur qu'elle envisage prévoit « *des notions de religion* » sans autre précision. Mais assurément, le clergé y perdrait toute position dominante...

...William Godwin (1756-1836), fils d'un pasteur dissident, et pasteur lui-même durant quelques années, fréquente les mêmes cercles intellectuels radicaux que Thomas Paine ou Mary Wollstonecraft (qui deviendra sa compagne) quand il rédige et publie, en 1793, *l'Enquête sur la Justice politique*. L'intention politique qui préside à la rédaction de l'ouvrage n'est rien de moins que « *le renversement de la servitude* », c'est-à-dire de la soumission politique de l'homme à l'homme. Godwin s'affirme républicain, persuadé que « *la monarchie se fonde sur l'imposture* », en sorte que « *c'est particulièrement sous un bon roi que la monarchie est pernicieuse* »⁵³. Suffrage universel et démocratie représentative sont pour lui aussi l'objectif à atteindre⁵⁴, ou plutôt le seul moyen de s'approcher de la « *justice politique* », c'est-à-dire la fin de l'oppression d'une catégorie d'êtres humains par une autre, ce qui constitue à ses yeux le seul but qu'une intelligence contemporaine puisse s'assigner...

⁵² Mary WOLLSTONECRAFT, *Défense des droits des femmes*, Paris, Payot, 1976, p. 219.

⁵³ W. GODWIN, *De la justice politique* (traduction Benjamin Constant), Presses universitaires de Laval, Québec, 1972, citations p. 178, 156 et 152.

⁵⁴ « *La direction des affaires de tous appartient à tous. Dans un grand Etat, les citoyens ont à choisir des représentants* » (*ibid.*, p. 128).



William Godwin (1756-1836)

... Il ne s'en prend pas moins avec une puissance singulière à ces deux instances de pouvoir, et en particulier de pouvoir éducatif, que sont l'Eglise et l'Etat. Il ne s'agit pas seulement pour lui de prôner la pleine séparation des Eglises et de l'Etat en des termes classiquement lockiens (« *Que le pouvoir sache être neutre, les sectes les plus discordantes vivront paisiblement ensemble* »), ni de récuser avec vigueur l'entretien sur fonds publics de quelque culte que ce soit, Godwin se fait plus offensif encore, dans le chapitre de son *Enquête* intitulé *De l'éducation nationale*, en disqualifiant purement et simplement l'Eglise établie, et de fait toute hiérarchie religieuse, en tant qu'autorité moralement crédible en matière éducative.... Peut-on confier à de tels hommes l'éducation de la jeunesse ? La réponse est évidente. Faut-il, à l'exemple des révolutionnaires français, demander à l'Etat de prendre en charge

« *l'éducation nationale* » ? La réponse de Godwin est tout aussi ferme : le remède serait pire encore que le mal. « *La réunion de l'influence du gouvernement avec celle de l'éducation est d'une nature plus formidable que l'alliance antique des puissances de l'Eglise et de l'Etat. Il faut réfléchir profondément avant de confier à des mains justement suspectes un si terrible instrument.* »

... Cette argumentation possède à l'évidence de nombreux points communs avec celle avancée au même moment en France par Condorcet. Mais Godwin pousse un peu plus loin le raisonnement. « *Le gouvernement est un mal nécessaire* » : à cette formule classique du libéralisme politique, qu'il place au cœur de toute la réflexion de son *Enquête*, il donne en matière d'éducation un sens particulièrement fort, en préconisant d'ôter au gouvernement, au profit de la société civile elle-même, toute possibilité de s'immiscer dans les affaires éducatives de la nation. Alors que Condorcet, tout en cherchant à préserver l'instruction publique de toute influence idéologique de l'Etat, estimait néanmoins nécessaire qu'elle soit financée sur les fonds publics, Godwin considère que, du financement au contrôle, la conséquence est inévitable : c'est l'idée même d'éducation nationale qu'il faut donc récuser... Godwin lègue ainsi au radicalisme anglais, et à travers lui au futur mouvement ouvrier, le projet d'une éducation organisée et financée par le peuple lui-même, en toute indépendance par rapport à l'Etat. Même si les raisons de l'hostilité de Godwin à la prise en charge de l'éducation par l'Etat sont profanes et politiques, et non religieuses, il est clair qu'elles entrent en résonance avec la position dissidente traditionnelle de méfiance envers l'Etat en tant qu'il est lié à l'Eglise établie...

... Mais il faudra attendre la reprise de l'agitation politique sur le sol britannique, après la fin des guerres napoléoniennes, pour voir ces conceptions féconder la réflexion éducative des radicaux et des premiers socialistes. Dans les années qui suivent la parution de ces œuvres majeures, avec la reprise en main de la situation politique par une monarchie à nouveau sûre d'elle-même, c'est le conformisme religieux qui triomphe en matière éducative.

5.3 Dans l'Europe sous domination napoléonienne

5.3.1 Ampleur et limite de la restauration religieuse en France : le concordat de 1802 et l'Université impériale

Retour :

La dictature militaire, nom moderne du régime qu'invente par touches successives Napoléon Bonaparte à partir du coup d'Etat du 18 brumaire, reste sous un certain nombre d'aspects un régime laïque : le code civil ignore la divinité, et les armées impériales se passent à peu près totalement d'aumôniers⁵⁵. Mais l'association des Eglises à l'action de l'Etat est un principe politique fort du premier consul, puis de l'empereur : un homme religieux, estime-t-il, est avant tout un homme qui a appris à obéir et à se résigner⁵⁶. La première séparation, proclamée en 1795, est officiellement abolie en 1802 avec la proclamation conjointe (18 germinal an X / 8 avril 1802) du concordat conclu l'année précédente avec le pape Pie VII et des articles organiques. La page révolutionnaire est tournée : **l'Eglise catholique renonce à son monopole religieux comme au recouvrement de ses biens d'Ancien Régime nationalisés ; en contrepartie, elle obtient de l'Etat un statut de fonctionnaires publics pour son personnel séculier et une reconnaissance officielle dans l'espace public en tant qu'institution...**



...Dans le domaine scolaire, le fossé creusé par le régime précédent entre l'éducation des élites sociales et celle du peuple s'approfondit encore. L'Empire se désintéresse de l'enseignement primaire, laissant le champ libre aux ordres religieux autorisés, donnant même aux nouvelles autorités éducatives (recteurs, inspecteurs d'académie) la consigne de veiller à ce que cet enseignement ne soit pas développé au-delà d'un minimum. **Les instituteurs redeviennent souvent chargés d'un service d'église, tandis que Fontanes, Grand Maître de l'Université, organise leur surveillance par les desservants de paroisse employés comme auxiliaires de police...**

Du point de vue de la séparation des Eglises et de l'Ecole dont on s'occupe ici, la politique scolaire bonapartiste, puis napoléonienne, a donc en France la signification d'une considérable régression par rapport à la situation antérieure... C'est pourquoi il ne paraît pas possible de retenir pour la France la notion de « *premier seuil de laïcisation* » exposée dans divers ouvrages par Jean Baubérot... Il paraît cependant peu légitime d'occulter la signification de la Révolution française comme moment de la grande défaite historique du catholicisme d'Etat, et peu conforme à la réalité

⁵⁵ Xavier BONIFACE (*L'aumônerie militaire française, 1914-1962*, Paris, Cerf, 2000).

politique napoléonienne de présenter le concordat comme un pas en avant par rapport à l'Ancien Régime, alors qu'il représente bien plutôt un pas en arrière d'importance par rapport à la première séparation, dont on a observé la mise en place passablement chaotique entre 1789 et l'an III... Au fond, le manque d'intérêt de Jean Baubérot pour la laïcisation révolutionnaire de la décennie précédente s'explique par le fait que cette laïcisation est pour lui plus apparente que réelle, la Révolution ayant opéré à ses yeux un « *transfert de sacralité* » du catholicisme vers d'autres cultes (de la Raison, de la Patrie...) sans parvenir à instituer un « espace public » réellement indépendant du religieux. On a tenté, dans le chapitre précédent, de réunir des éléments susceptibles d'infirmer cette thèse...

5.3.2 L'Italie napoléonienne : le programme d'éducation publique de Vincenzo Cuoco.

Retour :

La question laïque se pose pour l'Italie des années 1789-1815 de façon assez différente de la France. Sans doute l'Italie connut-elle au début des années 1790 une importante pénétration des idées révolutionnaires, au point que Philippe Buonarroti, dans un mémoire au ministre des Affaires étrangères français (20 février 1796), présente son pays comme mûr pour une révolution, tant on y est excédé de « *l'orgueil de la noblesse et du clergé* » : c'est pour la hâter qu'il demande de façon pressante une intervention militaire française. Celle-ci conduit dans un premier temps à la constitution de « *Républiques sœurs* » (1796-1799, le « *triennio* » de l'historiographie italienne) dont les forces vives, pour l'essentiel des notables et des intellectuels d'inspiration libérale et laïque, cherchent à transposer en Italie le modèle de la Constitution de l'an III... L'expérience du *triennio* républicain est éphémère, à peu près partout balayée par des soulèvements paysans menés par des nobles et le clergé. Mais le retour des armées de Bonaparte sur le sol italien, à partir de 1800, aboutit en quelques années à l'intégration d'une partie de l'Italie, jusqu'à Rome elle-même, à l'Empire. A ces quinze nouveaux départements français s'applique la législation impériale et le code civil. Sur le plan éducatif, la mise en place de l'université de Turin, de la *Scuola normale superiore* de Pise et d'un certain nombre de lycées destinés à former les fonctionnaires de l'administration constitue la base d'un enseignement supérieur et secondaire d'Etat non pas irrégulier, mais échappant au contrôle de l'Eglise... On passe en effet d'un enseignement confessionnel d'Eglise à un enseignement à direction étatique où l'Eglise n'est plus qu'une associée, au statut il est vrai privilégié. Il ne s'agit d'ailleurs ici que de l'enseignement supérieur et secondaire, l'enseignement du peuple restant pour l'essentiel confié à l'Eglise...

... **Sur le plan théorique, celui de l'élaboration programmatique en matière de politique scolaire, la pensée la plus significative de cette époque dans le cadre italien est sans doute celle de l'historien napolitain Vincenzo Cuoco (1770-1823)...** De l'échec sanglant de la révolution napolitaine en 1799, à laquelle il a participé, Cuoco tire dans son exil milanais la conclusion que la rénovation politique de l'Italie ne pourra se faire seulement « *par le haut* », c'est-à-dire par l'imposition par un gouvernement « éclairé » d'un programme de réformes inspirées de la Révolution française : le succès passe par le soutien actif du peuple lui-même à l'entreprise (soutien qui s'était révélé défaillant en 1799). Selon Cuoco, deux conditions sont requises pour y parvenir : une réelle instruction des masses, et le respect par les dirigeants des traditions populaires nationales, y compris des traditions religieuses.



Vincenzo Cuoco (1770-1823)

De retour à Naples avec l'occupation française (1806), **Cuoco rédige en 1809 pour le roi Joachim (Murat) un Rapport et projet sur l'instruction publique dans le royaume de Naples** fondé sur trois principes : l'instruction doit être *universelle* (c'est-à-dire comprendre l'ensemble du savoir, alliant théorie et pratique, « sciences » et « arts » appliqués), *publique* (organisée et financée par l'Etat) et *uniforme* (sous le contrôle idéologique de l'Etat). C'est, sur le plan théorique, un pas en avant de toute première importance : il ne s'agit plus seulement pour l'Etat d'éduquer les futurs cadres administratifs, mais bien d'« *établir l'instruction publique* », de prendre en charge l'instruction de tous. Trois degrés d'instruction sont proposés : le premier doit être gratuit⁵⁷, les autres payants... On ajoutera ici qu'il ne reprend à son compte, du plan Condorcet, ni la gratuité intégrale, ni la coéducation, ni naturellement la laïcité.

Le plan soumis à Murat prévoit que la religion reste associée à l'enseignement moral dès l'école primaire. Il préconise d'instituer une faculté d'Etat de théologie catholique, sur le modèle de l'Université impériale. Il s'agit toutefois d'un enseignement religieux supervisé par l'Etat, épuré de l'aile la plus hostile à toute modernité (les *zelanti*). **Cuoco souhaite ainsi non pas séparer, mais différencier « ce qui est à César et ce qui appartient à Dieu » de manière à assurer la coopération non conflictuelle des deux instances politique et religieuse...**

... Désormais est posée, comme une question centrale de politique scolaire pour les classes dirigeantes, la question des rapports que l'école, et en premier lieu l'instruction populaire, doit entretenir non seulement avec l'inculcation d'un sentiment religieux et d'une identité confessionnelle, mais avec l'inculcation d'une identité nationale.

5.3.3 L'enseignement public chrétien non confessionnel aux Pays-Bas : la législation de 1806

[Retour :](#)

⁵⁷ « L'instruction élémentaire doit être gratuite, parce qu'elle est nécessaire et utile à tous » (V. CUOCO, *Rapporto...*, in D. OMERO-BIANCA, *op. cit.*, p. 75).

Bien que les Pays-Bas soient situés hors du cadre retenu pour cette étude, il est nécessaire de signaler brièvement la législation scolaire introduite en 1806 dans ce qui était alors la République batave (sous occupation militaire française), parce qu'elle revêtra un caractère exemplaire aux yeux des adversaires de l'enseignement confessionnel pendant la plus grande partie du XIXe siècle (jusqu'à l'introduction des lois laïques en France). La loi du 3 avril 1806, qui organisait l'enseignement primaire public, exclut en effet du curriculum scolaire l'enseignement des dogmes spécifiques d'une religion...

...Les Pays-Bas occupés par les armées napoléoniennes possédaient, à la différence de l'Italie, un réseau d'écoles primaires relativement développé ; celles-ci, de nature confessionnelle, étaient à la charge de chacune des deux communautés religieuses, calviniste et catholique. La prise en charge de l'enseignement par l'Etat supposait la fusion de ces deux types d'écoles dans un ensemble unique. L'impossibilité politique d'accorder un statut privilégié à l'un des deux cultes par rapport à son rival conduisit le pouvoir impérial à une solution empirique : les élèves de chaque communauté devaient recevoir l'enseignement religieux qui leur était destiné en dehors de l'école, sous la responsabilité des ministres de chaque confession. Par ailleurs, en créant par la même loi un corps spécifique d'inspecteurs, recrutés sur une base non confessionnelle, l'administration impériale se donnait les moyens d'asseoir de façon durable sa prééminence sur le réseau scolaire public (coexistant avec des réseaux confessionnels alors non subventionnés) ... Il ne s'agissait nullement de décréter l'enseignement neutre par rapport à toute religion : l'instituteur devait non seulement donner un enseignement de morale à fondement religieux, et attester lors de son recrutement de sa qualité de bon chrétien, mais contribuer lui-même à la fréquentation par ses élèves de l'enseignement religieux de leur confession... La loi de 1806 fut confirmée en 1814 lorsque la monarchie fut restaurée dans les Provinces-Unies, et resta fondamentalement inchangée tout au long du XIXe siècle.

5.3.4 Allemagne : émergence d'une pensée laïque sur l'état et sur l'école (années 1790 – 1815)

5.3.4.1 *La question de la séparation du religieux et du politique dans quelques œuvres de la philosophie politique allemande au temps de la Révolution française*

Retour :

Les conquêtes militaires de la République française (territoires de la rive gauche du Rhin) puis la suppression des principautés épiscopales de Rhénanie et la sécularisation des biens de l'Eglise catholique qui s'ensuivit (1804), l'instauration enfin sous Napoléon de régimes alliés sur une partie du territoire allemand (Prusse non comprise), furent autant de bouleversements qui affectèrent de façon décisive les Eglises allemandes. Sur le plan éducatif, ce furent pourtant les réformes modernisatrices prussiennes décidées pour mettre le pays en état de soutenir victorieusement la lutte contre la France impériale (à partir de 1809) qui constituent ici, sur le plan des réalisations pratiques, l'amorce d'une laïcisation dans le domaine de l'enseignement public. Mais ces réformes ne prennent leur réelle signification qu'en relation avec la riche réflexion principielle sur les relations entre Etats et Eglises, et entre Eglises et enseignement public, menée par des figures de premier plan de la pensée allemande à partir des années 1790...

5.3.4.2 Wilhelm von Humboldt : « Essai sur les limites de l'action de l'Etat » (1792)

Retour :



Wilhelm von Humboldt (1767-1835)

Resté à l'état de manuscrit du vivant de son auteur, l'*Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, écrit de jeunesse (1792) de Wilhelm von Humboldt⁵⁸, intéresse néanmoins la présente étude en tant qu'œuvre illustrative de l'affermissement en Allemagne d'une philosophie politique libérale en dialogue fécond avec le libéralisme anglais (Locke en premier lieu) comme avec la Révolution française (Humboldt, qui avait voulu étudier sur place la Révolution française en cours, s'était trouvé à Paris en juillet 1789 en compagnie du grand pédagogue de l'*Aufklärung* Joachim Heinrich Campe). Contre l'absolutisme politique – c'est-à-dire en opposition implicite, mais profonde, avec les principes de gouvernement établis en Prusse, son pays natal – W. von Humboldt cherche à établir la légitimité d'une séparation radicale entre un domaine public, où l'action de l'Etat peut et même doit pleinement

s'exercer, et un domaine privé, où elle devient abus. En d'autres termes : « *Il ne peut exister aucune immixtion de l'Etat dans les matières religieuses qui... n'entraîne avec elle jusqu'à un certain point l'enchaînement de la liberté individuelle...* » Il importe cependant de souligner ici – et cette différence n'est pas mince – que ce n'est pas au nom de la libre pensée non religieuse, mais bien au nom du sentiment religieux lui-même que Humboldt plaide pour cette séparation radicale. Pour lui « *la religion repose sur un besoin de l'âme* » que l'Etat ne peut entreprendre de satisfaire sans le corrompre à sa source... On doit ajouter que, si la pensée libérale et anti-autoritaire du jeune Humboldt refuse, pour des raisons assez proches de celles de William Godwin, de placer l'instruction au nombre des prérogatives de l'Etat, elle s'élève en même temps avec vigueur contre le « mur culturel » séparant la culture des dominants de celle du reste de la population – c'est probablement sur ce point que l'influence, sinon de Condorcet lui-même (rien ne prouve qu'Humboldt en 1792 ait eu connaissance de ses écrits), du moins des idées égalitaristes de la Révolution française est la plus sensible sur un intellectuel dont le destin fut de se trouver à Paris le 14 juillet 1789...

⁵⁸ L'*Essai sur les limites de l'action de l'Etat* (*Ideen zu einem Versuch, die Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*), rédigé en 1792, ne sera publié qu'en 1851. La traduction ici utilisée est celle de la première édition française (Paris, Baillière, 1867).

5.3.4.3 *Johann Gottlieb Fichte : « Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française » (1793)*

Retour :

Publiées presque au même moment que l'*Essai* de Humboldt, les *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* de Fichte (1793) s'inscrivent dans le même courant idéologique, notamment par leur valorisation de la liberté de pensée de l'individu hors de toute injonction d'Etat ou d'Eglise. Mais le projet politique est plus explicite. Contre Burke, ou plutôt contre les polémistes allemands contre-révolutionnaires inspirés de Burke, Fichte entreprend de défendre le droit du peuple français – de tout peuple – à se donner le gouvernement de son choix, et à en changer s'il le juge bon : un droit jugé par Fichte « *inaliénable* » et « *imprescriptible* »... l'Eglise étant une association fondée en vue du bonheur dans l'autre vie, tandis que l'Etat est établi en vue du bonheur dans celle-ci, nulle interférence entre les deux domaines n'est admissible ; que chaque instance accepte de respecter son domaine de compétence...

... Si les Eglises protestantes ont incontestablement moins de sang sur les mains que l'Eglise catholique, leur bilan moral s'avère cependant lui aussi désastreux, et la Bible elle-même est compromise dans cette débâcle. Cette déclaration dénuée d'ambiguïté d'anticléricalisme antiprotestant (autant qu'anticatholique) fait de Fichte le premier penseur politique allemand, semble-t-il, à envisager la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme une question concernant les Etats protestants eux-mêmes...

... Est-on en droit d'appliquer ces conclusions générales au domaine scolaire, et de voir dans les *Considérations* un ouvrage se prononçant pour la séparation non seulement des Eglises et de l'Etat, mais encore des Eglises et de l'Ecole ?... On trouve dans ces *Considérations sur la Révolution française* une conception des établissements d'enseignement comme lieux où la vérité est à *chercher*, opposés aux Eglises dogmatiques où celle-ci est considérée comme *trouvée* : Fichte pointe clairement ici la question du contrôle clérical sur l'enseignement . Réflexion prémonitoire : quelques années plus tard, la « querelle de l'athéisme », provoquée par des ecclésiastiques saxons (protestants) influents, allait lui coûter sa chaire de philosophie à l'Université d'Iéna.

5.3.4.4 *Emmanuel Kant : « Le Conflit des Facultés » (1798)*

Retour :



Emmanuel Kant (1724-1804)

Analysant, à la lumière sans doute de son expérience personnelle, les rapports entre les trois « *Facultés supérieures* » de l'enseignement universitaire prussien (théologie, droit, médecine) et la « *Faculté inférieure* » (la Faculté de philosophie), Kant en vient à considérer le conflit entre ces deux instances – et avant tout entre les Facultés de théologie et de philosophie – à la fois comme « *inévitable* », parce que cette dernière porte en elle une exigence critique contraire à la nature même

de la théologie, et comme inégal – parce que la première possède précisément ce statut de « *Faculté supérieure* » dispensant une Vérité révélée dont l'autorité de l'Etat est garante...

Mais si ce conflit revêt un caractère inévitable et permanent, c'est aussi parce que Kant n'envisage pas la possibilité, dans un avenir prévisible, d'ôter à la théologie son statut de doctrine reconnue par l'Etat. Cette séparation complète n'est même pas souhaitable à ses yeux, puisque la religion chrétienne (et la Bible elle-même) peuvent garder une valeur pratique et conduire au Bien ceux pour qui la raison seule serait d'un trop faible secours. Il ne reste donc plus qu'à édicter des règles permettant de maintenir ce conflit dans des bornes compatibles avec la bonne marche de l'Etat.

L'intransigeance philosophique vis-à-vis des doctrines révélées s'accompagne ainsi d'une sorte de pragmatisme politique qui conduit Kant à accepter l'existence d'un enseignement d'Etat de théologie – aussi longtemps du moins que les progrès de la raison n'auront pas modifié un rapport de force aujourd'hui défavorable.

5.3.4.5 *Johann Heinrich Pestalozzi : une éducation des enfants du peuple ni confessionnelle ni a-religieuse*

Retour :

L'importance historique de Pestalozzi tient en ce qu'il a le premier tenté, avec une ténacité et une largeur de vue exceptionnelles, de faire passer les principes démocratiques de la pensée éducative des Lumières concernant le droit à l'éducation pour tous du domaine de la théorie à celui de la réalité



Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827)

concrète : c'est à ce titre qu'il est compris au nombre des « amis de la liberté et de l'égalité » d'Europe et du Nouveau Monde auxquels le décret du 26 août 1792 attribue la citoyenneté française. En matière religieuse, sa démarche est imprégnée des tendances antidogmatiques de son temps. Sa critique d'un enseignement qui forme « des hommes de mots et de phrases » est une critique de l'école confessionnelle, à la fois dans ses objectifs (il lui importe peu que ses élèves se reconnaissent dans telle ou telle confession) et dans ses méthodes : « Je n'étais pas d'avis que le catéchisme... appris par cœur à la façon des perroquets fût le moyen spécialement destiné par le Sauveur du monde à pousser les hommes à honorer Dieu. »⁵⁹ Mais, comme le montre cette dernière citation, l'éducation qu'il destine aux élèves des établissements successifs qu'il dirige, avec des interruptions diverses, pendant plus de

quarante ans, conserve une dimension religieuse, fondée sur ce qu'il considère comme un sens religieux inné chez l'homme. La pédagogie de l'intuition qu'il développe intègre donc une éducation religieuse conçue non comme apport extérieur d'une Révélation transmise par des textes sacrés, mais comme maturation et passage à la conscience réflexive de cette disposition en quelque sorte anthropologique de l'être humain à la foi... la pensée éducative laïque du socialisme allemand pourra, au XIXe siècle et au début du XXe siècle encore, se réclamer de lui en tant que fondateur de l'éducation populaire, et arguer du fait que la part religieuse de son éducation ne concerne que la sphère privée de l'éducation parentale ; mais cette séparation est en tant que telle étrangère à la pensée de Pestalozzi, et les défenseurs d'une instruction publique des enfants du peuple « chrétienne au sens large » ou simultanée ne manqueront pas, eux non plus, d'arguments pour faire de l'auteur de *Léonard et Gertrude* leur grand pédagogue de référence...

5.3.4.6 Les « Discours à la Nation allemande » de Fichte (1807) et la réforme scolaire prussienne (1810) : de la sécularisation de l'école à l'affirmation identitaire nationale

[Retour :](#)

Sous le choc de sa défaite de 1806, le royaume de Prusse, estimant que son salut ne pourrait venir que de sa modernisation interne, entreprit dans les années qui suivirent une vaste réforme de

⁵⁹ Johann Heinrich PESTALOZZI, *Comment Gertrude instruit ses enfants*, cité par Georges PIATON, *Pestalozzi*, Privat, 1982, p. 63.

l'Etat dont Wilhelm von Humboldt, appelé à prendre en charge l'enseignement et les cultes au Ministère de l'intérieur (février 1809 – juin 1810), fut sur le plan scolaire le maître d'œuvre...

...Des réformes laïcisatrices de grande ampleur furent introduites. Pour l'essentiel, elles touchèrent les filières de l'enseignement secondaire long, entièrement réorganisé par l'instauration du *Gymnasium* comme établissement-type du second degré public (neuf années d'études, fortement marquées par une inspiration « néo-humaniste » (sur cette notion, voir *supra*, note), notamment en raison de la place importante du grec, et se concluant par un examen ouvrant l'accès à l'enseignement supérieur, l'*Abitur*). Dans l'esprit de ses promoteurs, le *Gymnasium* devait constituer non un dispositif de verrouillage d'une culture d'élite fermée sur elle-même, mais une voie d'accès élargie à cette culture non utilitaire (c'est-à-dire sans finalité professionnelle) pour les non-privilegiés... L'orientation non pas laïque à proprement parler, mais laïcisatrice, de la réforme humboldtienne se marquait par la réduction à deux heures de l'horaire hebdomadaire du cours (confessionnel) d'Instruction religieuse (*Religionsunterricht*), par la constitution d'un corps d'enseignants du secondaire (Philologues) indépendant de l'Eglise, et, de façon plus diffuse, mais non moins importante, par la finalité essentiellement profane accordée à l'enseignement...

[Le discours de Fichte à la nation allemande s'adresse à un pays vaincu et il est] d'abord un appel à la lutte libératrice contre les armées françaises, lutte qui pour Fichte doit se mener de la seule façon qui convienne à un peuple en situation d'infériorité militaire sur l'occupant (pour longtemps, estime-t-il alors) : par la régénération politique et morale. **Celle-ci exige, expose Fichte, l'apparition d'une génération d'hommes nouveaux, dotés d'une conscience nationale, fiers de se reconnaître comme appartenant au peuple qui incarne plus que toute autre l'esprit de liberté des temps modernes. L'éducation qui pourra produire de tels hommes sera donc à la fois démocratique, sécularisée et patriotique.**

Fichte exprime en effet avec force l'idée que la division de la société en deux classes au regard de la culture est la première responsable des malheurs du pays. La culture (*Bildung*) doit cesser d'être « une espèce de privilège dont il [faut] éviter la diffusion »⁶⁰ et quitter le cercle des lettrés pour devenir le bien commun du peuple tout entier. Ce n'est pas simple formule : par son éloge remarqué de Pestalozzi, Fichte entend indiquer à la Prusse, et à toute l'Allemagne, une voie pédagogique pour réaliser concrètement cette éducation unifiée et donner à « tous les Allemands sans exception aucune »⁶¹ les moyens de participer à une vie culturelle commune, une vie que Fichte conçoit par ailleurs comme essentiellement sécularisée... En appelant à ôter aux Eglises leur rôle directeur dans l'éducation du peuple comme dans la vie universitaire, Fichte invite ainsi à opérer un renversement complet des valeurs éducatives. Le mépris pour les affaires « terrestres » n'est pas seulement une limitation intellectuelle. Il est aussi, et sans doute avant tout, explique-t-il, facteur de résignation morale, d'indigne soumission fataliste à « l'immuable volonté de Dieu », c'est-à-dire au plus fort... C'est pourquoi les *Discours* de Fichte peuvent être considérés comme le premier manifeste politique de l'espace linguistique allemand en faveur de la totale séparation des Eglises et de l'Ecole...

... Mais en même temps, ce retour aux valeurs terrestres n'équivaut pas à un rejet de l'esprit religieux, au sens que Fichte donne à ce terme depuis au moins la *Destination de l'homme*, c'est-à-dire celui d'une ouverture de la conscience individuelle vers un infini qui transcende la condition finie de l'homme... Cette réalité n'est plus cet « *Empire céleste* », cet « *Etat étranger* » [à la terre] annoncé par le discours chrétien ; c'est la communauté humaine du peuple, de la nation, manifestation visible du divin, qui doit remplacer le monde céleste comme source d'idéal et de

⁶⁰ FICHTE, *Discours à la Nation allemande (Rede an die deutsche Nation, 1807)*, trad. Costes, Paris, Ed. Molitor, 1923, troisième Discours, p. 46. Par culture, ce concept-clé du néo-humanisme, Fichte n'entend pas seulement un ensemble de connaissances extérieures à l'individu, mais l'acquisition d'une capacité à développer soi-même

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

motivation pratique. A la « *religion de jadis* », condamnée par l'histoire, doit se substituer une nouvelle religion, la religion sécularisée du patriotisme...

...L'école doit être le lieu privilégié où doit s'opérer cette substitution. Le troisième *Discours*, consacré à l'« *exposé de la nouvelle éducation* », propose à la fois de tourner le dos à la conception des « deux vies » qui attendent successivement l'homme ⁶², et de conserver en la transposant cette structure mentale fondamentale. Le salut de l'âme doit être remplacé, en tant que priorité éducative fondamentale, par le salut collectif du peuple dans ce monde-ci.

⁶² Fichte propose d'abandonner en particulier le dogme humiliant du péché originel, « *l'infamie qu'on attribue à l'être humain et d'après laquelle [il] se reconnaît radicalement pécheur et mauvais* » (*ibid.*, p. 47).

6 Partie III : L'alliance des trônes et des autels en matière scolaire : quelles résistances ? (1815-1850)

Retour :

Les vainqueurs de Napoléon, en donnant le nom de Sainte Alliance au pacte conclu en 1815 pour clore définitivement, espéraient-ils, la période de bouleversements ouverte en 1789, indiquaient eux-mêmes la fonction politique et sociale qu'ils souhaitaient voir remplie par les Eglises. L'enseignement, celui des enfants des classes supérieures comme celui des enfants du peuple, est l'un de ces « *domaines mixtes* » où, par-delà la diversité des situations nationales, allaient se mettre en place, durant les trois décennies suivantes, des politiques scolaires fondées sur l'idée d'une nécessaire, et politiquement salutaire, coopération entre les Etats et les Eglises.

[Du fait de la répression impériale, on peut difficilement mesurer l'importance des résistances suscitées, l'objet de ce chapitre consistera à les appréhender dans la perspective comparatiste dans leur traduction] anglaise (chapitre 6), allemande, française et italienne avant 1848 (chapitre 7), et la place que tient la question de la séparation de l'Ecole et des Eglises dans les révolutions de 1848 sur le continent (chapitre 8).

6.1 Chapitre 5 : puissance et fragilité des églises dans les domaines politique, culturel et scolaire (1815-1848)

Retour :

Pour traiter la question posée par ce titre, trois approches successives, et complémentaires, seront proposées. On s'attachera d'abord à restituer l'ampleur et les limites du courant de restauration religieuse dans l'Europe de la première moitié du XIXe siècle et à évaluer sa place dans les dispositifs politiques de légitimation de l'ordre établi. On examinera ensuite à grands traits les évolutions sécularisatrices dans le domaine philosophique et scientifique (notamment le domaine neuf des sciences des religions) qui contrecarrent les efforts des Eglises en vue du rétablissement de leur ancienne autorité. On examinera enfin les dispositifs de politique scolaire organisant la coopération entre Eglise(s) et enseignement public dans chacun des quatre pays étudiés.

6.1.1 L'assistance réciproque des églises et des états : fondements, enjeux, limites

6.1.1.1 *Le christianisme comme religion de l'autorité (1) : l'Eglise catholique*

Retour :

Dans une conférence prononcée peu après 1815, Mgr Frayssinous, l'un des prédicateurs catholiques les plus en vue de la France post-napoléonienne, futur premier titulaire (1824) du poste de *Ministre des Affaires ecclésiastiques et de l'Instruction publique*, se réjouit en ces termes du plein rétablissement de la coopération entre les deux pouvoirs temporel et spirituel :



Denis Frayssinous (1765-1741)

« Désormais le trône et l'autel, loin de se heurter, vont s'appuyer et se soutenir mutuellement : si le pontife se fait un devoir sacré de rendre à César ce qui est à César, le prince à son tour met toute sa gloire à rendre à Dieu ce qui est à Dieu. »¹

La continuité doctrinale avec ce qu'on a appelé ici le christianisme classique est manifeste. L'interprétation catholique de la Révolution comme châtement infligé par Dieu pour punir la France d'avoir glissé dans l'incrédulité, thèse maintes fois répétée depuis les premiers écrits contre-révolutionnaires de l'émigration jusqu'aux années 1830 et 1840 se situe bien dans le droit fil de la logique de *La Cité de Dieu* qui avait attribué, quatorze siècles plus tôt, la dévastation de la capitale de l'Empire au courroux de Dieu devant la tiédeur des siens...

...La continuité doctrinale avec ce qu'on a appelé ici le christianisme classique est manifeste. L'interprétation catholique de la Révolution comme châtement infligé par Dieu pour punir la France d'avoir glissé dans l'incrédulité, thèse maintes fois répétée depuis les premiers écrits contre-révolutionnaires de l'émigration jusqu'aux années 1830 et 1840 se situe bien dans le droit fil de la logique de *La Cité de Dieu* qui avait attribué, quatorze siècles plus tôt, la dévastation de la capitale de l'Empire au courroux de Dieu devant la tiédeur des siens...

Dans un livre au retentissement exceptionnel en France et dans toute la catholicité européenne, *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817), l'abbé Félicité de La Mennais rappelle que la grandeur de l'Eglise catholique en ce monde, et le caractère indispensable qu'elle revêt pour les hommes, vient de ce qu'elle seule peut « ouvrir devant nous l'éternité, dont le temps n'est que le portique ». Contre les doctrines de perdition qui appellent l'homme à ne s'intéresser qu'à son bonheur en cette vie, La Mennais met son lecteur en face de la vérité qui n'aurait jamais dû être perdue de vue : « Il existe une vraie religion, il n'en existe qu'une seule, et elle est absolument nécessaire au salut. »⁶³

⁶³ Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France*, 1797, p. 138.

Retour :

Peut-on globalement opposer à ce catholicisme autoritaire un protestantisme plus ouvert aux exigences de la modernité ? Cette vision du protestantisme comme vecteur du libéralisme est partagée par un certain nombre de contemporains, qu'ils s'en indignent, avec les catholiques Joseph de Maistre et Louis de Bonald, ou qu'ils s'en réjouissent, avec Germaine de Staël et Benjamin Constant. Elle n'est pas fautive absolument ; elle vaut sans doute, au moins en partie, pour un protestantisme minoritaire, hier encore persécuté, comme en France ; mais elle ne paraît cependant pas rendre compte du discours religieux dominant dans les pays où une Eglise protestante est étroitement associée au pouvoir, surtout à un pouvoir autoritaire et quasi autocratique, comme celui des Hohenzollern de Prusse. Comme le rappelle opportunément Jean-Paul Bled : « *Le protestantisme* [de l'Allemagne entre 1815 et 1871] *se partage entre trois grands courants : le rationalisme inspiré par l'Aufklärung, l'orthodoxie et le piétisme.* »⁶⁴ **S'il est vrai que cette valorisation de l'autonomie de la conscience individuelle correspond à un aspect de l'héritage luthérien, on doit constater que ce protestantisme de libre examen ne représente alors, face aux tenants d'un protestantisme autoritaire, qu'une aile réduite.** Son prestige est indéniable dans certains milieux cultivés et universitaires, mais son « *discours intellectualisé* » (comme le souligne encore J.-P. Bled) reste fort éloigné de « *toucher le peuple des croyants* »⁶⁵...

... **Le protestantisme de cette première moitié du XIXe siècle se montre donc tout aussi capable que le catholicisme de produire une condamnation sans appel de la Révolution française et du libéralisme politique**, de les présenter comme une révolte de l'homme perdu d'orgueil contre la volonté de Dieu, en un mot de se constituer en doctrine visant à assurer sur le plan idéologique, dans les pays où il est majoritaire, ce que le Prince de Canosa, appelait en Italie la « *sécurité de l'Etat* »... Pour des raisons liées à leur histoire, et à leur structuration comme Eglises nationales, qui les prive de ce précieux centre d'organisation monarchique pour le catholicisme international qu'est la papauté, les Eglises protestantes apparaissent moins en mesure que leur rivale romaine de se mettre à couvert des pressions du siècle et de faire régner sur le plan interne une discipline sans faille qui puisse faire barrage aux assauts de la modernité... Le protestantisme « intransigeant » apparaît ainsi comme moins capable d'imposer l'unité de foi autour de ses conceptions, ou (ce qui revient au même) potentiellement plus fragile face aux coups de boutoir que lui assène la modernité... C'est en mettant au jour la dynamique de ces forces, et en particulier en observant celles qui poussent à l'indépendance de l'école par rapport à l'Eglise protestante, qu'on se propose de chercher à saisir un processus qui conduira peu à peu, mais plus rapidement sans doute et plus complètement que dans le cas du catholicisme intransigeant, à la relative dislocation du « *protestantisme intransigeant* ».

Il ne paraît guère nécessaire de s'attarder à montrer que la hiérarchie anglicane, dont le roi est formellement à la tête, et dont les dignitaires siègent *ès qualité*, en tant que *Lords spirituels*, à la Chambre haute, est alors animée des mêmes préoccupations doctrinales et politiques que les grandes

⁶⁴ L'encyclique *Mirari vos* (1832) proclama impies « *la liberté de conscience, ce délire* » ainsi que « *la liberté la plus funeste, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur... la liberté de la presse et de l'édition* ». L'encyclique *Ubi primum* (3 mai 1824) portait déjà condamnation du libéralisme.

⁶⁵ Jean-Paul BLEED, « L'Allemagne religieuse au XIXe siècle », in Jean-Paul BLEED et al., *op. cit.*, p. 53. de l'influence d'autorités religieuses, dès lors qu'elles parviennent à acquérir le statut de commentatrices autorisées du texte sacré.

Eglises du continent. Ici aussi se manifeste un raidissement contre l'adaptation du christianisme à son siècle, et contre l'encouragement à l'incrédulité qui en résulterait...

...Le premier bénéficiaire de l'érosion de l'audience de masse de l'anglicanisme, le mouvement méthodiste, s'affiche également, dans le discours de ses principaux représentants, comme très hostile à toute dissolution de l'autorité : son rôle de frein aux mouvements populaires durant cette première moitié du siècle a été souvent souligné⁶⁶. Mais le méthodisme, et surtout les « sectes » qui, à différents moments de son histoire, s'en séparent « sur sa gauche », c'est-à-dire à cause du conservatisme politique de ses chefs, peuvent aussi, et contradictoirement, dans les moments de tensions sociales et politiques de cette période, servir jusqu'à un certain point de vecteur de remise en cause de l'ordre établi, aux côtés des mouvements laïques dont on traitera plus loin, et dont ils peuvent à des degrés variables subir l'influence.

6.1.1.3 Les Eglises face au défi de l'incrédulité et de l'indifférence religieuse

Retour :

L'appui mutuel des pouvoirs politiques et des Eglises « établies » paraît d'autant plus nécessaire à ces dernières qu'elles sont confrontées à la grave menace que représente pour elles la persistance, voire la montée, d'une indifférence religieuse de masse⁶⁷. Des quatre pays de l'étude, l'Italie paraît la plus épargnée par ce phénomène. Mais si le rétablissement de la puissance politique du clergé catholique est indéniable⁶⁸ (il bénéficie en particulier après 1814 du prestige d'avoir incarné la résistance face à l'occupant français), il est difficile de juger du degré réel d'adhésion du peuple, comme d'une bourgeoisie en lent développement, à ce catholicisme autoritaire, et même à la foi religieuse comme telle. L'abrogation de la liberté des cultes, une censure veillant efficacement, dans tous les Etats de l'Italie issue du traité de Vienne, à empêcher la publication d'écrits pouvant troubler la foi, l'activité dissuasive et parfois brutale des redoutés *zelanti* : tous ces éléments entretiennent sous la contrainte un climat d'unanimité religieux⁶⁹. L'ordre catholique reste cependant précaire, comme en témoignent les insurrections et les révoltes qui embrasent l'Italie du Sud et le Piémont en 1820-1821, puis les révolutions de février-mars 1831 en Italie centrale : à Bologne en février 1831, le cardinal représentant le pouvoir pontifical doit s'enfuir devant les libéraux et les *carbonari* qui proclament « *la fin de la domination temporelle du pape* », avant d'être vaincus par une intervention militaire autrichienne. A l'avènement de Pie IX, en 1846, les mesures mêmes de libéralisation porteront témoignage de la résistance à l'autocratie pontificale sous ses prédécesseurs. Faut-il considérer que cette opposition politique au catholicisme autoritaire laisse intacte la foi religieuse elle-même ? Faut-

⁶⁶ Les *Traités pour notre temps (Tracts for our time)*, rédigés par ces théologiens d'Oxford mettent en garde contre les dangers du rationalisme et appellent à revenir « à la doctrine des pères de l'Eglise des premiers siècles ».

⁶⁷ Owen CHADWICK (*The Secularization of the european mind in the nineteenth century*, Cambridge University Press, 1975, p. 22) indique que Newman en 1841 voulait qu'« on regardât l'esprit du libéralisme comme caractéristique de l'Antéchrist annoncé ».

⁶⁸ Jabez Bunting, principale figure de l'Eglise méthodiste « orthodoxe » du premier tiers du XIXe siècle, affirmait que « le méthodisme déteste la démocratie autant que le péché » (E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 355).

⁶⁹ Les tribunaux ecclésiastiques (pour juger les clercs) sont rétablis dans toute l'Italie (y compris le Piémont), en même temps qu'une partie des droits féodaux. Mais les biens de l'Eglise acquis sous l'occupation française ne sont pas restitués (J.-O. BOUDON, *op. cit.*, p. 40).

il au contraire penser que ce recteur de l'université de Pise, cité par Jacques Godechot, décrit une situation relativement répandue dans la bourgeoisie cultivée lorsqu'il écrit (1822) que les étudiants « *ont l'esprit échauffé pour la liberté. Ils font vœu d'éviter de saluer notre souverain, de ne jamais passer devant le palais royal, de ne pas aller à la messe. Pour eux, Dieu n'existe pas, et l'âme n'est pas immortelle* »⁷⁰ ? la question mérite tout au moins d'être posée. Le spectre qui hante le clergé italien durant tout le XIXe siècle, celui d'une *protestantisation* de la foi catholique – c'est-à-dire de la remise en cause de la subordination doctrinale à l'Eglise au nom des droits de la raison individuelle –, est une composante forte des choix politiques de la papauté avant comme après la grande césure de 1848-1849...

En France, où la « *société issue de la Révolution* » (Adrien Dansette⁷¹) accepte le retour des Bourbons, mais non le rétablissement de l'ordre social d'avant 1789, il paraît en revanche rapidement évident qu'une évolution irréversible a été accomplie entre 1789 et 1814. **Si le catholicisme est « Religion de l'Etat » selon l'article 6 de la Charte constitutionnelle de 1814 (et non plus « de la grande majorité des Français », suivant la formule du concordat de 1801), le clergé catholique doit admettre la disparition du monopole religieux qu'il avait connu sous les trois derniers rois de l'Ancien Régime**⁷². Il devient désormais salarié de l'Etat, dépendant au même titre que les clergés protestants du budget des cultes⁷³. Après la révolution de juillet 1830, dirigée contre l'Eglise tout autant que contre le monarque⁷⁴, le catholicisme, redevenu selon les termes de la loi « *religion de la majorité des Français* », est invité à coopérer à l'édification d'un ordre politique et social en partie étranger à ses traditions... La bourgeoisie française, du moins la fraction de cette classe qui a rompu avec l'Eglise au cours de la Révolution, peut estimer cette dernière utile pour contenir le peuple dans son devoir, mais ne retrouve pas pour autant elle-même la foi, en tout cas la foi catholique, qu'elle a perdue.... Mais le fait même est hors de doute : « *le constat est net. Globalement, l'incroyance progresse [en France] de façon massive au cours du XIXe siècle* » (Georges Minois⁷⁵)

L'Angleterre, et même l'Ecosse, sont, elles aussi, profondément touchées par la montée de l'indifférence religieuse. Malgré les cris d'alarme de l'épiscopat anglican, suivi à partir des années 1820 par une vague de constructions d'églises partiellement financées par le budget de l'Etat, la pratique religieuse anglaise chute dangereusement dans les grandes cités industrielles de la première moitié du XIXe siècle.

Il n'est donc guère possible d'opposer aussi schématiquement qu'on le fait parfois, pour l'époque considérée, une Angleterre à forte tradition religieuse et une France en partie déchristianisée. On ne peut au contraire qu'être frappé par ce qu'a de commun, dans son contenu socio-politique comme dans son ampleur, le mouvement de discrédit atteint non pas exactement par la religion, mais du moins par la religion officielle, celle du gouvernement, dans les classes populaires des deux pays. Dans les deux cas le « *détachement* » qu'on peut observer est dirigé non seulement envers une Eglise ou une croyance, mais envers tout un système politico-social dont ces Eglises s'affirment étroitement solidaires. La principale différence entre les deux pays réside ailleurs : elle concerne le degré de cohésion religieuse des classes moyennes et supérieures, incontestablement bien supérieure dans l'Angleterre de cette première moitié du siècle. Au cours de la période 1789-1815, l'évolution des classes dominantes française et anglaise s'était produite, on l'a vu, de façon

⁷⁰ Gilles PECOUT, *Naissance de l'Italie contemporaine (1770-1922)*, Nathan, 1997, p. 97.

⁷¹ Pie IX libère à son avènement (1846) un millier de prisonniers politiques et autorise le retour de 4000 exilés.

⁷² J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 360.

⁷³ A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Flammarion, 1965, p. 221.

⁷⁴ « *Chacun professe son culte avec une égale liberté, et obtient pour son culte la même protection* » (Charte constitutionnelle, article 5).

⁷⁵ Pierre LEROUX, article « Egalité » de *l'Encyclopédie nouvelle* (1838), texte republié par Bruno VIARD, *A la source perdue du socialisme français : Pierre Leroux*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997, p. 258.

radicalement divergente : à la rupture ouverte de larges secteurs de la bourgeoisie française avec l'Église catholique avait répondu outre-Manche l'intense adhésion (ou réadhésion) aux Églises chrétiennes des *middle classes* britanniques : l'unité patriotique s'était faite contre la Révolution française, puis contre Napoléon, sur une base indissolublement chrétienne et monarchique.

L'Allemagne enfin, où le vieux principe « *telle région, telle religion* » est définitivement aboli, organise la protection d'Etat accordée aux Églises catholique et protestante sur la base du *principe de parité* entre les deux confessions, généralisé en 1815 aux trente-neuf Etats issus du redécoupage opéré par le Traité de Vienne. La parité, ou égalité civile des membres des deux Églises, n'abolit cependant pas tous les privilèges de l'ancienne religion unique d'Etat. De plus, elle n'est nullement synonyme de *neutralité* en matière de conscience : elle conduit plutôt, sous les régimes autoritaires ou autocratiques qui dominent alors en Allemagne, à confirmer le monopole religieux des deux grandes Églises chrétiennes, permettant à chacune d'elles d'organiser « *sa* » communauté sur des bases strictement confessionnelles : à l'ancien système politico-religieux mono-confessionnel, à religion d'Etat unique, se substitue ainsi un système original, en quelque sorte « *biconfessionnel* »...

...Il se trouve alors peu d'esprits lucides, au sein de ces Églises, pour avertir sur le risque mortel de rupture totale avec la société moderne que comporte cette attitude. Les plus audacieux, La Mennais à partir de son adhésion aux idées libérales en contexte catholique, le théologien calviniste suisse Alexandre Vinet en contexte protestant, attirent en vain l'attention sur le risque de compromission fatale de leur Église et de pouvoirs politiques impopulaires. En août 1830, *L'Avenir* fondé par La Mennais réclame « *la séparation de l'Église et de l'Etat, séparation nécessaire pour la liberté de l'Église* » ; bientôt est demandée « *la suppression du budget ecclésiastique* », c'est-à-dire, comme La Mennais l'indique explicitement, la résiliation du concordat ...

...Parmi les obstacles à la pénétration de ce point de vue « séparatiste » dans les deux Églises, l'un des plus puissants est la conviction que la suppression à l'école de l'enseignement religieux généraliserait rapidement l'incrédulité. L'idée qu'il est plus facile d'implanter une croyance religieuse dans l'esprit des enfants et des adolescents que de regagner à la religion des adultes déchristianisés est alors un lieu commun du discours ecclésiastique. Dès lors apparaît pour les Églises, comme un enjeu essentiel de leur perpétuation, l'existence d'une solide formation religieuse pour les élèves de l'école du peuple, comme pour ceux des établissements scolaires de l'élite sociale ; un enseignement conçu comme *confessionnel*, puisque visant à inculquer à chaque enfant un sentiment d'appartenance envers « *sa* » confession d'origine, et assez puissant pour l'aider à résister plus tard aux éventuelles pressions démoralisantes d'un environnement plus ou moins fortement déchristianisé...

6.1.1.4 De l'Etat confessionnel à l'Etat chrétien : évolution d'une idéologie de légitimation

Retour :

Trois vagues révolutionnaires successives, non pas unanimement « *libérales* », mais tout au moins animées en premier lieu d'exigences de liberté, vont en effet venir frapper dans les décennies suivantes le dispositif politique autoritaire construit à Vienne : celle de 1820-1821, qui secoue l'Europe du Sud, l'Espagne, la péninsule italienne, comme on l'a signalé plus haut, puis la Grèce ; celle, plus puissante, qui en 1830 emporte Charles X en France, constitue la Belgique en Etat indépendant et connaît des prolongements jusqu'en 1831 (Italie, Allemagne) et même 1834 (seconde insurrection de Lyon) ; celle enfin de 1848, de portée plus large encore, puisqu'elle sera fatale à Metternich et même,

pour quelques mois, au pouvoir temporel du pape⁷⁶. L'Angleterre elle-même, sans être directement touchée, n'en est pas moins le théâtre d'une agitation sociale et politique quasi ininterrompue depuis la fin des guerres napoléoniennes jusqu'à la dernière grande mobilisation chartiste (1848) ... trois figures marquantes peuvent être ici brièvement évoquées : le Français François Guizot, l'Allemand Friedrich Julius Stahl et l'Anglais William Gladstone...



François Guizot (1787-1874)

Guizot, après avoir été enclin avant 1830 à prôner la dénonciation du concordat, comme bien d'autres libéraux français de l'opposition, apparaît après cette date comme le principal artisan en France de la conversion du libéralisme de gouvernement aux bienfaits de la coopération de l'Etat et du catholicisme. Pour Guizot, il est définitivement établi que le pouvoir vient principalement non plus « d'en haut », de Dieu comme source de la légitimité des trônes, mais d'« en bas », du consentement des hommes – du moins de la fraction de la population masculine du pays élisant ses représentants à la Chambre et sur laquelle repose la légitimité de la Monarchie constitutionnelle française. Pour jouer le rôle que lui assigne Guizot, il faut en quelque sorte que l'Eglise catholique sache jusqu'à un certain point infléchir son discours traditionnel, intégrer à son discours traditionnel un fragment issu du monde profane, du « siècle », auquel Guizot -donne le nom d'« *esprit national* ».

Dans le contexte politico-religieux de l'Etat paritaire (ou biconfessionnel) prussien, c'est un discours analogue que tient le juriste Friedrich Julius Stahl (1802-1861), qui explicite en ces termes (1841) le concept d'Etat chrétien au centre de l'idéologie de légitimation de la monarchie prussienne du *Vormärz* : F.-J. Stahl cherche ainsi à donner à l'Etat prussien un fondement moral chrétien en quelque sorte supra-confessionnel. L'Etat a besoin que ses sujets aient une religion... Ici aussi, la question reste provisoirement non résolue : la Prusse n'a pas encore réellement affirmé sa mission historique d'unification autour d'elle de la nation allemande, comme elle le fera un peu plus tard avec Bismarck...

Outre-Manche, la réélaboration de l'idéologie du *Church and State* suit la même pente. En 1838, William Gladstone (1809-1898), alors jeune député tory qui ne s'est pas encore tourné vers le libéralisme, et qui a interrompu quelques années plus tôt des études de théologie pour se diriger vers une carrière politique, publie un volumineux essai qui fait date dans l'histoire des relations entre Eglise établie et Etat en Angleterre, *The State in its relation with the Church...*⁷⁷ Sa thèse est qu'il est nécessaire de faire prévaloir ce qu'il nomme « *la doctrine de la conscience dans l'Etat* », c'est-à-dire la

⁷⁶ Alexandre VINET, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, Paris, Paulin, 1842, p. 21.

⁷⁷ F.-J. STAHL, *Philosophie des Rechten*, 1841, cité par F. G. DREYFUS, *Histoire des Allemagnes*, p. 232..

valorisation des actes de l'Etat comme correspondant aux impératifs éthiques du christianisme. L'Etat est une personne morale dont l'identité religieuse doit être reconnue, comme l'est celle de la famille ; mais la personnalité de l'Etat ne se réduit pas à une identité strictement anglicane . L'ouvrage de Gladstone appelle donc lui aussi à une sorte de rééquilibrage du discours de l'Etat qui doit, sans rompre ses relations privilégiées avec l'Eglise établie, se faire, dans l'intérêt même de cette dernière, un peu plus *chrétien* (au sens large), et un peu moins *anglican*...

...L'enseignement populaire fait l'objet d'un développement spécifique de quelques pages dans l'ouvrage de Gladstone, qui lui assigne comme finalité suprême de donner à l'élève « *la conscience de l'Etat* » : c'est précisément pourquoi il « *ne peut être établi qu'en connexion avec la religion* »⁷⁸ – mais pas nécessairement avec la seule confession anglicane. On trouve ici la légitimation théorique de la politique scolaire suivie alors par le gouvernement anglais (une aide plus ou moins équitablement répartie entre anglicans et dissidents engagés dans l'instruction populaire, comme on l'observera en dernière partie de ce chapitre). A la lumière de l'évolution ultérieure, il n'est pas interdit de voir dans cette théorie de l'« *Etat chrétien* » en sa version anglaise l'ébauche du futur point de vue « interconfessionnel » qui prévaudra une trentaine d'années plus tard, au moment de l'adoption de la loi fondatrice de l'enseignement primaire public en Angleterre (1870), sous un ministère présidé précisément par Gladstone, devenu entre-temps chef du parti libéral...

6.1.2 Les nouveaux assauts de la science et de la philosophie contre la doctrine chrétienne classique

6.1.2.1 Science et dogmes du christianisme : une incompatibilité de plus en plus manifeste

Retour :

Les grandes Eglises de l'Europe, au moment même où elles fondent sur leur alliance avec des gouvernements autoritaires ou contre-révolutionnaires, au sens propre du terme, leur stratégie de lutte pour l'existence, se voient menacées, sur un autre front, par le défi que leur lancent à nouveau les avancées de la science profane⁷⁹.

Le premier champ de ce conflit est celui des sciences de la nature. Durant la première moitié du XIXe siècle, les théologiens chrétiens sont loin d'avoir perdu tout espoir de sauver la Bible, lue dans un sens littéral, en tant que source d'informations dignes de confiance sur l'histoire du monde. Le principal front de la controverse passe donc alors par la géologie (1830) : publication des *Principles of Geology*, livre fondateur de Charles Lyell, la zoologie et, en fin de période, la paléontologie. En quelques décennies, les tentatives « concordistes » pour établir un lien entre les résultats de la recherche et le texte de la Bible subissent échecs sur échecs, sans que la défaite décisive se soit encore produite..:

⁷⁸ C'est-à-dire les partisans du suffrage universel, qui ont lancé, au moment où écrit Gladstone, le grand combat pour le droit de vote pour tous connu sous le nom de chartisme (voir chapitre 6).

⁷⁹ Tout en respectant le choix « non-conformiste », ce qu'il nomme la « *doctrine du jugement privé* », Gladstone estime nécessaire que toutes les confessions protestantes travaillent ensemble à la légitimation de l'action de l'Etat.

La science médicale renforce, elle aussi, lentement les arguments de ceux qu'on appelle alors les « matérialistes » (parce qu'à la différence des « vitalistes » ils cherchent à donner des processus vitaux une explication physico-chimique : ce courant est représenté en France, après Cabanis – à la fois grand médecin et figure en vue du groupe des Idéologues –, par Gall et Broussais). Les sciences appelées plus tard sciences humaines témoignent, elles aussi, d'un remarquable détachement par rapport à la foi : l'histoire comme science perd toute référence à une Providence comme facteur explicatif suprême⁸⁰ ; l'économie politique se développe, surtout en Angleterre où s'impose David Ricardo (*Principes d'économie politique*, 1817), comme une science d'emblée purement profane de l'organisation sociale. Plus significatif encore d'une audace nouvelle, et plus directement lié à la critique de l'histoire sainte et du catéchisme scolaire, est le regard de type scientifique désormais porté sur la religion elle-même. Trois noms sont ici à mentionner : celui du Français Benjamin Constant, et des Allemands David Friedrich Strauss et Ludwig Feuerbach...

La grande originalité de Constant est de s'interroger, en effet, non seulement sur l'origine des croyances, mais sur l'origine et la nature du pouvoir des prêtres, dès lors que se constitue, dans l'histoire des religions, un corps spécialisé dans l'interprétation des volontés des dieux et parvenant à se réserver le monopole de la communication avec le divin. L'interrogation majeure porte sur les processus par lesquels ce « *corps sacerdotal* » a réussi à s'attribuer si souvent dans l'histoire un « *pouvoir terrible* »⁸¹, et sur les exemples de résistance à ce pouvoir que présente l'histoire des religions...

C'est une autre voie qu'explore la recherche allemande en appliquant au même moment pour la première fois, avec David Friedrich Strauss (1808-1874), la notion de mythe (déjà employé pour l'Ancien Testament) au récit évangélique lui-même...La *Vie de Jésus* suscita l'intérêt d'un vaste public, en Allemagne comme en France (traduction de Littré, 1838) et en Grande-Bretagne (traduction de la – future – romancière George Elliott, 1846). Mais les Eglises protestantes virent une grave menace dans un texte qui de fait niait la Révélation et la réalité des miracles, et parmi eux le miracle essentiel à la foi qu'est la résurrection du Christ. De fait, son ouvrage semble avoir largement ouvert les vannes de la critique irrégieuse...

L'Essence du Christianisme que publie en 1841 Ludwig Feuerbach (1807-1872) fait un nouveau pas décisif dans l'approche profane du phénomène religieux, en présentant la première anthropologie de la religion fondée non sur le postulat d'un sentiment religieux universel (comme chez Constant), mais sur une explication non religieuse du « *besoin de religion* » et de son apparente universalité. Son ouvrage procède à un audacieux renversement de la perspective hégélienne. La religion, pour Feuerbach, et tout particulièrement le christianisme, son objet d'étude, exprime bien ce qu'il y a de meilleur, de plus précieux dans l'homme ; mais elle l'exprime d'une manière inversée. Elle représente dans l'histoire humaine le moment de *l'aliénation* – c'est-à-dire celui où l'homme se dépossède lui-même de ses désirs et de ses idéaux, pour les placer dans la représentation d'une divinité à qui il attribue tout ce dont il se prive lui-même. L'intérêt naturel qu'il porte à ses semblables, à la culture, à la sexualité, au genre humain comme tel, est transformé en pur « *besoin de Dieu* », de sorte que « *Dieu est lui-même ce désir atteint, la réalisation de ce but suprême de l'humanité* » – au prix de la négation de ces désirs chez l'homme lui-même⁸². La religion est en ce sens « *l'essence infantile de*

⁸⁰ La théorie de l'évolution comme produit de la sélection naturelle, élaborée dans le cours des années 1840 par Charles Darwin, élève de Lyell, n'est pas communiquée au public, ni même à ses proches, tant son auteur (réitérant étrangement à trois siècles de distance, comme on l'a souvent remarqué, l'attitude de Copernic) répugne à soulever l'hostilité d'une opinion qu'il juge peu préparée à l'entendre de sang-froid

⁸¹ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 11.

⁸² Jean-Pierre OSIER, préface de *L'Essence du Christianisme*, Paris, Gallimard, 1968..

l'humanité » L'ouvrage eut un retentissement considérable en Allemagne : « *une véritable révélation pour la génération post-hégélienne* », écrit Jacques Droz ⁸³.



Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)

Assez vite consacré à l'étranger « *chef de la nouvelle école [de philosophie] allemande* » ⁸⁴, Feuerbach trace en quelque sorte un programme philosophico-politique qui ne manque pas d'ampleur : **il s'agit en définitive pour l'humanité d'en finir avec une automystification de dix-huit siècles et d'inventer à sa place l'humanisme de l'avenir, un humanisme résolument athée** : « *La loi suprême et première doit être l'amour de l'homme pour l'homme, homo homini deus est – tel est le tournant de l'histoire mondiale [auquel nous assistons]* ».

6.1.2.2 *Inventer une nouvelle « religion de l'humanité » ou travailler à son « émancipation » profane ?*

Retour :

Ce débat sur la critique du christianisme (dont les pages précédentes ont donné un aperçu nécessairement limité en le réduisant à trois protagonistes) occupe une bonne partie de l'horizon idéologique de cette première moitié du XIXe siècle. Les retrouvailles de l'Europe postrévolutionnaire et du Dieu des chrétiens ne sont célébrées que par une partie de l'intelligentsia européenne, derrière Chateaubriand, Novalis ou Coleridge revenu des espérances radicales de sa jeunesse. D'autres en revanche perçoivent ce qu'a de superficiel, ou d'irréaliste, cet effacement volontariste du travail en profondeur effectué par les Lumières européennes, et cherchent à mesurer ce que contient d'irréversible l'événement qui continue de dominer de toute sa hauteur le premier versant du siècle, la Révolution française...

... Cette mort du Dieu chrétien signifie-t-elle l'entrée de l'humanité dans l'âge de l'athéisme, ou du moins de l'indifférence généralisée en matière religieuse ? Devant la nouveauté inouïe de cette perspective, beaucoup semblent à cette époque en quelque sorte frappés d'effroi (comme jadis, on l'a vu, bien des révolutionnaires français de 1792-1794). Le calcul politique de possédants inquiets de la disparition de ce si précieux « *fortifiant des lois pénales* » qu'était la croyance en un Dieu omniscient a sa part dans cette attitude ; mais il n'est pas seul en jeu ici. **Toute une tradition de pensée, façonnée par près d'un millénaire et demi de christianisme triomphant, fait craindre le spectre d'une humanité amoralisée, incapable d'élan vers l'autre et de générosité, d'une vie désormais desséchée, car privée**

⁸³ *Ibid.*, p. 130 (ch. 2, *L'essence de la religion en général*).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 93 (préface de 1841) et p. 111 (préface de la deuxième édition, 1843).

des « *douces consolations* » de la foi religieuse, d'une mort d'autant plus effrayante qu'elle devient dénuée de toute signification. Le « *vide* » laissé par la disparition de l'ancienne croyance doit être comblé....



Robert Owen (1771-1858)

....Ainsi fécondé dans ses interrogations par la Révolution, le rationalisme de cette première moitié du XIXe siècle voit désormais l'émancipation par rapport aux Eglises comme une condition nécessaire, mais assurément non suffisante, de la réalisation d'un projet d'ensemble d'amélioration radicale de la condition humaine, ou, en d'autres termes, comme un élément d'un objectif plus vaste à atteindre, celui que Robert Owen appelle dès 1817, dans un texte qu'il veut fondateur de sa démarche à venir, « *l'émancipation de l'humanité* »⁸⁵...

La « *religion de l'humanité* », avant d'être codifiée avec la minutie que l'on sait par Auguste Comte, est ainsi une sorte de formule-programme, qui se retrouve sous bien des plumes désireuses de poser ainsi un problème – celui de l'invention d'une religion qui serait désormais centrée « sur ce monde », mais qui n'oublierait pas

entièrement pour autant qu'il en existe « *un autre* » ; une religion de transition, en quelque sorte, entre le christianisme officiel et une conception du monde entièrement sécularisée (c'est-à-dire privée, ou libérée, de toute préoccupation envers une « *vie à venir* »). La question de savoir quels éléments du christianisme allaient pouvoir servir à l'édification de cette nouvelle conception mi-religieuse, mi-profane du monde revêt dans ce débat une importance majeure (à travers notamment un vaste travail idéologique sur la figure de Jésus homme du peuple) .

... Dans ce contexte idéologique, l'alliance des Eglises et des Etats qui s'impose à l'Europe représente une tentative irrecevable de sanctifier un ordre social que tout pousse à rejeter. La question de la séparation des Eglises et de l'Ecole prend de ce fait une importance stratégique particulière. Avant d'en examiner les termes, dans chacun des pays de l'étude, pour la période s'étendant jusqu'à la révolution de 1848 (chapitres 6 et 7), il convient de s'intéresser à la façon dont se présente alors cette alliance elle-même dans le cadre scolaire, en d'autres termes de définir ce que combattent ces courants laïcisateurs en matière scolaire, avant d'examiner la façon dont ils le combattent. On présentera donc ci-dessous, de façon nécessairement limitée, les grands traits des politiques scolaires « *officielles* », menées par les gouvernements des quatre pays concernés jusqu'en 1848...

⁸⁵ L'expression (ironique) est de Benjamin Constant, qui vitupère contre ces défenseurs intéressés de la religion « *pour le peuple* » dans ses principes de politique (1815), in *Ecrits politiques*, Paris, 1987, p. 474.

6.1.3 « *Les écritures saintes, classiques des pauvres* » : la place des églises dans les politiques scolaires d'état

Retour :

Partout en Europe, le trait qui domine tous les autres en matière éducative en cette première moitié du XIXe siècle reste l'organisation strictement hiérarchisée des études en fonction de la catégorie sociale d'origine. Partout continuent à coexister deux types d'éducation à peu près sans contact l'un avec l'autre, l'une bon marché ou gratuite, pour les enfants du peuple, l'autre payante, pour ceux des classes dominantes : « Une école pour les enfants des pauvres, une pour les enfants de la bourgeoisie », comme l'écrit sans détour Victor Cousin...

6.1.3.1 *La place de la religion dans les « écoles de notables » de la première moitié du XIXe siècle européen*

Retour :

Le pays où la présence -religieuse est la mieux installée dans l'enseignement des classes supérieures est sans doute la Grande-Bretagne (avec l'Italie, dans un autre contexte). **L'enseignement secondaire anglais est à ce moment entièrement privé, et très largement dominé par l'Eglise établie...**

...La spécificité française est marquée à cette époque dans l'enseignement -secondaire par la coexistence de trois secteurs de taille inégale, l'un sous contrôle de l'Etat (collèges royaux et communaux), l'autre de l'Eglise catholique (petits séminaires, et institutions privées ecclésiastiques), auxquels il faut ajouter un ensemble disparate d'institutions dites *privées laïques* et de pensions plus modestes. Le secteur d'Etat, qui comprend les collèges royaux (les anciens lycées) et les collèges communaux, scolarise en 1836 environ quatre élèves sur dix : le « monopole » universitaire est donc tout théorique, même si une certaine tutelle de l'Université sur les autres secteurs se maintient tant bien que mal. **Bien que l'Eglise catholique déplore après 1828, et surtout 1830, que l'enseignement d'Etat échappe à son influence directe, ce dernier garde trace d'une forte présence religieuse...**

... La tutelle universitaire, origine de la revendication catholique de la liberté d'enseignement après 1830, s'exerce pour sa part par la limitation du nombre des élèves des petits séminaires (à 20 000, depuis 1828), par l'obligation de suivre les cours des collèges royaux pour se présenter au baccalauréat, et surtout par un régime d'autorisation préalable qui interdit encore efficacement le retour des congrégations enseignantes masculines dans ce secteur. La nouvelle interdiction des Jésuites, négociée avec Rome en 1846, montre la force que conserve alors en France ce verrou...

... **Partout donc, dans l'« école des notables » l'enseignement conserve une dimension religieuse, d'importance variable.** Mais l'évolution générale des enseignements secondaires, surtout lorsqu'ils sont pris en charge directement par l'Etat (en France et dans les principaux pays d'Allemagne) tend à accorder au religieux une place relativement subalterne dans les programmes et le quotidien scolaire. Il n'en va pas de même au même moment, dans toute la zone géographique étudiée, en ce qui concerne l'enseignement destiné au peuple, qui retiendra plus longtemps l'attention...

6.1.3.2 *Le décollage historique de l'instruction élémentaire (Grande-Bretagne, Allemagne, France)*

Retour :

Une première donnée s'impose : considéré sous un angle purement statistique, l'enseignement populaire est au Nord des Alpes en spectaculaire progression au cours de la première moitié du siècle. Son rythme et son niveau sont très différenciés selon les pays, voire les régions, et les milieux (urbain ou villageois), mais la courbe d'évolution du phénomène est comparable. La Prusse apparaît comme le pays le plus avancé dans l'aire géographique ici étudiée : le taux de fréquentation scolaire passe de 60 % en 1816 à 82 % en 1846 . En Angleterre, les effectifs des écoles élémentaires doublent entre 1818 et 1851, passant de 6,6 % à 12 % en pourcentage de la population totale, adulte et enfants. C'est peut-être en France que la progression est la plus spectaculaire, passant de 817 000 enfants scolarisés en 1817 (chiffre incertain) à 3,53 millions en 1847, le budget de l'instruction publique étant multiplié par trois en vingt ans⁸⁶ : la scolarisation élémentaire de masse des garçons est désormais acquise. Les taux d'alphabétisation de ces trois pays progressent naturellement de façon correspondante. Seule l'Italie ne s'est pas encore engagée avant 1850 dans la scolarisation de masse, à l'exception de l'Italie du Nord : le pourcentage d'alphabétisés y variera dans les années 1860 de 51 % à Turin à moins de 10 % dans les provinces du Sud. Cette progression, pour forte qu'elle soit, paraît aujourd'hui à la lumière des évolutions ultérieures un simple point de départ. Il ne faut pas cependant perdre de vue ce qu'avait d'historiquement inédit cet accès à l'écrit des classes laborieuses des villes et des campagnes, qui estompait relativement la plus manifeste, et la plus redoutablement efficace, des différences entre les classes connues jusqu'alors....

Quelle est la part des Eglises dans ce processus, et quelle signification leur participation à l'instruction populaire revêt-elle, du point de vue de ce qu'on a pu appeler le « contrôle social » des comportements et des conceptions du monde ? On ne peut répondre à cette question avec un degré de précision suffisant qu'en examinant chacune des situations nationales des quatre pays de l'étude.

6.1.3.3 *Grande-Bretagne : l'enseignement populaire dominé par les deux sociétés religieuses, anglicane et non-conformiste*

Retour :

En Grande-Bretagne, au début du XIXe siècle, l'enseignement du peuple (tout comme celui des *grammar schools*) est entièrement abandonné aux initiatives privées. Il est assuré pour l'essentiel par des *charity schools* à patronage religieux, « *écoles de jour* » et « *écoles du dimanche* » (ces dernières en vive progression, surtout dans les secteurs du pays où le travail précoce des enfants devient une réalité importante). Edward P. Thompson a montré que, pendant les années de « *contre-révolution* » (1795-1815), les écoles du dimanche anglicanes ou méthodistes renforcent sensiblement

⁸⁶ Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte (1800-1866)*, Munich, Beck Verlag, 1983, p. 463. Il s'agit d'une moyenne nationale ; dans la province de Saxe, ce taux est en 1846 de 95 %.

leur fonction d'endoctrinement religieux et moral, faisant notamment du dogme du péché originel et de la peur de la damnation éternelle des pierres angulaires de leur enseignement⁸⁷...

...La grande innovation apparue dans les premières années du XIXe siècle est le développement des « écoles de jour » (*day schools*) lancastériennes (du nom de Joseph Lancaster, instituteur quaker, promoteur de l'enseignement à bon marché du « mode mutuel » ou *monitorial system*). La *Royal Lancasterian Institution* est fondée en 1809 pour favoriser leur développement sous le patronage officiel du roi et d'autres grands noms (elle est renommée en 1813 *British and Foreign Schools Society*, après l'éviction de Lancaster). Dans ces écoles « non-sectaires » (*unsectarian*), aucun catéchisme confessionnel n'est prêché... Malgré l'intensité des efforts déployés, cet enseignement élémentaire privé (dit *voluntarist*, « volontaire ») est loin de scolariser l'ensemble de la population anglaise d'âge scolaire...

...[1833] Le Parlement vote la première subvention publique (*grant*) en matière scolaire. Celle-ci est exclusivement destinée aux deux sociétés religieuses : il ne s'agit donc pas encore d'une prise en charge directe par l'Etat de l'enseignement populaire...

... Bien qu'il n'existe pas avant 1870 d'enseignement élémentaire public en Grande-Bretagne, il n'est donc pas exact de dire que l'Etat se soit désintéressé avant cette date de l'instruction populaire. Bien au contraire, les gouvernements de cette époque, conservateurs comme libéraux, sont particulièrement soucieux de permettre aux Eglises (et d'abord à l'Eglise établie, mais sans la favoriser excessivement) de tenir le rôle le plus étendu possible dans l'éducation populaire. Il convient de remarquer que l'obligation légale de réserver les fonds publics à des institutions religieuses a pour effet d'interdire tout soutien public à des projets d'écoles privées laïques. Cette législation, en place jusqu'à la loi Forster de 1870, est illustrative d'une volonté politique : contraintes d'accepter l'accès aux savoirs élémentaires d'une part croissante des enfants du peuple, y compris ceux voués au travail précoce réclamé par l'industrialisation, les classes dirigeantes britanniques veillent à le maintenir du moins sous le contrôle idéologique des forces religieuses...

6.1.3.4 Prusse : des écoles du peuple (« Volksschulen ») publiques et confessionnelles

Retour :

La voie suivie par la Prusse, et dans l'ensemble imitée dans le reste de l'Allemagne, se différencie radicalement de celle de l'Angleterre en raison de l'implication directe de l'Etat dans l'enseignement du peuple, qui remonte au moins à Frédéric II (*Règlement scolaire* de 1763). La loi de 1819 sur les *Volksschulen* réaffirme l'obligation scolaire (de 6 ans à l'âge de la confirmation, soit environ 13 ans) et, surtout, dote le pays d'une organisation administrative en mesure de la faire respecter à travers le dense réseau de *Volksschulen*, gratuites pour les indigents, le plus souvent à classe unique (et à très lourds effectifs), qui couvre le pays dans la première moitié du siècle. Mais cette école élémentaire d'Etat associe étroitement les deux Eglises officielles (et elles seules) au fonctionnement du système éducatif public. Il n'est pas possible de comprendre la signification des luttes pour « la séparation de l'Eglise et de l'Ecole » dans l'Allemagne du XIXe siècle sans prendre au préalable la mesure de cette collaboration...

⁸⁷ François GUIZOT, *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, Paris, Madaran, 1816, p. 10.

...La législation de 1819 est en effet le produit de la victoire conjointe de l'Église et des conservateurs prussiens sur les partisans de la poursuite des réformes démocratisantes inspirées de Fichte et de Humboldt. Contrairement au projet de loi initial, dû à Süvern, collaborateur de Humboldt, qui tendait à une unification du système éducatif dans une école à trois degrés fondée sur « *le concept de l'école publique commune* »⁸⁸, le projet retenu après un vif affrontement, qui marque dans l'histoire de l'éducation prussienne la fin de l'ère réformatrice ouverte dix ans plus tôt, sépare irrévocablement les écoles destinées au peuple de celles destinées aux couches supérieures, au nom d'une « *antique sagesse* » légitimée par la religion...

... Il n'y a pas une culture humaine, mais bien deux cultures socialement hétérogènes, et le seul trait commun entre elles est la foi chrétienne. La conception éducative qui sous-tend cette législation est en son fond identique à celle qui, à la même période, en Angleterre, fait des Ecritures les « *classiques des pauvres* ». Ici aussi, le christianisme doit présider à cette éducation populaire pour sa valeur morale d'apprentissage du sacrifice et de l'obéissance (en tant que « *sujets de Dieu* » ; il s'agit du même mot, *Untertan*, qui désigne dans le monde profane le *sujet* de l'Empereur) ... **L'administration scolaire prussienne aura pour tâche, tout au long du siècle, de construire un enseignement populaire public en correspondance avec les finalités que lui assignent ces deux forces maîtresses. Elle y parviendra en mettant en place des structures éducatives associant, ou plutôt intégrant l'Église protestante (mais aussi l'Église catholique dans les régions où elle est prédominante) aux différents étages de la pyramide administrative...** Les écoles normales sont, elles aussi, organisées sur une base confessionnelle, de sorte que le maître d'école est statutairement désigné selon sa confession d'appartenance (tout au moins d'origine), et ne peut enseigner que dans une école correspondante. A partir des années 1830 et 1840, des écoles publiques spéciales sont ouvertes pour la minorité juive là où le besoin s'en fait particulièrement sentir ; mais le dispositif exclut pour les parents le choix de l'indifférence religieuse...

6.1.3.5 France : les écoles primaires publiques confessionnelles de la loi Guizot

[Retour :](#)

« Publique », l'école primaire française le devient en plusieurs étapes, la plus importante étant la loi Guizot du 28 juin 1833. Sans rendre l'enseignement primaire obligatoire (cette innovation « *prussienne* » est explicitement repoussée : elle aurait impliqué une lutte frontale contre l'Église catholique), la loi pose les bases du développement en France de l'enseignement public, tout au moins des garçons : une école par commune, une école primaire supérieure par commune de plus de 6000 habitants, une Ecole Normale par département. **A la domination du clergé sur l'enseignement primaire, presque totale de 1824 à 1828, succède un pouvoir d'origine laïque (le mot entre alors dans la langue scolaire, dans le sens de « *non religieux* ») ; dès 1831, les instituteurs laïques avaient été dispensés du certificat d'instruction religieuse imposé par Mgr Frayssinous en 1824 .** Si les pouvoirs locaux jouent un rôle non négligeable dans cette loi fondatrice, le nouveau pouvoir laïque est avant tout le pouvoir centralisé de l'Etat...

⁸⁸ *Minutes du Comité du conseil privé* (année 1846), in John LANSON et Harold SILVER, *A social history of education in England*, Londres, Methuen and co, 1973, p. 271.

...Fidèle à sa conception de la coopération de l'Eglise et de l'Etat pour l'encadrement du peuple, Guizot laisse à l'Eglise une forte part d'influence sur l'enseignement primaire. La loi de 1833 établissant à ce niveau la liberté d'enseignement, des écoles privées congréganistes peuvent se développer, à côté d'écoles « *privées laïques* » (« *privé* » signifiant alors sans financement public, qu'il soit communal, départemental, ou d'Etat). Mais surtout, la loi Guizot confirme, pour les écoles primaires *publiques* elles-mêmes, leur caractère *confessionnel*... **Le curé (ou le pasteur), s'il n'est plus, comme sous la Restauration l'une des deux « autorités spéciales » chargées avec le maire de la surveillance de l'école, conserve un droit de regard en tant que membre du comité local de surveillance...**

L'étroite liaison de l'instruction élémentaire « *profane* » et d'une instruction religieuse confessionnelle n'a rien de particulier à la France dans l'Europe de cette époque. Mais il convient tout de même de noter deux particularités de la situation française, qui joueront un rôle important parce qu'elles cristalliseront, de façon différente que dans d'autres pays, l'aspiration à l'indépendance de l'école publique par rapport à l'Eglise. La première concerne la nature duelle du contrôle auquel l'instituteur français est soumis. Alors que le maître d'école prussien (*Volksschullehrer*) et a fortiori le maître des écoles anglaises « *pour les pauvres* » ne relèvent directement à cette époque que d'une autorité religieuse (le pasteur *Schulinspektor* agissant il est vrai, dans le cas prussien, comme représentant l'autorité civile), **le maître d'école français est soumis à une double tutelle, civile (il dépend du ministre, par l'intermédiaire du corps des inspecteurs primaires, créé entre 1834 et 1836, et du comité d'arrondissement) et religieuse (le ministre du culte de sa commune). En cas de conflit avec ce dernier, c'est naturellement sur l'administration laïque qu'il va chercher à s'appuyer...**

...La loi de 1833 maintient pour les communes le droit de choisir des congréganistes, de préférence à des maîtres de statut laïque, pour occuper le poste d'instituteur public. Une concurrence s'installe donc entre les instituteurs publics des deux catégories, et plus encore sans doute entre institutrices et congréganistes féminines. Cette concurrence est inévitablement perçue comme déloyale par nombre d'enseignants... La lutte contre la présence des congrégations catholiques dans l'enseignement public, voire pour la suppression pure et simple des congrégations enseignantes, constituera dans les décennies suivantes un thème central de la mobilisation laïque⁸⁹.

6.1.3.6 *Italie : les congrégations catholiques et les prêtres de paroisse maîtres de l'enseignement élémentaire*

[Retour :](#)

...En Italie enfin, l'autorité civile laisse plus largement encore aux congrégations libre cours dans l'enseignement populaire. Le retard scolaire italien, noté plus haut, est moins accentué au Nord, où il existe un embryon d'enseignement primaire public (même si le Piémont devra attendre 1848 pour disposer d'un Ministère de l'Instruction publique), et où la demande sociale est, semble-t-il, plus forte... La volonté de l'Eglise d'écarter toute concurrence des autorités civiles se manifeste dans le démantèlement, à Naples, à Rome et dans d'autres Etats italiens, de l'ébauche d'administration mise en place pendant l'occupation française....Ainsi, dans cette Europe politiquement construite pour résister aux secousses démocratiques et aux assauts d'une nouvelle Révolution, la jeunesse des classes

⁸⁹ Françoise MAYEUR, *L'enseignement et l'Education en France*, tome 3, *De la Révolution à l'école républicaine*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981, p. 312.

populaires – 90 à 95% d'une classe d'âge à cette époque – se trouve ou bien non scolarisée, c'est-à-dire le plus souvent soumise au travail productif précoce, ou bien (et de plus en plus) scolarisée dans des écoles publiques ou privées où elle reçoit, de façon quotidienne, conjointement à l'instruction élémentaire du lire-écrire-compter, une instruction religieuse, strictement confessionnelle...

...[Y a-t-il en Europe des forces de résistance contre cette union des trônes et de l'autel en Europe?]

...Cela ne signifie pas que la situation structurellement particulière de l'Eglise catholique à l'égard de l'enseignement, c'est-à-dire avant tout au XIXe siècle l'existence de congrégations enseignantes puissantes, ne contienne pas d'éléments potentiellement conflictuels ; tout au moins doit-on constater que dans l'enseignement populaire ce conflit n'a pas eu lieu, et que la coopération des autorités française civiles et religieuses pour la mise en application de la loi de 1833 s'est déroulée sans heurt perceptible, alors même que l'Eglise et le libéralisme de gouvernement s'affrontaient avec une rare violence verbale pour le contrôle idéologique des élites sociales...

... On est donc conduit à estimer que les différences religieuses entre catholicisme et protestantisme n'ont pas le rôle explicatif décisif qui a pu leur être attribué, et qu'à l'origine des évolutions laïcisatrices il faut placer non l'action de l'Etat désireux d'acquiescer vis-à-vis du catholicisme, mais bien l'action de la société civile elle-même, ou plutôt de certains secteurs de celle-ci, désireux de mettre un terme, en pays dit « *catholique* » comme en pays dit « *protestant* » (ou anglican), à l'union étroite de l'Eglise et de l'Etat en matière d'enseignement populaire... Ces courants laïcisateurs, dans la première moitié du siècle, n'ont assurément guère vu leurs efforts aboutir durant cette période. **C'est peut-être la raison pour laquelle l'histoire de l'éducation, trop souvent limitée à une histoire des décideurs, les a laissés la plupart du temps dans l'ombre, y compris en France. Leur activité est cependant intense, et nul ne peut affirmer, au vu des évolutions laïcisatrices ultérieures, que ces efforts précoces n'y ont eu aucune part. L'étude de ces courants va faire l'objet des deux prochains chapitres...**⁹⁰

⁹⁰ « Il est plus aisé de rebâtir Lisbonne sur un sol brûlant et tremblant que de raffermir une société ébranlée. C'est là cependant ce que nous entreprenons. M. Périer nous a rendu un immense service. Il a arrêté le désordre matériel ; mais le désordre politique, le désordre intellectuel, ceux-là restent et il faut les dompter. » Cité par Claude LELIÈVRE, *Histoire des institutions scolaires...*, Paris, Nathan, 1990, p. 62.

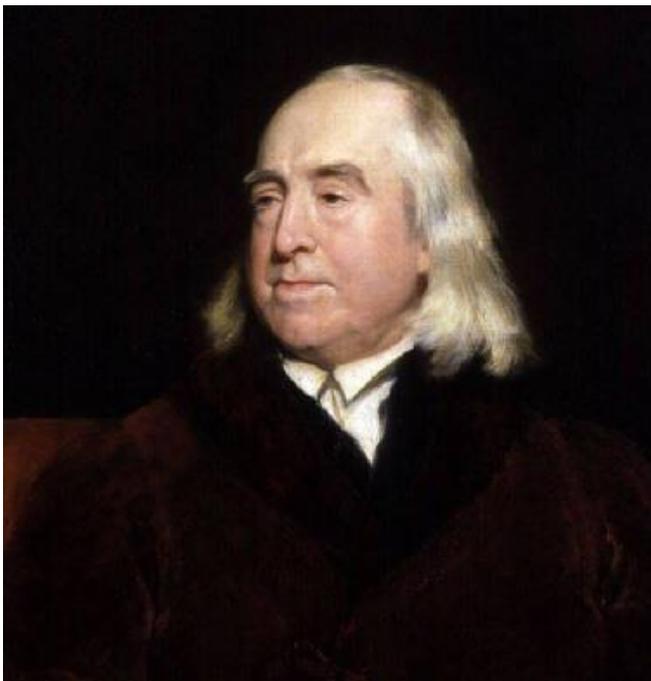
6.2 Chapitre 6 : la lutte pour des écoles a-religieuses dans l'Angleterre radicale, « infidèle » et socialiste de la première moitié du XIXe siècle

Retour :

[Regain du double mouvement de sécularisation...] Il répond en effet aux besoins politiques de ceux qui voient à nouveau dans les classes dirigeantes du pays, aristocratie et grande bourgeoisie, des adversaires de la liberté et des droits de la grande masse du peuple, et dans l'Eglise d'Angleterre une institution vouée à la défense de l'ordre établi. Dans les conditions socio-économiques d'une Grande-Bretagne devenue pays-phare de la révolution industrielle au prix d'une paupérisation impressionnante d'une partie de la population, deux « radicalismes » sont ici à l'œuvre, politiquement et socialement distincts, même s'ils présentent des points communs théoriques, et même s'ils ne sont pas sans liens dans la pratique : le « *radicalisme philosophique* » de penseurs de ce qu'on appellera plus tard l'utilitarisme, notamment Jeremy Bentham et James Mill, et de politiciens de la gauche extrême du parti libéral d'une part, le radicalisme plébéien, et bientôt ouvrier, de militants à la fois nourris de la tradition politique du radicalisme de la fin du XVIIIe siècle et créateurs du premier mouvement ouvrier indépendant de l'histoire, d'autre part... Question politique (droits politiques pour tous) et question scolaire (droit à l'éducation pour tous) sont ici étroitement liées. Le thème principal de mobilisation de ces deux radicalismes, qui les rapproche dans une lutte jusqu'à un certain point commune, est en effet la question à leurs yeux décisive du suffrage universel, jointe à la lutte pour les libertés complètes de presse et d'association que leur refusent les deux partis tory et whig qui alternent ou s'associent au pouvoir...

6.2.1 Jeremy Bentham, James Mill et le « *radicalisme philosophique* » : une doctrine laïque pour la bourgeoisie réformatrice anglaise ?

Retour :



Jérémy Bentham (1478-1832)

Le principe placé à sa base, celui du « *plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre* », l'a conduit, bien avant 1789, à élaborer une doctrine de l'empirisme politique, hostile au « dogmatisme » des déclarations des Droits américaines et française... Bentham parcourt rapidement les étapes qui le mènent, toujours au nom du principe de l'utilité opposé à l'abstraction des Droits de l'homme, à la revendication de l'élection d'un Parlement au suffrage universel (masculin), élu pour un an au scrutin secret. Pour lui, comme pour James Mill, il ne s'agit nullement de faire en sorte que le peuple exerce le pouvoir lui-même, mais de sceller une alliance entre les « *classes moyennes* » (la

middle class, porteuse des espoirs de l'Angleterre selon James Mill) et les masses populaires, une stratégie que Brian Simon résume ainsi : « *Ce fut Mill qui développa [dans le premier tiers du XIXe siècle] la théorie de la démocratie, du suffrage universel comme un moyen d'unir la masse du peuple derrière la classe moyenne pour la destruction de l'oligarchie aristocratique.* » ...

6.2.2 James Mill, Francis Place et l'échec du premier projet d'écoles primaires (privées) laïques en Grande-Bretagne (années 1810-1820)

Retour :

La concomitance des deux évolutions, politique et anticléricale, ne doit rien au hasard. L'engagement politique de Bentham et de James Mill contre la domination sclérosante de l'aristocratie tory les porte à entrer en conflit avec une Eglise d'Angleterre en qui ils voient un obstacle de taille sur la route de leur pays vers la modernité politique. La question de l'éducation est ici déterminante... Il ne s'agit pas assurément de réaliser une éducation égalitaire : ... « *l'école obligatoire doit former des masses capables de mieux comprendre que l'hégémonie politique des classes moyennes correspond à l'intérêt du « plus grand nombre* ». Ils attendent beaucoup pour ce faire de la diffusion populaire des principes d'une économie politique scientifique que fonde au même moment, estiment-ils, un de leurs proches, l'économiste David Ricardo... C'est pourquoi ils s'intéressent de près vers 1808-1810 aux écoles mutuelles « pour les pauvres » de Lancaster. Outre l'intérêt d'une formule pédagogique qui promet de scolariser beaucoup d'enfants pour un coût modique, ils y voient pour leur part, non certes l'opportunité de diffuser une culture chrétienne « commune à tous », mais une première rupture avec les définitions étroitement confessionnelles de l'école populaire en vigueur jusque-là, en somme un pas en avant qui en appelle d'autres...



James Mill (1773-1836)

L'alliance avec les Lancastériens ne signifie donc pas pour Bentham et Mill un assentiment donné au principe de l'enseignement religieux interconfessionnel, ni à l'idée qu'il faut « *une religion pour le peuple* » ; elle n'a qu'un aspect pragmatique et transitoire, comme le montre bientôt la lutte interne qui s'engage entre les deux composantes, religieuse et laïque, du mouvement lancastérien. **Cette lutte pour la laïcisation des écoles de la *British Society*, qui débute en 1811, est brève, et se termine par un échec. Elle n'en constitue pas moins un jalon important pour les développements laïques ultérieurs en Grande-Bretagne au XIXe siècle en matière d'éducation populaire...** Au point de départ se trouve l'initiative de l'Eglise anglicane (1811), qui entreprend, comme on l'a vu, de contrecarrer les écoles lancastériennes en les discréditant comme « *écoles*

d'athéisme » et en constituant, à l'initiative du pasteur Andrew Bell, ses propres écoles mutuelles sur une base strictement confessionnelle...

L'alliance avec les Lancastériens ne signifie donc pas pour Bentham et Mill un assentiment donné au principe de l'enseignement religieux interconfessionnel, ni à l'idée qu'il faut « une religion pour le peuple » ; elle n'a qu'un aspect pragmatique et transitoire, comme le montre bientôt la lutte interne qui s'engage entre les deux composantes, religieuse et laïque, du mouvement lancastérien. Cette lutte pour la laïcisation des écoles de la *British Society*, qui débute en 1811, est brève, et se termine par un échec. Elle n'en constitue pas moins un jalon important pour les développements laïques ultérieurs en Grande-Bretagne au XIXe siècle en matière d'éducation populaire... Au point de départ se trouve l'initiative de l'Eglise anglicane (1811), qui entreprend, comme on l'a vu, de contrecarrer les écoles lancastériennes en les discréditant comme « *écoles d'athéisme* » et en constituant, à l'initiative du pasteur Andrew Bell, ses propres écoles mutuelles sur une base strictement confessionnelle...

6.2.3 De la « *Chrestomatic School* » de Bentham à l'« *University College* » : échecs et premiers succès des projets d'établissements secondaires et supérieurs (privés) laïques en Grande-Bretagne (années 1810-1820)

Retour :

L'intensité de l'engagement qui porte ces intellectuels radicaux à œuvrer pour une éducation laïque du peuple ne leur fait pas négliger au même moment la situation de l'enseignement des classes supérieures (*upper classes*). Le triste sort des universités sous la férule cléricale était un thème récurrent de la presse libérale... L'idée d'abolir le pouvoir de l'Eglise sur les deux universités d'Oxford et de Cambridge, c'est-à-dire de les refonder comme institutions nationales, est avancée à plusieurs reprises...

C'est dans ce contexte que Jeremy Bentham conçoit vers 1815 le projet d'un établissement secondaire de type nouveau qu'il entend fonder à Londres avec ses amis et qu'il nomme *Chrestomatic school* (étymologiquement, « *école d'enseignement utile* »). **Il s'agissait d'une sorte d'établissement expérimental « à l'usage des classes supérieures et intermédiaires de la société »** 91 (garçons et filles). **L'école devait être consacrée à l'étude des sciences et des techniques, de l'histoire et des langues vivantes. La pédagogie devait s'inspirer du *monitorial system*, en qui l'on place encore alors de grands espoirs.** Le curriculum prévu ne comprend ni langues anciennes, ni religion – pas même d'instruction religieuse « *non-sectaire* », **l'établissement projeté devant être ouvert aux croyants de toutes confessions comme aux incroyants.** C'est là le point sensible qui bientôt excite la controverse, et finit par rebuter les bailleurs de fonds, disposés à assurer le financement de la *chrestomatic school* à condition que la religion y ait une place : mais Bentham demeure intraitable, et préfère renoncer à son projet plutôt que de le dénaturer.

91 J. BENTHAM, *Chrestomathia*, 1817, p. 1.

6.2.4 L'anticléricalisme et l'athéisme de Bentham : enjeux moraux et politiques (années 1810-1832)

Retour :

De l'échec de son projet d'établissement secondaire privé laïque pour -cause d'a-religiosité, Bentham tire une leçon : il serait peu sage de s'en remettre au temps pour provoquer dans l'opinion publique, au regard de l'Eglise, les changements d'état d'esprit nécessaires. Il se décide donc à écrire lui-même, à partir de 1818, une série d'ouvrages qu'il fait souvent paraître sous un nom d'emprunt (sur les conseils de ses proches), et qui définissent le dernier état de la doctrine utilitaire, qui place désormais au rang de ses adversaires déclarés le *cléricalisme*, ou pouvoir des prêtres (que Bentham fait remonter, bien plus haut que Gélase ou Constantin, aux tout premiers temps du christianisme). Mais au-delà des prêtres (de toute confession chrétienne), c'est la croyance en Dieu elle-même qui est mise en cause...

Cette analyse le conduit à inscrire la séparation de l'Eglise et de l'Etat (*disestablishment*) dans son programme de lutte politique, non sans provoquer émotion et désarroi parmi certains de ses proches, d'autant que ce dernier état de la pensée de Bentham est d'une façon générale animé d'une tonalité de révolte de plus en plus vigoureuse contre les institutions existantes dans leur ensemble. Ses adversaires lui reprochent de chercher à introduire en Grande-Bretagne des idées au fond « *françaises* » ... A la mort du « *patriarche* » en 1832, et surtout après celle de James Mill quatre ans plus tard, les arêtes vives de leurs positions en matière religieuse et politique sont rapidement estompées. La signification du radicalisme philosophique a changé avec la réforme électorale de 1832 : cette dernière lèse le peuple mais satisfait partiellement les « *classes moyennes* », ces *middle classes* qui pensent avoir ainsi obtenu un accès au pouvoir, et qui permettent la formation d'une majorité parlementaire libérale autour du vieux parti *whig*. De doctrine de combat contre le pouvoir en place, l'utilitarisme (le nom naît à ce moment) devient outil de légitimation du libéralisme de gouvernement britannique, perdant par là même rapidement sa radicalité. La grande édition Bowring des *Œuvres* de Bentham, à partir de 1837, ne contient pas les plus compromettants de ses écrits irréligieux, au prétexte qu'ils sont publiés sous un autre nom que le sien. **D'une façon générale, les grands textes de Bentham contre le cléricalisme et la foi religieuse ne seront guère présents dans la mémoire collective britannique du XIXe siècle**, en dehors des courants explicitement laïques (*secularist*) qu'on examinera plus loin. **L'utilitarisme, ainsi émoussé, deviendra la philosophie politique de référence du libéralisme britannique** et – à quelques individualités près, dont John Stuart Mill – se réconciliera rapidement avec la foi, pour des raisons auxquelles la peur de l'agitation ouvrière des années 1830 et 1840 n'est probablement pas étrangère...

6.3 Hostilité à l'éducation religieuse dans la Grande-Bretagne radicale et ouvrière (1815-1832)

6.3.1 L'éducation chrétienne, « *l'un des plus terribles maux que subissent les nations d'Europe* » (orateur anonyme d'une réunion publique dans un village du Lancashire, 1817)

[Retour :](#)

Les rapports complexes qu'entretiennent avec la foi religieuse les mouvements de résistance à l'ordre établi dans l'Angleterre de cette période ont fait l'objet d'une analyse approfondie dans l'ouvrage d'Edward P. Thompson, déjà cité, qui servira de guide pour les pages qui suivent. *La Formation de la classe ouvrière en Angleterre* s'intéresse notamment au cas du méthodisme, qui conquiert dans certaines régions anglaises, au détriment de l'Eglise anglicane, une audience de masse, en même temps qu'il fait des adeptes dans le nouveau patronat industriel... Bien que le méthodisme de ce temps sanctifie l'épuisement au travail, et bien qu'il justifie sans état d'âme le travail précoce des enfants ou la soumission aux puissants, il est cependant alors, note E.P. Thompson, l'objet d'une adhésion active et parfois passionnée d'une partie de cette classe ouvrière à la recherche d'une forme d'expression propre : à travers l'adhésion au méthodisme, qui est d'abord rejet de l'Eglise officielle, se manifeste sous une forme religieuse une aspiration nouvelle à la dignité et à l'égalité niées par l'Eglise anglicane . Mais Thompson montre aussi qu'à côté de ces courants religieux s'affirme aussi un courant populaire portant au rejet des « sectes » chrétiennes dans leur ensemble, et parfois de toute forme de religion, à travers les nouvelles formes de luttes alors élaborées pour la reconnaissance des droits politiques et sociaux en ce monde...

[Développement des « écoles du dimanche » où des « militants » mieux formés que la majorité, tiennent des conférences à l'heure des offices religieux...] une tendance des mouvements de résistance à l'endoctrinement scolaire à opérer ce qu'on pourrait appeler un contre--endoctrinement précoce, tant religieux que politique. Il n'est jamais trop tôt pour apprendre aux enfants du peuple qui sont leurs vrais adversaires : telle est la maxime pédagogique implicite au principe d'un tel outil d'apprentissage. Le présupposé au fondement de l'instruction religieuse (ou politique) destinée aux enfants, celui selon lequel les impressions reçues dans la prime jeunesse marquent l'esprit d'une façon indélébile, n'est pas critiqué comme une violence faite à l'enfant, mais seulement retourné pour être mis au service d'une autre inculcation idéologique fonctionnant en sens inverse de la première. Ce problème se révélera l'un des plus ardues à résoudre pour les partisans d'une éducation laïque, et pas seulement en Grande-Bretagne : on aura à y revenir...

6.3.2 La lutte contre le double endoctrinement d'Eglise et d'Etat : Richard Carlile, Thomas Hodgskin

[Retour :](#)

Richard Carlile (1790-1840) est un libraire-éditeur en grande partie autodidacte (il quitte l'école à douze ans), dont la formation politique s'effectue dans le milieu des artisans radicaux londoniens, au contact des « anciens » de la *Société de Correspondance de Londres*. Il entreprend à partir de 1817 d'éditer ou de rééditer des textes de polémique antichrétienne, en même temps qu'il publie un journal nommé crânement *Le Républicain*. Emprisonné quelques mois (1817), puis libéré, il se lance dans la réédition à bon marché des œuvres de Thomas Paine toujours interdites : il est condamné en 1819 à six ans de prison pour diffusion d'écrits séditionnels et blasphématoires. Tout un réseau de revendeurs s'organise alors pour assurer, malgré les tribunaux et de multiples peines de prison, la diffusion du journal qu'il trouve le moyen de continuer à rédiger de sa prison. Libéré en 1825, il reprend la vente des ouvrages de Paine, sans que la justice ose le poursuivre à nouveau, imposant ainsi définitivement le droit à la libre diffusion de l'œuvre proscrite. C'est pendant ce long séjour en

prison qu'il rédige (1821) un écrit consacré, dans sa seconde moitié, à la question scolaire, l'*Adress to Men of Science*, qui mérite ici l'attention...



Richard Carlile (1790-1843)

[Son] appel lancé aux intellectuels vise plus particulièrement à les convaincre de s'intéresser à la question de l'éducation populaire – c'est-à-dire de prendre leur part du combat pour arracher cette dernière aux Eglises et l'établir enfin sur des fondements rationnels et scientifiques. Dans cette seconde partie de l'ouvrage, Carlile se livre à une vive critique de l'éducation d'inspiration religieuse, qui fait date dans l'histoire des luttes outre-Manche pour la séparation de l'Ecole et des Eglises. L'éducation actuelle des enfants des pauvres, expose-t-il, est fondée sur l'inculcation précoce de dogmes auxquels les élèves ne comprennent rien, mais « *qui les abrutit à force de répétitions si monotones et si constantes* » ...

Pour mettre en œuvre cet enseignement a-religieux, Carlile défend l'idée d'un corps enseignant purement laïque : « *Chaque*

maître d'école devrait être -un homme de science et non un prêtre de paroisse, comme le souhaite M. Brougham »⁹². Les six millions de livres de revenus annuels de l'Eglise d'Angleterre, dont elle jouit indûment, ne permettraient-ils pas « *l'érection de temples de la science et le traitement d'enseignants compétents en éducation et en science* »⁹³? L'ouvrage se termine par un appel pressant aux *hommes de science* pour qu'ils rédigent des manuels scolaires dont « *la seule religion serait l'étude de la nature* ». Cet appel à la « conscience pédagogique » des grands intellectuels de son temps se fonde sur une définition de leur devoir moral à l'égard du peuple ainsi précisé : « *C'est aux hommes de science à émanciper à la fois l'esprit et le corps de l'homme du double joug des rois et des prêtres...* »

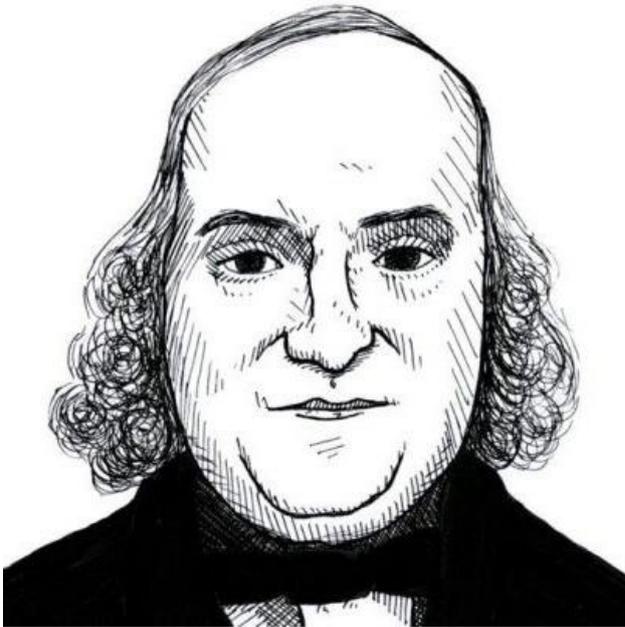
...Une autre différence avec la situation française, dont l'importance n'est pas moindre, concerne le refus déterminé de Carlile que cette éducation du peuple soit une éducation publique. Le combat pour l'éducation laïque ne -vise pas en effet à ses yeux, à ce que celle-ci devienne une « affaire d'Etat ». Au contraire : l'indépendance de l'enseignement par rapport au pouvoir politique est pour lui tout aussi essentielle que son indépendance par rapport au pouvoir religieux...

... Plus encore que Carlile, Thomas Hodgskin (1787-1869) est représentatif de cette dernière position. Le nom de Hodgskin est lié à l'histoire du mouvement ouvrier britannique ; en effet, il est l'auteur de *Labour defended against the claims of Capital* (1823), ouvrage qui fait date dans l'histoire de l'économie politique pour sa conception précocement socialiste de la lutte entre capitalistes et travailleurs pour l'appropriation des richesses créées par le travail et qu'on peut considérer comme

⁹² La proposition de loi Brougham (1820) avait visé à installer dans chaque paroisse des écoles sous contrôle du pasteur anglican (voir plus haut).

⁹³ *Ibid.*, p. 96

une tentative pionnière de s'emparer des concepts majeurs de l'économie politique de Ricardo pour les retourner contre les conceptions conciliatrices envers les capitalistes de Ricardo lui-même (voie que devait emprunter plus tard à son tour Karl Marx exilé à Londres)...



Thomas Hodgskin (1787-1869)

... Dans le projet tracé par Hodgskin, il s'agit bien d'une formation entièrement financée et administrativement gérée par les travailleurs eux-mêmes, salariant les professeurs de ces établissements, en toute indépendance non seulement par rapport à l'Eglise, mais par rapport à l'Etat. Cette double indépendance est à ses yeux indispensable pour éviter que les ouvriers anglais, qui vivent sur le plan matériel « *dans une condition de servitude égyptienne* »⁹⁴, ne paient du prix d'une nouvelle servitude, intellectuelle celle-là, leur accès à la culture des classes instruites...

6.3.3 L'éducation comme moyen de lutte contre le « *vieux monde immoral* » : Robert Owen « *l'infidèle* » et les « *écoles rationnelles* »

Retour :

Une histoire de la sécularisation des conceptions politiques et éducatives britanniques dans la première moitié du siècle, même brièvement esquissée, ne peut pas ne pas souligner l'importance de l'œuvre de Robert Owen (1770-1858). C'est en 1817, comme le signalent tous ses biographes, et comme il l'indique lui-même dans son *autobiographie* inachevée⁹⁵, que s'opère chez Robert Owen la mutation décisive du patron philanthrope, expérimentant une politique sociale particulièrement audacieuse dans ses filatures de New Lanark (Ecosse), en théoricien et militant d'une nouvelle organisation sociale fondée sur la propriété collective et l'égalité distribution des richesses produites...

...Ce qui distingue Owen d'un prêcheur d'une nouvelle religion est tout aussi important que ce qui l'en rapproche. Ce qui rend possible la nouvelle organisation harmonieuse du monde (qu'Owen appellera *socialisme* à partir des années 1830) n'est pas en effet une nouvelle Révélation, mais bien le développement moderne réel de la science et de la grande industrie. C'est en effet cette dernière qui permet, pour la première fois dans l'histoire humaine, de créer suffisamment de richesses pour assurer le bien-être de tous, à condition de l'arracher à la logique de la compétition pour le profit qui

⁹⁴ *Mechanics' Magazine*, 6 octobre 1823, cité par E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 81.

⁹⁵ Robert OWEN, *The life of Robert Owen, by himself, Selected Writings* (Gregory Claeys ed.), Londres, W. Pickering, 1993, tome 4.

transforme cet instrument potentiel d'émancipation de l'humanité en instrument de son asservissement. Les communautés qu'Owen et ses partisans tentent sans relâche de mettre sur pied, aux Etats-Unis comme en Grande-Bretagne, à partir des années 1820, ne sont donc pas unies autour d'une conception religieuse spécifique (à la différence de toutes les expériences communautaires antérieures, comme le souligne l'historien du mouvement ouvrier George Cole) ; elles sont fondées sur le principe de la plus complète liberté de conscience pour les croyants et (précise Owen) pour les incroyants...



...Cette laïcité – Owen, bien entendu, ignore le terme, mais Condorcet avant lui l'ignorait également – est plus qu'une condition du « *vivre ensemble* » pour des hommes et des femmes aux éventuelles appartenances confessionnelles multiples ; c'est, aux yeux d'Owen et de ses partisans, le moyen indispensable de se libérer de l'influence morale de religions qui font perdre de vue l'objectif naturel de la vie humaine – le bonheur en ce monde – et détruisent le sens moral (basé pour Owen sur un sentiment d'appartenance à « *la race humaine* »)...

Le mémorial à Newtown de Robert Owen (1771-1858)

...L'éducation pour tous les enfants, et le plein emploi pour tous les adultes, sont à ses yeux les deux principes majeurs d'une société enfin réconciliée avec elle-même. Sans pouvoir être considéré lui-même comme un auteur d'écrits pédagogiques, Owen a ainsi largement contribué à développer l'idée qu'à la base de l'éducation moderne (ou « *rationnelle* ») se trouve la substitution du raisonnement autonome de l'enfant à la croyance imposée. Dès 1813 il peut écrire : « *Dans beaucoup d'écoles, les enfants des pauvres et des classes laborieuses n'apprennent jamais à comprendre ce qu'ils lisent. Dans d'autres écoles, les enfants, en raison de l'ignorance de leurs instructeurs, apprennent à croire et non à raisonner, et deviennent ainsi incapables de jamais penser correctement...* »⁹⁶ Une réforme éducative fondamentale s'impose donc. Est-elle possible dans l'environnement social que le capitalisme anglais impose à ceux qu'il emploie ? Owen est rapidement convaincu du contraire. Il faut sans aucun doute enlever aux hommes de religion la direction de l'enseignement – Owen réaffirmera encore cette conviction dans son dernier écrit⁹⁷ ; mais cette condition, quoique nécessaire, n'est pas suffisante. Dans une organisation sociale vouée à former sans cesse des maîtres et des esclaves (Owen ne dit pas « *à reproduire* », mais en définitive c'est bien de cela qu'il s'agit), l'éducation de ces derniers ne peut être qu'une éducation à leur future condition d'esclaves salariés. L'« *utopie* » des communautés owenistes, aux yeux des socialistes révolutionnaires

⁹⁶ R. OWEN, *A new view of Society*, p. 57 (troisième essai, également publié par B. SIMON dans son anthologie *The radical tradition in education in Britain*, Lawrence and Wishart, 1972, p. 65-89).

⁹⁷ L'*Autobiographie* d'Owen (écrite après 1850) est précédée d'un dialogue entre un interlocuteur (sceptique, puis convaincu, étrangement nommé *Inquisitor*) et Robert Owen lui-même (« R. O. »).

de la période ultérieure, consistera à espérer que de nouvelles conditions d'existence, indépendantes du mode de production capitaliste et du système d'échange monétaire qu'il engendre, peuvent être créées au sein du système dominant, ou plutôt parallèlement à lui, et faire la preuve de leur supériorité de façon si éclatante qu'un renversement révolutionnaire de l'ordre existant devienne inutile...

...Owen représente ainsi, dans une histoire des politiques scolaires « alternatives », une transition entre les politiques du « droit à l'éducation pour tous » des années 1790 (de chaque côté de la Manche) et celles des courants socialistes de la seconde moitié du XIXe siècle.... Mais d'autant plus forte est sa conviction que dans le domaine scolaire, comme dans les autres domaines de la vie sociale, il appartient au peuple de prendre lui-même ses affaires en main, et de se donner les moyens de réaliser lui-même ce que ses maîtres lui refusent. Ce point de vue allait pour quelque temps, après le *Reform Bill* de 1832, rencontrer l'élan politique d'un mouvement populaire indigné de se voir refuser ses droits politiques ; ce dernier tentera alors de se lancer dans la grande expérience de la construction, dans tous les domaines de la vie sociale, y compris le domaine éducatif, d'une contre--société en rupture totale avec l'ordre établi. Cette heure de gloire de l'owenisme devenu pour un bref moment (1833-1834) l'expression de l'aspiration de tout un peuple à s'émanciper d'un ordre oppressif – Owen devenant lui-même en 1833 le dirigeant du premier syndicat construit en Grande Bretagne à l'échelle nationale, au succès aussi fulgurant qu'éphémère⁹⁸ – allait marquer en profondeur les luttes éducatives en Grande-Bretagne...

... Cette communauté londonienne ne vit jamais le jour, par manque de fonds, et plusieurs autres, finalement constituées sur les mêmes bases dans les deux décennies suivantes, eurent en général une durée de vie assez brève. Il n'en reste pas moins que le plan ici tracé est bien celui d'une école totalement neutre sur le plan religieux, c'est-à-dire strictement laïque...

6.4 Mouvement chartiste et éducation non religieuse : William Lovett, les premières « *secular schools* »

Retour :

Dans les années précédant 1848, l'expression peut-être la plus remarquable de cette culture ouvrière laïque est le vaste projet d'auto-éducation populaire rédigé en 1840 par un dirigeant du mouvement chartiste, l'ébéniste William Lovett (1800-1877), principal représentant du courant dit du « chartisme de la force morale », dont la rivalité avec le « chartisme de la force physique » traverse toute l'histoire du mouvement.

Lovett s'assigne dans *Le Chartisme...* deux objectifs. Il s'agit pour lui d'abord d'exposer et de défendre le programme politique de la *Charte du peuple*. Plus d'un million de signatures (1 283 000) venaient d'être recueillies, dans une atmosphère de grande effervescence politique, en soutien à ce document exigeant le droit de vote pour tous et des élections à un Parlement annuel : c'était une démonstration puissante de la popularité du mouvement. Le second objectif est de soumettre à la discussion du mouvement un plan éducatif totalement inédit : la mise en place à l'échelle du pays entier d'un réseau d'établissements d'enseignement qui seraient propriété commune des travailleurs (*working men*) et qui fonctionneraient à leur intention, en toute indépendance des Eglises comme de l'Etat, comme de véritables centres d'instruction et d'éducation, leur permettant d'acquérir les

⁹⁸ La *Grande Union nationale consolidée des Métiers* (*Grand National Consolidated Trades Union*) compta jusqu'à 500 000 adhérents en 1833 ; le mouvement s'effondra dès l'année suivante.

connaissances et les dispositions morales nécessaires pour mettre collectivement un terme à leur situation d'opprimés...



William Lovett (1778-1870)

... Il ne servirait à rien au peuple, avertit en effet Lovett en substance, de conquérir ses droits politiques, c'est-à-dire de s'ouvrir un chemin vers le pouvoir, s'il s'avérait incapable de l'exercer lui-même. L'ignorance dans lequel il est maintenu par⁹⁹ les classes supérieures non seulement fait obstacle à la victoire politique, mais encore compromet les chances d'en user à bon escient une fois celle-ci obtenue. Les actuelles écoles d'inspiration religieuse, dissidentes comme anglicanes, ne peuvent être ici d'aucun secours : elles engendrent plutôt dans l'esprit des enfants qui leur sont confiés « un sentiment d'infériorité et de dépendance » de nature à « détruire leur esprit d'indépendance et leur dignité d'être humain »⁷⁸... Un tel programme s'inscrit clairement dans la durée (les adversaires de Lovett, les « chartistes de la force physique », l'accuseront de tourner le dos à la lutte politique immédiate, en un mot de trahir le mouvement). Mais Lovett ne propose nullement de remettre cette perspective émancipatrice à la génération suivante. Ces établissements, réservés aux enfants le jour, seraient dans sa conception ouverts aux adultes le soir, à la fois comme lieux-ressource de formation personnelle et comme centres politiques et syndicaux d'organisation des luttes : l'école des enfants du peuple, le jour, se fait donc le soir à la fois université populaire et bourse du travail (et parfois aussi... *dancing-room*)... Lovett n'est pas athée, et Dieu n'est pas tout à fait absent de son livre. Mais pour lui aussi, l'Église a trahi le message du Christ en se ralliant aux puissants, tandis que les querelles théologiques et le « zèle sectaire » divisent ceux qui devraient s'unir pour faire valoir leurs droits méprisés. C'est pourquoi les écoles qu'il préconise doivent absolument être préservées de tout enseignement religieux – celui-ci ne relevant que du choix privé des parents ...

... Ce mouvement s'essouffle dès la seconde moitié des années 1840, pour des raisons qui tiennent sans doute au caractère « utopique » de l'entreprise d'autofinancement populaire d'établissements scolaires sur une vaste échelle. Mais l'exigence de laïcité demeure, et se manifeste plus nettement encore avec la nouvelle appellation de *secular schools* qui tend à remplacer pour ces écoles issues du mouvement ouvrier et coopératif celle de *rational schools* (trop étroitement associée

⁹⁹ W. LOVETT, *Chartism, a new organisation for the people*, introduction d'Ana Briggs, Leicester Univ. Press, 1969 (éd. originale 1840), p. 59.

peut-être avec le mouvement dit *rationalist* d'Owen). En -même temps apparaît dans la presse chartiste la perspective, nouvelle pour le mouvement ouvrier anglais, et dans laquelle il ne s'engage visiblement qu'avec beaucoup de circonspection et de réticence, de la lutte pour une éducation publique, c'est-à-dire financièrement prise en charge par l'Etat. Le premier « garde-fou » alors posé contre l'endoctrinement est que dans de telles écoles il ne soit pas question d'éducation religieuse : « *Du moment que l'éducation doit être l'affaire de l'Etat et être nationale, elle doit exclure toute théologie et tout dogme, et se limiter à l'instruction profane [secular instruction]....* »¹⁰⁰

... les documents rassemblés paraissent suffisamment significatifs pour qu'on puisse affirmer qu'en Grande-Bretagne se dessine nettement, au cours de cette première moitié du XIXe siècle, une perspective de développement éducatif authentiquement laïque (« Authentiquement » signifiant ici : sans aucun enseignement religieux, ni confessionnel, ni chrétien « généraliste », ni même déiste). Deux courants distincts sont porteurs de ce projet : celui des *philosophes radicaux*, qui visent à jeter les bases d'une éducation laïque (non pas irréligieuse, mais a-religieuse) pour les enfants des *classes moyennes* et (même si cet objectif leur paraît moins urgent) pour ceux du peuple ; celui des militants du radicalisme populaire et du mouvement ouvrier qui, renversant l'ordre de priorité des *benthamistes*, veulent d'abord une éducation pour les enfants du peuple (qu'ils soient eux-mêmes croyants ou non croyants), et qui la veulent laïque parce qu'ils voient sinon dans la religion comme telle, du moins dans le christianisme de pouvoir, lié à l'Etat, une force idéologique qui travaille à conforter leurs adversaires...

¹⁰⁰ *Northern star*, avril 1847, cité par B. SIMON, *op. cit.*, p. 274.

6.5 Chapitre 7 : la question de l'indépendance de l'école par rapport aux églises : Allemagne, France, Italie de 1815 à 1848

6.5.1 Le mouvement pour « l'émancipation de l'école » dans l'Allemagne du « Vormärz »

6.5.1.1 Le contexte idéologique et politique : de la contestation de l'« Etat chrétien » absolutiste à la rupture avec le christianisme

Retour :

Par comparaison avec la Grande-Bretagne, qui connaît, jusqu'à un certain point tout au moins, un régime de liberté d'expression et même d'organisation, l'Allemagne, et particulièrement la Prusse, semblent vivre sous le régime de la *Sainte Alliance* comme sous une chape de plomb... Ce raidissement idéologique, légitimé au nom de la théorie de l'« *Etat chrétien* » évoquée plus haut, est mal supporté, en premier lieu par nombre d'intellectuels. Le contexte culturel des années 1830 et 1840 est pour une large part celui d'une radicalisation dans l'engagement contre la censure, l'absolutisme politique et le conformisme de la pensée. Alliées indéfectibles d'un régime contesté, les deux Eglises établies ne sont pas épargnées.



Heinrich Heine (1797-1856), sa sépulture au cimetière Montmartre fut profanée par les nazis.

L'œuvre d'Heinrich Heine, en exil en France depuis 1831 - considérée comme le chef de file des écrivains de la « Jeune Allemagne » -, est traversée d'une violente protestation contre la morale bien-pensante, ce crime contre la liberté des esprits et des corps. L'« Etat chrétien » est à ses yeux le principal obstacle à la réalisation de l'Allemagne unifiée et libre qu'il appelle de ses vœux. Elargissant son propos, il contribue fortement à faire entrer le mot « émancipation » (*Emanzipierung*) dans le vocabulaire politique de sa génération... La crise que traversent les Eglises a également pour expression l'apparition, en leur sein et plus précisément « à leur base », d'une opposition en rupture ouverte avec les hiérarchies religieuses, *Amis de la lumière (Lichtfreunde)*, protestants, et *Deutsch-Katholizismus*.

C'est dans ce contexte intellectuel et religieux que le concept politique de *séparation de l'Eglise et de l'Etat* acquiert en Allemagne un relief nouveau. L'idée se trouve exposée en particulier dans l'ouvrage majeur du libéralisme allemand du *Vormärz*, le *Staat-Lexicon* (Dictionnaire des Affaires publiques), dont

les dix-sept volumes s'échelonnent de 1832 à la veille de la révolution. Ce « *bréviaire de la bourgeoisie libérale* » 101, qui souhaite œuvrer à l'avènement de monarchies constitutionnelles en Allemagne, condamne avec vigueur « *l'absolutisme politique [qui] contraint ses sujets à l'obéissance grâce aux lois de l'Eglise, tandis que l'Eglise les pousse à l'obéissance envers l'Etat, chacun trouvant dans cette double obéissance la source de son existence et la garantie de son pouvoir* » (article *Glaubensfreiheit, Liberté de conscience*, 1846). Le même article expose ainsi le type de relations entre Eglises et Etat qu'il préconise : « *L'Etat doit être indifférent à la religion de ses membres, c'est-à-dire à leurs différentes confessions et sectes et à leurs différentes manières d'honorer Dieu et de pratiquer leur culte... Les questions religieuses doivent aux yeux de l'Etat être considérées comme une affaire privée...* »



Christian-Wilhelm Weitling (1807-1871)

...A côté du communisme chrétien, courant illustré notamment par la figure du tailleur et écrivain Christian-Wilhelm Weitling (1807-1871), traducteur en allemand des *Paroles d'un croyant* de La Mennais, apparaît désormais un courant communiste athée, qui s'empare de la critique feuerbachienne de la religion pour l'associer à celle de tout l'ordre social et politique que légitime la religion. Karl Marx et Friedrich Engels, qui parviennent l'un et l'autre à la formulation de ce projet en termes identiques vers 1845, soutiennent contre Weitling dans l'émigration allemande une lutte principielle dont ils attendent beaucoup. En mai 1846, à Bruxelles, ils obtiennent un succès politique d'une portée réelle limitée, mais sans doute significatif d'une évolution du rapport des forces internes à l'émigration révolutionnaire allemande, avec l'adoption quasi unanime, par les animateurs du Comité de correspondance communiste de Bruxelles, d'une circulaire

désavouant les positions communistes chrétiennes du rédacteur d'un journal de l'émigration allemande aux Etats-Unis, Hermann Kriege¹⁰². Cette déclaration de rupture du communisme allemand vis-à-vis du christianisme, alors impensable en contexte français, doit naturellement être mise en relation avec l'évolution propre des conceptions de Marx comme d'Engels sur la religion et des Eglises : cette question sera abordée plus loin (IVE partie)...

¹⁰¹ J. DROZ, *op. cit.*, p. 47. Les maîtres d'œuvre en sont deux professeurs de droit de l'université de Fribourg (Grand-Duché de Bade), Karl Rotteck et Karl Welcker.

¹⁰² Ce document, connu sous le nom de *Circulaire contre Kriege* [*Zirkular gegen Kriege*, titre des éditeurs ultérieurs ; cf. Marx Engels Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1990, tome 4 (mai 1846-mars 1848), p. 3-17] ne semble pas avoir été intégralement traduit en français. Marx s'opposait à ce que le mouvement communiste soit fondé, comme le voulait Kriege dans son *Volks-Tribun* de New-York, sur « *la religion de l'amour* » : « *Voici mille huit cents ans que cette proposition a été répétée jusqu'à la nausée et sans le moindre résultat* » (*op. cit.*, p. 12).

... L' anticléricalisme [allemand] – qui met en cause d'un même élan, et pour le même motif, les clergés des deux confessions du *paritarisme* officiel, il convient de le souligner – n'est pas synonyme d'irréligion, au contraire... Parler d'un « *triomphe de l'athéisme* » dans l'Allemagne des années 1840 relève assurément de l'exagération polémique. Mais l'hostilité aux clergés en place, l'assimilation de ces derniers à une « *gendarmerie spirituelle* » chargée en définitive de maintenir le peuple à genoux devant ses maîtres, est également, au-delà de l'opinion libérale, un thème majeur de l'opposition démocratique et républicaine...

6.5.1.2 « L'émancipation de l'école vis-à-vis de l'Eglise » avant 1848 : Karl Wander et Adolf Diesterweg

[Retour :](#)

Dans le domaine éducatif, c'est avant tout par l'ampleur de la scolarisation des enfants du peuple, et par la construction sous impulsion étatique d'un système d'instruction publique, que se distingue l'Allemagne, et particulièrement la Prusse, dans cette première moitié du XIXe siècle. L'une des conséquences en est la formation d'un corps de maîtres d'écoles publiques (ou *maîtres d'écoles populaires, Volksschullehrer*) sans équivalent en Europe, pas même dans la France de Louis-Philippe. Il est en effet indéniable, malgré la division confessionnelle à laquelle ils continuent à être soumis, que croît chez les maîtres des *Volksschulen*, dans ces années 1830 et 1840, le sentiment d'appartenir à un corps social qui ne jouit pas dans la société de la considération et de l'indépendance auxquelles il a droit.

...On trouve les premiers échos de ces tensions locales entre l'instituteur et le ministre du culte paroissial qui devaient servir de toile de fond à la constitution d'un embryon de *mouvement enseignant* en Allemagne jusqu'en 1848 et au-delà. L'origine de ces conflits est la plupart du temps plus professionnelle qu'idéologique. La dignité nouvelle revendiquée par l'instituteur lui paraît incompatible avec le « *service d'Eglise* », c'est-à-dire les fonctions de sacristain, auxquelles il est encore souvent astreint, surtout à la campagne... La revendication d'« *émancipation de l'école* » qu'on commence à entendre sonne d'abord comme une demande d'« *émancipation de l'instituteur* » vis-à-vis de la tutelle cléricale sur sa vie professionnelle...

...Mais l'Eglise (protestante, ici) ne pouvait justifier sa tutelle scolaire qu'en réaffirmant les bases doctrinales de sa mission éducative. Ainsi le pasteur Buchwald, auteur de l'article mentionné plus haut, justifie en fait sans faiblesse l'inspection scolaire au moyen de trois arguments : elle est légitimée par une longue pratique tout au long de l'histoire scolaire allemande ; elle correspond au devoir de l'Eglise de veiller à l'éducation morale et religieuse du peuple et... elle ne coûte rien à l'Etat, ainsi dispensé de mettre sur pied un corps d'inspecteurs laïques. La logique de la discussion la faisait ainsi passer du terrain purement professionnel à celui des finalités mêmes de l'école. L'enjeu devenait celui de savoir si celle-ci devait rester, au moins en partie, l'affaire de l'Eglise, ou si elle devait devenir pleinement celle de l'Etat, voire de la société dans son ensemble...

... Wander publie en février 1840 en réponse à ce pasteur silésien, et dans ces mêmes *Schlesische Provinzialblätter*, un article titré lui aussi *Sur l'émancipation de l'école vis-à-vis de l'Eglise*. L'auteur, à cette date instituteur de l'école évangélique d'Etat de Hirschberg (Silésie), s'est fait connaître par plusieurs manuels pédagogiques novateurs. C'est un militant convaincu de la cause de l'école du peuple ... La situation actuelle, où les instituteurs relèvent à la fois de l'Eglise et de l'Etat, est bâtarde. Il faut choisir : « *Les enseignants doivent être ou bien au service de l'Eglise, sous la pleine et entière surveillance des pasteurs, ou bien au service de l'Etat, sous la pleine et entière surveillance de*

l'Etat. » Opter pour la deuxième solution n'est pas déclarer la guerre à l'Eglise, précise-t-il, c'est reconnaître la spécificité réciproque des deux institutions... On le voit, Wander n'exclut pas ici totalement l'enseignement religieux du cadre scolaire. L'indépendance qu'il réclame doit permettre d'établir sur des bases assainies des relations de bon voisinage avec l'Eglise, en tant qu'« *autre établissement d'enseignement* »...

...Sans rejeter le christianisme comme tel, Wander s'affirme ainsi porteur d'une conception radicalement sécularisée de celui-ci. Il est à ce titre représentatif de l'état d'esprit général de ces enseignants *émancipateurs* qui gardent leurs distances avec l'athéisme d'un Feuerbach, mais qui ressentent la nécessité de résoudre l'intenable contradiction où ils sont placés entre les exigences de la modernité et des prescriptions d'Eglise qui leur paraissent d'un autre âge...

...Diesterweg, directeur de l'école normale de Berlin de 1832 à sa révocation en 1847, consacre lui aussi ses efforts à l'école du peuple, qu'il veut rendre -apte à transmettre à tous une culture jusqu'ici réservée aux privilégiés... Tout en gardant une certaine distance vis-à-vis de l'emploi du mot *émancipation* lui-même, il reprend en effet à son compte l'essentiel des préoccupations du courant *émancipateur* en matière scolaire : la nécessaire suppression de l'inspection ecclésiastique, puisque les tâches de surveillance de l'école ne peuvent être confiées qu'à de véritables « *hommes du métier* » ; l'abolition de l'enseignement religieux spécifique d'une confession ; « *la séparation de l'Eglise et de l'Ecole* » enfin, c'est-à-dire la suppression de la différenciation entre écoles protestantes et écoles catholiques. Diesterweg est proche des idées libérales sur l'indifférence de l'Etat en matière de foi et la nécessaire rupture du lien entre Eglise(s) et Etat (il sera ultérieurement, de 1859 à sa mort, député du parti libéral au Landtag de Prusse) ; mais c'est avant tout une argumentation de pédagogue qu'il met en avant – et c'est ce qui confère à sa pensée un tour particulièrement acéré.... Sa conclusion est sans appel : « *Les chefs des diverses Eglises ne peuvent ni ne doivent exercer sur l'école aucune espèce d'autorité... L'école publique ne saurait être confessionnelle...* »

6.5.2 France : « principe laïque aristocratique » et « principe laïque démocratique » (Louis-Arsène Meunier, vers 1845)

6.5.2.1 *Le « grand renoncement » du libéralisme français de gouvernement en matière de séparation de l'Eglise et de l'Etat*

Retour :

[Sur le sens même du principe de séparation de la religion et de l'Etat entre 1815 et 1848]. Tous les représentants de cette nébuleuse politique qu'est le libéralisme d'opposition sous la Restauration pourraient souscrire à la formule de Constant (*Principes de politique*, 1815) : « *La religion et l'Etat sont deux choses parfaitement distinctes, parfaitement séparées, dont la réunion ne peut que dénaturer l'une et l'autre.* »¹⁰³ Mais s'agit-il de renouer avec la politique séparatrice du Directoire et des Idéologues, et plus précisément de souhaiter l'annulation du concordat et la fin du subventionnement public des cultes ? Tel est bien le point de vue développé par le fondateur du *Globe* (1824), Paul-François Dubois : « *Semble-t-il donc si éloigné, le jour où l'entretien de chaque culte pourrait être remis à ses prosélytes et l'administration de ses deniers, comme la vérité de ses doctrines, abandonnée à ses ministres ? Semble-t-il donc si téméraire le pacifique projet de séparer à jamais l'Etat*

¹⁰³ Benjamin CONSTANT, *Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs, et particulièrement à la constitution actuelle de la France* (mai 1815 ; in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1987, p. 480-481)..

des religions ? » 104 ... Néanmoins, les députés libéraux, si mobilisés sous Louis XVIII et Charles X pour interdire le plein rétablissement de la puissance du catholicisme d'avant 1789, ne vont pas jusqu'à refuser de voter le budget des cultes¹⁰⁵ ...



Benjamin Constant (1767-1830)

...La seconde question à soulever ici concerne l'éducation. Formellement, Constant reprend ici encore à son compte le principe de la « double indépendance » de l'éducation par rapport aux Eglises comme à l'Etat, qu'il réaffirme dans ses *Principes de politique* : « L'éducation qui vient du gouvernement doit se borner à l'instruction seule. L'autorité peut multiplier les moyens, les canaux de l'instruction, elle ne peut pas la diriger. Qu'elle assure aux citoyens les moyens égaux de s'instruire... [mais] qu'elle ne nomme point les instituteurs [qu'elle se contente de les salarier]. »¹⁰⁶ Condorcet (le *premier Mémoire* de 1791) et Adam Smith (*Richesse des nations*) sont cités à l'appui de cette position. Mais en faisant du « sentiment religieux », comme on l'a vu, à la fois un fait selon lui universel et une valeur morale dont il se revendique, Constant s'éloigne de Condorcet sur un point décisif... Le refus d'une éducation par l'Etat peut donc se combiner avec l'apprentissage scolaire d'une morale de classe, dans les deux réseaux éducatifs

socialement distincts destinés à la masse et à l'élite sociale. Ici encore, Guizot et Cousin, lorsqu'ils imposent la surveillance de l'instituteur par le curé de paroisse lors du vote de la loi du 28 juin 1833 sur l'enseignement primaire, et les parlementaires libéraux qui avalisent bon gré mal gré cette politique scolaire si peu conforme aux principes encore affichés quelques années plus tôt, ne feront en fait que continuer dans la voie d'un compromis scolaire avec l'Eglise engagé antérieurement...

...Dans ces deux domaines clés de la « question de la séparation » que sont le financement public des clergés et la présence religieuse dans l'enseignement public, le libéralisme français apparaît donc, dans cette première moitié du XIXe siècle, en évident recul par rapport aux positions laïques élaborées dans le cours de la Révolution...

¹⁰⁴ P.F. DUBOIS, *Fragments*, II, p. 34, cité par G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque...*, p. 50.

¹⁰⁵ G. Weill (*op. cit.*, p. 55) signale des discours du député Corcelles, proche de la Fayette (30 juin 1828, 10 juin 1829) en faveur de la réduction, et à terme de la suppression totale du budget des cultes. Mais, précise-t-il, « il était isolé dans son parti ».

¹⁰⁶ B. CONSTANT, *De la juridiction du gouvernement dans l'éducation*, in *Ecrits politiques...*, p. 694.

Retour :

Le thème du « conflit des deux France », des deux jeunes filles élevées chacune dans l'hostilité de l'autre, naît avec la Restauration... Dans cette première moitié du XIXe siècle, ce conflit constitue à n'en pas douter une « spécificité française ». Encore faut-il le délimiter nettement. C'est bien l'enseignement secondaire qui est ici l'enjeu, c'est-à-dire l'enseignement de ceux qui sont destinés à occuper les fonctions dirigeantes... A partir de la loi Guizot... les luttes s'exacerbent autour de la place à accorder à la religion catholique dans les collèges publics ou autour de la marge de liberté des congrégations masculines de l'enseignement secondaire... Son paroxysme [se situe] en 1843-1844, au cœur de la bataille dirigée par Montalembert et Mgr Parisis pour réclamer, contre une Université accusée d'« impiété », la « liberté d'enseignement » dans le secondaire, correspond à un moment de coopération particulièrement exempt de tensions entre les autorités civiles et ecclésiastiques en charge de l'enseignement primaire.

... On doit donc constater qu'en France, à la différence des pays voisins, aucun accord stable n'a pu être trouvé au sein des élites dirigeantes quant aux prétentions de l'Eglise en matière d'enseignement destiné à ces mêmes élites sociales... Mais la dynamique de ce conflit, qu'on ne retrouve sous une forme aussi exacerbée au XIXe siècle dans aucun autre pays de tradition catholique où se constitue un Etat moderne (Autriche, Belgique, et même, on le verra, Italie), paraît devoir être rattachée avant tout à la grande « spécificité française » qu'est la Révolution. L'Eglise catholique a subi en France entre 1789 et 1799 une défaite historique sans équivalent en Europe avant 1848 (et même, on le verra, avant 1914, la perte des Etats pontificaux ayant eu paradoxalement, pour l'Eglise italienne, des conséquences moins désastreuses). Les classes dirigeantes en France, dans la mesure où elles se considèrent, dans cette première moitié du XIXe siècle, comme « issues de la Révolution » (et c'est le cas de la bourgeoisie accédant pleinement au pouvoir à partir de Louis-Philippe), peuvent bien tourner le dos à la politique de séparation de leurs prédécesseurs du Directoire, et associer l'Eglise à leur pouvoir... **L'épiscopat français de cette première moitié du XIXe siècle maintient encore pour sa part sa condamnation globale de la Révolution. Il n'a pas renoncé, on l'a vu plus haut, aux justifications doctrinales « classiques » de son emprise globale sur l'ensemble de la société. La délimitation entre ce que la bourgeoisie politiquement « issue de la Révolution » peut accepter (le concordat) et ce qu'elle ne peut accepter (notamment le retour des Jésuites) représente l'enjeu central de ce conflit de pouvoir.** On comprend qu'au-delà de la question scolaire l'histoire politique française dans son ensemble en ait été fortement marquée : à travers les phases successives du conflit contre l'Eglise, la bourgeoisie libérale affirme alors à la fois son identité et son droit à se constituer pleinement -comme la nouvelle classe dirigeante du pays.

... Dans quelle mesure peut-on considérer cette position comme « laïque » ?... Elle préserve assurément l'enseignement public comme espace pluraliste face à l'enseignement confessionnel. Mais elle ne repousse pas l'idée d'une connexion nécessaire entre les Eglises et l'Etat (idée déjà fondatrice, en ne considérant l'« Eglise » qu'au singulier, de la Constitution civile, et reprise dans le concordat). Elle ne place pas l'idée « spiritualiste » (c'est-à-dire l'idée de Dieu dégagée de toute Révélation et des enseignements spécifiques des religions dites alors « positives ») en dehors de l'enseignement comme de la vie politique, c'est-à-dire qu'elle n'établit pas l'égalité de traitement de la croyance et de l'incroyance... Elle refuse la séparation complète entre l'école et les Eglises et lui substitue le double principe d'un droit de l'Etat à entraver la liberté privée de l'enseignement confessionnel (refus des congrégations non autorisées) et d'un droit de l'Eglise à entraver la neutralité de l'enseignement public (présence des aumôniers dans les collèges royaux et communaux, philosophie officielle de valorisation non du catholicisme certes, mais « du religieux »). En un mot, elle assume 1789, mais elle répudie 1792. Plus exactement : elle ne veut pas d'un second « 1792 », c'est-à-dire, conjointement, de la République, d'une nouvelle Séparation laïque et de la réémergence, dans

les conditions socio-économiques nouvelles de la France qui s'avance dans le XIXe siècle, de la question dite en 1792 de l'« égalité des conditions » qui fit jadis vaciller le principe même de la domination de classe. Dans le discours historique qu'elle constitue sur la Révolution, la Séparation de l'Eglise et de l'Etat révolutionnaire (y compris sous sa forme « *bourgeoise* », celle du Directoire et des Idéologues) acquiert le statut d'un dérapage, d'une erreur, presque d'un non-événement...

C'est pourquoi, par-delà l'intensité des polémiques (qui ne sont pas de façade) avec les porte-parole des « *intérêts de l'Eglise* », la position non séparatiste des défenseurs de l'Université trouve avec ces derniers des points communs. Les uns et les autres partagent fondamentalement la même conception d'une société divisée entre ceux qui travaillent de leurs mains et ceux qui vivent de leur propriété, de leur savoir, ou des deux, entre ce que Destutt de Tracy appelait, dans le célèbre texte cité à la fin du chapitre 3, la « *classe ouvrière* » et la « *classe savante* »... C'est pourquoi les uns et les autres sont partisans d'« *une religion pour le peuple* » : la grande majorité des classes dominantes françaises paraît alors convaincue de l'efficacité non seulement morale, mais socio-politique de cette utilisation du christianisme comme « *auxiliaire propre à concourir au rétablissement de la discipline et de l'ordre moral* »...

6.5.2.3 L'enseignement primaire : le « *compromis scolaire* » de la loi Guizot et ses opposants laïques

Retour :

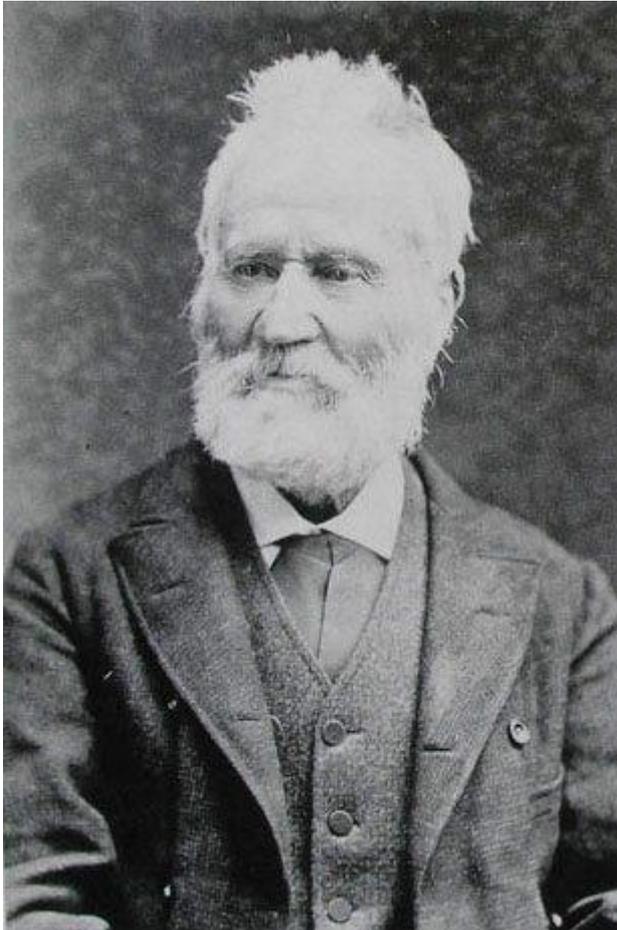
Existe-t-il à cette époque en France, en matière de politique scolaire *laïque* destinée à l'instruction du peuple, une autre conception que celle défendue par Cousin, Guizot ou (dans une version un peu plus anticléricale) Adolphe Thiers ? Plusieurs historiens ont avancé l'idée que la collaboration de l'Eglise et de l'Etat, telle que l'établit la loi Guizot, avait été très largement acceptée, parce qu'elle aurait correspondu à l'état de l'opinion...

...Faut-il considérer qu'a disparu, à partir de 1833, ce courant libéral qui avait cherché, dans l'opposition sous la Restauration, à promouvoir un enseignement populaire sur des bases indépendantes de la religion, c'est-à-dire à poursuivre non pas exactement l'œuvre de Condorcet, dont il ne partage pas les options démocratiques, mais celle du Directoire ? La promotion de l'enseignement mutuel en France après 1815 avait été son œuvre... Ce courant n'a pas disparu dès juillet 1830. Au contraire : au lendemain de la fuite de Charles X, il a cru son heure venue, dans un climat politique, on l'a déjà noté, très hostile au clergé. Il a fallu toute l'énergie du « *parti de la résistance* » (Casimir Périer et Guizot) pour imposer à une Chambre plus que réticente le compromis avec l'Eglise mis au point par ce dernier. Sans doute la crainte d'un nouveau surgissement de la révolution, attisée par les secousses récurrentes de 1831 (Lyon), 1832 (Paris) 1834 (Lyon), a-t-elle joué un rôle. Après cette date, on constate en effet que les parlementaires de la bourgeoisie libérale se sont dans leur ensemble ralliés à la formule de Guizot ; on peut en déduire que tel est en effet alors, comme l'écrivent les historiens cités plus haut, l'état d'esprit général des notables, y compris de ceux qui se revendiquent du libéralisme...

... parmi les intellectuels, le ralliement à la doctrine de Cousin, qui occupe dans la sphère universitaire une place éminente, symétrique à celle de Guizot dans le monde politique, n'est pas aussi unanime, surtout dans les dernières années du régime. L'hostilité de Michelet et de Quinet à la situation issue pour l'enseignement populaire de la loi de 1833 paraît manifeste (bien qu'ils réservent alors aux Jésuites l'essentiel de leur dénonciation) . Leur audience à la fin de la Monarchie de Juillet autorise sans doute à penser que leur ferme défense de l'instituteur face au prêtre n'est pas

totallement isolée dans les milieux intellectuels pris en un sens large, notamment dans la jeunesse étudiante...

Le second groupe d'opposition est celui des républicains. Le « *parti républicain* », vaincu certes, n'est pas écrasé. Il est d'autant plus décidé à arracher à l'Eglise son influence sur les écoles primaires qu'il a adopté le programme du rétablissement du suffrage universel (celui de 1792), et qu'il est persuadé (tout comme la bourgeoisie monarchiste qui y est hostile pour cette raison précisément) qu'il détient là l'arme décisive pour la refonte complète de tout l'édifice ...



Louis Auguste Blanqui (1805-1881)

.....Blanqui, les conspirateurs de 1839, et même les républicains affirmés sont assurément sous Louis-Philippe très minoritaires. Mais plus généralement, dans quelle mesure, en milieu urbain tout au moins, l'opinion ouvrière et populaire, qu'on a vu fortement déchristianisée, et porteuse d'un anticléricalisme populaire qui vit alors de son existence propre, continue-t-elle néanmoins à faire confiance au clergé pour l'éducation morale de ses propres enfants ?... Le « *parti républicain* » n'en poursuit pas moins une progression souterraine que février 1848 révélera soudainement. S'il est (déjà) partagé entre partisans de la liberté d'enseignement et partisans du monopole de l'Etat quant à l'enseignement secondaire, son engagement du côté de l'instituteur contre le prêtre est un thème fort de sa propagande.

[[L'auteur ébauche la critique des positions des ouvriers gagnés au courant socialiste favorable au Christianisme social de l'Atelier qui défendent dans le prolétariat

l'idée que « *L'Eglise... est parfaitement propre à faire l'éducation religieuse du genre humain.* »]

[*Echo des instituteurs*, mensuel publié de janvier 1845 à mars 1850 par un ancien instituteur public et ancien directeur (démissionnaire) de l'école normale d'Evreux, Louis-Arsène Meunier (1801-1887), défend les instituteurs attaqués par le clergé local : une sorte de syndicat avant l'heure] L'intérêt de l'entreprise vient d'abord du fait que l'anticléricalisme de Meunier se nourrit, d'abord, non de considérations générales sur la malignité de l'Eglise, mais de pédagogie, et d'un regard moderne sur l'enfance qu'il oppose à la pratique des congréganistes. Celle-ci, montre-t-il à partir d'exemples, tirés notamment de son expérience de directeur d'école normale, fait trop appel à la mémoire et trop peu à la réflexion ou à la spontanéité de l'enfant. Elle est de ce fait responsable d'un « *engourdissement de l'esprit* », d'une « *incapacité absolue de généraliser et d'associer des idées* » ; elle se développe en

inspirant un sentiment de peur indigne d'une approche moderne de l'enfant, peur de Dieu, du diable ou du maître et des châtiments corporels qu'autorise si largement la règle des Frères des écoles chrétiennes...

Meunier oriente ainsi son action dans deux directions : l'abandon de la politique gouvernementale d'aide aux congrégations enseignantes d'une part (l'objectif est, ici, non leur suppression, mais la fermeture de l'enseignement public primaire aux congréganistes, dans l'espoir de voir les congrégations dépérir d'elles-mêmes, sans contrainte étatique) ; l'abrogation, d'autre part, des dispositions qui entretiennent la dépendance légale des instituteurs laïques envers « *la sacristie* ». En résumé, « *la direction de l'enseignement public doit appartenir à l'Etat* ». La séparation des deux pouvoirs (que Meunier nomme parfois non « liberté de conscience », mais « *liberté religieuse* », voulant retourner contre ses adversaires cléricaux le mot d'ordre de l'Eglise face à l'Université) doit être absolue : « *Pour que la liberté religieuse existe en fait comme en droit, il faut qu'entre l'Eglise et l'Etat il n'y ait aucun lien, aucun point de contact, aucun enchevêtrement d'attribution, aucune confusion des pouvoirs.* » L'enseignement public, précise-t-il ailleurs, doit être offert à tous, et être entièrement gratuit ...

...Soumettant à ses lecteurs peu avant 1848 un projet de loi scolaire qu'il a rédigé, Meunier propose cet article (art. 2) : « *L'instruction religieuse est réservée aux Ministres de chaque culte. Cette instruction sera donnée dans les temples.* » Visiblement Meunier s'inspire de la formulation de Condorcet pour son projet d'avril 1792... [Toutefois] Meunier peut donc se montrer à la fois entièrement opposé à l'enseignement d'un catéchisme, à l'ensemble compact des pratiques religieuses exigées des élèves et des maîtres par la réglementation de 1834, et convaincu qu'il est du devoir de l'enseignant d'apprendre à ses élèves qu'il existe un Dieu et une vie à venir. Cette ambivalence paraît assez représentative de ce courant laïcisateur, mais non encore gagné à la conception « *condorcetiste* » de la laïcité, qui s'avérera prédominant (pas seulement chez les instituteurs, loin de là) dans la révolution de 1848...

... Autre décalage notable avec la pensée de Condorcet : la perception de l'Etat dans ses rapports avec l'éducation. S'il est très en alerte par rapport à tout endoctrinement religieux dans l'école publique, Meunier ne manifeste guère de défiance contre le risque d'inculcation d'une idéologie d'Etat. Plus encore : dans la situation de concurrence déloyale dans laquelle les instituteurs se trouvent par rapport aux congrégations, et devant la tutelle qu'ils subissent de la part du « parti cléricale », il n'hésite pas à en appeler à l'Etat pour qu'il les libère de cette double sujétion. L'Etat, force émancipatrice ?...

...L'existence d'un enseignement réellement unique est impossible dans une société ainsi divisée. L'ordre social actuel exige deux types d'éducation, et soutenir le contraire serait « *tomber dans l'utopie* » ou répandre un mensonge. Mais cet ordre est-il destiné à durer toujours ? La division de la société en classes opposées est, affirme-t-il hardiment, « *de nature essentiellement transitoire* ». Lutter pour l'égalité de l'enfant de pauvre et de l'enfant de riche dans l'accès au savoir, c'est se condamner à travailler à un objectif aujourd'hui irréalisable, mais qui n'est pas destiné à le demeurer éternellement. On voit ici l'influence des lectures socialistes de Meunier, notamment de Victor Considérant, avec qui il était personnellement lié. Dans la nouvelle configuration idéologique et politique française des années 1840, Louis-Arsène Meunier est représentatif des efforts entrepris pour repenser la problématique de « rapprochement des conditions » de la Révolution française et la reformuler en termes de suppression des différences de classes comme horizon de l'histoire de l'humanité...

6.5.3 L'Italie avant l'émergence de la question laïque

[Retour :](#)

L'Italie avant 1848 reste d'une façon générale en dehors du champ d'une étude portant sur la séparation de l'Eglise et de l'Ecole. Le retard scolaire global du pays n'est pas seul en cause. La question nationale, qui prend une place de plus en plus grande dans la vie politique, surtout à partir de l'échec des tentatives révolutionnaires libérales et *carbonari* des années 1830-1834, joue-t-elle aussi à ce moment à l'encontre de l'émergence de points de vue laïcisateurs ?... La papauté semble en effet à beaucoup un partenaire incontournable de la nouvelle Italie qu'ils appellent de leurs vœux. Les plus optimistes estiment qu'un pape réconcilié avec son siècle peut jouer un rôle moteur dans la lutte pour permettre aux Italiens de chasser les *Tedeschi*, les Autrichiens, de recouvrer leur indépendance nationale et de constituer une fédération italienne unifiée...



Giuseppe Mazzini (1805-1872)

.....Si [Mazzini], non sans hésitations, finit par se dire « *non chrétien* », il défend l'idée que seule une foi commune peut rassembler le peuple italien et lui permettre de devenir une nation. Cette foi nouvelle est moins, comme le déisme des Lumières, une protestation contre les dogmatismes chrétiens que la recherche d'un dépassement du christianisme, qui préserve une large partie de sa tradition historique comme de sa morale... Le champ politique italien d'avant 1848 paraît donc exclure la possibilité d'investir une lutte pour écartier l'Eglise catholique comme telle de l'enseignement... Les exilés contribuent eux aussi à insérer la réflexion politique italienne dans le mouvement général des idées européennes, non seulement dans son versant spiritualiste, mais aussi dans son versant rationaliste. C'est notamment le cas de Giuseppe Ferrari, éphémère détenteur d'une chaire de philosophie à l'université de Strasbourg (hiver 1841-42 ; ses cours sur la philosophie

italienne du XVIe siècle suscitent contre lui une cabale cléricale qui lui fait perdre l'appui du prudent Cousin). Dans les années qui précèdent immédiatement 1848, Ferrari tente de mettre en garde ses compatriotes et les Français (il publie en effet dans les deux langues) contre leurs illusions envers le libéralisme supposé de Pie IX 107. Peu écoutés sur le moment, ses avertissements lui vaudront ultérieurement l'audience due à celui qui a su ne pas céder au torrent des illusions, de façon assez analogue à Edgar Quinet. L'essentiel de son œuvre appartenant à la période postérieure à 1848, on en reportera l'examen à la IVe partie de cette étude...

107 Joseph FERRARI, « La Révolution et les Réformes en Italie », *La Revue indépendante*, 10 janvier 1848 (publié en brochure, Paris, Amyot, 1848, édition consultée)..

...[Conclusion]

... A la veille des révolutions de 1848 sur le continent, l'enseignement en Europe fait donc encore partout une place, plus ou moins faible (dans l'école des classes supérieures) ou remarquablement forte (dans l'école des classes inférieures), non seulement à « *la religion* », mais à la confession d'origine des élèves. Elever les enfants du peuple, qui de plus en plus nombreux passent dans une école quelques courtes années entre 6 et 10 ou 11 ans (un peu plus longtemps en Prusse et dans d'autres pays allemands), dans le sentiment fort de leur appartenance confessionnelle, c'est-à-dire les conduire à acquérir une identité catholique, protestante, anglicane... qui soit un élément structurant de leur vision du monde ; constituer le clergé de leur confession d'appartenance en autorité légitime qui doit servir de référence pour leur vie d'adultes ; tels sont les objectifs majeurs de cette instruction religieuse et morale, partout à la première place des objectifs de ces « *fabriques d'enfants catholiques, luthériens, calvinistes...* » que sont bien, pour reprendre le mot d'A. Diesterweg, ces *écoles pour le peuple* de la première moitié du siècle. Ecoles confessionnelles d'Etat (Prusse, et reste de l'Allemagne) ; écoles confessionnelles publiques, parallèlement à des réseaux d'écoles privées, congréganistes ou non (France) ; écoles confessionnelles privées soutenues et protégées par l'Etat (Angleterre)...

...Mais au nom de quel programme scolaire et socio-politique faut-il s'y opposer ? Les points de vue naturellement divergent à ce sujet ; mais trois interrogations majeures paraissent dominer le débat. La première concerne naturellement la portée réelle de « l'indépendance de l'Ecole vis-à-vis de l'Eglise » (aussi dénommée : « la séparation de l'Eglise et de l'Ecole », « *Die Trennung der Kirche und der Schule* ») : doit-elle aller jusqu'à la suppression de tout enseignement religieux et ne fonder la morale que sur des bases profanes, comme on avait tenté de le faire en France pendant la Révolution, ou comme certains s'y essaient en Angleterre dans ces écoles d'un type nouveau, inspiré par l'utilitarisme non chrétien ou les courants *infidel* ? Doit-elle, comme on le pense en général alors en Allemagne comme en France, conserver une place à l'école pour l'idée de Dieu, éventuellement du Dieu chrétien, et pour celle de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire des peines et récompenses éternelles comme fondement de la conduite juste ? A cette interrogation fondamentale pour la question ici traitée s'en rattachent deux autres, difficilement séparables, portant, l'une, sur le degré d'égalité qu'il est souhaitable et possible d'introduire entre l'éducation des classes supérieures et celle des autres classes, l'autre, sur le degré de confiance qu'il est licite d'accorder à l'Etat pour mettre en place un enseignement public qui ne revienne pas à substituer un endoctrinement d'Etat à un endoctrinement d'Eglise (on a vu que, sur ce point, l'approche anglaise se montre encore, à cette époque, beaucoup plus exigeante que celle prévalant sur le continent)...

6.6 Chapitre 8 : la question de la « séparation de l'église et de l'école » dans la révolution de 1848

6.6.1 Allemagne : la lutte pour un enseignement démocratique et séparé des églises pendant la révolution de 1848-1849

6.6.1.1 « Indépendance » et « séparation » de l'école et des Eglises : débats autour d'une revendication majeure

Retour :

La « troisième vague » révolutionnaire, contre laquelle les régimes de la Sainte-Alliance avaient cru pouvoir se prémunir, déferle néanmoins sur l'Europe au printemps 1848. Deux mois après les troubles de Palerme, et moins d'un mois après les journées de février à Paris qui imposent la République, la révolution éclate à Vienne, où elle chasse Metternich lui-même (13-15 mars) ; à Munich, où elle contraint le roi Louis Ier à abdiquer (19 mars) ; à Berlin, où Frédéric-Guillaume IV doit promettre une constitution (18-21 mars)...

... La question de la « séparation de l'Eglise et de l'Ecole » sort ainsi de l'ombre où l'avaient maintenue jusqu'alors la crainte de la censure et les mesures administratives ou policières signalées plus haut. Elle constitue l'une des principales lignes de clivage des forces politiques dès les élections au Parlement de Francfort (mai 1848) ; on la trouve au cœur du remarquable mouvement d'auto-organisation des instituteurs du printemps et de l'été 1848 ; elle occupe à l'automne une part prépondérante du débat sur l'école au Parlement de Francfort... Si considérable est au printemps 1848 le discrédit de l'alliance traditionnelle des Eglises et des trônes que les forces politiques conservatrices elles-mêmes se rallient, sous peine de ne plus exister politiquement, à la formule de l'« indépendance » (*Unabhängigkeit*) de l'Eglise et de l'Etat, comme de l'Eglise et de l'école... C'est là reprendre presque mot pour mot le programme des libéraux du *Vormärz*. Ces derniers, soucieux avant tout pour leur part de mettre rapidement un terme à une révolution qui met par toute l'Allemagne les trônes en péril et risque de conduire à une république dont ils ne veulent pas, se contentent de cette concession et s'arrêtent à la formule d'« indépendance réciproque », qui laisse dans l'ombre la question de l'identité confessionnelle des écoles : devait-on ou non continuer à distinguer écoles évangéliques et écoles catholiques ? L'aile gauche démocratique répond nettement pour sa part qu'il n'en est plus question...

... [Voici ce que défend Le journal républicain *L'Ami du Peuple*, rédigé par l'étudiant silésien Adolf Schöffel] : ...l'école « séparée de l'Eglise » doit non seulement se libérer de l'inspection par le clergé et cesser d'assurer l'enseignement du catéchisme, mais aussi rejeter toute identité confessionnelle. Dans ces quelques lignes remarquables sont indiqués les axes essentiels de tout le mouvement ultérieur de lutte pour la laïcisation de l'Etat comme de l'Ecole en Allemagne. Les propositions de Schöffel témoignent également de l'impact des mouvements de démocratisation des Eglises sur la façon de penser la question de la séparation dans l'Allemagne de 1848 : la question du mode de désignation des prêtres et des pasteurs n'est pas totalement considérée ici comme une question interne à une société religieuse privée, puisque les préférences de *L'Ami du Peuple* vont nettement à leur élection par la communauté des croyants – une revendication fréquente dans les premiers mois de 1848...

6.6.1.2 *Le mouvement d'auto-organisation des instituteurs allemands et la question laïque (A. Diesterweg, E. Hinze, K. Wander)*

Retour :

La suppression de la censure, la liberté de réunion conquise dans les faits donnent en 1848 aux enseignants allemands, en particulier à ceux des *Volksschulen*, une liberté d'action inconnue jusque-là. [Dans toute l'Allemagne eurent lieu des assemblées d'instituteurs]

...L'*Appel aux enseignants prussiens* rédigé en avril 1848 par l'instituteur berlinois Eduard Hinze, animateur avec Diesterweg du mouvement d'organisation des enseignants de la capitale prussienne, illustre bien l'état d'esprit qui y domine alors¹⁰⁸. La continuité avec le mouvement d'émancipation de l'école y est affirmée dès le premier point de ce programme scolaire, avec la revendication d'un *Ministère de l'instruction (Unterrichtministerium)*, séparé du *Ministère des cultes*... « *Libérez-nous des ecclésiastiques !* » A la division confessionnelle des écoles doit se substituer un système éducatif unifié : « *Toutes les différences de religion et de confessions entre les écoles doivent disparaître. Notre revendication est : « l'école est un établissement d'Etat. »* ».

... Ce programme de séparation radicale de l'Eglise et de l'école s'inscrit dans une problématique d'ensemble particulièrement audacieuse d'unification démocratique du système éducatif. **Hinze revendique non seulement la gratuité à tous les niveaux d'enseignement, mais bien la mise sur pied d'un système scolaire unique et égal pour tous : « Les différences de castes doivent tomber. C'en est assez des écoles de pauvres, des écoles pour la bourgeoisie urbaine, des écoles pour rois et pour nobles : toutes les écoles sont pour tous ! »** Hinze va jusqu'à revendiquer « *l'égalité organique de l'école primaire, du gymnase et de l'université* », à laquelle doit correspondre l'établissement d'un **corps enseignant lui-même unifié**... Cette aspiration à un système éducatif reconstruit sur la base de la double suppression de la division religieuse et de la division sociale est caractéristique de ce qu'on a pu appeler l'utopie pédagogique des réformateurs scolaires de 1848. Elle se retrouve dans l'*Appel aux enseignants d'Allemagne*, rédigé par Karl Wander et adopté par la seconde Assemblée générale des enseignants de Saxe (5 août 1948)...

[Wander s'exprime à nouveau sur la question de l'émancipation :] « *Le conflit avec cette dernière est inévitable. L'Eglise veut former des citoyens de la cité céleste, et l'école, des citoyens de ce monde [Erdenbürger, « citoyens de la Terre »] et pour cette vie. L'église demande : « Crois-tu ? » L'école : « Comprends-tu ? » Ce qu'elle exige, c'est qu'on pense* 109. »

Dans une Allemagne secouée par la fièvre révolutionnaire, la réforme de l'école est aussi à l'ordre jour du mouvement ouvrier naissant. Faisant suite à toute une série de rassemblements locaux, le Congrès général des travailleurs, réuni à Berlin du 23 août au 3 septembre 1848 (et qui devait être à l'origine de la *Fraternité ouvrière* animée par Stefan Born, la première grande organisation ouvrière en Allemagne), adopte une résolution indiquant : « *l'école, qui est un établissement public, est de ce fait séparée de l'Eglise* » 110.

¹⁰⁸ On trouvera une dizaine de textes programmatiques au fond assez similaires dans le recueil *Programme zur bürgerlichen Nationalerziehung in der Revolution von 1848/49*, Helmut KÖNIG ed., Volk und Wissen Volkseigener Verlag, 1971. Le texte d'Eduard HINTZE, *Aufruf an den preußischen Lehrerstand*, se trouve aux p. 103-111.

¹⁰⁹ In Gerd HOHENDORF, *op. cit.*, tome II, p. 48.

¹¹⁰ Jacques Pierre GOUJON, *La Social-démocratie allemande (1830-1996), de la révolution au réformisme*, Paris, Aubier, 1996, p. 44.

6.6.1.3 La question de la séparation de l'École et des Eglises au Parlement de Francfort (août-décembre 1848)

Retour :

Au Parlement de Francfort, où se jouait en définitive le sort de la révolution, la plupart des députés ne souhaitaient pas l'option républicaine. La constitution qu'ils élaborèrent à l'automne 1848 était destinée à être mise en œuvre par les monarchies régnantes. Dans ce cadre politique, les forces contre-révolutionnaires, parmi lesquelles « *l'une des plus efficaces a été l'action des Eglises* » (Jacques Droz) 111, bousculées au printemps 1848, purent reprendre l'initiative, et bientôt l'offensive, tandis que la défaite des ouvriers parisiens en juin, puis l'écrasement de l'insurrection à Vienne en octobre, affaiblissaient l'aile gauche. Les débats sur l'école, qui durèrent du 21 août au 9 décembre, furent cependant marqués par de très vifs affrontements¹¹². Les textes finalement adoptés auraient considérablement fragilisé, s'ils avaient été mis en application, la place des Eglises allemandes dans l'appareil scolaire...

Dans un premier temps, la commission scolaire désignée par les constituants voulut « *placer le système éducatif tout entier sous la supervision de l'Etat et supprimer l'inspection du clergé en tant que telle* » 113. Le 25 septembre était votée une formulation selon laquelle : « *L'ensemble du système éducatif est placé sous la surveillance de l'Etat et est enlevé à l'inspection du clergé comme tel.* »... Le même jour étaient adoptés en commission l'acquisition par les instituteurs du statut d'employé d'Etat – le statut, plus favorable, de fonctionnaires d'Etat dont jouissaient les ministres des cultes catholique et évangélique (protestant) n'étant pas remis en cause – et le principe de leur élection par les communes, tandis qu'était votée l'expulsion des Jésuites.... La discussion finale par l'ensemble des députés, au début de décembre, confirma cette formulation qui préservait l'inspection ecclésiastique, tout en la limitant au seul enseignement religieux... Les Eglises avaient en définitive sauvé l'essentiel dans la tourmente.... Le reflux est bientôt évident. Après l'échec des dernières insurrections (mai-juillet 1849), la répression s'abat sur les têtes du mouvement...

En octobre 1854, le ministre prussien de l'Instruction publique et des Cultes, von Raumer, publie trois très importants décrets : la religion est au centre du processus de socialisation et d'acculturation de l'élève de milieu populaire¹¹⁴; la tutelle des Eglises sur l'enseignement primaire (*Volksschulen*) comme sur les écoles normales ; le programme d'enseignement religieux confessionnel renforcé, sa haute signification morale proclamée. Le pasteur (ou le prêtre) est rétabli dans ses prérogatives de représentant local de l'Etat (des mesures identiques sont prises au Wurtemberg en 1855, en Bavière en 1859)...

111 *Op. cit.*, p. 481 (chapitre « Les Eglises et la révolution »).

112 Le discours du naturaliste Karl Vogt fit scandale, à la fois parce qu'il revendiquait le droit à l'athéisme (« *Il faut pouvoir être athée* ») et qu'il appelait à une véritable croisade déchristianisatrice .

113 *Ibid.*, p. 22.

114 Cf. l'analyse des décrets de Stiehl (« *Stiehlschen Regulative* ») par F. MEYER, *Schule der Untertanen...* p. 237.

6.6.2 Les partisans de l'abolition du concordat et de la laïcisation des programmes scolaires en France de 1848 à 1850

6.6.2.1 *Le ralliement de l'Eglise catholique à la République et la marginalisation des partisans de la séparation de l'Eglise et de l'Etat*

Retour :

La révolution de février 1848 détruit la Monarchie, mais épargne l'Eglise... Le climat de religiosité qui s'empare de la vie politique de la Seconde République naissante fait vivement contraste avec l'anticléricalisme dominant quelque vingt ans plus tôt lors de la chute de Charles X : **Edgar Quinet a raconté ces scènes étonnantes de réconciliation de l'Eglise catholique et du peuple à Paris, lors des plantations des arbres de la liberté**¹¹⁵. Les plus hautes autorités de l'Eglise, de leur côté, ne ménagent pas leurs efforts pour faire montre de leurs convictions républicaines... On ne cherchera pas à retracer ici l'intervention politique de l'Eglise dans la vie de la Seconde République. Il suffira de rappeler qu'à l'euphorique alliance du Christ et de la République succède, dès les journées de juin 1848, la dénonciation du péril de « l'anarchie » et l'absolution accordée aux forces de répression ; puis le soutien aux candidats de l'ordre, Louis-Eugène Cavaignac et Louis-Napoléon Bonaparte, lors des élections présidentielles de décembre 1848, le concordat ayant été confirmé par la Constitution (4 décembre) ; puis, au printemps 1849, l'encouragement à l'intervention militaire française pour rétablir le pouvoir temporel du pape ; après le vote de la Loi Falloux enfin (mars 1850), l'appui donné au projet bonapartiste de rétablissement de l'Empire... Cette politique peut d'autant plus efficacement se mettre en place que domine, tant parmi les libéraux que les partisans de ce qu'on appelle alors la « démocratie socialiste », la conviction que la lutte pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat est inopportune ou dépassée. A l'appel de son président, le socialiste chrétien Buchez, l'Assemblée rejette massivement une proposition de loi visant à rétablir le divorce (mai 1848). L'opposition de gauche, mobilisée autour du droit au travail, est pour sa part peu intéressée par une défense du principe de Séparation qui la diviserait. Elle se retrouve largement d'ailleurs dans la formule de Louis Blanc : « *Qu'est-ce que le socialisme ? C'est l'évangile en action* »¹¹⁶ ou dans la réponse que le jeune publiciste Jean Macé propose, à la question « *Sur quoi se fonde l'Egalité* » ? : – *Sur ce principe que c'est le même Dieu qui a fait tous les hommes.* »¹¹⁷ Le programme électoral « *de la presse démocratique et sociale* » pour les élections du 13 mai 1849 est lui-même muet sur la question du concordat, nullement ressentie comme décisive...

...On peut sans doute voir dans cette situation la conséquence de ce « spiritualisme révolutionnaire », de cette tentative de combiner rénovation religieuse et transformation politique et sociale, qui constitue alors un trait marquant de la vision politique et intellectuelle de beaucoup parmi ceux que mobilise la révolution de 1848. Les partisans d'une religion de l'avenir, ou d'une religion de l'humanité, voient aisément alors l'Eglise, dont ils sont pour eux-mêmes sans doute séparés, comme une sorte de matrice historique de l'idée religieuse qu'il convient plus de respecter que d'affronter par une politique « *séparatiste* » trop affirmée, dès lors qu'elle se montre conciliante. Non pas inexistantes, mais rares sont donc les voix qui préconisent en 1848-1849 la rupture entre religion et politique, tant du côté démocratique et socialiste que parmi les libéraux...

¹¹⁵ E. QUINET, *L'Enseignement du peuple*, Paris, Hachette, 2001, p. 45-48 (éd. originale 1850).

¹¹⁶ Louis BLANC, *Le catéchisme des socialistes* (1849), p. 3.

¹¹⁷ Jean MACÉ, *Petit catéchisme républicain*, Paris, 1848, p. 6 (cote BNF 8 Ib53 1614).

[Faiblesse des réactions des séparatistes, sauf Jules Simon et Ernest Renan qui fait un travail sur l'histoire du Christianisme où il conclut au conflit inévitable et à la séparation] ... Ce refus [de Renan] d'accepter la main tendue de l'épiscopat au libéralisme reste alors une attitude peu comprise. C'est l'évolution politique ultérieure en France qui montrera combien le ralliement de l'Eglise catholique à la République avait été de circonstance, provoquant ainsi le puissant retournement d'opinion qui conduira dans le dernier quart du XIXe siècle à l'affrontement de la République et de l'Eglise, cet affrontement que les républicains de 1848 avaient cru dépassé, et qui n'était en fait que différé.

6.6.2.2 Le projet laïcisateur d'Hippolyte Carnot et son échec

[Retour :](#)



Hippolyte Carnot (1801-1888)

L'adoption d'une politique d'enseignement populaire plus audacieuse et plus démocratique que celle de la loi Guizot est un objectif majeur des premiers temps de la Seconde République : la mission en est confiée à Hippolyte Carnot, ministre de l'Instruction publique dans le gouvernement issu de la révolution de Février. Ancien disciple de Saint-Simon, figure de l'opposition républicaine au régime de Louis-Philippe, Carnot est attentif aux doléances des instituteurs désireux de s'émanciper de la tutelle ecclésiastique. Il n'en est pas moins convaincu de la nécessité vitale, pour la jeune République, de s'assurer le concours de l'Eglise... Obtenant le rattachement des Cultes (qui dépendaient du Ministère de la Justice à la fin de la Monarchie de Juillet) au Ministère de l'Instruction publique,

Carnot multiplie les gestes de bonne volonté à l'égard du clergé catholique ... Il n'est pas moins désireux de se concilier les instituteurs....

...Basé sur le triptyque « *gratuité, obligation, liberté de l'enseignement* », il renoue (sur les deux premiers points) avec les orientations révolutionnaires de la Première République, bien qu'il n'aille pas toutefois jusqu'à remettre en cause la coupure entre école du peuple et école des notables : la gratuité ne devait s'appliquer qu'au premier degré d'enseignement. Autre innovation essentielle, l'enseignement religieux ne fait plus partie des attributions de l'instituteur : « *L'instruction religieuse est donnée par les ministres des différents cultes* » (article 1). Même si l'enseignement moral reste fondé sur la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, même si rien n'est dit sur la possibilité, pour le ministre du culte, de venir donner le catéchisme dans les locaux scolaires, et enfin même si la question épineuse de la laïcisation des écoles publiques congréganistes est passée sous silence, le projet de loi Carnot libère donc tout au moins les instituteurs d'une tâche qui leur incombait en France depuis à peu près un demi-siècle. Par ailleurs, dans les nouveaux comités locaux et départementaux

chargés de surveiller les écoles, la présence d'ecclésiastiques, sans être exclue, n'est plus considérée comme obligatoire....

...Elaboré au printemps 1848, le projet de loi sur l'enseignement primaire est publié le 29 juin, cinq jours après l'écrasement de la révolte ouvrière parisienne par les troupes du général Cavaignac. La situation politique a basculé : l'apparente suspension du conflit entre les classes a fait place à la brutalité sanglante des rapports de force. Le projet Carnot, que l'Eglise n'avait certes pas accepté sur le fond, mais qu'elle avait jusque-là préféré prudemment ne pas critiquer frontalement, ne correspond plus aux nécessités de l'heure pour la grande majorité des députés. C'est sans doute au moins autant pour avoir voulu ôter aux instituteurs l'enseignement du catéchisme que pour leur avoir enjoint de soutenir les candidats vraiment républicains, dans une célèbre circulaire des premières semaines de son ministère, que Carnot, malgré la solidarité politique qu'il affiche avec Cavaignac, se trouve très rapidement devant une hostilité parlementaire si vive qu'il est contraint, le 5 juillet, à la démission....

.... La voie est alors ouverte pour une réforme scolaire qui prenne en compte la stratégie que Thiers, avec lucidité, avait élaborée dès les premiers mois de la révolution : maintien du concordat, non parce que telle serait la volonté du peuple, mais au contraire parce que la déchristianisation réelle est bien trop avancée... C'est déjà l'esprit de la loi Falloux, fruit du compromis de ce libéralisme qui se veut d'abord défenseur de l'ordre, et d'une Eglise catholique renforcée – au moins en apparence – par son habileté à avoir su éviter après Février un choc frontal avec la révolution alors triomphante.

6.6.2.3 *Plans d'éducation en rupture avec l'enseignement officiel sous la Seconde République : rejet du christianisme et religion universelle*

[Retour :](#)

Plusieurs écrits de politique scolaire témoignent après février 1848 de l'existence d'un courant d'opinion – minoritaire, mais actif – poussant à une laïcisation plus ou moins profonde de l'enseignement public. C'est le cas du document programmatique publié par L.-A. Meunier au printemps 1848, *L'Egalité dans l'éducation par la gratuité, ou organisation démocratique de l'enseignement public*, qui propose « la gratuite de l'enseignement public à tous les degrés » (y compris, insiste-t-il, l'enseignement secondaire, ce que le projet Carnot n'envisageait nullement), et qui dénonce, en continuité du travail accompli par *l'Echo des instituteurs* avant 1848, la présence des congréganistes dans l'enseignement public ou les « entraves du clergé et des conseils municipaux » qui « étouffent les écoles primaires » 118.

Le plus élaboré peut-être des projets scolaires engendrés par la révolution de 1848 est celui publié le 30 septembre 1849 par l'Association des instituteurs, institutrices et professeurs socialistes. Il est dû à l'initiative de deux femmes fortement engagées dans la révolution depuis février 1848, Jeanne Deroin, institutrice libre, et Pauline Roland¹¹⁹. Il s'agit d'un vaste plan d'éducation et

118 L A MEUNIER, *L'Egalité dans l'éducation par la gratuité, ou organisation démocratique de l'enseignement public*, Paris, s. d. (avril ou mai 1848), 8 p. (citation aux p. 2 et 5), cote BN LB54-1331.

119 Jeanne DEROIN (1805-1894), ouvrière lingère, puis institutrice libre (à partir de 1832), fondatrice en mai 1848 du *Club de l'Emancipation de la Femme*.

d'étude, destiné à fonder, dans le cadre de l'enseignement privé, des écoles socialistes, [rejetant les divisions de castes entre élèves].

...Egalité de l'homme et de la femme ; développement de méthodes pédagogiques faisant appel à l'intelligence de l'enfant plutôt qu'à la mémorisation passive ; école unique avant la lettre en vue d'un « enseignement démocratique »¹²⁰ où se combinent travail intellectuel et travail manuel, au long des six périodes successivement parcourues par l'enfant depuis l'âge de la crèche jusqu'à 18 ans, de façon, espèrent les auteurs du projet, à contrecarrer chez les futurs adultes le sentiment d'appartenir à des classes sociales irréductiblement étrangères¹²¹ ; curriculum modernisé par l'ouverture très précoce aux sciences et aux langues vivantes... Les écoles socialistes projetées ne sont cependant pas à proprement parler des écoles laïques. La morale enseignée ne sera plus celle du christianisme, religion qui fut grande, mais qui est aujourd'hui une « religion morte », car l'esprit démocratique l'a abandonnée ; ni celle de « notre société athée » « gangrenée » par son égoïsme ; mais celle d'un socialisme défini comme un dépassement religieux du christianisme, comme un « dogme régénérateur » placé à la base de l'enseignement moral, et qui doit conduire l'enfant à s'assimiler très tôt les notions conjointes de Dieu et de la Fraternité humaine...

... Ce mouvement socialiste naissant allait être stoppé par la répression. *L'Association des Instituteurs Socialistes* est dissoute, plusieurs de ses animateurs, dont Lefrançais, voient prononcées contre eux des interdictions d'enseigner à vie. A partir de 1850 le Ministère décide de procéder à des révocations en masse d'instituteurs, ainsi que d'enseignants de lycées¹²². La loi Falloux, votée à une écrasante majorité le 15 mars 1850¹²³, consacre la défaite de ces efforts pour établir, dans la France d'après 1848, un enseignement démocratique fondé sur une autre morale que celle du dogme catholique...

6.6.2.4 Italie : la république romaine (février-juillet 1849)

[Retour :](#)

De tous les mouvements révolutionnaires qui secouent l'Italie à partir de janvier 1848, le plus important pour la question ici traitée est naturellement celui qui soulève, en novembre 1848, la population romaine contre le pape. La popularité de ce dernier s'est spectaculairement effondrée dès lors qu'il est apparu qu'il faisait le choix de l'occupant autrichien (catholique) contre l'aspiration à l'unité nationale. Devant l'ampleur prise par le mouvement exigeant à Rome « un gouvernement

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ « Il ne peut plus y avoir de professions libérales, d'un côté, et des professions serviles, de l'autre » (*ibid.*, p. 468).

¹²² Max FERRE (*Histoire du mouvement syndicaliste révolutionnaire chez les instituteurs*, Sudel, 1955).

¹²³ Sept députés s'y opposèrent, parmi lesquels Edgar Quinet, Joseph Benoît et Victor Hugo. Le discours de Victor Hugo est mieux connu que l'amendement déposé par Quinet, visant à supprimer le caractère confessionnel de l'instruction morale et religieuse, qu'il proposa de dispenser « sans acception des dogmes particuliers » : l'Assemblée se montra très hostile (la position de Quinet, qui rédige peu après *L'Enseignement du Peuple*, sera commentée au chapitre suivant).

libéral », Pie IX est contraint à la fuite le 24 novembre. Une assemblée, élue au suffrage universel masculin en janvier 1849, proclame la République romaine le 9 février 1849 : le pouvoir temporel du pape est aboli... Le corps expéditionnaire français commandé par le général Oudinot, débarqué le 25 avril, parvient, malgré des échecs initiaux, à pénétrer dans Rome (3 juillet) et à vaincre les dernières résistances des républicains romains. Le pouvoir temporel du pape est à nouveau proclamé par l'occupant français le 4 juillet 1849...

... Il ne s'agit pas cependant d'un retour pur et simple à la situation antérieure. Désormais le « *pouvoir temporel* » du pape ne repose plus sur ses bases propres. Il dépend totalement de la protection militaire de l'armée française, comme le montreront les événements des années 1860 qui conduiront à l'entrée des troupes piémontaises à Rome en septembre 1870, au lendemain de la capitulation de Sedan. On peut y voir un exemple spectaculaire, à l'échelle des Etats de l'Eglise, de la relation de dépendance croissante des Eglises vis à vis des Etats qui s'est progressivement instaurée, ces derniers renforçant leur rôle de protecteurs actifs d'institutions religieuses de moins en moins capables d'assurer par leurs propres forces la transmission de la foi...

... les Eglises établies ici étudiées abordent donc la seconde moitié du XIXe siècle en position assurément raffermissée sur le plan institutionnel – notamment dans le domaine scolaire. Mais jamais leur dépendance vis-à-vis des rapports de force politiques n'a été plus directe. Après une décennie environ, la modification de ces rapports de force, c'est-à-dire le renouvellement d'énergie des mouvements vaincus en 1849-1850, mouvements démocratiques, nationaux, ou encore mouvement ouvrier, va remettre en question, de façon plus ou moins profonde, tout l'édifice légal en faveur des Eglises dans les quatre pays ici étudiés (au-delà de la fragilisation, puis de la ruine du pouvoir temporel de la papauté, question qui n'entre pas comme telle dans le champ de cette étude, mais qui n'est évidemment pas sans lien avec elle). **En matière scolaire, à la réaffirmation triomphante du principe de l'école publique confessionnelle, en France avec la loi Falloux et en Prusse avec les circulaires Stiehl / von Raumer, va succéder une véritable crise de l'école confessionnelle, crise d'une ampleur sans précédent et qui n'épargnera aucun des quatre pays de l'étude. Partout, sous des formes et à des degrés divers, de nouvelles formules concernant les relations entre Eglises et Ecole devront être inventées...**

7 Partie IV : du conflit des églises et de la modernité aux politiques de séparation des églises et de l'école, Années 1850-1880

7.1 Chapitre 9 : la reprise de l'élan sécularisateur et de la lutte pour la séparation du religieux et du politique, deux questions de dimension européenne (années 1850-1880)

Retour :

Au lendemain de la défaite des révolutions de 1848-1849 semble donc s'ouvrir devant les systèmes scolaires confessionnels une nouvelle ère de prospérité. Napoléon III en France, Frédéric-Guillaume IV en Allemagne, la plupart des souverains italiens rétablissent une politique d'union étroite du trône et de l'autel dont les objectifs sont fondamentalement identiques par-delà leurs spécificités nationales. Comparant, sur le plan scolaire, la loi Falloux et les *Regulative* prussiennes (voir chapitre 8), la première, d'inspiration catholique, et la seconde, d'inspiration protestante, Eugène Rendu en résume en ces termes la philosophie commune dans son étude de 1855 signalée plus haut : **« A la considérer dans son rôle social, et indépendamment de toute question dogmatique, qu'est-ce que l'Eglise ? Le point d'appui pour la résistance, le pouvoir modérateur par excellence vis-à-vis des passions révolutionnaires... »**¹²⁴ Un peu partout en Europe progresse à nouveau, surtout à partir des années 1860, l'idée que l'enseignement d'un catéchisme n'a pas à figurer au programme d'un enseignement public, et que les finalités de celui-ci sont avant tout profanes. La part encore prise par les clergés dans l'éducation, surtout dans l'éducation des masses, commence à être ressentie, non seulement par un petit nombre d'esprits « émancipés », comme avant 1848, mais par de vastes secteurs de l'opinion de divers pays d'Europe, comme une tutelle d'un autre âge, incompatible avec ce qu'il convient d'attendre d'un enseignement *moderne*... Les clergés de leur côté n'entendent cependant pas se faire déposséder sans combat de prérogatives qu'ils considèrent comme légitimes, établies par l'Histoire, et conformes à leur mission d'éducation chrétienne des enfants du peuple. Ainsi se noue dans chaque pays d'Europe un conflit scolaire, dont la place des clergés dans le réseau éducatif populaire est l'enjeu essentiel...

...Tenter de définir les convergences et les divergences entre les -politiques *séparatrices* exprimées dans le domaine scolaire des quatre pays de l'étude est l'objet des deux chapitres qui suivent. Mais on ne peut perdre de vue que si importante que soit, pour les promoteurs de ces politiques, la question de l'école (ou plus précisément de l'enseignement à dispenser aux enfants du peuple), celle-ci s'inscrit à la même époque dans un vaste et puissant mouvement de remise en cause des doctrines des Eglises au profit de conceptions du monde largement ou totalement déchristianisées. **Les jours anciens du grand affrontement entre philosophie et dogmatisme religieux semblent revenus ; mais cette nouvelle lutte, qui va jusqu'à revêtir l'aspect d'une véritable guerre idéologique, s'inscrit dans un contexte culturel, social et politique profondément transformé, c'est-à-dire beaucoup plus favorable aux tenants de la modernité sécularisatrice... Renan, dès 1865, pose**

¹²⁴ Eugène RENDU, *op. cit.*, p. 181.

le dilemme en termes abrupts, mais éclairants : « les vieilles religions n'ont le choix qu'entre fléchir et mourir ».

7.1.1 Les églises chrétiennes face au péril sécularisateur

7.1.1.1 Le catholicisme : l'intransigeance romaine contre les Lumières et « la modernité »

Retour :

Rétabli sur le trône de Saint-Pierre sous la protection de l'armée française, le pape Pie IX a tiré de sa douloureuse expérience de la Révolution une leçon de fermeté : la moindre concession aux idées libérales peut entraîner pour l'Eglise romaine des conséquences dramatiques. Face à ce qu'il appelle « *cette guerre implacable déclarée au catholicisme tout entier* » par les propagateurs d'« *erreurs pestilentielles* » qui, « *blasphémant tout, entreprennent d'ébranler les fondements de la société humaine, bien plus, de la renverser de fond en comble si cela était possible* »¹²⁵, Pie IX s'engage dans la réaffirmation sans faiblesse de l'identité traditionnelle de son Eglise, telle qu'elle prévalait dans le monde catholique avant la Révolution française...

...Avec l'encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864), accompagnée du retentissant catalogue (*Syllabus*) des principales erreurs condamnées, la guerre sacrée déclarée aux idées nouvelles franchit un nouveau degré. Certes il ne s'agit formellement que de la réaffirmation des condamnations papales antérieures visant le panthéisme, le *naturalisme* (c'est-à-dire la négation du surnaturel), le rationalisme (« *absolu* » -comme « *modéré* »), l'*indifférentisme* en matière de croyance, le communisme et le socialisme (deux « *funestes erreurs* ») et enfin le libéralisme lui-même : mais leur regroupement systématique lui donne le sens d'un défi lancé à la modernité dans son ensemble, défi résumé par le célèbre article 80 qui clôt le *Syllabus* : [Anathème à qui dira que] « *le pontife romain peut et doit se réconcilier et se mettre en harmonie avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne* »¹²⁶ ...

...Ce spectaculaire raidissement, qui s'accompagne d'un vigoureux effort ultramontain pour affirmer la pleine autorité de Rome sur les Eglises nationales, culmine avec la proclamation par le concile du Vatican en juillet 1870, à la quasi-unanimité, du nouveau dogme de l'infailibilité pontificale . Détenteur d'un pouvoir qui l'apparente à un monarque absolu, Pie IX, privé de ses Etats après l'entrée à Rome des troupes italiennes le 20 septembre 1870, devient aux yeux de l'Europe l'homme qui « *incarne la contre-révolution tangible et vivante* »¹²⁷ ...

L'école était bien entendu pour cette stratégie un enjeu crucial. La doctrine réaffirmée par Pie IX est celle du droit de l'Eglise à exercer en pays catholique son autorité sur l'enseignement public, sinon à la place de l'Etat, comme avant 1789, du moins en association étroite avec lui. Les articles 47 et 48 du

¹²⁵ PIE IX, *Allocution du 9 juin 1862 aux cardinaux et aux évêques réunis à Rome* [pour la canonisation de 27 martyrs catholiques japonais], cote BN HP 517.

¹²⁶ Voir PIE IX, *Quanta Cura et Syllabus*, documents réunis par Robert ARMOGATHE, Paris, J.-J. Pauvert, 1967.

¹²⁷ Claude LANGLOIS, in *Histoire de la France religieuse* (dir. Philippe JOUTARD, Seuil, 1991), p. 132.

Syllabus exposit, pour le condamner comme impie, le principe même de la séparation laïque de l'Église et de l'école. La conviction que c'est par l'école chrétienne qu'il sera possible de conserver les enfants du peuple dans la foi anime l'œuvre du plus célèbre des pédagogues catholiques italiens du temps, Don Giovanni Bosco (canonisé en 1934)...

[Où le gallicanisme et l'ultramontanisme se retrouvent...] L'évêque d'Orléans Félix Dupanloup lui-même, le principal représentant du courant de résistance à l'ultramontanisme et à l'anti-libéralisme, auteur de référence en milieu catholique en matière d'éducation, fait sans doute preuve d'options pédagogiques moins rigides (il s'oppose à la proposition de l'abbé Gaume visant à éliminer des collèges les « *classiques païens* ») ; mais sur le fond, sa condamnation de ce qu'il appelle lui-même la « *sécularisation de l'enseignement* » (*De l'Éducation*, 1850) est tout aussi implacable...

...Et surtout, la stratégie de Pie IX, au-delà de son efficacité immédiate, est porteuse à terme de menaces redoutables pour l'Église elle-même qu'elle enferme dans l'impasse de l'opposition à la « *civilisation moderne* ». La posture catholique officielle agrège en effet contre elle tout un ensemble d'adversaires aux conceptions philosophiques, politiques ou sociales très diverses et même antagonistes, mais que rapproche un commun souci de défendre des principes de libre choix de l'individu en matière religieuse, et de libre détermination des peuples en matière politique. L'intransigeance catholique conduit ainsi à transformer l'inexorable poussée sécularisatrice, contre laquelle elle s'arc-boute, en anticléricalisme de masse, en particulier dans les deux pays où elle est le plus perçue comme liée à un ordre social et politique impopulaire, l'Italie et la France...

7.1.1.2 Résister à la modernité ou s'y abandonner : le dilemme du protestantisme allemand

Retour :

...La crainte de voir, en s'obstinant dans cette voie, « *l'abîme se creuser toujours davantage entre la société laïque et l'Église* » (évangélique)¹²⁸ pousse cependant à l'inverse une minorité, continuateur du mouvement des *Amis de la Lumière* (voir chapitre 5) dans la voie du radicalisme théorique (critique historique des dogmes, marquée par l'influence de l'hérétique D. F. Strauss), et de la résistance à l'autoritarisme ambiant... Dans ces paroisses populaires, c'est la personne du Christ, souvent plus homme, et même homme du peuple, que Dieu incarné, qui est valorisée au détriment des mystères de foi traditionnels¹²⁹. La perte de substance du christianisme traditionnel atteint les dogmes fondateurs eux-mêmes : péché originel, divinité du Christ, nécessité de croire pour être sauvé, et même existence des peines éternelles sont mis en cause... L'invitation de Luther à « *penser par soi-même* » sert de caution à l'élaboration d'une pensée religieuse qui rompt décisivement avec le dogmatisme luthérien. Officiellement protestante, l'instruction religieuse dispensée par les instituteurs influencés par ce courant tend à se rapprocher d'un enseignement réduit à un minimum dogmatique très éloigné des exigeantes Confessions de foi du luthérianisme historique...

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

7.1.1.3 Grande-Bretagne : la lutte de l'Eglise anglicane et des « dénominations » chrétiennes pour leur survie collective

Retour :

...Friedrich Julius Stahl , mentionné plus haut comme l'un des idéologues de l'Etat chrétien dans la Prusse du Vormärz, défend en 1852, devant le congrès évangélique de Berlin, l'idée selon laquelle le monde contemporain est le théâtre d'une lutte sans merci entre deux principes, celui du christianisme, pour qui Dieu est source de toute autorité et fin de l'existence humaine, et celui issu de « 1789 », pour lequel l'autorité a sa source dans les peuples, et la société sa finalité dans le bonheur des hommes ici-bas... Ce courant, que le théologien protestant français Frédéric Lichtenberger appelle néo-luthérien , cherche à renforcer l'efficacité contre-révolutionnaire de l'Eglise évangélique en restaurant l'autorité du pasteur sur les fidèles, et celle de la hiérarchie sur les ministres du culte. Son hostilité aux thèses de Schleiermacher, et plus généralement aux « principes de l'individualisme en matière religieuse » , le conduit ainsi à opérer une sorte de re-cléricalisation d'une Eglise ébranlée par les dissidences des années 1830 et 40 et par la tourmente révolutionnaire de 1848-1849 . Dans le domaine scolaire, ce mouvement prône fort naturellement le renforcement du caractère confessionnel de l'enseignement et le rôle plus actif du pasteur dans la catéchèse des élèves de la Volksschule...

[Après le recensement religieux du 31 mars 1851, jour de Pâques et la forte défection des fidèles aux offices...] L'indifférence religieuse de masse paraît une sorte de bouillon de culture propice au développement à la fois du vice moral et de la subversion politique... La Grande-Bretagne, l'Angleterre surtout, connaît de ce fait, bien avant le continent, une sorte de sursaut religieux collectif qui lance les Eglises, établie comme non-conformistes, à la reconquête des masses populaires et de leur jeunesse, avec l'appui politique et financier des pouvoirs publics. Le mouvement ne pouvait pas être homogène. Ici aussi un intense conflit interne oppose les partisans d'un raidissement doctrinal et ceux qui appellent à explorer des voies originales de réconciliation du christianisme avec la modernité...

... Mais à la différence du continent, où cette attitude est encore stigmatisée comme hérétique (par l'Eglise catholique) ou plus ou moins efficacement marginalisée (par les hiérarchies protestantes), l'Angleterre religieuse de ce second XIXe siècle se signale par l'influence précoce, dans les divers clergés du pays, de ce courant « moderniste » qui cherche dans l'ouverture doctrinale, et la reconnaissance d'un pluralisme religieux de bon aloi, le moyen d'empêcher que ne s'élargisse le redoutable fossé entre la société et eux-mêmes. Ces tentatives reçoivent tout au moins la faveur d'une partie des classes moyennes, et contribuent à les détourner de l'irrégion qui se développe dans les couches correspondantes du continent... L'incapacité de la hiérarchie anglicane à imposer la même unité doctrinale que par le passé est illustrée par l'acquiescement, en 1864, par la commission juridique du Conseil privé, de deux pasteurs accusés de ne pas croire au châtement éternel . A ce réexamen doctrinal en cours s'ajoute une réorientation en profondeur de l'activité pastorale en direction des masses à reconquérir. La posture de soutien sans faille à l'ordre établi, caractéristique de presque toutes les Eglises britanniques au temps du chartisme, tend à s'effacer au profit d'un discours prudemment ouvert sur les réformes nécessaires. Une forte dimension sociale et caritative se mêle à l'inculcation des vérités de foi salvatrices dans les très nombreuses missions en milieu ouvrier mises sur pied à partir des années 1850 ; le mouvement devait encore s'amplifier dans les années 1870 et 1880...

Deux phénomènes dominent ainsi la situation religieuse de la Grande-Bretagne des décennies qui suivent le recensement de 1851... Le premier est la poursuite du détachement de masse par rapport à la religion, l'« *hémorragie dont souffrent les grandes dénominations* », l'anglicanisme comme ses concurrents. La « *désertion* » est « *particulièrement forte dans le monde des ouvriers et des artisans* ». On doit en revanche mettre à l'actif de cette lutte des Eglises « *pour leur survie* » un résultat dont on ne peut ici sous-estimer l'importance : la préservation d'une référence chrétienne communément admise dans la culture des classes dominantes britannique : la foi chrétienne demeure une composante nécessaire de la « *respectabilité* » victorienne. Malgré les efforts du mouvement *secularist*, sur lequel on reviendra, l'athéisme déclaré reste marginal dans les classes dirigeantes, et chez les intellectuels. On est loin ici de la reconnaissance sociale du droit à l'irréligion dans les couches sociales correspondantes du continent...

7.1.2 Montée en puissance et différenciations internes des courants sécularisateurs

7.1.2.1 2.1. Science, techniques, changements sociaux et politiques des années 1850-1880 : des évolutions fortement « sécularisantes »

[Retour :](#)

Le défi redoutable lancé à la conception chrétienne « classique » du monde, en ce troisième quart du XIXe siècle, naît moins d'une représentation différente du monde (une philosophie opposée à la tradition théologique) que des résultats tangibles et observables du travail de l'esprit scientifique. En quelques dizaines d'années de progrès des sciences de la nature et de grandioses bouleversements techniques, l'aspect du monde physique et la perception de la place qu'y occupe l'homme subissent une modification dont l'ampleur ne peut guère être comparée qu'à la révolution anti-scolastique du XVIe siècle, ou à la diffusion, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, du rationalisme des *Lumières*. Pour les géologues poursuivant les travaux de Charles Lyell, c'est désormais en millions d'années, et pour certains en centaines de millions d'années, que se compte l'âge de la Terre. La paléontologie, en se constituant comme science (l'homme de Neandertal est découvert en Allemagne en 1858), ruine la vieille chronologie biblique des premiers âges... Des travaux fondateurs de chimie organique ou de biologie cellulaire établissent les premières passerelles conceptuelles entre matière inerte et vivant, apportant un éclairage nouveau sur les spéculations des matérialistes du siècle précédent concernant l'unité entre matière, vie et pensée. Et surtout, la révolution darwinienne, à la diffusion d'emblée européenne, est porteuse d'une vision neuve de l'histoire du monde, qui représente « *pour la théologie un coup aussi dur que celui de Copernic* »¹³⁰. Ce n'est pas seulement le récit littéral de la *Genèse* qui est atteint, c'est toute une conception fixiste et anthropocentrée de la place de l'homme dans l'univers, cette conception qui donnait sens à l'idée de plan divin pour le salut des hommes, qui se trouve désormais privée de crédibilité. L'homme avait déjà perdu avec Copernic, puis Bruno, sa place centrale dans l'univers physique. Le voici réduit à n'occuper qu'une séquence très réduite de la démesurément longue histoire du monde. Plus encore : le voici amené à se considérer

¹³⁰ Bertrand RUSSEL, *Science et religion*, Paris, Gallimard, 1971 (éd. originale : 1922), p. 57.

lui-même, et tous les êtres vivants avec lui, hors de toute idée de création, comme les produits de cette histoire du monde...

...La science de ce temps, sans nécessairement faire profession d'irréligion, atteste cependant avec un éclat inconnu jusque-là dans l'histoire la puissance heuristique d'une pensée rationnelle et critique ruinant dans son domaine l'ancien prestige de l'argument d'autorité. L'introduction de la conception darwinienne du vivant dans l'enseignement secondaire et primaire devait être à partir des années 1860, et jusqu'à ce que les Eglises d'Europe elles-mêmes aient renoncé à le combattre, l'un des enjeux majeurs de la lutte pour la suppression des tutelles cléricales sur l'Ecole...

... Les décennies 1850-1880 apparaissent ainsi comme un moment décisif de la « *privatisation de la religion* », c'est-à-dire de l'émergence, comme concept structurant la réalité sociale, de la séparation entre une « *sphère privée* » où la religion peut, ou non, se conserver une place, et une « *sphère publique* » où son rôle tend, plus ou moins fortement, à perdre de son ancienne importance... Plusieurs facteurs explicatifs sont mis en avant par les historiens contemporains pour expliquer cette mutation, auquel a été donné depuis longtemps par la sociologie et l'histoire du XIXe siècle le nom de *sécularisation* : considérables progrès techniques qui, établissant dans la pratique la puissance nouvelle de la science, rendent la vie moins rude et le désir de profiter « de ce monde » plus irrésistible ; développement des moyens de transport rapides et d'instruments de communication de masse (presse à bon marché notamment) qui dissolvent les vieux particularismes et renforcent, avec l'élargissement des horizons, « *la tentation du doute raisonné* » ; progrès médicaux qui font reculer l'antique résignation devant la maladie ou la mort conformes aux volontés du Ciel ; exode rural et urbanisation de masse qui arrachent en quelques décennies des millions de paysans d'Europe à leur cadre d'existence traditionnel ; spectaculaire développement économique du capitalisme qui fait penser à beaucoup que l'Occident est entré dans une ère d'amélioration continue de ses conditions d'existence ; espoirs de transformations collectives de la société par l'établissement de régimes reposant sur des bases de légitimation diverses (la volonté démocratique, la réalisation de l'unité nationale, ou encore la justice pour les victimes de l'ordre existant...) mais tout au moins purement profanes ; développement, aussi, de la scolarisation de masse, à la fois conséquence du phénomène et puissant agent de son accélération... A l'ancestrale crainte de Dieu, c'est-à-dire du châtiement éternel qui attendait au-delà de la mort le pécheur oublieux de Ses commandements, tend à se substituer dans des secteurs sociaux de plus en plus larges, avec la force croissante d'une évidence, l'idée que les hommes sont en mesure de faire leur bonheur, individuel ou collectif, « dès ce monde », et que c'est là qu'ils sont en droit de rechercher le vrai sens de leur existence...

7.1.2.2 *L'offensive antidogmatique et antireligieuse : des expressions différenciées d'une réalité européenne*

Retour :

Les « *agents objectifs* » de sécularisation rapidement passés en revue plus haut n'auraient pas produit des effets si puissants s'ils n'avaient été relayés par l'activité subjective d'écrivains, de publicistes et de militants *libres-penseurs* cherchant à exprimer et à répandre cette vision sécularisée du monde. *Free-thinkers, Freidenker, liberi pensatori* et *libres-penseurs* représentent dans chaque pays des minorités d'autant plus actives qu'elles ont la conviction que leurs adversaires privilégiés, les grandes Eglises chrétiennes, sont condamnés à une défaite inéluctable...

...Dans les années 1850 à 1880, [dans la Libre Pensée française] deux courants distincts, l'un spiritualiste, l'autre agnostique ou non croyant [s'affirment], le premier très largement dominant en début de période mais perdant peu à peu du terrain au bénéfice du second, plus ardent dans sa « guerre au cléricalisme »... On retrouve, sans étonnement excessif, ces deux courants dans les trois autres pays étudiés...

...L'Angleterre des années 1850 et 1860, qui bénéficie d'une liberté d'association et de presse plus large que les pays du continent, voit ainsi se développer, à côté du christianisme, à faible armature dogmatique, de mouvements religieux influencés par le rationalisme (les unitariens notamment, à l'audience forte dans la bourgeoisie libérale des nouveaux grands centres industriels), un mouvement *secularist* de surface nettement plus limitée, mais à ancrage populaire, et dont le rôle dans la lutte pour les *secular schools* anglaises sera observé plus loin. Son fondateur, Georges-Jacob Holyoake (1817-1906), forge en 1851 le mot *sécularisme* (*Principles of Secularism*) pour définir les fondements philosophiques du mouvement : l'au-delà est inconnaissable, il faut travailler à la venue du « royaume de l'homme sur la terre ». Le mouvement se radicalise dans les années 1860, au moment où Charles Bradlaugh (1833-1891) lui donne un tour plus ouvertement athée et politiquement républicain... Portée par un journal de forte audience dans l'ensemble de la gauche radicale, le *National Reformer* (1860-1869), la *National Secular Society* que fonde Bradlaugh en 1866, multipliant les réunions publiques sur des thèmes à la fois démocratiques et antichrétiens, comptera environ six mille membres dans les années 1880 ...

En Allemagne la critique antireligieuse doit d'abord marquer le pas dans le climat répressif des années 1850. Parmi les intellectuels désireux de se démarquer de l'orthodoxie politico-religieuse au pouvoir et de l'hégélianisme s'amorce un mouvement de redécouverte de Kant, qui permet d'affirmer les droits de la raison individuelle sans franchir le pas de l'irréligion. Mais quelques jeunes écrivains scientifiques renouvellent alors le matérialisme « néo-hégélien » et feuerbachien de la génération précédente avec des arguments empruntés aux développements contemporains des sciences physico-chimiques, puis, à partir de 1859, de la théorie de l'évolution des espèces (Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner). L'Allemagne des années 1860 gagne ainsi, vue de France, une réputation de terre d'élection de l'athéisme moderne. Le mouvement libre-penseur s'y développe puissamment surtout à partir des années 1870, où il bénéficie du climat favorable créé par le Kulturkampf, et acquiert une dimension populaire ; en 1881, la *Ligue allemande des Libres-Penseurs* est fondée à l'initiative de L. Büchner.

7.1.2.3 *La critique historique de la Bible et la désacralisation de la personne de Jésus (E. Renan, D. F. Strauss)*

[Retour :](#)

L'approfondissement de la critique historique de la Bible, dépossède de son statut d'ouvrage inspiré l'ouvrage essentiel de l'éducation religieuse chrétienne, et les recherches sur la figure historique de Jésus qui suscitent un débat aux effets dévastateurs pour les tenants des dogmes officiels... La publication de *La vie de Jésus* par Ernest Renan en 1863 marque à cet égard une date majeure. Non que ce livre – à l'exceptionnel et immédiat succès auprès du public français¹³¹ – ait été porteur d'une image dépréciatrice de Jésus. « *Un homme incomparable, avait-il déclaré dans sa première et unique leçon donnée au Collège de France l'année précédente, – si grand que, bien qu'ici*

¹³¹ L'ouvrage en était à sa treizième édition en 1867.



Ernest Renan (1823-1892)

tout doit être jugé du point de vue de la science positive, je ne voudrais pas contredire ceux qui, frappés du caractère exceptionnel de son œuvre, l'appellent Dieu – opéra une réforme du judaïsme si profonde, si individuelle, que ce fut à vrai dire une création de toute pièce. » Mais c'est la revendication même de ce « point de vue de la science positive », c'est-à-dire exclusif de tout surnaturel, qui fut perçue par le clergé catholique comme insupportable et entraîna la suspension de son cours, puis sa révocation... L'historicisation de la figure du Christ à laquelle se livre Renan en cherchant à restituer le milieu intellectuel et moral

de la Palestine du I^{er} siècle peut paraître aujourd'hui fortement contaminée par les conceptions contemporaines d'un Jésus « chef démocratique » et adversaire du cléricalisme des Pharisiens . **La force que ses lecteurs ont attribuée à ce livre tient cependant en ce qu'il ruine la prétention théologique à présenter les Evangiles comme porteurs d'un message émanant d'un Être surnaturel, en affirmant le droit à considérer le texte fondateur du christianisme comme un document d'histoire profane. Plus encore peut-être, c'est à l'idée même d'un homme-Dieu, telle que le christianisme l'avait placée depuis les III^e et IV^e siècles de notre ère au cœur de son édifice théologique, qu'il porte un coup majeur...**

... Pourtant il ne s'agit nullement en son fond, insiste Chadwick, d'une question propre à la France, ou même au catholicisme : « Renan apprit à la France ce que l'Allemagne et la Grande-Bretagne apprenaient simultanément avec une égale anxiété [anxiety], le fait que les hommes doivent être aussi libres d'étudier et de débattre des origines du Christianisme que de n'importe quel mouvement historique. » ¹³²...

Strauss [en Allemagne] publie, immédiatement après Renan, une nouvelle version modifiée de son ancienne *Vie de Jésus*, à l'objectif anticlérical cette fois clairement affirmé, puis quelques années plus tard, en 1872 (deux ans avant sa mort), un livre majeur pour la pensée libérale allemande, *L'Ancienne et la nouvelle foi* ¹³³. L'ouvrage est marqué par la lecture méditée de Darwin, en qui Strauss salue celui qui a opéré, dans les sciences de la nature, la révolution théorique qui reste à accomplir dans les sciences de l'homme . L'évolutionnisme darwinien a poursuivi ce que la vieille exégèse critique (y compris celle de Strauss lui-même dans ses écrits de jeunesse) avait entrepris : la Bible est devenue définitivement incapable de défendre face à la science son statut de livre inspiré. Comme lui, il ne souhaite pas « détruire une Eglise quelconque, car nous savons que beaucoup en ont encore besoin » ¹³⁴ – d'autant qu'il se situe dans une perspective sociale et politique explicitement monarchique et élitaire, fortement hostile au socialisme (« Nous ne voulons aucune transformation du monde » ¹³⁵). Il est donc prêt, en ce qui concerne l'instruction religieuse dans les *Volksschulen*, à d'amples concessions, persuadé que le temps travaillera avec la prudence nécessaire en faveur de ses vues. Mais il se montre

¹³² O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 215.

¹³³ *Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁵ *Ibid.*

en même temps défenseur intraitable du droit à vivre en dehors de toute appartenance confessionnelle, « *sans attache extérieure avec aucune Eglise* »¹³⁶: « *Nous tenons pour un préjugé cette opinion que tout individu doit absolument appartenir à une Eglise, et si l'ancienne n'a plus de valeur pour lui, qu'il doit en choisir une nouvelle.* »¹³⁷ Catholicisme et protestantisme luttent de façon différenciée, explique Strauss, contre le flot déchristianisateur ; mais la crise des anciennes institutions religieuses est en son fond identique, et pareillement insurmontable, pour les deux Eglises. Cette thèse de Strauss est reprise en 1874 par le philosophe Edward von Hartmann (1842-1906). L'ouvrage de ce dernier, *L'autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir* (1874) pose, au-delà du soutien qu'il apporte à la lutte du chancelier Bismarck contre l'Eglise romaine, ce que l'auteur considère comme la question clé de son temps...

7.1.3 La notion politique de séparation laïque (années 1850-1880) : positivisme, libéralisme, socialisme

[Retour :](#)

Les pages précédentes ont cherché à décrire le climat de guerre idéologique autour de la question religieuse qui s'empare de l'Europe à partir du milieu du XIXe siècle et à en cerner les enjeux, proprement vitaux, pour les Eglises comme pour leurs adversaires. Il reste à examiner comment se forment les armes avec lesquelles ces derniers espèrent remporter la victoire sur le plan politique...

7.1.3.1 Séparation et laïcité chez Auguste Comte et ses successeurs positivistes

[Retour :](#)

En s'appuyant sur ces deux études, on cherchera à cerner la conception comtienne de séparation du religieux et du politique et ses implications en matière éducative à partir de deux œuvres : le *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848) qui présente dans son état final la philosophie politique du « premier Comte » et le *Catéchisme positiviste* (1852), caractéristique du tournant du « second Comte » vers l'élaboration pratique de sa religion de l'humanité ... L'homme que l'Eglise catholique dénonça longtemps comme l'un des pères de l'athéisme moderne récusait pour sa part, on le sait, ce qualificatif « *métaphysique* ». L'âge scientifique ou positif, qui succède aux deux âges théologique et métaphysique dans la célèbre théorie des trois états, ne proclame pas l'inexistence de Dieu, mais l'inanité de toute question, à jamais sans réponse, portant sur le pourquoi du monde et ses causes premières. Le positivisme se présente ainsi comme le stade ultime de l'évolution sécularisatrice non seulement de chaque science prise séparément, mais de l'humanité... La religion de l'humanité, se substituant au christianisme déchu, est pour Comte le moyen que l'histoire contemporaine met à la disposition des peuples pour y parvenir. Il aboutit ainsi paradoxalement à une sorte de réhabilitation

¹³⁶ *Ibid.* p. 3.

¹³⁷ *Ibid.*, chapitre *l'Etat et l'Eglise*, p. 269.

du catholicisme, en tant qu'ébauche, imparfaite et prématurée, mais néanmoins « *admirable* », du positivisme de l'avenir....



Auguste Comte (1798-1857)

...L'enseignement des matières profanes (arts, langues modernes, sciences, langues anciennes et morale, selon la progression établie dans le *Discours* de 1848) est le vecteur essentiel qui permet à chaque enfant, puis à chaque adulte (dans une perspective d'éducation continue) de se comprendre comme élément de la vaste histoire humaine et de développer ainsi ses vertus sociales. Ceux qui sont en charge de cette fonction intellectuelle (« *les philosophes* », devenus dans les derniers écrits de Comte « *les prêtres de l'humanité* ») se voient ainsi élevés à une dignité sociale qu'ils n'avaient jamais atteinte, -même chez Condorcet, chez qui

du moins la société enseignante, indépendante du pouvoir politique, restait soumise à un certain contrôle social. La « *séparation* » des deux pouvoirs temporel et spirituel aboutit ainsi chez Comte à une double conséquence : totale indépendance de l'enseignement par rapport au pouvoir politique, totale fusion de l'enseignement et du nouveau pouvoir spirituel...

Du premier principe, Comte déduit « *l'incompétence radicale de tout pouvoir temporel pour organiser l'éducation* » ... D'après le second, lorsque l'absolue liberté de l'enseignement aura démontré dans les faits la supériorité de la nouvelle doctrine positiviste, celle-ci s'imposera avec la même unanimité que l'ancienne foi catholique. Cette prééminence finale (« *normale* », dans la terminologie comtienne) du positivisme sur l'éducation est en définitive une condition nécessaire au bon fonctionnement de cette dernière, tant il est vrai que « *tout véritable système d'éducation suppose l'ascendant préalable d'une vraie doctrine philosophique et sociale, qui en détermine la nature et la destination* »¹³⁸...

...L'éducation chez Comte entretient ainsi avec la laïcité des rapports ambivalents. Elle est a-religieuse au sens où elle exclut tout enseignement basé sur une foi « *théologique* » quelconque ; elle est même éminemment tolérante envers les croyances religieuses (fétichiste, polythéiste, monothéiste, en enfin athée, l'athéisme étant aussi chez Comte une forme de croyance) que chaque jeune esprit embrassera successivement, car elle considère que ce dernier récapitule ainsi nécessairement pour lui-même le chemin moral historiquement parcouru par l'espèce humaine¹³⁹ ; mais elle se place d'emblée sous la domination d'un nouveau pouvoir spirituel, élite consacrée par la science, d'autant moins contestable qu'elle est détentrice, non du savoir « *fictif* » de la théologie, mais du véritable savoir de la science profane. La sécularisation comtienne se retourne ainsi en son contraire, transformant savants et intellectuels laïques en nouveaux « *pères spirituels* » de l'humanité¹⁴⁰...

¹³⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

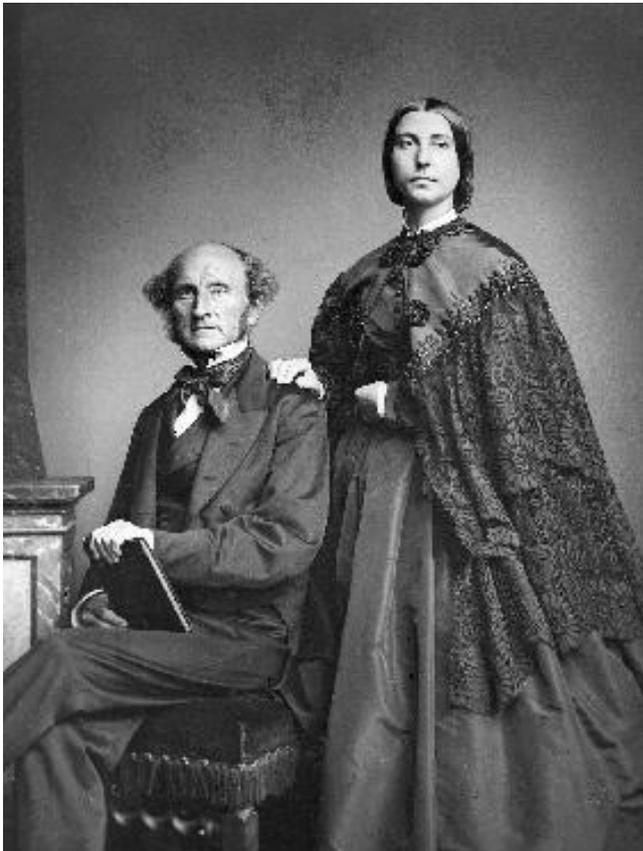
¹⁴⁰ Henri GOUHIER, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1997 (réédition de 1931), p. 167.

[Contre l'utilisation qui a été faite de la doctrine de Comte après sa mort] il est juste de rappeler que lorsque Comte lui-même élaborait sa religion de l'humanité, c'est bien de l'humanité, et non de la patrie, dont il se souciait. S'il voit en 1848 dans « *les prolétaires* » la force sociale qui réalisera la société positiviste (en quelque sorte la version comtienne de l'alliance de la philosophie et du prolétariat que recherche au même moment Karl Marx), c'est en particulier pour leur capacité (leur « *admirable instinct* », écrit-il) à se libérer à peu près totalement de la notion de patrie. La religion de l'humanité, dans son étrange mysticisme final, vibre encore de l'élan « *utopique* » vers un monde fraternel et accueillant pour tous, une pensée visionnaire dont les positivistes laïques de la seconde moitié du siècle se sentiront en général beaucoup moins porteurs.

7.1.3.2 Le libéralisme anglais et la question de la sécularisation politique et scolaire : John Stuart Mill

Retour :

Le libéralisme politique, considéré à l'échelle de l'Europe, accentue après 1850 sa différenciation entre un courant devenu conservateur, soucieux avant tout d'ordre et de respect de la propriété, et un libéralisme de contestation, décidé à poursuivre les combats fondateurs de sa tradition politique pour la liberté d'expression, la liberté de conscience et la séparation des Eglises et de l'Etat.



John Stuart Mill (1806-1876), et sa belle fille Hélène Taylor

Au premier courant peuvent se rattacher, en Grande-Bretagne, les personnalités les plus en vue du parti libéral (Gladstone, Robert Lowe...). Le représentant le plus significatif du second, le plus important aussi pour sa contribution à l'élaboration d'une philosophie politique laïque, est à cette époque John Stuart Mill (1806-1876)...

...« *L'idée qu'il est du devoir d'un homme de veiller à ce qu'un autre soit religieux, est la cause de toutes les persécutions religieuses jamais per-pétrées ; et si on l'admettait, elle les justifierait pleinement.* »¹⁴¹ Ce principe, que commente longuement l'ouvrage qui fit sans doute le plus pour la notoriété de Mill, *De la Liberté* (1859), n'a alors rien de fondamentalement nouveau. Son père James Mill et Jeremy Bentham l'avaient illustré, en soulignant l'un et l'autre ce qu'ils devaient à Locke.

¹⁴¹ John Stuart MILL, *De la Liberté (On Liberty)*, Paris, Gallimard (Folio-essais), 1990, p. 202.

Mais à cette défense classique en terre anglaise de la liberté de conscience, John Stuart Mill donne une tournure décisivement radicale, éliminant notamment les préventions contre l'athéisme que Locke, on l'a vu, avait conservées. D'une façon générale J. S. Mill affirme, contre ce qu'il nomme « *la tyrannie de l'opinion* » et le poids du conformisme social, le droit de l'individu au libre choix de ses opinions et de ses conduites : « *L'humanité gagnera bien davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble, qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres.* » La séparation de la « *sphère publique* » et de la « *sphère privée* » et la relégation de la religion à cette dernière est ainsi au cœur de sa philosophie politique.

Mais en réalité, à la différence du mouvement *secularist*, dont il partage le programme laïcisateur mais non la philosophie antireligieuse, Mill ne vise nullement à hâter la ruine du christianisme comme tel. **La morale chrétienne de son temps n'est pas à ses yeux l'authentique morale du Christ ; c'est l'œuvre des siècles de construction du dogme chrétien, qui ont transformé une pensée originellement ouverte en credo rigidifié. Comme Bentham, il fait sienne la formule « *not Paul, but Jesus* » ; mais bien plus que Bentham, il est porté à voir dans le Christ non certes un Dieu fait homme, mais une haute figure morale et comme un phare de l'humanité, aux côtés d'un Socrate ou d'un Marc-Aurèle...**

...Il met en avant, après Comte et d'autres, l'idée de « *religion de l'humanité* », conçue comme une « *religion séculière* », où la notion de Dieu comme être parfait est remplacée par celle de l'humanité, passée, présente et à venir. Mais – et c'est là la différence essentielle avec Comte – Mill voit dans l'affirmation de la liberté maximale de l'individu face à l'Etat, le droit au « *non-conformisme* » le plus absolu en matière religieuse comme en toute autre, la condition d'une évolution positive de la société...

... L'empirisme philosophique de John Stuart Mill a pour corollaire politique non l'absence de principes – on lui doit l'un des engagements les plus constants et les plus déterminés de son siècle en faveur de l'égalité des femmes et des hommes – mais une souplesse toute pragmatique dans la mise en avant ou non de ses propres principes selon les circonstances politiques... Elu député à Londres sous l'étiquette « *advanced liberal* » en 1865 (avec l'objectif de déposer au Parlement un projet de loi en faveur du droit de vote des femmes, qui devait peu après être repoussé, y compris par une grande partie des députés de son propre parti), Mill réaffirme au cours de sa campagne électorale – où ses partisans le présentent comme « *le plus grand philosophe anglais d'aujourd'hui* » – son attachement de principe à la neutralité de l'Etat par rapport à toute religion (*disestablishment* de l'Eglise officielle). Dans l'immédiat cependant, la séparation de l'Eglise et de l'Etat anglais lui semble présenter plus d'inconvénients que d'avantages.

Retour :



Edgar Quinet (1803-1875)

L'importance d'Edgar Quinet dans une histoire de la laïcité en France n'est pas à démontrer. **L'un des rares députés à avoir combattu en 1850 la loi Falloux, il publie quelques mois plus tard un ouvrage destiné à baliser pendant un quart de siècle la voie d'une politique scolaire laïcisatrice, *L'Enseignement du peuple*. De son exil suisse, après le 2 décembre, il produira une œuvre historique et politique abondante, qui exercera en France, parallèlement à celle de Victor Hugo, une considérable influence intellectuelle et morale sur la jeune génération républicaine.** La philosophie politique de Quinet est, quant à ses valeurs essentielles, la même que celle de John Stuart Mill : les régimes autoritaires doivent faire place à des démocraties fondées sur le respect de toutes les libertés, en particulier celle de conscience et de culte – ce qui exclut tout droit d'une Eglise spécifique à occuper dans l'ordre politique une position privilégiée...

... Mais l'expérience de l'échec de la révolution de 1848, que Quinet interprète comme la conséquence de la faiblesse des démocrates vis-à-vis du catholicisme, le conduit à poser la question de la sécularisation en des termes beaucoup plus directement politiques que le philosophe britannique. Il n'est pas question pour lui de laisser l'histoire accomplir patiemment son œuvre. La contre-révolution triomphe en France, au moins temporairement, sous le biais de sa légitimation religieuse. La prochaine chance historique de la démocratie ne pourra être saisie que si elle se dote à l'avance d'un programme cette fois sans ambiguïté : la séparation la plus complète, la plus radicale entre l'Eglise et la « *société laïque* » :

« Premièrement, suppression des salaires des clergés, comme en Amérique... Deuxièmement, gratuité de l'enseignement, afin qu'il puisse être obligatoire, au moins à un certain degré... Troisièmement, séparation de l'enseignement laïque et de l'enseignement des Eglises particulières ¹⁴². »

...Passer des compromis (sens ici du verbe *capituler*) n'a pas de sens avec une institution dont la nature, Quinet en est désormais convaincu, est d'être l'ennemie mortelle de la démocratie... C'est

¹⁴² Edgar QUINET, *L'enseignement du peuple*, introduction de Daniel Lindenberg, Paris, Hachette, 2001, p. 155.

cette erreur, estime désormais Quinet, qui a perdu en 1848 la République. Désormais, la tâche d'un républicain ne peut être que de travailler à éviter la répétition de ce spectacle lamentable : un peuple abusé qui se jette aux pieds d'un Président béni par l'Église et qui travaille à sa « *servitude volontaire* » (titre du chapitre 1)...

...Dès ce texte de 1850 s'articulent ainsi les principaux thèmes de l'argumentaire républicain des décennies suivantes en matière de laïcité ¹⁴³ : l'ancrage de la sécularisation dans l'histoire française depuis la Révolution, celle-ci ayant commencé dans les domaines politique et juridique une œuvre séparatrice qu'il convient maintenant d'étendre au domaine scolaire ; la nécessité de sortir grâce à la séparation du conflit, autrement insoluble, du curé de paroisse et de « *l'instituteur laïque, c'est-à-dire [du] représentant populaire de la science moderne* » ¹⁴⁴; les exigences de « *l'unité française* » ¹⁴⁵ mise à mal par -l'enseignement dans un cadre public de trois dogmes concordataires qui se contredisent ; le « *terrorisme* » moral d'une instruction religieuse catholique qui espère, par de précoces peintures de l'enfer, impressionner durablement l'esprit de l'enfant et « *faire en sorte qu'il demeure esclave le reste de sa vie* » ¹⁴⁶ ...

... Sans aller jusqu'à souhaiter, comme Comte, la restauration d'une nouvelle autorité spirituelle se substituant au catholicisme, il ne cache pas l'intérêt qu'aurait à ses yeux un régime social où l'unité de foi demeurerait conciliable avec le libre examen individuel . **De là son idéalisation de la situation des pays protestants, où il croit voir un clergé d'Etat favoriser l'instruction du peuple en fonction de ses principes religieux mêmes...** Quinet propose d'exclure de l'école « les religions positives » mais non la religion comme telle. « *Un peuple qui perdrait l'idée de Dieu, perdrait par là même tout idéal... Je crois qu'un peuple réellement athée, c'est-à-dire privé de toute relation avec la vie universelle, périrait par la famine morale.* » ¹⁴⁷ Libéré de l'obligation d'enseigner un dogme particulier, l'instituteur n'en est pas moins tenu dans la conception de Quinet à enseigner l'existence de Dieu, ce « *lait fortifiant dont s'abreuve l'humanité entière* » . *L'Enseignement du peuple* est sur ce point sans ambiguïté : « *L'instituteur doit dire : vous êtes tous enfants d'un même Dieu et d'une même patrie : tenez-vous par la main jusqu'à la mort...* » ¹⁴⁸ [Néanmoins] c'est sans doute davantage dans l'intérêt politique porté à l'école du peuple en tant qu'institution fondatrice d'une démocratie réelle que se manifeste nettement la filiation entre Condorcet et Quinet. C'est du peuple lui-même, assure ce dernier dans une page célèbre, que viendra le salut de la société : c'est pourquoi il faut prendre au sérieux le mot déjà galvaudé de peuple souverain, et donner à chaque enfant du peuple, au sens exact du terme, une *éducation de roi*.

7.1.3.4 *Le socialisme et la séparation politique et scolaire : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels*

[Retour :](#)

Des révolutions de 1848 sur le continent et de leur échec, le mouvement ouvrier et socialiste européen a tiré un bilan, sur un point au moins, assez voisin de celui d'Edgar Quinet : l'erreur majeure a été de s'aveugler sur la dangerosité de l'adversaire et sur sa volonté implacable de conserver pour lui-même le pouvoir. Mais il ne s'agit plus ici d'opposer un projet républicain à l'Église catholique alliée des trônes. L'affrontement essentiel, celui qui structure la vision du monde du

¹⁴³ *Ibid.* p. 91.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 171.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 99 et p. 149.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 184-185.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 136.

socialisme de cette époque, n'est pas comme chez Quinet celui qui oppose l'Eglise et la modernité, mais bien celui qui met aux prises dans la réalité sociale la bourgeoisie capitaliste triomphante et les multitudes humaines qui subissent d'une façon ou d'une autre la violence de son pouvoir. Le massacre de juin 1848 en France, les défaites des soulèvements allemands de 1849 ont brutalement ruiné l'idéologie de la fraternité unissant tous les hommes de progrès, cette « *manière débonnaire de faire abstraction des oppositions de classes* »¹⁴⁹. L'heure n'est plus à l'« utopie » : la question du pouvoir d'Etat, c'est-à-dire du type de régime politique à substituer à ceux qui règnent sur l'Europe, et celle des classes sociales qui opéreront cette transformation deviennent les questions centrales à résoudre...

Cette rupture avec la conception dominante des courants socialistes et communistes de la première moitié du siècle modifie bien entendu radicalement l'approche de la question religieuse. Les Eglises, sans exception, se sont rangées à l'heure du péril du côté de l'ordre social menacé. Partout, le discours qu'elles ont tenu aux heures cruciales de la révolution, celui qu'elles tiennent depuis son reflux, est celui de la nécessaire soumission aux puissants de ce monde, au nom de la promesse d'une félicité éternelle dans l'autre. L'alliance des trônes et des autels ne paraît plus le fruit d'un malentendu, ni une phase transitoire qu'une évolution interne des Eglises ou quelque « *nouveau christianisme* » à inventer pourraient dépasser : elle apparaît désormais comme liée à la nature même du christianisme, ou plutôt de toute religion. Répudiant en -général le « *socialisme chrétien* » vu comme une manière de « *pactiser* » avec l'adversaire de classe (« *La Révolution ne pactise point avec la Divinité* », Proudhon¹⁵⁰), le mouvement ouvrier de la seconde moitié du siècle se voudra pour l'essentiel « *émancipé de la religion* », aussi bien en France qu'en Allemagne ou en Italie (la liste n'est naturellement pas limitative) ...

[Question scolaire] La nécessité d'acquérir les savoirs élémentaires ne fait guère de doute : l'analphabétisme rend démuni face à l'exploitation. Mais au-delà ? ... La barrière qui sépare l'école pour le peuple de l'école des notables sera certes dénoncée, dans cette seconde moitié du siècle, comme l'une des injustices majeures dont se rendent coupables les classes dominantes, l'une de celles dont le socialisme victorieux pourra organiser la suppression. Mais la lutte pour le renversement de cette barrière scolaire n'est pas à l'ordre du jour. Paradoxalement, les politiques scolaires des mouvements socialistes-révolutionnaires s'adapteront, plus qu'elles ne s'y opposeront, au « *développement séparé* » des deux réseaux scolaires, allant même parfois, comme on le verra, jusqu'à y trouver d'une certaine façon leur compte...

Tout en mettant au premier plan de ses préoccupations la nécessaire délimitation politique et programmatique d'avec les courants politiques qui refusent la notion d'indépendance de classe (libéraux, « *démocrates* », voire « *radicaux* ») le socialisme de cette époque reste comme eux immergé dans le vaste mouvement sécularisateur qu'on a cherché à décrire plus haut... Si la lutte contre le pouvoir des Eglises n'est pas son objectif principal, il ne peut s'en désintéresser ; il se considère même volontiers comme le plus conséquent dans la lutte sécularisatrice, parce qu'il lutte pour en finir non seulement avec la foi religieuse, mais avec les conditions matérielles d'existence qui la génèrent et l'entretiennent... La nécessité de libérer l'école, et en particulier l'école du peuple, des anciennes conceptions religieuses, d'y faire entrer tout le savoir moderne (notamment l'évolutionnisme de Darwin), est une préoccupation forte des politiques scolaires inspirées par le socialisme...

¹⁴⁹ Karl MARX, *Les luttes de classes en France, 1848-1850*, La Pléiade (Gallimard), Maximilien Rubel (ed.), tome 4 (politique), 1994, p. 248. Marcel DAVID (*Le Printemps de la Fraternité*, Paris, Aubier, 1992) a étudié dans le cas français cette « *perte de crédibilité de la fraternité* » (p. 314) à partir notamment de juin 1848, vécue comme une sorte de déclaration de guerre sociale des possédants aux non-possédants.

¹⁵⁰ P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (1851), *Œuvres Complètes*, t. 2, Slatkine, Genève, 1982, p. 310.

...Dans ce cadre dessiné à grands traits, il convient d'examiner comment se posent désormais pour les courants se réclamant, sur le continent européen essentiellement, d'une révolution désormais appelée socialiste ou *prolétarienne* les questions de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et de la lutte contre l'instruction religieuse à l'école. Sans prétendre là encore à une quelconque exhaustivité, on interrogera ici à ce sujet l'œuvre de quelques théoriciens et militants qui ont paru les plus représentatifs : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels.

Proudhon : « Coupez la corde ! »

[Retour :](#)

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) qui s'était dès 1848 affirmé comme favorable à la suppression du catéchisme scolaire prévue par Carnot et à la suppression du budget du culte, développe longuement dans cet ouvrage le thème de l'assimilation de l'éducation chrétienne à une éducation servile, auxiliaire du pouvoir et opposée à la tâche éducative centrale, comprise comme une tâche éminemment politique : former des hommes capables de s'administrer eux-mêmes... Il n'est plus question de s'accommoder comme chez Edgar Quinet d'une école accréditant l'idée de l'existence d'un Dieu, même dépouillée de tout autre dogme... Proudhon renoue ici pleinement avec la tradition laïque de la Révolution française en réhabilitant, après une éclipse d'un demi-siècle, la conception d'une école populaire libérée de tout ancrage non seulement confessionnel mais religieux. En même temps, cette critique de l'Eglise enseignante est incorporée à une dénonciation d'ensemble de l'Etat enseignant. A ce dernier est adressé le reproche non plus seulement d'utiliser l'école pour inculquer des « *vérités politiques* » qui le servent, mais aussi, et avant tout, d'imposer un système éducatif inégalitaire et socialement différencié, visant à « *entretenir, fortifier, augmenter la distinction des classes, consommer et rendre irrévocable la scission entre la bourgeoisie et le prolétariat* » alors que « *dans une démocratie réelle, où chacun doit avoir sous la main, à domicile, le haut et le bas enseignement, cette hiérarchie scolaire ne saurait s'admettre* ». Le projet d'une école socialement égalitaire, et politiquement productrice de démocratie, se fonde ainsi chez Proudhon dans l'exigence d'une double indépendance de l'école vis-à-vis de l'Eglise comme de l'Etat : une conception déjà ancienne en contexte britannique, on l'a vu, mais qu'il est l'un des premiers à avoir reformulée en France en tant que doctrine de lutte du prolétariat. L'anarchisme ouvrier et le mouvement syndicaliste français se réapproprièrent certaines de ces analyses, que retrouveront ultérieurement, à partir du début du XXe siècle, ces instituteurs syndicalistes qu'on verra (chapitre 13) invoquer Proudhon pour fonder théoriquement leur résistance politique et pédagogique aux exigences de l'Etat-patron...

Blanqui et Bakounine : lutte contre l'Eglise et éducation athée

[Retour :](#)

La lutte contre l'Eglise, et contre la religion chrétienne, est pour Blanqui, de façon plus systématique et plus principielle que pour Proudhon, un aspect central du combat révolutionnaire... Cette question est si fondamentale aux yeux de l'auteur de la formule « *ni Dieu, ni maître* » qu'en 1879 encore, dans l'un de ses derniers entretiens de prison, il réaffirmera qu'il faut « *d'abord et avant tout, déchristianiser la France* »¹⁵¹. Mais la politique de séparation des Eglises et de l'Etat n'a pas ses faveurs.

¹⁵¹ Maurice DOMMANGET, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Marcel Rivière, 1957. On peut remarquer que Blanqui, si hostile à Proudhon, le rejoint dans la condamnation laïque de la religion d'Etat imposée

Trop généreuse encore avec un adversaire implacable, elle sous-estime la dangerosité de ce « *meilleur auxiliaire du capital* »¹⁵² qu'est le clergé catholique... « *Que notre devise soit : « Suppression des cultes, expulsion des prêtres* » »¹⁵³...



Mikhaïl Aleksandrovitch Bakounine (1814-1876)

Blanqui considère que s'imposerait, après la victoire d'une révolution, une phase de contre-doctrinement scolaire. On comprend dès lors qu'il ne puisse voir dans « *la séparation de l'Eglise et de l'Etat* » que l'une de ces « *phrases cabalistiques dont le peuple est dupe* » et qu'il préfère à l'objectif d'une éducation laïque – un mot qu'il juge ambigu – celui d'une éducation athée¹⁵⁴...

...Bien qu'il rejette non seulement le projet blanquiste de suppression des cultes par la contrainte d'Etat, au lendemain d'une révolution victorieuse, mais l'idée même de conquête de pouvoir, Bakounine partage avec celui qu'on appelle alors *l'Enfermé* deux idées ici importantes : la nécessité d'une organisation conspirative, capable de déclencher au bon moment l'énergie révolutionnaire des opprimés, et le caractère indispensable d'une propagande antireligieuse résolue pour ôter aux

prêtres leur emprise contre-révolutionnaire sur les masses... Car s'il est vrai que la masse ne saurait se détacher des Eglises avant la révolution libératrice, il est indispensable que l'avant-garde organisée ait fermement rejeté toute foi religieuse. L'athéisme est une condition d'admission à l'Alliance Internationale de la Démocratie socialiste qu'il fonde, à l'intérieur de l'Internationale, en 1869...

...Surtout, pour lui comme pour Blanqui, même si leurs présupposés politiques sont différents, la perspective laïque est bien une fausse solution : on n'a rien gagné à séparer l'Ecole de l'Eglise si on la laisse sous la domination de l'Etat. La lutte contre la religion, expose-t-il dans *Dieu et l'Etat*, n'est rien d'autre que la lutte contre l'autorité des prêtres. Aussi ne peut-elle prendre sens que si elle s'inscrit dans une lutte globale contre toute espèce d'autorité, celle de l'Etat comme celle des « *professeurs de l'Ecole moderne, divinement inspirés et patentés par l'Etat* [qui ne peuvent qu'enseigner] *la doctrine du sacrifice populaire à la puissance de l'Etat et au profit des classes*

à la Révolution française par Robespierre (*Notes sur Robespierre* [1850] inédites jusqu'en 1928, in Louis-Auguste BLANQUI, *Ecrits sur la Révolution* ; Galilée, 1977, p. 309-326).

¹⁵² Cité par M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 293.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ M. DOMMANGET, *Les grands Socialistes et l'éducation...*, p. 294. Blanqui craint que le mot *laïque* ne prête à confusion sous sa plume avec les « *religiosâtres* » comme Quinet.

privilégiées »¹⁵⁵.... A partir des années 1870, les partisans italiens et français de Bakounine retiendront souvent de ce texte l'idée – sans doute simplificatrice par rapport à la pensée de son auteur – que l'école confessionnelle et l'école publique doivent être mises sur le même plan, comme deux écoles équivalentes du conditionnement social. Plus encore que pour les blanquistes, la lutte pour la laïcité de l'Ecole est le type même de piège idéologique dans lequel il ne sera pas question pour eux de se laisser enfermer.

La question de la Séparation chez Marx et Engels

Retour :

Ils ont entrepris dès avant 1848 un combat interne au mouvement communiste, qu'ils venaient de rejoindre, pour qu'il rompe toute référence au christianisme ou à quelque fondement religieux de sa doctrine : c'est sans doute à la précocité de cette prise de position, à contre-courant de l'opinion dominante dans le mouvement ouvrier européen avant 1848, qu'ils doivent une partie de leur influence ultérieure. Mais si leurs « idées sur la religion » ont fait l'objet d'un très grand nombre d'études, leur position par rapport à la question laïque, ou en d'autres termes ce qu'on pourrait appeler leur « doctrine laïque », n'a pas été examinée en général avec la même attention : ce sera l'objet des pages qui suivent...



Karl Marx (1818-1883) : ici la jeune Marx destitué par le cinéaste Raoul Peck.

... Il importe tout d'abord de remarquer que ni Marx ni Engels, si persuadés soient-ils eux aussi que socialisme et matérialisme vont de pair, ne partagent sur ce point les conceptions qu'on vient d'exposer. **La séparation des Eglises et de l'Etat, comme de l'Eglise et de l'Ecole, est à leurs yeux une revendication dont l'origine libérale, et non socialiste, ne fait assurément pas de doute, mais qu'il faut cependant introduire dans le programme du mouvement ouvrier, précisément parce que la bourgeoisie libérale paraît y avoir renoncé.** La question de la séparation des Eglises et de l'Etat est de celles dont Marx comme Engels se sont préoccupés le plus tôt, non sans raisons objectives : on a vu plus haut (chapitre 7) la place prise par la question politique de l'Etat chrétien dans l'Allemagne du Vormärz.... Dès le premier texte d'ampleur où il traite -cette question, *La Question juive* (1844), Marx (qui n'est pas encore communiste à ce moment) apparaît dans sa polémique **contre Bruno Bauer comme défenseur d'une politique de**

séparation, faisant de la neutralité religieuse de l'Etat un préalable démocratique aux transformations socialistes de la société, à propos de « l'émancipation politique » des juifs, à qui était déniée l'égalité civile et politique...

¹⁵⁵ *Ibid.*

... En d'autres termes : la neutralité religieuse de l'Etat moderne constitue à la fois un *grand progrès* par rapport aux Etats confessionnels antérieurs vers ce que Marx appelle un peu plus haut « *l'émancipation humaine universelle* », et un « moment » à dépasser, puisqu'elle ne résout en rien le problème de l'« *émancipation religieuse* » des individus par rapport à leur religion, et qu'elle laisse subsister dans toute sa puissance « *l'argent, devenu le dieu du monde* ». **La « révolution politique » (dont le modèle est à ses yeux la Révolution française), c'est-à-dire la réalisation de l'égalité devant la loi, et la laïcisation de l'Etat qui en résulte, révolution à la fois nécessaire et insuffisante, doit être complétée par une nouvelle révolution, seule apte à libérer l'humanité de la domination de la bourgeoisie, qui pour Marx devait bientôt se dénommer révolution sociale, ou prolétarienne. Que cette nouvelle révolution détruise l'acquis de la première, et remette en cause la liberté des cultes, est pour Marx hors de question : il est pour lui évident qu'on ne supprime pas la foi religieuse par la force, mais par la transformation des conditions matérielles d'existence qui lui permettent de prospérer....**

...Le programme politique qu'il rédige en avril 1848 pour le jeune Parti communiste allemand porte (paragraphe 13) : « *Pleine séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les ministres de toutes confessions sont rémunérés uniquement par les contributions volontaires de leur communauté.* »¹⁵⁶ **En mai 1871 encore, il présente la Commune de Paris comme ayant « brisé l'outil spirituel de l'oppression, le pouvoir des prêtres » au moyen de la séparation de l'Eglise et de l'Etat : « Les prêtres furent renvoyés à la calme retraite de la vie privée pour y vivre des aumônes de leurs fidèles à l'instar de leurs prédécesseurs, les apôtres. »**¹⁵⁷ Au même moment, il s'oppose avec Engels à Bakounine en refusant de faire de l'athéisme une condition d'adhésion à l'Internationale ou à l'une de ses sections. Pas d'athéisme officiel, donc, ni dans le mouvement ouvrier organisé, ni sous un gouvernement ouvrier. Les émigrés blanquistes de Londres sont épinglés par Engels en 1874 comme ayant « *la prétention de transformer les gens en athées par ordre du mufti* »¹⁵⁸. Une célèbre formule de la *Critique du programme de Gotha* (1875) résume la position de Marx en des termes ici très proches sur le fond de J. S. Mill (si éloigné soit-il de la doctrine économique de l'utilitarisme britannique) : « *Liberté de conscience* » : *Si l'on voulait, par ces temps de Kulturkampf, rappeler au libéralisme ses vieux mots d'ordre, on ne pouvait le faire que sous cette forme : Chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels sans que la police y fourre le nez.* »¹⁵⁹ En d'autres termes, la « liberté de conscience » doit signifier non seulement la liberté de professer le culte de son choix, mais aussi celui de n'en professer aucun...

... Cette dernière indication montre que le rapport de Marx et du libéralisme politique est plus complexe qu'il n'y paraît. **Si Marx combat pour empêcher le mouvement ouvrier d'aliéner son indépendance par rapport aux partis libéraux, ce n'est pas seulement parce que ceux-ci entendent maintenir les rapports de propriété existants, et donc perpétuer l'exploitation. C'est aussi parce que ceux-ci s'avèrent à ses yeux (notamment en Allemagne) désormais incapables de réaliser leur propre programme émancipateur.** Pour Marx, la supériorité de sa démarche réside dans le fait qu'elle permet de considérer les individus non dans leur abstraction, mais dans leur existence réelle, c'est-à-dire dans

¹⁵⁶ « Revendications du parti communiste », 5 avril 1848, in *Die Revolution von 1848, eine Dokumentation*, Walter Grab ed., Nymphenburger Verlag, München 1980, p. 74. Le document porte cinq signatures : K. Marx, K. Schapper, H. Bauer, F. Engels, J. Moll, W. Wollf.

¹⁵⁷ *La Guerre civile en France* (1871), Ed. Sociales, 1968, p. 64.

¹⁵⁸ F. ENGELS, « Littérature d'émigrés » (article paru dans le *Volkstaat*, organe socialiste allemand, du 26 juin 1874, in Marx, ENGELS, *Sur la religion...*, p. 143). Le texte blanquiste incriminé portait : « *Dans la Commune il n'y a pas de place pour les curés ; il faut interdire toute manifestation religieuse, toute organisation religieuse.* »

¹⁵⁹ Cf. K. MARX, F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 48. Dans une lettre à Karl Kautsky du 7 janvier 1891, Engels se souviendra du « *magnifique passage sur les besoins religieux* » du texte de 1875, qu'il croit impubliable en Allemagne vu la censure (*ibid.*, p. 70).

les rapports de domination ou d'exploitation dans lesquels ils sont pris ; elle réside aussi dans le fait que le socialisme lui apparaît comme seul à même de réaliser les éléments du programme libéral auquel celui-ci a d'ores et déjà renoncé (l'égalité des croyants et des incroyants étant de ceux-là). Le dépassement du libéralisme en socialisme ne supprime donc pas, mais conserve le programme d'émancipation de l'individu élaboré par le libéralisme politique classique, en même temps qu'il lui ôte son côté mystificateur. Contre toute interprétation abusive de l'expression « *les prétendus droits de l'homme* » qu'on trouve sous sa plume (dans *La Question juive* notamment), on doit remarquer que le droit de tout individu à avoir la religion de son choix, ou à ne pas en avoir, est dans toute son œuvre une pierre angulaire de sa conception de la liberté politique. Marx n'est pas seulement un penseur de la religion comme aliénation : il représente aussi un jalon essentiel d'une histoire européenne de la laïcité ...

... Sur un second point Marx et Engels se séparent nettement des courants blanquistes ou bakouninistes : la lutte antireligieuse leur paraît non seulement une erreur politique mais une perte de temps. A suivre le programme de lutte antichrétienne d'un Blanqui exposé plus haut, on court le risque de se tromper d'adversaire. Qu'en est-il dès lors de la lutte pour « *émanciper* » l'école de la tutelle cléricale, là où celle-ci s'exerce encore ? On verra que cette question fera l'objet dans les partis marxistes avant 1914 de réponses contradictoires... Signalons enfin que, même si Marx comme Engels n'ont pas fait à la politique éducative une place de premier plan dans leur production politique (désintérêt relatif ? ou conviction qu'en ce domaine le mouvement socialiste avait déjà élaboré, en dehors d'eux, des outils essentiels ?), **il ne fait pas de doute qu'ils sont l'un et l'autre partisans du principe de la « double indépendance » de l'école vis-à-vis des doctrines officielles de l'Eglise comme de celles de l'Etat.** Marx présente en mai 1871 l'œuvre scolaire de la Commune de Paris en ces termes (prêtant visiblement à la Commune ses propres conceptions) : « *La totalité des établissements d'instruction furent ouverts au peuple gratuitement et en même temps débarrassés de toute ingérence de l'Eglise et de l'Etat.* »¹⁶⁰ *La Critique du programme de Gotha* reprend avec force, contre les lassalliens, ce thème de la « *double séparation* » : « *Une « éducation du peuple par l'Etat » est chose absolument condamnable... il faut proscrire de l'école au même titre toute influence du gouvernement et de l'Eglise...* »¹⁶¹

...La question de savoir comment concilier cette nécessaire indépendance idéologique de l'école par rapport à l'Etat avec le non moins nécessaire financement public de l'enseignement n'est pas simple... Mais il n'est pas inutile de constater ici que c'était déjà la difficulté à laquelle s'était heurté Condorcet, et à laquelle il avait donné avec sa conception d'une Société nationale des sciences et des arts la réponse complexe qu'on a vue. Mais l'important ici, plus encore que les réponses plus ou moins élaborées apportées, est le fait que la question elle-même soit posée, par Marx comme par Condorcet. Cette proximité idéologique en matière de politique scolaire (par-delà toutes les différences quant à leur approche des questions politiques, sociales ou économiques) montre que Marx et Engels se situent bien encore dans cette logique de la « double indépendance » de l'enseignement public à l'égard des pouvoirs, politique comme religieux, qu'on a montrée à l'œuvre depuis la fin du XVIIIe siècle en Europe, et qui bientôt cessera d'être perçue comme une exigence de principe, y compris par une grande partie du mouvement international qui se réclamera de leur nom...

... Entre les principaux courants du socialisme de cette période existent donc d'importantes divergences sur la question du bien-fondé principal du mot d'ordre de Séparation laïque comme de son opportunité tactique. Une même condamnation de l'instruction religieuse scolaire, en tant

¹⁶⁰ K. MARX, *La Guerre civile en France...* p. 64. Marx ajoute un peu plus loin : « *Les classes moyennes... sentent que seule la classe ouvrière peut les émanciper de la tyrannie des curés, faire de la science non plus un instrument de domination de classe, mais une force populaire* » (p. 76).

¹⁶¹ *Critique du programme de Gotha*, p. 47.

qu'endoctrinement au compte de l'adversaire de classe, les rapproche néanmoins. C'est peut-être pourquoi l'une des très rares prises de position des congrès de l'Association Internationale des Travailleurs en matière scolaire concerne l'exigence de suppression de l'enseignement religieux (Congrès de Lausanne, 1867) Mais à cette position de principe, la crise de l'AIT après 1871 interdit tout prolongement pratique à court terme : c'est donc dans un cadre national qu'il conviendra d'observer l'attitude du mouvement ouvrier en matière de laïcité scolaire...

La force des idées sécularisatrices des décennies 1850-1880 ne doit donc pas cacher l'extrême diversité des positions en présence. **Positivism, libéralisme et socialisme représentent trois approches philosophiquement et socialement très différenciées ; ces grands courants eux-mêmes n'ont entre eux nulle homogénéité.** Les politiques de laïcisation de l'école peuvent apparaître, au terme de cette enquête, comme prises dans une triple problématique :

- l'attitude envers la religion en premier lieu, qui conduit à distinguer entre les partisans d'un christianisme non dogmatique, ceux d'une nouvelle forme de déisme, et enfin les agnostiques et les athées proprement dits ;
- la légitimation du clivage social et culturel entre l'école du peuple et l'école des élites dominantes ou la volonté de travailler à sa réduction ou à sa complète suppression ;
- le souci de voir l'école prendre en charge l'inculcation, à la place du christianisme rejeté, d'une idéologie de substitution (religion de l'humanité positiviste, « *religion de la patrie* » ou athéisme officiel) ou le refus de confier à l'école la charge de transmission de quelque doctrine que ce soit.

La recherche de réponses à chacune de ces trois questions (dont on aura reconnu la continuité avec la grille d'analyse présentée au chapitre 3 à propos des politiques scolaires laïcisatrices de la Révolution française) est au cœur des luttes politiques contre l'école confessionnelle qui dominent la scène éducative au cours de cette période, et dont on va maintenant aborder l'étude à propos de chacun des quatre pays étudiés.

7.2 Chapitre 10 : laïciser l'école, jusqu'à quel point ? Débats et luttes scolaires en Grande-Bretagne, en Allemagne, et en Italie (années 1850 – 1880)

Retour :

L'étonnant est plutôt que cette dimension européenne, particulièrement nette dans ces décennies qui marquent le réveil des aspirations démocratiques et sociales provisoirement matées après 1848, ait été progressivement occultée dans les histoires nationales de l'éducation telles qu'elles se sont constituées ultérieurement, au point de lui substituer cette conception étriquée d'une laïcisation réduite à un simple affrontement pour le pouvoir entre l'Eglise et l'Etat, ou cette image d'Epinal d'une France à la singulière intransigeance laïque opposée à des voisins consensuellement disposés à laisser ouverte à leurs clergés la porte des écoles....

... Il s'agit en quelque sorte pour l'Europe, au point crucial où elle en est arrivée dans le long processus de sécularisation des conceptions du monde et des institutions qui parcourt son histoire,

d'opérer, à travers le choix du type d'école – et en particulier d'école pour le peuple – dont elle veut se doter, un choix identitaire fondamental, dont la portée n'est rien d'autre en définitive que de savoir si elle veut ou non se considérer encore comme une « *Europe chrétienne* »... Par « *école laïque* », Laveleye entend en 1872 « *l'école où tous les enfants sont admis sans distinction de culte et où l'on enseigne une morale générale en dehors du dogme* », c'est-à-dire, il importe de le préciser, non pas une école dont la morale serait établie sur des fondements non religieux, mais une école qui n'enseignerait plus aucun catéchisme, laissant ce soin aux ministres des diverses confessions. La religion n'est donc pas exclue d'une telle école *laïque*, puisqu'elle continue à en fonder la morale, spiritualiste ou chrétienne au sens large ; ce sont les dogmes spécifiques des confessions « *positives* » qui doivent en être impérativement écartés.

L'objet de ce chapitre est d'étudier l'action de ce « *parti puissant* » qui milite dans l'Europe de ce temps pour une école déconfectionnalisée, en prenant soin d'y adjoindre ces courants plus avancés, qu'ignore E. de Laveleye – ou plutôt qu'il regarde avec un mélange de mépris et d'indignation, tant l'expérience récente de la Commune de Paris lui semble sinistre –, qui conçoivent l'école de l'avenir comme « *purement laïque* » et sa morale comme entièrement a-religieuse.

Ce faisant, on ne perdra pas de vue – comme il le faisait remarquer lui-même – que cette poussée laïcisatrice s'inscrit alors dans un ensemble de mutations qui affectent en profondeur les institutions éducatives en Europe, et dont elle est inséparable. A la lumière des données actuellement disponibles, on peut succinctement les résumer en quelques rubriques :

- scolarisation de plus en plus massive à l'école élémentaire (jusqu'à 13-14 ans en Allemagne, où elle est à peu près générale, 10-12 ans ailleurs, où elle s'étend, les filles rattrapant leur retard). Effet de demandes populaires accrues ? de la recherche par une partie des employeurs de main-d'œuvre plus qualifiée ? ou conjonction des deux ? Quoi qu'il en soit, le nombre d'adultes sachant lire et écrire poursuit sa progression, dépassant 95 % en Prusse vers 1870, avec vingt à trente ans d'avance sur la France et la Grande-Bretagne, et au moins le double sur l'Italie :
- modernisation des contenus de l'enseignement élémentaire (apparition de l'histoire profane, de la géographie, des sciences de la nature) et secondaire (recul des humanités classiques au profit des disciplines scientifiques, développement d'un enseignement « réel » ou « intermédiaire », à finalités professionnelle et technique) ;
- lent renouvellement des méthodes, particulièrement dans l'enseignement élémentaire (mise en cause des excès de la mémorisation, valorisation de l'observation et de la réflexion personnelles...) et changement du regard sur l'enfant, ce que traduit la condamnation au moins théorique des traditionnels châtiments corporels ;
- sécularisation progressive des personnels dans les pays où une proportion notable des enseignants du secteur public étaient des ecclésiastiques (France, Italie).

Ces évolutions, qui renouvellent en profondeur les systèmes éducatifs et contribuent à y fragiliser la place des clergés, s'accompagnent, il importe de le souligner, du maintien à peu près intégral du cloisonnement social entre les écoles du peuple et celles des élites sociales, ces dernières étant protégées par le coût élevé de la scolarisation secondaire. **Les bourgeoisies européennes (de plus en plus dominantes socialement et politiquement, même là où de solides aristocraties se pressent encore autour des trônes) se montrent ainsi attentives à préserver à leur profit ce « *monopole des Lumières* » (Blanqui) qui contribue à assurer leur reproduction sociale. On ne saurait perdre de vue ce fait fondamental qui donnera aux processus de laïcisation de l'école un contenu**

pédagogique et socio-politique fort différent selon qu'il s'agit de l'un ou de l'autre des deux réseaux scolaires...

...Malgré les réponses dilatoires des classes dominantes anglaise, allemande ou italienne, la question du suffrage universel (masculin) se pose avec une intensité croissante à l'échelle européenne : partout où il n'est pas institué, le mouvement ouvrier, dont la force syndicale et politique devient manifeste, tend à en faire une revendication politique majeure. Les plus lucides savent que les jours du suffrage censitaire, là où il subsiste (Grande-Bretagne, Italie, partiellement Etats allemands), sont comptés...

Dans les masses populaires enfin, au sort matériel encore souvent rude, voire effroyable, mais où l'écrit pénètre davantage, la conviction grandit parallèlement que l'école (pour les enfants) et l'alphabétisation (pour soi-même) sont des outils (les plus décidés disent : des armes) indispensables à l'amélioration de leur situation. Prenant dans l'ensemble leurs distances vis-à-vis des discours religieux, elles sont amenées à considérer la pauvreté matérielle et culturelle des écoles populaires non comme une fatalité inhérente à la vie d'« *ici-bas* », ou comme un effet de la bienveillance de leurs maîtres temporels et spirituels, mais comme une injustice à laquelle il faut entreprendre de remédier.

Des écoles confessionnelles dont, en somme, « *en haut, on ne peut plus* » se contenter et qu'« *en bas, on ne peut plus* » accepter : la situation scolaire de l'Europe est mûre pour des bouleversements.

7.2.1 Grande-Bretagne : la laïcisation « a minima » de la loi Forster (1870) et ses critiques radicales

7.2.1.1 *Des écoles « non-sectaires » ou des écoles « purement laïques » ? une question au cœur du mouvement pour les « secular schools », de la National Public Schools Association (1850) à la National Education League (1869)*

[Retour :](#)

Il existe bien des écoles qui échappent à l'orientation religieuse confessionnelle dans l'Angleterre des années 1850, mais elles sont peu nombreuses, pédagogiquement sans intérêt (vouées au « *culte d'intérêts tout matériels* ») et à l'écart de l'esprit chrétien autour duquel la nation anglaise quasi unanime organise son enseignement. La séparation de l'Eglise et de l'école est, à lire l'ouvrage d'Eugène Rendu¹⁶², un (funeste) projet d'Europe continentale dépourvu de sens outre-Manche... Quelque vingt ans plus tard cependant (1872) un autre enquêteur français en mission d'étude pour le Ministère de l'Instruction publique, Célestin Hippeau, aboutira quant à lui à la conclusion rigoureusement inverse : les débats autour de la récente loi Forster (août 1870) ne se limitent pas à la seule alternative entre enseignement d'Eglises et enseignement interconfessionnel. Le champ des politiques scolaires présente, en Angleterre comme sur le continent, non pas deux, mais trois orientations distinctes en matière de relations école / religion : le maintien des écoles confessionnelles tout d'abord (ces *voluntary schools* placées sous la direction des deux sociétés éducatives mises en place, on l'a vu, dès les premières années du siècle, la *National Society* anglicane ou la *British Society*

¹⁶² Eugène RENDU, *De l'instruction primaire à Londres dans ses rapports avec l'état social*, Paris, Hachette, 1853, p. XX et XXI.

« non-conformiste ») ; en second lieu, la mise sur pied d'un enseignement public conservant une instruction morale et religieuse fondée sur la Bible, donc lui aussi chrétien ou « protestant au sens large » (une option contre laquelle les Eglises non-conformistes se sont longtemps dressées, mais qu'elles tendent à rallier comme un pis-aller) ; l'instauration enfin d'un enseignement *purement laïque*, sans aucune instruction religieuse. Cette dernière option, il est vrai, mène une difficile lutte pour l'existence...

Le fait le plus nouveau cependant est qu'au tournant des années 1850 le concept d'école indépendante de toute *société religieuse* commence à intéresser certains secteurs « modernisateurs » des classes moyennes, redonnant ainsi une nouvelle audience aux opinions des *philosophic radicals* du début du siècle. C'est notamment le cas à Manchester, centre industriel qui s'était signalé par son rôle pilote dans la lutte contre la législation protectionniste sur les céréales, victorieuse en 1846... Certains des animateurs de ce mouvement, dont son leader Richard Cobden, se retrouvent l'année suivante engagés dans la fondation de la *Lancashire Public Schools Association* (LPSA). A la tête de l'association se trouvent des représentants de la bourgeoisie libérale de la ville et des pasteurs aux idées avancées, alors mal vus de leurs hiérarchies respectives, et pour la plupart non-conformistes (mais parfois anglicans, comme l'était Cobden lui-même)... En 1850 l'Association s'élargit en *National Public Schools Association* (NPSA) et élabore une orientation dont s'inspirera en partie la future loi de 1870 : création d'écoles publiques financées conjointement par des subventions d'Etat (*grants*) et par les impôts locaux (*taxes*), et dirigées localement par un conseil élu représentant les contribuables...

Il s'agit ici du premier mouvement organisé en groupe de pression à l'échelle nationale pour une école publique ouverte à tous, à la fois « affaire d'Etat » et affaire des communes et organisée sur des bases explicitement non religieuses... [Le projet est rejeté, une autre position l'emporte] au congrès de fondation de la NPSA (octobre 1850), qui décida, sous l'impulsion de Cobden, de modifier son programme et de revendiquer désormais des écoles *interconfessionnelles* (*unsectarian*) plutôt que *laïques* (*secular*). John Stuart Mill manifeste quant à lui son complet désaccord avec cette décision, qu'il considère comme une trahison sur le plan des principes. Voulait-on une école pour tous ou une école pour tous les protestants seulement ? Le respect intégral du droit de chacun à se définir librement en matière de foi ou sa limitation aux frontières protestantes que Locke avait certes respectées – mais c'était un siècle et demi plus tôt ? L'égalité reconnue aux non-croyants ou leur maintien dans un statut légalement inférieur ? Sur chacun de ces points Mill trace ici, en face du mouvement pour une réforme scolaire *unsectarian*, les bases principielles d'un mouvement pour une réforme *laïque*... Sa crédibilité en tant que solution d'avenir pour l'instruction publique en Grande-Bretagne (tout au moins en ce qui concerne l'instruction du peuple) se nourrit dans les années 1850 et 1860 de la conviction grandissante que l'objectif de « l'école pour tous » devenait une impérieuse nécessité non seulement pour les enfants du peuple, mais pour l'intérêt bien compris du pays et même des employeurs¹⁶³, et qu'il n'avait de chance de devenir réalité que si l'Etat prenait en charge directement les nouvelles tâches éducatives que les réseaux confessionnels s'avaient clairement incapables de remplir...

... C'est dans ce contexte qu'est fondée en 1869 à Birmingham, alors « le centre du radicalisme politique » britannique (B. Simon), la *National Education League* (NEL)... Sa direction et ses bailleurs de fonds sont des « libéraux avancés » tels George Dixon, maire de Birmingham, ou le jeune Joseph Chamberlain, bon représentant de cette bourgeoisie industrielle religieusement tolérante... Le congrès de fondation de la NEL (12-13 octobre 1869) rassemble, parmi ses 2500 participants, une quarantaine de parlementaires et entre trois et quatre cents ministres de différents cultes. **Mais elle associe également une partie du mouvement syndical ouvrier, dont la renaissance est alors spectaculaire, et du mouvement *secularist* :** Robert Applegarth, syndicaliste londonien, alors

¹⁶³ La loi fixant à dix ans l'âge minimum pour être embauché, était loin d'être respectée. L'obligation scolaire gagne cependant des partisans après 1850, y compris au sein du patronat.

membre du Conseil Central de l'Internationale, est élu à son bureau exécutif, ainsi que G.-J. Holyoake. Des comités locaux couvrent rapidement le pays entier, organisant rassemblements et pétitions...

... Au sein de la NEL coexistent, ou plutôt s'affrontent dès son congrès de fondation (octobre 1869), deux positions – celles-là mêmes qui s'étaient manifestées vingt ans auparavant : à la revendication de suppression de tout enseignement religieux dans le cadre du programme scolaire (avec un enseignement de morale totalement laïque, les parents étant libres de faire instruire leurs enfants dans la confession de leur choix, éventuellement dans les locaux scolaires, mais non par l'instituteur) répond le souhait de voir donné par les enseignants des futures écoles élémentaires publiques un enseignement moral et religieux « *non-sectaire* » fondé sur la Bible, à peu près semblable à celui alors dispensé dans la plupart des écoles non-conformistes de la *British Society*... [Un compromis bancal en sort, en tenant à l'écart les représentants des syndicats, laissant aux chefs d'établissement le pouvoir d'interdire ou d'autoriser l'usage de la bible] ...

7.2.1.2 « Bible or no Bible ? » : la loi Forster (1870) et sa mise en place par les premiers School Boards

[Retour :](#)

La loi de juillet 1870 sur l'enseignement élémentaire, avec laquelle l'Angleterre tourne définitivement le dos à sa longue tradition de non-intervention en matière scolaire¹⁶⁴, répond selon son initiateur, W. E. Forster, en charge de l'éducation dans le gouvernement libéral Gladstone, à une triple intention : accroître la prospérité économique du pays, assurer sa cohésion sociale et renforcer son poids militaire sur la scène internationale... **Sans déclarer encore la gratuité ni l'obligation, elle instaure à côté des *voluntary schools* (écoles privées) confessionnelles, qui demeurent subventionnées par l'Etat, des écoles primaires publiques que les municipalités peuvent ouvrir là où les écoles confessionnelles ne suffisent pas à assurer la scolarisation complète de la population d'âge scolaire...** Ces *board schools*, ainsi nommées parce qu'elles sont gérées localement par des bureaux scolaires élus au niveau communal (*School Boards*), bénéficient-elles aussi de subventions d'Etat (*grants*) ; elles y ajoutent une contribution locale payée par les contribuables (*taxes*). Ainsi se met en place dans l'école populaire un *dual system* : deux réseaux à financement d'Etat, l'un confessionnel, l'autre public, fonctionnent de façon à ce que le second soit complémentaire du premier. Les écoles payantes restent à l'écart du débat. La question de l'égalité des classes sociales devant l'instruction n'est pas encore à l'ordre du jour...

...Les nouvelles écoles publiques sont non confessionnelles, mais chrétiennes, en ce sens que, tout en excluant explicitement tout catéchisme propre à une « *dénomination* », elles prévoient une instruction religieuse obligatoire de type « *non-sectaire* » fondée sur la lecture de la Bible. Forster, au cours du débat parlementaire, refuse de transformer la religion en matière optionnelle : « *Je ne mettrai pas le cours sur la Bible en concurrence avec le jeu...* » « *Si [une instruction religieuse] est dispensée* » signifiant qu'elle peut ne pas l'être) est donc reconnu par la loi le droit pour une école anglaise de n'avoir aucun enseignement religieux du tout, c'est-à-dire d'être purement laïque. En réalité, il s'agit d'une concession toute formelle à l'aile *purely secular*. La condition à remplir prévue par la loi Forster est en effet dissuasive : la *leçon de religion* ne pourrait être abandonnée que là où il se trouverait une majorité d'élus locaux au *school board* pour voter sa suppression. C'était renvoyer la décision à une multitude d'instances locales où les partisans de la solution interconfessionnelle, forts du soutien de la très grande

¹⁶⁴ Une loi semblable sera adoptée pour l'Ecosse en 1872.

majorité des notables, ainsi que de celui des appareils politiques des deux grands partis, avaient toutes les chances de l'emporter. Une « *clause de conscience* », fonctionnant comme une soupape de sûreté, autorisait d'ailleurs en tout état de cause pour les plus convaincus la dispense individuelle d'instruction religieuse sur demande écrite... Nombre de partisans de l'enseignement confessionnel ne virent pas l'adoption de la loi comme le seul moyen de préserver l'essentiel pour leurs écoles face à la poussée sociale sécularisatrice tout en conservant indirectement une influence idéologique sur les programmes des écoles publiques, mais comme une défaite annonciatrice d'un avenir sombre quant à la religiosité future du peuple britannique...**Mais dans l'immédiat, comme le souligne Forster lui-même dans son discours de 1876 mentionné plus haut, les partisans de ce qu'il appelle « l'école laïque pure et simple » avaient de toute évidence le dessous dans l'enseignement élémentaire.** On doit constater qu'ils n'ont pas réellement réussi à émerger comme force indépendante ni avant, ni après l'adoption de la loi de 1870, et que les compromis qu'ils ont privilégiés avec les partisans de l'enseignement « *fondé sur la Bible seule* » (du congrès de Birmingham en 1869 au *School Board* de Londres en 1870) paraissent plutôt avoir affaibli leur position...

7.2.2 Allemagne : les courants laïcisateurs et le « *Kulturkampf* »

7.2.2.1 Les libéraux allemands avant 1870 et la nouvelle popularité du projet d'« *émancipation de l'école* »

[Retour :](#)

Quand vers le milieu du siècle présent, les découvertes de la science, la hardiesse des exégèses théologiques, les spéculations de la libre pensée, mirent presque partout en péril la suprématie de l'Eglise [prussienne], l'appui de l'Etat lui fut nécessaire pour lui conserver ses droits et privilèges et l'aider à résister à l'invasion du scepticisme en rendant toute sa force à l'enseignement religieux des écoles. C'est à quoi travaillèrent ardemment en Prusse le Ministre des cultes M. Raumer... [Mais aujourd'hui se fait largement entendre le souhait] d'un système à l'américaine : l'enseignement religieux au curé, l'enseignement positif à l'instituteur. Ce n'est pas ainsi que raisonnent en Allemagne les membres du clergé qu'effrayent... les tentatives d'émancipation qui se manifestent de tous côtés dans la société laïque...

...A partir de 1860 s'ouvre en Prusse une période d'affrontements entre le Parti du Progrès (*Fortschrittspartei*) devenu majoritaire au Landtag, et le monarque (Guillaume, régent en 1858, roi à partir de 1861), période connue dans l'historiographie allemande comme « *le conflit* » (*Der Konflikt* ; c'est précisément pour imposer la volonté du roi à une Chambre frondeuse que Bismarck est appelé au pouvoir à Berlin le 22 septembre 1862) ... Ils ont inscrit à leur programme de réforme de la monarchie « *la séparation de l'Etat et de l'Eglise* », et sont favorables à une école *simultanée* (ou « *mixte quant aux cultes* »), réunissant les enfants des différentes confessions. Le mouvement enseignant, à l'histoire déjà riche, est quant à lui appelé en ces termes par l'infatigable Diesterweg à se ressaisir (1862) : « *En avant, collègues, à l'œuvre ! Que l'année 1862 ne se passe pas sans que chaque province ait une association... Oubliez les divergences confessionnelles, que tout homme cultivé a dépassées depuis longtemps ; regardez plutôt l'être humain, le collègue de travail. Bonne chance !* »¹⁶⁵

¹⁶⁵ A. DIESTERWEG, appel publié dans les *Rheinische Blätter* (voir chapitre 6), cité par Gertrude ZUBER, *L'Eglise protestante et la question scolaire en Prusse au XIXe siècle*, -thèse de troisième cycle (Université Paris III), 1987.

C'est la première fois depuis 1848 qu'est revendiqué dans une assemblée parlementaire allemande l'établissement d'une école non plus interconfessionnelle (« *simultanée* ») mais a-religieuse. Sans doute ce point de vue est-il alors minoritaire parmi les libéraux eux-mêmes. **Mais c'est là se faire l'écho d'un courant d'opinion nettement anticléricale (c'est-à-dire, en contexte allemand, hostile au rôle scolaire du clergé protestant comme du clergé catholique), courant qui se fait de plus en plus nettement entendre à l'échelle de toute l'Allemagne.** [En soutien au combat parlementaire, une assemblée orageuse de 3000 instituteurs pour « *l'émancipation de l'école* » se tient en mai 1869] S'engager plus avant dans l'action politique pour une école séparée des Eglises signifiait en effet défier les puissantes forces conservatrices qui faisaient de « *l'esprit chrétien* » à l'école un pilier de la stabilité socio-politique ; c'était se placer sur le terrain d'un affrontement avec la monarchie comme telle, dans la mesure où le roi, évêque suprême de l'Eglise de Prusse, et qui affirmait tenir sa légitimité de Dieu autant que du consentement de ses sujets, n'entendait pas se laisser dépouiller d'une prérogative consubstantielle à son pouvoir... **Après Sadowa (3 juillet 1866) et la victoire de 1870-71 sur la France, la politique d'unité allemande de Bismarck réalise autour d'elle un consensus très large, tout au moins dans les élites sociales, et rallie à peu près tous les intellectuels.** La voie vers la constitution d'une opposition républicaine conséquente était ainsi obstruée pour la bourgeoisie allemande, au moment même où cette perspective prenait corps en France dans la lutte contre Napoléon III, puis contre les tentatives de restauration après 1871...

...Hors de Prusse, l'événement essentiel avant cette date fut la réforme scolaire du Grand-Duché de Bade engagée en 1864, au retentissement européen. Pour la première fois en effet à l'échelle d'un Etat important de l'Allemagne, les écoles catholiques et protestantes distinctes étaient « *fondues* », selon l'expression de l'époque, pour former des écoles *simultanées*, où les élèves n'étaient séparés que pour les heures d'enseignement religieux. Cette réforme apparut à beaucoup dans le reste de l'Allemagne, mais aussi en Angleterre et en France, comme une voie d'avenir, d'autant qu'elle démontrait qu'en dépit des oppositions cléricales une politique de suppression des barrières confessionnelles pouvait bénéficier d'un incontestable soutien populaire.

7.2.2.2 Le «*Kulturkampf*» : objectifs politiques d'une laïcisation très contrôlée

Retour :

Le *Kulturkampf* (expression d'un député libéral qu'on peut traduire, mieux que par « *combat pour la culture* », par « *lutte civilisatrice* », selon une autre traduction du temps), cette politique de laïcisation autoritaire engagée par Bismarck peu après la proclamation de l'Empire (18 janvier 1871), vise d'abord le catholicisme allemand, récemment constitué en parti confessionnel (le *Parti du Centre*). Le catholicisme allemand est accusé de vouloir porter atteinte à la toute nouvelle unité allemande en se considérant comme dépendant d'un chef étranger, proclamé en outre infaillible. **Mais au-delà de cet -anticatholicisme, la logique qui anime Bismarck est celle d'une subordination plus étroite des clergés (y compris donc du clergé protestant) à l'Etat et d'une laïcisation partielle et contrôlée de la vie publique. Il n'est pas question ici de séparer les Eglises de l'Etat, en particulier de réformer le système de l'impôt d'Eglise (*Kirchensteuer*) par lequel chaque contribuable verse une fraction de son impôt à l'Eglise à laquelle il appartient, pour assurer à cette dernière ses moyens d'existence et lui permettre d'assumer ses tâches caritatives.**[La loi de national-libéral Aldabert Falk introduit] le contrôle d'Etat sur l'instruction religieuse et l'inspection d'Etat des écoles primaires.



Otto von Bismarck (1815-1898)

La « loi d'urgence » de février 1872 sur l'inspection des écoles primaires donne à l'Etat le droit de substituer ses propres agents aux ecclésiastiques jusqu'alors chargés de l'inspection au niveau de la paroisse ou du cercle territorial... A ces deux pommes de discorde on peut ajouter celle représentée par les congrégations enseignantes catholiques : trois d'entre elles (jésuites, lazaristes, rédemptionnistes) sont dissoutes entre 1872 et 1875...

Malgré ces limites, le *Kulturkampf* parut à beaucoup aller dans le sens du progrès et de l'« émancipation de l'école » (expression qui parallèlement perdait peu à peu son contenu démocratique initial). Avec leur *Association générale* reconstituée en 1871 sur le plan national, de

nombreux instituteurs (tout au moins parmi les non-catholiques) s'y montrèrent favorables ; Bismarck les appela d'ailleurs un jour ses « loyaux compagnons d'armes ». L'intelligentsia libérale et anticléricale vit volontiers quant à elle dans le *Kulturkampf*, tout -comme dans les politiques similaires d'autres Etats de l'Allemagne, le prélude d'une lutte générale pour soustraire l'Ecole et la société dans son ensemble aux influences cléricales. Mais cette laïcisation autoritaire tourna court quand il apparut que les réels vainqueurs de cet affrontement entre Eglise(s) et Etat pourraient bien être les socialistes révolutionnaires : au *Kulturkampf* qui n'avait pu venir à bout de la résistance catholique, Bismarck fit succéder la législation d'exception contre la social-démocratie (1878) ...

... Désormais, les gouvernements des *Kaiser* Guillaume 1er puis (à partir de 1888) Guillaume II devaient rester fidèles à une politique d'alliance conjointe avec les deux grandes Eglises, et la Prusse devait demeurer jusqu'en 1918 le bastion, en Allemagne, du cloisonnement confessionnel de l'enseignement. Par ailleurs, le *Kulturkampf* favorisa considérablement la montée en puissance du nationalisme comme idéologie d'Etat, idéologie profane, justifiée par les valeurs civilisatrices et progressistes que le régime mettait en avant dans sa lutte contre « l'obscurantisme » romain. Enfin – et c'est peut-être sa plus importante conséquence politique – il rallia définitivement au régime impérial les libéraux de gauche, interdisant ainsi que se constituât une opposition républicaine « bourgeoise » susceptible de développer une politique anticléricale et laïcisatrice similaire à celle des républicains et radicaux français contemporains. La « séparation de l'Eglise et de l'Ecole » continua jusqu'en 1918 à figurer au programme de ces libéraux ardemment monarchistes ; mais dans ce cadre politique elle ne pouvait être qu'une formule sans conséquence...

7.2.2.3 *La social-démocratie allemande sous Guillaume Ier et la critique de l'endoctrinement religieux à l'école (W. Liebknecht, A. Bebel, E. Sack)*

Retour :

« Pour le moment, les églises des villes ouvrières sont vides et les prêtres du socialisme ont meilleure audience », notait en 1869 non sans une vive inquiétude un journal protestant proche du pouvoir¹⁶⁶. Les progrès du mouvement ouvrier indépendant sont en effet spectaculaires en Allemagne depuis qu'en 1863 a été fondé par Ferdinand Lassalle le premier parti ouvrier, l'*Association Générale des Travailleurs Allemands*, suivi du *Parti Social-Démocrate des Travailleurs* de tendance marxiste (1869, Congrès d'Eisenach), ces deux branches s'unifiant au congrès de Gotha (1875) pour former le *Parti Social-Démocrate d'Allemagne* (SPD). Malgré les accusations de haute trahison pour leur attitude durant la guerre contre la France, [le parti progresse électoralement].

Cette radicalisation des perspectives politiques affecte naturellement l'approche socialiste des questions éducatives. **La politique scolaire menée par la jeune social-démocratie allemande peut ainsi sans hésitation être qualifiée de « purement laïque » (au sens de ce terme en Angleterre et, on le verra, en France à la même période). Aux *Simultanschulen* des libéraux, dont ils rejettent la tutelle sur le mouvement démocratique et populaire, ils opposent unanimement des écoles a-religieuses – saluant au printemps 1871 celles établies à Paris par la Commune...** D'une part, leur dénonciation de l'endoctrinement religieux à l'école s'intègre à une critique sociale et politique d'ensemble d'un système éducatif « *de classe* », c'est-à-dire fondé sur un inégal accès au savoir entre les enfants du peuple et ceux des classes privilégiées, opérant un conditionnement idéologique précoce des enfants du peuple à la docilité sociale et politique. D'autre part, les sociaux-démocrates (les marxistes plus encore que les lassalliens) refusent de véhiculer des « *illusions* » quant à la possibilité d'un changement radical de politique scolaire sous le régime impérial. Ce n'est pas des gouvernements en place que viendra « *l'émancipation de l'école* » – c'est à leurs yeux une leçon essentielle à tirer de 1848 – mais bien d'une République démocratique où la classe ouvrière jouerait le rôle moteur...

... Cette dénonciation des « *prêtres* », et plus loin du cléricisme (*Der Klerikalismus*, mot français d'importation récente), ne conduit cependant pas Liebknecht à faire de la lutte contre les Eglises un objectif politique en soi. Au contraire : son argumentation vise à dégager ce qu'il considère comme les trois grandes « *institutions de formation* » de l'Allemagne impériale, les trois Personnes de la « *grande Trinité vouée à l'abêtissement du peuple* »¹⁶⁷ : l'école, réduite aujourd'hui au rôle d'« *instrument de dressage* » de sujets (*Untertanen*) obéissants, la caserne, « *dans la continuité de la formation commencée à l'école* » et la presse à bon marché, dont Liebknecht est l'un des premiers dans le mouvement ouvrier européen à apercevoir la puissance potentielle en tant que « *gigantesque appareil d'abrutissement* » des masses exclues de la culture développée.

Cependant, non seulement l'Eglise n'est pas associée à cette « *Trinité* », mais Liebknecht s'étend longuement sur l'erreur qu'il y aurait à l'y intégrer :

¹⁶⁶ *Neue Evangelische Kirche Zeitung*, citée par G. ZUBER, p. 318.

¹⁶⁷ Eduard SACK, *Die preussische Schule im Dienste gegen die Freiheit*, Berlin (Est), Materialien zur Geschichte der Erziehung, 1960 (texte p. 25-72).



Wilhelm Liebknecht (1826-1900)

« Aujourd'hui nous ne sommes plus sous la domination du clergé. Les temps où les questions politiques étaient subordonnées aux questions religieuses sont révolus. Le clergé n'a plus en soi et pour soi aucun pouvoir. C'est de l'Etat qu'il tient son pouvoir. ... »

...Sans surestimer les divergences de points de vue entre W. Liebknecht et E. Sack, force est de constater qu'on se trouve en présence, à propos du religieux à l'école, d'une part de deux analyses sensiblement différentes concernant ce qu'on pourrait appeler son degré de dangerosité politique et morale, et d'autre part de deux stratégies de lutte qu'on ne peut totalement assimiler l'une à l'autre, la première faisant découler la laïcité de l'école de la conquête préalable du pouvoir sur la monarchie, la seconde faisant de la lutte au quotidien pour faire reculer l'emprise religieuse sur l'école (et plus généralement pour combattre son caractère d'« école de classe ») une voie de mobilisation permettant de hâter la chute du régime impérial.

Le problème politique ainsi posé à la social-démocratie allemande resta implicite durant les années difficiles des lois d'exception (1878-1890). Il devait resurgir dès le début des années 1890, et demeurer jusqu'en 1914 l'une des questions d'orientation les plus âprement discutées de la politique scolaire du SPD.

7.2.3 Risorgimento et question laïque en Italie (années 1850 – 1880)

7.2.3.1 *Libéralisme d'Etat et libéralisme radical face à la question laïque (1850-1870)*

Retour :

Dans l'Italie des années 1850 le Piémont apparaît comme un foyer libéral, porteur des espoirs unificateurs que la papauté en 1848 avait si cruellement déçus. Une aristocratie dirigeante « éclairée », dont le Comte de Cavour (1810-1861) est le plus remarquable représentant, voit dans la monarchie constitutionnelle reposant sur le suffrage censitaire, c'est-à-dire dans l'alliance politique avec la grande et moyenne bourgeoisie du pays, une voie d'avenir permettant d'éviter à l'Italie la

double ornière de l'arriération politique dans laquelle se maintiennent peu ou prou les six autres Etats italiens, et de l'aventure démocratique et révolutionnaire... Cavour, avec l'ensemble du personnel gouvernemental de la monarchie piémontaise, se garde d'ailleurs de toute manifestation d'hostilité envers l'Eglise comme telle. Ce sont surtout les congrégations (les « *couvents* », dans le langage politique italien) qui sont visées : la suppression d'un certain nombre d'entre elles et l'« *incameramento* » (la nationalisation) de leurs biens, décidée dès le début des années 1850, est largement soutenue par l'opinion. La vente de ces biens d'Eglise, c'est-à-dire pour l'essentiel le transfert à la bourgeoisie italienne d'une partie de la richesse foncière du clergé, sera étendue à toute l'Italie au fur et à mesure que se développera le processus d'unification sous l'égide de la monarchie piémontaise entre 1859 et 1870 ; elle attachera durablement au régime ces propriétaires certes favorables à cette sécularisation des propriétés de l'Eglise, mais peu désireux d'ébranler inconsidérément la fidélité religieuse de la masse paysanne du pays...

...Le Piémont étant le seul Etat italien d'avant l'unification où la presse et le livre peuvent aborder assez librement les questions religieuses (mais non politiques, la propagande républicaine restant interdite), on ne s'étonne pas de voir s'y développer dès les années 1850 une gauche libérale-radical, monarchiste de conviction ou par résignation, mais fermement décidée à pousser de l'avant un gouvernement à la politique ecclésiastique trop timide à ses yeux. **Pour ce courant politique, la lutte pour libérer l'Italie de la tutelle idéologique de l'Eglise est le moyen de réaliser à la fois son unification territoriale et sa réintroduction dans le courant moderne de la civilisation européenne...** Deux questions dominent les débats de politique scolaire qu'ils veulent ouvrir devant l'opinion et au Parlement de Turin : la liberté d'enseignement et la lutte contre l'influence catholique sur les écoles du peuple. La première de ces deux questions a pour enjeu, comme en France avant 1848, le droit laissé ou non par l'Etat aux congrégations destinées à l'éducation des élites sociales, les Jésuites en particulier, de développer librement un réseau concurrent de l'enseignement d'Etat (*clericali scuole*)... L'autre grande question de politique scolaire sur laquelle entend s'exprimer cette aile radicale du libéralisme piémontais est celle de l'enseignement populaire. Même si la situation était à cet égard meilleure au Piémont que dans le reste de l'Italie, le royaume étant tout au moins pourvu depuis 1848 (loi Boncompagni) d'un Ministère de l'Instruction publique, les journaux anticléricaux dénoncent l'analphabétisme d'une grande partie de la population adulte des villages et même des villes, le bas niveau de l'enseignement, ainsi que la forte proportion d'ecclésiastiques parmi les maîtres...

La personnalité la plus remarquable peut-être, la plus liée sans doute aux courants de pensée correspondants au nord des Alpes, est cependant celle d'Ausonio Franchi, directeur de *La Ragione* dans les années 1850, qui imprime à cette dernière un « *rationalisme plus décidé et combatif* » que celui de la *Gazzetta del Popolo*. L'anticléricisme de la *Gazzetta*, c'est-à-dire son combat pour ôter à l'Eglise catholique toute influence dans l'Etat et dans l'Ecole publique, était encore soutenu par l'objectif de travailler au retour à un christianisme des « *premiers principes* », « *purifié des scories cléricales* ». Pour Franchi, c'est le christianisme même et, avec lui, toute idée de religion révélée qui ont fait leur temps. Son ouvrage *Le Rationalisme* (publié en français à Bruxelles en 1858) le montre très proche de la conception de la séparation de l'Eglise et de l'Etat d'Edgar Quinet – dont il partage également l'idée selon laquelle « *la religion est l'expression d'un sentiment naturel, d'un instinct, d'un besoin de l'homme* », d'où sa condamnation de l'athéisme, dans des termes similaires à ceux de l'historien français ; mais Franchi, qui vise à ce que « *l'on traduise en langue vulgaire les principes sur lesquels repose la philosophie* », va plus loin que Quinet dans sa critique des dogmes chrétiens. Avec lui, la religion naturelle trouve en Italie un défenseur de premier plan...

... Les attentes du radicalisme piémontais furent déçues par la loi Casati (13 novembre 1859), qui organise l'ensemble du dispositif scolaire et universitaire du royaume... La nomination, la rétribution et la révocation des maîtres (non fonctionnarisés) dépendent toujours du pouvoir

communal. Les effectifs sont légalement limités, mais à soixante élèves (écoles à plusieurs classes) voire cent (écoles à classe unique, cas le plus fréquent au village). **Et surtout, la religion catholique demeure le fondement idéologique des écoles pour le peuple.** Elle figure en première place des matières d'enseignement obligatoire. Le maître est tenu de dispenser histoire sainte et catéchisme, selon un programme arrêté par les autorités départementales de l'éducation en relation avec l'épiscopat, sans pouvoir invoquer de clause de conscience pour s'en dispenser. Le curé de paroisse vérifie en principe tous les six mois le progrès des enfants dans leur connaissance du catéchisme...

...Cette présence forte de l'Eglise dans le réseau scolaire destiné au peuple contraste fortement avec la relative laïcisation de l'enseignement secondaire payant. Dans les gymnases et les lycées d'Etat la religion n'est pas en effet considérée par la loi Casati comme matière obligatoire, et dépend des règlements locaux. Elle est dispensée non par un enseignant mais par un *directeur spirituel*, clerc nommé par l'autorité civile. **En somme, la loi Casati installe une sorte de laïcisation à deux vitesses : assez largement réalisée pour les couches dominantes, à qui est donnée pleine possibilité de faire éduquer leurs enfants (ou plutôt leurs fils, la loi ne prévoyant pas d'enseignement secondaire féminin public) hors de tout endoctrinement religieux, la laïcisation de l'enseignement est en revanche à peine ébauchée dans les écoles destinées au peuple** (seule une dispense d'enseignement religieux est accordée sur demande au père de famille, et encore ne s'agit-il que d'un père désireux d'« *élever son enfant dans une autre religion que la foi catholique* », israélite pour l'essentiel). A tous les niveaux, les enseignants se voient imposer silence sur la discussion critique des questions religieuses, même hors de leur enseignement, sous peine de sanctions pouvant aller jusqu'à la révocation. Les facultés de théologie, contrairement au vœu de Macchi, demeurent établissements d'Etat. On le voit, il ne s'agit nullement pour le régime de Victor-Emmanuel de se doter d'une législation de combat face à la papauté, mais d'explorer les voies d'un compromis viable entre Etat et Eglise laissant à cette dernière de larges possibilités pour maintenir à travers l'école publique son influence sur le peuple...

... Les insurrections de 1859 en Toscane et dans les Etats voisins, la chute du royaume napolitain dont l'armée se désagrège face aux *mille* de Garibaldi portés par l'adhésion populaire (1860) et les plébiscites quasi unanimes en faveur de l'unité italienne conduisent à l'extension rapide de la loi Casati aux territoires ainsi rattachés au royaume... Au Risorgimento contrôlé « *par en haut* » se superposait un « *Risorgimento* » d'en bas – ou peut-être plusieurs : celui des classes moyennes d'un côté, celui des classes populaires de l'autre. L'espoir de voir l'Italie sortir de son analphabétisme de masse et travailler enfin à l'accès de tous à l'instruction est en tout état de cause une composante forte du mouvement qui entraîne les masses à se rallier au régime de Victor-Emmanuel II. L'unification, qui implique pour l'enseignement la mise sur pied d'un appareil administratif nouveau à l'échelle du pays, place aux postes de responsabilité des hommes que les régimes précédents avaient rejetés, catholiques libéraux comme Raffaello Lambruschini à Florence (voir chapitre 8) ou représentants de ce positivisme pédagogique qui s'affirme alors comme idéologiquement dominant dans le domaine scolaire...

En même temps la composante anticléricale du « *Risorgimento populaire* » (ou « *de la petite bourgeoisie* ») s'affirme de plus en plus nettement au cours des années 1860. Les associations de libres-penseurs se développent rapidement à la fin des années 1860 . A l'extrême gauche, la position à la fois -républicaine et spiritualiste de Mazzini, qui condamne fermement la libre pensée, est maintenant désavouée par de nombreux républicains (ou monarchistes ralliés, tel Garibaldi) qui voient dans la vieille maxime « *Dieu et le peuple* » une concession injustifiée envers l'adversaire clérical à vaincre. Avivé sans doute par des composantes proprement italiennes (la prétention jugée de plus en plus insupportable de Pie IX à maintenir son pouvoir temporel sous protection militaire française et au prix de condamnations à mort parmi les partisans romains de Garibaldi), cet anticléricalisme se nourrit aussi, et sans doute avant tout, par-delà l'aspiration à l'unité nationale, de cette idéologie diffuse du progrès par l'instruction qui assure au même moment, ailleurs en Europe, le succès des Ligues de

l'enseignement belge et française ou de la *National Education League* de Birmingham. Diverses sources attestent même de la décision d'un certain nombre de communes, en particulier Bologne dès 1868, puis Forli et Florence, de supprimer de leur propre chef l'enseignement religieux dans une partie au moins des écoles primaires publiques de leur juridiction. Ces décisions municipales, en contravention évidente avec la loi de 1859, sont condamnées par le gouvernement, sans qu'apparemment celui-ci ait (ou se donne) les moyens de faire respecter sa condamnation. **Ainsi s'esquisse dès avant 1870 ce mouvement de laïcisation communale des écoles populaires qui occupera le devant de la scène dans l'histoire ultérieure de la laïcité scolaire « à l'italienne ».**

7.2.3.2 *Aspects scolaires des anticléricismes italiens, de l'entrée des troupes italiennes à Rome à la loi Coppino (1870-1877)*

Retour :

Les gouvernements de la « *droite historique* », au pouvoir jusqu'en 1876, après avoir accordé au pape réfugié au Vatican l'exterritorialité et une importante rente annuelle de plus de trois millions de liras (loi des garanties, mai 1871), tentent d'organiser une séparation entre les domaines relevant des prérogatives de l'Etat et ceux propres à l'Eglise... A défaut de pouvoir être négociée avec une papauté murée dans la non-reconnaissance officielle du nouvel Etat, cette séparation, par définition « *anticléricale* », puisque hostile à l'ingérence du clergé catholique dans les affaires ne relevant que de l'Etat, se veut en même temps respectueuse d'un certain statut privilégié de l'Eglise (la Constitution de 1848, qui fait du catholicisme la religion de l'Etat, n'est pas abolie, et Victor-Emmanuel reste selon la formule officielle « *roi par la grâce de Dieu et la volonté des Italiens* »). Mais la prise de Rome renforce par ailleurs, et de façon considérable, les partisans d'une laïcisation décisive de l'Italie nouvelle à construire, bien décidés à infliger rapidement à l'Eglise d'autres lourdes défaites, avant qu'elle n'ait eu le temps de se ressaisir après le choc subi à l'automne 1870 : cet état d'esprit se manifeste, notamment en Emilie-Romagne, mais aussi à Florence, Milan ou Rome, chez ces radicaux, ces républicains, ces libres-penseurs, ou ces membres de l'Alliance Inter-nationale des Travailleurs d'inspiration bakouninienne dont l'influence croît jusqu'aux tentatives manquées d'insurrection lancée par cette dernière en Emilie-Romagne en 1874...

Ainsi, Aristide Gabelli (1830-1891), haut fonctionnaire, député, et écrivain pédagogique de premier plan, lui consacre-t-il une longue étude dans la revue *Nuova Antologia* de juin 1872 : [la conclusion de son rapport sur la situation scolaire est la suivante] : il faut toujours une religion pour le peuple ; mais cette religion ne peut plus être le catholicisme. C'est ici que le terme de positivisme pédagogique prend tout son sens. Comme Comte, Gabelli pense nécessaire de sortir de la crise actuelle par le recours à une nouvelle idéologie de type religieux capable de donner à chacun le sens de la totalité sociale et d'assurer le progrès dans l'ordre. Mais à quelle idéologie recourir ? **A cette étape, il voit une issue possible dans l'effort pour rénover l'enseignement catholique au moyen de l'esprit du protestantisme, mieux préparé à absorber le choc de la modernité...** Les vastes ambitions [d'Auguste Comte] pour l'enseignement « *du prolétariat* » ne sont guère partagées par ses disciples italiens, pour qui l'école populaire reste une école de savoir pauvre et tout utilitaire, par comparaison avec l'enseignement secondaire, qui seul dispense l'*éducation libérale*. Les jeunes filles, certes inférieures de nature aux yeux de Comte, avaient cependant droit à des égards pédagogiques qu'on ne retrouve guère alors en Italie, où l'enseignement secondaire féminin public débutera à peine au début des années 1890. Et surtout, cette recherche d'un corset idéologique qui tient l'individu « *serré dans son poing jusqu'à la tombe* », selon la saisissante expression de F. De Sanctis, ouvre sur une instruction civique qui fera au

fil des années la part toujours plus belle à l'éducation patriotique et à l'exaltation nationaliste – en totale contradiction, on l'a vu, avec le cosmopolitisme antipatriotique de la « *religion de l'humanité* »...

Les ministres successifs de l'Instruction publique après 1870 firent ce qu'il fallait pour qu'une [organisation autonome des enseignants] ne vît pas le jour (de fait, le mouvement enseignant italien ne parviendra pas à s'organiser à l'échelle nationale avant 1901, à peu près en même temps qu'en France). Mais ils ne pouvaient pas ne pas tenir compte de l'existence de cette mouvance laïque, dont la base populaire était par endroits indéniable... Le premier objectif de leur politique scolaire fut de développer, chez le personnel enseignant de toute l'Italie nouvelle et par leur intermédiaire chez les élèves, les sentiments de loyauté envers le roi, envers la Maison de Savoie et envers la patrie sans lesquels aucune stabilisation politique durable n'était possible...

... Parallèlement se menait la recherche d'une solution viable à la difficile question de l'enseignement religieux dans les écoles populaires. La monarchie italienne ne pouvait pas conserver sur ce sujet épineux les dispositions de la loi de 1859 sans s'aliéner dangereusement certains secteurs laïques de l'opinion. Mais elle ne pouvait non plus le supprimer sans se lancer non seulement dans un conflit frontal avec l'Eglise qui allait à l'encontre de ses intérêts, mais aussi et peut-être surtout dans une sorte de vide idéologique d'où pouvaient surgir, selon le point de vue exposé plus haut, toutes les aventures.

... C'est en définitive la venue au pouvoir de la « *gauche historique* » en 1876 qui débloqua la situation. Michele Coppino, ministre de l'Instruction publique du gouvernement Depretis (et franc-maçon, comme le fait remarquer J.-P. Viallet) fit adopter la loi sur l'obligation (*legge sull'obbligo*, 15 juillet 1877) : après la Prusse et la plupart des « *pays de l'Allemagne* », mais avant la France et l'Angleterre, l'Italie décrétait la fréquentation obligatoire de l'école pour tous les enfants de la péninsule (l'obligation en 1877 ne concernait il est vrai que les deux premières années de la scolarité primaire, le « *cours élémentaire inférieur* » ; par ailleurs, le personnel enseignant restait recruté et financé au niveau local (commune, département) et non par l'Etat, ce qui signifiait que pour celui-ci la résorption des énormes inégalités régionales en matière de scolarisation n'était pas une réelle priorité. Le volet laïque de la loi était socialement différencié (c'était déjà le cas, on l'a vu, de la loi Casati de 1859). L'enseignement religieux était désormais totalement aboli dans les écoles secondaires par la suppression des *directeurs spirituels*. Dans l'enseignement populaire, il disparaissait des programmes, remplacé par une matière dénommée « *droits et devoirs du citoyen* ». Mais les communes étaient autorisées à maintenir cet enseignement, si des parents le demandaient, et si une majorité du conseil municipal en décidait ainsi.

7.2.3.3 La lente laïcisation des écoles populaires à l'ombre de la loi Coppino

[Retour :](#)

Avec la loi Coppino, la « *Gauche historique* » italienne instaurait donc pour la première fois en Europe – ou plus précisément, pour la première fois depuis la fin de la Révolution française – la laïcité de l'école à tous les degrés, étendant aux *scuole popolari* comme aux écoles secondaires le principe de la séparation de l'enseignement public et de l'instruction religieuse. Mais si, dans le secondaire public (payant), la laïcité devenait une norme contraignante, dans l'école primaire gratuite il ne s'agissait que d'un principe, susceptible d'être ou non appliqué en fonction de paramètres locaux. La « *bataille pour l'école laïque* » était ainsi gagnée dès 1877 pour la bourgeoisie italienne – l'Etat préservant en même temps la liberté d'enseignement pour la fraction des classes dirigeantes (un tiers

environ) qui désirait voir élever ses fils dans des *établissements d'instruction secondaire ecclésiastiques*, congréganistes ou séculiers ; tout ou presque restait à faire pour les milieux populaires. Avec cette laïcisation socialement sélective, la « *Gauche historique* » infligeait certes une défaite à l'Église catholique, qui voyait entérinée la perte de son influence idéologique sur la formation d'une large part des élites dominantes (masculines) ; mais elle désamorçait le conflit autour de l'école élémentaire en le fragmentant au niveau des quelque 8000 communes du pays (un choix politique qui n'est pas sans rappeler celui de Gladstone et Forster en Angleterre sept ans plus tôt, remettant à chaque *school board* le soin de décider si la Bible serait ou non au programme). Ainsi était offert aux autorités catholiques italiennes un compromis leur permettant d'engager la lutte pour le maintien de leur présence dans le plus grand nombre possible d'écoles publiques, tout au moins sous la forme du catéchisme et de l'histoire sainte enseignés par les maîtres et les maîtresses (dont encore un tiers environ, au moment du vote de la loi, était encore des ecclésiastiques) ...

...De la documentation consultée se dégage l'impression que les « *batailles locales* » rendues inéluctables par la loi Coppino s'installent en maints endroits durablement dans la vie politique municipale à partir de la fin des années 1870, et que leur issue dépend de multiples facteurs : degré d'implication laïque des municipalités et des inspecteurs scolaires, existence ou non d'associations populaires à orientation laïque, combativité du clergé local... D'autres indicateurs d'une sécularisation progressive des comportements sont d'ailleurs signalés par G. Pécout à partir des années 1880 : enterrements civils et parfois crémation (le vœu testamentaire, non exaucé, de Garibaldi), « *importante percée* » de la libre pensée dans les classes moyennes, qui approuvent visiblement la laïcisation complète du secondaire public (puisque l'on ne constate pas l'« *exode* » prophétisé vers les établissements confessionnels) ; parallèlement se poursuit le mouvement de fondation de loges maçonniques. La question de l'instruction du peuple prend par ailleurs une signification politique cruciale quand s'amorce, avec la loi électorale de 1882, le mouvement vers le suffrage universel masculin : non seulement le cens est abaissé de moitié, mais le droit de vote est accordé à tous les hommes qui savent lire (après un recul provisoire en 1894, le mouvement reprendra, le suffrage universel masculin étant institué en 1912). Contre un retour offensif du cléricisme, et contre de nouvelles avancées du socialisme qui se constitue comme mouvement national au début des années 1890, la bourgeoisie au pouvoir doit faire face à l'élargissement, et à l'inéluctabilité future du suffrage universel en faisant de l'école élémentaire un lieu non seulement de formation, mais d'attachement au régime. Les programmes dits « *positivistes* » adoptés en 1888 pour l'école élémentaire à l'initiative d'Aristide Gabelli, devenu directeur de l'enseignement élémentaire au Ministère de l'Instruction Publique, ont, à côté de la promotion des sciences qu'ils organisent, une dimension « *éducatrice d'Etat* » que ce contexte rend explicable, et d'où Dieu n'est pas exclu.

Comparant les situations italienne et française des années 1870 et 1880, J.-P. Viallet écrit : « Les classes dirigeantes italiennes ne furent pas véritablement animées par la conviction – qui fut celle de Ferry et de nombreux républicains de sa génération – que l'école était un extraordinaire moyen d'émancipation ... On chercherait en vain dans les discours [de Coppino] la passion pour l'éducation qui anima J. Ferry et quelques autres. » Il est indéniable que la bourgeoisie française, si elle ne fut pas, en matière laïcisatrice, historiquement plus précoce que l'italienne – c'est plutôt le contraire qui est vrai –, fut celle des deux qui à cette époque mena la laïcisation scolaire le plus loin. Mais à quoi faut-il attribuer ce fait ? A la timidité de l'une et à la forte conviction de l'autre, en somme à une sorte de *furia francese* pédagogique ? Ou aux conditions politiques spécifiques de chaque histoire nationale, qui firent l'une monarchiste et l'autre républicaine, à une époque où la République était encore pour la hiérarchie catholique des deux pays l'ennemi-né qu'il fallait abattre ? Cette question guidera l'analyse des pages qui suivent.

7.3 Chapitre 11 France (années 1850-1880) : de la crise de l'école populaire confessionnelle à la victoire de la solution « *purement laïque* »

7.3.1 L'Europe des années 1850-1880 : évolution laïcisatrice d'ensemble et « *spécificité française* »

Retour :

Les trois développements précédents ont tenté de restituer dans ses moments essentiels l'histoire de la « *question de la séparation* » de l'Eglise (ou des Eglises) et de l'Ecole, durant les quelque quarante années qui ont suivi la grande secousse révolutionnaire de 1848, dans trois pays à l'histoire politique, scolaire et religieuse nettement différenciée. Pourtant, par-delà toutes les particularités nationales, ces trois histoires scolaires relèvent, pour ce qui est tout au moins de l'enseignement du peuple (le cas des réseaux scolaires destinés aux élites sociales étant pour le moment réservé), d'un même processus historique fondamental qu'on propose d'appeler ici la *crise de l'école populaire confessionnelle*... Sur le plan de la conduite idéologique de l'école populaire, les situations étaient beaucoup plus comparables, et se caractérisaient avant tout, on l'a vu, par le fait que les Etats abandonnaient pour l'essentiel aux Eglises – dont c'était après tout la fonction pluriséculaire – le soin de guider l'esprit des enfants du peuple et de former leur moralité...

...C'est ce modèle, ou ce mode de coopération entre Eglises et Etats, provisoirement raffermi après l'ébranlement de 1848, qui paraît dans les décennies suivantes de plus en plus inadapté aux nécessités nouvelles d'un monde en profonde et rapide transformation... L'important est ici de souligner que ces processus conduisent tous les Etats européens à redéfinir en des termes plus favorables pour eux-mêmes, c'est-à-dire au détriment des Eglises, les modalités de leur coopération dans le domaine de l'éducation populaire. C'est le cas de l'Allemagne, bien que le phénomène y soit moins marqué, parce que l'Etat y avait pris plus tôt, particulièrement en Prusse, une importance éducative inconnue ailleurs : néanmoins le renforcement du poids de l'Etat dans la conduite matérielle et idéologique des *Volksschulen* est sous Bismarck incontestable. C'est, de façon beaucoup plus visible le cas en Italie, où l'unification sous l'égide du royaume du Piémont permet le développement d'une instruction publique pour le peuple qui n'exclut sans doute pas l'Eglise, mais lui assigne une place relativement marginale. En Angleterre, on l'a vu, la crise de l'enseignement confessionnel « pour les pauvres », si sensible aux contemporains qu'un nom lui a été donné dans la langue politique du temps (« *religious difficulty* »), a conduit l'Etat à mettre sur pied lui-même, en rupture avec toute sa tradition, le nouveau réseau des écoles communales publiques ou *board schools*.

...Ce processus de renforcement du rôle de l'Etat par rapport aux Eglises, ou de recul de l'influence des Eglises dans l'enseignement primaire public (les deux faces du même processus), qu'on conviendra ici d'appeler laïcisation, entraîne nécessairement la fragilisation, voire la remise en cause, de l'enseignement religieux sous la forme qu'on lui connaissait jusque-là (important horaire hebdomadaire consacré à l'instruction religieuse confessionnelle, sous forme notamment de catéchisme et d'histoire sainte ; prières et exercices religieux fréquents ; conduite par le maître des enfants à l'office dominical, pour ne s'en tenir qu'à l'aspect institutionnel ...). Le phénomène a été observé dans les trois pays précédemment étudiés. Mais l'ampleur qu'il revêt alors est très variable d'une situation à l'autre : relativement faible en Prusse – malgré le rééquilibrage des programmes au profit des matières profanes par A. Falk (1872), au point qu'on hésite dans le cas prussien à parler de réelle laïcisation –, il est beaucoup plus net en Angleterre (introduction de l'enseignement religieux non confessionnel) et conduit l'Italie, parallèlement à la laïcisation totale du secondaire, à la

suppression partielle de l'enseignement du catéchisme catholique dans les écoles populaires en fonction des rapports de force locaux...

...Mais partout les autorités éducatives, tout en diminuant la part du religieux à l'école publique, ont eu le souci de ne pas entrer dans un conflit frontal avec les autorités religieuses. Le souci de ne pas mettre en danger l'autorité morale des Eglises chrétiennes sur les masses populaires n'a jamais été perdu de vue de leur part... **La conscience du rôle salubre des Eglises dans la préservation de la tranquillité publique reste vive dans les grandes monarchies européennes et chez ces gouvernements que la crainte de nouveaux troubles révolutionnaires continue à habiter. Les bourgeois libérales elles-mêmes ne poussent pas en général leur rationalisme, leur scepticisme ou leur irréligion jusqu'à souhaiter la suppression totale du contrôle moral exercé sur les masses populaires par les ministres des différentes religions.** Par ailleurs, s'il est indéniable que les gouvernants s'intéressent désormais davantage aux progrès de la scolarisation et de l'instruction des enfants des milieux populaires, il serait également nécessaire de mieux percevoir les limites de cet intérêt, notamment par la mesure des dépenses publiques allouées à l'instruction publique...

...Pourtant – et c'est le second acquis de la recherche des pages précédentes – dans chacun des trois pays étudiés peut alors s'observer, en relation avec les données concrètes de la crise de l'école confessionnelle de chaque pays, l'émergence d'une aile « *radicalement laïcisatrice* », fermement décidée à pousser ce mouvement de recul du religieux, encore partiel, timoré ou contradictoire, jusqu'à ce qu'elle considère comme son terme légitime. **Le programme de ces « laïciseurs radicaux » anglais, allemands ou italiens peut se résumer ainsi : la séparation complète des écoles et des Eglises, l'abolition de l'enseignement du catéchisme, comme de tout cours présentant la Bible à un titre ou à un autre comme une parole divine, la suppression, là où elles existent encore, des dernières sujétions administratives des enseignants au clergé, et la laïcisation du personnel de l'enseignement public, (question qui concerne surtout les pays où l'Eglise dominante est catholique). Ce programme reprend dans ses traits essentiels celui-là même des courants les plus résolument laïques de la Révolution française ...**

... En Angleterre, en Allemagne, en Italie, l'influence de ces courants « *purement laïques* » (qu'on se gardera de fondre dans une même masse indistincte, tant ils peuvent différer par leurs références philosophiques ou leur projet politique global) reste cependant nettement ou très nettement minoritaire, aussi bien dans les classes moyennes que dans le peuple. L'hostilité non seulement des clergés, « *intransigeants* » comme « *libéraux* », leur est acquise¹⁶⁸ ; et pour l'essentiel, les classes dominantes continuent à penser que priver les enfants du peuple de religion à l'école serait prendre le risque de voir grandir une génération ingouvernable – un risque que bien peu en leur sein sont prêts à assumer, y compris en Italie... L'idée « *purement laïque* » fait quant à elle si peu consensus parmi les opposants de gauche au régime, et même parmi les défenseurs les plus zélés de l'enseignement populaire, que Jean Macé tient soigneusement à s'en démarquer en fondant sa Ligue de l'Enseignement... Moins de vingt ans plus tard, ce programme est cependant devenu pour l'essentiel celui sur lequel en France se fonde en matière scolaire le nouveau régime républicain, avec la triple sécularisation des programmes du primaire (1882), des locaux (1882) et des personnels (1886). C'est à partir de ce moment qu'il ne sera plus nécessaire dans le discours français sur l'école d'ajouter l'adverbe « *purement* » pour faire comprendre que par « *école laïque* » on entend « *école entièrement séparée de l'Eglise* », c'est-à-dire non seulement « *neutre entre les cultes chrétiens* », mais « *neutre par rapport à la religion elle-même* ». Ce qu'on appellera bien plus tard la « *spécificité française* » en

¹⁶⁸ A l'exception de quelques ecclésiastiques anglicans ou protestants, dont le libéralisme philosophique va jusqu'à se rallier à l'idée que la foi relève d'un choix privé qui ne concerne pas l'école publique. Ce courant sera illustré à partir des années 1890-1900 dans le mouvement laïque par quelques personnalités qu'on présentera en dernière partie de ce travail.

matière de laïcité prend naissance en réalité à ce moment, dans ce tournant historique des années 1870 et 1880 qui va occuper maintenant l'analyse...

... Pour quelle raison en France la bourgeoisie républicaine, pour régler à l'échelle nationale les rapports entre l'Eglise catholique et l'enseignement public, y compris celui destiné au peuple, s'est-elle en définitive dotée du programme scolaire qu'à l'étranger défendaient seuls, contre la plus grande partie des forces politiques, les éléments les plus avancés du libéralisme et les forces organisées du socialisme révolutionnaire ? Et – question dont l'importance n'est pas moindre que la précédente – quelle transformation ce programme de minorités radicales a-t-il subi en acquérant pour la première fois le statut de politique scolaire officielle d'un Etat ?... L'anticléricalisme des fondateurs de la Troisième République est avant tout le produit d'une disposition historiquement déterminée, en quelque sorte conjoncturelle, des forces politiques : face à une Eglise catholique encore arc-boutée dans la défense conjointe du Syllabus et de la Monarchie, les républicains ne pouvaient espérer vaincre qu'en se présentant comme ceux qui allaient enfin dénouer le lien entre Eglise et politique et mettre un terme à ce « *gouvernement des curés* » que Gambetta sous l'Ordre Moral appelait le pays à rejeter...

7.3.2 Cheminements théoriques et premières mises en pratique en France de l'idée d'écoles « purement laïques » (1850-1871)

7.3.2.1 *Un aperçu sur la crise de l'école confessionnelle dans la France napoléonienne, du point de vue de la haute administration de l'Instruction publique*

Retour :

La « *question de la séparation* » se pose une fois encore, sous le Second Empire, de façon très différente dans l'enseignement secondaire et dans l'enseignement populaire ou primaire.

Le premier, qui retiendra moins l'attention ici, demeure, sous le régime de la loi du 15 mars 1850 comme entre 1815 et 1848, l'enjeu d'une rivalité sourde entre l'Eglise et l'Etat. Analysée sociologiquement, on pourrait la définir comme un conflit interne aux classes dominantes, la vieille aristocratie demeurant sans doute très largement fidèle aux écoles congréganistes, la bourgeoisie présentant un comportement moins homogène. La bourgeoisie libérale française en particulier, si elle s'est rapprochée de l'Eglise catholique sous l'effet de sa grande peur de 1848, n'entend pas réellement s'y soumettre. La liberté d'enseignement du secondaire, élément majeur de la loi du 15 mars 1850, met ainsi en concurrence durable (et ce bien au-delà de 1870 ou de 1882) deux systèmes idéologiques de formation des élites socio-politiques entre lesquels 1789 reste une ligne de partage significative...

... Mais ce conflit de pouvoir restait relativement circonscrit tant que les deux puissances en rivalité, l'Eglise catholique et l'Etat, pouvaient espérer travailler en bonne intelligence à l'éducation du peuple. « *Que le maître d'école apprenne à plier, à se soumettre devant M. le curé, comme devant M. le Maire, qui doivent être les deux grandes autorités préposées à la surveillance de l'école* », avait prescrit Victor Cousin en 1850¹⁶⁹ ... En 1858 encore, l'Inspecteur général Eugène Rendu, qui joue, on

¹⁶⁹ V. COUSIN, Commission extra-parlementaire préparatoire à la loi Falloux, cité par P. ZIND, *L'Enseignement religieux dans l'Instruction Publique en France de 1850 à 1873*, Centre d'Histoire du catholicisme, Lyon, 1971, p. 18.

l'a vu, le rôle d'un véritable idéologue de l'école populaire confessionnelle sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, réaffirme à l'occasion d'un *Manuel* à destination des instituteurs



Le Vicomte de Falloux (1811-1886)

le modèle éducatif qui a inspiré la loi Falloux : enseignement quotidien (une demi-heure) de l'histoire sainte et du catéchisme, donné par l'instituteur sous le contrôle du curé ; encadrement de chaque demi-journée par un moment de prière qui l'ouvre (les élèves priant à genoux le matin devant le crucifix au-dessus de l'estrade) et qui la clôt ; apprentissage par cœur au long de la semaine de l'évangile de l'office du dimanche suivant, où l'instituteur se doit de conduire ses élèves ¹⁷⁰.... Il n'est pas certain que ce régime issu de la loi Falloux ait été dans sa conception plus intensément endoctrinant que celui instauré par la loi Guizot. Mais il est clair que sa mise en application apparut assez rapidement problématique... La correspondance officielle des Inspecteurs d'Académie et des recteurs du Second Empire, étudiée par Pierre Zind, montre la perception croissante du risque couru, montre la perception

croissante du risque couru, non plus cette fois par l'Eglise, mais par la crédibilité de l'Etat lui-même, dans la réalisation obstinée d'une école populaire si triomphalement confessionnelle.... Deux ans plus tard, un long mémoire adressé au ministre par le recteur de Nancy, Dunoyer (18 janvier 1861) a la tonalité d'un signal d'alarme : après avoir exposé combien, dans un monde qui évolue à grande vitesse (à l'heure, écrit-il, de la locomotive et du télégraphe électrique), il est difficile de trouver, « *dans la sphère des idées* », les points d'appui stables, la « *base immuable sur laquelle doit reposer l'ordre en général des sociétés humaines* », le recteur pose la question cruciale de la capacité de l'Eglise à jouer encore son rôle conservateur traditionnel... Si l'Eglise s'avère décidément trop discréditée vis-à-vis des masses pour remplir son rôle éducateur, alors « *l'enseignement laïque* » devra oser « *suffire à la tâche* », -en d'autres termes, prendre en charge la direction morale et idéologique de l'école du peuple et l'assumer seul... On a là comme l'ébauche d'une morale laïque (et même « *purement laïque* », au sens où Dieu ne paraît plus nécessaire), assurément mise au service de l'ordre ... mais en faisant désormais la part belle à des valeurs inconnues du discours chrétien ordinaire de l'époque (« *haute estime de chacun pour lui-même* », « *sentiment d'indépendance* »)... Il s'agit désormais de savoir non plus étouffer l'individualité sous l'humiliation et la culpabilité du péché originel, mais bien de l'exprimer tout en en contrôlant les aspirations « *dans de justes limites* ».[Victor Duruy et Jules Ferry]...

¹⁷⁰ « Règlement scolaire du 17 août 1851 », art. 20. P. ZIND, *op. cit.*, p. 22.

Retour :

Peut-on laisser le prêtre catholique continuer à s'« *emparer* », à l'école, de l'esprit des enfants du peuple ? La question sous l'Empire ne laisse plus indifférents tous ceux qui attribuent à l'influence de l'Eglise les votes massifs en faveur de l'Ordre d'abord (avril 1848), puis du Prince Louis-Napoléon (décembre 1848), et enfin de l'Empereur. **D'emblée, dans la France du Second Empire – le seul pays d'Europe à cette date à avoir établi le suffrage universel (masculin) – la question de l'enseignement du peuple revêt une dimension éminemment politique... C'est bien ainsi qu'elle a été traitée dès 1850, on l'a vu, par Edgar Quinet, dans un livre qui fait de l'exilé, pour toute une génération, « *la conscience du Parti républicain* », selon l'expression de Daniel Lindenberg¹⁷¹. Aucune alternative politique au régime impérial n'est possible sans remettre en cause l'utilisation de l'école par un clergé ouvertement agent du régime issu du 2 décembre...**

... Ainsi se noue une configuration politique originale, assurément sans équivalent dans aucun des trois pays précédemment étudiés. Car dans aucun de ces pays n'existe au même moment d'alternative républicaine crédible aux régimes monarchistes. Le ralliement des libéraux au roi Guillaume Ier après Sadowa ferme définitivement cette possibilité dans l'histoire de l'Allemagne. En Italie même la nécessité de donner au peuple une éducation indépendante de l'influence catholique n'était pas ressentie avec la même intensité politique. Car le peuple en Italie était privé du droit de vote, et la solution républicaine paraissant irréaliste, la plupart des libéraux se rallièrent, après 1850, à l'option de la réalisation de l'unité du pays par la monarchie piémontaise... Assurément cette particularité politique française n'est-elle pas la seule cause de l'hostilité croissante à l'école de la loi Falloux. La France connaît, elle aussi, la montée en puissance des courants -rationalistes et sécularisateurs, et l'anticléricalisme y a des racines, notamment historiques, et des motivations que n'épuise pas la seule référence au projet républicain... Mais il s'en faut de beaucoup qu'on puisse assimiler *l'école laïque* de Quinet et celle qui naîtra de la législation républicaine de 1882-1886... **Quinet et non seulement lui mais la grande majorité des opposants en vue au régime impérial, orléanistes, républicains « modérés » et même au-delà veulent ou accepteraient une école sans catéchisme catholique, mais non une école sans Dieu.** Plus exactement, s'ils rejettent l'enseignement du catéchisme, et la présence de congréganistes à l'école publique, ils ne souhaitent nullement une école neutre par rapport à la croyance religieuse comme telle. Il revient à l'instituteur d'éveiller la conscience religieuse de l'enfant, de le disposer à croire en Dieu, et en l'immortalité de l'âme, parce qu'un enfant athée est une chose affreuse, et qu'une France athée serait une France en perdition. C'est la conviction de Quinet, on l'a vu...

... Ainsi, de même qu'en Angleterre le mot *secular* était l'enjeu du conflit décrit plus haut, au fond non linguistique mais politique, visant à déterminer s'il allait désigner un enseignement « *chrétien au sens large* » ou a-religieux, en France aussi l'école laïque hésitait entre deux acceptions : déiste (éventuellement chrétienne au sens large) ou a-religieuse, exclusive de toute incitation à une croyance

¹⁷¹ Daniel LINDENBERG, introduction à *L'enseignement du peuple...*, Hachette, 2001, p. 12.

quelconque (on aura reconnu ici la résurgence d'une question déjà posée dans les débats de la Révolution française)...

... Vers la fin des années 1860 la position « *purement laïque* » devient cependant de plus en plus crédible. Georges Duveau, dans son étude sur la pensée ouvrière sous le Second Empire, en présente un certain nombre d'exemples, tel le rapport préparé par Eugène Varlin pour le Premier Congrès de l'Internationale à Genève (1866), ou la proclamation électorale du lithographe Emile Aubry, influencé par les idées proudhoniennes pour les élections de Rouen en 1869 . Le plus élaboré de ces documents est sans doute le rapport préparé sur la question de l'éducation intégrale par Paul Robin, le futur - directeur de l'orphelinat de Cempuis, pour le 3e Congrès de l'Internationale (Bruxelles, 1868) ...

[Dans la pensée démocratique républicaine ainsi qu'ouvrière émergent 3 éléments connexes :]

- **L'accent mis sur l'enseignement des sciences**, perçues comme étant par nature une sorte de défi à l'esprit clérical en ce qu'il a de plus obscurantiste (c'est au nom de la « *Science* », presque synonyme de « *savoir humain* », que Ferry dispute dans son discours du 10 avril 1870 la femme à l'Eglise). Développer l'enseignement du peuple en tant qu'enseignement laïque, c'est l'ouvrir à la Science.
- **La défiance largement répandue envers un monopole d'Etat sur l'éducation**, qui paraît ... relever du « *despotisme napoléonien* ».
- **L'importance accordée à la dimension égalitaire** dans les réformes projetées concernant l'enseignement primaire, en opposition avec l'école des pauvres telle que l'organise le régime. Le positiviste Bourdet prophétise : « *L'Université ne paraît pas se douter qu'un jour viendra où l'instruction sera intégralement distribuée à tous les enfants d'un même pays.* » ¹⁷²

7.3.2.3 *Le mouvement de laïcisation municipale des écoles primaires avant et pendant la Commune de Paris*

Retour :

Vers 1870, le mouvement pour l'éducation laïque se sent assez fort pour passer au stade de la réalisation pratique. Sous l'Empire, il ne pouvait s'agir que d'« *écoles libres et laïques* ». Jacqueline Lalouette en signale trois à Lyon en mars 1870, en rapport avec les mouvements libres-penseurs. A Paris, dans les premiers mois de 1870, un *Comité d'initiative pour la création d'écoles laïques* met sur pied un réseau d'écoles libres explicitement non religieuses, pourvues de leurs propres inspecteurs ¹⁷³, comme l'y autorise la loi Falloux elle-même... **La capitulation de Sedan, cet « accident historique » qui brusquement autorise tous les espoirs, se traduit sur le plan scolaire à partir de septembre 1870 par une véritable vague de laïcisations municipales**, bien mise en évidence par une récente étude de Germain Sicard ¹⁷⁴. Résumons-en ici seulement les conclusions : dans de nombreuses villes de

¹⁷² Eugène BOURDET, *op. cit.*, p. 246.

¹⁷³ J. LALOUETTE, *op. cit.*, p. 283.

¹⁷⁴ Germain SICARD, « L'offensive de laïcisation de 1871 », in Gérard CHOLVY et Nadine Josette CHALINE, *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Cerf, 1995, p. 35-46.

province, surtout du Sud-Est, à commencer par Lyon (13 septembre 1870) et du Sud-Ouest (Toulouse, le 22 novembre), **les nouvelles autorités municipales républicaines, soit de leur propre chef, comme à Lyon, sous l'impulsion de Désiré Barodet, soit sous la pression de la population, procèdent à « l'expulsion » des congréganistes enseignants des écoles publiques de la ville et à l'installation de nouveaux maîtres laïques. Cette laïcisation des personnels se double parfois d'arrêtés municipaux interdisant aux maîtres de procéder à l'instruction religieuse...** A Paris, le Maire du XI^e arrondissement, Mottu, prend lors de la rentrée scolaire une mesure de ce type. Jules Simon, devenu ministre de l'Instruction publique de la nouvelle République, mais peu désireux de voir se développer à Paris un mouvement de laïcisation incontrôlable, casse l'arrêté au motif que la loi en vigueur reste à titre conservatoire la loi Falloux. Destitué par le maire de Paris, Emmanuel Arago, Mottu est triomphalement réélu en novembre 1870. « *Dans les quartiers populaires, souligne Georges Duveau, l'opinion -quasi unanime réclame la laïcité des écoles publiques* » ...

... La laïcisation opérée au printemps 1871 par la Commune de Paris s'inscrit dans ce mouvement auquel elle donne libre cours. La signification politique de la séparation de l'Eglise et de l'Etat auquel elle procède le 3 avril est explicite : « *Considérant que le clergé a été le complice des crimes de la monarchie contre la liberté [la Commune de Paris] décrète : Art. 1er – L'Eglise est séparée de l'Etat. Art.2 – Le budget des cultes est supprimé.* » Sur le plan scolaire, si la suppression du catéchisme et des prières répond, comme l'a souligné G. Duveau, à une attente manifeste de la population parisienne, deux questions demeurent plus délicates à résoudre : celle des maîtres congréganistes de l'enseignement public primaire d'une part, celle posée par l'existence d'écoles privées congréganistes d'autre part. La Commune fut partagée entre partisans d'une suppression rapide des congrégations et adversaires de mesures désordonnées risquant de priver d'enseignants de nombreux élèves. Les autorités de la Commune procédèrent dans un premier temps avec circonspection, non sans débats internes : « *les blanquistes, note Maurice Dommanget dans un de ses premiers écrits (1928), dont la lutte antireligieuse était pour ainsi dire une spécialité, n'étaient pas sans récriminer* »¹⁷⁵. Sous leur impulsion, Edouard Vaillant, élu Délégué à l'enseignement lors de la réorganisation de la Commission de l'enseignement de la Commune, le 21 avril 1871¹⁷⁶, et lui-même de sympathies blanquistes, prit des mesures d'expulsion (d'écoles publiques, mais aussi d'écoles congréganistes privées) qui furent renforcées à mesure que la pression de la guerre se faisait de jour en jour plus intense...

... Ces expulsions, qui relèvent pour une part de la situation d'exception d'une ville assiégée, et qui se sait prise à la gorge, ont parfois occulté, dans l'œuvre de la Commune, l'élan de modernisation pédagogique inséparable de la laïcisation scolaire. La société *L'Education nouvelle*, créée au lendemain du 18 mars 1871, associe ainsi à son programme laïcisateur la demande « *qu'on n'emploiera [dans les écoles publiques de la ville] exclusivement que la méthode expérimentale ou scientifique, celle qui part toujours de l'observation des faits, quelle qu'en soit la nature, physiques, moraux, intellectuels* » ... Le *Manifeste* aux instituteurs qu'il rédige et cosigne avec Benoît Malon, et publié, comme l'indique M. Dommanget, par de nombreux journaux parisiens favorables à la Commune, reste un des plus remarquables documents de ces efforts pour dégager ces principes que les auteurs voulaient placer au fondement d'une éducation nouvelle. On doit signaler ici, à la suite de Maurice Dommanget, que ce *Manifeste*, s'il se prononce pour « *la neutralité religieuse à l'école* », ne place pas l'anticléricalisme au premier rang de ses motivations... Aux endoctrinements religieux et politiques au service des puissants ne doit être opposé en retour aucun contre-endoctrinement, qui reviendrait à abuser à nouveau d'une enfance dont il faut respecter la conscience...

¹⁷⁵ Maurice DOMMANGET, *L'Instruction Publique sous la Commune Paris*, Editions de l'ITE., s. d ; (1928), p. 7.

¹⁷⁶ Cette seconde commission comprenait, outre Vaillant, Courbet, Jules Vallès, Jean-Baptiste Clément, Verdure, un instituteur et le pharmacien Miot (G. DUVEAU, *op. cit.*, p. 43).

7.3.3 De l'impossible restauration d'une monarchie catholique à l'installation d'une république anticléricale (juin 1871 – janvier 1879)

[Retour :](#)

Au lendemain de l'écrasement de la Commune, la séquence historique parcourue en France à partir de juin 1848 semble se reproduire. La peur pousse à nouveau bien des possédants à rechercher dans l'Église, et dans une monarchie forte, un rempart protecteur contre le possible retour de « ces hommes échappés de l'enfer »¹⁷⁷. L'élection du monarchiste Mac-Mahon à la Présidence de la République (mai 1873), la consécration de la France au « *Très Saint Cœur de Jésus* » (Paray le Monial, 29 juin 1873) en présence de nombreux députés légitimistes, orléanistes et bonapartistes, la loi étendant le régime de la loi Falloux à l'enseignement supérieur (12 juillet 1875) : autant d'événements qui semblent une répétition de ceux de 1848-1851. Le mouvement, qui culmine en 1875, va pourtant se renverser rapidement, au point de contraindre l'Église catholique à subir à partir de 1879-1880 une défaite politique historique, ou plutôt une succession de défaites, sur lesquelles se fonderont le régime républicain et son école laïque...

...Comprendre pourquoi la France, qui vers la fin des années 1870 encore ne paraissait nullement un « *pays phare* » en matière de laïcité à l'échelle européenne, s'est dotée alors, en quelques années, d'une politique scolaire beaucoup plus laïcisatrice que ses voisins, c'est donc rendre compte du processus politique qui conduit à la fin des années 1870 le « *Parti républicain* » au choc frontal avec « *le cléricalisme* », et qui au début des années 1880 lui assure une victoire décisive...

... Les années qui précèdent l'élection de Jules Grévy à la Présidence de la République, en remplacement de Mac-Mahon démissionnaire (30 janvier 1879), et l'arrivée de Jules Ferry au Ministère de l'Instruction publique (4 février 1879) voient se succéder plusieurs projets de réforme scolaire, sans qu'aucun parvienne à s'imposer : on n'en fera pas ici l'exposé. Mais ce sont en même temps des années décisives dans l'histoire politique française, sur lesquelles quelques précisions ne paraissent pas inutiles, dans la mesure où elles peuvent éclairer la formation de la conjoncture politique qui a permis l'adoption de la législation laïque des années 1880....

... la France en quête d'un monarque s'est trouvée, la paix retrouvée, dans l'incapacité de présenter au pays un candidat crédible... l'Église catholique... se trouve placée dans une situation politique dangereusement exposée. Apparaissant comme le principal vecteur d'une restauration chrétienne à qui il manque l'essentiel, c'est-à-dire le candidat au trône, elle est ainsi conduite dans la France des années 1870 à jouer dans la vie politique le rôle d'un parti monarchiste, au compte d'une « *idée restauratrice* » qui a de quoi effrayer la « *société de 1789* », et ce sans avoir les moyens politiques de la concrétiser¹⁷⁸...« *Le cléricalisme, voilà l'ennemi* » : cette formule politique serait tombée à plat sous l'Empire. Quand Gambetta la lance, en mai 1877, elle est entre ses mains une arme redoutable, avec laquelle il va pouvoir appeler le pays à rejeter dans les urnes le « *gouvernement des curés* » (élections d'octobre 1877) et à former une majorité parlementaire indissolublement républicaine et anticléricale...

¹⁷⁷ A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 342.

¹⁷⁸ « *C'est ainsi que surestimant leurs forces [les chefs catholiques et monarchistes] mêlent imprudemment la religion à la politique et qu'une fois de plus, la politique se retournera contre la religion* » (A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 352).

...De plus, la violence du coup subi par le mouvement ouvrier, hébété après le massacre de la Semaine sanglante, offre au Parti républicain non seulement à ses modérés, ou à son centre « opportuniste », mais aussi à sa gauche radicale, une chance historique de réaliser ses réformes sans crainte à court ou moyen terme de faire face à d'incontrôlables débordements sur sa gauche. Les chefs républicains, qui ont participé à la répression ou qui l'ont soutenue, offrent aux possédants toutes les garanties politiques souhaitables (Jules Ferry, maire de Paris quand éclate l'insurrection, après avoir quitté précipitamment Paris le 18 mars, y revient avec l'armée versaillaise et, comme le fait remarquer Claude Lelièvre, le récit enfiévré qu'il en fait à ses proches ne laisse aucun doute sur le jugement qu'il porte sur le mouvement communal) ... Un élément rend la situation des années 1870 différente de celle des années suivant 1848 : la défaite militaire devant la Prusse dicte à la France le devoir de préparer *la revanche*. Pour les républicains en lutte pour le pouvoir tout au moins, la chose est hors de doute, et Gambetta, plus encore que Ferry, s'en fait dès 1871 le propagandiste infatigable... Il s'agit de « régénérer la France », c'est-à-dire, à un moment où les conflits armés apparaissent de plus en plus comme des guerres de masse, d'être capable, le moment venu, de constituer une armée française à la fois suffisamment formée (c'est le thème de l'instituteur prussien qui a vaincu sur les champs de bataille) et suffisamment déterminée à se battre contre l'ennemi que la France retrouvera un jour sur sa route... Littré écrit de même en 1878, avec la faculté d'appeler les choses par leur nom qui lui est coutumière :

*« Nous qui élevions nos enfants dans le bienveillant respect des peuples étrangers ! Il faut changer tout cela : il faut les élever dans la méfiance et dans l'hostilité. Il faut leur apprendre que les exercices militaires sont la première de leurs tâches ; il faut leur inculquer qu'il leur faut être prêts à tuer et à être tués ; car c'est le seul moyen d'échapper au sort de l'Alsace et de la Lorraine, le plus triste des malheurs, la plus poignante des douleurs »*¹⁷⁹.

Aux yeux des républicains qui accèdent au pouvoir, l'école du peuple codirigée par l'Eglise est incapable d'y parvenir – elle vient de le montrer, et il est inutile de renouveler l'expérience... Et si l'humilité est une vertu chrétienne, c'est la fierté nationale qui doit être l'âme de l'école, surtout de l'école populaire, dont les élèves d'aujourd'hui sont potentiellement les soldats du conflit d'après-demain. La connexion des deux thèmes, anticlérical et revanchard, apparaît très nettement dans le discours de Gambetta cité plus haut... Il s'agit maintenant, expose Gambetta, de forger à l'école, une fois séparée de l'Eglise, une âme collective et nationale, une âme vraiment *française*... L'école laïque des plans d'éducation du Second Empire était encore, dans la tradition libérale antérieure, une école de la méfiance vis-à-vis de toute idéologie imposée par l'autorité politique. L'idée de la fraternité des peuples, voire même celle de la solidarité internationale des opprimés étaient également, en France, en résonance forte avec le thème de l'émancipation de l'Ecole vis-à-vis d'une Eglise catholique, dont les liens avec le pouvoir impérial étaient si étroits, même sous l'« Empire libéral ». L'école laïque ici dessinée est une école qui quitte résolument les genoux de l'Eglise pour passer entre les mains de l'Etat, une école pour qui « l'esprit moderne » (Gambetta) ne se conçoit pas sans « l'idée de patrie »¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Cité par Claude LELIÈVRE et Christian NIQUE, *La République n'éduquera plus*, Paris, Plon, 1993, p. 101.

¹⁸⁰ *Ibid.*

7.3.4 Causes, ampleur et limites de la victoire du principe « *purement laïque* » dans l'école primaire française (1879-1889)

7.3.4.1 *Les deux ailes, modérée et radicale, du « parti républicain »*

Retour :

L'abrogation de la loi Falloux est, depuis l'Empire, une idée force qui -soude autour d'elle le « *parti républicain* ». « *La citadelle qu'il s'agit d'abattre, écrit en 1880 Le Voltaire, proche de Gambetta, c'est la loi de 1850, loi étroite, archi-catholique au fond, et anti-laïque au suprême degré.* »¹⁸¹ Mais par quoi la remplacer ? Parmi les républicains des deux Assemblées issues de la Loi Constitutionnelle de 1875, Chambre des députés et Sénat, ne règne aucune homogénéité à ce sujet. Trois grandes positions peuvent en effet être dégagées...

Les républicains modérés, partisans de la déconfessionnalisation

La première de ces positions, bien représentée au cours des débats au Sénat par Jules Simon et par William Waddington, et à la Chambre par Agénor Bardoux, ministre de l'Instruction publique dans le cabinet Freycinet (1878), est favorable à une laïcisation modérée, qui supprime l'identité confessionnelle des écoles primaires sans en exclure les Eglises. **Favorables à la suppression du catéchisme, des prières scolaires, et d'une façon générale de tout ce qui signale toujours la spécificité confessionnelle des écoles primaires catholiques, protestantes et israélites de la France concordataire¹⁸², ils ne sont pas, ou ne sont plus, partisans de la remise en cause du concordat lui-même, et restent attachés à l'idée-force de Victor Cousin, celle de la nécessaire coopération des instances civiles et religieuses dans l'enseignement...** La morale que l'école primaire doit se charger de diffuser ne doit certes plus reposer sur les dogmes particuliers d'une religion « *positive* », c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir développer ses principes sans se fonder sur la Révélation, ni sur le dogme du péché originel ; mais elle doit toujours viser à développer le « *sentiment religieux* » de l'enfant (un sentiment considéré comme inné) à partir des deux notions fondamentales de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme...

Les partisans de cette position ne se privent pas d'invoquer l'autorité morale de Quinet (mort en 1875), pour qui une école a-religieuse restait inconcevable... Il s'agit d'accomplir, en matière scolaire, non une innovation sans précédent historique, mais une sorte de mise à niveau par rapport aux pays qui se sont avancés, avant la France, sur la voie d'écoles publiques appelées *neutres* (parce qu'elles ne privilégient aucune confession chrétienne au détriment des autres) ou non-sectaires (décalque de l'anglais *unsectarian*) : les Etats-Unis (considérés en France comme le plus avancés en matière scolaire à de multiples points de vue), les Pays-Bas, ou encore l'Angleterre de la toute récente loi Forster. Cette démarche prudente, sur le plan religieux, correspond aux grandes options conservatrices de ces républicains libéraux qu'une commune conception du bon ordre social rapproche des orléanistes, et qui n'ont défendu la solution républicaine, après 1870-1871, que parce que ce régime leur paraît offrir une chance de stabilité politique... L'institution du Sénat, codifiée dans la loi fondamentale de 1875, leur paraît essentielle pour éviter l'emballement toujours possible d'une

¹⁸¹ *Le Voltaire*, 2 mai 1880, cité par Louis CAPERAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, Paris, Marcel Rivière, 1957, tome 2, p. 9.

¹⁸² La statistique recense en France, en 1879, dans l'enseignement public, 69 381 *écoles catholiques*, 1553 *écoles protestantes*, 43 *écoles israélites* (L. CAPERAN, *op. cit.*, t. 2, p. 80).

Assemblée unique marchant sur les traces de la Convention de 1792, ce dont ils ne veulent à aucun prix.

Les républicains radicaux, partisans de la séparation totale

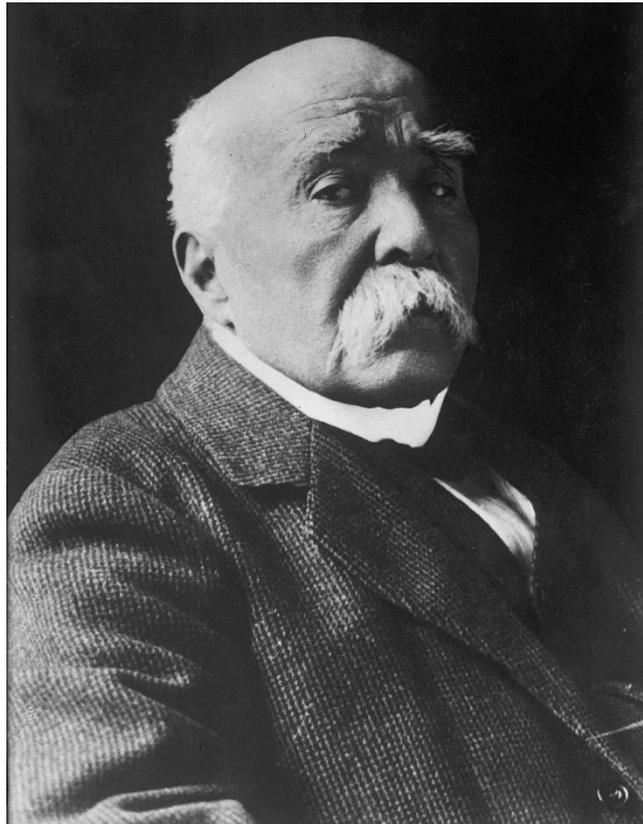
A l'opposé, les républicains radicaux estiment que par *neutralité* il faut entendre l'égal traitement non de toutes les croyances chrétiennes, ni même de toutes les croyances en général, mais des croyances et de l'incroyance (de la « *libre pensée* », au sens nouveau que ce terme acquiert en français à cette époque, celui d'une conception du monde dépourvue de toute référence au divin)... Cette équivalence doit être la loi de l'Etat : c'est pourquoi ils reprennent à leur compte le vieux programme républicain de séparation des Eglises et de l'Etat (notamment le programme de Belleville énoncé par Gambetta en 1869) et poussent à l'abrogation immédiate du concordat... Le thème de l'accès de tous à la science – c'est-à-dire à tout ce qui n'est, pour la théologie chrétienne classique, qu'un savoir « mondain » – tient chez eux une place si importante, science et religion étant pensées comme inconciliables dans un cadre scolaire : on ne peut à la fois affirmer la validité de la connaissance rationnelle du monde et inculquer des idées sur l'existence d'une vie future et d'une entité supérieure qui échappent à toute possibilité de démonstration rationnelle. C'est pourquoi également, au-delà de la laïcisation des programmes, qui leur paraît acquise, et des locaux scolaires, pour laquelle ils devaient jouer un rôle décisif sur lequel on reviendra, les radicaux se singularisent par leur insistance à exiger la sécularisation des personnels enseignants... « *Chassée* » de l'école, selon le mot du gambettiste Edouard Lockroy, qui fit scandale¹⁸³, la religion n'est nullement mise hors la loi. Le droit des ministres de chaque confession à dispenser leur enseignement religieux hors du local scolaire n'est jamais mis en question... C'est de la diffusion des savoirs positifs qu'ils attendent le recul espéré de la foi, et non d'un contre-dogmatisme scolaire très largement perçu alors comme irrecevable tout autant que contre-productif. En revanche, la séparation qu'ils réclament ne peut être à leurs yeux que complète et sans demi-mesure...

L'élan politique du socialisme a sans doute été temporairement brisé après mai 1871, et le mouvement ouvrier ne fait que retrouver lentement ses capacités d'organisation au moment où sont discutées et votées les lois laïques. Mais si les dirigeants du socialisme français en cours de reconstitution n'interviennent guère dans le débat scolaire, l'existence d'un courant populaire poussant à la laïcisation des écoles primaires, et visant à la hâter par tous les moyens possibles, est hors de doute. A partir de 1877 se multiplient les décisions de conseils municipaux républicains en faveur du remplacement de maîtres congréganistes par des instituteurs de statut laïque... De façon convergente, Jacqueline Lalouette a noté la forte reprise, à la fin des années 1870, du mouvement de création à Paris d'écoles libres laïques, à l'initiative d'associations locales de libres-penseurs.

L'homme politique qui est alors porté en avant avec le plus de force par cette radicalisation populaire est Georges Clemenceau, qui fait applaudir avec enthousiasme, dans son fief électoral de Montmartre, la séparation immédiate de l'Eglise et de l'Etat. Dans la législature issue des élections de 1881, il peut être considéré, selon le mot de son biographe Jean-Baptiste Duroselle, comme « *le chef de l'opposition* » [de gauche]. Son programme électoral pour les élections d'août 1881, qui dessine le schéma d'ensemble d'une lutte non pas pour le socialisme (il récuse explicitement le « *collectivisme* »), mais pour des réformes sociales de grande ampleur, comprend (point 3) : « *Séparation des Eglises et de l'Etat – Suppression du budget du culte – Retour à la nation des biens dits de mainmorte – Soumission de tous les citoyens, sans distinction, au droit commun* » [c'est-à-dire :

¹⁸³ L'expression « *chasser la religion de l'école* » avait été employée par Edouard Lockroy dans le cours du débat à la Chambre des députés du 17 décembre 1880 (J.O., p. 12480, cité par A. PROST, *op. cit.*, p. 202).

service militaire pour les séminaristes]. Le point 4 est ainsi rédigé : « *Droit de l'enfant à une éducation intégrale – instruction laïque, gratuite et obligatoire.* »



Georges Clémenceau (1841-1929)

7.3.4.2 Les républicains de gouvernement (Jules Ferry, Paul Bert, Léon Gambetta) et la triple laïcisation des programmes, des locaux et des personnels

Retour :

Ils partagent en effet en matière de *laïcisation* deux options essentielles : d'une part, la volonté d'écarter résolument l'Église catholique des domaines qui, en matière scolaire, ne relèvent à leurs yeux que de l'État – ce qui les différencie des modérés évoqués plus haut – et, d'autre part, le refus tout aussi déterminé de suivre les radicaux sur le terrain de la dénonciation du concordat. **Il faut se garder en effet de cette sorte d'illusion d'optique qui guette l'historien apercevant 1905 à peu de distance historique des lois scolaires de 1882-1886, et faisant de celles-ci une préparation consciente de celle-là... Si Rome a besoin de la France, même républicaine, pour exister outre-mer, l'inverse est également vrai : l'empire colonial qu'ambitionnent de constituer Gambetta et Ferry doit savoir associer les congrégations missionnaires. L'acceptation du concordat, enfin, permet de réduire les tensions avec les monarchistes...** Tout autant qu'une mesure d'attente, due à l'impréparation supposée des esprits à la Séparation, il semble possible de concevoir ce ralliement au concordat (un peu comme celui des libéraux accédant au gouvernement avec la révolution de 1830) comme un élément d'une politique de stabilisation visant à contenir à la fois une éventuelle tentative de restauration à droite et une montée des contestations radicales et révolutionnaires à gauche.

Dans ce cadre politique, Jules Ferry, dès son arrivée au ministère (février 1879), s'emploie à réaliser avec méthode l'objectif pour lequel il a accédé au ministère : créer en France un enseignement modernisé, davantage en prise sur la science de son temps, inspiré des valeurs du libéralisme politique – liberté de conscience, de parole et de presse, de réunion, voire d'association, favorisant un développement contrôlé de l'enseignement du peuple, et inculquant aux jeunes générations l'« *amour de la République* » qui sera le meilleur garant de la stabilité du régime... Du domaine de l'Etat relève d'abord, incontestablement, l'appareil de direction de la politique scolaire gouvernementale : dès mars 1879 J. Ferry annonce son intention, qui deviendra la loi du 27 février 1880, de laïciser le Conseil supérieur de l'instruction publique en supprimant les représentants des confessions qui y siègent au titre de la loi Falloux... L'éducation des élites dirigeantes de la France ne peut se faire dans un esprit d'hostilité aux « *principes de 1789* ». Jules Ferry se défend de faire ici œuvre irrégulière ; c'est au nom de la défense des principes politiques de la « *société issue de la révolution* » qu'il réclame pour l'Etat le droit de les faire respecter au détriment même de la liberté d'enseignement .

Mais c'est peut-être à propos de l'enseignement secondaire féminin que le sens de la politique de laïcisation de J. Ferry, comme politique d'affirmation des droits de l'Etat en des domaines jusqu'alors largement abandonnés à l'Eglise, apparaît le plus nettement. **L'instauration même des lycées de jeunes filles signifie que l'Etat se donne les moyens de concurrencer victorieusement les institutions catholiques, c'est-à-dire de réussir là où Duruy avait échoué, en établissant un enseignement d'Etat pour les filles des classes supérieures.**

Le débat sur la gratuité lui donne l'occasion de préciser sa conception de la frontière entre Eglise et Etat concernant l'enseignement du peuple. Au sénateur catholique Charles Chesnelong qui propose : « *Mettez des bons d'école à la disposition des parents qui désireraient envoyer leurs enfants dans les écoles libres : acceptez-vous cela ?* » J. Ferry répond : **Non ! Car je n'admets pas la théorie des écoles libres subventionnées par l'Etat.** »¹⁸⁴... Dans une perspective de comparaison européenne, la loi sur la gratuité, de même que celle sur l'obligation ne constituent d'ailleurs en rien à ce moment des réformes originales : il ne s'agit que de suivre le chemin tracé depuis fort longtemps par la Prusse et d'autres Etats allemands, et dans laquelle l'Italie, on l'a vu, s'était engagée à son tour avec la loi Coppino de 1877. La grande innovation de la loi du 28 mars 1882, par laquelle la réforme française de l'enseignement du peuple acquiert une originalité européenne forte, est assurément la suppression de tout enseignement religieux dans le cadre scolaire... L'enseignement n'est plus seulement déconfessionnalisé : il perd (tout au moins dans la loi) toute référence religieuse. Devenu en effet légalement *neutre* à l'égard de la croyance comme de l'incroyance, il peut être qualifié de *laïque*, au sens ici utilisé du mot, ou de « *purement laïque* », comme on le dit encore souvent alors... L'article 1 de la loi du 28 mars 1882, sous une formulation différente, s'inscrit dans la continuité du projet de décembre 1792 stipulant (article 6) : « *La religion sera enseignée dans les temples par les ministres respectifs des différents cultes.* » L'instituteur retrouve quant à lui, par rapport à l'autorité religieuse, la même position de totale indépendance qu'avait voulue la Convention en lui conférant précisément le nom d'« *instituteur* »...

... La rédaction finale de l'article 2, qui écarte dans la loi promulguée le 28 mars 1882 toute possibilité pour le ministre d'un culte de venir dispenser un enseignement religieux dans un local scolaire public, n'est donc pas à mettre au compte des convictions laïques de Jules Ferry, ni même de la seule lutte parlementaire des radicaux. Elle est en réalité – et cela reste insuffisamment souligné – le produit d'une intense mobilisation électorale lors des « *élections générales* » d'août

¹⁸⁴ J. FERRY, Discours au Sénat, 4 avril 1881 (cité par L. CAPERAN, *op. cit.*, t. 2, p. 72 ; non publié par Robiquet).

1881¹⁸⁵... Devant l'obstruction mise par le Sénat à l'adoption de la loi sur l'école primaire – l'exigence de faire figurer les devoirs envers Dieu dans le programme (voir plus loin) s'ajoutant à celle de laisser le curé pénétrer dans l'école pour y donner le catéchisme –, ces élections prennent le sens d'un véritable recours au suffrage universel pour trancher la question de la laïcité : séparation complète ou conciliante entre l'école républicaine et l'Eglise catholique...

La séparation des locaux, qui donne à la « *triple séparation* » de 1882-1886 son caractère entier et « *purement laïque* », sera mise, dans la mémoire collective française, au compte de Jules Ferry, contribuant ainsi à créer l'image « *mythique* », mais faussée, d'un Ferry défenseur principal d'une séparation absolue de l'Ecole et de l'Eglise...



René Goblet (1828-1905)

Quant à la troisième laïcisation, celle des personnels, instituée par la loi Goblet du 30 octobre 1886, son caractère « radical » est en quelque sorte entraîné par l'issue du conflit politique de 1881-1882. Sans doute s'étale-t-elle dans la durée : les congréganistes masculins doivent céder la place dans un délai de cinq ans, les religieuses en place restant en fonction jusqu'à leur remplacement, au rythme des départs à la retraite, par un personnel laïque formé dans les nouvelles Ecoles Normales de filles. Cette lenteur exaspère les radicaux, qui la condamnent, sans pouvoir répondre nettement à l'argument du manque de personnel. Mais l'essentiel est que, après avoir supprimé l'instruction religieuse des programmes et interdit l'entrée de l'école primaire aux représentants des religions, une troisième incompatibilité est proclamée, cette fois entre le statut de cleric et la fonction d'enseignant dans une école publique...

[Sur la question de l'introduction de l'enseignement de la morale, les républicains modérés dont Jules Simon, tentent de faire entrer dans la loi « *les devoirs envers Dieu* », en s'appuyant sur une majorité sénatoriale. Ferry fait une concession à son aile droite en établissant un rapprochement entre la morale scolaire et celle du catéchisme. **Qu'en pensent les instituteurs eux-mêmes ?**] ... **qu'il leur était d'autant moins possible de s'exprimer que J. Ferry, comme ses successeurs, se montra résolument hostile non seulement à l'extension aux instituteurs (et à la fonction publique) de la loi syndicale de 1884, mais même à laisser s'établir en France une union nationale d'instituteurs sur le modèle allemand.**

¹⁸⁵ Adrien Dansette écrit à juste titre, à propos du bras de fer entre la Chambre et le Sénat à l'été 1881 : « *Les électeurs vont arbitrer le conflit* » (*op. cit.*, p. 423).

7.3.4.3 « Organiser l'humanité sans Dieu et sans roi » : le sens de la laïcité scolaire dans le projet politique de Jules Ferry

Retour :

La législation de la Troisième République paraît pour l'essentiel correspondre aux éléments essentiels du plan Condorcet, qui prévoyait déjà la « triple séparation » des programmes, des locaux et des personnels. Néanmoins, l'adéquation n'est pas totale, surtout à l'école primaire. Les devoirs envers Dieu demeurent une incitation officielle à croire, qui interdisent de parler de réelle neutralité à propos de l'école publique des années 1880, si l'on accepte de donner à ce terme la définition proposée plus haut d'une égalité de traitement de la foi et de l'incroyance....

... [La loi] n'accorde cependant pas à tous le droit à la même école. Les proclamations sur le thème de l'école primaire obligatoire devenue lieu de brassage des classes sociales ¹⁸⁶, ne doivent pas faire oublier qu'avec Jules Ferry la structuration inégalitaire fondamentale de l'enseignement public français n'est nullement ébranlée. Le fossé se creuse même en réalité un peu plus avec le développement des classes élémentaires des lycées, elles aussi payantes, qui permettent aux enfants de la bourgeoisie d'échapper dans les faits, pendant leur scolarité primaire, à la promiscuité sociale si vantée par l'idéologie officielle de la jeune République...

... la Troisième République française, née d'un accord entre différentes fractions des classes dominantes, doit rester une république de notables. Ferry lui-même n'est plus si sûr que le riche doive « payer l'instruction du pauvre », selon la formule osée de son discours du 10 avril 1870 signalée plus haut : tout au moins rejette-t-il désormais explicitement comme une chimère dangereuse l'idée que la gratuité de l'enseignement primaire puisse un jour s'étendre au secondaire.... De même, il importe de noter que les républicains de gouvernement, si convaincus soient-ils d'être affranchis des dogmes du passé et de n'être guidés que par leur seule raison, ne remettent nullement en cause la malédiction de la *Genèse* vouant la femme à être dominée par l'homme : les lycées de jeunes filles, de statut inférieur aux lycées de garçon, préparent leurs élèves à être de bonnes épouses et de bonnes mères, cultivées et républicaines, non à penser et vivre en égales des hommes...

... On assiste en effet assez rapidement, à partir de 1882, à la paradoxale transformation du projet initial au cœur de l'idée de Séparation scolaire, celui d'une libération de l'instruction des élèves par rapport aux forces religieuses qui tenaient à s'en « emparer » précocement, en un instrument de justification idéologique de la supériorité de la France républicaine sur les autres nations. La laïcité triomphante devient en même temps un surcroît de légitimité pour un *amour de la Patrie* qui tend à jouer, comme ciment du lien social, le rôle antérieurement dévolu à l'amour de Dieu – ou même, fugitivement, à l'*Etre suprême*...

... En excluant « radicalement » (sous les réserves indiquées plus haut) l'Eglise et la croyance de Dieu de l'Ecole publique, y compris de celle destinée au peuple, Jules Ferry et les républicains de pouvoir s'inscrivent assurément dans la lutte émancipatrice dont la Révolution française fut la première phase ; mais en même temps, en transposant l'incitation à croire du domaine de l'autre-monde au domaine « terrestre » de la Patrie, la République laïque conserve une forme de mainmise sur les consciences, et construit à son tour une barrière entre ce qu'il est licite de soumettre à l'examen

¹⁸⁶ « Le point de vue démocratique dans cette question, le voici : c'est qu'il importe à la France de mêler, sur les bancs de l'école, les enfants qui se trouveront un peu plus tard mêlés sous le drapeau de la patrie » (J. FERRY, discours du 30 décembre 1880).

de la raison et ce qui reste *de fide*. On mesure ici ce qui sépare la conception politique des républicains de pouvoir des années 1880 de celle de Condorcet dans la phase dernière, révolutionnaire, de son trajet politique, selon qui rien de décisif n'est accompli tant que « *le genre humain [reste] partagé en deux classes, celle des hommes qui raisonnent, et celle des hommes qui croient* »¹⁸⁷ ...



Jean Jaurès (1859-1914)

On sait que Jules Ferry a répondu un jour à Jaurès qui lui demandait « *Quel est votre idéal ? Vers quel terme croyez-vous qu'évolue la société humaine et où prétendez-vous la conduire... Vous n'êtes pas un empirique : quel est votre but ? – Mon but, c'est d'organiser l'humanité sans Dieu et sans roi.* »¹⁸⁸ Les derniers mots de la formule sont un écho direct de la Première République, qui voulut vivre sinon sans Dieu, du moins dans un monde libre de toute sujétion à un pouvoir clérical ou monarchique. Mais les premiers mots en sont l'exact opposé. Se proposer d'« *organiser l'humanité* », c'est considérer que les hommes ne seront jamais en mesure de devenir leurs propres maîtres. C'est précisément cette

vieille malédiction religieuse que les révolutionnaires avaient voulu bannir du monde au lendemain de la chute de la Monarchie en France. « *Organiser l'humanité* », c'est vouloir nécessairement maintenir non pas une, mais deux écoles laïques, l'une pour les « *organisateurs* » de la société, l'autre pour les « *organisés* ». En comparaison avec la lutte émancipatrice de la Première République, la laïcité ferryste (et plus généralement, celle des fondateurs de la Troisième République) peut ainsi être considérée à la fois comme son prolongement et comme sa négation.

¹⁸⁷ CONDORCET, *Rapport...*, avril 1792, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸⁸ Pierre CHEVALLIER, *Jules Ferry et Léon XIII, La séparation de l'Église et de l'École*, Fayard, 1989, p. 7.

7.4 Chapitre 12 : triomphe et ambiguïtés de la sécularisation (années 1890-1914)

7.4.1 Les églises face au dilemme « fléchir ou périr »

7.4.1.1 L'Église catholique, de Léon XIII à Pie X

Retour :

En soutenant sans faiblesse la guerre de l'Église catholique contre ses deux ennemis, le libéralisme et le socialisme, inlassablement dénoncés conjointement comme des instruments de perte des âmes et des sociétés, Pie IX avait-il sauvé le catholicisme en lui redonnant sa seule base doctrinale cohérente, ou l'avait-il engagé dans la voie mortelle de la marginalisation par rapport à un monde profane qui se riait des anathèmes de son *Syllabus* ?



Léon XIII (1810-1903)

Il est d'usage de présenter Léon XIII comme le pape de la détente, engageant son Église vers une forme de réconciliation avec le monde, en contraste avec le retour sous Pie X à une position de crispation. A certains égards, le changement survenu avec Léon XIII est indéniable. **C'est Léon XIII qui détourne l'Église de France de la voie de la révolte ouverte lors de la séparation scolaire de 1882, contre l'avis des catholiques intransigeants français ; il engage, avec Mgr Lavignerie, mais contre l'avis de nombreux évêques, le processus qui conduit l'Église au ralliement à la République.** Il encourage l'intérêt nouveau, ou peu s'en faut, de l'Église catholique pour les questions sociales, notamment avec l'appui donné à la médiation du cardinal Manning lors de la grève des dockers londoniens (1889) ou avec la publication de l'encyclique *Rerum novarum* (1891). Il donne à Mgr d'Hulst, le promoteur de la « science chrétienne », l'autorisation pontificale nécessaire pour vaincre la résistance de l'épiscopat français ¹⁸⁹...

¹⁸⁹ Voir notamment l'ouvrage déjà mentionné de Pierre CHEVALLIER, *Jules Ferry et Léon XIII, La séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard, 1981.

Son attitude face à la République française révèle sans doute une remarquable souplesse politique face à une conjoncture difficile ; mais celle-ci s'allie avec la réaffirmation de l'hostilité doctrinale de l'Eglise à la thèse de l'origine humaine de la souveraineté (encyclique *Diuturnus illud*, 1881). *Rerum novarum* est non seulement un texte destiné à détourner les ouvriers du socialisme, mais également « un manifeste antilibéral »¹⁹⁰. Les premiers nommés doivent savoir (« premier principe ») que « l'inégalité des conditions et les souffrances sont choses inéluctables [qui] ici-bas n'auront pas de fin, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbés, et qu'ils accompagnent nécessairement l'homme jusqu'à son dernier soupir ». Pour rendre moins mauvaise une situation qui de toute façon est invinciblement destinée à l'être, le pape préconise aux « pauvres » tentés par le socialisme (cette « opinion erronée et fallacieuse ») l'entente des classes (« deuxième principe ») et la confiance en la justice réparatrice de Dieu *post mortem*. Mais aux riches, le pape rappelle aussi que la seule société bien ordonnée est celle qui fait de tous les hommes des enfants d'un « Père commun [qui] est l'unique fin » à laquelle tous les actes de la vie sociale doivent être rapportés. Implicitement, mais clairement, le pape souligne qu'on ne peut attendre de l'Eglise qu'elle soit en mesure de jouer un rôle efficace face au danger socialiste et en même temps la reléguer dans la « sphère privée » du programme libéral¹⁹¹.



Marc Sangnier (1873-1950)

Le pontificat de Léon XIII est d'ailleurs celui où le thomisme, dont on a signalé plus haut le retour dans la pensée catholique au cours des décennies précédente, est hissé au rang de théologie officielle¹⁹²...

... Mais la pression sécularisatrice s'amplifie encore dans les premières années du XXe siècle... sur le plan politique... l'apparition de courants proposant au catholicisme de se rallier, non du bout des lèvres, mais corps et âme, au principe démocratique de la souveraineté populaire (mouvement du Sillon en France – fondé par le polytechnicien Marc Sangnier en 1898, il compte 10 000 membres en 1905 ; *Ligue démocratique nationale* du prêtre don Murri en Italie, fondée en 1905). Dans les deux cas, la réaction de Pie IX, que l'historien du christianisme Jacques Gadille décrit comme « une réaction panique » devant le risque d'éclatement de l'Eglise¹⁹³ (ce qu'il nomme lui-même sa « protestantisation »), est brutale : Tyrell est excommunié en 1906, Loisy en 1908 et

¹⁹⁰ Y. BRULEY, *ibid.*

¹⁹¹ Léon XIII, *Rerum novarum* (15 mai 1891), p. 92 à 96.

¹⁹² P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir, philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, P. U. Laval, Québec, 1992, préface d'E. Poulat)..

¹⁹³ J. GADILLE, « Face aux nouvelles sciences religieuses, le modernisme », in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI, 1830-1914, Paris, Desclée, 1995, p. 460.

Romolo Murri en 1909, au lendemain de son élection à la Chambre des députés italienne. Sangnier, accusé de « *modernisme social* », préfère se soumettre (1910) et dissout son mouvement. Un « *serment anti-moderniste* » est exigé en 1910 de tous les candidats au sacerdoce ¹⁹⁴.

[Beaucoup de catholiques ont de fait intégré la différence entre la sphère publique – leur activité de citoyens – et la sphère privée, où ils peuvent vivre leur foi librement]. Par ailleurs, la politique sociale de l’Eglise, même menée par des partisans déterminés du *Syllabus* – Manning en Angleterre, De Mun en France, continuateurs allemands de l’archevêque de Mayence von Ketteler (1815-1877), pionnier dans cette voie –, parvient à construire, avec l’aide patronale, au moins l’ébauche d’un syndicalisme chrétien. L’idée qu’il fallait que l’Eglise cesse de se couper du « monde », mais parte à sa reconquête, ce qui suppose d’en accepter partiellement les valeurs et les finalités profanes, est à la base du grand développement d’œuvres caritatives diverses, à l’adresse des publics les plus variés, qui fait dire à Ferdinand Buisson, en 1903, que l’« *Eglise a changé* », et que ses amis libres-penseurs auraient intérêt à en tenir compte... Placés devant le dilemme fortement exprimé par Renan (« *Les grandes institutions religieuses ont le choix entre fléchir ou mourir* »), tout se passe comme si, malgré les proclamations officielles et les excommunications, l’institution ecclésiastique romaine et les laïcs catholiques avaient fait preuve d’un puissant « *instinct de survie* » ¹⁹⁵ qui leur avait permis de comprendre qu’il leur fallait impérativement explorer les voies d’une adaptation au moins partielle de l’Eglise à la modernité.

7.4.1.2 Les Eglises protestantes, anglicane et non-conformistes

Retour :

Si le catholicisme peut encore, en en payant le prix, expulser de son sein les chefs de file d’une contestation interne, les Eglises protestantes et anglicane en sont devenues presque incapables... L’adaptation doctrinale au monde moderne est-elle la voie de la régénération ou une étape vers la dissolution pure et simple dans la société civile ? Faut-il, avec le pasteur français Eugène Réveillaux (1883), accuser les pasteurs libéraux de faire « *le vide dans leurs temples* » ? Ou estimer qu’il n’y a de chance de survie, pour le protestantisme, que dans la poursuite du mouvement libéral engagé antérieurement ? C’est cette seconde option que prend l’Eglise réformée de France, avec son ralliement, peu avant 1905, à la Séparation des Eglises et de l’Etat. Mais en Allemagne, où l’Eglise établie est menée par un épiscopat proche du trône et de l’aristocratie foncière et militaire prussienne, l’orthodoxie reste puissante. La séparation de l’Eglise et de l’Etat est combattue au nom de la fidélité à Luther.

L’Eglise anglicane « *fléchit* » pour sa part plus encore sans doute que les autres *Eglises établies* du domaine de cette étude. C’est un précurseur du « *modernisme* » dans les années 1860 (et qui fut près d’être suspendu par ses supérieurs pour cette raison), Frederick Temple, qui devient en 1896 archevêque de Cantorbéry, avec l’objectif de redonner à son Eglise une partie de l’audience perdue dans les milieux sociaux les plus pénétrés par la modernité profane... La figure la plus emblématique de ce mouvement qu’on est en droit d’appeler anti-augustinien est celle du pasteur anglican et

¹⁹⁴ G. MINOIS, *Science et foi...*, p. 285. Ce serment restera en vigueur jusqu’au concile de Vatican II.

¹⁹⁵ C’est le titre d’un chapitre de l’ouvrage de B. Bethouard consacré à l’Eglise catholique de la période 1900-1914 (p. 138).

socialiste Stewart Headlam qui appelle son Eglise à renoncer à ce qu'il nomme l'« *other-worldliness* », pour adopter pleinement les valeurs du monde profane...

7.4.2 La sécularisation : un progrès sans limite ?

7.4.2.1 *Reculs de la foi chrétienne. La religion comme « affaire privée »*

Retour :

[Les enquêtes citées vont dans le sens d'un détachement ouvrier de la religion et la baisse considérable des pratiques religieuses, même si la population continue à baptiser ses enfants ou enterrer ses morts religieusement]

...Sans doute d'autres indicateurs montrent la remarquable stabilité de la pratique religieuse dans les régions de forte implantation catholique¹⁹⁶, ou la persistance d'un fort courant d'ordinations – encore que celui-ci chute, lui aussi spectaculairement, au lendemain de la suppression du budget du culte¹⁹⁷.

7.4.2.2 *Une science pour comprendre le monde, des techniques pour le transformer*

Retour :

La sécularisation des conceptions du monde est, comme aux étapes précédentes de l'histoire du XIXe siècle européen, à mettre en relation avec le développement scientifique et technique lui-même, qui prend des allures de victoire totale de la démarche scientifique sur l'obscurantisme religieux. Les sciences de la matière, alors même qu'elles s'engagent dans une révolution conceptuelle à partir de la fin des années 1890 (on ne mentionnera ici que les noms de Rutherford, Kelvin, Pierre et Marie Curie, Bohr, Einstein et Planck), font désormais la preuve aux yeux d'un grand public de la puissante validité de leur démarche rationnelle et critique... Les derniers interdits bibliques, au nom desquels avaient été menés contre la biologie évolutionniste et la paléontologie ces combats d'arrière-garde mentionnés plus haut, ne conservent plus quelque crédibilité que dans des milieux fermés, écartés du courant scientifique réel... **Poursuivant et amplifiant un mouvement qu'on a vu s'engager précédemment, la démarche scientifique prend, avec notamment Max Weber et Emile Durkheim, la foi religieuse elle-même pour objet de recherche, indépendamment de toute croyance sur la vérité de tel ou tel dogme religieux ; histoire et sociologie comparée des religions deviennent parallèlement des disciplines**

¹⁹⁶ Plus de 90 % de pascalisans à Quimper, Saint-Brieux et Rennes (G. CHOLVY, *op. cit.*, p. 89). La comparaison, pour être pleinement significative, doit distinguer l'assistance aux offices ordinaires et à la messe pascale.

¹⁹⁷ On compte 1518 ordinations de prêtres catholiques en France en 1904, 825 en 1913 (B. BETHOUARD, *op. cit.*, p. 139). Les ordinations de pasteurs réformés baissent elles aussi de moitié après la Séparation (*ibid.*).

d'enseignement universitaire... La célèbre phrase de Marcellin Berthelot, « *le monde est désormais sans mystères* » (1885) ne signifie pas que la science (au singulier) a tout expliqué, mais qu'elle est en mesure d'affirmer que ce qui est aujourd'hui inconnu n'est pas par nature inaccessible à la raison : l'explication de ce qui est encore mystérieux par le recours au surnaturel a perdu toute légitimité...

La puissance de la science, et le prestige nouveau dont elle jouit désormais aux yeux de larges secteurs de l'opinion européenne, réside aussi, et peut-être avant tout, dans sa capacité à rendre le monde non seulement connaissable par quelques-uns, mais encore agréable à vivre pour tous.[Vaccination et asepsie, recul des famines, temps des loisirs que pourrait permettre l'industrialisation...] L'optimisme scientifique de ce temps, ultérieurement dénigré sous l'appellation de scientisme, est d'abord le fruit de cette conviction que la science, mise au service des finalités communes de l'humanité, peut être en mesure de briser l'antique malédiction prononcée par le discours religieux chrétien, et contribuer de façon décisive à faire le bonheur des hommes *en ce monde*.

Il est aisé aujourd'hui de voir la limite de cet optimisme scientifique, qui prend si peu en considération les structures de pouvoir et leur logique, et qui fait, non sans candeur, du bien-être des gouvernés la finalité suprême de l'action des gouvernants... Le courant dominant reste – et restera jusqu'en juillet 1914, malgré les signes avant-coureurs qui s'accumulent, et les avertissements des esprits les plus clairvoyants – celui d'un optimisme fondamental à la fois dans le pouvoir objectif de la science et dans la capacité des hommes de science à aider l'humanité à s'avancer vers un avenir meilleur *en ce monde*.

7.4.2.3 *La demande d'instruction en Europe : une demande laïcisatrice*

Retour :

On a souvent souligné le fait que les progrès techniques de la seconde moitié du XIXe siècle, en élevant, dans un certain nombre de branches d'industrie, la qualification minimale requise, a donné une puissante impulsion à la demande des employeurs en faveur d'une instruction plus étendue pour le peuple. **Mais il ne faut pas perdre de vue que cette demande, ou cette aspiration, est aussi, et peut-être avant tout, une demande d'origine populaire... « En fait, l'épanouissement individuel grâce à l'instruction constituait l'une des principales missions du nouveau mouvement ouvrier et l'une de ses plus puissantes forces d'attraction »**¹⁹⁸.

La réponse à ces attentes passe par la modernisation résolue des structures éducatives, c'est-à-dire par la réalisation du programme scolaire élaboré dans les décennies précédentes dans la lutte contre l'école confessionnelle. **L'accès de tous aux savoirs de base ; l'adoption de méthodes éducatives fondées sur les capacités actives, créatrices et critiques de l'enfant – objet de recherche des psychologues de l'enfance et des pédagogues de l'éducation nouvelle... Le mouvement pour l'*Escuela moderna* du Catalan Francisco Ferrer, qui prend à partir du début du XXe siècle une**

¹⁹⁸ E. HOBBSAWM, *op. cit.*, p. 339



Francisco Ferrer (1859-1909)

dimension internationale – ce vaste courant de rénovation pédagogique se dirige nécessairement contre tout ce qui subsiste, dans les structures éducatives, de l'ancien pouvoir de l'Église sur l'École.

...[Le « *triomphe de la science* », d'une part, la demande d'instruction moderne, de l'autre, fragilise l'enseignement religieux à l'école publique existant encore depuis les réformes de 1870. Il devient en quelque sorte un intrus.] La lutte pour la laïcisation des écoles publiques, plus encore que dans les périodes précédentes, se nourrit de ces développements ; on peut comprendre ainsi combien, loin de se limiter à la France, elle se présente d'emblée comme une lutte de dimension européenne.

7.4.3 La montée en puissance de la religion de la patrie

Retour :

Mais on ne peut considérer l'évolution de l'Europe à l'époque ici examinée comme tendant de façon univoque à affaiblir les Églises et à dévaloriser leur doctrine « *classique* ». D'autres processus historiques sont à l'inverse favorables au maintien de liens forts entre Églises et Etat, ou entre Églises et classes dominantes.

Le premier, qu'on ne peut ici que signaler brièvement, tient à la montée en puissance du socialisme organisé. On a vu que toute l'évolution politique du XIXe siècle avait conduit une fraction laïcisatrice des classes dominantes à mettre en cause la capacité des Églises à assurer efficacement le rôle de pacificateur social qu'elles prétendaient remplir. Mais à mesure que les partis socialistes (ou travailliste, en Grande-Bretagne) accroissent leur audience et leurs succès électoraux, la tentation est forte, y compris chez les représentants politiques des bourgeoisies laïques italienne et française, de voir dans la doctrine sociale de *Rerum novarum* un rempart, auxiliaire peut-être, mais qu'il serait imprudent de négliger.

Un autre puissant facteur de rapprochement entre Eglises et Etats européens, qui ne sera ici mentionné que pour mémoire, est constitué par la formation des grands empires coloniaux qui s'achève au début du XXe siècle. Le christianisme trouve aisément, dans la domination de l'Europe sur le monde, de quoi légitimer sa supériorité, en tant que « *religion des vainqueurs* »...

[L'ère des Empires, c'est la montée du sentiment patriotique.] ...La République française, les monarchies constitutionnelles italienne et britannique, comme le semi-absolutisme du second Reich sont unanimes à valoriser l'appartenance du citoyen ou du sujet à sa patrie, ce sentiment fondateur de l'unité du pays ; à célébrer la grandeur de l'héritage national, qu'il convient de défendre contre la malignité ou la rapacité d'un éventuel ennemi ; et à dénoncer la perversité des êtres assez perdus pour ne pas donner de sens à cette notion sans laquelle l'humanité ne saurait se dire civilisée... Dans les dernières décennies du XIXe siècle, après une période où la « fraternité des peuples » paraissait devoir être le prolongement naturel du sentiment national en éveil (c'était le point de vue de Mazzini, de Garibaldi, de Kossuth et de bien d'autres dirigeants ou participants anonymes des mouvements nationalistes de 1848), on assiste en quelques décennies à un spectaculaire changement... La guerre de 1870-71 et le tournant qu'elle représente en France que Renan tente de théoriser dans sa conférence sur *L'idée de nation* (1880)... Divers phénomènes historiques majeurs qu'il suffira ici de mentionner : la lutte pour le partage du monde entre grandes puissances coloniales, la rivalité des capitalismes nationaux sur un marché devenu mondial, le développement considérable des industries de guerre, qui permettent de soutenir ces luttes en mettant, à un degré inconnu dans l'histoire, les sciences et les techniques au service de la destruction de masse d'êtres humains.

Dans ce contexte, l'école, y compris l'école élémentaire, devient pour les gouvernants un enjeu majeur de la diffusion de l'esprit patriotique... Les Etats modernes voient alors dans l'école publique de masse, celle qu'on quitte vers 1900 entre dix et quatorze ans selon les pays, un lieu privilégié d'inculcation du sentiment d'appartenance, non seulement à une nation, mais à une patrie (c'est envers cette dernière qu'on a des *devoirs*, comme citoyen ou comme soldat, dont l'apprentissage est partout un point fort des programmes de morale). Histoire, géographie, textes de lecture de base, initiation à la littérature, finalités militaires du développement de la gymnastique : l'idée patriotique pénètre de toutes parts les programmes de l'école élémentaire.... La longue période de service militaire dans les pays du continent¹⁹⁹, si elle est largement utilisée pour cette inculcation idéologique, ne peut être réellement efficace sur le plan idéologique, estime-t-on, que si elle est le temps de la réactivation d'une conscience patriotique développée précocement : c'est l'une des tâches essentielles dévolues à l'école... **C'est à l'école, c'est-à-dire le plus souvent dans un livre scolaire, que bien des hommes qui, en 1914, auront entre dix-huit et cinquante ans, ont appris, pour la première fois, le sens des mots « *sacrifice suprême* ».**

[Cette situation] permet au discours religieux de retrouver, vis-à-vis du discours de l'Etat moderne, une certaine connivence. Entre le christianisme du salut personnel et l'idéologie du salut de la patrie bien des affinités électives peuvent même apparaître. Le lien entre religion chrétienne et patrie est une thématique forte du christianisme traditionnel... Mais le discours religieux sur la patrie se colore rapidement, dans les dernières décennies avant 1914, des mêmes accents ardents que le discours profane. **De Léon XIII à Pie X, l'évolution est même sensible. Tandis que le premier se contente au fond de rappeler la doctrine classique, en insistant sur la prééminence de la « *cause de Dieu* » sur toute autre considération, le second ne fait plus de la foi chrétienne qu'une sorte de supplément d'âme permettant au chrétien d'être meilleur patriote que l'incroyant...**

¹⁹⁹ Le service militaire obligatoire dure deux ans en France jusqu'en 1889, puis trois ans, ramenés à deux en 1905, jusqu'à la « *loi des trois ans* » de 1913.

... Le patriotisme du discours des hommes politiques et des intellectuels patriotes apparaît ainsi aux Eglises comme une chance historique de se réhabiliter aux yeux du -monde moderne sans rien céder sur l'essentiel. Notamment parce que l'idée de patrie est liée, à travers la notion de sacrifice suprême, à l'interrogation sur la mort, tout un discours chrétien « classique » sur le salut peut trouver à se réinvestir : l'obéissance du soldat en temps de guerre, réputée conforme à l'exigence divine, devient une occasion pour la créature de retrouver grâce aux yeux de son Créateur. L'horreur même de la guerre est l'occasion d'une réactivation d'une thématique de l'expiation qui avait reculé devant le rationalisme. **« L'ère des empires », comprise non seulement en tant qu'époque du partage colonial du monde, mais aussi en tant qu'époque de préparation matérielle et idéologique d'un éventuel conflit en Europe, tend ainsi à redonner aux Eglises, contrairement au processus de sécularisation exposé plus haut, le statut d'alliées idéologiques dont un Etat moderne ne saurait se passer...**

... Concurrément à l'idéologie moderne du progrès par l'organisation rationnelle des sociétés humaines se développe une autre conception idéologique, à laquelle non plus on ne peut dénier son appartenance à la modernité, d'autant qu'elle s'en réclame parfois fortement. Mais cette modernité-là ne fait plus du libre développement de l'individu sa fin ultime. Le culte de la force, de l'énergie vitale, acquiert à partir de la fin du XIXe siècle dans la littérature européenne une résonance inconnue ; il renforce tout naturellement le patriotisme, dont il autorise les versions les plus affirmées ou les plus belliqueuses... Cette nouvelle apologie de l'irrationnel et de la violence peut être considérée comme une idéologie profane, dans la mesure où elle ne s'appuie fondamentalement ni sur un recours au divin, ni sur une croyance en l'immortalité de l'âme individuelle. Elle trouve néanmoins, tout comme cette autre forme d'irrationnel en expansion qu'est l'antisémitisme, des correspondances et des sympathies dans les Eglises, qui peuvent ainsi retrouver, dans le sillage du patriotisme profane, une certaine légitimité.

7.4.4 Libéralisme et socialisme : absence d'unité internationale sur la question laïque

Retour :

[La diversité d'approche est en fait presque aussi grande au sein du libéralisme que du mouvement socialiste. Le libéralisme est toujours traversé par son opposition entre les prudents, ménageant la religion et les radicaux développés par l'auteur précédemment]

Les questions relatives à la politique que les partis socialistes défendent en matière de relation Eglise-Etat, comme Eglise-Ecole, ne font l'objet, jusqu'en 1914, d'aucune discussion dans aucun congrès de la seconde Internationale (la politique scolaire elle-même ne fait l'objet, sauf erreur, d'aucune résolution de Congrès international avant la première guerre mondiale) ... Ce n'est pas que ces questions aient été inconnues des congrès nationaux – on verra, au contraire, qu'elles ont occupé, surtout à partir du début du XXe siècle, une place importante dans les débats nationaux des organisations socialistes. Leur absence à l'échelle internationale souligne cette diversité d'approches, que rend manifeste une vaste enquête de la revue française *Le Mouvement socialiste* en 1902. La seconde Internationale s'est implicitement dotée d'une doctrine en matière religieuse, avec la formule adoptée au congrès d'Erfurt de la social-démocratie allemande (1891) : « *La religion est une affaire privée.* » Mais ces quelques mots (qui se réduisent à deux en allemand : *Religion Privatsache*), par lesquels la social-démocratie entend reprendre à son compte la position du libéralisme, pour mieux lui reprocher de l'avoir abandonnée, ne constituent pas réellement une doctrine, encore moins une stratégie univoque. Ils permettent de penser que les socialistes parvenus

au pouvoir réaliseront la séparation des Eglises et de l'Etat, établiront la pleine laïcité scolaire ; mais ils laissent au fond entière la question de savoir si cette double séparation est une perspective repoussée aux moments qui suivront la conquête du pouvoir (ce qui sera le point de vue retenu en Allemagne), ou un objectif du combat immédiat (cas de la France), en d'autres termes, selon la terminologie alors en vigueur, si la Séparation laïque doit être comprise comme élément du « *programme maximum* » ou du « *programme minimum* ». **Les deux positions coexistent dans le parti allemand. La crise théorique majeure ouverte par les prises de position « révisionnistes » d'Edouard Bernstein à partir de 1899, et par la question de la participation de socialistes à des gouvernements bourgeois, ajoute encore à la complexité des positions en présence.**

Si ferme est la conviction que le mode de production capitaliste est condamné par l'histoire, si impressionnants aussi sont les succès politiques d'ores et déjà remportés, qu'il paraît assurément à la grande majorité des socialistes de ce temps totalement incongru de se demander si leur mouvement, dans son expansion, n'est pas en train de développer des traits qui le rapprochent à son insu des vieilles Eglises chrétiennes... **Entre l'ancien pouvoir du clergé sur les masses (« *les simples* », dans la langue de l'Eglise médiévale) et le nouveau pouvoir de ce qu'il appelle « *l'oligarchie* » du parti et des syndicats sur la masse de leurs propres adhérents, n'est pas sans poser au mouvement socialiste d'inquiétantes questions.**

7.5 Chapitre 13 : la laïcité scolaire en France (années 1890-1914) Interprétations contradictoires d'un principe qui s'impose

Retour :

République environnée de monarchies, la France est donc également depuis les années 1880 le premier pays européen à avoir réalisé une séparation complète – sur le plan institutionnel du moins – de son Eglise établie et de son Ecole publique. Forte des victoires de la République, qui a triomphé sur le plan intérieur des deux graves crises du boulangisme et de l'affaire Dreyfus, la laïcité scolaire française s'inscrit désormais dans la durée. Vue des milieux laïcisateurs d'Italie – qui se heurtent, au tournant du siècle, aux limites d'une semi-laïcisation où monarchie, classes dirigeantes et Eglise trouvent à peu près leur compte –, de Grande-Bretagne, où le mouvement pour des écoles *purely secular* prend au même moment une nouvelle vigueur, ou encore d'Allemagne, où la laïcité (*Weltlichkeit*) tend à devenir un objectif mobilisateur pour ceux qui refusent l'endoctrinement politico-religieux imposé par l'Empire dès l'école, la France n'est pas alors perçue comme « une exception » condamnée à le rester. Elle représente bien plutôt la pointe avancée d'un combat mené au nom de valeurs – la liberté de conscience ou l'indépendance de la pensée, la « science », le respect de l'enfant, la démocratie, l'« émancipation du prolétariat »... — qui dans leur diversité sont désormais fortement ancrées dans la vie politique et sociale de toute l'Europe, bien que chacun de ces mouvements laïcisateurs possède sa propre histoire comme ses propres spécificités. Moins modèle que point d'appui donc, la France laïque apparaît jusqu'en 1914, vue de l'étranger, en quelque sorte comme le pays de la laïcité triomphante, au milieu d'une Europe qui en reste encore au stade plus éprouvant de la laïcité militante.

7.5.1 Jusqu'où faut-il « laïciser la laïque » ?

7.5.1.1 *L'évolution du contexte politique, de l'« esprit nouveau » (E. Spuller, 1894) à l'Affaire Dreyfus*

Retour :

...Dans l'ensemble, les lois de séparation scolaire s'inscrivent de plus en plus dans les réalités sociales, devenant peu à peu ces « *grandes lois organiques* » dont parlait Gambetta à propos des lois de 1881 et 1882. « *L'apaisement*, note encore A. Prost, *reposait sur une double base : laïcité dans l'école publique, liberté au dehors.* » Dans l'enseignement secondaire public, où le corps des aumôniers payés sur le budget de l'Etat est simplement mis en extinction, la laïcisation progresse également à pas prudents... Les gouvernements dits « *opportunistes* » qui se succèdent dans les années 1890 théorisent cet apaisement entre Etat et Eglise sous le nom d'« *esprit nouveau* » – la formule est de Spuller, ministre des Cultes, présentant devant la Chambre un programme concordataire fort conciliant (mars 1894) . [Cette tentative de retour en arrière à mesure que] croît la force du socialisme, pour qui l'émancipation scolaire n'est que le prélude de la nécessaire émancipation sociale. **Elu député socialiste d'Albi au lendemain de la puissante grève des mineurs de Carmaux (16 août-3 novembre 1892), Jaurès expose en ces termes, dans son célèbre discours sur la « *vieille chanson* », le lien entre laïcité de l'école et lutte pour le socialisme :**

« *Vous avez voté des lois d'instruction ; vous avez voulu que l'instruction fût laïque et vous avez bien fait. Ce que vous avez proclamé, c'est que la seule raison suffisait à tous les hommes pour la conduite de la vie. Vous avez définitivement arraché le peuple à la tutelle de l'Eglise et de ses dogmes. Vous avez interrompu la vieille chanson qui berçait la misère humaine et la misère humaine s'est réveillée avec des cris, elle s'est dressée devant vous. Vous avez arrêté ce rayonnement religieux et vous*

avez concentré dans les revendications sociales tout le feu de la pensée, toute l'ardeur du désir. C'est vous qui avez élevé la température révolutionnaire du prolétariat, et si vous vous épouvantez aujourd'hui, c'est devant votre œuvre ²⁰⁰.

...C'est au tournant du siècle que l'évolution se précipite. Face à la menace nationaliste antirépublicaine, la vigueur de la réaction populaire au plus fort de la crise de l'affaire Dreyfus (juin 1899) entraîne une radicalisation de la vie politique. Aux gouvernements « opportunistes » ou modérés succèdent des gouvernements de « défense républicaine » (Waldeck-Rousseau, juin 1899-juin 1902), puis des gouvernements radicaux (Emile Combes, juin 1902-janvier 1905, Rouvier, janvier 1905-mars 1906, puis Clemenceau à partir de 1906), tandis que les élections de 1902 et 1906 constituent deux défaites successives pour les partis conservateurs ²⁰¹... Cette radicalisation républicaine est aussi nécessairement une radicalisation contre le catholicisme autoritaire, et plus souvent encore contre l'Eglise comme telle.

7.5.1.2 Le spiritualisme, « astre vieilli » (E. Chauvelon) : les « devoirs envers Dieu » en question

[Retour :](#)

[Dans les structures administratives on observe un regain de la philosophie spiritualiste qui s'offusque d'une école qui devient oublieuse de Dieu : par exemple les écrits de Félix Pécaut, Inspecteur Général à qui sa position de directeur des études de l'« ENSEP » de Fontenay-aux-Roses conférait une autorité morale sur ses collègues enseignants]. Cette conception spiritualiste est de plus en plus sentie dans l'enseignement primaire français des années 1900 comme une réhabilitation indirecte de la foi chrétienne qui n'a pas sa place dans une école réellement laïque... Une nouvelle génération d'instituteurs et de professeurs, souvent proches des mouvements libres-penseurs, fortement engagés dans la lutte dreyfusarde, refuse de voir en elle autre chose qu'un résidu d'une conception religieuse du monde et de l'homme incompatible avec l'idée neuve qu'ils se font de la laïcité. Le courant émergent demande, avec une force grandissante, le respect de la neutralité entre croyance et incroyance. Les « droits de l'athée » peuvent désormais être présentés comme aussi respectables, dans le cadre scolaire, que les droits du croyant. La formule avancée en 1905 par l'instituteur parisien Pierre Dufrenne, alors figure en vue du mouvement libre-penseur et syndicaliste dans l'enseignement primaire : « l'école sans Dieu mais pas athée », s'interdisant d'inculquer croyance ou incroyance.

Tout naturellement cette évolution conduit à remettre en question les « devoirs envers Dieu » inscrits au programme de morale de l'école primaire... Les ministres de l'Instruction publique se montreront peu disposés à donner cette satisfaction décisive à l'aile « purement laïque » de leur personnel et de leur administration, au détriment de l'aile spiritualiste, qui conservait des positions solides, notamment dans le personnel dirigeant de l'administration scolaire... Il est notable cependant que le nouveau programme des Ecoles Normales (août 1905) ne contient plus de référence ni à Dieu ni à la « vie future ». L'incohérence devient dès lors manifeste : mais les programmes de l'enseignement primaire resteront inchangés jusqu'à la fin de la période étudiée... On doit mentionner les premières apparitions dans ce contexte de la demande d'enseignement de l'« histoire des

²⁰⁰ Jean JAURÈS, Discours à la Chambre, 21 novembre 1892, in A. DEBIDOUR, *op. cit.*, p. 111.

²⁰¹ Elections de mai 1898 : 104 radicaux, 74 radicaux-socialistes et 57 socialistes ; élections de mai 1902 : 129 radicaux, 90 radicaux-socialistes et 48 socialistes ; élections de mai 1906 : 115 radicaux, 132 radicaux-socialistes et 74 socialistes (dont 54 au titre de la SFIO).

religions » [Demande provisoirement écartée compte tenu de la réaction des milieux cléricaux]... Ces échecs contrastent fortement avec le considérable bouleversement législatif introduit par la suppression de l'enseignement congréganiste (7 juillet 1904) et du concordat (9 décembre 1905)...

7.5.2 Les lois de 1904 et 1905 : l'anticlérisme face au problème de son auto-limitation

7.5.2.1 De l'interdiction d'enseignement des congrégations (7 juillet 1904) à l'idée du monopole de l'enseignement

[Retour :](#)

La législation laïque des années 1880 n'avait pas entièrement abrogé la loi Falloux. L'une de ses dispositions essentielles, l'affirmation du principe de la liberté d'enseignement aux niveaux secondaire comme primaire, avait même paru faire l'objet d'un très large consensus... Le libéralisme dont se réclamaient Ferry et Gambetta reconnaissait sans arrière-pensée le droit des particuliers, comme des associations religieuses, à ouvrir des écoles sur lesquelles le contrôle de l'Etat restait limité aux domaines de l'hygiène et de la salubrité de ces établissements, ainsi que des conditions de diplômes exigibles de leur responsable, étant entendu que les écoles privées ne pouvaient, par définition, disposer de fonds publics. Les radicaux, mobilisés pour leur part par l'objectif d'une séparation totale entre l'enseignement public et l'Eglise, entendaient bien exclure les congréganistes de l'enseignement public, mais sans prétendre leur interdire le droit d'ouvrir des écoles privées non subventionnées... **Le mouvement ouvrier et socialiste était assurément plus partagé à ce sujet : les blanquistes, déterminés à priver l'Eglise de tous les moyens dont elle disposait pour tromper les travailleurs, avançaient même l'idée d'une interdiction temporaire du culte catholique, qu'aurait opérée la dictature du prolétariat telle qu'ils l'entendaient. Mais ils n'étaient guère suivis par les autres courants révolutionnaires. La crainte d'un endoctrinement d'Etat prenant la place de l'endoctrinement d'Eglise était particulièrement manifeste chez les anarchistes, leur antiétatisme contrebalançant leur anticlérisme.** Par ailleurs, l'espoir d'être un jour en mesure de mettre sur pied des écoles privées socialistes ou syndicalistes gardait dans le mouvement ouvrier quelque crédibilité : et il paraissait difficile de réclamer une loi de fermeture des écoles privées congréganistes qui préservât le droit d'ouvrir des écoles privées d'inspiration prolétarienne...

... Dominicains, Maristes et même Jésuites avaient rouvert dans le cours des années 1880 leurs établissements, bénéficiant de l'indifférence des autorités (y compris de Jules Ferry), et parfois de leur bienveillance.... Après l'Affaire Dreyfus, il n'en est plus de même. L'enseignement congréganiste est sur la sellette. Entre 1901 et 1904 sont adoptées successivement différentes mesures qui visent d'abord à contrôler, puis à restreindre et finalement à interdire purement et simplement l'enseignement des congrégations, dans une sorte de crescendo qui semble obéir plus à une radicalisation des passions politiques qu'à un programme mûri à l'avance. **On passe ainsi d'une logique d'extension aux congrégations du régime concordataire (loi Waldeck-Rousseau sur le contrat d'association du 1er juillet 1901) à une logique d'éradication (loi Combes du 7 juillet 1904) C'est la vie monastique elle-même, ce « *mode tout à fait spécial d'extinction de la personne humaine* »²⁰²,**

²⁰² F. BUISSON, Discours à la Chambre du 4 mars 1904, in L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 119.

qui rend le congréganiste inapte à l'enseignement en l'obligeant à renoncer à la libre disposition de sa volonté propre. Soumis sans réserve à l'autorité de ses supérieurs, comment pourrait-il former des personnalités libres ? Au-dessus du droit de la famille se place le droit de l'enfant à ne pas subir un enseignement mutilant... **L'anticléricalisme exacerbé des radicaux au pouvoir inquiète de nombreux militants ouvriers, qui craignent qu'il ne serve de prétexte pour repousser l'examen des réformes sociales les plus urgentes du programme socialiste...**

A cette profonde cassure interne aux républicains comme au mouvement ouvrier s'ajoute bientôt un second clivage entre les partisans de la politique Combes eux-mêmes, dès lors qu'il s'avère que les congréganistes tournent massivement la loi en se sécularisant. Des milliers d'écoles privées laïques s'ouvrent en effet, tenues par d'anciens frères ou d'anciennes religieuses « *sécularisés* ». **Il n'est qu'un moyen pour l'empêcher : décréter le monopole de l'enseignement. [Ferdinand Buisson et Le parti de Jaurès et le mouvement ouvrier sont divisés sur cette mesure extrême]**

7.5.2.2 *La séparation des Eglises et de l'Etat (9 décembre 1905) : séparation « de combat » ou séparation « loyale » ?*

Retour :



Aristide Briand (1862-1932)

L'exacerbation de la lutte contre les congrégations, ainsi que la volonté résolue de Jaurès, convaincu que le moment était venu de réaliser cette réforme toujours retardée du vieux programme républicain, qui « *déblayerait la route* » pour les futures réformes sociales, créent cependant un terrain politique propice. La rupture des relations diplomatiques avec le Vatican (30 juillet 1904) intervenant dans ce contexte, la Séparation devient bientôt crédible, puis inéluctable. Le clergé catholique la rejette (comme l'Eglise luthérienne, tandis que le protestantisme calviniste l'appuie, sous conditions). Aristide Briand, que Jaurès a poussé à accepter la charge de rapporteur de la commission parlementaire, dépose son travail le 4 mars 1905...

... Deux grands types de « *séparatistes* » : ceux qui conçoivent la Séparation comme « *une arme* »

de combat contre les religions » (Edouard Vaillant)²⁰³, et ceux qui, refusant une « loi qui soit braquée sur l'Eglise comme un revolver », veulent « une loi de large neutralité..., une loi franche, loyale et honnête » (Aristide Briand)²⁰⁴, au risque pour ceux-ci d'être dénoncés par ceux-là comme des « socialo-papalins »... Autour du projet d'une « Séparation de combat » (qui inspire le projet initial de Combes) se groupent un certain nombre de radicaux et de radicaux-socialistes, tel Charles Dumont (et Clemenceau au Sénat), ainsi qu'une moitié environ des députés socialistes, « blanquistes » (Vaillant, Allard) ou proches de Jules Guesde. **Ils forment un ensemble minoritaire, mais d'ampleur plus ou moins large selon les votes ; surtout ils bénéficient, hors des Assemblées, du soutien puissant de nombreuses associations de la Libre Pensée et, sans doute, d'une partie des loges maçonniques... Le contre-projet déposé par le socialiste Maurice Allard, député du Var, est ainsi bâti sur l'espoir que la Séparation, en ôtant à la hiérarchie catholique le soutien de l'Etat, libérera au sein de l'Eglise des forces centrifuges aujourd'hui comprimées et contraintes au silence. En un mot, la Séparation est pensée comme le prologue d'un nouveau schisme...** L'essentiel est de remarquer que resurgit ici, dans ce début de XXe siècle, une tentation au fond analogue à celle qui avait saisi, de 1790 à 1794, les partisans de la Constitution civile du clergé... **Mais la guerre à l'Eglise n'est pas la Séparation – du moins pas celle qu'entend Jaurès, qui se désolidarise ainsi spectaculairement de ceux avec qui il avait soutenu la loi de 1904, troublant ainsi nombre de socialistes et, au-delà, nombre de dreyfusards qui voyaient en lui jusque-là le dirigeant incontesté de la lutte anticléricale la plus résolue et la plus implacable...** Mais, expose-t-il avec l'autorité que lui confère sa récente *Histoire socialiste de la Révolution française*, la politique de la Constitution civile a abouti à une impasse, dont il importe de tirer la leçon... A la perpétuation d'une guerre contre l'Eglise qui tournerait à la persécution, et rendrait ainsi la résistance du clergé dangereusement populaire, comme à l'attente d'un schisme démocratique dans l'Eglise française, auquel il ne croit pas, il adjure la Chambre de préférer la solution nette d'une Séparation qui rompt avec l'Eglise sans prétendre en même temps la subvertir. Cette solution, plaide-t-il, est plus sage politiquement – car elle ôte à l'Eglise son principal argument pour dresser les fidèles contre la loi ; elle est aussi la seule conforme à l'idée d'une Séparation réellement conçue comme indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat. Jaurès ne s'interdit pas lui non plus d'espérer que les associations culturelles permettront aux courants démocratiques de l'Eglise de s'affirmer contre la hiérarchie. Mais il se refuse à faire intervenir, après la séparation, l'autorité de la loi en faveur de ces courants laïcistes...

C'est du progrès de l'instruction et de la science mise à la portée de tous qu'il faut attendre selon lui ce recul...

... Jaurès repousse, et lutte pour faire repousser, la tentation « jacobine », ou plus exactement robspierreiste, consistant à permettre à la force de l'Etat d'intervenir dans les affaires intérieures de l'Eglise. Il rejette comme une erreur, sur le plan des principes, et comme une dérisoire illusion, sur le plan de l'efficacité politique, l'idée de favoriser par la loi de Séparation même certains croyants contre d'autres et d'attribuer à une fraction des catholiques le soutien de l'Etat contre une autre fraction, réputée plus dangereuse...

... La loi de 1905 apparaît ainsi comme au point de convergence de deux mouvements de rupture avec, d'une part, la longue tradition politique française d'intervention de l'Etat dans les affaires de l'Eglise au nom du libéralisme, et avec, d'autre part, une tradition déjà bien affirmée de désintéret vis-à-vis du principe de la liberté de conscience au nom du socialisme.... Ce problème – avatar du grand problème historique du libéralisme politique depuis ses origines révolutionnaires au XVIIIe siècle, celui de la définition des « limites de l'action de l'Etat », c'est-à-dire de la séparation d'une sphère privée et

²⁰³ Edouard VAILLANT, Discours d'explication de vote du 3 juillet 1905, *ibid.*, p. 74.

²⁰⁴ BRIAND, Discours à la Chambre des 22 et 20 avril 1905, in Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 61 et 54.

d'une sphère publique — il est revenu à Jaurès de le poser dans la France de 1905 dans toute son ampleur et d'avoir entrepris de le résoudre malgré l'incompréhension, et l'hostilité, d'une large partie de sa propre famille politique.

7.5.3 L'école laïque entre cléricisme et nationalisme

7.5.3.1 Offensive de l'Eglise et « défense laïque » ; le débat parlementaire de janvier 1910

[Retour :](#)

La suppression du budget des cultes avait été vécue par bien des catholiques libéraux comme une sorte de délivrance . L'épiscopat français cependant, à l'instigation de Rome, mène contre la loi de Séparation, de 1906 à 1914, une lutte opiniâtre... Sur le plan scolaire, deux phénomènes surtout sont à observer. Le premier est le changement institutionnel engendré par la loi de 1904. Les écoles congréganistes étant massivement fermées, les écoles privées qui prennent immédiatement la relève, souvent avec le même personnel, passent sous le contrôle des évêques : l'enseignement privé confessionnel prend ainsi le visage qu'il conservera par la suite, celui d'un enseignement que l'on n'appellera bientôt plus « *congréganiste* », mais « *catholique* ». **Cette mutation favorise, du côté de l'Eglise, la relance de la revendication d'un financement « équitable » par l'Etat des deux réseaux privé et public...** [Le deuxième] **l'offensive contre des manuels scolaires jugés offensants pour la religion chrétienne, et contre des instituteurs coupables de les mettre en usage, est d'une autre gravité.** Deux déclarations des évêques, en septembre 1908 et septembre 1909, appellent les « *pères de famille* » à faire respecter leur foi, en retirant leurs enfants de l'école publique si c'est possible, ou tout au moins en s'organisant pour surveiller l'instituteur et faire interdire les manuels mis à l'index... Jaurès exige, dans un discours célèbre, une politique de défense laïque ²⁰⁵. Mais les projets législatifs, promis par le ministre de l'Instruction publique Paul Doumergue, ne verront pas le jour dans les années suivantes.

7.5.3.2 « Laïcité d'Etat » et « laïcité critique »

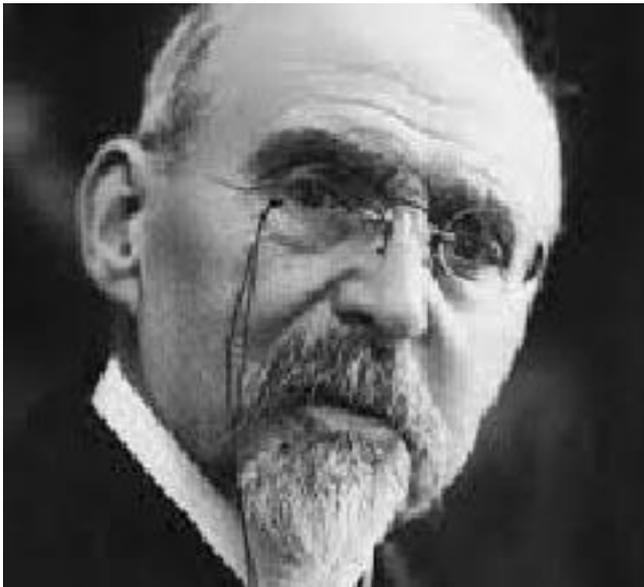
[Retour :](#)

Le rapprochement qui s'opère en effet entre les gouvernants et les forces conservatrices, face à la montée de l'agitation sociale et des grèves à partir de 1906, implique le retour à une politique d'apaisement avec l'Eglise. L'alliance entre socialistes et « *radicaux de gouvernement* » étant rompue, la question de la « *neutralité* » prend aux yeux de ces derniers une autre signification : celle de la nécessaire neutralité de l'instituteur devant les grandes questions sociales et politiques, de la mise entre parenthèses de ses convictions ou de ses révoltes... Mais une telle neutralité ne signifie-t-elle pas en fait l'acceptation passive, par l'enseignant, d'une vision du monde et des valeurs d'une société bourgeoise avec laquelle il n'a plus de raison de se sentir idéologiquement solidaire ? Un

²⁰⁵ Discours des 21 et 24 janvier 1910, publié sous le titre « *Pour la laïque* », Librairie de l'Humanité, 1910.

nombre grandissant d'instituteurs posent la question en ces termes. **Le mouvement de constitution des amicales, et même des premiers syndicats d'instituteurs qui s'affilient à la CGT – 5000 syndiqués sur 120 000 instituteurs au septième congrès national des syndicats d'instituteurs, organisés en Fédération Nationale (FNSI) à Chambéry en août 1912...** Avec l'aggravation de la tension internationale, le pacifisme de nombreux instituteurs, sensible depuis le début du siècle au moins, va même jusqu'à prendre, pour cette minorité en rupture, souvent syndiquée, une dimension nettement antipatriotique et antimilitariste...

...Ainsi s'élabore, dans les dernières années de l'avant-guerre, une nouvelle idéologie enseignante, combinant lutte pour une laïcité voulue intégrale (plus de devoirs envers Dieu), revendications d'une indépendance professionnelle vis-à-vis non plus du curé, mais de la hiérarchie administrative elle-même, et critique sociale et politique. **La revue *l'Ecole Emancipée*, qui paraît à Marseille à partir d'octobre 1910, est l'expression la plus acérée de ce mouvement émergent** : de façon plus diffuse, les mêmes préoccupations se font jour dans la *Revue de l'Enseignement Primaire*, de bien plus large diffusion, à laquelle Jaurès collabore régulièrement à partir de 1905. La laïcité ainsi comprise se charge d'un contenu *émancipateur* bien différent de celui des années 1880...



Ferdinand Buisson(1841-1932)

... Ainsi se met en place, concurrentement à la conception émancipatrice d'une laïcité hostile à tous les dogmes, religieux ou patriotiques, et forte de sa connivence avec les résistances à toutes les oppressions, une laïcité d'Etat, qui se veut spécifiquement française, héritière d'une histoire différente de celle des peuples voisins, et même « *insoupçonnée* » d'eux. La laïcité est ainsi constituée dans le discours de Buisson en élément fondateur de l'unité nationale et républicaine du pays. Une si précieuse conquête, dit ici Buisson à demi-mot, vaut bien qu'on risque sa vie pour elle. **Dans les années 1880, Buisson, jeune directeur de l'enseignement primaire, avait contribué,**

à sa place, avec Ferry, Macé et Paul Bert, à construire l'école gratuite, obligatoire et laïque comme l'école qui éduquerait la génération des soldats de la Revanche. En 1913, après les tentations pacifistes du début du siècle, l'heure du doute patriotique est pour lui révolue : la patrie laïque mérite comme telle d'être aimée. Peu de temps s'écoulera avant qu'il n'écrive, après août 1914, qu'elle mérite qu'on se sacrifie pour elle...

7.5.3.3 Significations du mot « laïcité » entre 1900 et 1914 : essai de bilan

[Retour :](#)

Une position comme celle de Félix Pécaut, spiritualiste qui se disait « *laïque* » à la fin du XIXe siècle, parce qu'il refusait l'enseignement religieux confessionnel (voir plus haut), paraît une génération plus tard d'une laïcité bien suspecte aux yeux des partisans d'une « *école laïque réellement*

neutre » (expression de Pierre Monatte), c'est-à-dire débarrassée des devoirs envers Dieu comme de toutes les survivances du spiritualisme. Entre ces deux pôles, spiritualiste et « purement laïque », F. Buisson occupe une position médiane : sa « *laïcité intégrale* », terme auquel il est attaché à partir du tournant du siècle, s'éloigne du vieux spiritualisme, mais préserve, comme il s'en explique dans la *Foi laïque* (1912), une dimension religieuse irréductible, une porte ouverte sur la possibilité d'une « vie future » (c'est pourquoi Buisson s'oppose fermement à la suppression des « *devoirs envers Dieu* »)...

...La laïcité, facteur d'unité nationale, est en passe de devenir un mythe fondateur d'une spécificité française et une raison supplémentaire d'aimer sa patrie : c'est du moins ce que suggère, parmi bien d'autres, le texte de Buisson commenté plus haut. Ce mouvement, engagé dès les années 1880, en repli ensuite, connaît avant 1914 une spectaculaire accélération –, mais non universelle. ... **La résistance au courant chauvin dominant, des instituteurs internationalistes et pacifistes pendant la guerre mondiale, est en germe dans cette dissidence vis-à-vis du courant officiel...**

...Ainsi, non seulement l'école qui conduit à la maîtrise des savoirs reste protégée du peuple par la barrière la plus efficace, celle du coût des études, mais cette barrière n'est pas perçue comme une injustice, ou comme la protection d'un privilège de classe. **Ni les syndicalistes de l'École Emancipée, ni ceux de la Vie Ouvrière ne demandent à ce que s'ouvrent largement pour les enfants du peuple les portes des lycées. Aucun, tout au moins dans la documentation consultée, n'estime qu'il faut obliger la bourgeoisie à dispenser bien plus largement qu'à ses propres enfants l'enseignement et la culture, qui lui permettent de se rendre maîtresse du pouvoir politique et de s'y maintenir ...**

7.5.4 Jaurès et Condorcet : essai de comparaison de deux politiques scolaires laïques

[Retour :](#)

Dans ce tableau général, la pensée politique de Jaurès en matière scolaire présente une spécificité forte : il n'est pas possible de clore cette analyse de l'histoire de la Séparation scolaire en France en la passant sous silence... Il est sans doute celui qui a le plus perçu la nécessité d'attirer l'attention sur le caractère politiquement et humainement inadmissible de ce mur institutionnel entre les deux « *ordres scolaires* » et sur la nécessité de travailler méthodiquement à son démantèlement... **Tout en protestant de son sens des réalités « *je ne réclame pas pour eux [les enfants du peuple] la même culture sous la même forme* », Jaurès revendique pour ces derniers « *un enseignement qui soit aussi plein et aussi complet à sa manière que celui qui est donné à celui de la bourgeoisie... Il faut donner aux enfants du peuple, par un exercice suffisamment élevé de la liberté de penser, le sentiment de la valeur de l'homme et, par conséquent, du prix de la liberté, sans lequel -l'homme n'est pas...***

... **Le rapprochement s'impose avec la pensée éducative de Condorcet – avec le Condorcet acteur de la Révolution française s'entend. L'opposition entre l'enseignement du peuple et celui des classes dominantes est, pour l'un -comme pour l'autre, par-delà les différences de contexte politique et historique, le problème majeur – il est même licite d'écrire : le scandale majeur de toute politique scolaire jusqu'à nos jours.** Tout autant qu'une question de justice, il s'agit d'une question de vie ou de

mort pour la démocratie, telle qu'ils l'entendaient – la République de 1792, comme la « *démocratie socialiste* » à laquelle Jaurès, une centaine d'années plus tard, consacre toutes ses facultés de combat...

... C'est sur cet « *axe* »-là, celui du combat pour l'égalité culturelle et intellectuelle, que Jaurès, dominant de haut les préjugés de son époque et de son milieu militant, rejoint sur le fond la politique scolaire de Condorcet – et de ceux qui défendirent en son temps les mêmes orientations scolaires. L'engagement de Jaurès en faveur de la laïcité scolaire tient en son fond à -cette conviction, qu'il partage avec Condorcet, que l'Eglise catholique est du côté de la confiscation du savoir par une élite – compliquant seulement le problème social d'un exclusivisme doctrinal. **D'où l'intensité de son engagement pour écarter de l'enseignement (et non du seul enseignement public) tout ce qui représente le pouvoir de l'Eglise, Jaurès reconnaissant à cette dernière le droit de pratiquer librement son culte (la Séparation de 1905), mais non celui de dispenser librement un enseignement qui est en son fond, à ses yeux, le contraire d'une éducation à la liberté (la suppression des congrégations en 1904) ...**

... Jaurès, on le sait, est resté toute sa vie un croyant, militant au milieu d'athées avec la conviction que si la religion des prêtres catholiques est bien, comme il l'affirme avec ses camarades de parti, un opium du peuple, l'humanité socialiste de l'avenir, lorsqu'elle aura su s'émanciper du capitalisme et de ses fléaux sociaux et moraux, pourra « *après le triomphe* » retrouver Dieu. [D'où sa réserve à remettre en cause frontalement, comme Condorcet, les devoirs envers Dieu, qu'il vit comme une affaire privée...]

... Il y a chez Jaurès une conception plus positive de l'Etat, de l'Etat républicain tout au moins, qui l'empêche de donner au plan de Condorcet sa pleine approbation. « *Condorcet voit-il juste, demande Jaurès, quand il redoute autant la tyrannie des gouvernements que celle de l'Eglise ?* » Sans doute, poursuit-il, tous les gouvernements depuis un siècle ont-ils cherché à restreindre à l'école la libre critique, et ce qu'il appelle lui-même « *la République bourgeoise* » ne fait pas exception. Mais sa conviction est que cette République-là est capable d'évoluer, qu'il n'est pas utopique « *de lui faire comprendre que, dans son intérêt même aussi bien que pour la croissance humaine, toutes les idées, toutes les doctrines doivent pouvoir se produire dans l'enseignement d'Etat* »...

... Sans partager la conception des « *pères* » de la Troisième République, et de leurs continuateurs au pouvoir, celle d'une « *laïcité d'Etat* » qui s'associe avec le respect des valeurs d'ordre et de patrie, Jaurès ne peut aller jusqu'à envisager, avec Condorcet, la laïcité comme une défense de la pensée libre contre des dogmes et des valeurs aliénantes, qu'elles soient d'Eglise ou d'Etat. **L'Etat n'est pas seulement l'instrument d'un pouvoir par nature hostile au plus grand nombre, il fonctionne aussi, ou du moins il peut être amené à fonctionner, au service du bien commun...**

... [Condorcet et Jaurès] restent à ses yeux les deux grandes références révolutionnaires d'une politique authentiquement socialiste et laïque. S'il admet que la condamnation robespierriste de l'athéisme est une « *dangereuse théorie* », il fait retomber pour l'essentiel la responsabilité sur ces déchristianisateurs égarés et inconséquents que sont Hébert et Chaumette, et il donne du culte de l'Etre suprême une interprétation qui minore considérablement son contenu antilaïque...

Pas plus que celle de Condorcet, la pensée scolaire et laïque de Jaurès ne peut donc être séparée des conditions historiques de sa production et de sa mise en œuvre : on ne propose pas ici de « *modèle* » laïque intemporel, ni jauresien, ni condorcetiste. Mais en revanche, il paraît important de souligner l'intérêt de prendre en compte, à côté d'une conception de la laïcité comme « *laïcité d'Etat* », illustrée entre 1880 et 1914 notamment par Ferry puis par Buisson, une autre conception de la laïcité : riche des interrogations les plus essentielles d'une politique scolaire réellement égalitaire et démocratique, les questions les plus importantes dont elle est porteuse surgissent dans cette

confrontation d'idées que Jaurès, futur artisan de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, conduit dans son *Histoire socialiste*, à plus d'un siècle de distance, avec le rédacteur du premier projet de loi organisant l'*instruction publique*, en toute indépendance par rapport aux Eglises et aux religions.

7.6 Chapitre 14 : la séparation des églises et de l'école, enjeu majeur des politiques scolaires alternatives (Grande-Bretagne, Allemagne, Italie, années 1890-1914)

Préambule : intérêt et difficulté de cette recherche

Retour :

...L'Angleterre vit donc pendant toute cette période sous le régime scolaire du *dual system* (coexistence de deux types d'écoles élémentaires, publiques et privées confessionnelles, l'un et l'autre financés par l'Etat, le programme des écoles publiques comprenant, au nombre des matières obligatoires, une instruction religieuse non confessionnelle) ; l'Allemagne unifiée du second *Reich* continue à concevoir son système d'enseignement public dans le cadre « *biconfessionnel* » protestant et catholique ; l'Italie connaît, jusqu'en 1914, le régime de laïcité partielle du secteur élémentaire public, évoluant en fonction des situations locales, qui a été décrit plus haut. **Ainsi, tandis que la France républicaine approfondit sa rupture scolaire, puis politique, avec l'Eglise catholique, les trois grandes monarchies voisines cherchent au contraire à maintenir avec leurs Eglises établies les compromis issus des développements politiques et scolaires de la période antérieure...**

... L'échec des partisans d'une instruction publique purement laïque hors des frontières françaises a de bonnes raisons de passer à la veille de 1914 pour provisoire. Partout en Europe existent alors des mouvements puissants, bien implantés dans l'enseignement public comme dans la société civile, disposant de relais politiques conséquents, qui militent activement en faveur de la laïcisation intégrale de l'enseignement public. A partir du début du XXe siècle surtout, la question laïque est portée à nouveau partout (ou du moins dans les trois pays étudiés ici)...

... La guerre qui éclate en 1914, faisant partout prévaloir l'Union sacrée des forces laïques et religieuses en défense de la patrie, et constituant partout l'école publique comme le lieu d'un conditionnement idéologique d'une intensité inconnue jusqu'alors, brisera net ce mouvement. [La référence aux combats d'avant 1914 de ceux qui en ont été les vaincus est devenu encombrant]...

... S'intéresser aux luttes laïques des deux décennies précédant la première guerre mondiale, c'est donc vouloir reconstituer un pan de l'histoire de la laïcité scolaire européenne sur lequel les études historiques d'ampleur sont encore aujourd'hui relativement rares dans le cadre national (et à l'heure actuelle presque inexistantes, à notre connaissance, dans le cadre européen). A vrai -dire, il semble qu'il n'existe dans aucun des trois pays étudiés, de synthèse prenant en compte l'ensemble des acteurs de ces luttes laïcisatrices. Ce sont essentiellement les historiens du mouvement ouvrier (ou, plus exactement, des politiques scolaires des organisations ouvrières) qui ont été amenés à s'y intéresser de près. Le refus des compromis scolaires que leurs gouvernements avaient passés avec les Eglises établies et la perspective d'un enseignement public au moins à terme entièrement séparé des religions restent en effet à la base des politiques scolaires des partis socialistes tout au long de la période, même si des positions plus conciliatrices se font également jour...

...D'autres sources restent disponibles, traitant, toujours sur une base nationale, de l'histoire des mouvements de Libre Pensée ou du syndicalisme enseignant. Elles n'ont guère été prises en compte ici, dans la mesure où l'impact de ces mouvements en matière de politique scolaire alternative a paru moins important que celui des partis socialistes devenus à la fin de l'époque considérée des partis de masse...

7.6.1 Grande-Bretagne : la réémergence de la question laïque au tournant du siècle

7.6.1.1 La relance du mouvement pour des écoles élémentaires « purely secular » à la fin du XIXe siècle

Retour :

Pendant une vingtaine d'années, le compromis établi en 1870, sous le nom de « *clause Cowper-Temple* », entre les trois formules en compétition à propos de l'enseignement religieux dans les nouvelles écoles élémentaires publiques, les *board schools* instituées par la loi Forster (enseignement confessionnel, enseignement « *non-sectaire* » basé sur la Bible et solution « *purement laïque* » – *purely secular*) fonctionna outre-Manche sans tension particulière, c'est-à-dire en fait à la satisfaction des partisans de l'enseignement biblique non confessionnel...les « *bureaux scolaires* » (*school boards*), ces instances locales élues que la loi avait établies pour mettre en place un enseignement public partout où l'enseignement confessionnel subventionné s'avérait insuffisant ou inexistant. L'option purement laïque, autorisée, on l'a vu, par la loi Forster, avait bien été mise en place dans quelques villes au début des années 1870 (notamment Birmingham, avec le soutien de la municipalité libérale « *avancée* » et de son maire Joseph Chamberlain) ; mais elle avait à peu près partout été refoulée...

... Mais la question scolaire, et notamment la question de la religion à l'école, acquiert également une signification tout aussi aiguë – mais de sens diamétralement opposé – aux yeux d'un mouvement ouvrier qui commence à échapper au contrôle politique du parti libéral et à vouloir définir ses propres objectifs, y compris en matière scolaire... Le mouvement socialiste en voie de reconstitution dans les deux décennies suivantes se replace ainsi, partiellement, sur le même terrain que le mouvement *secularist* (c'était en un sens un retour aux sources, puisque le sécularisme britannique, on l'a vu, était issu des mouvements populaires et *infidels* de la première moitié du siècle, et principalement de l'owenisme)... **Au même moment, la combativité syndicaliste, dont le renouveau se manifeste de façon spectaculaire dans la Grande-Bretagne de la fin des années 1880 et des années 1890, s'exprime également par une prise de conscience de la nécessité de lutter pour le développement des écoles publiques ; et cette exigence est souvent liée à celle de leur radicale laïcisation...**

...Ce changement perceptible d'état d'esprit se traduit sur le plan de la politique scolaire par l'importance nouvelle que revêtent alors les élections triennales aux *school boards*. A partir de 1888, des candidats se présentent avec un programme incluant la suppression de toute instruction religieuse...

... Un autre indice de cette radicalisation croissante des années 1890 peut être relevé dans l'évolution programmatique de l'*Independent Labour Party*. Cette organisation, qui se constitue en 1892 sur la base du refus de laisser aux dirigeants bourgeois du parti libéral le monopole de la représentation électorale des travailleurs... La rapide évolution programmatique de ce parti sur la question laïque est ici à souligner...

7.6.1.2 La lutte laïque pour l'abrogation de la loi Balfour après 1902

... A l'origine de cette contre-offensive [de l'église anglicane] sur l'enseignement public se situe l'inquiétude grandissante devant une perte de leur emprise directe sur l'enseignement du peuple qui paraît s'accroître de façon inexorable. Depuis la loi de 1870, trois décennies de vive progression de la scolarisation élémentaires avaient vu certes s'accroître le nombre des élèves scolarisés dans des écoles privées confessionnelles, grâce aux fonds publics qu'elles continuaient à percevoir. Mais les écoles publiques, inexistantes en 1870, scolarisent déjà à cette date 1,88 million d'enfants. Si les écoles de villages restent le plus souvent sous la dépendance de l'*Eglise établie* en Angleterre même (mais non au pays de Galles), dans les grandes villes, la situation a déjà basculé... **Le mouvement se poursuivra jusqu'en 1914 : si en 1890 les écoles anglicanes accueillent encore 60 % des élèves (mais à cette date, malgré la loi sur l'obligation scolaire, il reste encore près d'un enfant sur cinq non scolarisé), en 1914, quand la scolarisation sera à peu près universelle, les effectifs des écoles anglicanes seront tombés à 34 % seulement du total...** Le tournant majeur est opéré avec le *Balfour Act* de 1902, qui réorganise en profondeur le paysage scolaire britannique. [La parité du financement d'Etat pour les deux systèmes, les écoles publiques bénéficiaient d'un double financement, Etat et communes, tandis que les religieux avaient seulement l'aide d'Etat] Pour les Eglises, c'est un ballon d'oxygène salvateur.

L'intérêt politique majeur de la loi Balfour (du nom du premier ministre conservateur) tient au fait que celle-ci est le fruit d'une coopération originale, et alors inédite en contexte britannique, entre des conservateurs défenseurs des intérêts de l'Eglise d'Angleterre, mais partisans d'une modernisation des structures éducatives comme d'un contrôle accru de l'Etat sur celles-ci, et une fraction du mouvement socialiste qui devait jouer dans l'histoire scolaire anglaise un rôle clé, la Société fabienne... L'écho de ses publications périodiques à -thème, les *Fabian Tracts*, et son influence réelle sur le mouvement ouvrier et l'opinion dépassent de loin le nombre volontairement limité de ses adhérents... Les Fabiens en viennent au tournant du siècle à estimer que l'heure de la réconciliation a sonné avec des religions elles-mêmes davantage en phase avec leur siècle : à l'impasse d'une lutte pour la séparation des écoles et des Eglises, il leur paraît nécessaire de substituer une politique de modernisation et de démocratisation du *dual system*...

... Mais la loi Balfour, qui prétendait clore la question religieuse dans le domaine scolaire, aboutit en réalité à l'effet inverse. Elle dresse en effet contre elle durablement deux sortes d'adversaires. D'une part, elle suscite l'indignation des non-conformistes, qui s'étaient largement ralliés aux écoles publiques « *non-sectaires* », et qui voient dans la loi une arme donnée à l'Eglise établie pour pérenniser au village l'école unique anglican **L'opinion ouvrière est, elle aussi, massivement hostile à la loi Balfour, et notamment au financement des écoles confessionnelles par les *rates* (impôts municipaux), une régression manifeste par rapport à la situation établie depuis 1870.** Plus encore que le *Labour Party* en voie de constitution, où les positions laïques du SDP et de l'ILP se heurtent aux partisans de la position fabienne, très influents dans les cercles dirigeants, c'est le mouvement syndical qui apparaît ici en pointe... **Le Congrès des Trade Unions de septembre 1905 à Bristol adopte un important projet de loi sur l'enseignement élémentaire et secondaire, que chaque candidat du *Labour Party* en cours de constitution doit s'engager à défendre pour obtenir l'investiture syndicale...** Il est clair qu'à ce moment-là la position non laïque des intellectuels de la Société fabienne est très minoritaire dans le mouvement ouvrier lui-même. La lourde défaite des conservateurs aux élections de janvier 1906 fait naître de vastes espoirs dans l'adoption prochaine de réformes sociales...

...La majorité libérale, effrayée du risque que la destruction de la législation Balfour ne tourne à l'avantage d'une solution « *purement laïque* » dont ils ne veulent pas, adopte en mai 1906 un projet

très en retrait de leurs déclarations de guerre scolaire initiales... [Mais] l'année 1907 est en effet celle de la reconstitution d'un puissant mouvement spécifiquement destiné à promouvoir le projet d'école laïque : création en février 1907 de la *Secular Education League*, qui s'ajoute à la *Moral Instruction League* fondée dix ans plus tôt; foisonnement de publications. A l'automne 1907, le congrès des Trade Unions, puis celui du Labour Party votent des résolutions laïques qui recueillent des majorités considérables...

... Il paraît donc possible d'avancer que la Grande-Bretagne de la fin du XIXe siècle et, surtout, de la décennie précédant 1914, loin d'« ignorer » la notion d'école laïque, en fait l'une des questions centrales, et des plus conflictuelles, en matière de politique scolaire, marquée par la combativité et la force numérique des partisans de la solution purement laïque. Si le conflit ne s'est pas conclu de la même façon qu'en France, c'est avant tout parce que les forces politiques en présence étaient disposées différemment. Il existait dans les classes dirigeantes de la Grande-Bretagne de ce temps un conflit sérieux sur la place à accorder à l'Eglise anglicane dans la vie politique et dans le système d'enseignement : mais son enjeu n'atteignait pas, et de loin, la gravité de celui qui opposait en France les deux fractions, républicaine et monarchiste, des classes dominantes... **Les libéraux anglais, que la monarchie ne gênait plus depuis longtemps, n'avaient pas de raisons du même ordre pour rompre avec la tradition de soutien politique à la religion, qui traverse toute l'histoire des classes dominantes britanniques au XIXe siècle... Mais cette tendance à la collaboration politique « cordiale » avec des partis appelés bourgeois, qu'on observe dans les cercles dirigeants des partis ouvriers des deux côtés de la Manche, a des effets inverses en matière de laïcité en France et en Grande-Bretagne.** La position « purement laïque » du radicalisme bourgeois français permet aux dirigeants socialistes tentés par un destin gouvernemental de conclure des alliances politiques non seulement sans renoncer au volet laïque de leur programme originel, mais en en réaffirmant la validité (c'est le cas de Briand devenu ministre). Dans le cas britannique, la collaboration avec les libéraux ne peut se faire qu'au prix du renoncement à l'engagement laïque originel...

... **C'est dire que la combativité du mouvement laïque anglais, bien plus qu'en France, est liée, à cette étape de son histoire, à la capacité politique d'ensemble du mouvement ouvrier à se construire comme mouvement indépendant des classes dominantes, et à sa détermination à lutter pour exercer le pouvoir, non comme force d'appoint du libéralisme, mais sur la base de son propre programme.** Dans l'immédiat avant-guerre, période de fortes mobilisations sociales (le *Great Unrest*) et de montée d'un nouveau radicalisme « rouge », mais aussi période où se confirme la recherche, par une partie importante des responsables du Labour, d'une certaine forme de *respectabilité* (qui implique de se réconcilier avec le sentiment religieux comme avec le sentiment patriotique), la question de l'avenir laïque du socialisme britannique n'est encore tranchée ni dans un sens, ni dans un autre...

7.6.2 La question des « *weltliche Schulen* » dans l'Allemagne de Guillaume II

7.6.2.1 « *Segmentation confessionnelle* » et instruction religieuse dans le dispositif de fabrication scolaire du consentement à l'autorité sous Guillaume II

Retour :

Entre 1888, année où le jeune empereur Guillaume II monte sur le trône, et 1914, l'Allemagne connaît, sur le plan éducatif, une importante modernisation. **La scolarisation élémentaire, déjà presque générale dans les années 1880, se prolonge avec le recul du travail précoce des enfants ; la professionnalisation du corps des instituteurs (*Volksschullehrer*) s'accroît avec le développement des écoles normales, tandis qu'un effort budgétaire certain entraîne une sensible diminution des effectifs des classes ; l'enseignement secondaire voit s'accroître les mutations amorcées précédemment avec la forte extension des filières modernes et scientifiques, ou la progression des lycées de jeunes filles.** Bien que l'enseignement reste l'affaire des *Länder*, et ne concerne pas officiellement le gouvernement du Reich ni son parlement (*Reichtag*), la tendance générale est au développement d'une administration civile qui se substitue de plus en plus aux hiérarchies cléricales dans l'inspection et la gestion des établissements primaires (bien qu'on puisse observer de fortes disparités entre les *Länder*, ou entre villes et campagnes : l'influence du pasteur ou du prêtre sur l'école à classe unique de village reste forte en 1914). Par ailleurs, l'Allemagne du tournant du siècle est, sur le plan pédagogique, le lieu d'expériences novatrices et de débats théoriques dont on ne voit guère l'équivalent au même moment dans les trois autres pays ici observés.

Mais cette modernisation s'opère en préservant les grandes orientations traditionnelles de la politique scolaire prussienne, qui s'impose de plus en plus comme norme pour tout l'Empire : strict cloisonnement social entre les deux réseaux scolaires (les établissements payants du secondaire ne concernent toujours qu'une petite minorité, et les *Vorschulen* qui y préparent évitent aux enfants des privilégiés la fréquentation des enfants du peuple) ; maintien d'une définition confessionnelle de l'enseignement, surtout élémentaire (« *Entre 1886 et 1906, environ 90 % de tous les élèves catholiques allemands allaient dans des écoles de leur confession ; cette proportion s'élève à 95 % chez les protestants* ») ; transmission, à tous les étages du système éducatif, des valeurs d'amour de la patrie allemande et de loyauté envers le régime et son chef.

L'Etat monarchique est loin de se substituer à l'Eglise ; mais face au péril révolutionnaire il se porte en avant et déclare assumer désormais sa part, c'est-à-dire la part principale, de l'effort de conditionnement idéologique des enfants du peuple... On n'insistera pas ici sur le volet dissuasif ou répressif de cette politique visant à préserver les instituteurs de toute influence social-démocrate...

...Les deux Eglises ont déployé jusqu'en 1914 d'intenses efforts pour conserver, aux yeux d'une population où grandissait le « *détachement* » par rapport à la religion, comme vis-à-vis des autorités civiles, leur place traditionnelle dans l'école publique – mise à mal au même moment en France, en Italie, mais aussi, on l'a vu, en Grande-Bretagne...

... Au terme d'un long débat scolaire politiquement très encadré, la réforme scolaire de 1904 en Prusse consacre en effet le maintien de la division confessionnelle des écoles primaires – de plus en plus en décalage sur ce plan avec les écoles supérieures (*Gymnasien* et assimilées) où cette identification perdait de plus en plus sa pertinence. **Cette réforme, ou plus exactement la lutte engagée alors par la social-démocratie pour y faire échec, joue un rôle décisif dans l'élaboration du projet d'école du socialisme allemand avant 1914 -comme projet d'une école laïque...**

[Retour :](#)

« En Allemagne où fleurit depuis 1870 la réaction des hobereaux, tout marche à reculons. Les Français disposent à présent des meilleures écoles du monde, avec une stricte obligation scolaire, et tandis que Bismarck ne parvient pas à venir à bout des curés, ils sont entièrement évincés des écoles en France. »²⁰⁶ Cette appréciation qu'Engels livre à Bebel en 1885 définit tout au moins implicitement la laïcité comme l'un des objectifs programmatiques de la social-démocratie allemande en matière scolaire. L'une des difficultés qu'alliaient rencontrer Bebel, Liebknecht et leur parti dans les trois décennies suivantes dans la lutte pour ce programme tient au fait qu'en face du programme de l'école laïque – unification des écoles sans tenir compte de la religion éventuelle des parents, suppression de tout enseignement religieux – **se dressait un programme laïcisateur concurrent, celui des « écoles simultanées », qui admettait bien la suppression des barrières confessionnelles, mais non l'abandon de tout enseignement religieux** : protestants et catholiques pouvaient recevoir ensemble un enseignement chrétien de base, ou bien (selon une autre formule) ne se séparer en deux groupes que pour le seul cours de religion. Ce programme avait aussi été dans un premier temps opposé en France au mouvement de laïcisation totale – c'était au fond la même demande que formulait Jules Simon : découpler l'école de l'Église, abolir tout contrôle ecclésiastique sur l'enseignement public, mais continuer à éduquer les élèves dans la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Mais le projet déiste français, qui n'avait pour le défendre aucun clergé, fut dépassé et rejeté dans la dynamique des événements qu'on a cherché à décrire plus haut, si bien que rapidement deux options seulement se firent face. Enseignement confessionnel ou enseignement laïque : le dilemme s'imposa en France comme celui qu'il fallait trancher.

En Allemagne, l'option intermédiaire bénéficia d'une bien plus grande crédibilité. Tout d'abord, elle était déjà mise en place dans un nombre croissant d'établissements secondaires fréquentés par des élèves des deux confessions...

... La principale force politique qui défend ce programme sous Guillaume II est le Parti du progrès (le parti des « libéraux de gauche »). Il bénéficie de l'appui d'universitaires de premier plan... Il est en outre largement partagé par les enseignants des *Volks-Schulen* eux-mêmes, et par leur *Union générale*, dominée par un courant proche du Parti du progrès... Une motion sur la question religieuse votée au Congrès de Munich de l'*Union générale des enseignants allemands* (1906)²⁰⁷. La résolution ajoute : **« A travers l'école simultanée se forge au mieux l'unité nationale de notre peuple. »** [La ligne est l'intégration patriotique des écoles du peuple]...[Toutefois] l'hostilité régulièrement réaffirmée des deux hiérarchies religieuses a raison, jusqu'à la guerre, de toutes les velléités réformatrices.

En 1905, moment où la question laïque se trouve en Allemagne au premier plan des préoccupations de politiques scolaires, le *Manifeste de Zwickau*, né de l'initiative d'enseignants d'école primaire de Saxe, recueille de nombreuses adhésions sur un programme qui réclame **« l'enseignement de l'histoire sainte pour le maître, l'enseignement du catéchisme pour les ministres des cultes »** ... Mais

²⁰⁶ F. ENGELS, Lettre à Bebel du 28 octobre 1885, in LỄ Thành khôi, *Marx, Engels et l'éducation...*, p. 74.

²⁰⁷ Citée par B. MICHAEL, H. M. SCHEPP, *Politik und Schule ...*, p. 518.

en Saxe, comme dans le reste de l'Allemagne, la social-démocratie oppose à ce programme d'école déconfectionnalisée son propre projet d'école laïque.



Friedrich Engels (1820-1895)

Le principe de la séparation des Eglises et de l'Etat est en effet réaffirmé par la social-démocratie après la levée des lois d'exception (1878-1890). **Le congrès d'Erfurt (1891) qui joue le rôle d'une refondation du mouvement (c'est alors que la social-démocratie prend son nom de *Sozialdemokratische Partei Deutschlands, SPD*), adopte un programme [de rupture à la française]...** La position d'Engels sur la question de la laïcité peut donc être résumée ainsi : 1) totale liberté de conscience ; 2) séparation entière des Eglises et de l'Etat ; 3) laïcité complète de l'enseignement public ; 4) droit reconnu aux Eglises de fonder des établissements privés exclusivement financés par des fonds privés... Par ailleurs, dans son principal ouvrage théorique, *La femme et le socialisme* (1887), Bebel avait réaffirmé l'incompatibilité de principe du mouvement qu'il dirigeait et de la foi religieuse.

Mais, il importe de le préciser, cette position de principe ne doit pas pour Bebel ou Kautsky conduire le SPD sur la voie de la lutte antireligieuse. Les Eglises ne sont pas une cible privilégiée de la presse sociale-démocrate. Pas davantage ne peut-on parler d'une lutte politique pour mobiliser l'opinion populaire en faveur de la séparation des Eglises et de l'Etat... Pour une part, les raisons de cette discrétion remontent à Marx lui-même et à son rejet de l'anarchisme bakouninien (Bakounine et ses partisans ayant préconisé, on l'a vu, de faire non seulement de la lutte contre l'influence idéologique des Eglises, mais de la propagande pour l'athéisme, l'un des axes de construction de l'Internationale et de ses partis). ...Les responsables du SPD donnent cependant rapidement de cette injonction de Marx et d'Engels une interprétation sensiblement différente de l'intention révolutionnaire originale. **La formule « *la religion est une affaire privée* » sert peu à peu à écarter toute mobilisation social-démocrate dirigée contre le pouvoir des Eglises : les jeunes militants qui proposaient d'agir en ce sens au congrès de Halle (1890), et d'Erfurt l'année suivante, sont fermement remis à leur place par Bebel...** Dans une organisation socialiste de la société (le « *programme maximum* »), les Eglises séparées de l'Etat seront amenées à dépérir d'elles-mêmes ; mais dans l'immédiat (pour le « *programme minimum* »), il est inopportun de mettre cette question au centre de la propagande du parti.

[Position opportuniste guidée par l'électoratisme, sur ce point des divergences importantes apparaissent entre l'appareil du SPD et les marxistes]

7.6.2.3 La question de la laïcité (« Weltlichkeit ») et celle du « retrait d'Eglise » dans la social-démocratie allemande (1904-1914)

Retour :

C'est en effet autour des contestations suscitées à partir de 1904 par le projet de réforme scolaire prussienne (qui confirme le principe de l'école confessionnelle) que naît réellement le débat interne sur la politique scolaire de la social-démocratie allemande. L'un des points de conflit majeurs est posé par la question de la lutte contre le caractère confessionnel de l'école primaire. Les deux positions opposées, celles de l'école simultanée et celle de l'école laïque, s'affrontent au congrès du SPD de Prusse de 1904...

... Le refus berlinois du « *compromis scolaire avec les libéraux sur la question de la Simultanschule* » engage une dynamique qui conduit le congrès national du SPD de 1906, à Mannheim, à discuter de façon approfondie de la question scolaire... **[sur l'orientation] école gratuite à tous les niveaux, et prenant en charge, jusqu'à la fin de l'enseignement secondaire, tous les enfants sans distinction de classe sociale, de sexe ou de croyance... L'école unique ne peut être que laïque (weltlich) : la notion d'« école simultanée » est une nouvelle fois repoussée.** Dans les années suivantes, ce point de vue reste à la base de l'action de la commission scolaire du parti... L'enseignement religieux scolaire est défini sans ambiguïté comme une violence faite à l'enfant... La même difficulté se rencontre à propos de la question de la séparation des Eglises et de l'Etat, position programmatique de toujours de la social-démocratie allemande (depuis ses origines tant lassalliennes que marxistes), lorsque se manifeste, à partir de 1905 (comme en France, mais aussi comme en Angleterre et, on le verra, en Italie), un courant poussant à la lutte pour la séparation immédiate (et non comme mesure à mettre en place après la « *conquête du pouvoir* », selon le schéma de Kautsky)... **La contestation de l'impôt d'Eglise sert de point d'ancrage à ce mouvement, animé par l'aile la plus anticléricale du parti... Mais le mouvement n'obtient pas des sommets du SPD l'appui escompté. La crainte de s'aliéner une partie de l'électorat socialiste pour des raisons jugées non centrales politiquement...**

... Mais dans les années qui précèdent immédiatement 1914, la question du conditionnement précoce des esprits devient de plus en plus directement (comme en France ou en Angleterre) celle de l'inculcation scolaire d'un patriotisme vis-à-vis duquel la social-démocratie allemande, malgré sa tradition internationaliste théorique et pratique (durant la guerre de 1870), semble de plus en plus perdre ses repères. Le triomphe électoral de 1912 (près de 35 % des voix, 110 députés) rapproche l'heure de vérité... Août 1914 allait montrer que les classes dirigeantes allemandes n'avaient pas tort quant à elles de ne pas désespérer de leurs écoles primaires, et de leur aptitude à former des sujets prêts à donner leur vie pour leur empereur et leur pays, sous la bénédiction conjointe des deux Eglises.

7.6.3 Socialisme et luttes contre le cléricisme en Italie (des années 1890 à 1915)

7.6.3.1 Antonio Labriola : politique scolaire laïque et conception marxiste de l'histoire

Retour :



Antonio Labriola (1843-1904)

Antonio Labriola, (à la différence notable de tous les autres grands théoriciens du socialisme du XIXe siècle) fut sa vie durant un enseignant (titulaire d'une chaire de philosophie à Naples, puis à Rome à partir de 1873), et qu'il s'intéressa particulièrement à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle ainsi qu'à diverses questions de politique scolaire, et même de politique scolaire comparée. Le texte qui mérite de retenir ici en premier lieu l'attention, parce qu'il montre avec une particulière netteté comment sa conception laïque s'articule à une large vision socio-politique des problèmes éducatifs, est celui de sa conférence sur l'école populaire (*Della scuola popolare*) prononcée à l'université de Rome le 22 janvier 1888 devant un public d'enseignants des écoles communales de la capitale... L'idée centrale de cette conférence est celle de la responsabilité politique cruciale du libéralisme politique au pouvoir dans le retard effrayant de l'Italie sur ses voisins du Nord

en matière d'instruction populaire... Les élites dirigeantes, ou plus exactement, selon l'expression de Labriola, « *le petit nombre qui a pris possession de l'Etat* »²⁰⁸ leur préfèrent « *la funeste conciliation avec le Vatican* », c'est-à-dire avec la force même qui porte historiquement la principale responsabilité dans le retard scolaire et culturel de l'Italie vis-à-vis de l'Europe... C'est pourquoi la réelle promotion de l'école populaire en Italie est pour lui indissolublement liée à son affirmation comme école laïque... Sur ce dernier point, Labriola est sans ambiguïté : face à l'imbroglio créé par la loi de 1877 qui permet en fait de maintenir un enseignement religieux catholique sans le reconnaître explicitement, « *je ne vois, dit-il, qu'une seule solution vraiment rationnelle, celle de la suppression de cet enseignement hypocrite et mensonger* »... La culture dite libérale [influence du positivisme], celle à qui rien de ce qui est humain ne devrait être étranger, ne saurait être le privilège de classe des seules écoles du réseau secondaire... Au contraire : **la liberté de pensée doit nécessairement animer de son esprit vivifiant l'enseignement de ces écoles populaires, pour autant qu'elles se donnent pour but l'instruction et l'éducation de futurs adultes capables de refuser la soumission « aveugle » à « l'autorité étrangère »**[Référence à Giordano Bruno, figure exemplaire et idéal moral pour l'éducation des enfants du peuple]...

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 504.

... **Mais cet audacieux projet éducatif reste toutefois inscrit, dans ce texte de 1888, dans un cadre politique qu'on peut sans erreur qualifier de réformiste. Labriola ne s'étend guère sur la nature des obstacles à vaincre pour que l'école populaire joue réellement le rôle qu'il lui assigne...** Par ailleurs, rien n'est dit ici des écoles secondaires qui seules forment le personnel dirigeant du pays : implicitement, le développement souhaité des « *écoles populaires* » est perçu comme un développement parallèle et séparé de celui des écoles payantes de la classe dominante... Les « *motivations religieuses de l'âme humaine* », qu'il distingue dans le texte cité plus haut de la superstition et de la croyance en tel dogme particulier, ne sont pas à ses yeux nécessairement destinées à disparaître avec le pouvoir injustifié d'une Eglise sur les consciences et sur les corps : elles ont leur valeur et leur place dans la totalité des productions culturelles. Aux Etats-Unis, fait-il remarquer, si les confessions n'ont pas leur place à l'école publique, « *la croyance est vive et puissante* », les religions et les non-croyants y vivent sous le régime de la tolérance réciproque...

Dans les années suivantes, la rencontre de Labriola avec le marxisme et la correspondance qu'il engage à ce sujet avec Friedrich Engels l'amènent vraisemblablement à modifier ses conceptions sur l'école, sur la culture populaire et la foi religieuse, dans un sens révolutionnaire et matérialiste... Dans le conflit entre socialisme et positivisme, c'est précisément le caractère de nouvelle religion du positivisme – c'est-à-dire à la fois sa tendance à la valorisation de l'ordre établi et l'encouragement qu'il donne aux intellectuels laïques pour se transformer en une nouvelle cléricature et pour substituer vis-à-vis du peuple leur autorité aux anciens prêtres – qui le fait basculer du côté du marxisme : c'est en ce dernier qu'il voit vivre l'esprit de critique antidogmatique, tout autant que de révolte contre l'inhumanité du monde, qui est au cœur de sa propre philosophie... De son invitation aux instituteurs italiens à développer l'*école populaire* comme école de la culture aux derniers textes de sa période marxiste peut se lire la continuité d'une préoccupation à la fois pédagogique et politique selon laquelle la destruction de la (ou des) barrière(s) entre le peuple et la culture n'est possible qu'en concevant cette dernière comme refus de soumettre son esprit à « *l'autorité étrangère* » (*Della scuola popolare*), que celle-ci soit cléricale ou de statut laïque.

7.6.3.2 *La question laïque dans la politique scolaire du Parti socialiste italien (années 1890-1915)*

[Retour :](#)

Ce parti, on l'a vu, est constitué tardivement (1892) par rapport à l'Allemagne ou même à la France. Mais le rapide développement industriel du pays et les grands mouvements de grève et de révolte qui le secouent dès les dernières années du XIXe siècle lui donnent un essor que traduisent ses succès électoraux grandissants... **L'influence du marxisme, pour laquelle le rôle déterminant d'Antonio Labriola a été rappelé, coexiste avec celle d'autres courants plus modérés. Une partie de ses dirigeants, comme Filippo Turati, est mal disposée vis-à-vis d'une révolution qu'ils jugent au fond une aventure, et peu préparée même à remettre en cause dans les faits la royauté.** Certes soudés par une hostilité au cléricisme catholique qui leur fait adopter sans hésiter le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les socialistes italiens présentent néanmoins vis-à-vis de la question religieuse une large gamme d'attitudes, **de l'athéisme à la conception d'un « Jésus socialiste » qui tranche avec l'incroyance si répandue dans le mouvement socialiste de ses deux grands voisins du Nord...** En 1900, le programme minimum adopté par le congrès de Rome ajoute la laïcité à la gratuité et à l'obligation.

Mais aucune mention particulière n'est faite de la forme concrète sous laquelle la question laïque se pose à ce moment en Italie, à savoir le maintien à l'école populaire, pour environ les trois quarts des élèves (selon l'enquête officielle publiée peu avant, voir chapitre 9), d'un enseignement de religion catholique légalement aboli depuis longtemps dans l'enseignement secondaire.

Dans les années suivantes la question laïque prend cependant une place de plus en plus importante jusqu'à la « *déferlante anticléricale* » (J.-P. Viallet) des années **1907-1909... L'Eglise et les libéraux sont désormais engagés dans une logique de rapprochement qui fait resurgir, chez leurs adversaires de gauche, radicaux, républicains ou socialistes, le spectre du cléricalisme.** Le Saint-Siège s'est de fait résigné à la perte de ses anciennes possessions temporelles (celle-ci commence même à paraître à certains catholiques comme une chance pour l'Eglise). Il entame un processus de réconciliation avec la monarchie italienne et ses gouvernements, à la signification politique transparente : **désormais « pour l'Eglise, même si elle ne l'avoue pas forcément, le danger n'est pas l'Etat italien mais plutôt le socialisme »...** Une revendication nouvelle se fait par ailleurs entendre, celle du « *traitement égal* » par l'Etat des écoles publiques et des écoles ecclésiastiques (rebaptisées « *écoles libres* »), c'est-à-dire du financement public de ces dernières...

La loi Orlando est en 1904 l'occasion pour les parlementaires socialistes de soulever sur un plan national la question de l'enseignement religieux scolaire. Elle crée en effet pour les « *écoles populaires* », au-delà des quatre années de scolarité primaire, un nouveau cycle non obligatoire de deux ans. Quel sera le statut de ce nouveau cycle en ce qui concerne l'enseignement religieux ? Son caractère pleinement laïque sera-t-il légalement garanti ? Le ministre répond, dans la logique de la réglementation en vigueur, qu'il appartient aux conseils municipaux d'en décider ; cela équivaut à reconnaître implicitement le droit aux municipalités socialistes ou laïques à le refuser... Bissolati accueille favorablement la réponse du ministre, qu'il considère comme une « *petite bataille gagnée* » en attendant mieux. C'était en fait plutôt la confirmation du statut quo, déjà réaffirmé par un règlement de 1895...

... Bissolati se situe politiquement à l'aile droite du parti. Mais il ne semble pas que l'aile gauche (emmenée par Errico Ferri et Arturo Labriola, homonyme du philosophe), alors placée à la direction du journal central, *l'Avanti !*, ait porté un intérêt particulier aux questions scolaires, ni qu'elle ait décidé de faire de la laïcité des écoles populaires un cheval de bataille. [Le PSI fait face à un fort mouvement dans la société d'anticléricalisme] ... **On le voit bien en février 1907, lorsque la commémoration de la mort de Giordano Bruno, le 17 février (une tradition de l'anticléricalisme italien depuis 1889) donne lieu à une manifestation populaire d'une ampleur exceptionnelle.** [L'année suivant le PSI combat une mesure du second gouvernement Giolitti, destinée à conforter les parents désireux de voir donner à leurs enfants l'enseignement religieux dans un cadre scolaire et dénonce « *la feuille de vigne des amours clérico-libérales* »]...

... **Sur cette orientation Turati réunit un « bloc laïque » radical, républicain et socialiste, unifiant temporairement dans un même anticléricalisme des forces socialement différenciées... Mais le Parlement n'est pas le seul lieu où se débat alors la question laïque. Le mouvement enseignant italien, qui a enfin réussi à se constituer sur le plan national (1901 et 1902), adopte massivement dans ses congrès des résolutions demandant que soit « *banni* » l'enseignement religieux.** Le mouvement démocrate catholique lui-même, qui se constitue alors en rupture avec Rome, adopte un programme de séparation complet de l'Ecole et de l'Eglise... **Mais le point culminant de cet affrontement se situe en octobre 1909, à l'annonce de l'exécution à Barcelone du pédagogue catalan Francisco Ferrer (13 octobre). L'émotion, forte dans toute l'Europe, fut particulièrement intense en Italie.** Les 15 et 16 octobre 1909, des manifestations d'ampleur exceptionnelle eurent lieu dans toutes

les grandes villes et jusque dans de petits bourgs. Des magasins fermés arborèrent dans leur vitrine un avis « *fermé pour deuil international* » ... Il est remarquable en effet que cette grève générale, particulièrement massive à Rome, au cœur de la puissance catholique, regroupa dans une même indignation des gens qui non seulement n'avaient pas lu Ferrer pour la quasi-totalité d'entre eux, mais qui pour une part importante ne savaient tout simplement pas lire. Du pédagogue catalan exécuté, ils savaient surtout qu'il était le promoteur d'une *escuela novella*, celle-là même qu'ils voulaient voir réalisée pour s'ouvrir, pour eux-mêmes et plus encore pour leurs enfants, l'accès à un savoir et à une culture qui leur avait été jusqu'ici refusés...

...Il faut ajouter – autre rencontre peut-être avec Labriola et sa mise en garde contre les cléricatures laïques risquant de se substituer aux anciens prêtres – que ce mouvement de grève en hommage à Ferrer se heurta à l'incompréhension, voire à l'hostilité, non seulement des chefs du radicalisme et du républicanisme « *bourgeois* », mais aussi d'une partie des cadres syndicalistes et socialistes eux-mêmes. **Le récit de J.-P. Viallet donne à voir de façon fort suggestive l'émergence naissante, du sein du mouvement ouvrier et populaire, d'appareils de direction qui regardent avec défiance un mouvement qu'ils n'ont pas eux-mêmes décidé et dont ils n'ont pas le contrôle...**

... Dans l'Italie de cet immédiat avant-guerre la question laïque, qui avait pu souder un « *bloc* » républicain, radical et socialiste dans l'opposition à Giolitti, ne joue plus le rôle de fédérateur possible dans des conflits politiques dont les enjeux essentiels se sont déplacés. L'anticléricalisme, tant « *bourgeois* » que « *populaire* », avait comme *credo* le ferme refus « *de remplacer l'enseignement du catéchisme par un autre enseignement dogmatique (entendez : d'un rationalisme antichrétien)* »²⁰⁹. Mais c'est un autre dogme, celui de la grandeur de la nation italienne, qui trouve de plus en plus de partisans dans ces milieux anticléricaux et notamment parmi des enseignants peu à peu gagnés, comme les personnages du livre *Cœur d'Edmondo* de Amicis, par la fièvre patriotique...

... [Nous avons rendu compte] des raisons politiques de cette résistance [antilaïque], c'est-à-dire de l'appui que lui ont apporté certains secteurs décisifs de l'Etat et des classes dominantes italiennes pour contrer les partisans de la laïcisation totale des écoles du peuple. **Ce processus devait trouver son aboutissement avec la réforme de 1923, par laquelle Giovanni Gentile, ministre de Mussolini, devait rétablir l'enseignement religieux comme « *fondement et couronnement* » de l'école primaire du régime fasciste.**

²⁰⁹ J.-P. VIALLET, *op. cit.*, p. 1676.

8 Conclusion

Retour :

Trois questions, formulées dans l'introduction, ont formé le programme de cette recherche. La première concernait l'appréciation de la notion de « *singularité française* » en matière de laïcité scolaire avant 1914 dans l'espace proche européen ; la deuxième, la question de savoir si on doit appréhender les programmes de laïcisation scolaire et les valeurs (politiques et philosophiques) qu'ils veulent porter en termes d'unicité fondamentale (par-delà toutes les différences de « *sensibilité* ») ou de pluralité irréductible (par-delà ce qui peut rassembler contre un adversaire clérical commun) ; la troisième portait sur la signification de la lutte pour la laïcité scolaire dans ce qu'il est convenu d'appeler « *l'accès à la modernité* ». Au terme de cette enquête, il paraît possible non pas d'apporter des réponses achevées, ni même construites en tenant compte de l'essentiel du matériau historique disponible (pour des raisons exposées dans l'introduction de cette étude), mais de formuler néanmoins avec une certaine netteté dans quelles directions devraient s'orienter les réponses.

On peut tout d'abord considérer comme confirmé le point de vue selon lequel l'exigence de séparation, et même de séparation radicale, ou totale, entre Eglise(s) et Etat, loin d'être une « exception française », est intimement liée à l'histoire politique et scolaire de l'Europe... [Le] *Traité sur la Tolérance* (1689) ...demandait déjà que l'Eglise fût « *complètement séparée* » du pouvoir politique (et qui, rappelons-le, le demandait en latin, pour que sa parole fût entendue par-delà les frontières linguistiques séparant les pays de la chrétienté)...

... La séparation des Eglises et de l'Ecole est, elle aussi, une exigence qu'on a vu non seulement s'exprimer, mais jusqu'à un certain point se réaliser, dans les quatre pays de l'étude. La période comprise entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XXe a vu la dislocation, brutale ou progressive selon les situations et les moments, du monopole pluriséculaire des Eglises nationales sur l'éducation publique. Ce monopole, et son corollaire, la soumission des esprits des maîtres et des élèves à l'autorité du pouvoir sacerdotal, fut partout perçu comme le principal obstacle à la construction des systèmes d'enseignement modernes...

... Mais les Etats laïques, ces nouveaux maîtres de l'enseignement public, avaient-ils intérêt à pousser leur avantage jusqu'à la défaite complète de leurs prédécesseurs cléricaux ?... On peut ainsi mettre en évidence le fait que, dans chacun de ces quatre pays, les classes dirigeantes, en se décidant à faire de l'enseignement une affaire publique, ont cherché dans un premier temps à préserver pour l'Eglise « *établie* » (ou pour les deux Eglises établies, dans le cas prussien puis allemand) une voie d'accès aux élèves de l'enseignement public. [Toutefois malgré des résistances des églises locales, catholiques et protestantes, anglicanes, par exemple, en Prusse ou en Grande Bretagne, une tendance générale, dans des situations nationales différentes, s'est imposée.] **Partout ailleurs, la crise de l'enseignement confessionnel d'Etat, dont on a essayé de décrire l'évolution en relation avec les progrès décisifs des conceptions sécularisatrices du monde, non seulement dans les classes dominantes, mais chez les dominés eux-mêmes, a conduit à la recherche de formules écartant les Eglises comme telles, tout en maintenant dans l'enseignement une dimension religieuse...** . Quant au troisième « *modèle* », celui de la Séparation, il n'apparaît au XIXe siècle que dans la situation-limite où une classe dirigeante, ou plus précisément les forces politiques qui exercent pour elle le pouvoir,

estiment à la fois possible et nécessaire une rupture totale, dans le domaine scolaire, avec l'Eglise localement dominante : rupture amorcée en Italie (mais rapidement a prévalu, dans les sommets de l'Etat monarchique, la recherche d'un compromis), puis dans la France républicaine, où le processus, avec Jules Ferry (mais en lui forçant un peu la main, comme on l'a vu), s'est développé beaucoup plus loin.

[L'auteur rejette le schématisme consistant à expliquer l'opposition protestantisme et catholicisme sur la question laïque, le premier ayant plus tôt favorisé les processus de sécularisation des Etats. La réalité est un peu plus complexe...] C'est en effet oublier deux données essentielles, qu'on a cherché ici à mettre en évidence. La première est qu'en « *pays catholique* » aussi, les Etats, loin d'être structurellement opposés à l'Eglise, se sont montrés tout au long de la période étudiée en général très soucieux de favoriser la diffusion d'un message religieux en qui ils voyaient un puissant facteur d'adhésion à l'ordre établi. On le voit à l'évidence dans l'Italie unifiée, où les libéraux, s'ils laïcisaient intégralement l'école des classes dominantes, laissent à l'Eglise une assez large part d'influence sur l'école du peuple. Mais on le voit aussi en France, avant la IIIe République, où l'enseignement du peuple est le lieu d'une collaboration souvent étroite des autorités politiques et religieuses – et on se souvient que la laïcisation républicaine elle-même s'accompagne chez bien des responsables politiques républicains « *spiritualistes* » du souhait de voir le peuple conserver sa foi (ou ce qu'il lui en reste) plutôt que de verser dans l'athéisme des communards... **C'est négliger tout un pan de l'histoire scolaire et politique du XIXe siècle que de passer sous silence les luttes menées dans ces pays pour rendre l'école (et particulièrement l'école destinée au peuple) indépendante des Eglises établies, anglicane ou protestante.** Comme c'est indûment rejeter dans l'ombre, ou plutôt dans l'oubli, les hommes et les mouvements porteurs dans ces pays de conceptions du monde en rupture avec les Eglises dominantes, qu'ils fussent dissidents, « *infidèles* », agnostiques ou athées, qui ont formulé en pionniers des programmes de séparation complète de l'Ecole, comme de l'Etat, avec l'Eglise établie dans leur pays, et qui ont su en leur temps résister aux efforts conjoints des autorités politiques et religieuses pour les réduire au silence....

[A l'époque des Lumières] ... L'Eglise doit concourir à l'action de l'Etat : telle est encore, par-delà les différences de religion, l'idée au principe de presque toutes les politiques scolaires « officielles » du XIXe siècle, et même d'un grand nombre de leurs critiques. La seconde voie, celle de la séparation, ou indépendance réciproque de l'Etat (ou de l'Ecole) et des Eglises, était partout plus ardue à emprunter. Si elle n'obtient avant 1914 de réels succès qu'en Italie et surtout en France, elle s'exprime avec force au cours du XIXe siècle dans chacun des pays étudiés. Nier son importance en « *pays anglican* » ou protestant au motif que la coalition de ses adversaires fut plus forte reviendrait à vouloir que l'histoire se limitât à n'être qu'une histoire des vainqueurs...

... C'est précisément cette approche, non pas exclusivement, mais principalement politique, qui permet le mieux, semble-t-il, de rendre compte de ce que l'histoire scolaire française a de spécifique, en même temps que de préciser les limites de cette spécificité. **Deux moments particuliers, entre 1789 et 1914, ont fait de la France un pays « pas comme les autres » en matière de laïcité scolaire et politique. Le premier est, bien entendu, la Révolution française elle-même. L'Eglise catholique a subi alors en France la plus lourde défaite qu'une Eglise ait subie dans l'histoire de l'Europe depuis le XVIe siècle. C'est à ce moment que, pour la première fois en Europe, la conception traditionnelle de l'autorité s'est renversée dans les faits – et non plus dans les seuls écrits de penseurs d'avant-garde. Au lieu de provenir du Ciel, instaurant le roi comme représentant de Dieu chargé par lui d'accomplir ses desseins dans sa conduite des affaires humaines, l'autorité surgissait de la Terre, c'est-à-dire du peuple chargeant ses représentants de la responsabilité de conduire les affaires humaines dans son propre intérêt.** Dieu était exclu du fondement du pouvoir politique – prélude nécessaire à l'exclusion de ceux qui prétendaient parler en son nom des institutions communes à tous, et parmi elles de l'instruction publique. Et les conditions politiques dans lesquelles

s'est déroulé ce renversement de la représentation de l'autorité – processus à la fois idéologique et politique, pour lequel le 10 août 1792 est une date décisive – ont constitué l'Eglise catholique (l'Eglise réfractaire soutenue par Rome en premier lieu, mais aussi dans une large mesure l'Eglise constitutionnelle elle-même) en adversaire à vaincre. Et pour l'essentiel (malgré le grand retour en arrière du concordat), cette lutte a été gagnée, à la fois par le peuple et par la nouvelle classe dominante, celle qui confisque à son profit la révolution à partir de Thermidor et du Directoire, et qui se constitue en classe dominante laïque (en tout cas pour elle-même) à un degré inconnu ailleurs. Jamais au cours du XIXe siècle l'Eglise n'a pu recouvrer en France ce statut d'intermédiaire socialement reconnu entre Dieu et le pouvoir politique, qui lui conférait son ancienne puissance, la seule tentative conséquente pour le faire ayant abouti à une nouvelle défaite cléricale, celle de 1830...

Le second moment fort se situe dans les années 1880 (pour s'en tenir à la seule Séparation scolaire) ou entre 1880 et 1905, si on veut y associer la Séparation politique. Ici aussi, c'est une conjonction spécifique d'intérêts entre le mouvement laïque populaire (celui qui s'était exprimé en 1870-1871, en province, et durant la Commune de Paris) et une bourgeoisie gagnée à l'idée républicaine qui rend compte de la conjoncture laïcisatrice des années 1880, tout comme, dans le contexte nouveau de montée en puissance du socialisme, de la Séparation de 1905. On voit comment laïcité et république ont partie liée : c'est parce que la république peut se passer de toute référence au divin pour se définir (à la différence d'une monarchie, même constitutionnelle) que la Séparation a pu être réalisée entre 1882 et 1905. [Ce mouvement dans les conditions particulières léguées par la grande révolution bourgeoise et de l'offensive du mouvement ouvrier, n'a pu avoir lieu dans les autres pays étudiés, car il a pu être repoussé par la jonction entre des bourgeoisies effrayées après 1848 et la force des églises nationales.]

Cette « médaille laïque » a d'ailleurs son revers : elle a contribué à générer une « laïcité officielle » à forte composante nationaliste, comme on l'a vu à travers l'évolution idéologique d'Eugène Spuller ou de Ferdinand Buisson. Elle a favorisé une conception mystifiée de l'école laïque française (en particulier de son secteur primaire : élémentaire, primaire supérieur, écoles normales) en tant qu'école plus ou moins libérée de tous les conditionnements idéologiques, alors même que se réalisait à travers elle l'inculcation de masse du sentiment d'appartenance à une communauté (la communauté française)... Mais on est en droit, au terme de cette étude, de souligner l'intérêt et la richesse de leurs propres traditions nationales de luttes scolaires laïques et démocratiques : une méfiance conjointe envers l'Eglise et envers l'Etat, en tant qu'instances d'inculcation scolaire de vérités aussi dangereuses l'une que l'autre (une problématique nettement moins présente en France, surtout sous la Troisième République), et la recherche des voies possibles de se prémunir contre ce « *double endoctrinement* » (allant, dans le cas anglais, jusqu'au refus longtemps affirmé de toute implication de l'Etat dans l'école)...

[A l'intérieur du camp laïque en France se mène à partir de 1880 -1914 une lutte sur l'interprétation à donner à la laïcité et à la séparation qui recoupe l'opposition entre les différentes forces politique et leur relation à l'exercice du pouvoir] ...**S'impose ici l'image d'une sorte de « champ laïque » structuré autour de deux « pôles », un « pôle Condorcet » s'opposant à un « pôle Ferry », pour donner deux noms emblématiques à cette différenciation fondamentale...**

... Le cours de l'histoire de la laïcité en Europe à partir de 1914 confirme, nous semble-t-il, le bien-fondé de cette approche. La guerre représente en effet, dans ce domaine comme dans tant d'autres, un tournant majeur. La « *religion de la patrie* » renverse et piétine avec fureur toutes les barrières qui l'entravaient précédemment. La haine de l'adversaire étouffe dans chaque camp une tradition du libre examen à l'égard du discours de l'autorité politique qu'on aurait pu croire mieux établie. En France, l'*Union sacrée* réconcilie dans le soutien à la même cause guerrière les Eglises et la grande majorité des partis et organisations laïques, tant il importe de faire savoir aux croyants que « *la*

mort chrétiennement acceptée assure au soldat le salut de son âme » . **L'Eglise catholique française retrouve ainsi sur le champ de bataille une fonction politique qu'elle avait perdue dans la société civile depuis des décennies** : la réhabilitation de l'aumônier militaire, qui promet le salut à ceux qui vont tuer et peut-être mourir, non seulement suspend, mais abolit de fait la séparation des Eglises et de l'Etat...

...C'est pourquoi l'Europe qui émerge de la guerre ne peut être comprise comme prolongeant, sur le plan des relations Eglises / Etat et Eglises / Ecole, les lignes d'évolution antérieures à 1914. Une inflexion durable a été opérée. L'Union sacrée a conduit les partis laïques qui l'ont assumée, notamment les partis socialistes, à réviser en profondeur dans la pratique, sinon encore dans le discours, leur ancienne politique séparatrice... [Ainsi, ce qui ferait l'objet d'une autre étude, l'Allemagne démocratique et ouvrière, issue de la dislocation de l'Empire, s'engage dans une volonté de séparation intégrale, vite contrecarrée par les accords du SPD avec le centre démocrate-chrétien.]... Le ralliement des sphères dirigeantes des partis socialistes à une politique de réconciliation avec les Eglises, sensible dans la plupart des pays d'Europe après 1914 (notamment en Grande-Bretagne, où la revendication des *secular schools* est abandonnée par les dirigeants du *Labour Party*), n'est pas le seul effet de la défaite laïque provoquée par la guerre. Les classes dirigeantes européennes dans leur ensemble, y compris leur aile laïque, ont perçu qu'à l'heure du danger il ne leur était pas possible de se passer du secours des Eglises. La leçon est particulièrement méditée en France... **Sans doute la loi de 1905 continue-t-elle de régir les relations de l'Etat français et de l'Eglise. Mais l'esprit dans lequel elle s'applique a changé. Le rétablissement des relations diplomatiques avec le Vatican (1921), l'accommodement concernant les associations culturelles (1924), et, plus significativement encore, le renoncement, non seulement par la droite nationale, mais par le Cartel des Gauches, à l'extension des lois laïques aux trois départements d'Alsace-Moselle (1924-1926), balisent la voie sinon d'un « pacte laïque », du moins d'une réconciliation progressive d'une « laïcité de gouvernement » et de l'Eglise en France (« *Le salut de la France est dans l'application du véritable laïcisme qui mettra Dieu dans la cité* » ²¹⁰).**

Il reste à examiner la troisième question posée au début de ce travail, celle des relations entre laïcité et accès à la modernité. **On peut, nous semble-t-il, considérer comme acquis que l'idée de trouver l'origine de la séparation moderne des Eglises et de l'Etat dans le christianisme lui-même, à travers la doctrine d'Augustin sur les deux Cités ou le *Rendez à César...*, ne résiste pas à un examen historique... De même se révèle infondée l'idée d'une invention précoce de la notion moderne d'égalité des individus par le christianisme...** La modernité au contraire est née et s'est affermie dans la lutte pour vaincre le « *pouvoir sacerdotal* », c'est-à-dire en premier lieu pour ruiner la conception du monde qui lui donnait vie : l'idée que le bonheur de chacun, ou son malheur, non pas en ce monde mais « dans l'autre », était lié à l'obéissance à une catégorie sociale spécifique qui détenait ce savoir sur l'au-delà de Dieu lui-même, à travers la Révélation. Ce pouvoir ne pouvait être brisé que si la religion devenait « *une affaire privée* »...

... L'idée selon laquelle le principe moderne de séparation des « *sphères* » publique et privée serait issue de la doctrine des Réformateurs religieux du XVI^e siècle recèle assurément un germe de vérité, dans la mesure où la révolte religieuse contre Rome peut être considérée comme la première grande tentative menée à l'échelle européenne pour affirmer les droits des individus au libre exercice de leur pensée hors de toute contrainte institutionnelle. Mais on a vu également que ce mouvement émancipateur s'est accompagné de sa négation dans la doctrine des Réformateurs eux-mêmes, dès

²¹⁰ Article d'Izoulet, professeur de philosophie sociale au Collège de France, *Journal des Instituteurs*, 15 décembre 1923.

lors que les doctrines protestantes ont été constituées à leur tour en dogmes dont le rejet compromettrait le salut...

... **S'il est vrai que la modernité européenne (ou occidentale) est née en dehors du christianisme, et qu'elle s'est affirmée dans la lutte pour défaire la prétention de ce dernier à imposer aux hommes de vivre dans une « sphère unique »** (on s'est proposé d'appeler ici « *chocs sécularisateurs* » les épisodes historiques les plus intenses de cette lutte), on doit aussi conclure, au terme de cette enquête, que le domaine de la vie sociale où cette séparation est apparue le plus tardivement dans l'histoire, et où elle a eu le plus de difficulté sans doute à se réaliser, est le domaine de l'éducation publique, et plus précisément celui que le XIXe siècle appelait « *l'éducation du peuple* ». La *sécularisation de l'école*, pour reprendre les termes de J. Ferry cités à la première page de cette étude, n'est pas seulement apparue *après la sécularisation* des sciences de la nature, de la philosophie ou du droit – comme il le constatait lui-même... La raison n'en est pas à chercher seulement du côté de la résistance obstinée, et même acharnée, d'institutions ecclésiastiques craignant de perdre à jamais des enfants scolarisés en dehors de toute influence religieuse... [La classe bourgeoise qui exerce le pouvoir, pour ses propres besoins donne un cadre limité à la laïcisation]... **les politiques scolaires gouvernementales du XIXe siècle témoignent surabondamment du souci que les Ecritures Saintes restent « les classiques du pauvre »** (voir chapitre 5), ou tout au moins fassent partie intégrante, sans contestation possible, de la culture scolaire de l'école populaire. Et lorsque parviennent au pouvoir, comme en France à partir des années 1880, des courants issus des classes dominantes, mais décidés à pousser plus loin la lutte contre l'Eglise nationale la plus puissante, et prêts à se passer d'elle dans l'organisation de l'enseignement du peuple (sans aller jusqu'à bannir toute légitimation officielle du sentiment religieux), **il est remarquable de constater combien rapidement, dans leur vision de l'école populaire, l'adhésion corps et âme à ce qu'ils nomment eux-mêmes « la religion de la patrie » acquiert le statut d'une religion de remplacement.** Il n'est peut-être pas illégitime d'y voir une sorte d'illustration involontaire du jugement de Condorcet selon lequel quiconque veut diviser la société (« *partager le genre humain* », selon son expression) en « *deux classes* » doit apprendre en premier lieu aux uns à raisonner, et aux autres à croire...

... Et c'est pourquoi, à l'inverse, la lutte pour la séparation des Eglises et de l'instruction publique, par-delà la diversité des enjeux qu'on a essayé ici de repérer (promotion d'un enseignement rationnel, moderne et critique, pour tous, refus d'une morale fondée sur le dogme jugé dégradant du péché originel, lutte contre un pouvoir clérical perçu comme menace pour les libertés, ou encore refus de l'endoctrinement religieux précoce considéré comme une violence faite à la conscience des enfants...), **cette lutte pour la laïcité de l'école est apparue au cours de cette enquête comme intimement liée à la lutte politique pour la réalisation du programme démocratique de la souveraineté réelle du peuple.** Dans cette perspective, qui n'est certes pas un projet en son fond plus « *français* » qu'allemand, anglais, italien..., même si la séquence 1789-1794 l'inscrit de façon singulière en France dans les rapports politiques et dans la mémoire collective, la lutte contre l'inégalité d'instruction est stratégiquement centrale... L'instruction publique doit apprendre d'abord à chacun à ne pas s'en remettre aux autorités constituées, pas plus aux autorités religieuses qu'aux puissants du monde profane, dans l'élaboration de son jugement sur le monde comme sur la conduite de ses affaires propres...

...Les socialismes du XIXe siècle hériteront de cette exigence démocratique fondamentale : tous les courants « *utopistes* » de la première moitié du siècle, qu'ils rejettent la foi religieuse ou qu'ils se vivent comme nouvelle religion, en sont pénétrés à des degrés divers. **Et si Marx se montre en définitive si peu intéressé à élaborer une politique scolaire « marxiste » originale (on a vu qu'il faisait surtout siennes les options fondamentales d'Owen en la matière, notamment celle de la nécessaire « double indépendance » de l'instruction publique par rapport aux Eglises comme vis-à-vis de l'Etat),**

c'est peut-être parce qu'il estime qu'en ce domaine l'essentiel est déjà dit. La conquête du pouvoir politique par la classe ouvrière (l'objectif qui distingue radicalement Marx d'Owen) serait une entreprise vaine si ce pouvoir ne servait pas à faire du savoir monopolisé par les classes dirigeantes le bien de tous, sans la médiation d'un corps de clercs, ou de spécialistes laïques du pouvoir politique. « *Savoir, c'est pouvoir* » : la formule owéniste et chartiste reprise par Wilhelm Liebknecht est illustrative de cette inscription du marxisme dans la tradition politique de la lutte pour une éducation démocratique et laïque qu'on a cherché ici à décrire...

...Août 1914, c'est-à-dire le consentement presque général des peuples aux meurtrières Unions sacrées bénies par les Eglises, et soutenues au moins dans un premier temps par la très grande majorité des autorités du « *socialisme scientifique* », apportera sur ce point dans tous les pays d'Europe le plus cruel des démentis.



Antonio Gramsci (1891-1937)

Après la première guerre mondiale, et la Révolution russe, ce questionnement sur une politique scolaire capable d'éduquer à l'indépendance effective de la pensée et des conduites ne disparaîtra cependant pas. Il sera reformulé notamment par Antonio Gramsci, dans l'analyse remarquable qu'il produit, de la prison où le régime fasciste italien l'a enfermé, du livre de Benedetto Croce mentionné à plusieurs reprises dans ce travail...

... Les *Cahiers de Prison* montrent combien cette réflexion sur la capacité du peuple à s'émanciper de toute religion, y compris de la religion de la patrie, est liée pour Gramsci à la question de la destruction de la dualité scolaire entre écoles destinées à former une élite apte à diriger et écoles de préparation aux tâches « *pratiques* » et subalternes. La perspective de l'« *école unitaire* » qu'il estime nécessaire d'opposer à la réalité scolaire existante n'est pas seulement destinée à empêcher de grossir « *l'armée de réserve du parti du Syllabus* », mais à créer les conditions d'un réel contrôle démocratique sur ceux qui exercent le pouvoir...

... Pour Gramsci, la question du « *double endoctrinement* » politique et religieux se posait comme une question d'une lancinante actualité : peu avant le moment où les lignes de ces *Cahiers de prison* étaient écrites, l'Eglise catholique italienne avait apporté à l'Etat fasciste le plus précieux des soutiens (accord du Latran, 1929) et Pie XI avait accordé à Hitler la reconnaissance internationale qui lui faisait défaut en signant avec le Troisième Reich le concordat du 20 juillet 1933. Les décennies qui ont suivi la fin de la seconde guerre mondiale ont été cependant celles d'un recul du religieux et du « *pouvoir sacerdotal* » si profond, en Europe en premier lieu, mais aussi hors d'Europe, qu'on a pu considérer la question de la séparation des Eglises (des religions) et de l'Ecole comme en cours de règlement, et estimer que les conditionnements idéologiques non religieux eux-mêmes étaient en train de céder la place à des conceptions et à des pratiques éducatives authentiquement respectueuses de la personne de l'élève et de l'indépendance de sa pensée. **Un regard sur l'Europe contemporaine – et a fortiori sur bien d'autres endroits de la planète – oblige à porter à ce propos un jugement nettement moins optimiste. Une vague de retour du religieux dans l'espace public, et de réhabilitation de l'autorité morale des hommes de religion, s'est à l'évidence levée.** L'enseignement

est naturellement l'une de ses premières cibles. Peut-être cette vague sera-t-elle de courte durée ; mais rien ne permet de l'affirmer – du moins la tendance de tous les Etats européens contemporains à « *tendre la main aux Eglises* » et aux religions en général est-elle de nature à faire naître à cet égard une légitime inquiétude.