

## 4. AUX ORIGINES DES POLITIQUES DE SÉPARATION DES ÉGLISES ET DE L'ÉTAT (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)

### 4.1. Contrôle d'Etat sur l'Eglise ou indifférence de l'autorité politique en matière de conscience ? Les deux voies d'accès à la tolérance religieuse

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

– on ne peut gouverner un peuple s'il n'a pas de religion (assimilation de l'athéisme à la fois à la dépravation morale et à la sédition politique) ;

– on ne peut assurer la cohésion civile que si cette religion est unique, selon la formule *cujus regio, ejus religio* employée à partir de la paix d'Augsbourg (1555) ;

– l'autorité politique a le droit, et même le devoir, d'user de contrainte pour protéger le monopole de l'Eglise d'Etat (interdiction des cultes concurrents, répression des hérétiques, lutte contre l'indifférence religieuse, obligation d'assistance au culte légal...).

Si le premier principe reste à peu près incontesté pendant les deux siècles qui suivent la grande cassure de l'unité chrétienne<sup>103</sup>, les deux autres se heurtent, dans les pays où le pluralisme religieux résiste à tous les efforts pour revenir à l'ancienne uniformité du culte (Allemagne, France, Provinces-Unies, Angleterre), à des difficultés qui s'avèrent en définitive insurmontables<sup>104</sup>. Les ravages causés, surtout en France et en Allemagne, par les luttes de pouvoir opposant des groupes différenciés du point de vue religieux (ce qui ne signifie nullement qu'on puisse assigner à ces conflits une origine exclusivement ou même principalement religieuse) ne représentent pas seulement une sorte de plongée dans la « barbarie », si vivement dénoncée par les esprits échappant aux enrôlements partisans ; ils constituent aussi un défi à l'autorité politique, un facteur de désordre majeur qu'il appartient dès lors à la puissance publique de régler. C'est pourquoi bien des efforts des théoriciens politiques se portent sur la question du contrôle des Eglises par l'Etat (question appelée, dans la terminologie politique de cette époque, droit [du pouvoir civil] en matière religieuse, *jus circa sacra*). La pensée du Hollandais Grotius (Hugo de Groot, 1583-1643) apparaît comme caractéristique de ces recherches visant à légitimer le droit du pouvoir politique à légiférer en matière religieuse aux fins de préservation de la paix civile<sup>105</sup>. L'idée assurément n'est pas neuve : on peut la faire remonter aux théoriciens de la suprématie du pouvoir impérial face à la papauté du Moyen Age, évoqués plus haut avec Marsile de Padoue ; mais elle acquiert une audience forte dans la dynamique politique de renforcement du pouvoir royal « absolutiste » que connaît alors l'Europe. Le « gallicanisme politique » qui s'affirme en France au XVII<sup>e</sup> siècle, dans le but de mettre le pouvoir monarchique hors d'atteinte de toute tentative de déstabilisation venue de Rome ou menée en son nom<sup>106</sup>,

---

<sup>103</sup> L'idée que « la religion est le soutien le plus nécessaire de la société civile » et qu'en conséquence, vraie ou fausse, tout prince soucieux de son pouvoir doit veiller à ce qu'elle demeure l'objet de la vénération populaire, est centrale chez Machiavel, en particulier dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, qui font du roi Numa, si attentif à établir la religion de son peuple, le vrai fondateur de la puissance romaine (la formule citée ci-dessus se trouve au livre I, chap. 11, « De la religion des Romains », des *Discours...*, in *Le Prince et autres textes*, ed. Paul Veyne, Paris, Gallimard, 1980, p. 174). Cette idée sera plus tard longuement développée par Gabriel Naudé (*Considérations politiques sur les coups d'Etat*, 1639, Editions de Paris, 1988), dont le chapitre 4, suggestivement titré « Sur l'usage politique de la religion pour prendre le pouvoir », repère dans l'histoire antique et moderne cinq techniques principales d'utilisation politique de « la crainte des dieux et de leur foudre » (*op. cit.*, p. 141). L'idée, au demeurant déjà très présente dans la littérature politique de l'antiquité, notamment chez Cicéron (*Des lois*, II, 7 ; *De la divination*, II, 58...) est que la crainte du châtement divin, ce « frein secret », est capable de relayer la peur inspirée par la force publique pour maintenir « dans son devoir » quiconque serait porté à désobéir aux lois en pouvant espérer le faire impunément.

<sup>104</sup> Juste Lipse (Justus Lipsius, 1547-1606), professeur de droit (Lena, Leyde, Louvain) qui fit autorité en son temps, affirme avec force le principe que « le Prince... doit observer une seule religion en son Etat, et la conserver et défendre », mais il doit convenir que « l'état présent de l'Europe » (« que je ne puis voir sans larmes », ajoute-t-il) rend irréaliste un tel idéal politique. Il conseille donc au Prince de renoncer à l'exécution des hérétiques lorsqu'ils sont « paisibles », c'est-à-dire soumis au pouvoir ; dans ce cas « il faut plutôt un précepteur qu'un bourreau » (JUSTE LIPSE, *Les Politiques*, Livre IV, édité par Jacqueline LAGREE, Université de Caen, 1994, p. 21, 23, 25).

<sup>105</sup> Le *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées* (rédigé par Grotius en latin en 1614, sous le titre *De imperio summarum potestatum circa sacra*, et publié à titre posthume en 1647) défend la thèse selon laquelle le pouvoir politique, responsable du salut des âmes et de la conservation de l'Eglise, est compétent non seulement en matière de police ecclésiastique, mais aussi en matière de dogme (« Le jugement sur la religion est du ressort du souverain », *Traité du pouvoir...*, rééd. Université de Caen, 1991, p. 117). Considéré plus tard comme théoricien de l'absolutisme (il sera dénoncé à ce titre par Rousseau dans le *Contrat Social*), Grotius, maire (*pensionnaire*) de Rotterdam lorsqu'il rédige cet ouvrage, et très impliqué dans les luttes politico-religieuses qui secouent alors son pays, défend plutôt ici le droit du magistrat civil à imposer raison aux parties en conflit.

<sup>106</sup> On distingue classiquement le gallicanisme politique (doctrine développée par des politiques, partisans d'un fort contrôle de l'Etat sur l'Eglise catholique) et le gallicanisme religieux, doctrine de l'épiscopat français soucieux, tel Bossuet, d'échapper à la tutelle de Rome. En pratique, les

peut ainsi être considéré non comme une singularité française, mais comme l'expression nationale d'une tendance politique des Etats européens qui occupera dans la suite de cette étude une place majeure.

Cette tentative d'encadrement politique du pouvoir ecclésiastique peut aller de pair avec une reconnaissance poussée du droit au pluralisme en matière religieuse, voire, comme chez Spinoza, avec la proclamation de la pleine liberté de conscience de chaque individu en matière de foi<sup>107</sup>; elle n'en reste pas moins fondée sur l'idée que l'Etat (« le magistrat ») ne peut se désintéresser de la situation religieuse de ses sujets – soit qu'il demeure d'une certaine façon responsable devant Dieu de leur salut dans l'autre monde (thèse de Grotius), soit qu'il ait à se prémunir de la dangerosité potentielle d'Eglises échappant à tout contrôle et disposant des moyens d'exciter « la multitude » contre le pouvoir légitime (autre thème spinoziste, dont les relations avec l'histoire troublée des Provinces-Unies de son temps n'ont pas à être développées ici). C'est pourquoi, bien que ces politiques du contrôle des Eglises par l'Etat soient porteuses d'une certaine forme de tolérance religieuse plus ou moins étendue, il serait erroné de les confondre avec une politique de séparation des deux pouvoirs, fondée pour sa part sur la reconnaissance de leur indépendance et de leur liberté d'action réciproque.

Cette seconde approche politique reste, durant toute la période étudiée, extrêmement marginale (du moins selon la documentation consultée). C'était en effet, pouvait-il sembler du point de vue des partisans de la tolérance, prendre à contre-pied non seulement la logique religieuse dominante, mais encore le simple bon sens politique, qui commandait de chercher à museler le monstre du fanatisme religieux plutôt que de lui donner la possibilité de se mouvoir librement et d'opérer ses ravages en toute impunité, ce qui pouvait passer pour la suite inévitable de l'établissement de l'indépendance réciproque des deux pouvoirs.

C'est pourquoi l'origine de l'audacieuse formule de la séparation des deux pouvoirs dans leur *indépendance réciproque* est sans doute à chercher non du côté des théoriciens du droit politique, mais chez les premiers intéressés à l'établissement d'un tel régime : les « sectes » du protestantisme « radical », c'est-à-dire hostiles non seulement au catholicisme, mais aux nouvelles Eglises d'Etat protestantes, et désireuses de pratiquer librement leur culte particulier sans encourir le châtement du « bras temporel » actionné par l'Eglise dominante, que cette dernière soit catholique, luthérienne, calviniste ou anglicane. Les premiers écrits de Luther exprimaient, on l'a vu, l'idée d'une séparation entre deux domaines, le « domaine extérieur » sur lequel le magistrat a autorité, et le domaine intérieur, qui ne regarde que Dieu. Lorsque le luthérianisme se transforme à son tour en religion d'Etat, légitimant à nouveau la peine de mort pour ses hérétiques, sa posture initiale est reprise par les courants décidés à poursuivre le mouvement réformateur, au risque de faire face désormais à la persécution conjointe des Eglises catholique et protestante(s) : c'est notamment le cas de l'anabaptisme. Il est probable que ce soit chez les prédicateurs anabaptistes qu'on trouve, après le Luther des années 1520-1524, les premières formulations « modernes » du droit de chacun à pratiquer la religion de son choix sans que l'Etat ait à s'en préoccuper<sup>108</sup>. Exterminés en Allemagne, et pourchassés sur le reste du continent européen (sauf dans les marges de l'Est, Bohême et Pologne), les anabaptistes et d'autres mouvements du « protestantisme

---

deux types peuvent naturellement se combiner : ainsi l'abbé Fleury dans son *Discours sur l'histoire ecclésiastique* (voir plus haut) cherche à légitimer l'idée qu'un sujet doit obéir à son roi, même si celui-ci est excommunié.

<sup>107</sup> « Jamais la religion ne saurait acquérir force de loi, que par le vouloir des personnes ayant le droit de gouverner ; et Dieu n'exerce de règne particulier sur les hommes que par l'intermédiaire des Autorités politiques » (Baruch de SPINOZA, *Traité des autorités théologiques et politiques*, Ed. Gallimard, 1994, p. 296). Evoquant le danger qu'une Eglise indépendante de l'autorité politique se comporte comme un Etat dans l'Etat (*imperium in imperio*), situation instable et grosse des pires dérèglements, Spinoza entend conférer au pouvoir civil « le droit et le pouvoir d'arbitrage dans le domaine sacré » (*ibid.*, p. 304), ce qu'il estime compatible avec le respect des opinions individuelles en matière religieuse (c'est l'objet du chapitre XX du même *Traité*). Etienne Balibar note à ce propos : « La séparation entre l'Eglise et l'Etat, conception... que Locke ne tardera pas à illustrer, ici ne convient manifestement pas » (E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p. 38). E. Balibar remarque même plus loin : « Tout n'est pas aboli [chez Spinoza], et ne peut l'être, de l'unité qui a existé autrefois entre la souveraineté politique et la communauté religieuse » (*ibid.*, p. 56).

<sup>108</sup> « Ni l'évangile, ni ceux qui s'en réclament, ne doivent être protégés par l'épée » (Conrad GREBEL, 1524, prédicateur anabaptiste de Zurich, cité par Henry KAMEN, *L'éveil de la Tolérance*, Paris, Hachette, 1967, p. 59). Le même auteur résume ainsi la doctrine de Balthazar HUBMAIER, autre figure de l'anabaptisme, condamné à mort par un tribunal catholique à Vienne en 1528 : « La complète séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'indépendance à l'égard de l'autorité séculière et le refus d'utiliser la force » (*ibid.*). Chez Menno Simonius (1496-1561) on trouve sans doute l'une des premières interprétations « modernes » du « Rendez à César... », compris non plus comme doctrine de la double obéissance aux pouvoirs civil et religieux, mais comme fondement évangélique de leur indépendance réciproque (*ibid.*, p. 71). De Castellion aux Sociniens et aux frères Moraves, la plupart des courants du « protestantisme radical » pourraient être également cités (l'étude fondamentale est probablement ici celle de Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise*, Paris, Gallimard, 1987, édition originale, 1964).

*radical* »<sup>109</sup> devaient être à l'origine de plusieurs composantes de la dissidence religieuse qui prennent pied en Angleterre dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et se développent au détriment de l'anglicanisme dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (congrégationalistes, indépendants, baptistes...). Ces Eglises minoritaires (ou « *sectes* », au sens classique de « *groupement religieux existant sur une base séparée* ») y défient avec obstination les prétentions de l'Eglise d'Etat au monopole. L'Angleterre (et plus encore le Pays de Galles, mais non l'Ecosse) est ainsi conduite de façon précoce à admettre un certain pluralisme religieux de fait, d'une dimension inconnue ailleurs au XVII<sup>e</sup> siècle (sauf aux Pays-Bas) : il s'agit là d'une donnée fondamentale de l'histoire anglaise, qui rend compte jusqu'à un certain point de la Révolution de 1643-1649 elle-même (révolution puritaine contre l'hégémonie anglicane tout autant que révolte politique contre l'absolutisme de Charles I<sup>er</sup>), et qui est en lien direct avec le rôle de l'Angleterre comme « *terre d'origine* » de l'idée de *liberté de conscience* puis de séparation des Eglises et de l'Etat. C'est d'ailleurs dans le domaine anglo-saxon, mais outre-Atlantique, que cette conception s'incarne pour la première fois dans la réalité politique, avec la Constitution adoptée en 1636, sous l'impulsion du pasteur dissident Roger Williams, par la colonie américaine de Providence (noyau du futur Etat de Rhode Island), qui passe pour le premier exemple de législation réellement *neutre* en matière religieuse (un historien de la religion aux Etats-Unis, Jean-Pierre Martin, y voit même « *l'apparition sans précédent de l'Etat laïque* »<sup>110</sup>).

L'autre source observable de cette conception serait sans doute plutôt à rechercher dans les sommets politiques des Etats confrontés aux discordes religieuses. Du groupe des *politiques* de la France des guerres de religion (Michel de l'Hospital) aux partisans de Cromwell s'exprime ainsi l'idée que le pouvoir doit savoir être indifférent à la religion de ses sujets. Dès 1643, Cromwell peut écrire que l'« *Etat, en choisissant ses fonctionnaires, ne prête aucune attention à la religion* »<sup>111</sup>. Le pluralisme confessionnel, dans un cadre chrétien, est reconnu peu après (1650) par la République (*Commonwealth*) anglaise<sup>112</sup>. Dans les deux cas toutefois, l'athéisme reste banni, tant reste forte l'idée exposée par Jean Bodin dans sa *République* (1576) : « *De même que la pire des tyrannies n'est pas aussi abominable que l'anarchie, les plus graves superstitions sont loin d'être aussi détestables que l'athéisme.* »<sup>113</sup>

On ne cherche pas ici à résumer en quelques pages le processus qui mène à l'émergence de la tolérance religieuse, objet de nombreuses études historiques (voir bibliographie), mais à montrer que ce processus doit pour parvenir à son terme politique, c'est-à-dire à l'invention de la « *doctrine* » de la séparation des Eglises et de l'Etat, s'attaquer aux fondements doctrinaux mêmes du « *christianisme classique* », dont on a retracé au début de ce chapitre la -mise en place dans l'histoire de l'Occident, douze à treize siècles plus tôt. L'obstacle le plus puissant à la reconnaissance de la liberté de conscience est en effet l'objection que lui oppose la doctrine augustinienne du salut : l'hérésie n'est pas seulement facteur de trouble en ce monde (l'objection était réversible, tant la lutte pour le maintien de l'unicité religieuse avait fait couler de sang en Europe), elle est source de damnation dans l'autre. Tolérer la différence en

---

<sup>109</sup> Leur exigence de tolérance adressée au pouvoir politique ne s'accompagne pas nécessairement d'une attitude particulièrement ouverte ou pluraliste à l'intérieur du groupe religieux considéré, où prédomine souvent (notamment chez les plus « radicaux » des anabaptistes) une attitude de repli culturel sur sa propre communauté qu'on pourrait qualifier de *sectaire* au sens moderne du terme. Mais, comme le fait remarquer à juste titre Pierre RÉTAT, spécialiste de Bayle, dans l'introduction de son édition des *Pensées sur la Comète* (Société des Textes Français Modernes, 1994, p. 14) : « *Les voies qui mènent au rationalisme et à l'esprit moderne sont diverses, et peuvent être celles de la théologie et de la polémique religieuse. L'histoire des idées doit récuser les perspectives simplificatrices et continuistes qui l'ont trop longtemps dominée, et tenter de reconstituer les configurations propres à une époque et à une mentalité.* » Le présent travail entend faire sienne cette judicieuse indication méthodologique.

<sup>110</sup> Jean-Pierre MARTIN, *La religion aux Etats-Unis*, Presses universitaires de Nancy, 1988, p. 15. L'action du pouvoir politique y était en effet limité « *au seul pouvoir civil, à l'exclusion, donc, de toute compétence religieuse* » (*ibid.*). Son fondateur était un pasteur puritain en rupture avec les autorités, Roger Williams, qui développa cette conception neuve quelques années plus tard dans un texte qui fit date dans l'histoire politique anglo-saxonne, *La Doctrine sanglante de la persécution en matière de croyance* (*The bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, Londres, 1644, non traduit en français). R. Williams, dont la problématique reste dominée par la question du salut de l'âme, nie radicalement qu'elle dépende d'une profession de foi déterminée : « *Tous les Etats civils avec leurs officiers de justice... sont essentiellement civils et ne sont donc pas gouverneurs ou défenseurs de l'Etat spirituel ou chrétien, ni du culte.* » Il se prononce en conséquence pour « *la liberté de croyance et de culte s'étendant aux païens, juifs, turcs, ou antichrétiens* [antichristians] » qui « *ne doivent être combattus qu'avec la seule épée capable en matière spirituelle d'opérer des conquêtes, la parole de Dieu* » (*ibid.*, p. 36 -37) (J.P. MARTIN, *op. cit.*, extraits en anglais, d'après les *Complete Writings* de R. Williams, New York, 1963, tome III).

<sup>111</sup> H. KAMEN, *op. cit.*, p. 165.

<sup>112</sup> Cf. Roland MARX, *Religion et société en Angleterre de la réforme à nos jours*, Paris, PUF, 1978. Cette loi reconnaît à toutes les confessions la liberté de culte, sauf aux presbytériens (liés à l'Ecosse) et aux catholiques (perçus comme « agents de l'étranger »). Blasphème et athéisme restent interdits, tout comme nombre d'activités dominicales.

<sup>113</sup> H. KAMEN, *op. cit.*, p. 122.

matière de foi (donc l'erreur, du point de vue d'une Eglise qui estime détenir la Vérité concernant les conditions du salut), c'est envisager avec indifférence la damnation éternelle non seulement de l'opiniâtre « *volontaire* », mais encore de l'innocent séduit. Comment les pasteurs, *chargés des âmes des fidèles* au sens originel du terme (rappelé plus haut à propos d'Augustin), pourraient-ils ne pas intervenir ? Comme l'écrit de façon lapidaire, mais d'une implacable logique, un contradicteur de Roger Williams vers 1644, « *la tolérance n'est que le droit reconnu d'assassiner les âmes* »<sup>114</sup>. C'est pourquoi la notion de liberté de conscience est liée à la déconstruction de cet édifice doctrinal, à la reconnaissance du fait que le pluralisme religieux est un état normal de l'humanité, admis par Dieu lui-même, et sans incidence nécessaire sur la destinée de l'âme *post mortem*. Il devient alors possible de penser l'existence d'une « *sphère publique* » – concernant les devoirs de l'homme en ce monde – séparée d'une « *sphère privée* » – ses devoirs envers sa conscience, c'est-à-dire envers son salut, dont il devient le seul juge et le seul maître. Ainsi peut être brisée l'obligation de croire selon les normes de la communauté que le christianisme classique avait si longtemps fait admettre comme la seule conduite admissible aux yeux de Dieu.

On ne quitte pas encore ainsi, on le voit, le cadre d'ensemble d'une problématique à référence chrétienne. Le droit à la liberté de conscience, compris comme droit naturel de chacun, reste un droit accordé aux hommes par Dieu, et l'Écriture est sollicitée pour attester de la véracité de cette nouvelle interprétation de la volonté divine<sup>115</sup>. L'athéisme lui-même demeure en général frappé d'un opprobre moral, sauf sans doute dans le cas de Pierre Bayle, le plus déterminé des adversaires de l'augustinisme : car dans l'Europe de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est l'auteur des *Pensées sur la comète* qui désigne le plus clairement la pensée d'Augustin comme celle qu'il faut radicalement affronter et vaincre<sup>116</sup>. Ce qui émerge ici n'est donc pas encore une pensée non chrétienne ; mais c'est déjà une conception du monde en rupture avec la longue tradition de soumission à l'autorité ecclésiastique du christianisme classique, le domaine de la foi devenant circonscrit et relativisé, limité à ce qu'on nommera ultérieurement la « *sphère privée* » : on propose de voir dans ce mouvement de séparation l'acte constitutif de ce qu'on appellera, dans la suite de ce travail, la *modernité*.

#### 4.2. Séparation des Eglises et de l'Etat et libéralisme politique chez John Locke

L'œuvre de John Locke (1632-1704), et en particulier sa *Lettre sur la Tolérance* (1689<sup>117</sup>), revêt à cette étape de l'analyse une importance majeure. Locke, qui écrit cet ouvrage vers 1686, dans l'exil néerlandais où il s'est réfugié, craignant pour sa vie dans l'Angleterre de Charles II, et qui l'écrit en latin pour lui donner une portée d'emblée européenne, se présente lui aussi comme un défenseur de la paix civile bouleversée par le fanatisme religieux des « *zélotes* », « *ceux qui sous prétexte de religion persécutent, torturent, pillent, massacrent* »<sup>118</sup>. Il aborde à son tour la

---

<sup>114</sup> Réponse d'un théologien anglican, nommé Baxter, à l'ouvrage de R. Williams *The bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644), citée par J.P. MARTIN, *op. cit.*, p. 36.

<sup>115</sup> C'est l'idée développée par le théoricien du mouvement quaker, William PENN, dans sa *Grande cause de la liberté de conscience, une fois de plus brièvement présentée et défendue par l'autorité de la raison, des Ecritures et de l'antiquité* (titre complet), ouvrage rédigé en prison et publié en 1670.

<sup>116</sup> Avec son *Commentaire philosophique sur ces paroles de saint Augustin « Contrains-les d'entrer »* (1686), Bayle porte le fer de sa critique contre le dogme central justifiant encore, pour toutes les Eglises chrétiennes de son temps, le recours à la contrainte d'Etat en matière de foi. Dans l'annexe de son étude sur *Bayle philosophe* (Paris, H. Champion, 1999), titrée « Pierre Bayle, un pessimisme anti-augustinien », Gianluca MORI s'attache à montrer que « *l'anti-augustinisme est à la fois l'un des caractères les plus profonds et les plus méconnus de la réflexion philosophique de Bayle* » (p. 321). Si « *Bayle s'oppose à saint Augustin dans presque tous les domaines* » (p. 324), c'est la conception augustinienne du péché et des conditions nécessaires pour le salut qui est, selon cet auteur, l'objet de sa critique la plus systématique. Cette interprétation de Bayle, que l'auteur juge « *méconnue* » (nombreuses références à l'appui), rejoint celle présentée par ce travail, selon laquelle Bayle marque (avec Locke) le moment où s'amorce en Europe la sortie du « christianisme classique », rendant ainsi possible la pensée de la séparation des Eglises et de l'Etat, puis, ultérieurement, des Eglises et de l'Ecole.

<sup>117</sup> Il ne s'agit pas du premier ouvrage de Locke sur le sujet : il avait écrit auparavant deux *Traité sur la tolérance* (1661), de conviction plutôt « absolutiste », puis, après sa rencontre décisive avec lord Ashley – figure marquante du « parti » anti-absolutiste anglais, qui allait devenir son protecteur –, un *Essai sur la tolérance* (1667) qui expose déjà un « *droit absolu et universel à la tolérance* ». Ces œuvres ne seront pas publiées de son vivant, pas plus que son écrit *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (1674) où la thèse de la nécessaire séparation des Eglises et de l'Etat est déjà perceptible. Le séjour aux Pays-Bas, au moment où la révocation de l'édit de Nantes et l'afflux des réfugiés de France mettent la question de la tolérance au premier plan de l'actualité politique, constitue l'étape ultime de la maturation de sa pensée ; mais ce n'est qu'après la « glorieuse révolution » de 1688, et la fuite du « tyran » Jacques II, qu'il put, de retour en Angleterre, publier conjointement en 1689 sa *Lettre* et les *Deux Traité sur le gouvernement civil*.

<sup>118</sup> John LOCKE, *Lettre sur la Tolérance*, Paris, PUF, 1995, p. 5.

question de la ligne de démarcation entre pouvoir religieux et pouvoir civil : « *J'estime qu'il faut avant tout distinguer entre les affaires de la cité et celles de la religion, et que de justes limites doivent être définies entre l'Eglise et l'Etat* »<sup>119</sup>. La question n'est pas nouvelle, et Locke semble ici s'inscrire dans la lignée des théoriciens de la subordination du pouvoir religieux au pouvoir politique évoqués plus haut. Mais en posant en principe, dès les premières lignes de sa *Lettre*, l'affirmation du droit de chacun à se déterminer souverainement en matière religieuse (« *chacun est orthodoxe à ses propres yeux* »<sup>120</sup>), et plus encore, en déniaut à l'Etat lui-même tout droit à intervenir en matière religieuse, Locke introduit l'idée neuve de la totale *séparation réciproque* des deux pouvoirs :

« *L'Eglise elle-même est absolument distincte et séparée de l'Etat et des affaires civiles. Les limites de l'une et de l'autre sont fixes et immobiles. Celui qui confond les deux sociétés si différentes par leur origine, par leurs fins, par leur objet, mélange les choses les plus diamétralement opposées, le ciel et la terre* »<sup>121</sup>

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

« *Toute la juridiction du magistrat concerne uniquement ces biens civils*<sup>122</sup> *et le droit et la souveraineté du pouvoir civil se bornent et se limitent à conserver et à promouvoir ces biens-là seulement [mais] ils ne doivent ni ne peuvent en aucune façon s'étendre au salut des âmes* »<sup>123</sup>.

Face à la « *sphère publique* » se constitue donc une « *sphère privée* » (l'expression n'est pas employée par Locke, mais c'est désormais bien de cela qu'il s'agit), qui ne relève que du libre choix de l'individu, et dans laquelle les questions relatives au salut ou à la damnation sont désormais circonscrites (« *Le soin de sa propre âme est entre les mains de chacun et il faut le laisser à chacun* »<sup>124</sup>). La juridiction des Eglises, associations constituées pour favoriser la recherche des voies menant au bonheur dans l'autre vie, ne peut s'étendre au-delà de cette sphère privée, parce qu'elle ne concerne pas les affaires de ce monde<sup>125</sup>. Comme toute société organisée, elles peuvent régler librement les modalités d'admission et d'exclusion de leurs membres (par l'excommunication) : mais cette dernière ne peut avoir aucun effet civil, c'est-à-dire ne peut entraîner ni spoliation des biens, ni menace sur la liberté ou la vie de l'excommunié. Inversement est reconnu à tout homme le droit à l'apostasie, c'est-à-dire celui de quitter l'Eglise dans laquelle il se trouve, si sa conscience lui en fait un devoir. A proprement parler – et c'est là une affirmation tout à fait révolutionnaire – la notion de communauté religieuse d'origine n'a plus de sens : « *Nul ne naît membre d'une Eglise quelconque* »<sup>126</sup>. Ce qui est ici prôné n'est rien d'autre qu'un régime de libre expression illimitée en matière de culte, en tant que seule garante de la paix civile.

---

<sup>119</sup> *Op. cit.*, p. 11.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 31. Il s'agit sans doute de l'un des premiers textes où le mot *séparation* est utilisé pour définir les relations entre pouvoirs civil et religieux ; en latin, dans l'original : « *ipsa ecclesia a republica rebusque civilibus prorsus [absolument] sejuncta est et separata* », *op. cit.*, p. 30.

<sup>122</sup> « *J'appelle biens civils la vie, la liberté, l'intégrité du corps et sa protection contre la douleur, la possession de biens extérieurs tels que sont les terres, l'argent, les meubles, etc.* » (*ibid.*, p. 11).

<sup>123</sup> *Ibid.* Locke développe trois arguments en faveur de sa démonstration. Ce droit supposé du « *magistrat* » à diriger les consciences ne lui a été conféré par personne, ni par les hommes ni par Dieu (« *le magistrat civil, pas plus que les autres hommes, n'a été chargé du soin des âmes* », *ibid.*) ; il serait inefficace, puisqu'on ne saurait croire sous la contrainte ; il est enfin absurde, dans un contexte de pluralité religieuse, car si une seule voie de salut existait, comment croire que Dieu laisse la très grande majorité des hommes aller à leur perte par le hasard de leur naissance ? (p. 13 et suiv.).

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>125</sup> Dès 1674, Locke avait élaboré cette théorie des « *deux sphères* » dans les remarquables premières pages de son traité (non publié de son vivant) *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (in *Lettre sur la Tolérance et autres textes*, Garnier-Flammarion, 1992). Affirmant que « *la société est double* », de sorte que « *quasiment tous les hommes dans le monde sont membres de deux sociétés, à raison des deux grandes préoccupations qu'ils ont d'atteindre deux formes de bonheur : celui de ce monde et celui de l'autre monde* », il présentait en un tableau très suggestif, sur deux colonnes, ce qui relevait à ses yeux de « *la société civile ou l'Etat* » et ce qui relevait de « *la société religieuse ou l'Eglise* ». La comparaison avec la problématique des « *deux cités* » d'Augustin éclaire le sens de la rupture historique ici à l'œuvre : pour Augustin, chaque homme ne peut appartenir qu'à une seule cité, la « *cité de Dieu* » englobant pour le chrétien les deux sociétés que Locke s'efforce de distinguer radicalement.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 17.

Peut-on assimiler cependant l'Etat de Locke à un Etat totalement indifférent en matière religieuse ? Pas exactement. Certes, la tolérance doit s'étendre pour lui « *aux païens, juifs, et mahométans* »<sup>127</sup>. Il va même jusqu'à écrire : « *Le Christ n'a institué aucun Etat et il n'a introduit aucune nouvelle forme de cité pour son peuple* », de sorte que « *sous la loi de l'Evangile il n'y a évidemment pas d'Etat chrétien* »<sup>128</sup>. Mais, comme le montre bien cette formule étonnante, la « *loi de l'évangile* » reste implicitement la loi fondamentale de la morale lockienne. Dès les premières pages de sa *Lettre*, c'est dans la Bible que Locke puise, avant toute référence au droit naturel, ses arguments en faveur de la liberté de conscience. Quant aux athées, ils restent exclus de son Etat pour des raisons qui relèvent d'une conception chrétienne « *classique* » de l'incroyance (« *la parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré* »<sup>129</sup>). En d'autres termes, le régime de séparation préconisé par Locke reste organisé dans un cadre général à l'évidence toujours chrétien. L'Etat est neutre par rapport aux confessions chrétiennes ; il n'est pas encore indifférent par rapport au christianisme lui-même.

Néanmoins, ce christianisme-là se situe dans une rupture décisive avec le « *christianisme classique* », pour qui une telle séparation, fondée sur le libre choix par chacun de la confession qui lui convient le mieux, est impensable. Plus encore : si on rapproche la *Lettre sur la Tolérance* des *Deux traités sur le gouvernement* dont elle est un complément nécessaire, on doit constater que Locke y établit ses principes politiques majeurs (la souveraineté du peuple, qui se traduit par la prééminence du pouvoir législatif sur tout autre pouvoir ; la nécessaire limitation des pouvoirs, législatif comme exécutif, au nom des droits naturels de l'individu) en opposition ouverte avec les théoriciens chrétiens de l'origine divine du pouvoir royal<sup>130</sup>. La préface de Locke aux *Deux Traités* indique d'ailleurs sans ambiguïté l'objectif poursuivi, celui de faire pièce à « *la Chaire* », c'est-à-dire à l'Eglise anglicane, qualifiée sans ménagements de « *tambour ecclésiastique* » et accusée de propager une doctrine funeste « *pour le prince et le peuple* »<sup>131</sup>. A la théorie du pouvoir souverain du monarque, empereur ou roi, qui ne tient son pouvoir que de Dieu, est opposée, d'une façon qui va devenir fondatrice dans l'histoire politique, la théorie de la souveraineté du peuple. La « *doctrine* » de la nécessaire séparation des Eglises et de l'Etat est ainsi partie indissoluble de la théorie qui prendra plus tard le nom de libéralisme politique, et qui donnera à la pensée politique de Locke toute son importance historique.

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

Les conceptions séparatrices exposées précédemment sont naturellement très minoritaires au moment où elles sont formulées : à l'oublier, on court le risque de commettre un contre-sens historique. Néanmoins, elles deviennent pensables dans l'espace européen (tout au moins anglais et néerlandais) dès la fin du XVIIe siècle. On pourrait s'attendre à ce que le principe de ce qu'on appellera ici la *séparation scolaire*, c'est-à-dire la séparation des Eglises et de l'enseignement public, découle immédiatement de l'affirmation du principe de la *séparation politique* des Eglises et de l'Etat. En réalité, on n'observe rien de tel, ni chez Locke, ni chez aucun réformateur scolaire de la période ici considérée (XVIe-XVIIe siècles). La littérature pédagogique humaniste, puis celle des utopies pédagogiques de la seconde moitié du XVIe siècle et de la première moitié du siècle suivant sont assurément émaillées de propos anticléricaux plus ou moins acérés<sup>132</sup> ; l'éducation à l'esprit critique est une valeur fortement avancée par le courant

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 83. Locke exclut également du régime général de tolérance les Eglises séditeuses (qui portent atteinte à l'ordre civil) et les catholiques (comme obéissant à un souverain étranger). Dans ces deux derniers cas (à la différence de celui des athées) ce sont des considérations d'ordre politique et non moral qui expliquent cette exclusion. L'accession au trône anglais du catholique Jacques II (1685), que Locke soupçonne de vouloir établir un pouvoir absolu du type de celui de Louis XIV au même moment en France, n'est pas secondaire dans l'hostilité implacable de la *Lettre sur la Tolérance* envers le catholicisme.

<sup>130</sup> Le premier des deux traités est consacré en effet à la critique du *Patriarcat* de Sir Robert Filmer, pour qui les rois tiennent leur autorité de celle qu'Adam lui-même avait reçue de Dieu.

<sup>131</sup> John LOCKE, Préface aux *Deux traités*, Paris, Vrin, 1997, p. 16. « *L'anticléricisme de Locke* » est souligné en ces termes par son biographe Richard ASHRAFT (*La Politique révolutionnaire et les Deux Traités du gouvernement de Locke*, PUF, 1995, éd. originale 1986, Princeton) : « *La flatterie de l'ambition des princes, la tromperie du peuple et la quête du pouvoir temporel sont présentées comme la marque du clergé, et en particulier de l'Eglise anglicane. La position de Locke exprime davantage qu'une apologie de la tolérance : il s'agit également d'une attaque politique contre l'autorité du clergé anglican.* » (*op. cit.*, p. 533)

<sup>132</sup> Vernon MALLINSON, dans le chapitre de *l'Histoire mondiale de l'Education* de G. MIALARET et J. VIAL (PUF, 1981, tome 2, 1515-1815) consacré à *l'Education en Grande-Bretagne*, signale : « *Erasmus n'aime pas l'idée de confier à des prêtres l'éducation intellectuelle de la jeunesse. Oportet scholam aut nullam esse aut publicam. Que l'école soit laïque ou n'en ayez pas ! Pour l'Angleterre, ce fut, au fond, le vrai commencement de la rupture de l'Eglise et de l'Etat en ce qui concerne l'éducation de la jeunesse.* » (p. 96)

pédagogique qui mène d'Erasmus à Vivès et Ramus, et de Montaigne à Locke ; l'intérêt pour l'enseignement scientifique, le plus étranger à l'esprit général du clergé enseignant, est souligné de façon décisive dans la *Nouvelle Atlantide* posthume du chancelier Francis Bacon (1627) ; mais cette tendance ne va pas alors jusqu'à concevoir l'éducation sur une base purement profane et « absolument séparée » de sa sphère religieuse d'origine. Le préjugé hostile à l'athéisme n'est pas seul en cause ici : il reste acquis que l'éducation – surtout celle du peuple, « des pauvres » – est, comme bien d'autres tâches d'assistance, largement l'affaire de l'Eglise. Il reste significatif que les théoriciens les plus ardents à dénoncer les prétentions du clergé à « envahir l'autorité temporelle » (l'expression est de Grotius<sup>133</sup>) ne remettent pas en cause le *jus ecclesiae* en matière éducative. Dans la répartition des compétences proposée par Grotius, l'« éducation des enfants » reste du domaine d'Eglise, tout comme « l'entretien des pauvres parents, la protection due aux innocents opprimés, et tant d'autres bonnes œuvres sur lesquelles la loi n'a point statué »<sup>134</sup>. Locke lui-même, s'il met en garde contre l'apprentissage précoce du dogmatisme confessionnel dans ses *Quelques pensées sur l'éducation* (1694), et s'il émet d'audacieuses réserves sur l'emploi de la Bible comme livre d'apprentissage de la lecture<sup>135</sup>, n'en défend pas moins l'idée d'un apprentissage précoce des grands éléments doctrinaux et des principales prières du christianisme : « Il est nécessaire assurément que l'enfant apprenne par cœur le Pater Noster, le Credo et les dix commandements... il vaut mieux qu'il les apprenne en les entendant répéter par quelqu'un, avant même de savoir lire. »

Alors même que semble triompher en cette fin du XVIIe siècle, avec l'intolérance religieuse devenue en France loi du royaume, la doctrine chrétienne « classique » de l'union indivisible de l'Eglise et de l'Etat, un mouvement s'engage donc – très minoritaire encore, il ne faut pas craindre de le répéter, d'abord localisé dans le monde anglo-saxon et sans doute néerlandais – pour briser décisivement ce cadre de pensée en refusant d'attribuer à l'autorité politique quelque part de responsabilité que ce soit dans le sort *post mortem* de ceux qui lui sont soumis. Bien que ses principaux représentants éprouvent encore le besoin d'invoquer les Ecritures à l'appui de leur façon de penser, et bien qu'ils se définissent eux-mêmes comme croyants – à l'exception peut-être du cas ambigu de Bayle – ils entreprennent ainsi de remettre en cause la croyance qui depuis près de quinze siècles était au fondement de la puissance de l'Eglise, puis des Eglises : l'idée que certains hommes – prêtres ou pasteurs – sont investis par la divinité du pouvoir de favoriser ou de contrecarrer la destinée de chacun dans l'autre monde. Mais s'il se rattache ainsi à la logique du protestantisme dans ce qu'il a de plus radical, ce mouvement nouveau s'en sépare désormais en affirmant que c'est en ce monde d'abord qu'il convient que l'homme cherche et trouve son bonheur, individuel et collectif. Le salut reste aux yeux des représentants de ce mouvement une question qu'il importe à chacun de résoudre ; mais, proclament-ils, les voies qui y conduisent sont diverses, et peut-être la divinité n'en privilégie-t-elle aucune. Dieu lui-même n'a pas disparu de l'horizon ; mais il laisse les hommes libres de décider eux-mêmes à la fois du culte qu'ils veulent lui rendre et du type d'organisation sociale dans laquelle ils souhaitent vivre. Dans cette nouvelle conception, la souveraineté ne se rattache plus au Ciel, mais repose sur la Terre, comme un droit naturel, dont chacun est détenteur, et dont il peut exiger la reconnaissance lorsqu'il le croit nié ou bafoué. Une politique sécularisée devient possible : des deux côtés de l'Atlantique, le siècle suivant verra des révolutions se nourrir de cette idée neuve et en faire une arme de combat.

Exclure les clergés de l'éducation est une démarche sans doute implicitement contenue dans cette révolution sécularisatrice des conceptions politiques ; mais elle ne se présente pas de façon aussi impérieusement nécessaire, surtout en Angleterre où les classes dirigeantes avaient su se créer un appareil éducatif en partie déjà autonome par rapport à leur propre Eglise nationale. En outre, si en affirmant que « nul ne naît membre d'une Eglise chrétienne », Locke avait énoncé un principe potentiellement destructeur de tout enseignement confessionnel – et même de tout enseignement religieux, dès lors qu'on accepte de remplacer, dans cette formule, « Eglise chrétienne » par « religion » – cette façon de voir ne suffit pas pour engager sur le plan des conceptions éducatives un processus de séparation similaire à celui entrepris par les théories politiques du droit naturel. En effet, dans la mesure où reste encore fortement en place la conviction qu'une religion est nécessaire aux hommes pour leur conduite en ce monde également, autrement dit la conviction qu'élever un enfant dans l'ignorance de Dieu revient à faire de lui un être

---

La citation d'Erasmus (non référencée) n'a pas été retrouvée. Mais la traduction de l'adjectif *publicam* par *laïque* prête à confusion. Il est clair qu'il existe en Angleterre, plus tôt et plus pleinement qu'ailleurs, un mouvement de la société civile (qu'on peut appeler également laïque) pour acquérir au détriment de l'Eglise (anglicane) la maîtrise des moyens d'éducation et les orienter vers des buts profanes ; mais cette perte progressive de contrôle de l'Eglise ne signifie pas qu'on sorte d'une définition chrétienne de la morale, ou qu'on s'engage dans le rejet de toute instruction religieuse des élèves. Tout se passe comme si la demi-victoire remportée au XVIIIe siècle sur l'Eglise anglicane rendait inutile la lutte, que connaîtra la France au siècle suivant, en vue d'une victoire complète.

<sup>133</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>133</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>135</sup> *Ibid.*

pervers, égoïste et malfaisant – une certitude que Locke lui-même, on l’a vu, n’était pas prêt à remettre en cause – il apparaît beaucoup plus difficile d’exclure Dieu de l’éducation que de l’écarter de la conduite des affaires de la Cité. Héritant de ce problème – dont il faut mesurer toute la gravité qu’il revêtait aux yeux des parents et des éducateurs de ce temps – le XVIII<sup>e</sup> siècle européen cherchera passionnément à le résoudre, non seulement, comme Locke, dans le cadre de l’éducation privée ou domestique, mais en relation avec le besoin nouveau d’une instruction *publique*. Les voies qu’il empruntera pour tenter d’y parvenir seront succinctement décrites au chapitre suivant.