

2. L'ENSEIGNEMENT, AFFAIRE D'ÉGLISE : ORIGINE HISTORIQUE ET JUSTIFICATION THÉOLOGIQUE DE LA MISSION ENSEIGNANTE DE L'ÉGLISE À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE

De l'évolution des écoles chrétiennes au cours de la période médiévale, qu'il ne saurait être question de retracer en tant que telle, deux moments seront ici retenus. Le premier, situé à l'époque de la « Renaissance carolingienne » (fin du VIII^e siècle-début du IX^e siècle), concernera le type de relation entre enseignement religieux et enseignement profane qui s'établit alors sous contrôle d'Eglise, donnant à la notion de « mission enseignante de l'Eglise » sa signification spécifique et durable. Le second évoquera la « crise idéologique » qui ébranle le christianisme au XIII^e siècle, et sa résolution par le thomisme, qui se révélera mieux adapté que l'augustinisme strict à défendre le monopole éducatif de l'Eglise face aux premières poussées sécularisatrices.

2.1. Naissance et affirmation de la notion de « mission enseignante » de l'Eglise à l'époque carolingienne

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 »*⁴⁶.

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 « désintéret » 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.

Le schéma est encore très fruste ; il y manque les universités, qui y prendront place seulement à partir du XII^e 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 XVI^e et XVII^e 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

⁴⁶ 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.

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.

Le capitulaire de 789 et ceux qui allaient suivre⁴⁷ inaugurent donc une *politique scolaire* de l'Etat médiéval, puis moderne, qu'on doit moins considérer comme un « désintéret » de l'Etat pour les questions d'enseignement que comme une *délégation de pouvoir* accordée par la puissance politique à l'Eglise, dans le cadre de la coopération des deux pouvoirs distincts remontant, on l'a vu, à l'aube des temps médiévaux. Il en est de même dans le vaste domaine relevant de ce qu'on appellerait aujourd'hui la politique sociale, elle aussi non pas tant délaissée que confiée par l'Etat à l'Eglise. Les deux domaines ne sont d'ailleurs pas réellement distincts dans les représentations médiévales (et au-delà). Cette confusion, ou cette indistinction, est clairement perceptible dans le décret du troisième concile du Latran (1179) qui entend ouvrir plus largement les écoles épiscopales aux enfants pauvres : « *L'Eglise de Dieu est tenue envers les indigents de pourvoir comme une pieuse mère aussi bien à la subsistance de leurs corps qu'à la nourriture de leur âme.* »⁴⁸ Il ne semble pas que cette délégation de pouvoir ait fait l'objet d'une remise en cause sur le fond dans l'Europe du Moyen Age.

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

La pensée de Thomas d'Aquin (1227-1274) intéresse la présente recherche à un double titre. D'une part, elle constitue la plus puissante tentative pour soumettre la pensée à la foi chrétienne qui soit apparue en Europe avant l'époque moderne, de sorte qu'elle concentre en elle, d'une certaine façon, ce que la modernité aura à vaincre pour exister comme telle. Par ailleurs, à un certain stade de la crise de la pensée catholique classique (à partir de la seconde moitié du XIXe siècle) le thomisme sera promu, comme on le verra (chapitres 9 et 12), au rang de philosophie sacrée destinée à préserver l'Eglise et ses fidèles de cette modernité même, telle une carapace idéologique protectrice face aux « idées du siècle ». Sans prétendre bien entendu à une analyse de fond qui sortirait du cadre de cette recherche, on se bornera aux brèves remarques suivantes, présentées à partir d'une analyse de quelques sections de l'immense *Somme théologique* (commencée vers 1260 et laissée inachevée en raison de la mort prématurée de son auteur).

Il convient tout d'abord de faire remarquer que cette œuvre, aujourd'hui souvent perçue (surtout en pays de tradition catholique) comme une sorte de cathédrale de la pensée chrétienne destinée à défier les siècles, fut écrite par son auteur comme un livre de combat. L'Eglise catholique vit en effet au XIIIe siècle des temps troublés. La chrétienté est secouée, notamment en France et en Italie (le pays d'origine du Napolitain Thomas), par plusieurs graves hérésies⁴⁹. A lire avec un regard d'historien, et non de théologien, la *Somme théologique*, on est frappé du nombre des allusions à la fragilité du pouvoir ecclésiastique sur les consciences non pas seulement celle des clercs cultivés, mais sur « *la foi des simples* » – l'enjeu ultime de la colossale entreprise –, ainsi qu'à l'attention portée aux situations de crise où il faut « *affermir les fidèles* » et « *repousser les attaques des infidèles* »⁵⁰. Mais c'est à la lutte pour sortir

⁴⁷ Tel le capitulaire de 817, signé de Louis-le-Pieux, qui régleme les écoles monastiques en réservant l'accès de ces écoles à ceux qui se destinent à l'état monacal. L'Eglise se montre demandeuse d'une réforme scolaire (ici, inspirée par Benoît d'Aniane), mais l'Etat, parce qu'il dispose du monopole de la force publique, reste seul en mesure d'en assurer l'application (P. ZIND, « La catéchèse », in Guy AVANZINI, dir., *Histoire de la pédagogie du XVIIe siècle à nos jours*, Paris, Privat, 1981, p. 6).

⁴⁸ P. ZIND, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁹ Parmi les plus importantes figurent les hérésies vaudoise et cathare (prise de Montségur : 1244), ainsi que les flagellants et les *fraticelli* italiens (seconde moitié du XIIIe siècle), interprétant dans un sens hostile au pouvoir ecclésiastique l'œuvre de Joachim de Flore. L'ordre des Dominicains, auquel appartenait Thomas d'Aquin, avait reçu du pape à sa création (1216) la mission de combattre l'hérésie.

⁵⁰ « *Il faut instruire le peuple avec plus de soin chaque fois que des erreurs surgissent, si l'on veut que la foi des simples ne soit pas ruinée par les hérétiques* » (*Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, II, 2, Question 1 [La foi], article 9) ; « *En cas de nécessité, là où la foi est en péril, n'importe qui est tenu de faire connaître sa foi, soit pour instruire ou affermir les autres fidèles, soit pour repousser les attaques des infidèles. Mais en d'autres temps, instruire les gens dans la foi n'est pas l'affaire de tous les fidèles* » (II, 2, Q. 1, art. 2).

On remarquera que les principes énoncés ici par Thomas d'Aquin s'apparentent à une situation qu'on pourrait qualifier d'« état de guerre idéologique ». En temps ordinaire, il revient aux seuls clercs d'exposer la doctrine. Mais en cas de crise, de même que l'on distribue des armes aux civils quand l'ennemi approche, il convient d'appeler à la défense commune les non-clercs eux-mêmes, les *laïcs*. Une fois l'alerte passée toutefois, ces armes-là ne doivent plus rester en la libre possession de chacun, et l'Eglise retrouve le monopole de l'enseignement de la doctrine

l'Église de la redoutable crise idéologique où l'avait plongée la découverte d'Aristote et de la pensée arabo-musulmane (avec l'introduction dans l'Occident latin des œuvres d'Ibn Sina / Avicenne, puis d'Ibn Rushd / Averroès et de divers autres philosophes, théologiens et scientifiques traduits de l'arabe) que Thomas consacre surtout une énergie réputée exceptionnelle. La réhabilitation du savoir profane, amorcée au siècle précédent⁵¹, se transforme en effet dans les premières décennies du XIIIe siècle en une remise en cause toujours plus approfondie des fondements de la conception augustinienne du monde, provoquant dans la pensée chrétienne médiévale ce qu'on pourrait appeler un violent choc sécularisateur⁵².

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* »⁵³. 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'Église, pour tout ce qui pourrait être considéré comme une remise en cause de l'autorité de l'Écriture 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 discussion⁵⁴. La division du domaine du savoir en deux régions, celle où la raison est

(le contexte exclut absolument que l'on comprenne par « infidèles » les musulmans, ceux-ci étant d'ailleurs désignés sous le nom de « païens » dans la *Somme théologique*).

⁵¹ Au XIIe siècle déjà, ce siècle de la « *naissance des intellectuels* » (Jacques Le Goff), Honorius d'Autun avait pu s'écrier : « *L'exil de l'homme, c'est l'ignorance, sa patrie, c'est la science.* » Le mot *science* désignait ici sans équivoque possible le savoir profane, Honorius envisageant la démarche vers le savoir comme un pèlerinage ponctué de dix étapes : aux sept premières, dédiées aux sept arts libéraux, s'ajoutaient la physique, la mécanique et l'*économique* ou science du politique (J. LE GOFF, *Les Intellectuels au moyen âge*, Paris, Seuil, 1894, p. 48).

⁵² Une puissante impulsion était donnée à l'étude de la réalité physique du monde, sur lequel le Stagirite paraissait déceler un savoir presque infini ; et, plus encore, les certitudes héritées d'Augustin sur la prééminence de la foi par rapport à la raison étaient ébranlées jusque dans leurs fondements. Les interdits religieux portés sur la pensée critique et la discussion libre semblaient perdre toute justification. L'ampleur de cette « crise de conscience européenne » du XIIIe siècle est remarquablement illustrée par cette réflexion d'Albert le Grand, citée par Pierre Duhem : « *Dans les choses de la foi ou des mœurs on accordera foi à Saint Augustin plutôt qu'au Philosophe [Aristote], s'ils sont en désaccord. Mais si l'on parlait médecine, je me fierai plus à Galien et à Hippocrate, et s'il s'agit de la nature des choses, à Aristote ou à tel autre expert en ce domaine* » (ALBERT LE GRAND, 1193-1280, *Commentaires sur les sentences*, cité par P. DUHEM, *Le Système du Monde...*, p. 480). Plus redoutable encore sans doute pour l'autorité de l'Église sur les milieux intellectuels était l'« *averroïsme* », illustré notamment par Siger de Brabant (1235-1281), dont l'introduction à la plus récente publication de la *Somme théologique* en français (1984) présente ainsi la pensée : « *Il s'agissait d'une interprétation purement naturaliste et rationaliste, et en aucune manière chrétienne, d'Aristote. [A Paris] la faculté des Arts en ébullition était en train de devenir averroïste* » (Marie-Joseph NICOLAS, Introduction à la *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, tome 1, p. 23). C'est à ce défi, porteur d'une menace mortelle pour l'autorité intellectuelle de l'Église, que Thomas d'Aquin entreprit de se confronter ; cf., outre la thèse classique d'Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme* (1852), l'ouvrage d'Alain de LIBERA, *Thomas d'Aquin, contre Averroès*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

⁵³ Ainsi, à propos du bonheur « en cette vie » : « *Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite* » (1, 2, Question 5 [L'obtention de la béatitude], art. 3).

⁵⁴ La lecture du traité *Du Ciel* d'Aristote (sans doute l'une des redécouvertes intellectuellement les plus bouleversantes de l'Occident du XIIIe siècle) à laquelle Thomas d'Aquin se livre dans l'*hexaéméron* (ou discours sur les *six jours* de la Création, qui prend place au livre I, *questions* 65-74, de la *Somme théologique*) est pour lui l'occasion de mettre cette méthode en pratique. La thèse aristotélicienne sur la nature des corps

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'Église 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.* »

Thomas d'Aquin ne présente donc pas sa *Somme* comme le compendium à jamais clos des vérités interdites au doute, tâche sans limite et d'ailleurs vaine (car au nom de quoi serait-il revêtu d'une telle autorité ?). Il fait mieux : il installe l'Église, en tant qu'institution, comme seule habilitée à tracer la frontière entre le permis et l'interdit – ou plus exactement, car les frontières sont faites pour être transgressées, à élever un mur infranchissable destiné à faire respecter le domaine où « *il est interdit à quiconque de penser autrement* ». Les pages que Thomas d'Aquin consacre à la première des trois vertus théologiques (la *foi*) sont tout entières sous-tendues par l'idée de démontrer rationnellement la nécessité pour la pensée de renoncer à un moment donné à sa prétention à la rationalité – et (c'est là le point décisif) à remettre à l'Église seule le droit de juger où se situe ce moment, c'est-à-dire de décider souverainement du lieu où doit s'élever le mur des interdits. Contester ce point, c'est commettre le péché suprême qui consiste à poser, face à l'Église, ce que Thomas d'Aquin appelle sa *propre volonté* comme pensée indépendante. Celui que l'orgueil pousse à se comporter ainsi mérite le nom d'hérétique :

« *Celui qui adhère à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, donne son assentiment à tout ce que l'Église enseigne. Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Église enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Église, comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire à un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Église* »⁵⁵.

Le ressort psychologique (pour reprendre l'expression employée plus haut à propos de *La Cité de Dieu*) qui peut conduire la raison libre à consentir à cette renonciation à soi-même reste fondamentalement la crainte de Dieu, c'est-à-dire des tourments éternels. Mais cette menace, que brandissait si facilement l'évêque d'Hippone, est laissée ici relativement au second plan. Ce que doit redouter l'hérétique est un châtement plus proche. Dans l'article discutant la question « *Doit-on tolérer les hérétiques* », après avoir rappelé la position de Jean Chrysostome qui veut leur laisser la vie sauve, et les variations d'Augustin, qui tantôt prêche la mansuétude, et tantôt la rigueur, Thomas d'Aquin fait observer qu'il en est de l'hérétique comme du faux-monnayeur. Le second met en danger la prospérité de ses compatriotes en ce monde, et le premier, la félicité dans l'autre monde de ceux qui partageraient ses vues. S'il est licite pour les « *princes séculiers* » de mettre à mort les faux-monnayeurs ou autres malfaiteurs « *en bonne justice* », « *bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort* »⁵⁶. L'Église, miséricordieuse, laisse à l'hérétique l'occasion de se ressaisir. S'il reste « *opiniâtre* », « *elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort* »⁵⁷. Le théologien

célestes, qu'Aristote estime composés non des quatre éléments de notre « monde sublunaire », mais d'un cinquième élément, rationnellement déductible, qu'il appelle *éther* – notion naturellement inconnue de la *Genèse* – peut être librement admise aux yeux de Thomas d'Aquin, sous le nom latinisé de *quintessence*, mais elle peut également être rejetée : ce point reste soumis à discussion, c'est-à-dire au libre exercice de la *raison naturelle*. Il en est de même de la question délicate de la « lumière des trois premiers jours », où Thomas d'Aquin se garde de reprendre à son compte la « solution » d'Augustin, et admet, après avoir passé en revue les thèses contradictoires qu'il a recensées, qu'une pluralité d'interprétations demeure possible. Concernant l'existence du *firmament* (la *ferme* voûte céleste créée par Dieu le second jour) et des *eaux supérieures* que cette dernière retient, le domaine réservé à la libre recherche est déjà plus restreint : de quelque manière qu'on y parvienne, on ne peut qu'admettre l'existence non allégorique d'une voûte, ou plutôt d'une sphère solide à l'intérieur de laquelle l'univers tout entier est compris. L'idée aristotélicienne d'un univers sphérique et fini est d'une façon générale présentée comme une preuve de la véracité de la *Genèse*, les deux conceptions, selon Thomas d'Aquin, s'accordant sur le fond. Quant à la conception aristotélicienne (et grecque, d'une façon générale) de l'univers comme éternel, c'est-à-dire « *sans commencement* », elle est en contradiction si flagrante avec la conception biblique qu'elle ne peut qu'être rejetée : l'idée de la création divine du monde est sans ambiguïté *article de foi*, et son rejet est hérésie (outre Pierre Duhem, cité plus haut, voir également Michel-Pierre LERNER, *Le Monde des sphères*, Paris, Les Belles-Lettres, 1996, ainsi qu'Arkan SIMAAN et Joëlle FONTAINE, *L'Image du monde des Babyloniens à Newton*, ed. Vuibert / ADAPT, 1999).

⁵⁵ *Somme théologique*, II, 2, Q. 10, art. 3 (tome 3, *op. cit.*, page 57).

⁵⁶ *Somme théologique*, II, 2, Q. 11, art. 3 (tome 3, p. 91). L'édition consultée de la *Somme théologique* (1984) fait suivre ce passage de la note suivante : « *Nous ne pouvons juger aujourd'hui d'une mentalité dont nous n'avons plus les éléments de discernement.* » On ne peut mieux indiquer ce qui sépare l'approche théologique de ce texte d'une approche historique, dont l'effort doit au contraire consister à contextualiser cette pensée pour tenter de dégager les « *éléments de discernement* » indispensables et les soumettre, naturellement, à une lecture critique.

⁵⁷ *Ibid.*

dominicain reprend ainsi à son compte, pour l'appliquer à ce cas extrême, le principe de la doctrine de la coopération des deux pouvoirs, devenue classique depuis Ambroise et Gélase.

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 défaillir⁵⁸.

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* »⁵⁹. Il faut donc se garder de donner un sens trop moderne à la définition de la « *charge* » des « *supérieurs* » consistant à « *instruire les autres* » : « *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.⁶⁰ 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.

Au « *mur* » dressé pour l'intellectuel entre le champ ouvert à l'exercice de sa *raison naturelle* et celui où doit régner la vérité selon la foi, *de fide*, s'ajoute donc ici un second « *mur* », dont l'existence et la solidité ne sont pas moins vitales aux yeux de Thomas d'Aquin pour l'institution ecclésiastique : celui qui sépare le peuple ainsi chrétiennement *instruit* du domaine de la culture complexe des « *supérieurs* ». Dans le second peut être tolérée une certaine liberté bien contrôlée ; mais dans le premier doit régner en matière de foi la plus stricte homogénéité, ou pour mieux dire, le plus complet monolithisme. Tout l'effort de l'*Eglise enseignante* va consister à gérer au mieux de ses intérêts d'institution cette double différenciation (que la *Somme théologique* ne crée pas, bien entendu, mais qu'elle codifie en un ensemble idéologique cohérent et durable)⁶¹. Il n'est pas question ici de réduire la pensée européenne médiévale à la *Somme théologique*, ni de nier l'existence d'attitudes intellectuelles nettement plus sécularisées à l'époque même de Thomas

⁵⁸ *Somme théologique*, II, 2, Q. 2, art. 6, p. 37.

⁵⁹ *Somme théologique*, II, 2, Q. 10, art. 7 (« *Faut-il disputer de la foi avec les infidèles* », p. 81

⁶⁰ Cette conception conduit à l'idée que le peuple doit être tenu le plus possible à l'écart d'une culture auquel il aurait accès par lui-même, et en conséquence au désintérêt, et même à la répugnance, pour la diffusion parmi « *les simples* » de la lecture, de l'écriture et du calcul. On doit cependant remarquer que ce souci de préserver la foi du peuple en une Eglise « *qui ne peut défaillir* » (voir plus haut), s'il a pu paraître « *obscurantiste* », est en cohérence avec l'ensemble des présupposés d'une doctrine qui fait du Salut le bien suprême. De ce point de vue, ce serait plutôt le souci moderne d'instruction populaire qui serait véritablement obscurantiste, puisque l'instruction « *corrompt* » inévitablement la simplicité de la foi primitive ; il serait même criminel, exposant les âmes ainsi séduites au châtement divin.

Ce raisonnement n'est en rien une reconstruction a posteriori : on en verra dans les chapitres suivants plusieurs exemples jusqu'au XIXe siècle et au-delà. Il s'appuie au fond sur la logique du « *contrains-les d'entrer* » d'Augustin, que Thomas d'Aquin, on l'a vu, reprend à son compte, logique essentielle au « *christianisme classique* » contre laquelle devait se constituer la conception moderne de la souveraineté de la conscience individuelle en matière de choix religieux.

⁶¹Le *Docteur Angélique* lui-même, vainqueur de son vivant de la sédition intellectuelle des averroïstes parisiens (1270), et *post mortem* de la résistance du courant augustinien « *orthodoxe* », fut canonisé en 1323.

d'Aquin ou durant les deux siècles qui suivirent sa mort. Mais celles-ci demeurent inscrites dans le cadre général d'une conception chrétienne du monde, et du rôle de l'Eglise en son sein, que Thomas d'Aquin avait rétablie et en quelque sorte refondée. Le thomisme se constitue dès lors comme l'élément le plus structurant de la pensée chrétienne, puis, à partir du XVI^e siècle, de la pensée catholique. La Contre-Réforme, l'ordre des Jésuites, et au XIX^e siècle le catholicisme dit intransigeant s'appuieront sur lui, non sans succès, pour résister aux attaques dévastatrices du siècle. Toutes les luttes laïcisatrices, non seulement avant 1789, mais au cours de la période directement couverte par cette étude, auront, elles aussi, à se déterminer par rapport à ces deux « murs » qu'elles trouveront dressés devant elles, l'un au milieu du champ du savoir, et l'autre destiné à écarter « les simples » de ce champ lui-même.

A l'appui de cette affirmation, il peut suffire ici de faire remarquer que celui qui apparaît, dans la pensée politique médiévale, comme le plus éminent défenseur du droit de l'Etat profane (ou, en ce sens, de l'Etat *laïque*) à faire prévaloir son autorité par rapport à l'Eglise, Marsile de Padoue (1275-1343), abandonne lui aussi à cette dernière sans restriction aucune le champ éducatif. La pensée de Marsile, telle qu'elle s'exprime dans son œuvre principale, le *Défenseur de la Paix* (1324), vise en effet à légitimer la suprématie du pouvoir civil sur le pouvoir religieux pour tout ce qui touche les affaires de ce monde, sur la base d'une distinction fondamentale entre les lois religieuses, dont l'objet est strictement limité au salut de l'âme et aux moyens d'éviter la damnation, et les « lois humaines », dont l'objet est de « répondre seulement aux besoins de la vie présente ». Ce faisant, Marsile (conseiller de l'empereur Louis IV de Bavière et influencé, en tant qu'universitaire padouan, par la pensée d'Ibn Rushd / Averroès) plaide non pour une séparation des deux pouvoirs sur la base de leur indépendance réciproque, mais, comme l'a montré sa commentatrice Jeannine Quillet, pour la subordination stricte du pouvoir spirituel au pouvoir temporel, c'est-à-dire du pape à l'empereur. « Le dessein de Marsile, écrit J. Quillet, est de ramener le sacerdoce à une plus juste compréhension de ses compétences et de son rôle dans la communauté, c'est-à-dire de le soumettre au prince en sapant à la racine toutes les articulations institutionnelles de l'Eglise qui en font une sorte d'Etat dans l'Etat, ou d'instance supérieure à l'Etat. »⁶² Il n'est pas hors de propos de noter ici que Marsile se réfère, pour justifier son propos, à la maxime « Rendez à César ce qui est à César... », qu'il interprète pour sa part comme une invitation à obéir à César pour tout ce qui ne met pas en jeu la vie éternelle : « Le Christ prescrit [à chacun] d'observer les lois humaines et d'obéir aux princes qui gouvernent selon ces lois, dans la mesure du moins où ces préceptes ne sont pas opposés à la loi de salut éternel. »⁶³

C'est pourquoi il est d'autant plus remarquable qu'à aucun moment le *Defensor pacis* n'envisage de séparer savoir profane et savoir religieux, encore moins de faire de la transmission du premier une prérogative du pouvoir temporel. La mission enseignante du sacerdoce est au contraire réaffirmée de manière très explicite en ces termes :

« Comme docteurs de cette Loi [il s'agit du dogme du péché originel et de la rédemption] et ministres des sacrements [de Dieu], on établit dans les communautés quelques hommes, nommés prêtres ou lévites, ou diacres. Enseigner les préceptes et les conseils de la loi évangélique, ce qui est à croire, à faire ou à éviter pour obtenir l'état de béatitude dans le monde futur et éviter le contraire : voilà l'office [des prêtres]. La fin du sacerdoce est donc l'éducation des hommes et l'enseignement de ce qui est nécessaire de croire, faire ou à éviter dans la loi évangélique pour obtenir le salut éternel et échapper à la misère éternelle. Dans cet office s'insèrent de façon convenable toutes les disciplines dues aux découvertes du génie humain, les théoriques comme les pratiques... ; elles disposent bien l'âme en ce monde et en l'autre »⁶⁴.

Pour ce farouche adversaire des empiétements du pouvoir religieux sur le domaine civil, les « découvertes du génie humain » s'insèrent donc, selon la formule remarquable ici utilisée, dans une tâche éducative d'ensemble qui reste articulée sur la perspective du Salut. L'effort laïque ultérieur peut être défini a contrario comme visant à extirper le savoir profane de cette visée « salvatrice » dans laquelle l'Eglise médiévale l'a si profondément installé.

⁶² J. QUILLET, présentation du *Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968, p. 42.

⁶³ *Ibid.*, IIe partie, chap. IX, 9-10, p. 261.

⁶⁴ *Ibid.*, Ire partie, p. 80.