

### 3. LA DISLOCATION DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE ET LA FORMATION DE L'ÉCOLE CONFSSIONNELLE (XVI<sup>E</sup> ET XVII<sup>E</sup> SIÈCLE)

#### 3.1. Le « choc sécularisateur » du XVI<sup>e</sup> siècle

« Qui donc veut mettre une limite à l'esprit humain ? »<sup>65</sup> Cette question, à proprement parler émancipatrice, de Galilée, dans sa *Lettre à la Grande Duchesse de Toscane* (1615) par laquelle il cherche à prévenir l'imminente mise à l'index du *Des Révolutions des orbés célestes* de Copernic, illustre l'univers intellectuel nouveau dans lequel est alors entrée de plain-pied l'Europe (du moins une certaine Europe) en rompant avec son passé médiéval. Cette rupture constitutive de la Renaissance (ou du XVI<sup>e</sup> siècle, pris au sens large) mérite à bien des égards d'être qualifiée de sécularisatrice. Tout d'abord parce qu'elle est portée par un puissant mouvement de réhabilitation du siècle : la « cité terrestre » perd ses attributs négatifs et devient digne de tous les intérêts, de toutes les découvertes. Explorer ce monde, le connaître et l'étudier, l'aménager pour le rendre plus beau et plus humain, ces conduites deviennent porteuses de sens par elles-mêmes, et non en tant que (et dans la mesure où) elles permettent de rendre gloire au Créateur à travers sa création. De ce fait – second aspect « sécularisateur » et conséquence du premier – par-delà plus d'un millénaire d'efforts pour établir dans les consciences le « primat de l'autre monde », la pensée européenne renoue avec l'esprit profane de l'antiquité dite païenne : s'il est vrai que les siècles précédents avaient déjà entamé le dialogue de l'Europe cultivée avec l'antiquité grecque et romaine, celui-ci s'établit maintenant dans une sorte de connivence culturelle avec cette civilisation qui lui ouvre le droit à une vision non chrétienne du monde. Mais il ne s'agit pas seulement bien entendu d'un simple retour à l'antiquité ; on assiste plutôt à l'élaboration d'une conception neuve du monde, dans un mouvement qui a pu être défini par l'historien italien de la renaissance Eugenio Garin comme le passage d'« un univers clos, anhistorique, intemporel et immobile, à un univers sans limites, ouvert, où tout est possible »<sup>66</sup>. Ce à quoi on assiste ici n'est pas autre chose que l'invention même de la modernité – terme dont ce travail visera à préciser le sens en relation avec la future séparation du profane et du religieux. L'aristotélisme christianisé, transformé en langage figé, doit désormais faire place à d'autres langages capables d'appréhender le réel dans sa foisonnante multiplicité (parmi eux, le langage des sciences de la nature, qui cherche alors à s'élaborer). L'homme lui-même doit cesser de se percevoir comme un être déchu pour devenir, selon l'expression de Pic de la Mirandole (1486), *faber sui*, artisan de lui-même<sup>67</sup>. Enfin – dernier trait de cette mutation culturelle qu'il importe ici de mentionner – on ne peut négliger que cette époque est aussi celle des premières grandes explorations du « domaine interdit » de la pensée chrétienne, avec la remise en cause de ses dogmes fondateurs, aux risques et périls de ceux qui s'y aventurent, et les premiers regards critiques sur le dogme du péché originel, sur le caractère révélé du christianisme ou la nature divine du Christ, parfois jusqu'à l'existence même de Dieu<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> GALILÉE, *Lettre à Madame de Lorraine, Grande Duchesse de Toscane*, in Paul POUPARD (cardinal), *Après Galilée, science et foi, nouveau dialogue*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 56 (l'ouvrage publie cette lettre in extenso). e

<sup>66</sup> Eugenio GARIN, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1989, p. 126.

<sup>67</sup> Dans son introduction au *De la liberté de l'homme* de Pic de la Mirandole (Paris, Ed. de L'Eclat, 1993), Yves Hersant souligne en ces termes la différence entre les discours médiévaux sur la *dignité de l'homme* et celui de Pic : « Loin d'occuper un poste fixe au milieu de la chaîne des êtres, [l'homme] reçoit le privilège d'être seulement ce qu'il devient, et de devenir ce qu'il se fait : dès lors, c'est moins une place hiérarchique que l'exercice d'une liberté qui garantit sa dignitas. Hors échelle, arraché à la structure scalaire chère aux penseurs du Moyen Age, il apparaît comme l'artisan de sa propre destinée » (p. XXI). La réunification religieuse des chrétiens, des juifs et des « mahométans », objectif final du *Discours* de Pic (jamais prononcé, car condamné par Innocent VIII), n'est certes pas une séparation laïque du religieux et du politique. Elle n'en représente pas moins un jalon historique dans la rupture avec la conviction médiévale de la véracité exclusive de la foi catholique, et plus encore, avec l'idée de l'inéluctable vanité des efforts des hommes pour se rendre maîtres de leur destin « ici-bas » et le transformer « dès ce monde ». La condamnation pontificale (qui porte sur un certain nombre des neuf cents *thèses* accompagnant ce *Discours*) les rejette d'ailleurs comme reproduisant « les erreurs des philosophes païens » ; comme « susceptibles d'exciter l'impertinence des juifs » et favorisant « sous prétexte de philosophie naturelle, des arts ennemis de la foi catholique et du genre humain ». Le grand conflit entre « philosophie » et « religion », qu'on verra se dérouler à l'arrière-plan de l'histoire de la laïcité proprement dite, connaît ici son premier épisode d'importance de l'époque moderne.

<sup>68</sup> On se contentera d'illustrer les affirmations ci-dessus par ce jugement de Vasari sur Léonard de Vinci, qui s'était formé « dans son esprit une doctrine si hérétique qu'il ne dépendait plus d'aucune religion, tenant peut-être davantage à être philosophe que chrétien » (cité par Jean DELUMEAU, *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud, 1984, p. 403).

Cette rupture est assurément loin d'être uniment « rationaliste ». Elle intègre en même temps à elle bien des éléments de l'époque antérieure, comme le montre encore Galilée lui-même dans l'ouvrage cité plus haut, puisqu'il y reconnaît à l'Eglise le droit de brûler les mauvais livres – tout en niant que celui de Copernic puisse faire du mal (*op. cit.*, p. 50) – et qu'il admet encore qu'il existe des articles de foi où prévaut l'autorité de la Bible – tout en réfutant l'idée que le récit de la *Genèse* soit d'une quelconque manière « de fide ». Et la recherche de voies nouvelles contre la logique thomiste et l'aristotélisme médiéval suit parfois les chemins déconcertants – et en tout cas étrangers à la « modernité » telle qu'elle se constituera ultérieurement – de la « magie bonne » ou de l'occultisme. A la fois « siècle inspiré » (Lucien Febvre) et siècle rationaliste, époque de redécouverte de « l'antiquité laïque » (Renan) comme des traditions magiques et hermétistes refoulées sous

Cette mutation culturelle décisive a suivi de peu l'apparition du livre imprimé, qui l'a rendue possible ; elle est contemporaine d'autres mutations majeures affectant l'économie et les structures sociales et politiques, auxquelles elle peut être rattachée par des liens de causalité complexes et non univoques. On citera seulement ici, pour les rapports qu'elles entretiennent avec la formation des conditions de possibilité d'émergence du futur projet de *séparation* (dans l'indépendance réciproque) des Eglises et du pouvoir civil : la naissance de la figure sociale de l'intellectuel de statut laïque, c'est-à-dire matériellement indépendant de l'institution ecclésiastique (y compris universitaire)<sup>69</sup> ; la montée en puissance de l'Etat moderne, qui semble désormais mieux en mesure de faire prévaloir sa volonté en cas de conflit avec le pouvoir ecclésiastique (comme le montre Henri VIII d'Angleterre imposant à son Eglise la rupture avec Rome) ; la demande sociale croissante de savoir profane enfin, largement perceptible dès le cours du Moyen Age en milieu urbain, mais démultipliée grâce à l'imprimerie et à la diffusion du savoir qu'elle autorise<sup>70</sup>.

### 3.2. La cassure du Christianisme : conséquences doctrinales et politiques

#### 3.2.1. Attitude contradictoire de la Réforme luthérienne à l'égard de la sécularisation

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

Le libre examen du texte biblique – c'est-à-dire le franchissement de ce « mur », si solidement renforcé par le thomisme, entre le domaine où il est licite pour un clerc d'avoir une opinion propre, et celui où règne l'obligation de croire – n'a pas commencé en Europe avec Luther ; mais on peut à bon droit considérer le refus du moine de Wittenberg de se soumettre à l'autorité de l'Eglise lors de la diète de Worms (avril 1521), au nom de ce que lui dicte

---

l'autorité du christianisme médiéval, le temps de la Renaissance et de l'humanisme constitue une période particulièrement complexe. La science moderne et la pensée critique y prennent conjointement leur essor ; le projet laïque comme tel y est encore anachronique.

<sup>69</sup> L'extension du système du mécénat joue ici un rôle décisif, depuis Marsile Ficin (chanoine, mais pensionné de Laurent le Magnifique, lorsqu'il entreprend vers 1470 de traduire et commenter les œuvres de Platon antérieurement inconnues de la chrétienté latine) jusqu'à Galilée, depuis peu pensionné du Grand Duché de Toscane au moment où il écrit la *Lettre à la Grande Duchesse* citée plus haut. Mais l'époque connaît bien d'autres types d'intellectuels devenus socialement indépendants de l'Eglise, tel Giordano Bruno, qui rejette l'habit dominicain en 1576, vivant ensuite de leçons universitaires données à travers l'Europe, de la protection épisodique de tel grand seigneur anglais, de préceptorat, de la vente de ses manuscrits à ses éditeurs ou même de typographie : cette indépendance matérielle, si elle ne détermine pas de façon univoque l'indépendance intellectuelle de Bruno vis-à-vis de la pensée d'Eglise, ne lui est pas non plus étrangère (cf. la biographie de Bertrand LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, Paris, Fayard, 1995).

<sup>70</sup> Cette demande de savoir se décline assurément différemment selon les catégories sociales : mais dans tous les cas, qu'il s'agisse d'accéder à l'enseignement en latin des privilégiés ou d'acquérir les rudiments du lire-écrire-compter (pour s'en tenir à cette dichotomie de base), il s'agit avant tout d'une demande d'enseignement *profane*. Fr. Furet et J. Ozouf en font la démonstration pour la France (« *C'est l'ancienne société dans ses profondeurs qui est demandeuse d'écoles* », *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, p. 77) ; James Bowen souligne de son côté, à propos du vaste mouvement de fondation d'écoles secondaires privées en Angleterre, que « *la plupart des fondations [scolaires] du XVIe et XVIIIe siècles étaient l'œuvre de donateurs marchands et du monde du commerce, qui procuraient une éducation profane [secular education] à leur propre classe* » (*op. cit.*, p. 131). Une étude récente de Pierre Caspard propose de même de réévaluer la demande d'enseignement populaire en France entre le XVIe et le XVIIIe siècle. « *Qui voulait des écoles ?* » demande-t-il. A côté des trois acteurs traditionnellement repérés (l'Eglise, l'Etat, la bourgeoisie) il propose de réévaluer le rôle spécifique de la demande populaire, celle qui permet au village ou à la ville la constitution d'une école de paroisse, demande plus précoce et plus tenace qu'on ne le dit souvent, tant l'école et l'instruction élémentaire peuvent être précocement perçus comme des instruments de promotion sociale (« *The School in Crisis, Crisis in the Memory of School. School, Democracy and economic Modernity in France from the late Middle Ages to the Present Day* », *Paedagogica Historica*, vol. 34, n° 3, 1998, p. 691-710, cf. notamment p. 698-701).

sa conscience, comme un moment essentiel de l'histoire de la liberté de pensée<sup>71</sup>. Tout aussi important est le fait que la Réforme luthérienne proclame le droit de tout homme, quels que soient son savoir et sa condition sociale, à se donner les moyens d'accéder par lui-même au texte révélé, et à l'interpréter selon sa conscience : cette doctrine du « *sacerdoce universel* » revient potentiellement à dire, comme le souligne Louis Legrand, qu'« *à la rigueur, il n'y a pas d'Eglise protestante* »<sup>72</sup>.

Mais à isoler arbitrairement ces deux aspects de la pensée de Luther sans tenir compte de sa conception d'ensemble, on court le risque de transformer cette dernière, de façon manifestement anachronique, en une théologie du protestantisme libéral, telle qu'elle s'élaborera plus tard, au XIXe siècle, c'est-à-dire en une tentative d'adaptation à la pensée sécularisée de ce temps – on aura naturellement à y revenir<sup>73</sup>. La lecture des textes de Luther eux-mêmes, pour leur part, ne laisse guère de doute sur l'importance majeure, et quasi -obsessionnelle, que conserve la question du Salut dans sa prédication. Le monde (*Die Welt*, l'équivalent allemand du *saeculum* latin) reste le domaine du mal (« *le monde entier est mauvais* »<sup>74</sup>) et, comme chez Augustin, éviter le châtement éternel demeure la grande affaire de l'existence. C'est précisément parce que l'Eglise catholique, corrompant les Ecritures, met en danger le salut de chacun dans l'autre vie qu'il est, selon Luther, impératif et urgent pour tout homme de déterminer lui-même la formulation de sa foi dès cette vie<sup>75</sup>. Liberté individuelle et réaffirmation, peut-être même renforcement du « *primat de l'autre monde* » sont plus étroitement liés qu'on ne le dit parfois dans une pensée qui ne cache pas qu'elle se veut, sur la question centrale du péché originel notamment, un retour à l'orthodoxie d'Augustin, altérée par le catholicisme<sup>76</sup>. On ne peut donc s'étonner de ce que le thème des « *deux cités* », c'est-à-dire de la division des êtres humains entre élus et réprouvés, ait retrouvé avec Luther et la Réforme protestante en général une nouvelle et éclatante vigueur<sup>77</sup>.

De même l'ancien et le nouveau se mêlent-ils étroitement dans la conception luthérienne des rapports entre Eglise et Etat. Celle-ci, comme le souligne notamment l'historien anglais Henry Kamen, s'élabore en deux temps nettement différenciés<sup>78</sup>. Dans les premières années de sa prédication en effet, alors que ses appuis institutionnels sont encore

---

<sup>71</sup> « *Je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls. Je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa conscience... Je ne puis autrement, que Dieu me soit en aide.* » Rapportant cette déclaration et la réponse de l'official de l'évêque de Trèves (« *Abandonne ta conscience, frère Martin. La seule chose qui soit sans danger consiste à se soumettre à l'autorité établie* »), Jean Baubérot y voit « *le dialogue fondateur de la Réforme protestante* » (J. BAUBEROT, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, 1987, p. 6). faire

<sup>72</sup> Louis LEGRAND, « *Approches philosophiques de la laïcité* », in J. BAUBEROT, G. GAUTHIER, L. LEGRAND, P. OGNIER, *Histoire de la laïcité*, CRDP Franche-Comté, Besançon, 1994.

<sup>73</sup> Le 500e anniversaire de la naissance de Luther (1996) fut l'occasion de célébrer le « *précurseur des Lumières* », bien plus que de préciser en quoi sa pensée et son œuvre restaient éloignées de l'*Aufklärung*. Telle est en particulier l'idée dominante du recueil *Zugänge zu Martin Luther* [Accès à Martin Luther], R. Wunderlich / B. Feininger (dir.), Peter Lang, 1997. Analysant la politique scolaire de Luther, dont il sera question plus loin, Rolf Winkler assimile de façon un peu rapide le « *Pense par toi-même* » de Luther au « *Ose savoir* » du Kant de *Qu'est-ce que les Lumières*. On retrouve ici la question de la nécessaire distinction entre une démarche d'inspiration théologique, visant à donner du fondateur de son Eglise un visage acceptable pour des mentalités contemporaines, et une démarche de type historique, pour qui cet objectif n'est pas pertinent.

<sup>74</sup> Martin LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit Œuvres de Martin Luther*, t. 4, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 19.

<sup>75</sup> « *Chacun court son propre risque* [la suite montre sans ambiguïté possible qu'il s'agit du risque de damnation] *en choisissant sa manière de croire et chacun doit veiller lui-même à ce que sa foi soit correcte. Car tout aussi peu qu'un autre peut aller pour moi en enfer ou au ciel, aussi peu il peut croire ou ne pas croire pour moi. Et pas plus qu'il n'a le pouvoir de m'ouvrir ou de me fermer le ciel ou l'enfer, il ne peut pas davantage me contraindre de croire ou de ne pas croire.* » (*ibid.*, p. 33) On voit ce qui sépare ici Luther de Kant (voir note précédente), pour qui la fin de l'action droite sera immanente à elle-même et à « *ce monde* », et ne dépendra plus d'une récompense ou d'un châtement dans « *l'autre* ». La sécularisation de la morale est précisément ce qui se joue dans la différence entre Luther et Kant ; c'est pourquoi leur rapprochement paraît dans le cas présent source de confusion.

<sup>76</sup> H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris, Seuil, 1963, p. 165. Marrou fait observer la similitude entre le combat de Luther contre les indulgences et celui d'Augustin contre la doctrine de Pelage qui niait la rigueur absolue du dogme du péché originel. C'est pourquoi il voit dans la Réforme un « *retour à Saint Augustin* » contre ce qui apparaît aux yeux des protestants comme un « *pélagianisme pratique*. »

<sup>77</sup> « *Nous devons partager les enfants d'Adam et tous les hommes en deux catégories : les premiers qui appartiennent au royaume de Dieu, et les autres qui appartiennent au royaume du monde* » (*ibid.*, p. 17). L'effacement de la « *culture chrétienne classique* » rend aujourd'hui difficilement perceptible le fait que le souverain de ce second royaume n'est autre que Satan, le « *Prince de ce monde* ». Le « *royaume du monde* » est bien celui composé ici-bas des futurs damnés. Le Diable hante d'ailleurs la pensée et les textes de Luther, au point qu'il le voit à l'œuvre, déchaîné « *pour châtier l'Allemagne tout entière* » en excitant à la révolte les paysans menés par Thomas Müntzer (*Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans*, op. cit., p. 177. Ainsi : « *Je crois qu'il n'y a plus un seul diable en enfer, mais que tous sont entrés dans les paysans* » – *ibid.*). Tout en appelant à la répression la plus impitoyable des paysans rebelles, Luther suggère l'hypothèse que cette révolte serait un châtement infligé à l'Allemagne par la colère de Dieu – retrouvant là l'attitude même d'Augustin après le sac de Rome.

<sup>78</sup> La question de savoir si Luther a ou non présenté deux doctrines contradictoires concernant les rapports de l'autorité temporelle et de l'autorité spirituelle est naturellement un enjeu majeur de l'histoire du protestantisme, et cela dès les années 1520, où Luther fut accusé par les

faibles dans l'Empire, Luther s'attache essentiellement à fonder le droit de la conscience à ne répondre de sa croyance que devant Dieu. Son traité *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit* (1523) peut ainsi passer pour le premier manifeste de l'Europe moderne revendiquant la neutralité de l'Etat en matière religieuse :

*« Elles [les autorités temporelles] ne doivent pas imposer aux âmes de croire telle ou telle chose, au gré de la volonté humaine. L'obéissance et le pouvoir temporels ne se rapportent qu'à ce qui est extérieur : impôt, péage, honneur, crainte... L'ordre humain ne saurait s'étendre au ciel et aux âmes, mais seulement à la terre, aux relations des hommes entre eux »<sup>79</sup>.*

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

*« Mais tu objectes encore : C'est vrai, le pouvoir temporel ne force pas à croire, mais il empêche seulement par des mesures extérieures que les gens soient séduits par de fausses doctrines. Sinon, comment pourrait-on s'opposer aux hérétiques ? Je réponds : cela, c'est l'affaire des évêques. C'est à eux qu'incombe cet office, et non pas aux princes. On ne peut jamais réprimer l'hérésie par la force... C'est la Parole de Dieu qui doit combattre ici. Si elle n'a pas de succès, le pouvoir temporel réussira encore bien moins, dût-il baigner le monde dans son sang »<sup>80</sup>.*

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

Mais Luther lui-même ne devait pas maintenir très longtemps cette attitude. La rupture avec Rome d'une partie des princes allemands et la Guerre des Paysans (1524-1526) devaient précipiter la constitution du luthérianisme en nouvelle orthodoxie, qui prétendait à son tour au monopole religieux dans un espace territorial donné : « *Un souverain séculier ne doit pas permettre à ses représentants de se laisser entraîner dans des conflits et des troubles par des prédicateurs rebelles. Dans un pays, on ne doit autoriser qu'une seule prédication* » (à l'électeur Jean de Saxe, février 1526<sup>81</sup>). Le pouvoir temporel retrouvait même son droit traditionnel à user de la violence légitime en matière de conscience : « *Nos princes ne contraignent pas à la foi et à l'Evangile, mais ils combattent une abomination extérieure. Ils doivent bien empêcher des crimes publics tels que le parjure, le blasphème manifeste, quel qu'il soit.* »<sup>82</sup>

---

protestants radicaux de geler, ou de trahir, la révolte contre le dogmatisme romain en constituant de nouveaux dogmes sous protection des princes. Jean Delumeau rapporte certaines de ces accusations contre « *le pape de Wittenberg* » « *fondateur d'une papauté nouvelle* », et même « *pape de papier* » (*La civilisation de la Renaissance*, p. 515). Cette interprétation est également celle de l'historien britannique Henry Kamen (*La naissance de la tolérance, L'éveil de la Tolérance*, Paris, Hachette, 1967) comme de Bernard Plongeron (*Histoire du Christianisme*, tome 10, 1995, p. 519) : « *Après les violences de Thomas Müntzer et la guerre des paysans, et tandis que princes et villes adhéraient en grand nombre à la réforme, voici que Luther change de ton, en vertu d'une logique contraire à la première.* » D'autres historiens soutiennent la thèse de l'unité de la prédication luthérienne : cette conception, qui nous paraît historiquement fragile, n'a pas été retenue ici.

faire

<sup>79</sup> Martin LUTHER, *De l'autorité temporelle...*, p. 35.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Cité par Henry KAMEN, *op. cit.*, p. 39.

<sup>82</sup> Lettre de 1525, citée par Marc LIENHARD, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Paris, Centurion, 1983, p. 174. Par « *blasphème manifeste* », indique M. Lienhard, Luther entend en particulier la messe, dont il demande l'interdiction.

A partir de 1521, à l'exemple de l'Electeur de Saxe, une partie de l'aristocratie dominante elle-même adopta en Allemagne la Réforme, trouvant là l'occasion de reprendre sous une forme renouvelée sa longue lutte historique contre la papauté. Cette conversion des élites sociales modifiait radicalement les données du problème des rapports entre le nouveau pouvoir spirituel et les pouvoirs temporels : Luther passait de ce fait du statut de réprouvé « *mis au ban* » de l'Empire – rappelons avec Jean Baubérot le sens précis de cette expression, signifiant que « *n'importe qui peut le tuer* », l'assassinat étant dans ce cas réputé conforme à la volonté de Dieu (*ibid.*, p. 15) – à celui d'organisateur officiellement protégé du nouveau culte. Par ailleurs, la Guerre des Paysans, menée par le prédicateur Thomas Müntzer (vers 1489-1525), ancien proche de Luther, et dont le Réformateur lui-même, par son refus d'obéissance exemplaire de 1521, pouvait être considéré indirectement -comme l'inspirateur, faisait mesurer à tous ce à quoi pouvait conduire, dans l'esprit des « simples » livrés à eux-mêmes, la libre interprétation de la Bible : n'allaient-ils pas jusqu'à y trouver, avec l'aide de clercs échappant à tout contrôle institutionnel, une justification de leur lutte plébéienne pour la justice

Parallèlement, la doctrine du sacerdoce universel, qui tendait à faire de chacun son propre prêtre, se trouvait dans les faits niée par la constitution d'une nouvelle hiérarchie religieuse, sous contrôle d'une autorité centrale, qui ôtait sans retour aux paroissiens le droit de choisir leur pasteur : la libre lecture de la Bible passait désormais sous étroit contrôle des autorités spirituelles et temporelles. Le nouvel appareil religieux luthérien se plaçait ainsi sans ambiguïté sous la dépendance institutionnelle étroite de l'autorité civile, qui lui assurait en retour le monopole religieux sur son territoire. C'est dans cette mesure qu'on est en droit de considérer le luthérianisme, tel qu'il se constitue à partir de 1525 sous la plume de Luther et de Melancton, comme relevant de ce qui a été nommé plus haut le « *christianisme classique* ». Plus qu'à un retour pur et simple à la « doctrine de Constantin », c'est d'ailleurs à la mise en application du modèle élaboré dès l'époque médiévale par les intellectuels partisans de la suprématie de l'Empire sur la papauté à laquelle on assiste : Marsile de Padoue lui-même (voir *supra*, en note) avait garanti à l'Eglise, en échange de la soumission de cette dernière au pouvoir temporel de l'Empereur, l'implication de ce dernier dans la poursuite des hérétiques<sup>83</sup>. Dans le contexte nouveau créé par la Réforme, c'est-à-dire celui d'une situation de concurrence forte entre l'ancienne et la nouvelle Eglise (et bientôt, entre Eglises réformées elles-mêmes), l'interdiction des cultes adverses exigeait désormais une intervention sans précédent du pouvoir de l'Etat dans les affaires religieuses. De nombreux princes allemands se constituent ainsi en « *évêques suprêmes* » de l'Eglise luthérienne de leur territoire. Parallèlement, le schisme anglican aboutit avec Henri VIII à la réalisation d'une Eglise nationale sous la tutelle étroite de la monarchie anglaise<sup>84</sup>.

### 3.2.2. La contre-réforme catholique, doctrine de combat contre les courants protestants et sécularisateurs

Face au défi protestant, les théologiens d'une Eglise qui se dit toujours « *universelle* » (catholique), mais qui n'est plus pour ses adversaires que « *romaine* » ou « *papiste* », répondent avant tout par une forte réaffirmation identitaire. Thomas d'Aquin acquiert au concile de Trente (entre 1545 et 1563) le statut de référence suprême d'une Eglise qui place plus que jamais sa sauvegarde dans la plus rigoureuse uniformité doctrinale, dans le monopole religieux sous protection d'Etat, et dans un large recours au bras séculier pour étouffer toute déviance : la continuité avec le « *christianisme classique* » de la période antérieure est ici évidente. On doit cependant noter qu'en relation même avec la menace idéologique qu'il lui faut affronter, le catholicisme, en même temps qu'il se restructure autour de la réaffirmation de l'autorité de l'évêque sur son diocèse, et du pape sur toute la chrétienté, met l'accent sur les éléments de sa doctrine qui nient de la façon la plus directe les innovations protestantes. Les éléments doctrinaux dont on a observé la formation au début de ce chapitre acquièrent ainsi au temps de la Contre-Réforme une nouvelle rigidité. La notion de « *mépris du siècle* » est fortement réactivée dans l'œuvre des deux théologiens catholiques du XVIIe siècle qui connaîtront le plus grand rayonnement, l'Italien Robert Bellarmine (1542-1621) et le Français Jacques-Bénigne

---

et l'égalité ? On ne s'étonnera donc pas que les principes énoncés peu après 1520 aient eu la vie brève, et que Luther ait rapidement appelé les princes allemands réformés non seulement à exterminer les paysans, mais aussi à user de leur pouvoir, une fois la révolte écrasée, pour garantir fermement à la nouvelle foi le monopole religieux sur leur territoire. Et tandis que les armées princières brisent la révolte dans le sang, Luther s'écrie en 1526 : « *Depuis le temps des apôtres, personne d'autre que moi n'a aussi clairement et aussi excellemment exalté le pouvoir du glaive temporel de l'autorité* ». « *Luther, conclut H. Kamen, était devenu un ferme partisan des méthodes qu'il avait si récemment condamnées* » (*op. cit.*, p. 39).

faire

<sup>83</sup> Luther fait de la maxime « *Rendez à César* » le même usage que *Le Défenseur de la Paix* (voir *supra*), mais en renforçant encore l'idée que le chrétien est un sujet qui doit obéissance complète à son maître : « *Le Christ nous soumet corps et bien à l'empereur et au droit séculier lorsqu'il déclare : « Donnez à l'Empereur ce qui est à l'Empereur » (Contre les Hordes criminelles..., p. 176). Son Petit catéchisme contient la formule : « Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist » ; le mot Kaiser induit plus clairement encore que le César métaphorique de la traduction française une injonction à reconnaître comme légitime l'autorité existant au moment présent.*

<sup>84</sup> Le calvinisme se maintenait peut-être davantage dans la continuité de la doctrine catholique classique de la *distinction* des deux pouvoirs examinée plus haut. On peut par exemple reconnaître clairement cette dernière dans ce résumé des conceptions politiques de l'orthodoxie calviniste des Provinces-Unies du XVIIe siècle que présente Etienne Balibar, pour qui le clergé calviniste défend alors « *la thèse d'une double obéissance du chrétien : en matière temporelle, aux magistrats ou au prince ; en matière spirituelle à l'Eglise. Totalement autonome par rapport à l'Etat, celle-ci a donc un droit absolu de choisir ses ministres, de réunir les fidèles, de prêcher et d'enseigner. Toutefois, si l'obéissance est double, la loi procède d'une source unique de toute autorité : Dieu lui-même. Elle s'inscrit dans un plan divin du salut et ne définit qu'une seule « société chrétienne » dont l'Eglise et l'Etat ne sont que des réalisations imparfaites... En pratique, les pasteurs formés par les Universités réclament donc des municipalités et des Etats une surveillance rigoureuse des hérésies qui menacent le peuple de Dieu.* » (Etienne BALIBAR, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985, p. 29)

Le cadre géographique de la présente recherche justifiera qu'on ne pousse pas plus avant l'examen de la conception calviniste des relations de l'Eglise et du pouvoir civil, bien que l'influence de la pensée de Calvin ait été importante en Allemagne même, dans la Grande-Bretagne puritaine et plus encore dans l'Ecosse de John Knox (sur ce réformateur religieux et son œuvre scolaire, voir *infra* dans ce chapitre).

Bossuet (1627-1704), qui tous deux font de la crainte de Dieu un thème central de leur production doctrinale<sup>85</sup>. Comme l'a montré Jean Delumeau, la formule « *Hors de l'Eglise point de salut* » – cette phrase aujourd'hui banalisée, au point que sa signification originelle se soit largement obscurcie (c'est là un des signes les moins contestables de la sortie de la « *culture chrétienne classique* ») – doit alors être entendue dans toute sa force, c'est-à-dire en fonction de la crainte qu'elle est censée inspirer pour l'« *autre vie* ». Elle s'intègre à toute une « *pastorale de la peur* » (Jean Delumeau<sup>86</sup>), qui se réfère largement à Augustin, et qui ne commence réellement à décliner, de façon très relative, qu'au cours du XVIIIe siècle. Le savoir profane demeure également, bien plus fortement qu'en terre protestante, soumis aux interdits d'Eglise<sup>87</sup>. Quant à la doctrine classique de coopération des deux pouvoirs, elle prend dans le contexte nouveau de la concurrence religieuse avec les Eglises protestantes une importance exacerbée : le pouvoir d'Etat est chargé, selon la doctrine constante du catholicisme tridentin, d'éradiquer l'hérésie et de faire respecter le monopole religieux de l'Eglise catholique. La reconnaissance d'un relatif pluralisme religieux sur le territoire français à partir de l'Edit de Nantes (1598) est vécue comme une défaite par une Eglise catholique qui parviendra en moins d'un siècle (Edit de Fontainebleau, 1685) à restaurer « *l'unité religieuse du royaume* ».

Par-delà l'adversaire protestant, la doctrine de la contre-réforme apparaît ainsi comme une puissante et systématique négation des conceptions sécularisées du monde et de la conduite humaine, perçues comme une menace mortelle. Particulièrement importante à cet égard est l'idée que les hommes ne peuvent en aucun cas être maîtres de leur propre destin. L'histoire de l'humanité ne peut être comprise que comme la manifestation d'un plan divin – une idée longuement développée par le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681)<sup>88</sup>. C'est en Dieu que résident liberté et souveraineté : la valeur suprême de la conduite humaine est à ses yeux l'obéissance – du fidèle à son Eglise, de l'inférieur à ses supérieurs, du sujet à son roi (et de la femme à l'homme). Il ne faut pas perdre de vue, sous peine de mal saisir les événements postérieurs à 1789, que c'est fondamentalement cette Eglise de la Contre-Réforme qui se dressera en France à la fin du XVIIIe siècle face à la Révolution, dans ce choc décisif d'où émergera, comme on le verra, l'idée moderne de laïcité.

### 3.3. Naissance et développement des structures éducatives confessionnelles en Europe (XVIe-XVIIe siècles)

La notion d'enseignement confessionnel est si essentielle pour une bonne compréhension de l'histoire de la laïcité scolaire qu'il est nécessaire de signaler le moment de son apparition, dans l'Europe divisée par le schisme du XVIe siècle, et d'en mesurer les conséquences sur l'évolution des systèmes éducatifs. L'historien américain James Bowen écrit, abordant l'analyse de cette période dans sa vaste *History of Western Education* mentionnée plus haut :

« *Les deux côtés, catholique comme protestant, commencèrent à donner une attention considérable à la question de savoir comment l'éducation pourrait être au mieux utilisée pour préserver leurs convictions religieuses*

---

<sup>85</sup> Bossuet et Bellarmine seront, jusqu'à une date assez avancée du XIXe siècle, les références principales de l'enseignement religieux scolaire de leur pays respectif. Le catéchisme du premier sera utilisé en France, directement ou comme modèle, dans l'enseignement public du Second Empire (P. ZIND, *L'Enseignement religieux dans l'instruction publique en France de 1850 à 1870*, Centre d'Histoire du Catholicisme, Lyon, 1971) ; après la chute du pouvoir temporel du pape, le ministre de l'Instruction publique du royaume d'Italie, Scialoja, s'étonnera de constater que le catéchisme usuel dans les écoles publiques de Rome était encore celui de Bellarmine (voir le chapitre 10).

<sup>86</sup> Etudiant de façon détaillée le thème de la crainte de Dieu dans les prédications chrétiennes entre le XIVe et le XVIIIe siècle (*La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, *Le péché et la peur*, Paris Fayard, 1983), J. DELUMEAU a montré la présence extrêmement forte de la menace de l'Enfer dans le discours religieux, notamment aux XVIe et XVIIe siècles, véritable époque de renaissance de l'augustinisme le plus rigoureux (ou le plus terrorisant) : cf. *Le Péché et la peur*, p. 291 et suiv. « *Le péché originel, spécialement dans sa version augustinienne* » intervient massivement en particulier comme justification d'une pédagogie des tendances mauvaises inhérentes à l'enfance (*ibid.*, p. 300 et suiv.). Une certaine inflexion est sensible par la suite.

<sup>87</sup> Il n'est pas nécessaire pour cela de voir dans le protestantisme une religion par nature plus « éclairée » que le catholicisme. A rebours de l'interprétation dominante en France, le mathématicien et philosophe anglais Bertrand Russell (1872-1970) écrit, à propos de la diffusion de la théorie de Copernic : « *Il ne faudrait pas supposer que les théologiens protestants eussent été moins hostiles que les catholiques aux nouvelles théories. Mais, pour plusieurs raisons, leur opposition fut moins efficace* » (B. RUSSELL, *Science et religion*, Gallimard, 1971, p. 34). De fait, Mélancthon condamna l'héliocentrisme dès 1540 (à l'occasion de la parution d'un abrégé du *De Revolutionibus* de Copernic), alors que cette conception, il est vrai à titre d'hypothèse de calcul, resta admise par certains astronomes jésuites jusqu'au début du XVIIe siècle. La grande différence réside, comme le note B. Russell, dans l'existence de l'inquisition, dont la puissance est étroitement liée au pouvoir temporel du pape, comme le montrent les exemples de Giordano Bruno et de Galilée.

<sup>88</sup> « *Ce long enchaînement de causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; il tient tous les cœurs en sa main* » (J.B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, Paris Flammarion, 1936). Dans la déclaration du clergé de France qu'il rédige en 1682 (dite « *des quatre articles* ») Bossuet se réfère à l'adage « *Rendez à César...* », interprété comme « *obéissons à César...* », pour légitimer la position gallicane de l'Eglise française.

*particulières, et cela se prolongea au XVII<sup>e</sup> siècle, quand la justification intellectuelle de la dissidence religieuse [religious dissent] et de toutes sortes de non-conformismes [nonconformity] conduisit à des conflits aussi profonds dans le domaine éducatif qu'en politique ou dans d'autres domaines de la vie sociale »<sup>89</sup>.*

James Bowen développe ici l'idée, bien connue également des historiens français de l'éducation, que la concurrence entre les deux confessions chrétiennes, visant l'une et l'autre à s'assurer la conviction des fidèles, donna une impulsion forte au développement de l'enseignement en Europe à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Il y ajoute, à partir de sa connaissance du domaine anglo-saxon, une dimension généralement négligée en France, celle de l'impact en matière éducative de la *dissidence religieuse* (ces protestants « *radicaux* » refusant de faire allégeance aux Eglises d'Etat protestantes), mouvements numériquement minoritaires mais dont on verra à la fin de ce chapitre le rôle décisif dans l'émergence de l'idée de séparation de l'Eglise et de l'Etat en Europe. Mais il souligne également l'ambivalence de ce développement éducatif, qui vise avant tout à inculquer aux enfants « *nés* » dans chaque confession un invincible sentiment d'appartenance à cette dernière, « *préservant* » ainsi (J. Bowen) le domaine d'influence de chacune d'elles.

L'« *effort* » des Eglises chrétiennes dans le domaine de la scolarisation des enfants des milieux populaires (en contexte protestant dès l'époque de Luther et de Calvin, en contexte catholique un peu plus tardivement) a fait l'objet d'un certain nombre d'études classiques en historiographie de l'éducation<sup>90</sup>. Moins étudié, mais tout aussi important cependant, est l'impressionnant dispositif mis en place pour que l'accès à l'écrit se fasse de façon idéologiquement contrôlée, et s'accompagne d'un endoctrinement visant à l'inculcation d'un « *sentiment d'appartenance* », si possible inaltérable, à la confession au nom de laquelle cet enseignement est dispensé. Il s'agit là d'un phénomène qualitativement nouveau dans l'histoire scolaire de l'Europe, sur lequel il convient ici d'attirer l'attention, dans la mesure où c'est à la destruction de ce dispositif de conditionnement des esprits que l'effort laïcisateur ultérieur s'appliquera en premier lieu.

Les chrétiens des premiers siècles ne recevaient, on l'a vu, aucune instruction religieuse dans un cadre scolaire : la catéchèse (destinée aux adultes ou aux adolescents) se déroulait dans des lieux et avec un personnel distincts. Tout au long du Moyen Age encore, c'est à l'office dominical et dans la famille qu'étaient inculquées à l'enfant les vérités de la foi<sup>91</sup> ; l'école de paroisse, quand elle existait, chrétienne par son encadrement et toute son atmosphère, n'avait aucun temps spécifique réservé à la connaissance des dogmes ou de l'Histoire sainte. Dans la nouvelle Europe religieusement morcelée du XVI<sup>e</sup> siècle en revanche, il devient impératif, aux yeux de chaque Eglise, de donner le plus tôt possible à l'enfant des raisons de penser que la foi dans laquelle il est élevé est la seule vraie. La logique de cette instruction religieuse *confessionnelle* est fortement résumée par cette formule de Mélanchton : « *Il est plus important de s'emparer de l'esprit d'un enfant que de s'emparer de Troie.* »<sup>92</sup> Les clergés catholique et anglican partagent la même conviction, fréquemment exprimée au long des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, qu'un enfant ainsi instruit en matière de foi est acquis à jamais à son Eglise, et qu'on ne saurait s'y prendre trop tôt pour ce faire<sup>93</sup>. Le catéchisme pour enfants, apparu dans le cours de la lutte religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle, devient rapidement l'instrument privilégié de l'enseignement confessionnel<sup>94</sup>.

---

<sup>89</sup> James BOWEN, *op. cit.*, p. 4-5.

<sup>90</sup> François Furet et Jacques Ozouf ont donné à voir une Eglise retournant « *contre les hérétiques les propres armes de l'hérésie* » et entamant, en réponse au défi protestant qui voulait que chacun ait accès à la lecture directe de la Bible, « *l'histoire de l'alphabétisation* » (*op. cit.*, p. 70).

<sup>91</sup> Parrain et marraine avaient précisément pour fonction de garantir cette initiation religieuse, même en cas de décès ou de défaillance parentale. Un exposé précis de l'histoire de la catéchèse en Europe est proposé par Pierre ZIND, « La catéchèse », in Guy AVANZINI (dir.), *Histoire de la pédagogie du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Privat, 1981.

<sup>92</sup> Cité par Pierre CASPARD, article cité, *Paedagogica Historica*, vol. 34, n° 3, 1998, p. 702.

<sup>93</sup> « *Il n'y a rien de plus avantageux pour la piété chrétienne, ou de plus puissant pour la détruire, que la première teinture ou instruction qui est donnée aux jeunes enfants, desquelles les affections étant une fois prévenues du bien et du mal, ils y contractent de si fortes habitudes qu'il est quasi hors de la puissance humaine de les en dégager.* » (Un évêque d'Amiens du XVII<sup>e</sup> siècle cité par François FURET et Jacques OZOUF, *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, p. 73.) J. Bowen cite quant à lui, parmi d'autres déclarations, celle de l'archidiacre anglican de Huntington, White Kennett, invitant dans un sermon de 1706 à faire en sorte que les enfants sachent lire la Bible et deviennent ainsi « *de petits miliciens contre les suppôts du pape* » [« Little garrisons against Popery »] (J. BOWEN, *op. cit.*, p. 130).

<sup>94</sup> Cette invention de Luther, qui écrivit le premier catéchisme en allemand pour adultes (1529), puis un abrégé rapidement utilisé dans les écoles en tant que manuel d'apprentissage de la lecture (*Petit catéchisme*), fut copiée par Calvin (1537 et 1541), puis, du côté catholique, par les jésuites Peter Canisius (catéchisme en langue allemande, 1555) et Edmond Auger (catéchisme en langue française, 1563) (P. ZIND, *op. cit.*, p. 269). De chaque côté des frontières religieuses qui divisaient désormais la chrétienté furent ainsi produites des armes nouvelles pour un enseignement conçu comme un combat dont l'enfant était l'enjeu.

Les dispositifs d'inculcation d'une identité religieuse dans les *écoles de charité* françaises du XVII<sup>e</sup> siècle sont clairement lisibles à travers les normes pédagogiques édictées pour les maîtres. L'*Escole paroissiale* de Jacques de Bétencourt (1654) prévoit ainsi que le maître consacre un moment quotidien au catéchisme (entre un quart d'heure et deux heures dans les semaines ordinaires, nettement plus longtemps les semaines précédant Noël ou pendant le Carême) ; l'après-midi de chaque veille de fête religieuse (l'ouvrage en recense une trentaine) est consacré à sa préparation spirituelle. Le maître doit prendre garde à ne pas oublier les « *exercices spirituels* », prière à l'entrée en classe, signe de croix avant le catéchisme... Le dimanche matin commence par une « *lecture spirituelle* » faite par l'instituteur, qui conduit ensuite ses élèves à la messe ; le dimanche après-midi, après les vêpres, c'est au tour du curé de paroisse de faire le catéchisme <sup>95</sup>.

Les congrégations religieuses à destination des élèves des classes populaires, nées en Italie sous l'impulsion du concile de Trente avant de gagner toute l'Europe catholique, s'assurent de façon plus absolue encore en règle générale de l'entière abdication de toute pensée indépendante de la part de leurs membres. Ainsi, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les règles édictées par Jean-Baptiste de la Salle pour régir la vie et la pensée des Frères des écoles chrétiennes visent-elles, avec un impressionnant esprit de système, à la plus parfaite dépersonnalisation de l'individu admis dans la congrégation. Le mépris du monde et de soi-même est élevé en principe fondateur de la conduite du pédagogue chrétien <sup>96</sup>. La finalité première de ces écoles est « *de procurer le salut des enfants qui leur sont confiés* » <sup>97</sup>, un objectif qui importe considérablement plus au rédacteur de ces règles que l'apprentissage de la lecture ou de l'écriture.

L'enseignement secondaire est lui aussi partout placé sous le contrôle idéologique et institutionnel de l'Eglise localement établie. Dominique Julia, analysant le cas des collèges jésuites et protestants français (1500-1650), décrit les étapes de cette « *confessionnalisation des collèges* » : alors que « *jusqu'à la mi-XVI<sup>e</sup> siècle, on ne trouve pas trace de véritables cours de catéchisme ou de religion dans les collèges parisiens* », un tournant s'opère ensuite : « *la confessionnalisation des collèges, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, marque une étape importante. Elle crée une identité catholique ou protestante forte.* » <sup>98</sup> Il en est de même en Allemagne réformée, où sous l'influence du célèbre appel de Luther *Aux magistrats de toutes les villes allemandes* (1524) puis de Melancton, les établissements secondaires municipaux existants (écoles latines, premiers *Gymnasien*) se soumettent à la nouvelle foi, tandis que d'autres sont établis, ainsi qu'en Angleterre, où le règne d'Elisabeth I voit se multiplier les *grammar schools* souvent financées par de pieux laïques, marchands enrichis ou membres de la petite noblesse (*gentry*) voulant contribuer à préserver l'unité religieuse du pays contre tout retour du catholicisme honni <sup>99</sup>.

Qu'importe, pourrait-on objecter, l'inculcation religieuse, si elle s'accompagne d'un apprentissage des techniques « profanes » de l'accès à l'écrit ? Les deux objectifs sont en fait beaucoup moins indépendants l'un de l'autre qu'il n'y paraît. L'apprentissage de la lecture, par exemple, reçoit assurément dans l'aire géographique du luthérianisme un encouragement puissant de l'injonction religieuse nouvelle incitant à lire soi-même le Livre sacré <sup>100</sup>. Mais même chez Luther, cette injonction est assortie d'une limitation : il est des livres dont la lecture pervertit l'âme. Apprendre à lire dans le *Petit catéchisme* est en un sens émancipateur, puisqu'en son principe cette compétence peut s'employer de façon universelle ; mais en développant cette compétence, l'école luthérienne cherche aussi à mettre en garde contre son emploi moralement illicite et contraire au Salut. La remarque s'impose encore davantage dans l'aire catholique.

---

<sup>95</sup> P. ZIND, *op. cit.*, p. 270-271.

<sup>96</sup> Les cinq principes que Jean-Baptiste de la Salle demande aux Frères de sa congrégation d'observer sont une sorte de déclaration de guerre au siècle et à la nature : « *Il faut se priver des plaisirs des sens* » ; « *Il faut se priver de ce que la nature recherche* » ; « *Il faut se priver des conversations humaines* », « *Il faut s'exempter de dire des paroles inutiles* » ; « *Il faut se priver des satisfactions de l'esprit* » (Règles, 13, 7 à 11, *Conduite des écoles chrétiennes, in Œuvres Complètes de Jean-Baptiste de la Salle*, ed. Etudes Lassalliennes, Rome, 1994, p. 89). La dernière de ces règles souligne combien la renonciation à la pensée autonome est ici considérée comme une valeur à la fois morale et pédagogique. Dieu exige de l'enseignant l'annihilation de son moi.

<sup>97</sup> Règles communes, 2, 10, *op. cit.*

<sup>98</sup> Dominique JULIA, « Eglises, Société, Education à l'époque moderne, la transformation des collèges aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », in Guy AVANZINI (ed.), *Pédagogie chrétienne, Pédagogues chrétiens, Actes du colloque d'Angers* (sept. 1995), éditions Don Bosco, 1996, p. 73 et 76.

<sup>99</sup> Cinquante et un établissements secondaires connus en 1558 (début du règne d'Elisabeth I), 280 à la fin de son règne (1603) ; 400 environ en 1700 (J. BOWEN, *op. cit.*, p. 129-131).

<sup>100</sup> « *En matière d'instruction la Saxe et le Wurtemberg sont [au XVI<sup>e</sup> siècle] des Etats pionniers. Cette dernière principauté possédait trois écoles en 1524, quand elle est devenue protestante, 80 en 1559. Elle en a 400 en 1600... C'est surtout dans les villes que les progrès de l'instruction sont sensibles... Néanmoins, les réalisations contrastent avec le peu de développement des écoles catholiques* » (J. BAUBEROT, *Histoire du protestantisme...*, p. 22).



On est frappé du fait que, dans la culture populaire européenne, le livre, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, est principalement, lorsqu'il existe, un livre de piété. On est en droit d'y voir la trace d'une incitation, ou plutôt d'une éducation à la méfiance envers la lecture indiscriminée des livres profanes, ces « *mauvais livres* » contre lesquels l'enfant, puis l'adulte doivent être mis en garde – objet notamment de nombreuses recommandations des évêques à leurs curés. En conclusion de son article sur la confessionnalisation des collèges français, D. Julia souligne qu'on assiste alors (du côté catholique comme protestant) à « *la mise en place de toute une série de technologies de contrôle des comportements* »<sup>101</sup>. La remarque pourrait être étendue à l'enseignement élémentaire : l'apprentissage d'une technique, la lecture, apparaîtrait alors sans doute plus fortement lié qu'on ne le dit à l'inculcation de valeurs qui visent à en restreindre l'usage, jusqu'au point où elle devient inoffensive pour les hiérarchies socio-politiques et religieuses.

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

« *Vous êtes nés paysans, restez paysans ; labourez le champ de vos pères ; où s'ils ne vous en ont pas laissé, servez vos maîtres, travaillez à la journée ; laissez les études à ceux qui sont riches. On ne saurait assez déplorer les extrémités où se jettent souvent les jeunes gens qui, s'étant embarqués témérairement dans les études, se trouvent hors d'état d'apprendre un autre métier, ou croient tout le reste indigne d'eux. Plusieurs, ne sachant que devenir, se jettent sans vocations dans des communautés religieuses, ou deviennent musiciens, poètes et tout ce que l'on peut imaginer* »<sup>102</sup>.

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

---

<sup>101</sup>D. JULIA, *op. cit.*, p. 83.

<sup>102</sup> Abbé Fleury, *Traité des études*, Paris, Delagrave, 1884, p. 146.

La puissance réelle de ces mécanismes sociaux protecteurs des privilèges culturels des dominants se révèle de la façon la plus nette dans le cas écossais. Le calviniste John Knox, qui y fit triompher la Réforme à la fin des années 1550, envisagea et fit adopter un plan d'éducation à la fois extrêmement dogmatique et ambitieusement égalitariste. La cinquième partie de son *Premier Livre de discipline* (1560) prévoyait au niveau élémentaire une école unique, où le riche serait contraint d'envoyer ses enfants aux côtés de ceux du pauvre ; « *S'ils sont trouvés aptes à l'étude des lettres et à l'apprentissage, [le riche comme le pauvre] doivent pouvoir continuer leurs études pour le grand bénéfice de la Communauté* » (J. BOWEN, *op. cit.*, p. 148). Les écoles et les études des pauvres devaient être financées sur les terres confisquées de l'ancienne Eglise catholique. Nobles et propriétaires terriens écossais se rallièrent à la Réforme, mais confisquèrent à leur profit l'essentiel des terres ecclésiastiques. « *Pendant tout le XVII<sup>e</sup> siècle l'éducation languit [en Ecosse] faute de ressources adéquates* » (*ibid.*), et les lois adoptées à plusieurs reprises sur la base des projets de Knox restèrent sans effet. Il semble bien qu'on ait là un cas limite de divergences entre vues religieuses et attentes des classes dominantes, qui se conclut par la prééminence de fait des secondes sur les premières.