

Chapitre 2 :

EDUCATION « SECULARISEE » CONTRE EDUCATION D'EGLISE : UNE QUESTION AU CŒUR DU DEBAT EDUCATIF DE L'EUROPE DES « LUMIERES »

Durant les premières décennies du XVIII^e siècle, les grandes Eglises chrétiennes semblent être parvenues à rétablir leur domination sur les sociétés européennes – y compris sur les secteurs qui s'étaient montrés les plus récalcitrants, ou les plus rebelles, au cours des deux siècles précédents : les intellectuels de statut laïque d'une part (notamment ceux impliqués dans de dérangementantes recherches dans les sciences de la nature), les minorités religieuses inassimilables par les Eglises d'Etat d'autre part. Une sorte d'état d'équilibre paraît avoir été trouvé, au prix d'un certain nombre de renoncements dans l'affirmation dogmatique (abandon de la cosmologie aristotélicienne) ou dans la rigueur de la condamnation des croyances rivales. Ce fléchissement est sensible surtout en Angleterre, où l'Eglise établie renonce à partir du début du XVIII^e siècle à recourir au bras séculier contre les dissidents, ainsi que dans les pays protestants (on s'oriente assez tôt en Allemagne luthérienne vers un rapprochement avec les calvinistes, et même vers une tolérance de fait du catholicisme). En Italie cependant subsiste l'inquisition, tandis qu'en France le pouvoir royal reste l'allié efficace de l'Eglise catholique dans sa lutte pour l'éradication de la « *religion prétendue réformée* ». Sur le plan éducatif, le modèle décrit plus haut sous le nom d'école confessionnelle demeure totalement hégémonique dans l'aire géographique ici considérée (sous réserve d'un certain nombre de variantes nationales ou régionales sur lesquelles on reviendra).

Toutefois ce moment de répit ne devait être, à l'échelle historique, que de courte durée. Dès le milieu du XVIII^e siècle s'accumulent les éléments d'une crise majeure qui n'épargne aucun pays, ni aucune Eglise – même si c'est en France qu'elle se manifeste avec le plus d'acuité. Pour reprendre la terminologie proposée plus haut, à partir de 1750 se rassemblent rapidement à l'échelle européenne les éléments d'un nouveau « choc sécularisateur », de puissance bien plus considérable que ceux auxquels le christianisme avait pu jusqu'alors faire face (une *troisième* poussée sécularisatrice, si on veut bien admettre cette terminologie, après celles repérées plus haut au XIII^e siècle, puis au cours du XVI^e siècle pris « au sens large »). Le contenu et les enjeux de cette nouvelle aspiration à rejeter les enseignements et les interdits des Eglises sont également profondément modifiés par rapport aux mouvements émancipateurs qui s'étaient manifestés auparavant dans l'histoire de l'Europe. Au droit de l'intellectuel à la libre recherche sans tenir compte des Ecritures, et au droit de l'individu à la libre détermination de sa foi *selon sa conscience*, s'ajoute une préoccupation neuve pour le « *bien public* », pour le « *bonheur du genre humain* », qui deviennent l'objectif affiché de mouvements réformateurs auxquels aucun domaine de l'activité sociale et politique n'est désormais étranger. La pensée de Locke acquiert, dans cette vaste mutation, un statut de théorie fondatrice, aidant à mettre au centre du débat, la question des rapports entre l'autorité politique et les *droits naturels* des hommes. La perception de l'histoire humaine elle-même subit parallèlement une mutation fondamentale : l'avenir cesse d'être perçu comme immuable continuité du présent ou éternel retour d'un cycle périodique, soumis aux volontés arbitraires d'une Providence divine, pour devenir le produit de l'activité consciente des hommes eux-mêmes. L'histoire peut désormais être pensée en termes de progrès de la civilisation, de passage de l'obscurité aux *Lumières* ; et la politique peut être appréhendée comme la recherche des moyens de transformer les sociétés humaines, pour les rendre conformes aux fins les meilleures que les hommes peuvent se proposer à eux-mêmes¹

¹ Qualifier cette évolution de « choc sécularisateur » peut porter à confusion, en laissant croire que le vaste mouvement de transformations non seulement culturelles et idéologiques, mais aussi politiques, sociales et économiques qui saisit l'Europe de la seconde moitié du siècle serait déterminé « en dernière instance » par une mutation sécularisatrice des conceptions du monde. On ne veut ici rien prétendre de tel. Mais dans la mesure où il paraît difficile (et sans doute illusoire) de parvenir à rendre compte d'un phénomène social complexe tel que ce mouvement de rejet du « christianisme classique » qui s'exprime alors par toute l'Europe, à partir d'une hiérarchisation causale rigide des différentes instances en jeu

L'éducation, dans cette perspective, est chargée d'une responsabilité nouvelle, celle de concourir, pour une part que certains n'hésitent pas à qualifier de primordiale, à cette œuvre d'autoproduction de l'avenir. Plus encore, si l'homme cesse d'être cette créature vouée au mal par nature ou par décret divin, si ses dispositions bonnes ou mauvaises, et donc le bon ou le mauvais état d'une société, dépendent du mode d'organisation de cette dernière, c'est--à-dire de ses lois et de son gouvernement, la recherche de la meilleure politique scolaire possible pour une société donnée devient l'une des grandes questions à résoudre. Sous la forme un peu abrupte qui était la sienne, Claude Adrien Helvétius a résumé cette conception par une formule riche d'avenir : « *Les lois et la forme du gouvernement peuvent tout. Si j'ai prouvé la vérité de cette dernière formule, il faut convenir que le bonheur des nations est entre leurs mains, qu'il est entièrement dépendant de l'intérêt plus ou moins vif qu'elles mettront à perfectionner la science de l'éducation.* »² Les structures éducatives existantes, agissant sous le contrôle plus ou moins poussé des Eglises, sont ainsi désormais sommées de répondre à ces nouvelles attentes, et de concourir au *bonheur des nations* « en ce monde ». Peuvent-elles relever ce défi ? Si c'est le cas, au prix de quelles transformations de leurs conceptions pédagogiques et de leurs institutions ? Faut-il plutôt envisager des structures de type nouveau, à fondement non religieux – et, dans ce cas, est-il encore souhaitable d'accorder une place à la dimension chrétienne, ou simplement religieuse, de l'enseignement ? Durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, ces questions s'installent au cœur du débat éducatif : elles devaient y demeurer tout au long du siècle suivant.

On tentera, dans les pages qui suivent, de dresser une sorte d'état des lieux comparatif, dans les quatre pays de l'étude, des structures et des grandes options idéologiques de « l'école confessionnelle » telle qu'elle se présente dans les années 1750 à 1780, avant de passer en revue la façon dont se manifestent les nouvelles tendances sécularisatrices dans le discours critique de quelques réformateurs éducatifs considérés comme particulièrement significatifs. On essaiera à cette occasion de saisir non seulement en quoi ces discours réformateurs préparent l'apparition des futures politiques scolaires à proprement parler *laïques*, mais aussi en quoi – même en France – ils s'en distinguent.

1. UNITÉ ET DIVERSITÉ DES SITUATIONS SCOLAIRES NATIONALES DANS L'EUROPE DE LA SECONDE MOITIÉ DU XVIII^e SIÈCLE

1.1. Spécificités confessionnelles et nationales

Les Eglises protestantes et anglicane du XVIII^e siècle ne revendiquent pas moins que l'Eglise catholique l'instruction de la jeunesse comme une de leurs fonctions légitimes. Mais cette dernière dispose incontestablement de moyens beaucoup plus étendus pour l'assumer seule, c'est-à-dire indépendamment du concours, notamment financier, des autorités politiques. En Italie, sa puissance

(économique, sociale, politique, culturelle), on propose de prendre ce rejet même, en tant que fait historique, comme point de départ de l'analyse, et d'observer ses conséquences, ou son impact, sur le champ éducatif. Il serait naturellement pertinent d'examiner en tant que telle cette causalité complexe, et de montrer, par exemple, les corrélations entre la montée en puissance d'une nouvelle bourgeoisie urbaine et la sécularisation des comportements (de telles corrélations ont été mises en évidence notamment par Michelle Vovelle étudiant la sécularisation des représentations de la mort en Provence au XVIII^e siècle). Mais on ne prétend pas ici mener une enquête d'ensemble sur les facteurs explicatifs de cette sécularisation : on s'intéressera avant tout, dans l'optique présentée en introduction, à la « configuration idéologique » que celle-ci présente, notamment dans la critique des finalités éducatives de l'école confessionnelle et dans la définition de politiques alternatives.

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

économique est considérable, renforcée encore par l'existence des Etats pontificaux au cœur de la péninsule. Sa puissance en France est en partie liée à sa richesse foncière, et au produit de la dîme, qu'elle justifie d'ailleurs notamment par son implication éducative. Par ailleurs – et c'est là l'autre grande différence structurelle avec les Eglises issues de la Réforme – le catholicisme peut compter sur un ensemble très diversifié de congrégations enseignantes, masculines et féminines, dont le dynamisme va, il est vrai, souvent en s'affaiblissant à mesure qu'on avance dans le siècle : la crise jésuite, entre 1762 (fermeture des collèges jésuites en France) et 1774 (suppression de l'ordre par Benoît XIV), porte à l'enseignement congréganiste tout entier, tout au moins à celui destiné aux jeunes gens des classes supérieures, un coup que ne compense pas le rayonnement de leurs concurrents oratoriens, à l'enseignement plus novateur³.

En Angleterre, le pouvoir de contrôle idéologique de l'Eglise *établie* sur l'éducation ne possède pas un caractère aussi absolu. Deux singularités marquent en effet le paysage éducatif anglais (et gallois). La première est la forte implication de la société civile dans l'éducation qui a conduit, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, à la fondation de nombreuses écoles secondaires privées (*endowed schools*) : les fondateurs sont des philanthropes aisés, qui n'ignorent pas les motivations religieuses, mais qui se montrent soucieux avant tout « *de pourvoir à une éducation profane pour leur propre classe* »⁴ (J. Bowen). Bien que ces établissements ne puissent exister qu'avec l'assentiment des autorités anglicanes, leur indépendance financière leur donne une certaine marge de liberté vis-à-vis de l'Eglise comme du pouvoir politique. Les écoles gratuites, ou bon marché, destinées au peuple sont souvent quant à elles inspirées par des sociétés chrétiennes (en général anglicanes⁵). A partir des années 1780, le développement du travail productif précoce des enfants (on considère généralement que la Révolution industrielle débute en Angleterre entre 1770 et 1780) conduira à l'émergence du mouvement d'inspiration religieuse des *sundays schools* : catéchisme, office religieux et apprentissage de la lecture y seront les éléments de base du programme. A côté de ces mouvements scolarisateurs structurés par l'anglicanisme, mais partiellement financés par des notables laïcs, subsistent ou prospèrent nombre d'écoles primaires privées à peu près inexistantes en contexte catholique (*private schools*, *Dame schools* ouvertes par une maîtresse d'école indépendante).

Par ailleurs, l'Angleterre de la seconde moitié du XVIIIe siècle reste marquée par la défaite historique, au siècle précédent, des prétentions de l'Eglise anglicane à installer sur le territoire anglais et gallois la même hégémonie que les Eglises du continent. La qualité d'*Established Church* qui lui est conférée en 1701 n'abolit pas la vive activité des « sectes », ou « dénominations », d'inspiration calviniste ou protestante « radicale ». Ces Eglises *dissidentes* (qu'on appelle aussi à partir de ce moment *non-conformistes*), après avoir connu leur heure de gloire sous Cromwell, sont devenues très minoritaires (guère plus de 5 % de la population au début du siècle⁶) ; mais elles n'en constituent pas

³ Certains souverains italiens sont également tentés par cette politique de fermeté à l'égard des congrégations : en 1768, Pierre Léopold Ier confisque les biens des Jésuites et de plusieurs autres congrégations.

⁴ James BOWEN, *op. cit.*, p. 131. *Profane* traduit ici *secular*.

⁵ La plus importante de ces sociétés éducatives, la *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (fondée en 1700), mena auprès des enfants des classes populaires, tout au long du siècle, dans l'alternance de périodes de vigueur et d'assoupissement, un important travail d'apprentissage de la lecture et, indissolublement, d'inculcation des vérités du christianisme.

⁶ Estimation de Roland MARX, *Religion et société en Grande-Bretagne de la réforme à nos jours*, Paris, PUF, 1978, p. 84. Les trois grandes « dénominations » anglaises, presbytériens, baptistes et indépendants, tentent en vain, à l'accession de Georges 1er au pouvoir (1714), une démarche commune pour l'abolition des lois discriminantes à leur égard (*ibid.*, p. 87).

Aux deux extrêmes de ce spectre du « non-conformisme » du XVIIIe siècle britannique, il y a peu de choses en commun entre le mouvement unitarien, héritier de la tradition anti-trinitaire anglaise pour qui il est légitime de soumettre les dogmes fondateurs eux-mêmes à l'examen rationnel, et le méthodisme en formation, mouvement de « renaissance » (*revival*) de la foi vécue comme expérience existentielle, qui se sépare définitivement de l'Eglise *établie* après la mort de son fondateur John Wesley (1791).

moins des foyers de pluralisme religieux, parfois tentés par la conciliation entre christianisme et raison, parfois inspirés à l'inverse par la recherche d'une « *émotion* » religieuse autorisant la fusion de l'individu dans un mouvement collectif⁷. Dans le domaine éducatif, le monopole conféré à l'Eglise anglicane depuis le règne d'Elisabeth ne s'exerce plus au XVIIIe siècle dans toute sa rigueur que sur les deux universités d'Oxford et de Cambridge⁸. Il est battu en brèche dans les autres secteurs éducatifs par un réseau d'écoles et d'académies dissidentes, légalisées en 1779⁹. On est loin toutefois d'une pleine liberté d'enseignement, même limitée aux *dénominations* protestantes, puisque l'Eglise anglicane, grâce à son statut d'Eglise officielle et aux revenus qu'elle -tire notamment de la dîme, garde en matière scolaire une position privilégiée.

Parmi les pays protestants, le cas prussien mérite de retenir l'attention. Il se signale en effet par un engagement précoce de l'Etat dans le domaine éducatif, né à la fois d'une certaine tradition luthérienne, et d'une politique de construction volontariste d'une unité nationale autour du monarque (*Obrig-keitstaat*, l'Etat d'autorité), rencontrant sans doute une demande sociale d'éducation précoce¹⁰. Dès 1763, le *Règlement général des écoles* de Frédéric II institue l'obligation scolaire entre cinq et treize ans (longtemps largement théorique, il est vrai). L'école de paroisse est confiée à un maître d'école--sacristain sous la responsabilité du pasteur. Dans les villes, l'école secondaire (*Lateinschule, Burgerschule*) relève des autorités municipales, et l'université (fondée par Frédéric Ier à Halle en 1694) relève du roi. Une situation de conflit prononcé entre autorité politique et autorité religieuse n'est ici guère possible : le clergé luthérien, dont le roi est l'évêque suprême, est financièrement et administrativement sous l'entière dépendance de l'Etat. Ce modèle tend à se répandre, dès le XVIIIe siècle, dans les Etats protestants voisins (royaume de Saxe notamment).

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

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

La première ne surprendra guère au vu de l'analyse présentée dans le chapitre précédent : il s'agit de la persistance de la thématique chrétienne « classique » de ce que l'abbé de Saint-Pierre appelait « *la vérité des deux vies* », vérité ignorée de l'antiquité païenne, et que donne à connaître la Révélation¹¹ : la vie « dans le siècle » n'est pas tout, s'y ajoute une « vie future » qui lui donne sens, la première n'étant en fait qu'une plus ou moins longue préparation à cet Examen devant le Juge

⁷ Aux deux extrêmes de ce spectre du « non-conformisme » du XVIIIe siècle britannique, il y a peu de choses en commun entre le mouvement unitarien, héritier de la tradition anti-trinitaire anglaise pour qui il est légitime de soumettre les dogmes fondateurs eux-mêmes à l'examen rationnel, et le méthodisme en formation, mouvement de « renaissance » (*revival*) de la foi vécue comme expérience existentielle, qui se sépare définitivement de l'*Eglise établie* après la mort de son fondateur John Wesley (1791).

⁸ Une profession de foi conforme aux « 39 articles » de l'orthodoxie anglicane est exigée à l'entrée de l'université d'Oxford, et lors des examens conférant les diplômes à Cambridge.

⁹ L'Acte de Tolérance de 1689 ne s'appliquait que dans un cadre « interne au protestantisme » : catholiques (comme traîtres potentiels au Royaume) et athées en étaient exclus. Le droit à l'indifférence religieuse n'existait pas : l'Acte maintenait l'obligation de culte anglican pour quiconque ne se réclamait pas d'une secte dissidente (R. MARX, *op. cit.*, p. 84). Le degré d'application de cette législation reste un sujet de débat. Par ailleurs, la législation anti-blasphème avait été réaffirmée en 1697.

¹⁰ Etienne FRANÇOIS, *Lire et écrire en France et en Allemagne au temps de la Révolution*, in Helmut BERDING, Etienne FRANÇOIS, Hans-Peter ULLMANN, *La Révolution, la France et l'Allemagne, deux modèles opposés de changement social*, Frankfurt am Main, Sehrkamp, 1989, p. 367-384.

¹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour perfectionner l'éducation des filles*, cité par Gabriel COMPAYRE, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1879, tome 2, p. 23.

suprême qu'il doit importer plus que tout de réussir. Le discours éducatif des Eglises – quelles qu'elles soient – reste donc dominé tout au long du siècle par la préoccupation du salut, fondatrice de leur légitimité scolaire¹². Cette définition des finalités éducatives ultimes fait ainsi dire au même abbé de Saint-Pierre, dans un texte pourtant en un sens éminemment « progressiste », puisqu'il est l'un des premiers consacrés à promouvoir en contexte catholique l'éducation féminine :

*Ce sont des motifs surnaturels, divins et éternels, tels que le désir du paradis ou la crainte de l'enfer, qui seuls constituent le grand ressort de la morale. On ne saurait trop inspirer aux filles l'esprit de la religion, qui consiste dans une grande crainte de déplaire à Dieu et d'être jeté au feu éternel, et dans un grand désir de lui plaire et d'obtenir l'entrée du paradis*¹³.

Mais il serait erroné de voir là une spécificité du discours éducatif catholique. L'univers scolaire protestant reste lui aussi structuré par la « vérité des deux vies ». Dans ses *Discours à la Nation allemande* (1807), prononcés à Berlin et destinés avant tout à être entendus de la Prusse protestante, Fichte donnera, en quelques lignes denses, une image synthétique de cet univers mental dont le processus de laïcisation constituera précisément la négation :

*Dans l'Europe moderne, l'éducation n'est pas, à proprement parler, issue de l'Etat, mais de la puissance d'où la plupart des Etats tirent leur autorité, c'est-à-dire de l'empire céleste et spirituel de l'Eglise. Celle-ci ne se considérait pas comme un élément de la communauté terrestre, mais plutôt comme une colonie d'origine céleste, absolument étrangère à la terre, mais transplantée ici-bas pour gagner partout où elle pourrait prendre racine des citoyens à cet Etat étranger. Son éducation n'avait qu'un but : sauver les hommes de la damnation et leur assurer le ciel dans l'autre monde... La seule éducation publique, celle du peuple, n'envisageait que la félicité de la vie future ; l'essentiel en était la doctrine chrétienne rudimentaire, le calcul et pour couronnement l'écriture : tout cela pour l'amour du christianisme. Les établissements supérieurs eux-mêmes étaient principalement destinés à la formation des ecclésiastiques : cet enseignement était la matière principale ; les autres s'y ajoutaient à titre de matières accessoires et n'étaient donnés, en règle générale, qu'une fois que le premier se trouvait terminé.*¹⁴

Il revient certes à l'historien d'établir des nuances et des gradations, de signaler l'existence de courants portés à la réconciliation avec le siècle, en France catholique (ils se manifesteront en 1789 dans le mouvement de ralliement d'une partie du clergé au Tiers-Etat), comme en Allemagne luthérienne, et surtout, peut-être, dans une partie du clergé presbytérien écossais, influencé par l'*enlightenment*. Mais le discours doctrinal dominant des Eglises européennes demeure, dans les dernières décennies du XVIIIe siècle, celui décrit par Fichte pour le luthéranisme de son temps. Le dogme du péché originel, en particulier, reste au fondement du discours éducatif chrétien, comme Rousseau peut le vérifier en 1762 en voyant l'*Emile* condamné comme impie à la fois par l'archevêque de Paris, Mgr de Beaumont, et par le consistoire de Genève, précisément pour avoir affirmé ce que Gilbert Py appelle « le postulat de la Bonté native »¹⁵ de l'enfant.

¹² La question se pose naturellement de savoir dans quelle mesure ce discours était infléchi dans la réalité de l'enseignement dispensé en fonction des attentes profanes des élèves et des parents ; mais, comme on l'a signalé en introduction, y répondre supposerait une enquête de nature différente de celle ici menée.

¹³ Abbé de Saint-Pierre, *ibid.*

¹⁴ FICHTE, *Discours à la nation allemande* (1807), trad. Costes, Paris, Ed. Molitor, 1923, p. 174.

¹⁵ Gilbert PY, *Rousseau et les éducateurs, essai sur la fortune des idées pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau en France et en Europe au XVIIIe siècle*, Voltaire foundation, Oxford, 1997. L'ouvrage présente les lectures de Rousseau au XVIIIe siècle en perspective comparatiste européenne.

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

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

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

Cette légitimation découle pour une part de la réalité institutionnelle des établissements d'enseignement, partout fortement différenciés en deux grandes catégories : ceux destinés à scolariser les enfants des élites sociales et des classes aisées (garçons essentiellement), et ceux destinés aux enfants du peuple. Le coût élevé de la scolarité dans les établissements du premier type institue une barrière sociale à l'évidente efficacité. Mais cette légitimation, en quelque sorte structurelle, est renforcée par un discours visant à établir en Dieu lui-même l'origine des sociétés humaines, et donc de leur inégale distribution des richesses et du pouvoir, et à présenter le monarque comme son représentant terrestre. Partout en Europe l'école chrétienne apparaît non seulement comme une instance de socialisation, au sens aujourd'hui donné à ce terme, mais -comme une instance d'intégration à un ordre socio-politique où règne la valeur d'obéissance (de l'inférieur au supérieur, et de la femme à l'homme). L'identification *confessionnelle* se double ainsi de la fabrication d'une identité, non pas exactement *nationale*, mais *politique*, en tant que sujet d'un monarque auquel chacun à sa place, subordonnée ou dirigeante, doit allégeance ¹⁶.

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

¹⁶ Robert MUCHEMBLED, dans *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1977, a étudié (hors cadre scolaire) ce processus de « fabrication du consentement », en mettant en particulier en évidence la fonction culpabilisatrice du discours religieux catholique sur le péché, et son efficacité dans la légitimation des autorités.

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

2. SÉPARER L'ÉGLISE DE L'ÉTAT, OU LA PLACER SOUS SON CONTRÔLE ? APPROCHES DIVERGENTES EN ANGLETERRE ET EN FRANCE

Dans son *Histoire de l'athéisme*, l'ouvrage de langue française le plus complet à ce jour sur le sujet, Georges Minois note qu'« entre 1600 et 1730 environ, le centre de gravité de l'incroyance en Europe s'est déplacé d'Italie en France, et de France en Angleterre »¹⁷. C'est en effet l'Angleterre qui donne alors à l'Europe les mots *déiste* et *Libre Pensée* (*Free Thinking*¹⁸) et qui abrite, sous les noms d'*arianistes* puis d'*unitariens*, ces groupements religieux à la marge du christianisme, niant La Trinité au nom de la raison, qui devaient jouer ultérieurement, malgré leur faible développement numérique, un rôle si important d'interface privilégiée entre le rationalisme philosophique et la pensée chrétienne. Voltaire, dans ses *Lettres anglaises*, ne cache pas son admiration devant ce qu'il dépeint comme un audacieux pluralisme religieux : « C'est ici le pays des sectes. Un anglais, comme homme libre, va au ciel par le chemin qu'il veut. »¹⁹ Le rôle de modèle joué par la « pensée libre » anglaise vis-à-vis de la philosophie française des Lumières est trop connu pour qu'il soit nécessaire de l'illustrer plus longuement ici²⁰.

Pourtant, ce ne sont pas les intellectuels anglais qui sonneront en Europe la charge contre le christianisme comme tel. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, presque tous les *dissidents*, et les unitariens eux-mêmes, se diront chrétiens, repoussant pour eux-mêmes le nom d'*infidèle* trop entaché à leurs yeux de noirceur morale. Faut-il parler à cet égard de « hardiesse » française ou de « timidité » anglaise ? L'historien britannique Edward P. Thompson (dont les travaux sur la *Formation de la classe ouvrière en Angleterre* font référence) met en garde contre cette illusion d'optique en proposant du phénomène une autre interprétation :

¹⁷ Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme*, Fayard, 1989, p. 281. L'auteur ne prend pas en compte dans son étude le protestantisme radical et le phénomène des « chrétiens sans Eglises » d'origine allemande (ou germano-néerlandaise) et est-européenne, qui auraient rendu ce schéma à la fois plus complexe et plus largement européen encore (Leszek KOLAKOWSKI, *op. cit.*).

¹⁸ Anthony Collins (1676-1729) est considéré comme l'inventeur de ce dernier terme (*A Discours of Free Thinking*, 1713, traduit en français dès 1714, sous le titre *La liberté de pensée*). Avec lui, John Toland (1670-1723), négateur de l'immortalité de l'âme (*Lettres à Serena*, 1704) et le comte de Shaftesbury (1671-1713) sont les deux autres principaux représentants de ce courant socialement élitaire. L'indifférence religieuse du peuple, ou les progrès de l'athéisme en son sein, sont par ailleurs fréquemment dénoncés à la même époque en Angleterre, sans qu'on puisse clairement faire la part d'une « *psychose de l'incrédulité* » de la part de milieux ecclésiastiques ou bien-pensants (MINOIS, *ibid.*, p. 278).

¹⁹ VOLTAIRE, *Lettres anglaises*, Pléiade, Mélanges, 1961, p. 14 (lettre 3). Il est vrai qu'il ajoutait que l'anglicanisme, religion socialement privilégiée, était la seule permettant de « *faire fortune* ».

²⁰ La vivacité critique d'un certain *Enlightenment* britannique est souvent mal perçue en France. Il est significatif que le livre classique de Leslie STEPHEN, *History of the English Thought in the eighteenth century* (1876) n'ait jamais été traduit (édition consultée : ed. Thoemmes, Bristol, 2 vol., 1991, fac-similé de l'édition de 1902). Sur Leslie Stephen, figure marquante de l'intelligentsia *agnostique* anglaise de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, voir plus loin, chapitre 12.