

Partie I

LE LEGS DE L'HISTOIRE ÉCOLE ET ÉGLISE(S) EN EUROPE, DE LA VICTOIRE DU CHRISTIANISME EN OCCIDENT AU MOUVEMENT DES LUMIÈRES

Chapitre 1

DE LA MISE EN PLACE DE L'ÉCOLE CHRÉTIENNE

(V^E-VI^E SIECLES) À L'ÉMERGENCE DE L'ÉCOLE CONFSSIONNELLE (XVI^E-XVII^E SIECLES)

La Grèce est le seul pays, je crois, où un enseignement autre que religieux ait joui de l'inexprimable avantage de servir de base à l'éducation ; et quoiqu'il y ait beaucoup à dire contre la valeur de certains points de cette éducation, on ne -saurait en contester l'efficacité. Ce fait exceptionnel est l'exemple le plus -mémorable de l'emprise de l'éducation sur la conduite : forte présomption que, dans les autres cas, c'est bien plus parce que l'enseignement religieux a été -inculqué à l'enfance, qu'il exerce son pouvoir sur les hommes, que parce qu'il est religieux.

John Stuart MILL ¹

Préambule : la notion de « christianisme classique »

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* » ² 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* » ³. 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 XVI^e 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.

¹ *Utilité de la religion, in Trois essais sur la religion ; Paris, Germain Baillière, 1875, p. 77.*

² Mathieu, 22, 21, Marc, 12, 17 et Luc, 20, 25.

³ Pierre RONDOT (spécialiste de l'islam politique), « La laïcité en pays musulman », *La Laïcité*, 6e session du Centre d'études politiques de Nice (1959), PUF, 1960, p. 118.

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 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.

L'examen de la « doctrine classique » du christianisme en matière de relations entre Eglise et Etat, ainsi qu'entre Eglise et Ecole, qu'on se propose de mener ici, n'a pas la prétention de traiter de tous les aspects du problème. Il devra cependant être suffisamment précis, et entrer suffisamment dans la lecture des textes, pour entreprendre d'apporter une réponse à la question de l'éventuelle dimension intrinsèquement sécularisatrice du christianisme. Pour engager cet examen, on se propose de s'intéresser en premier lieu à la notion même de siècle, telle qu'elle a été élaborée par les Pères de l'Eglise. Le mot latin *saeculum*, en effet, ne se rencontre pas dans la littérature de l'antiquité préchrétienne avec la signification qu'il a acquise dans la langue d'Eglise. Il en est de même du mot grec équivalent (*kosmos*) dans la langue des Pères de l'Eglise d'expression grecque. Ce changement de sens n'est pas secondaire. Il traduit une transformation très profonde de la perception du monde et de soi, comme du sens de l'existence humaine ainsi que de la fonction de ce corps spécifique d'intermédiaires entre le siècle et l'éternité que sont les sacerdotes du christianisme triomphant. Cette conception chrétienne du siècle prend forme et s'impose dans l'aire géographique de l'empire romain vers le IVe siècle de notre ère. Devenue, pour une très longue période, constitutive de la vision « chrétienne classique » du monde, c'est elle en définitive que les courants sécularisateurs de l'époque moderne

⁴ Cette conception d'un christianisme stable doctrinalement depuis l'époque où il devient religion d'Etat jusqu'à une date assez récente se rencontre notamment chez l'historien de l'Eglise moderne et contemporaine Adrien Dansette. Au terme de son étude consacrée à *l'Histoire religieuse de la France contemporaine* (Flammarion, 1965), il écrit : « Au cours du XIXe siècle et au début du XXe, les catholiques libéraux ont mené, dans un climat intellectuel hostile, une lutte difficile pour réconcilier une Eglise incompréhensive et la société de l'époque... C'est que l'Eglise, sous l'influence d'une tradition historique remontant à Constantin, estimait nécessaire un lien étroit entre l'Etat et la religion : à pays catholique, Etat catholique » (p. 832). Au moment où A. Dansette écrit cette postface de son livre (novembre 1964), la tradition constantinienne, « dont la fausseté apparaît en présence du pluralisme contemporain », vacille, dans les délibérations en cours du concile Vatican II, sous l'offensive du catholicisme libéral, en qui l'auteur place explicitement ses espoirs d'un renouveau de l'Eglise. Sans naturellement se prononcer ici sur la question (théologique) de la « fausseté » ou de la justesse de la doctrine dite de Constantin par rapport à une « essence du christianisme » qui ne concerne pas l'historien, ni soulever la question (historiquement légitime, quant à elle, mais non traitée ici) de savoir jusqu'à quel point l'Eglise catholique contemporaine a répudié, au concile Vatican II et depuis, cette doctrine du lien nécessaire entre elle-même et l'Etat, on retiendra le fait que pour A. Dansette (son livre entier est écrit pour le prouver) cette modernisation, dont il se réjouit, a été imposée à l'Eglise catholique par l'influence croissante des « idées (nées en dehors d'elle) sur lesquelles se sont fondées les sociétés occidentales » (*ibid.*). On essaiera dans les chapitres suivants d'apporter quelques éléments à l'appui de cette conception.

considéreront comme l'adversaire à vaincre, et contre qui ils se mettront en mouvement ; c'est pourquoi il n'est pas inutile de commencer cette étude par une analyse un peu détaillée de sa signification et de ses implications.

1. L'INSTALLATION DU MONOPOLE RELIGIEUX DU CHRISTIANISME DANS L'AIRE EUROPÉENNE ET SA SIGNIFICATION DANS LES DOMAINES CULTUREL ET SCOLAIRE

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

« On imagine difficilement, avant de l'avoir constaté, combien l'exemple et l'enseignement de saint Augustin ont modelé la tradition latine : à plus juste titre encore que Virgile, il mérite le titre de père de l'Occident. »⁵ Ce jugement d'Henri-Irénée Marrou justifiera l'intérêt porté ici à l'évêque d'Hippone, et notamment à son œuvre maîtresse, *La Cité de Dieu*, dans l'interrogation qu'on souhaite mener sur la notion chrétienne « classique » de siècle. Avec *La Cité de Dieu* (412-427), son œuvre majeure, Augustin (354-430) entend en effet réaliser une séparation absolue, et à ses yeux fondatrice, entre deux « cités », la cité terrestre (ou : du monde, du siècle) et la cité céleste. Cette séparation n'a rien à voir, comme le souligne, après d'autres, Lucien Jerphagnon dans une récente présentation de cette œuvre⁶, avec une quelconque séparation entre Eglise et Etat (puisque aussi bien un empereur chrétien, comme Théodose, a sa place, dit Augustin, dans la cité céleste). Tout autant que « cité », le terme de « citoyenneté » serait approprié pour traduire ici le latin *-civitas*. Car c'est bien l'idée d'une séparation radicale des hommes entre deux patries, entre lesquelles chacun doit choisir, et entre lesquelles aucune conciliation n'est possible, qu'installe Augustin dans cette conclusion du livre XIV – l'un des passages sans doute les plus commentés de son œuvre et les plus constitutifs de cette « culture chrétienne classique » dont on cherche ici à appréhender les traits essentiels :

« 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 erreur⁸.

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

⁵ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1963, p. 153.

⁶ Lucien JERPHAGNON, présentation de *La Cité de Dieu*, collection *La Pléiade*, 2000, p. XVI. Les références de l'ouvrage se rapporteront à cette collection.

⁷ *Ibid.*, XIV, 28, p. 594.

⁸ Augustin écrit, à propos de ces antiques héros de l'histoire romaine devenus constitutifs de l'identité collective des citoyens de l'Empire, les Scaevola, les Curtius, les Decius : « Ces hommes étaient citoyens de la cité terrestre : la fin proposée à tous leurs devoirs envers elle était sa conservation et son règne non au ciel, mais sur la terre ; non point en une vie éternelle, mais en cette vie. » (V, 14, p. 200)

grande catastrophe qui frappe de stupeur tout l'Empire en 410 après J.-C., le pillage de Rome par les Wisigoths d'Alaric (des 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 »⁹.

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 civique¹⁰. 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 croyants¹¹ 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*)¹² que comme une vie d'avant la mort, dont la valeur, en regard de l'autre, est proportionnelle 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.* »¹³ 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 siècle¹⁴. 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 ère¹⁵, ait fait ensuite place peu à peu à une puissante 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. Mais l'antique religion grecque et romaine, pour se limiter ici à elle, ne concevait pas que le salut

⁹ *Ibid.*, I, 9, p. 14. On a souvent remarqué que si Augustin ne croit pas que le sac de Rome soit dû à la vengeance de Jupiter ou d'Apollon, ce n'est pas qu'il nie leur existence, au contraire. Ce sont pour lui, comme Junon ou Venus, des « *démons impies* ».

¹⁰ Marcel LE GLAY, *La Religion romaine*, Paris, Colin, 1991.

¹¹ « *Cette cité où nous avons la promesse de régner un jour* » (V, 17, p. 202).

¹² Le grec *kosmos* est utilisé dans les évangiles pour exprimer le monde créé. L'Eglise latine a préféré le traduire non par *mundus* (terme entraînant en latin classique une idée d'harmonie) mais par *saeculum*, « *sans doute parce qu'il pouvait recevoir, en latin profane, une acception négative faisant référence à la décadence des générations humaines* » (*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Angelo DI BERNARDINO ed., Paris, Cerf, 1990, article *saeculum*). D'une indication de durée, le sens glisse à l'idée de « monde temporel » (par opposition à l'éternité) ; *saecularis* devient, au IV^e siècle, équivalent de *profane*.

¹³ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, V, 18.

¹⁴ « *Se complaire dans les jugements du siècle* » est une « *faiblesse* » (*La Cité de Dieu*, I, 9, p. 14) ; la « *perversité du siècle* » (*ibid.*, V, 17, p. 202) : il paraît inutile ici d'accumuler les occurrences du mot *siècle* employé avec une connotation dépréciative.

¹⁵ De ce même état d'esprit devant la mort témoignent ces stèles funéraires des premiers siècles de notre ère portant l'inscription « *N F F N S N C* » (*Non fui, fui, non sum, non curo*). Voir Albert BAYET, *Histoire de la libre pensée*, Paris, PUF, 1959 p. 21.

de l'âme fût en quoi que ce soit la grande affaire de la vie. La crainte du châtement *post mortem* n'était ni chez Homère ni chez Virgile¹⁶ un motif déterminant de la conduite des actions humaines. La tradition réservait les tourments éternels à de grands criminels endurcis et / ou impies, Ixion, Tantale, Sisyphe. Le Souverain Bien, de quelque façon qu'on le définisse dans les écoles philosophiques de l'antiquité, relevait de ce monde, et seulement de lui. Ici encore, le christianisme introduit une rupture majeure. Désormais la menace du feu éternel (*géhénne* en grec, traduction de l'hébreu) concerne chaque être humain. Des conceptions différentes existent, il est vrai, dans le christianisme des premiers siècles quant à la sévérité du jugement de Dieu, et surtout quant à la durée (temporaire ou éternelle ?) de la damnation prononcée. Augustin, qui y consacre l'avant-dernier chapitre de *La Cité de Dieu*, s'applique implacablement à ruiner les espoirs de mansuétude divine : il est conforme à la justice divine « *que l'on puisse être condamné à un châtement éternel pour les péchés peut être grands, mais accomplis, évidemment, en bien peu de temps* »¹⁷. Le dernier chapitre de *La Cité de Dieu* peint, en face du drame de la torture sans fin, les joies de la « *félicité éternelle* ». Les deux cités ont cessé de cheminer « *dans le temps* » ; les voilà séparées pour l'éternité.

Dès lors qu'on entre dans la logique de cette croyance, il n'est pas besoin d'imaginer l'hypothèse d'une quelconque imposture de ses prêtres, ou d'une quelconque duplicité, pour constater que cette crainte du feu éternel et cette attente du salut remettent, entre les mains du groupe humain dont la tâche spécifique est d'écarter cette menace d'un genre nouveau, un pouvoir considérable. La cité grecque, différente en cela des civilisations égyptienne et proche-ou moyen-orientales, avait confiné les prêtres dans un statut subalterne : la prêtrise était en règle générale une fonction temporairement occupée au service des dieux officiels, non un état permanent. Aristote, tout en reconnaissant qu'« *il faut des prêtres pour une cité* » (afin d'attirer sur elle la faveur des dieux), leur réserve dans sa *Politique* une place mineure, à l'écart des magistrats civils (« *Cette fonction [la prêtrise] doit être considérée comme séparée des magistratures politiques* »¹⁸). Il ne s'agit en fait que d'une sorte de retraite dorée pour magistrats émérites¹⁹. A Rome, les *sacerdotes* ne constituaient pas non plus une caste ; ils accomplissaient une fonction temporaire dans le cadre d'une carrière au service de l'Etat. Avec le christianisme, le modèle proche- et moyen-oriental des clergés constitués en caste spécifique s'impose. Le lien entre « *désécularisation* », primauté accordée à la recherche du salut de l'âme, et puissance nouvelle des *sacerdotes* chrétiens se laisse apercevoir clairement dans cette description augustinienne de la mission des pasteurs, qui redonne toute sa force à l'expression de la culture chrétienne classique « *avoir charge d'âme* », dont le sens a aujourd'hui extraordinairement pâli :

« *Ce n'est pas une responsabilité égale [au chrétien ordinaire] mais une bien plus lourde qu'encourent ceux à qui il a été dit par la bouche du prophète : « En vérité, celui-là mourra dans son péché, mais à celui qui devait veiller sur lui je demanderai compte de son sang. » Ceux qui sont préposés à la surveillance des peuples – autrement dit les pasteurs – ont été placés là, à la tête des Eglises, pour ne lésiner en rien sur les blâmes à l'encontre des péchés* »²⁰

Le dogme du péché originel, auquel Augustin consacre notamment les deux livres XIII et XIV de *La Cité de Dieu* achève de rendre l'individu hors d'état de « *se sauver* » par lui-même, faisant ainsi de l'intercession du prêtre, et bientôt de l'Eglise comme telle, une condition du salut non pas suffisante, mais néanmoins absolument nécessaire. La notion d'Eglise n'a pas encore chez Augustin le sens défini d'institution détachée de la masse des laïcs et constituant, en face d'eux, les clerics comme détenteurs d'une sacralité spécifique ; mais la soumission au pasteur y est déjà

¹⁶ On s'en tiendra ici aux deux auteurs qui demeuraient, au moment où triomphe le christianisme, à la base de l'enseignement des écoles grecques et latines de l'Empire, et qui tous deux présentent des évocations de la « vie future » destinées à valoriser d'abord « cette vie-ci ». John Stuart Mill, dont on retrouvera plus loin la forte réflexion sécularisatrice (IVe partie), observe à ce propos : « *L'histoire, autant que nous le sachions, justifie l'opinion que l'humanité peut parfaitement bien se passer de la croyance en un ciel... Achille, dans l'Odyssée, exprime un sentiment très naturel, et certainement très commun, quand il dit qu'il aimerait mieux être sur la terre l'esclave d'un pauvre que de régner sur tout un empire dans le séjour des morts* » (J. S. MILL, *op. cit.*, p. 113).

¹⁷ *La Cité de Dieu*, XXI, 11, p. 986. Augustin, dans ce même livre, condamne avec une particulière vigueur ceux qu'il nomme ironiquement « *nos 'miséricordieux'* », coupables de croire que la peine infligée sera proportionnelle au péché commis, voire même, comme Origène, que le Démon lui-même sera un jour pardonné (*ibid.*, XXI, 17). Tout juste admet-il, sans pouvoir l'expliquer, que « *le feu éternel lui-même, en fonction de la diversité des actes [des damnés] sera plus léger pour les uns et plus violent pour les autres* » (*ibid.*, XXI, 16). Ce feu tiède devait exciter plus tard les sarcasmes de Voltaire.

¹⁸ Aristote, *La Politique*, IV, 15, 2, Garnier-Flammarion, 1990, p. 328.

¹⁹ « *Il faut occuper les retraites de ceux qui ont abandonné leur fonction du fait de l'âge, c'est à ceux-ci qu'il faut confier les fonctions sacerdotales* » (*ibid.*, VII, 9, 9).

²⁰ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 9, p. 15.

valorisée à l'égal de la soumission d'Abraham acceptant, sur l'ordre de Dieu, de devenir le meurtrier de son propre fils (livre XIV). Le *sacerdos* romain protecteur à titre temporaire de la cité des hommes est devenu le prêtre chrétien protecteur par état « *ici-bas* » de la cité de Dieu. D'une représentation à l'autre, le pouvoir potentiel sur les consciences et les comportements s'est accru démesurément.

Il reste enfin à observer que cette nouvelle vision transforme radicalement le statut de celui qui n'observe pas la religion dominante. Le contrat religieux passé entre la cité antique et ses dieux protecteurs donnait à la première un certain nombre d'obligations, mais ne la soumettait pas sans réserve à leur pouvoir. Une sorte de séparation était établie entre une sphère publique (incluant le culte officiel) et une sphère privée (où chacun était libre de croire à d'autres dieux, ou même de ne croire en aucun dieu) : la cité politique n'est pas une communauté religieuse. Le triomphe du christianisme abolit cette séparation et supprime toute possibilité d'indépendance, et même de doute, à l'égard du Dieu de la Bible : car le doute d'un homme rejait sur toute la communauté des croyants, et le salut de tous devient menacé par la déviation d'un seul, si elle est tolérée ; car cette tolérance est déjà complicité avec l'impie, et donc elle-même impiété. L'indifférence religieuse, le scepticisme et l'athéisme proprement dit deviennent dans cette conception l'expression d'une perversité morale absolue, contre laquelle la communauté menacée dans son intérêt suprême est en droit de se défendre de la façon la plus rigoureuse ²¹.

1.2. Lutte du christianisme contre le rationalisme antique et rejet des finalités éducatives « séculières » de l'antiquité gréco-latine

Pour juger de l'ampleur des modifications introduites par le christianisme triomphant dans les rapports de la société à la culture (ou plutôt, puisqu'il s'agit ici d'une société esclavagiste et fortement hiérarchisée, dans les rapports de la partie lettrée de celle-ci à la culture écrite), il ne suffit pas de souligner le rejet véhément et violent de la culture antique par le courant le plus intransigent des Pères de l'Eglise (celui précisément qui devait l'emporter sur les chrétiens « *philhellènes* » d'Alexandrie, suspects de complaisance avec l'adversaire), courant bien illustré par Jérôme (vers 347-420) : « *Seigneur, si je possède ou si je lis jamais des livres profanes [sæculares], c'est que je t'aurai renié.* » ²² Il ne suffit pas non plus de rappeler le contexte politique du soutien croissant apporté au christianisme dans la lutte qu'il entreprend alors pour s'assurer un total monopole de l'expression du religieux dans les limites de l'Empire, de Constantin à Théodose, et à la mise hors la loi de l'ancienne religion ²³. Augustin n'est pas seulement solidement nourri de culture « *païenne* ». Il a compris, assurément mieux que Jérôme ou beaucoup d'autres, que le triomphe du christianisme ne serait complet, et solidement assuré, que si les intellectuels « *païens* » ou plutôt rationalistes eux-mêmes ²⁴, disciples de Platon ou d'Aristote et héritiers du savoir scientifique grec, ceux qu'il désigne généralement sous le nom à ses yeux péjoratif de *philosophes*, étaient contraints de reconnaître la supériorité intellectuelle du christianisme.

Le type de dialogue qu'il engage avec ces adversaires-là nécessite jusqu'à un certain point de faire appel au raisonnement et à écouter les objections de l'adversaire. Mais ces dispositions, qu'on peut considérer comme les conditions de possibilité de toute vie culturelle, sont strictement encadrées et limitées par l'interdit majeur qui est le sien et qu'il entend faire respecter : le Livre de Dieu doit échapper à tout examen critique. C'était là assurément, pour la philosophie grecque, une posture inédite. La religion grecque ne connaissait d'ailleurs aucun livre sacré qui ait pu restreindre la libre investigation de la pensée. La conception chrétienne du monde qui s'impose avec Augustin exclut quant à elle qu'il puisse y avoir un seul champ de l'activité intellectuelle qui soit indépendant du message divin. Aucun domaine de la pensée humaine ne doit être situé en dehors de la *cité de Dieu*. Le domaine des sciences physiques et naturelles lui-même, que la pensée grecque avait réussi à constituer comme indépendant de toute injonction

²¹ Augustin, abandonnant le droit romain, s'inspire ici de l'injonction de la loi mosaïque : si quelqu'un incite à se détourner du Dieu d'Israël « *en disant : « Allons, et servons d'autres dieux ! »... tu le feras mourir* » (DEUT., 13, 6-9). Mais le christianisme d'Augustin, à vocation universelle, fait subir au principe du juste châtement de l'hérétique ou de l'apostat une modification fondamentale, qui n'a peut-être pas été assez remarquée : le crime n'est plus d'attirer la colère de Dieu sur le peuple élu en ce monde (et, par exemple, de mettre la communauté en danger devant un ennemi), mais d'entraîner la damnation des âmes corrompues dans l'autre.

²² *Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi* (Lettre 22), texte latin cité par James BOWEN, *A History of Western education*, vol. 1, Londres, Methuen and Co, 1972, p. 369.

²³ L'étape historique décisive pour l'éradication du polythéisme antique se situe entre 392 (édit de Théodose interdisant toute pratique « *païenne* ») et 425 (renouveau par Théodose II des édits de prohibition des sacrifices et de destruction des autels et des temples des dieux du « *paganisme* »).

²⁴ L'expression « *païen* », outre la connotation dépréciative de *paganus*, paysan, présente l'inconvénient de laisser croire que la lutte idéologique d'Augustin porte sur la vérité du monothéisme ou du polythéisme, alors qu'elle a pour enjeu suprême le droit à penser le monde hors de toute référence religieuse.

religieuse, donnant ainsi à la démarche scientifique l'essor que l'on sait, ce domaine est tout entier dominé selon lui par le texte biblique, si bien qu'aucun savoir n'est concevable sans lui, a fortiori contre lui. Il ne saurait y avoir de philosophie (au sens large de ce mot alors usuel, englobant la « philosophie naturelle », c'est-à-dire les sciences de la nature) qui ne soit soumise à la théologie, et en définitive la seconde rend inutile la première : « *Vera philosophia est vera religio* »²⁵. Les efforts répétés entrepris par Augustin pour tenter de donner des premiers chapitres de la *Genèse* une interprétation crédible aux yeux des philosophes « païens » montrent que la discussion avec l'adversaire n'a pour but que de l'amener à reconnaître la supériorité de l'interprétation chrétienne. Dans le cas contraire, *vae victis*²⁶.

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 éducatives²⁷ ; 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 pédagogie²⁸, 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* »²⁹). 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'éducation³⁰. Prenant le contre-pied de la tradition éducative qui visait à préparer le futur

²⁵ In *La Vraie religion* (vers 388 après J.-C.), V, 8 (cf. Lucien JERPHAGNON, *op. cit.*, p. XII).

²⁶ Augustin ne consacre pas moins de trois ouvrages à tenter de réfuter les philosophes rationalistes refusant d'abandonner les démonstrations d'Aristote et de Ptolémée au profit du récit cosmologique de la *Genèse*. Le plus important de ces trois écrits, *La Genèse au sens littéral* (416), affronte de façon détaillée les contradictions du texte biblique (« *matières obscures et si éloignées de ce qui s'offre à notre regard* », *op. cit.*, I, XVIII, 37, *Œuvres* de saint Augustin, tome 48, Desclée de Brouwer, 1972). Augustin tente cependant de sauver l'interprétation littérale de la *Genèse* en formulant une série d'hypothèses explicatives destinées à convaincre ses interlocuteurs philosophes de la logique interne du texte biblique ; ainsi, à propos de la « lumière antésolaire » des trois premiers jours (on sait que le soleil ne fut créé que le quatrième jour, d'où l'objection : comment pouvait-il y avoir des jours alors qu'il n'y avait pas encore de soleil ?), Augustin répond qu'il s'agit d'une *lumière spirituelle* (*spiritualis lux*, I, XII, 24) produite par les anges (II, VIII, 16). Mais cette tentative d'explication « rationnelle » s'accompagne d'une invitation à mépriser « ceux qu'enfle de suffisance la lecture des lettres profanes » (I, XX, 40) et à leur opposer le plus définitif des arguments, celui d'autorité : « *L'autorité de l'Écriture prévaut contre les ressources de tout esprit humain* » (II, p. 161).

²⁷ Bertrand HAM, directeur de l'institut des lettres et d'histoire de l'université catholique d'Angers, parti selon ses propres termes « à la recherche d'une pédagogie des Pères », avoue rapporter un bien maigre butin : le texte de Jean Chrysostome commenté plus bas, deux lettres de Jérôme (lettre 107 à Laeta, et 128, à Paculata) et quelques œuvres d'Augustin, qui en fait ne concernent pas la question de l'éducation chrétienne des enfants, sa *Catéchèse des débutants* (405) traitant de la préparation d'adultes non chrétiens au baptême (« Jérôme, Jean Chrysostome, Augustin : une pédagogie des Pères ? » in *Pédagogie chrétienne, Pédagogues chrétiens, Actes du colloque d'Angers*, sept. 1995, Guy AVANZINI ed., Editions Don Bosco, 1996, p. 21 à 29).

Le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (*op. cit.*) signale de même que « la culture chrétienne ancienne est à l'égard [de l'éducation et de l'école] très pauvre » (art. école).

²⁸ Traduction Anne-Marie MALINGREY, Paris, Cerf, 1972. Ce texte, perdu dans l'antiquité et retrouvé au XVII^e siècle, n'a pu exercer une influence directe sur la pensée de l'Europe chrétienne. Il est cité ici à titre d'illustration des conceptions pédagogiques des Pères de l'Eglise (présentées de façon plus détaillée dans *Pédagogie chrétienne, pédagogues chrétiens...*). Sur ce traité de Jean Chrysostome, voir aussi H. I. MARROU, *op. cit.*, p. 128.

²⁹ *Sur 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.

³⁰ Jean Chrysostome en légitime ainsi l'emploi : « *Dieu gouverne le monde par la crainte de l'enfer et par la promesse du royaume. Ainsi nous, à l'égard de nos propres enfants* » (*ibid.*, § 67). Il recommande certes de ne pas parler à l'enfant de l'enfer « pour ne pas [le] frapper de terreur, avant qu'il ait atteint l'âge de quinze ans ou davantage » ; mais dès dix ans « ou huit ans, ou moins encore » il convient de lui faire connaître comment Dieu sait châtier l'humanité rebelle : « *qu'il entende parler du déluge, de Sodome, de ce qui se passa en Egypte* » (§ 51). Sa restriction quant à l'usage pédagogique de l'Enfer ne sera d'ailleurs pas suivie par la tradition chrétienne ultérieure. La crainte de Dieu est, indique Lê Thành Khôi, le grand ressort pédagogique chez Jérôme (340-420) : « *Sa conception de l'éducation est fondée sur l'idée de la crainte de Dieu, empruntée*

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 ³¹.

1.3. La « distinction » des deux pouvoirs est-elle une préfiguration de leur « séparation », ou son contraire ?

Augustin ne développe pas à proprement parler une théorie des rapports entre Eglise et Etat : cette question n'est pas encore de son temps. Mais il fournit à la pensée chrétienne ultérieure une doctrine politique nettement formulée : celle de la soumission absolue à l'empereur. Même à un Néron il faut obéir, car « *même à de pareils individus, le pouvoir de dominer n'est accordé que par la providence du Dieu suprême quand à ses yeux le monde mérite de tels maîtres* » ³². Tel n'est pas cependant le cas de Constantin, et surtout de Théodose, dont *La Cité de Dieu* fait un éloge appuyé pour avoir fait du christianisme la seule religion autorisée dans l'Empire. De l'Etat impérial, Augustin demande d'abord la protection, c'est-à-dire l'usage de la force en faveur de l'instauration du monopole religieux du christianisme. C'est une logique du salut collectif qui s'impose ici : « *Ceux qui ont perdu le droit de sacrifier à leurs dieux* » doivent savoir qu'en se livrant à leurs « *cultes sacrilèges* » ³³ ils entraînent ceux qui les suivent à la perdition éternelle. La même logique entraîne, de façon plus pressante peut-être, le pouvoir temporel à intervenir contre les hérétiques. La pensée d'Augustin a varié quelque peu sur ce point, en fonction de l'évolution des nécessités de sa lutte contre l'hérésie donatiste qui le défiait en Afrique même. Sa formulation la plus âpre, celle qui sera reçue ensuite par l'Eglise et qui servira pendant plus d'un millénaire à justifier le recours au « bras séculier » de l'Etat contre les hérésies, est celle de la *Lettre 173*, écrite à un prêtre donatiste, qu'il veut faire rentrer de force avec ses coreligionnaires dans les rangs de l'Eglise, au nom de la phrase de la Parole de l'Evangile de Luc « *contrains-les d'entrer* » ³⁴. Ainsi se met en place une doctrine dite de la « *juste persécution* » légitimant pour le châtement des impies le recours à la force publique (qu'on devait nommer plus tard « *bras séculier* »), comme mesure, en quelque sorte, de prophylaxie des âmes.

L'effondrement de l'Empire chrétien d'Occident (476), événement de portée incalculable, allait peu après transformer profondément les termes des relations entre Eglise et Etat ³⁵ en posant la première, à l'autorité renforcée, -comme une puissance capable de parler d'égal à égal avec un Etat fragilisé et affaibli. A la fin du Ve siècle, le pape Gélase (492-496) définit les règles d'une véritable collaboration entre pouvoirs temporel et spirituel, en fixant les « *devoirs de chaque puissance* » et les limites dans lesquelles elles exercent leur autorité, en des termes qui devaient devenir canoniques pour plus de dix siècles :

à Tertullien. *L'enfant ne doit rien entendre ni voir qui puisse s'opposer à cette crainte* » (*Education et civilisation, sociétés d'hier*, Paris, Nathan, 1995, p. 460).

³¹ La quatrième homélie de Jean Chrysostome, *Sur la Genèse*, texte important de la « culture chrétienne classique » dans l'étude des rapports entre science et foi, lance cette injonction : « *Ne croyez pas que la Sainte Ecriture se contredise jamais : bouchez-vous les oreilles aux propos de ceux qui enseignent le contraire* » (cité par Pierre DUHEM, *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome 2, Paris, Hermann, réédition 1958, p. 490). Ce refus de la discussion critique entraîne le futur patriarche de Constantinople (en 398) à justifier un peu plus loin en ces termes l'intolérance envers les philosophes refusant de se soumettre au christianisme triomphant : « *Après avoir entendu cette grande doctrine [la cosmologie de la Genèse] qui donc pourra tolérer ces gens qui parlent selon leurs propres pensées et qui osent, contre la sainte Ecriture, dire qu'il y a plusieurs cieux ?* » (*ibid.*). Il est vrai qu'à la différence de son contemporain Augustin, Jean Chrysostome estime que l'hérésie ne doit pas être punie de mort.

³² *La Cité de Dieu*, livre V, p. 209. Cette doctrine se situe dans la continuité de l'épître de Pierre aux Romains (« *Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'est pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu* », Rom, XIII, 1), dont les Eglises chrétiennes devaient faire un large usage.

³³ *ibid*

³⁴ « *Si la volonté mauvaise doit toujours rester libre, pourquoi les Saintes Ecritures font-elles au père de famille un devoir, non seulement de reprendre un mauvais fils avec des paroles, mais même de le battre, afin de l'amener, contraint et dompté, à la pratique du bien ? Le sage dit : « Tu le frappes de la verge, mais tu délivres son âme de la mort » (Proverbes, XXIII, 14) (Lettre 173 à Donat, prêtre homonyme de l'hérésiarque, in *Lettres de saint Augustin*, Paris, librairie liturgique, 1858, p. 459). La même doctrine est exposée de façon détaillée dans sa longue *Lettre 185 au Comte Boniface*.*

³⁵ Cette évolution ne concerne naturellement que la seule Eglise d'Occident. L'Eglise d'Orient, bien avant le schisme de 1054, demeure étroitement soumise à l'Empereur de Constantinople.

« Il n'appartient à aucun empereur de prendre le titre de pontife, et à aucun pontife de revendiquer la pourpre royale. Le Christ, en effet, conscient de la fragilité humaine, a voulu que les autorités chargées de pourvoir au salut des fidèles fussent équilibrées dans une prudente ordonnance. Il a donc distingué les devoirs de chaque puissance. Il leur a assigné à chacune leur rôle propre et leur dignité spéciale. Il a opposé ainsi le remède salutaire de l'humilité à tout retour de l'humain orgueil. Pour satisfaire à son vœu, les empereurs chrétiens s'adresseront au pontife lorsque la vie éternelle sera en jeu, et les pontifes useront de la protection des empereurs dans le cours de la vie temporelle. Qu'aucun ne passe les bornes de son domaine, que chacun se tienne avec modestie à son rôle. Et de la sorte nul ne songera à étouffer l'autre. Dans chaque sphère ce sera le plus compétent qui exercera son action dans l'ordre »³⁶.

L'historien belge Georges de Lagarde, étudiant ce qu'il appelait *La Naissance de l'esprit laïque à la fin du Moyen Age*, fait remarquer à propos de ce texte que cette coopération se fondait explicitement sur le fait que les deux instances étaient « chargées de pourvoir au salut des fidèles » :

« Gélase ne cesse de rappeler la connexion qui doit nécessairement exister entre les deux autorités dont la distinction n'est imposée que pour le bien supérieur d'une commune société... La doctrine de Gélase ne tend ni à la séparation ni à la confusion des pouvoirs, mais à leur distinction dans la coordination »³⁷.

Cette ferme mise au point, cohérente avec ce que les pages précédentes ont cherché à établir à partir de l'étude de *La Cité de Dieu* et d'autres textes d'Augustin, paraîtra ici suffisante pour établir qu'il serait totalement anachronique d'identifier la doctrine de la « distinction » de l'Eglise catholique et de l'Etat, telle qu'elle se met ici en place, avec ne serait-ce que « le germe » d'une quelconque indifférence réciproque, ou de faire de l'autorité temporelle selon les Pères de l'Eglise une anticipation de l'Etat sécularisé de la modernité.

1.4. Des écoles profanes de l'antiquité aux écoles chrétiennes

Longtemps l'Eglise ne chercha pas à développer ses propres écoles. C'était, à peu près sans exception connue, les écoles profanes, publiques et privées³⁸, 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 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*³⁹. 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 christianisme⁴⁰. L'Eglise se dote assurément peu à peu

³⁶ Lettre du pape Gélase à l'Empereur (de Constantinople), citée par Georges de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque à la fin du Moyen Age*, Louvain / Paris, ed. Nauwelarts, 1956 (2e édition), tome 1, p. IX. La « doctrine gélasienne » est également exposée dans J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain, IVe-Ve siècles*, Surey, 1989 (éd. originale 1958), p. 503 et suiv. L'auteur la situe dans la séquence historique des doctrines politiques développées par l'Eglise depuis Ambroise (fin du IVe siècle), marquées par la lutte des chefs de l'Eglise latine pour conquérir l'autonomie la plus grande possible vis-à-vis de l'Empereur, dans le cadre de la coopération des deux pouvoirs, notamment pour lutter contre le paganisme et les hérésies chrétiennes.

³⁷ G. LAGARDE, *op. cit.*

³⁸ « Toute ville importante possède [du IIe au IVe siècle] des écoles publiques, pourvues, entretenues et surveillées par la municipalité » (H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, p. 115), écoles de garçons, primaires (*schola publica*) voire secondaires (école du *grammaticus*), et des chaires supérieures d'Etat (*politikos thronos* dans l'espace culturel grec, *ibid.*), en co-existence avec des écoles privées.

³⁹ H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, ch. 9 (« Le christianisme et l'éducation clas-sique »). Le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (Cerf, 1990) indique de même que les « écoles ecclésiastiques » se substituent à partir du VIe siècle « aux précédentes écoles laïques » (article *écoles*).

⁴⁰ Tertullien lui-même, qui représente une attitude extrême parmi les Pères de l'Eglise des premiers siècles, puisqu'il considère comme moralement dangereuse la profession d'enseignant dans une école profane, « admet, comme une nécessité, que l'enfant chrétien fréquente cette école qu'il interdit au maître » (H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, p. 137). La problématique devient dès lors celle du « contrepoison » (*ibid.*) permettant d'immuniser l'élève chrétien immergé dans la culture profane ; une attitude illustrée notamment par le traité de saint Basile (330-379) *Sur la lecture des auteurs profanes, homélie sur le danger qu'ils présentent et la manière d'en triompher* (H.-I. MARROU, *ibid.*).

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'Occident⁴¹ 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 prêtres⁴², 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, 529⁴³). 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 compte⁴⁴, 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'écolier de ces premières écoles chrétiennes] connaît c'est la parole de Dieu, l'Écriture révélée, le seul livre qui mérite d'être connu.* »⁴⁵ 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.

Il importe plus qu'il n'y paraît à première vue, pour la bonne compréhension de l'histoire de la laïcisation de l'école en Europe telle qu'elle se déroulera douze à treize siècles plus tard, d'observer un instant ce moment initial de formation de l'école chrétienne dans la nuit culturelle de l'Occident wisigothique, mérovingien ou lombard. On peut saisir ainsi en effet le moment de formation de l'idée d'une *mission éducative* de l'Eglise (ou, selon le droit canon, un droit d'Eglise, *jus ecclesiae*, en matière éducative), dont la motivation première est bien d'assurer par la transmission des rudiments son auto-reproduction comme Eglise (et non l'enseignement des laïcs ne se destinant pas à la cléricature), mais qui prend corps à un moment historique bien particulier de l'histoire de l'Europe (occidentale) : celui où l'Eglise est seule en mesure d'assurer l'enseignement de ces rudiments et où elle dispose, dans le grand naufrage scolaire du temps, d'un monopole éducatif de fait. De ce monopole de fait, qu'elle n'avait pas cherché à imposer jusqu'alors, et qui n'entraîne pas même dans son programme éducatif tel qu'il s'était élaboré dans les premiers siècles de notre ère, elle tendra tout naturellement à faire un monopole de droit, selon la logique d'une institution qui a conquis une position prééminente qu'elle n'entend pas abandonner d'elle-même, et en cohérence avec la conception augustinienne du refus du pluralisme inhérent à la notion de *cité de Dieu*.

On adoptera ici ces conclusions d'Henri-Irénée Marrou, à notre connaissance non remises en question par des études ultérieures, sans partager nécessairement les conclusions à notre avis excessives qu'il en tire quant à ce qu'il appelle « *l'osmose culturelle* » entre humanisme antique et christianisme des premiers siècles (p. 134).

⁴¹ C'est, fort logiquement, en Italie qu'elles résistent le mieux, avant de disparaître elles aussi pour une coupure d'un siècle à la suite de la terrible invasion lombarde (fin du VIe siècle). (Voir H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, p. 172.) On ne s'intéressera naturellement ici qu'au devenir scolaire des écoles de l'ancien Empire d'Occident

⁴² H.-I. MARROU indique plusieurs textes canoniques du VIe siècle « *interdisant d'ordonner un illettré* » (p. 157), ce qui laisse entendre que le cas se rencontrait.

⁴³H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁴« *Loin de tirer tout le parti possible des maigres connaissances qui leur sont encore accessibles, les maîtres de ces Ages Obscurs cherchent à éloigner leurs disciples d'une culture trop accueillante à la tradition profane* » (H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 159). « *Saint Grégoire le Grand, une fois converti à la profession monastique, rompt toute attache avec la culture classique... De cet humanisme, saint Grégoire, trop visiblement, ignore les valeurs profondes* » (*ibid.*, p. 174).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.