

Partie III

L'ALLIANCE DES TRÔNES ET DES AUTELS EN MATIÈRE SCOLAIRE

QUELLES RÉSISTANCES ? (1815-1850)

La Pièce est peut-être terminée ; mais oh ! nous ne pouvons pas aller dîner. Nous avons quelque chose à faire. Nous avons 45 millions par an à payer pour la pièce. Cela n'a rien d'agréable. Mais en réalité la pièce n'est pas terminée. - Le premier acte l'est peut-être. Mais cette grande révolution, cette étoile brillante qui se montra pour la première fois en 1789, jette encore sa lumière sur le -monde. En cette année, la tyrannie féodale et ecclésiastique, l'ignorance, la superstition, ont reçu le premier grand coup ; elles en ont depuis reçu d'autres, et malgré tout ce qui peut être fait en leur faveur, elles sont condamnées à périr.

William COBBETT, *Political Register*, 29 juillet 1815 ¹

Les vainqueurs de Napoléon, en donnant le nom de *Sainte Alliance* au pacte conclu en 1815 pour clore définitivement, espéraient-ils, la période de bouleversements ouverte en 1789, indiquaient eux-mêmes la fonction politique et sociale qu'ils souhaitaient voir remplie par les Eglises ². L'enseignement, celui des enfants des classes supérieures comme celui des enfants du peuple, est l'un de ces « *domaines mixtes* » où, par-delà la diversité des situations nationales, allaient se mettre en place, durant les trois décennies suivantes, des politiques scolaires fondées sur l'idée d'une nécessaire, et politiquement salutaire, coopération entre les Etats et les Eglises.

Cette « alliance des trônes et des autels » (l'expression naît avec la Restauration française, sa diffusion est européenne) a été largement explorée, y compris dans sa dimension éducative et scolaire. On sait moins de choses sur les résistances qu'elle a suscitées, ou sur les efforts engagés pour faire vivre dans le domaine scolaire, contre le courant dominant, l'héritage révolutionnaire ou la pensée rationaliste des Lumières. Il est sans doute d'autant plus difficile de percevoir aujourd'hui quelles furent les formes de cette résistance à la présence des Eglises dans l'enseignement, d'en saisir les enjeux, ou d'en mesurer l'éventuel écho, que ces oppositions aux politiques scolaires mises en place par les gouvernements – ces « politiques alternatives » – sont maintenues en règle générale dans une certaine obscurité du fait de la censure, de la législation contre l'offense en matière religieuse, des limitations de droit ou de fait à la liberté de presse ou de la contraction de la vie politique publique, lorsqu'elle existe, à la seule élite sociale du « pays réel ». Mais de leur faible visibilité pour l'historien, on ne saurait conclure nécessairement à leur inexistence ou à leur caractère marginal. Peut-être sont-elles au contraire l'expression d'une instabilité d'ensemble, voire les premiers symptômes d'une crise

¹ Cité par E.J. Hobsbawm, in *L'Ere des Révolutions*. W. Cobbett (1762-1835), publiciste radical, fut une figure marquante de l'opposition démocratique extra-parlementaire du premier tiers du XIXe siècle britannique.

² Le traité de la *Sainte-Alliance*, conclu en novembre 1815 à Paris entre l'empereur d'Autriche-Hongrie, le tsar et le roi de Prusse, réunit significativement trois princes chrétiens, respectivement catholique, orthodoxe et luthérien, unis sur l'idée de bâtir une Europe à la fois conservatrice et chrétienne, qui rendrait impossible le surgissement d'une nouvelle révolution. Sur le plan diplomatique, le gouvernement anglais resta à l'écart du Traité, tout en en partageant la finalité politique essentielle.

du système dominant en matière de politique scolaire : c'est tout au moins ce qu'on se propose ici d'examiner.

Les chapitres qui suivent se proposent donc de rechercher des éléments significatifs de cette opposition aux politiques « officielles » d'utilisation du religieux dans l'espace scolaire, dans les quatre pays concernés, au cours de la première moitié du XIXe siècle, et de présenter les plans d'éducation, les programmes scolaires, voire (dans le cas anglais, alors le plus avancé sans doute à ce point de vue) les premières réalisations concrètes d'une conception a-religieuse de l'enseignement. Cette enquête ne pouvant se mener que dans un cadre national, on examinera successivement sous cet angle les histoires scolaires britannique, essentiellement anglaise (chapitre 6), allemande, française et italienne avant 1848 (chapitre 7), et la place que tient la question de la séparation de l'École et des Eglises dans les révolutions de 1848 sur le continent (chapitre 8). Mais ces histoires nationales ne peuvent réellement se comprendre qu'en référence à une problématique européenne des rapports entre Eglise(s), Etat et société civile (ce qu'on appelle alors parfois aussi en français « société laïque »). On cherchera donc au préalable à observer, dans une perspective comparatiste, les lignes de force de cette « alliance » des pouvoirs politique et religieux, et à repérer les facteurs de fragilité de cette coopération – une fragilité plus ou moins dissimulée encore sans doute, mais annonciatrice des grandes évolutions laïcisatrices de la seconde moitié du XIXe siècle (chapitre 5).

Chapitre 5

PUISSANCE ET FRAGILITÉ DES ÉGLISES DANS LES DOMAINES POLITIQUE, CULTUREL ET SCOLAIRE (1815-1848)

Pour traiter la question posée par ce titre, trois approches successives, et complémentaires, seront proposées. On s'attachera d'abord à restituer l'ampleur et les limites du courant de restauration religieuse dans l'Europe de la première moitié du XIXe siècle et à évaluer sa place dans les dispositifs politiques de légitimation de l'ordre établi. On examinera ensuite à grands traits les évolutions sécularisatrices dans le domaine philosophique et scientifique (notamment le domaine neuf des sciences des religions) qui contrecarrent les efforts des Eglises en vue du rétablissement de leur ancienne autorité. On examinera enfin les dispositifs de politique scolaire organisant la coopération entre Eglise(s) et enseignement public dans chacun des quatre pays étudiés.

1. L'ASSISTANCE RÉCIPROQUE DES ÉGLISES ET DES ÉTATS : FONDEMENTS, ENJEUX, LIMITES

1.1. Le christianisme comme religion de l'autorité (1): l'Eglise catholique

Dans une conférence prononcée peu après 1815, Mgr Frayssinous, l'un des prédicateurs catholiques les plus en vue de la France post-napoléonienne, futur premier titulaire (1824) du poste de *Ministre des Affaires ecclésiastiques et de l'Instruction publique*, se réjouit en ces termes du plein rétablissement de la coopération entre les deux pouvoirs temporel et spirituel : « *Désormais le trône et l'autel, loin de se heurter, vont s'appuyer et se soutenir mutuellement : si le pontife se fait un devoir sacré de rendre à César ce qui est à César, le prince à son tour met toute sa gloire à rendre à Dieu ce qui est à Dieu.* »¹ Tous les dignitaires de l'Eglise célébreront sans relâche, pendant les décennies suivantes, ce que Mgr de Boulogne, évêque de Troyes et survivant de l'Ancien Régime, nomme « *le contrat éternel entre le trône et l'autel qui ne peuvent exister l'un sans l'autre* »². Le pape Grégoire XVI, condamnant en 1832 le libéralisme comme contraire aux enseignements de l'Eglise, met lui aussi

en garde contre les « *partisans de la plus effrontée des libertés [qui] veulent que l'Eglise soit séparée de l'Etat et que la concorde mutuelle entre le sacerdoce et l'Empire soit brisés* »³.

La continuité doctrinale avec ce qu'on a appelé ici le christianisme classique est manifeste. L'interprétation catholique de la Révolution comme châtement infligé par Dieu pour punir la France d'avoir glissé dans l'incrédulité, thèse maintes fois répétée depuis les premiers écrits contre-révolutionnaires de l'émigration jusqu'aux années 1830 et 1840⁴ se situe bien dans le droit fil de la logique de *La Cité de Dieu* qui avait attribué, quatorze siècles plus tôt, la dévastation de la capitale de l'Empire au courroux de Dieu devant la tiédeur des siens. Par-delà les siècles se perpétue un même discours de légitimation du pouvoir absolu qu'il faut adorer dans son arbitraire même, qu'il émane de Dieu ou de ses représentants sur la Terre. La Révolution, où le catholicisme a failli sombrer, n'est dans cette perspective, selon Joseph de Maistre, qu'une phase du grand combat historique de « *cette religion défendue d'âge en âge par les premiers hommes du temps, depuis Origène jusqu'à Pascal, malgré les derniers efforts d'une secte ennemie qui n'a cessé de rugir depuis Celse jusqu'à Condorcet* »⁵. Semblable retour à la tradition des Pères de l'Eglise, c'est-à-dire à la justification doctrinale de l'unicité de foi imposée à tous, se manifeste également dans le raidissement contre le « siècle », accusé de compromettre le bonheur de l'homme dans l'éternité. Dans un livre au retentissement exceptionnel en France et dans toute la catholicité européenne, *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817), l'abbé Félicité de La Mennais rappelle que la grandeur de l'Eglise catholique en ce monde, et le caractère indispensable qu'elle revêt pour les hommes, vient de ce qu'elle seule peut « *ouvrir devant nous l'éternité, dont le temps n'est que le portique* »⁶. Contre les doctrines de perdition qui appellent l'homme à ne s'intéresser qu'à son bonheur en cette vie, La Mennais met son lecteur en face de la vérité qui n'aurait jamais dû être perdue de vue : « *Il existe une vraie religion, il n'en existe qu'une seule, et elle est absolument nécessaire au salut.* »⁷

Ce catholicisme autoritaire, qu'on appellera un peu plus tard « intransigeant » (parce qu'il refuse de « transiger » avec la modernité), présente d'évidentes affinités avec les besoins idéologiques de monarchies soucieuses d'ordre et d'obéissance. Une sorte de pacte d'assistance mutuelle se met en place à partir du Traité de Vienne et du rétablissement du pouvoir temporel du pape. Sa finalité est bien explicitée par le titre du livre publié en 1825 par le prince de Canosa (ministre napolitain qui s'était fait connaître quelques années plus tôt par son projet, soutenu par Metternich, d'une ligue des polices des divers Etats italiens contre les *carbonari*) : *De l'utilité de la religion chrétienne, catholique, romaine, pour la tranquillité et la paix des peuples et la sécurité des trônes*⁸. Ce rôle de « gendarmerie spirituelle », comme le dénoncent alors les adversaires de cette coopération politique des trônes et

³ Denis FRAYSSINOUS, *La Révolution considérée dans ses causes, in Conférences et discours inédits*, Paris, Leclère, 1843, p. 45 (conférence non datée, visiblement prononcée dans les premières années de la Restauration).

⁴ Cité par Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, L'Eglise catholique dans la mêlée politique et sociale*, Flammarion, 1965, p. 188. Cet ouvrage d'histoire politique, écrit par un historien qui ne cache pas son implication dans le mouvement de réhabilitation du catholicisme libéral lié au concile Vatican II, vise tout particulièrement à restituer la lutte des courants catholiques français en rupture avec le catholicisme autoritaire d'Ancien Régime, et à examiner les raisons de leurs échecs successifs tout au long du XIXe siècle. Cherchant de ce fait à analyser, par-delà le discours officiel de l'Eglise, notamment en matière éducative, la signification politique réelle de ses choix et de sa conduite, il présente un grand intérêt pour la recherche qu'on se propose ici de mener.

⁵ Grégoire XVI, Encyclique *Mirari vos*, 1832, *op. cit.*, p. 91.

⁶ « *La révolution est tout à la fois un châtement et une leçon : un châtement infligé à la révolte des esprits contre la religion et ses préceptes, une leçon donnée aux rois, comme aux peuples, pour les tenir en garde contre les mauvaises doctrines* », Mgr FRAYSSINOUS, *ibid.*

⁷ Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France*, 1797, p. 138.

⁸ Félicité de LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Daubrée et Cailleux, 1836-1837 (*Œuvres complètes*, tome 1, p. 259, éd. originale de ce -tome : 1817).

des autels (y compris de petites minorités de catholiques, notamment en Allemagne, on y reviendra) est alors non seulement accepté, mais revendiqué par tous ceux qui ont autorité dans cette Eglise. Le discours catholique officiel apparaît ainsi comme une sorte d'offre de service politique pour combattre le danger commun, qui -porte le nom (alors présenté comme sentant l'hérésie et l'impiété) de *libéralisme*⁹, auquel s'adjoint, en fin de période, un adversaire non moins « *exécration* », le socialisme¹⁰.

1.2. Le christianisme comme religion de l'autorité (2) : les Eglises protestantes et anglicane

Peut-on globalement opposer à ce catholicisme autoritaire un protestantisme plus ouvert aux exigences de la modernité ? Cette vision du protestantisme comme vecteur du libéralisme est partagée par un certain nombre de contemporains, qu'ils s'en indignent, avec les catholiques Joseph de Maistre et Louis de Bonald, ou qu'ils s'en réjouissent, avec Germaine de Staël et Benjamin Constant. Elle n'est pas fautive absolument ; elle vaut sans doute, au moins en partie, pour un protestantisme minoritaire, hier encore persécuté, comme en France ; mais elle ne paraît cependant pas rendre compte du discours religieux dominant dans les pays où une Eglise protestante est étroitement associée au pouvoir, surtout à un pouvoir autoritaire et quasi autocratique, comme celui des Hohenzollern de Prusse. Comme le rappelle opportunément Jean-Paul Bled : « *Le protestantisme* [de l'Allemagne entre 1815 et 1871] *se partage entre trois grands courants : le rationalisme inspiré par l'Aufklärung, l'orthodoxie et le piétisme.* »¹¹ S'il est vrai que le courant rationaliste conserve l'héritage, reçu de Kant, d'une mise à distance critique par rapport au pouvoir (on peut y adjoindre peut-être l'idéalisme philosophique d'un Schleiermacher, bien qu'il soit lui-même adversaire du rationalisme kantien¹²), et s'il est vrai que cette valorisation de l'autonomie de la conscience individuelle correspond à un aspect de l'héritage luthérien, on doit constater que ce protestantisme de libre examen ne représente alors, face aux tenants d'un protestantisme autoritaire, qu'une aile réduite. Son prestige est indéniable dans certains milieux cultivés et universitaires, mais son « *discours intellectualisé* » (comme le souligne encore J.-P. Bled) reste fort éloigné de « *toucher le peuple des croyants* »¹³. Le discours qui atteint ces

⁹ *Ibid.*, titre du chapitre XVI du tome 2, p. 98 (éd. originale : 1820). La Mennais, qui expose plus loin dans le même ouvrage « *le dogme fondamental de la dégradation originelle de l'homme* » (tome 3, p. 369), fait sans surprise d'Augustin « *un des plus beaux génies que le christianisme ait produit* » (tome 1, p. 269). L'ouvrage fut rapidement traduit en italien et connut un grand écho en Allemagne, notamment chez les intellectuels catholiques de Bavière (Jacques-Olivier BOUDON, *Religion et culture en Europe au XIXe siècle*, Paris, Colin, 2001, p. 47).

¹⁰ Cf. Olivier FARON, *op. cit.*, p. 105. Le rôle du prince de Canosa dans le projet de coopération policière à l'échelle de l'Italie dans les années 1820 est signalé par Benedetto CROCE, *op. cit.*, p. 85.

¹¹ L'encyclique *Mirari vos* (1832) proclama impies « *la liberté de conscience, ce délire* » ainsi que « *la liberté la plus funeste, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur... la liberté de la presse et de l'édition* ». L'encyclique *Ubi primum* (3 mai 1824) portait déjà condamnation du libéralisme.

¹² « *Donnez-moi un peuple dont les passions bouillonnantes et les appétits mondains soient tempérés par la foi, l'espérance et la charité ; un peuple qui considère cette terre comme un passage et l'autre monde comme sa vraie patrie ; un peuple qui ait appris à admirer et à révéler avec un héroïsme tout chrétien sa pauvreté et ses souffrances mêmes ; un peuple qui aime en Jésus-Christ le premier des opprimés et en sa croix l'instrument du salut universel. Donnez-moi, dis-je, un peuple de cette trempe, et le socialisme non seulement sera facile à vaincre, mais il ne sera même pas possible de le concevoir* », *Civiltà cattolica* (organe de l'ordre des Jésuites, Rome, II, 122), cité par E. HOBBSAWM, *l'Ere des Révolutions...*, p. 283.

¹³ Jean-Paul BLED, « *L'Allemagne religieuse au XIXe siècle* », in Jean-Paul BLED et al., *op. cit.*, p. 53. L'auteur signale la forte influence du « *néopiétisme* » dans les milieux populaires prussiens de cette période, grâce à l'entremise de « *sociétés bibliques qui diffusent les Saintes Ecritures dans les familles et les écoles, en vue de faire barrage à l'influence des interprétations rationalistes* » (*ibid.*, p. 56). On peut voir ici une nouvelle manifestation de l'ambivalence de l'apprentissage des savoirs élémentaires en contexte protestant, possible voie d'accès à la pensée autonome, mais aussi terrain propice au renforcement de l'influence d'autorités religieuses, dès lors qu'elles parviennent à acquérir le statut de commentatrices autorisées du texte sacré.

derniers est le discours officiel de l'*Eglise évangélique-chrétienne*¹⁴, dominé par les deux autres courants signalés par cet historien, l'orthodoxie et le piétisme : et ceux-ci, « *longtemps rivaux, s'unissent contre le libéralisme* »¹⁵. La description de leur doctrine commune que propose J.-P. Bled fait apparaître de très fortes similitudes entre le catholicisme « intransigeant » et ce protestantisme de l'*Obrigkeit*, de la soumission à l'autorité temporelle – indéniablement l'autre face du luthérianisme, comme on l'a vu (chapitre 1). Ce qui rassemble orthodoxes et piétistes, fortement représentés à la cour de Berlin et dans la noblesse prussienne, est en effet

*...une commune hostilité aux Lumières dans lesquelles ils dénoncent le fourrier de l'irréligion. Ensemble ils s'insurgent contre le primat de la raison et rejettent les compromis passés avec la culture moderne, notamment avec la philosophie idéaliste. A ces déviations, ils opposent un renouveau de la piété fondé sur une foi intériorisée par une relation personnelle avec Dieu dans laquelle le péché et le salut occupent une place centrale*¹⁵.

Le protestantisme de cette première moitié du XIXe siècle se montre donc tout aussi capable que le catholicisme de produire une condamnation sans appel de la Révolution française et du libéralisme politique, de les présenter comme une révolte de l'homme perdu d'orgueil contre la volonté de Dieu, en un mot de se constituer en doctrine visant à assurer sur le plan idéologique, dans les pays où il est majoritaire, ce que le Prince de Canosa, dans l'ouvrage évoqué plus haut, appelait en Italie la « *sécurité de l'Etat* ». La différence essentielle entre les deux Eglises réside plutôt dans le degré de cohésion interne de chacune d'elles, c'est-à-dire dans la puissance possédée par l'une et l'autre hiérarchies religieuses pour imposer leurs vues à leur propre clergé et à leurs fidèles. Pour des raisons liées à leur histoire, et à leur structuration comme Eglises nationales, qui les prive de ce précieux centre d'organisation monarchique pour le catholicisme international qu'est la papauté, les Eglises protestantes apparaissent moins en mesure que leur rivale romaine de se mettre à couvert des pressions du siècle et de faire régner sur le plan interne une discipline sans faille qui puisse faire barrage aux assauts de la modernité. Les théologiens critiques, disciples de Schleiermacher, ou les exégètes bibliques novateurs, Henri Paulus ou Christian Baur, sont combattus par les courants luthériens rivaux, mais à la différence de La Mennais en France, ils ne sont pas chassés de leur Eglise – au moins leur marge d'autonomie est-elle plus grande, sans être naturellement totale, comme le montre le cas exemplaire de David Friedrich Strauss, qu'on évoquera plus loin. Le protestantisme « intransigeant » apparaît ainsi comme moins capable d'imposer l'unité de foi autour de ses conceptions, ou (ce qui revient au même) potentiellement plus fragile face aux coups de boutoir que lui assène la modernité. Cette fragilité en quelque sorte structurelle du protestantisme au XIXe siècle doit nécessairement être prise en compte dans une explication d'ensemble des processus de laïcisation des institutions, notamment scolaires (on peut sans doute y voir la résurgence, dans l'Europe de cette période, des conditions mêmes d'apparition du luthérianisme des origines, produit à la fois de la

¹⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER (1768-1834), nommé en 1810 par W. von Humboldt professeur de théologie à l'Université de Berlin, se bat sur deux fronts : désireux de dégager la foi de dogmes devenus irrecevables aux yeux d'un esprit scientifique, et de réconcilier ainsi la croyance avec la modernité, il lui faut en même temps s'opposer au défi du rationalisme kantien, qui renvoie l'existence de Dieu dans le domaine inconnaissable de la raison pure, ce qui ôte à peu près tout sens à l'existence de ce que Kant nomme les « *Eglises statutaires* ». Ce faisant, comme le remarque A. Encrevé (« Protestantisme et culture moderne, l'évolution de la théologie protestante au XIXe siècle », in J.-P. BLED et al., *op. cit.*, p. 30 et suiv.). Schleiermacher, loin de nier la nécessité d'une Eglise évangélique, tente d'en refonder la légitimité : « *La religion n'est pas une série de dogmes ou une liste de pratiques à respecter, mais la conscience de sa dépendance vis-à-vis de Dieu. Quant à l'Eglise il convient de rechercher son origine dans le sentiment de dépendance, relatif et non plus absolu, des hommes entre eux* » (*ibid.*, p. 31). En d'autres termes, à l'inverse du courant de l'orthodoxie protestante, qui se rapproche du catholicisme en valorisant la fidélité aux dogmes, Schleiermacher propose de s'orienter vers la construction d'une Eglise sans dogmes fortement affirmés, à la limite sans autre dogme que la simple croyance en l'existence de Dieu, et dont le lien avec l'Etat peut dans le même mouvement se relâcher. Entreprise à terme liquidatrice de l'institution ecclésiastique comme telle, ou adaptation salvatrice de celle-ci à la modernité ? Le débat traversera tout le XIXe siècle protestant : il n'est de toute évidence toujours pas clos.

¹⁵ *Ibid*

sécularisation européenne, au sens ici retenu, et de la vive résistance à celle-ci : on s'en est expliqué plus haut). Elle ne peut être érigée en facteur explicatif unique d'un processus multiforme. Plus encore, on ne peut, confondant l'effet et la cause, faire de cette capacité de résistance amoindrie face à la sécularisation des conceptions du monde un moteur de cette sécularisation elle-même. Expliquer, par un « protestantisme libéral », les progrès, dans l'Allemagne du XIXe siècle, de l'idée selon laquelle la religion est une affaire privée mythifiée est aussi peu défendable que de faire de Luther le point d'origine du mouvement de l'*Aufklärung* pour la tolérance religieuse. Il convient plutôt de chercher à repérer, par-delà les traces d'impact sur le protestantisme allemand de la lutte pour l'existence alors menée par la modernité, quelles sont les forces sociales et politiques réelles ici à l'œuvre. C'est en mettant au jour la dynamique de ces forces, et en particulier en observant celles qui poussent à l'indépendance de l'école par rapport à l'Eglise protestante, qu'on se propose de chercher à saisir un processus qui conduira peu à peu, mais plus rapidement sans doute et plus complètement que dans le cas du catholicisme intransigeant, à la relative dislocation du « protestantisme intransigeant »¹⁶.

Il ne paraît guère nécessaire de s'attarder à montrer que la hiérarchie anglicane, dont le roi est formellement à la tête, et dont les dignitaires siègent *ex officio*, en tant que *Lords spirituels*, à la Chambre haute, est alors animée des mêmes préoccupations doctrinales et politiques que les grandes Eglises du continent. Ici aussi se manifeste un raidissement contre l'adaptation du christianisme à son siècle, et contre l'encouragement à l'incrédulité qui en résulterait : il s'exprime notamment par le mouvement dit oxfordien, que son principal animateur, le théologien anglican John Henry Newman (1801-1890), pousse au bout de sa logique en se convertissant au catholicisme en 1845¹⁷. Ici encore, la réaffirmation doctrinale du « christianisme classique » et le soutien à l'ordre établi vont de pair : l'anglicanisme de ce temps condamne avec la même vigueur l'aspiration au suffrage universel et l'*infidélité* diabolique des milieux radicaux britanniques¹⁸. Mais plus encore peut-être que le protestantisme luthérien, l'orthodoxie de la *High Church* anglicane n'a pas les moyens d'imposer à l'ensemble de son clergé, et encore moins à ses fidèles, une rigide discipline de pensée : l'indestructible pluralisme religieux de la société britannique le lui interdit. Encore diffuse, la pression des forces nouvelles sur l'anglicanisme se traduit alors par la sympathie plus ou moins active d'une petite minorité de pasteurs pour le mouvement chartiste des années 1830 et 1840 : des excommunications seront nécessaires pour enrayer la contagion.

Le premier bénéficiaire de l'érosion de l'audience de masse de l'anglicanisme, le mouvement méthodiste, s'affiche également, dans le discours de ses principaux représentants, comme très hostile à toute dissolution de l'autorité : son rôle de frein aux mouvements populaires durant cette première moitié du siècle a été souvent souligné¹⁹. Mais le méthodisme, et surtout les « sectes » qui, à différents moments de son histoire, s'en séparent « sur sa gauche », c'est-à-dire à cause du conservatisme politique de ses chefs, peuvent aussi, et contradictoirement, dans les moments de tensions sociales et politiques de cette période, servir jusqu'à un certain point de vecteur de remise en cause de l'ordre

¹⁶ C'est sous ce nom qu'est constituée en 1817 une Eglise unifiant en Prusse les deux clergés luthérien et calviniste, sous l'impulsion directe du roi Frédéric-Guillaume III. L'unification, même si elle n'a pas été partout acceptée, a accentué l'intégration de la nouvelle Eglise à l'appareil d'Etat prussien. Elle fut imitée par d'autres Etats protestants allemands.

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹ Les *Traité pour notre temps (Tracts for our time)*, rédigés par ces théologiens d'Oxford mettent en garde contre les dangers du rationalisme et appellent à revenir « à la doctrine des pères de l'Eglise des premiers siècles ». Le « mouvement d'Oxford » se réclame, face à un pouvoir politique gagné à partir des années 1830 par le pluralisme en matière de foi, de l'intransigeante lutte pour le monolithisme religieux menée par l'Eglise anglicane de la première moitié du XVIIIe siècle. La tonalité antilibérale de ce mouvement puissant (sa première adresse à l'archevêque de Cantorbéry est signée par 7000 clergymen et 230 000 laïcs) est manifeste (cf. Jean BAUBEROT et Séverine MATHIEU, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, Seuil, 2002, p. 110-111).

établi, aux côtés des mouvements laïques dont on traitera plus loin, et dont ils peuvent à des degrés variables subir l'influence.

1.3. Les Eglises face au défi de l'incrédulité et de l'indifférence religieuse

L'appui mutuel des pouvoirs politiques et des Eglises « établies » paraît d'autant plus nécessaire à ces dernières qu'elles sont confrontées à la grave menace que représente pour elles la persistance, voire la montée, d'une indifférence religieuse de masse²⁰. Des quatre pays de l'étude, l'Italie paraît la plus épargnée par ce phénomène. Mais si le rétablissement de la puissance politique du clergé catholique est indéniable²¹ (il bénéficie en particulier après 1814 du prestige d'avoir incarné la résistance face à l'occupant français), il est difficile de juger du degré réel d'adhésion du peuple, comme d'une bourgeoisie en lent développement, à ce catholicisme autoritaire, et même à la foi religieuse comme telle. L'abrogation de la liberté des cultes, une censure veillant efficacement, dans tous les Etats de l'Italie issue du traité de Vienne²², à empêcher la publication d'écrits pouvant troubler la foi, l'activité dissuasive et parfois brutale des redoutés *zelanti* : tous ces éléments entretiennent sous la contrainte un climat d'unanimité religieux²³. L'ordre catholique reste cependant précaire, comme en témoignent les insurrections et les révoltes qui embrasent l'Italie du Sud et le Piémont en 1820-1821, puis les révolutions de février-mars 1831 en Italie centrale : à Bologne en février 1831, le cardinal représentant le pouvoir pontifical doit s'enfuir devant les libéraux et les *carbonari* qui proclament « *la fin de la domination temporelle du pape* »²⁴, avant d'être vaincus par une intervention militaire autrichienne. A l'avènement de Pie IX, en 1846, les mesures mêmes de libéralisation porteront témoignage de la résistance à l'autocratie pontificale sous ses prédécesseurs²⁵. Faut-il considérer que cette opposition politique au catholicisme autoritaire laisse intacte la foi religieuse elle-même ? Faut-il au contraire penser que ce recteur de l'université de Pise, cité par Jacques Godechot, décrit une situation relativement répandue dans la bourgeoisie cultivée lorsqu'il écrit (1822) que les étudiants « *ont l'esprit échauffé pour la liberté. Ils font vœu d'éviter de saluer notre souverain, de ne jamais passer devant le palais royal, de ne pas aller à la messe. Pour eux, Dieu n'existe pas, et l'âme n'est pas*

²⁰ Owen CHADWICK (*The Secularization of the european mind in the nineteenth century*, Cambridge University Press, 1975, p. 22) indique que Newman en 1841 voulait qu'« *on regardât l'esprit du libéralisme comme caractéristique de l'Antéchrist annoncé* ».

²¹ Jabez Bunting, principale figure de l'Eglise méthodiste « orthodoxe » du premier tiers du XIXe siècle, affirmait que « *le méthodisme déteste la démocratie autant que le péché* » (E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 355).

²² On conviendra ici d'utiliser l'anglicanisme commode « Eglise établie » pour désigner les Eglises qui bénéficient alors d'un statut privilégié de droit ou de fait, c'est-à-dire, outre l'Eglise anglicane, l'Eglise presbytérienne d'Ecosse (l'Irlande restant hors du cadre de l'étude), l'Eglise catholique en France et dans les Etats italiens ; en Allemagne, on conviendra de même, pour les raisons exposées plus haut dans ce chapitre, que catholicisme et protestantisme forment alors deux *Eglises établies*.

²³ Les tribunaux ecclésiastiques (pour juger les clercs) sont rétablis dans toute l'Italie (y compris le Piémont), en même temps qu'une partie des droits féodaux. Mais les biens de l'Eglise acquis sous l'occupation française ne sont pas restitués (J.-O. BOUDON, *op. cit.*, p. 40).

²⁴ L'Italie comprend alors dix Etats : le Royaume de Piémont-Sardaigne ; le Royaume lombard-vénitien, possession de l'Autriche ; les duchés de Parme et de Modène ; le Grand-duché de Toscane ; les Etats de l'Eglise ; le royaume des Deux-Siciles et trois territoires de plus petite importance.

²⁵ Le concordat conclu avec le royaume des Deux-Siciles (1818) prévoit un droit de censure sur les écrits mettant en cause le catholicisme. Les *zelanti*, « parti » extrémiste, font régner dans les Etats de l'Eglise un ordre religieux très strict. Chemins de fer, éclairage au gaz et vaccination figurent parmi les manifestations prohibées d'un progrès technique vécu comme une menace. A Rome et à Bologne (ville faisant alors partie des Etats de l'Eglise), le régime du ghetto, supprimé sous Napoléon, est remis en vigueur pour les juifs (J.-O. BOUDON, *op. cit.*, p. 39-40). « *Les zelanti attaquent aussi le développement de l'instruction dans les classes le plus pauvres, parce qu'elle peut leur communiquer l'esprit révolutionnaire* » (J. GODECHOT, *Histoire de l'Italie moderne*, tome 1, Paris, Hachette, 1971).

immortelle »²⁶ ? la question mérite tout au moins d'être posée. Le spectre qui hante le clergé italien durant tout le XIXe siècle, celui d'une *protestantisation* de la foi catholique – c'est-à-dire de la remise en cause de la subordination doctrinale à l'Eglise au nom des droits de la raison individuelle –, est une composante forte des choix politiques de la papauté avant comme après la grande césure de 1848-1849.

En France, où la « *société issue de la Révolution* » (Adrien Dansette²⁷) accepte le retour des Bourbons, mais non le rétablissement de l'ordre social d'avant 1789, il paraît en revanche rapidement évident qu'une évolution irréversible a été accomplie entre 1789 et 1814. Si le catholicisme est « *Religion de l'Etat* » selon l'article 6 de la Charte constitutionnelle de 1814 (et non plus « *de la grande majorité des Français* », suivant la formule du concordat de 1801), le clergé catholique doit admettre la disparition du monopole religieux qu'il avait connu sous les trois derniers rois de l'Ancien Régime²⁸. Il devient désormais salarié de l'Etat, dépendant au même titre que les clergés protestants du budget des cultes²⁹. Après la révolution de juillet 1830, dirigée contre l'Eglise tout autant que contre le monarque³⁰, le catholicisme, redevenu selon les termes de la loi « *religion de la majorité des Français* », est invité à coopérer à l'édification d'un ordre politique et social en partie étranger à ses traditions.

L'alliance recherchée du trône et de l'autel est d'autant moins un retour pur et simple à la situation prévalant en France avant 1789, qu'elle se constitue sur l'arrière-plan d'un détachement d'une partie importante des classes dominantes, comme des classes populaires, vis-à-vis de l'Eglise catholique. La bourgeoisie française, du moins la fraction de cette classe qui a rompu avec l'Eglise au cours de la Révolution, peut estimer cette dernière utile pour contenir le peuple dans son devoir, mais ne retrouve pas pour autant elle-même la foi, en tout cas la foi catholique, qu'elle a perdue³¹. Par ailleurs, l'ampleur de l'indifférence, et même de l'irréligion, manifestée par le peuple des villes et même, dans certaines régions françaises, des campagnes frappe nombre de contemporains. Le peu d'emprise de la religion sur le peuple est souvent décrit en termes alarmants par des catholiques (« *les églises sont vides* »³², « *plus de la moitié de la nation est dans une ignorance complète des devoirs chrétiens* »³³) ; de son

²⁶ Gilles PECOUT, *Naissance de l'Italie contemporaine (1770-1922)*, Nathan, 1997, p. 97.

²⁷ Pie IX libère à son avènement (1846) un millier de prisonniers politiques et autorise le retour de 4000 exilés.

²⁸ J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 360.

²⁹ A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Flammarion, 1965, p. 221.

³⁰ « *Chacun professe son culte avec une égale liberté, et obtient pour son culte la même protection* » (Charte constitutionnelle, article 5).

³¹ La tentative d'imposer à l'opinion une archaïque législation punissant le sacrilège (promulguée en avril 1825) accélère grandement la renaissance de l'anticléricalisme de masse durant les dernières années du règne de Charles X et contribue à précipiter sa chute. La loi punissait des travaux forcés à perpétuité ou de la réclusion le vol dans les églises, et de la peine du parricide (amputation du poing droit, puis peine capitale) la profanation d'objets sacrés. « *Jamais appliquée quant à la peine de mort, la loi ne fit qu'une victime : le régime, qui en assume follement la responsabilité* » (A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 197).

³² « *L'explosion bourgeoise et populaire des journées de Juillet détruit la monarchie légitime ; elle frappe du même coup l'Eglise, sa trop intime amie* » (A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 223). L'archevêché de Paris est mis à sac par deux fois par la foule, en juillet 1830 et en février 1831, les deux fois dans l'impunité. L'impopularité de l'Eglise est telle qu'on rapporte ce mot de Casimir Perrier, président du Conseil en 1831, à un ecclésiastique : « *Le moment arrive où vous n'aurez plus pour vous qu'un petit nombre de vieillards* » (*ibid.*, p. 234).

³³ Jusqu'à quel point les élites sociales, soucieuses de conserver le peuple dans la foi, sont-elles pour elles-mêmes, dans la France de cette époque, indifférentes sur le plan religieux ou athées ? Sans entrer dans un examen détaillé de cette question, dont la solution est évidemment difficile, on peut tenir compte de deux mesures indirectes, mais significatives : l'absence de pratique religieuse des lycéens d'une part, signalée par bien des témoignages et des rapports d'aumôniers ; « *un chrétien sur vingt* » dans les collèges royaux (lycées) de la Restauration selon Montalembert, « *un par collègue* » en classe terminale selon un rapport des aumôniers parisiens en 1830 (Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme*, Fayard, 1998, p. 443-444) ; l'étude des inventaires après décès, d'autre part, qui révèlent une complète absence de signes religieux (Adeline DAUMARD, *Les bourgeois de Paris au XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 1970, p. 326-327).

côté en 1838 le saint-simonien Pierre Leroux ne craint pas d'écrire que « *l'immense majorité du peuple n'a plus de religion* »³⁴.

L'interprétation du phénomène par les historiens et sociologues du catholicisme français du XIXe siècle a donné lieu à des débats qu'on ne peut ici que signaler³⁵. Mais le fait même est hors de doute : « *le constat est net. Globalement, l'incroyance progresse [en France] de façon massive au cours du XIXe siècle* » (Georges Minois³⁶). Il est vrai que le nombre de prêtres séculiers et de religieux est en vive augmentation. Mais ces deux données ne sont nullement contradictoires en régime concordataire où l'attrait des carrières ecclésiastiques, largement financées sur fonds publics, n'est pas un indicateur réellement fiable du degré de religiosité d'une société³⁷. L'Eglise catholique augmente son pouvoir sur la masse de ses fidèles, mais la part de celle-ci n'augmente pas, voire diminue dans la société française prise dans son ensemble. Ce constat qui aura aux yeux de Taine la valeur d'une évidence (voir IVe partie) peut sans doute être transposé, quoiqu'en des traits moins accusés, dans la première moitié du siècle.

L'Angleterre, et même l'Ecosse, sont, elles aussi, profondément touchées par la montée de l'indifférence religieuse. Malgré les cris d'alarme de l'épiscopat anglican, suivi à partir des années 1820 par une vague de constructions d'églises partiellement financées par le budget de l'Etat, la pratique religieuse anglaise chute dangereusement dans les grandes cités industrielles de la première moitié du XIXe siècle. Des voix autorisées crient à la déchristianisation en cours : « *Pendant que des missionnaires se dispersent dans toutes les parties du monde pour évangéliser les païens, un monde d'ignorance et de paganisme va s'accumulant à nos portes.* »³⁸ Le recensement religieux de 1851 (voir IVe partie) fera apparaître la désaffection religieuse (tout au moins la non-participation à l'office pascal) de quatre adultes sur dix (un sur deux en milieu urbain), ainsi que le degré de discrédit atteint par l'Eglise anglicane dans les couches populaires anglaises, l'Eglise de l'Etat ne regroupant que 51,5 % des participants à un culte religieux (soit environ un tiers des adultes ; les autres pratiquants relevant des multiples confessions du « non-conformisme » protestant³⁹ ou de la minorité catholique, 4 %). Cette

³⁴ Un voyageur allemand, catholique bavarois convaincu, constate en 1815 dans la région de Montargis : « *La situation a l'air très mauvaise. En Allemagne, les chrétiens catholiques sont encore attachés aux œuvres et aux cérémonies de l'office divin ; ici, on ne s'en préoccupe guère. Les Eglises sont vides, visitées seulement par quelques femmes* » (cité par Georges MINOIS, *op. cit.*, p. 436). A partir d'une ample documentation, constituée notamment de comptes rendus de tournées pastorales d'évêques, l'auteur conclut au « *recul considérable de la foi et des progrès de l'indifférence religieuse* » dans la France de la première moitié du XIXe siècle (*ibid.*, p. 434). Le constat doit être naturellement nuancé selon les régions : si les populations ouvrières de Paris et Lyon sont très déchristianisées, il n'en est pas de même dans le Nord (*ibid.*, p. 445). Pour un tableau précis des régions de « *reconstruction* » et de déchristianisation de masse à cette période, selon un découpage sociologique entre paysans, bourgeois (et aristocrates) et « *monde ouvrier* », voir Gérard CHOLVY, *Christianisme et société en France au XIXe siècle, 1790-1914*, Paris Seuil, 2001, p. 88-117.

³⁵ Mgr MACCHI, nonce à Paris, 1826 (cité par A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 207).

³⁶ Pierre LEROUX, article « *Egalité* » de l'*Encyclopédie nouvelle* (1838), texte republié par Bruno VIARD, *A la source perdue du socialisme français : Pierre Leroux*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997, p. 258.

³⁷ En contexte français, la « *déchristianisation* » (le mot était déjà employé par Mgr Dupanloup dans les années 1860) fut longtemps considérée, avec Gabriel Le Bras, comme liée à la cassure révolutionnaire. On tend aujourd'hui, notamment sous l'influence des travaux de Jean Delumeau et de Gérard Cholvy, à y voir la manifestation d'une déchristianisation précoce, bien antérieure à la Révolution, voire même d'une première christianisation historiquement plus superficielle qu'on ne l'a cru (G. CHOLVY, *ibid.*, p. 15-18).

³⁸ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 447

³⁹ La France comptait 36 000 prêtres en 1814, 40 500 en 1829 et 47 000 en 1848, soit un prêtre pour 752 habitants ; on comptait en 1789 environ 60 000 prêtres séculiers (un prêtre pour 500 habitants). Un maximum de 2350 ordinations était atteint en 1829, il devait tomber à 1300 en 1847 (d'après A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 200 et 259, et G. CHOLVY, *op. cit.*, p. 66). On constate parallèlement la renaissance de nombreuses congrégations religieuses féminines (25 000 religieuses en 1830) et dans une moindre mesure masculines (rétablissement des Bénédictins en 1833, des Dominicains par H. Lacordaire en 1841). A partir de tels chiffres, on a cru récemment pouvoir décrire le XIXe siècle français comme un « *siècle de renaissance* »

spectaculaire désaffection, que l'anglicanisme vivra comme un traumatisme, ne peut s'expliquer qu'en prenant en compte la dimension politique de ce rejet de l'Eglise établie : celle-ci paie le fait d'être perçue comme étroitement liée à un type de domination socio-politique avec lequel elle apparaît par trop compromise.

Il n'est donc guère possible d'opposer aussi schématiquement qu'on le fait parfois, pour l'époque considérée, une Angleterre à forte tradition religieuse et une France en partie déchristianisée. On ne peut au contraire qu'être frappé par ce qu'a de commun, dans son contenu socio-politique comme dans son ampleur, le mouvement de discrédit atteint non pas exactement par la religion, mais du moins par la religion officielle, celle du gouvernement, dans les classes populaires des deux pays. Dans les deux cas le « détachement » qu'on peut observer est dirigé non seulement envers une Eglise ou une croyance, mais envers tout un système politico-social dont ces Eglises s'affirment étroitement solidaires. La principale différence entre les deux pays réside ailleurs : elle concerne le degré de cohésion religieuse des classes moyennes et supérieures, incontestablement bien supérieure dans l'Angleterre de cette première moitié du siècle. Au cours de la période 1789-1815, l'évolution des classes dominantes française et anglaise s'était produite, on l'a vu, de façon radicalement divergente : à la rupture ouverte de larges secteurs de la bourgeoisie française avec l'Eglise catholique avait répondu outre-Manche l'intense adhésion (ou réadhésion) aux Eglises chrétiennes des *middle classes* britanniques : l'unité patriotique s'était faite contre la Révolution française, puis contre Napoléon, sur une base indissolublement chrétienne et monarchique. L'état instable du pays dans les décennies qui suivent la fin des *French wars*, qui conduit les classes dirigeantes britanniques – à tort ou à raison – à se tenir sur une sorte de qui-vive face à la possible apparition du spectre révolutionnaire⁴⁰, les dissuade en général de se trouver quelque affinité que ce soit avec le scepticisme du siècle précédent, celui d'un David Hume ou d'un Edward Gibbon (à l'exception notable de ce courant intellectuel bien particulier qu'est l'utilitarisme, qui fera plus loin l'objet d'une analyse spécifique). L'*infidélité*, c'est-à-dire le rejet explicite des croyances chrétiennes (au profit du déisme ou de l'in-croyance), apparaît dans la Grande-Bretagne de cette époque comme un phénomène essentiellement populaire, si on l'analyse d'un point de vue sociologique, et fortement connoté avec un esprit de résistance à l'ordre établi d'un point de vue politique⁴¹ – de même que l'expression de positions républicaines se rencontre presque uniquement dans les milieux du radicalisme populaire⁴². Au sein des classes dominantes, la suppression partielle des dernières discriminations contre les minorités *dissidentes* et les catholiques dans les années 1810 et 1820⁴³ contribue d'ailleurs à apaiser les tensions religieuses. Le régime du

religieuse » (Bruno BETHOUART, *Religion et culture en Europe occidentale, 1800-1914*, Paris, Ed. du temps, 2001, p. 114). En réalité, cette progression est favorisée avant tout par la corne d'abondance du budget des cultes (la « *sollicitude de l'Etat* », A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 201). Celui-ci passe de 12 millions sous l'Empire à 33 millions à la fin du règne de Charles X (un quasi-triplement) ; en diminution jusqu'en 1836, il reprend ensuite sa progression (45 millions en 1845 selon G. LIBRI, *op. cit.*, p. VIII).

⁴⁰ *Fourth annual report of the ragged schools Union*, cité par Eugène RENDU, *De l'instruction primaire à Londres dans ses rapports avec l'état social*, Paris Hachette, 1853, p. 18 (Le mouvement *philanthropique* des *ragged schools*, ou « écoles en haillons » apparaît dans les années 1840 en Angleterre, à l'initiative de membres de la haute société anglicane, pour donner aux enfants de la rue un minimum d'instruction et de foi chrétienne).

⁴¹ Un tableau sommaire du non-conformisme anglais du XIXe siècle, divisé en « *old dissent* » (apparu aux XVIe et XVIIe siècles) et « *new dissent* » (méthodistes orthodoxes et ses dissidents : Nouvelle Connection, méthodistes primitifs...) est donné par Ph. CHASSAIGNE, *op. cit.*, p. 107. Pour une étude plus complète, voir notamment les ouvrages de Roland MARX et Richard BROWN cités en bibliographie.

⁴² « *Le concert actuel des puissances est leur seule parfaite sécurité contre les braises révolutionnaires qui couvent plus ou moins dans tous les Etats de l'Europe* » (le ministre britannique Henry CASTLEREAGH, peu après 1815, cité par E. HOBBSBAWM, *op. cit.*, p. 131).

⁴³ E. Thompson indique que l'aile marchante des mouvements populaires du premier tiers du XIXe siècle anglais est laïque et même non chrétienne : « *les instigateurs* [des mouvements de défense de la classe ouvrière] *étaient plus souvent owenistes ou libres penseurs* », *op. cit.*, p. 355. Les pasteurs méthodistes, dans la mesure où ils restent fidèles à leur hiérarchie, ne sont pas nécessairement mieux considérés que les anglicans : Thompson cite (p. 355) une brochure radicale intitulée *A dialogue*

Church and State devient aux yeux de la grande majorité des intellectuels, même non anglicans, sinon légitime sur le plan des principes, du moins tolérable dans les faits. En même temps est maintenue la législation répressive visant l'expression publique de positions en rupture avec le christianisme comme tel⁴⁴. La contestation de ces lois discriminatoires contre les *infidels* (notamment le refus de considérer comme valide le témoignage en justice d'un athée déclaré⁴⁵) sera au cœur des luttes laïcisatrices anglaises qu'on examinera plus loin.

L'Allemagne enfin, où le vieux principe « telle région, telle religion » est définitivement aboli, organise la protection d'Etat accordée aux Eglises catholique et protestante sur la base du *principe de parité* entre les deux confessions, généralisé en 1815 aux trente-neuf Etats issus du redécoupage opéré par le Traité de Vienne. La parité, ou égalité civile des membres des deux Eglises, n'abolit cependant pas tous les privilèges de l'ancienne religion unique d'Etat⁴⁶. De plus, elle n'est nullement synonyme de *neutralité* en matière de conscience : elle conduit plutôt, sous les régimes autoritaires ou autocratiques qui dominent alors en Allemagne, à confirmer le monopole religieux des deux grandes Eglises chrétiennes, permettant à chacune d'elles d'organiser « sa » communauté sur des bases strictement confessionnelles : à l'ancien système politico-religieux mono-confessionnel, à religion d'Etat unique, se substitue ainsi un système original, en quelque sorte « biconfessionnel ». La division religieuse de l'Allemagne est politiquement encouragée par l'obligation, pour chaque Allemand, de se définir en fonction de sa religion d'appartenance, pour le paiement de l'impôt d'Eglise comme pour la scolarisation de ses enfants⁴⁷. Le processus d'adhésion d'un individu à une confession apparaît ainsi d'abord comme processus politique et social de fabrication d'une identité confessionnelle (dans lequel l'école joue un rôle plus important encore en Allemagne qu'ailleurs, du fait de la généralisation avancée

between a methodist preacher and a reformer, dans laquelle le premier traite le second de « *fil de Belial* » ; les méthodistes qui rejoignent un peu plus tard le mouvement chartiste courent le risque d'être expulsés de leur Eglise (c'est le cas en 1839 de ce prédicateur méthodiste excommunié après un discours où il s'était écrié « *Le Christ et le suffrage universel !* » ; p. 361). C'est dans la seconde moitié du siècle, note Thompson, que le méthodisme opérera un tournant qui lui permettra de trouver une audience dans le mouvement ouvrier.

⁴⁴ Même si, expose E. Hobsbawm, le langage de la révolte emprunte encore souvent ses images et ses formules à la culture religieuse d'origine, notamment à la Bible, « *la laïcité [secularism, dans l'original] triomphante des nouveaux mouvements travaillistes et socialistes [de la première moitié du XIXe siècle britannique] était fondée sur le fait, nouveau et beaucoup plus fondamental, du triomphe de l'indifférence religieuse chez le nouveau prolétariat. Selon un point de vue moderne, les classes ouvrières et les masses urbaines qui ont grandi pendant la période de la révolution industrielle ont été, à n'en pas douter, profondément influencées par la religion. Mais selon les points de vue de la première moitié du XIXe siècle, leur éloignement, leur ignorance et leur indifférence vis-à-vis d'une religion organisée étaient sans précédent* » (*L'Ere des révolutions...*, p. 284).

⁴⁵ L'acte de tolérance est étendu aux unitariens en 1813, les *Tests* (déclaration d'anglicanisme) à l'entrée des fonctions officielles sont abolis en 1828 (mais le serment qui les remplace, « *juré sur la foi sincère de chrétien* » comprend un engagement à « *ne pas nuire à l'Eglise britannique* » : déistes et athées restent donc exclus, sauf à se parjurer) ; les catholiques se voient reconnaître l'année suivante l'égalité civile et les droits politiques (les juifs restent exclus, sur requête de la chambre des Lords) ; le mariage civil devient possible en 1836 (Roland MARX, *Religion et société en Angleterre de la réforme à nos jours*, PUF, 1978, p. 90-91). En revanche l'obligation de souscrire aux 39 articles anglicans est maintenue pour les *graduates* des deux universités d'Oxford et de Cambridge.

⁴⁶ Les juifs n'étaient pas visés par cette législation (même s'ils restaient encore privés des droits politiques). La transmission d'une identité religieuse juive à l'intérieur de la communauté israélienne n'avait alors rien qui gênât sur le fond des Eglises et « sectes » engagées dans un effort similaire à l'égard de leurs propres fidèles. Il en est tout autrement pour des personnes « nées chrétiennes » et qui prétendaient avoir le droit de ne plus se considérer comme telles. Le choix entre de nombreux types de foi chrétienne est alors libre en Grande-Bretagne (compte tenu du relatif privilège encore accordé à l'une d'entre elles) ; le choix de rester chrétien ou de sortir du christianisme ne l'est pas.

⁴⁷ L'invalidation du témoignage d'un athée pouvait avoir des conséquences personnelles graves lorsque lui-même était plaignant ou victime. Son caractère dissuasif pour quiconque était tenté de faire profession ouverte d'athéisme est évident. Jeremy Bentham, puis John Stuart Mill, ainsi que la presse *secularist* à partir des années 1840, souligneront à plusieurs reprises l'iniquité de cette discrimination, dont la disparition définitive sera largement due à l'activité de Charles Bradlaugh dans la seconde moitié du siècle (voir IVe partie).

de la scolarisation). L'Église catholique se montre particulièrement soucieuse de maintenir ces barrières confessionnelles fortes, comme le montre, à la fin des années 1830, l'attitude du clergé catholique de la Prusse rhénane lors du conflit des « mariages mixtes »⁴⁸. Ici aussi, la publication et la circulation d'écrits « irrégieux » est entravée avec plus ou moins de succès par des États allemands dans l'ensemble déterminés, comme Metternich les y encourage, à user de la force pour faire refluer l'esprit de contestation des pouvoirs établis, qu'ils soient religieux ou politiques. Dans l'ensemble, ce dispositif dissuasif permet en Allemagne le maintien d'un niveau relativement fort d'adhésion à une Église (ou tout au moins de pratique religieuse) dans la population, surtout à la campagne. En revanche, il paraît impuissant, surtout dans les années 1830 et 1840, à retenir une intelligentsia libérale ou démocrate qui radicalise sa critique contre le « système Metternich », et dont les représentants les plus avancés s'éloignent désormais du christianisme, voire professent ouvertement l'athéisme⁴⁹.

Une emprise sur les classes populaires qui s'effrite ou se désagrège (France, Grande-Bretagne) ; une audience dans les classes dominantes qui paraît, à l'exception notable de la Grande-Bretagne, ou bien contestée (France), ou bien dépendante de régimes autoritaires à la stabilité au fond assez douteuse (Italie, Allemagne) : la puissance sociale des « Églises établies » des quatre pays concernés est loin d'être à l'abri des menaces. C'est précisément pour les conjurer que les hiérarchies des grandes Églises chrétiennes tentent de redonner vigueur à ce qui avait fait la force du « christianisme classique », cherchant dans l'ancienne doctrine les ressources idéologiques et morales propres à insuffler dans les âmes l'esprit d'obéissance aux volontés de Dieu et de ses représentants spirituels et temporels en ce monde. Il se trouve alors peu d'esprits lucides, au sein de ces Églises, pour avertir sur le risque mortel de rupture totale avec la société moderne que comporte cette attitude. Les plus audacieux, La Mennais à partir de son adhésion aux idées libérales en contexte catholique, le théologien calviniste suisse Alexandre Vinet en contexte protestant, attirent en vain l'attention sur le risque de compromission fatale de leur Église et de pouvoirs politiques impopulaires. En août 1830, *L'Avenir* fondé par La Mennais réclame « la séparation de l'Église et de l'État, séparation nécessaire pour la liberté de l'Église »⁵⁰ ; bientôt est demandée « la suppression du budget ecclésiastique », c'est-à-dire, comme La Mennais l'indique explicitement, la résiliation du concordat⁵¹. Dès 1826, Alexandre Vinet avait souhaité, dans un livre remarqué, l'« indépendance réciproque » des deux pouvoirs⁵². La Mennais, condamné par Grégoire XVI (1832), rompt peu après avec l'Église ; et si le grand ouvrage que Vinet

⁴⁸ En Prusse, où la proportion de catholiques dans la population globale monte à environ deux cinquièmes après le rattachement au royaume des provinces à l'Ouest du Rhin (1815), l'Église protestante, dont le roi reste l'évêque suprême, garde une position socialement dominante, notamment dans l'appareil d'État civil et militaire. La parité de droit se heurte à certaines limites de fait, sur lesquelles le parti catholique du Centre prendra appui dans la seconde moitié du siècle pour justifier son existence.

⁴⁹ La nécessité d'être chrétien pour embrasser une carrière dans l'administration ou pour exercer la carrière d'avocat pousse respectivement Henri Heine et le père de Karl Marx, juifs d'origine et agnostiques l'un et l'autre, à une conversion formelle au protestantisme.

⁵⁰ Dans le cas des mariages mixtes, c'est-à-dire entre protestant et catholique, le droit canon catholique exigeait que les enfants soient éduqués dans la foi catholique ; la loi prussienne donnait au père le droit de choisir la religion des enfants (sur l'« affaire de Cologne », à partir de 1836, due à l'intransigeance du cardinal de Cologne sur cette question, voir J.-P. BLED, *op. cit.*, p. 48).

⁵¹ Une intéressante indication sur les différences entre l'Allemagne et l'Angleterre du point de vue de l'adhésion religieuse est donnée par le livre de Friedrich Engels *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*. Deux choses surprennent en effet à ce propos dans ce séjour qu'il effectue en 1843 le jeune intellectuel radical allemand (Engels, à cette date, s'il est athée depuis quelques années, n'est pas encore communiste), c'est-à-dire qu'elles lui paraissent nettement différentes de ce qu'il peut observer dans son pays d'origine : la forte religiosité des classes moyennes (ce qu'il appelle « le fanatisme dont la bourgeoisie est prisonnière »), et l'ampleur de l'indifférence en matière religieuse des classes populaires (cf. *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Ed. Sociales, p. 172 et suiv.). Ce double étonnement est en lui-même une indication sur le décalage existant entre les deux pays à cette époque.

⁵² Prospectus de *L'Avenir* (août 1830), rédigé par l'abbé Gerbet, cité par Marcel PRELOT, *Le libéralisme catholique*, Paris, A. Colin, 1969, p. 82

publie en 1842 fait avancer dans le protestantisme français et suisse l'idée que l'union de l'Eglise et de l'Etat est « *un piège dangereux* »⁵³, il éveille peu d'écho dans le protestantisme allemand. L'évolution historique ultérieure des Eglises chrétiennes a conduit à considérer ces œuvres non comme dévoyées, mais comme pionnières : mais il faut reconnaître qu'elles dressent alors contre elles la totalité des hiérarchies des Eglises établies.

Parmi les obstacles à la pénétration de ce point de vue « séparatiste » dans les deux Eglises, l'un des plus puissants est la conviction que la suppression à l'école de l'enseignement religieux généraliserait rapidement l'incroyance. L'idée qu'il est plus facile d'implanter une croyance religieuse dans l'esprit des enfants et des adolescents que de regagner à la religion des adultes déchristianisés est alors un lieu commun du discours ecclésiastique. Dès lors apparaît pour les Eglises, comme un enjeu essentiel de leur perpétuation, l'existence d'une solide formation religieuse pour les élèves de l'école du peuple, comme pour ceux des établissements scolaires de l'élite sociale ; un enseignement conçu comme *confessionnel*, puisque visant à inculquer à chaque enfant un sentiment d'appartenance envers « sa » confession d'origine, et assez puissant pour l'aider à résister plus tard aux éventuelles pressions démoralisantes d'un environnement plus ou moins fortement déchristianisé.

1.4. De l'Etat confessionnel à l'Etat chrétien : évolution d'une idéologie de légitimation

Cruciale pour les Eglises, la nécessité d'agir pour aider à la transmission de la foi chrétienne n'apparaît pas moins forte aux gouvernants européens de -cette époque – sans qu'une seule exception puisse être citée dans les quatre pays de l'étude. A la fragilité du pouvoir des Eglises établies en Europe répond en effet l'instabilité de bien des pouvoirs gouvernementaux. « *A la fin de l'aventure de Napoléon...*, écrit Benedetto Croce dans son *Histoire de l'Europe au XIXe siècle, tous les peuples nourrissaient des espérances d'indépendance et de liberté et présentaient des réclamations en ce sens... Toutes [ces réclamations] étaient dominées par un mot qui les résumait et en exprimait l'esprit animateur : le mot de liberté.* »⁵⁴ Trois vagues révolutionnaires successives, non pas unanimement « libérales », mais tout au moins animées en premier lieu d'exigences de liberté, vont en effet venir frapper dans les décennies suivantes le dispositif politique autoritaire construit à Vienne : celle de 1820-1821, qui secoue l'Europe du Sud, l'Espagne, la péninsule italienne, comme on l'a signalé plus haut, puis la Grèce ; celle, plus puissante, qui en 1830 emporte Charles X en France, constitue la Belgique en Etat indépendant et connaît des prolongements jusqu'en 1831 (Italie, Allemagne) et même 1834 (seconde insurrection de Lyon) ; celle enfin de 1848, de portée plus large encore, puisqu'elle sera fatale à Metternich et même, pour quelques mois, au pouvoir temporel du pape⁵⁵. L'Angleterre elle-

⁵³ Félicité de LA MENNAIS, *Œuvres Complètes*, Paris, Dautrée et Cailleux, tome X (1836), p. 199 ; article de *L'Avenir* du 7 décembre 1830, titré « Des doctrines de l'avenir », présentant son programme en six points (la suppression du concordat est associée avec les libertés d'enseignement, de presse, d'association, et le suffrage universel).

Désormais partisan de séparer l'Eglise et l'Etat, La Mennais ne préconise nullement cependant la séparation de l'Eglise et de l'Ecole, mais revendique la suppression des « *privilèges odieux en soi de l'Université* », c'est-à-dire la fin d'un enseignement secondaire d'Etat, et le droit pour l'Eglise de constituer et de gérer librement son propre réseau scolaire (*ibid.*, p. 201).

⁵⁴ *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (1826 ; l'ouvrage fut primé par la Société de la Morale chrétienne, présidée par les grands noms du libéralisme français d'opposition, dont Constant et Guizot, cf. G. WEILL, *op. cit.*, p. 50-54).

⁵⁵ Alexandre VINET, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, Paris, Paulin, 1842, p. 21. Polémiquant contre le théologien anglican Taylor, partisan de l'union de l'Eglise et de l'Etat, Vinet l'accuse de vouloir « *crucifier l'Eglise avec des clous d'or* ». On remarquera que, tout comme La Mennais, Vinet demande la Séparation politique, non la complète Séparation scolaire. Il admet, bien qu'il lui en coûte, écrit-il, qu'un athée ait le droit d'exprimer publiquement son athéisme (une opinion encore assimilée ici à une maladie) ; mais il ne saurait être question d'éduquer des enfants dans une atmosphère d'indifférence religieuse (p. 155). L'école qu'il préconise doit être en partie détachée à la fois de l'Etat et des Eglises (c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être confessionnelle) : mais le christianisme comme tel ne saurait y être absent (il ne peut pas être question d'« *exclure la religion du domaine de l'instruction primaire* », p. 465). Comment concilier ces deux exigences ? Vinet pose ici en précurseur, plus qu'il ne résout, un problème de politique scolaire qui deviendra central dans les décennies qui suivront.

même, sans être directement touchée, n'en est pas moins le théâtre d'une agitation sociale et politique quasi ininterrompue depuis la fin des guerres napoléoniennes jusqu'à la dernière grande mobilisation chartiste (1848).

Ce contexte général conduit les gouvernants de tous les pays ici étudiés à voir dans la religion chrétienne, et plus précisément dans l'autorité des Eglises établies sur les classes populaires, une condition certes non suffisante mais tout au moins absolument nécessaire du maintien de leur ordre social et politique. Mais les gouvernants ne se contentent pas d'enrôler sous leur bannière des Eglises bien évidemment consentantes. Ils tentent en même temps de renouveler les termes mêmes de cette traditionnelle coopération, pour les adapter à ce qu'ils perçoivent comme les réalités politiques nouvelles – ce qui ne sera pas sans importance lorsqu'on en viendra à l'examen de cette modalité particulière de coopération entre Etat et Eglise établie qu'est la présence de cette dernière dans un cadre scolaire. Sans entrer dans le détail de l'analyse, trois figures marquantes peuvent être ici brièvement évoquées : le Français François Guizot, l'Allemand Friedrich Julius Stahl et l'Anglais William Gladstone.

Guizot, après avoir été enclin avant 1830 à prôner la dénonciation du concordat, comme bien d'autres libéraux français de l'opposition, apparaît après cette date comme le principal artisan en France de la conversion du libéralisme de gouvernement aux bienfaits de la coopération de l'Etat et du catholicisme. Il déclare ainsi en 1844, lors du difficile débat parlementaire sur la réforme alors projetée de l'enseignement secondaire :

*L'Etat a besoin que le clergé vive en commun avec la société civile, que le clergé connaisse bien la société civile et en soit bien connu, qu'il le pénètre et en soit pénétré, que l'esprit national s'unisse en lui, s'unisse profondément à l'esprit religieux. Cela est bon, cela est nécessaire non seulement dans l'ordre moral et social, mais dans l'ordre politique même, pour le jeu facile et régulier des ressorts du gouvernement*⁵⁶.

Comme le fait remarquer P. Rosanvallon, qui cite ce discours, « *l'alliance entre l'ancienne religion et la société nouvelle est comprise sur le mode des rapports entre l'Etat et la société civile, l'Eglise étant une puissance auxiliaire de l'Etat* ». Il ne s'agit nullement de restaurer une coopération de deux pouvoirs organiquement liés comme sous l'Ancien Régime. Pour Guizot, il est définitivement établi que le pouvoir vient principalement non plus « d'en haut », de Dieu comme source de la légitimité des trônes, mais d'« en bas », du consentement des hommes – du moins de la fraction de la population masculine du pays élisant ses représentants à la Chambre et sur laquelle repose la légitimité de la Monarchie constitutionnelle française. Pour jouer le rôle que lui assigne Guizot, il faut en quelque sorte que l'Eglise catholique sache jusqu'à un certain point infléchir son discours traditionnel, intégrer à son discours traditionnel un fragment issu du monde profane, du « siècle », auquel Guizot -donne le nom d'« *esprit national* ». L'Etat trouve désormais en lui-même, au moins en partie, la source de

⁵⁶ Benedetto CROCE, *Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, Paris, Plon, 1958, p. 32 et 33 (éd. originale : 1932). Cette œuvre de B. Croce ne correspond plus aux critères universitaires aujourd'hui requis pour un ouvrage portant ce titre. Mais ce travail de philosophe de l'histoire, plus que d'historien au sens contemporain, présente le grand intérêt de chercher à fournir une interprétation d'ensemble de son objet principal (le libéralisme politique de l'Europe du XIXe siècle), en tant que dynamique historique de révolte contre l'ancienne société et les courants « *libéraux* » qui la défendaient (au premier rang desquels Croce place les Eglises, et notamment, mais pas seulement, l'Eglise catholique : voir le chapitre 2 de *l'Histoire de l'Europe*, « *les fois opposées* »). Croce cherche ainsi à comprendre pourquoi les promesses généreuses de cette période de jeunesse du libéralisme ont débouché sur l'inhumanité sauvage de la guerre mondiale, puis des fascismes. On aura à revenir en conclusion sur cette conception, à la lumière du regard à la fois admiratif et fortement critique que porte sur ce texte Antonio Gramsci.

légitimation de l'obéissance qu'il exige⁵⁷. C'est pourquoi Guizot peut, dans le même discours, prononcer cette phrase qui a frappé les contemporains : « *l'Etat est laïque* ». Le « *gouvernement des esprits* », qu'il définit à plusieurs reprises comme le « *grand problème du siècle* »⁵⁸, a assurément besoin du concours des Eglises, en premier lieu, en France, de l'Eglise catholique : mais l'Etat ne peut plus se dérober à la tâche de prendre en charge une part plus grande qu'autrefois dans la production de ce discours de légitimation. Guizot pose ainsi un problème dont la solution ne sera pleinement trouvée que plus tard, lorsque « *l'esprit national* » qu'il évoque aura pris la forme plus structurée du nationalisme⁵⁹.

Dans le contexte politico-religieux de l'Etat paritaire (ou biconfessionnel) prussien, c'est un discours analogue que tient le juriste Friedrich Julius Stahl (1802-1861), qui explicite en ces termes (1841) le concept d'Etat chrétien au centre de l'idéologie de légitimation de la monarchie prussienne du *Vormärz* :

L'Etat est une institution commune à tous les hommes sans différence de religion. Il est pour tous également nécessaire, comprend pour chacun essentiellement les mêmes conditions de vie, et enjoint à chacun la même soumission...

Le caractère chrétien de l'Etat tient en ce que :

- Son profond attachement à Dieu, l'origine divine de sa puissance, et le devoir d'utiliser cette puissance en dernière analyse pour l'honneur de Dieu et la conservation de l'ordre qu'Il a établi pour le monde, doivent être dans la conscience vivante de la nation ;
- L'Etat protège et promeut la chrétienté [...] et l'Eglise chrétienne pour ce qui relève de sa compétence ;
- Il considère comme sa condition d'existence l'enseignement [Erkenntnis] chrétien, c'est à-dire aussi bien les commandements de la révélation chrétienne comme l'Eglise les transmet, que les principes d'une morale chrétienne dans son orientation et ses lignes directrices⁶⁰.

F.-J. Stahl cherche ainsi à donner à l'Etat prussien un fondement moral chrétien en quelque sorte supra-confessionnel. L'Etat a besoin que ses sujets aient une religion : Hegel (mort en 1831), dont la philosophie possède alors en Prusse le statut de philosophie semi-officielle, avait formulé la même conviction⁶¹. Mais existe-t-il une « morale chrétienne » indépendante de son interprétation confessionnelle ? Aucune des deux orthodoxies religieuses ne saurait défendre alors cette position – qui saperait les efforts déployés par chacune pour affirmer sa supériorité doctrinale. Le prétendre avec F.-J. Stahl, c'est affirmer le droit de l'Etat à pénétrer dans le domaine moral, et à donner sa propre

⁵⁷ La métaphore des « trois vagues » est empruntée à Eric Hobsbawm (*L'Ere des révolutions*, Paris, Fayard, 1969, éd. originale 1962), qui signale : « *La vague révolutionnaire de 1830 est donc beaucoup plus importante que celle de 1820. Elle marque la défaite définitive de l'aristocratie en Europe occidentale. La classe dominante, pendant les 50 années qui suivirent, allait être « la grande bourgeoisie » des banquiers, des grands industriels et parfois des hauts fonctionnaires* » (p. 145). L'interprétation de l'histoire du XIXe siècle en arrière-plan du présent travail doit beaucoup aux trois livres majeurs de cet historien consacrés au XIXe siècle [également : *L'Ere du Capital (1850-1875)* et *L'Ere des Empires (1875-1914)*, voir la bibliographie].

⁵⁸ Pierre ROSANVALON, *Le Moment Guizot*, Gallimard, 1985, p. 239.

⁵⁹ Guizot développait déjà ce point de vue en 1816 dans son *Essai sur l'Histoire et sur l'Etat actuel de l'Instruction publique en France* (Paris, Maradan, 1816) : « *Nous savons bien quel est le pouvoir des doctrines quand elles tendent à détruire, apprenons de là à connaître et à employer le pouvoir qu'elles ont aussi, sans doute, pour défendre et pour conserver. Quand le gouvernement aura pris soin de propager, à la faveur de l'éducation nationale, sous les rapports de la religion, de la morale, de la politique, etc. des doctrines qui conviennent à sa nature et à sa direction, ces doctrines acquerront bientôt une puissance contre laquelle viendront échouer les écarts de la liberté d'esprit et toutes les tentatives séditionnelles* » (*op. cit.*, p. 10).

⁶⁰ Cf. Christian NIQUE, *L'impossible gouvernement des esprits, Histoire politique des Ecoles Normales*, Paris, Nathan, 1991, en particulier le chapitre consacré à Guizot (« *Gouverner les esprits, 1830-1848* »).

⁶¹ On cherchera à ne pas perdre de vue, dans la suite de cette recherche, cette mutation essentielle du mode de légitimation du pouvoir, et de la mettre en relation avec l'évolution de l'enseignement religieux dans le cadre scolaire jusqu'en 1914.

interprétation de ce qui est chrétien et de ce qui ne l'est pas. D'une façon naturellement différente de celle de Guizot (protestant dirigeant un Etat encore largement catholique), c'est au fond la même recherche d'une prise en charge plus effective par l'Etat profane de la légitimation de son pouvoir qu'exprime Stahl, idéologue en vue de la Monarchie protestante prussienne des années 1840 et 1850. Ici aussi, la question reste provisoirement non résolue : la Prusse n'a pas encore réellement affirmé sa mission historique d'unification autour d'elle de la nation allemande, comme elle le fera un peu plus tard avec Bismarck.

Outre-Manche, la réélaboration de l'idéologie du *Church and State* suit la même pente. En 1838, William Gladstone (1809-1898), alors jeune député tory qui ne s'est pas encore tourné vers le libéralisme, et qui a interrompu quelques années plus tôt des études de théologie pour se diriger vers une carrière politique, publie un volumineux essai qui fait date dans l'histoire des relations entre Eglise établie et Etat en Angleterre, *The State in its relation with the Church*⁶² Aux yeux de Gladstone, le lien pluriséculaire entre les deux institutions est en péril : « Il n'y eut jamais sans doute de période dans l'histoire de l'Angleterre où la connexion existant entre l'Eglise et l'Etat n'ait été menacée de si nombreux côtés qu'aujourd'hui. » Quatre adversaires sont successivement passés en revue : les *infidèles* en premier lieu⁶³ ; les « *catholiques intolérants* » ; les penseurs de l'utilitarisme (désignés non sous ce nom, alors peu courant, mais sous celui de « *professeurs d'économie politique* ») ; « *les démocrates* » enfin⁶⁴. Gladstone ne rejette pas la doctrine de Burke (voir chapitre 4), qu'il expose longuement ; mais il estime qu'elle ne suffit plus aux nouveaux besoins politiques. Sa thèse est qu'il est nécessaire de faire prévaloir ce qu'il nomme « *la doctrine de la conscience dans l'Etat* », c'est-à-dire la valorisation des actes de l'Etat comme correspondant aux impératifs éthiques du christianisme. L'Etat est une personne morale dont l'identité religieuse doit être reconnue, comme l'est celle de la famille ; mais la personnalité de l'Etat ne se réduit pas à une identité strictement anglicane⁶⁵. L'ouvrage de Gladstone appelle donc lui aussi à une sorte de rééquilibrage du discours de l'Etat qui doit, sans rompre ses relations privilégiées avec l'Eglise établie, se faire, dans l'intérêt même de cette dernière, un peu plus *chrétien* (au sens large), et un peu moins *anglican*.

L'enseignement populaire fait l'objet d'un développement spécifique de quelques pages dans l'ouvrage de Gladstone, qui lui assigne comme finalité suprême de donner à l'élève « *la conscience de*

⁶² F.-J. STAHL, *Philosophie des Rechtes*, 1841, cité par F. G. DREYFUS, *Histoire des Allemagnes*, p. 232.

F.-J. Stahl, juif converti au protestantisme, devient après la publication de *Die Philosophie des Rechtes* professeur de droit civil et d'Eglise à l'Université de Berlin. Laïc très engagé dans la vie de l'Eglise évangélique, il sera également l'un des inspirateurs idéologiques de la politique contre-révolutionnaire de Frédéric-Guillaume IV après 1848 (voir le chapitre 9).

⁶³ Commentant les *Principes de la philosophie du droit* dans la vaste étude qu'il entreprend des conceptions des relations de l'Eglise et de l'Etat en Occident d'Augustin à nos jours, Jean-Claude ESLIN conclut que chez Hegel l'Etat voit dans le fait que ses membres ont une conviction religieuse une condition nécessaire de son existence. « *La connaissance philosophique aperçoit que l'Etat et l'Eglise ne s'opposent pas quant au contenu de la vérité et de la raison, mais seulement quant à la forme... L'Etat a lui-même besoin de l'intériorité, de la subjectivité religieuse du citoyen* » (Jean-Claude ESLIN, *Dieu et le pouvoir, Théologie et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999, p. 196).

⁶⁴ William GLADSTONE, *The State in its relation with the Church*, Londres, J. Murray, 2 volumes, 1838. L'édition ici utilisée est la 4e (1841), possédée par la BNF.

Un certain nombre d'autres ouvrages sont alors publiés sur le même sujet en Angleterre, signe qu'il est perçu comme un problème d'actualité, dont l'essai du poète romantique Samuel COLERIDGE (1772-1834), *On the Constitution of the Church and State, according to the idea of each* (1829), réédité dans *Coleridge's writings*, vol. 1, *Politics and society*, Macmillan, 1990. Coleridge insiste sur le fait que l'Eglise anglicane est avant tout l'Eglise de la nation « *au sens large* », qu'elle représente face à l'Etat « *au sens étroit* ».

⁶⁵ On notera que ces non-chrétiens dont l'historiographie britannique, et plus encore peut-être l'historiographie de l'Angleterre écrite par des non-britanniques, peine à conserver la trace, sont énumérés par Gladstone en tête des adversaires à combattre, mettant son lecteur en garde contre leur « *redoutable perspicacité* » (*op. cit.*, p. 3).

l'Etat » : c'est précisément pourquoi il « *ne peut être établi qu'en connexion avec la religion* »⁶⁶ – mais pas nécessairement avec la seule confession anglicane. On trouve ici la légitimation théorique de la politique scolaire suivie alors par le gouvernement anglais (une aide plus ou moins équitablement répartie entre anglicans et dissidents engagés dans l'instruction populaire, comme on l'observera en dernière partie de ce chapitre). A la lumière de l'évolution ultérieure, il n'est pas interdit de voir dans cette théorie de l'« Etat chrétien » en sa version anglaise l'ébauche du futur point de vue « interconfessionnel » qui prévaudra une trentaine d'années plus tard, au moment de l'adoption de la loi fondatrice de l'enseignement primaire public en Angleterre (1870), sous un ministère présidé précisément par Gladstone, devenu entre-temps chef du parti libéral.

2. LES NOUVEAUX ASSAULTS DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE CONTRE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE CLASSIQUE

2.1. Science et dogmes du christianisme : une incompatibilité de plus en plus manifeste

Les grandes Eglises de l'Europe, au moment même où elles fondent sur leur alliance avec des gouvernements autoritaires ou contre-révolutionnaires, au sens propre du terme, leur stratégie de lutte pour l'existence, se voient menacées, sur un autre front, par le défi que leur lancent à nouveau les avancées de la science profane⁶⁷. Parmi les facteurs qui œuvrent, en cette première moitié du XIXe siècle, en faveur de la « sécularisation du monde » au sens ici retenu (c'est-à-dire la valorisation du « siècle » au détriment de « l'éternité » et la perte de signification des notions de « salut » et de « vie à venir » dans la conception générale de l'existence et la détermination des conduites humaines), les nouveaux coups portés aux dogmes du christianisme dans les domaines des sciences de la nature et des sciences de l'homme ne sont pas les moins efficaces. Des travaux qui ne sont directement accessibles qu'à un petit nombre, mais dont les conclusions se diffusent bien plus largement, poursuivent en effet le travail de sape des dogmes chrétiens traditionnels, indépendamment de la volonté des savants eux-mêmes. A la différence de ce que l'Europe, l'Europe catholique tout au moins, a connu jusqu'au XVIIIe siècle, ce conflit ne présente alors pas de phase spectaculaire : mais pour être souterrain le processus n'en est pas moins puissamment à l'œuvre. L'enseignement secondaire et même élémentaire ne peut qu'en être affecté. Le savoir scientifique, et les modalités d'élaboration et de transmission qu'il implique, fondées sur l'observation directe, l'expérimentation, la formation d'une réflexion autonome et critique, la libre confrontation des points de vue, font lentement mais implacablement la preuve de leur validité face à un discours religieux en position de plus en plus délicate : désormais privé du recours au bras séculier, même en pays catholique, c'est désormais à lui d'établir la *concordance* des nouvelles découvertes scientifiques avec le texte biblique – une tâche de plus en plus ardue, où l'Eglise catholique, plus obstinée sans doute, perdra durablement dans les milieux scientifiques une grande part de sa crédibilité⁶⁸.

Le premier champ de ce conflit est celui des sciences de la nature. Durant la première moitié du XIXe siècle, les théologiens chrétiens sont loin d'avoir perdu tout espoir de sauver la Bible, lue dans un sens littéral, en tant que source d'informations dignes de confiance sur l'histoire du monde. Abandonnant sans bruit excessif le terrain perdu de la cosmologie, et laissant la plus dynamique des sciences de la nature de cette période, la chimie, s'avancer vers la frontière qu'on croit encore infranchissable entre vie et matière inorganique, de nombreux ouvrages apologétiques travaillent à renforcer une ligne de défense qu'ils estiment suffisamment solide : celle de l'histoire de la Terre, telle

⁶⁶ C'est-à-dire les partisans du suffrage universel, qui ont lancé, au moment où écrit Gladstone, le grand combat pour le droit de vote pour tous connu sous le nom de chartisme (voir chapitre 6).

⁶⁷ Tout en respectant le choix « non-conformiste », ce qu'il nomme la « *doctrine du jugement privé* », Gladstone estime nécessaire que toutes les confessions protestantes travaillent ensemble à la légitimation de l'action de l'Etat.

⁶⁸ W. GLADSTONE, *op. cit.*, tome 1, p. 157.