

*l'Etat* » : c'est précisément pourquoi il « *ne peut être établi qu'en connexion avec la religion* »<sup>66</sup> – 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 profane<sup>67</sup>. 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 crédibilité<sup>68</sup>.

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

---

<sup>66</sup> 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).

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> W. GLADSTONE, *op. cit.*, tome 1, p. 157.

que la donne à lire la *Genèse*, prise au sens littéral (celui qu'avait préconisé Augustin), ce qui implique une date récente pour la création du monde (de l'ordre de 4000 ans avant notre ère), la fixité des espèces, issues chacune d'un acte de création « spécial », ou encore la réalité historique d'Adam, d'Eve et du Déluge<sup>69</sup>. L'enjeu n'est pas seulement de maintenir hors du doute critique l'ouvrage qui porte la Révélation ; il est de préserver une conception de la place de l'homme dans l'univers compatible avec la « doc-trine classique » du christianisme (comment faire du sacrifice du Christ et de la rédemption l'événement majeur d'une histoire de l'humanité réduite à un moment très récent de l'histoire d'un monde démesurément ancien ?). Le principal front de la controverse passe donc alors par la géologie (1830) : publication des *Principles of Geology*, livre fondateur de Charles Lyell<sup>70</sup>, la zoologie<sup>71</sup> et, en fin de période, la paléontologie<sup>72</sup>. En quelques décennies, les tentatives « concordistes » pour établir un lien entre les résultats de la recherche et le texte de la Bible subissent échecs sur échecs, sans que la défaite décisive se soit encore produite.<sup>73</sup> Entre cette attitude anti-scientifique et la réaffirmation de la doctrine chrétienne classique de l'autorité, les liens sont à l'évidence étroits : la perte de crédit de l'Écriture dans le domaine scientifique signifie en effet, plus généralement, la ruine des prétentions « holistes » des Eglises (terme plus exact que l'anachronique « totalitaires »), visant à ce qu'aucun domaine de l'activité humaine ne se développe hors de leur surveillance.

La science médicale renforce, elle aussi, lentement les arguments de ceux qu'on appelle alors les « matérialistes » (parce qu'à la différence des « vitalistes » ils cherchent à donner des processus vitaux

---

<sup>69</sup> « Aujourd'hui, on ne voit que des savants... De toute part, ils ont usurpé une influence sans bornes ; et cependant, s'il y a une chose sûre dans le monde, c'est, à mon avis, que ce n'est point à la science de conduire les hommes... Il appartient aux prélats, aux nobles, aux grands officiers de l'Etat d'être les dépositaires et les gardiens des vérités conservatrices » (Joseph de MAISTRE, cité par Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme*, p. 469).

<sup>70</sup> Les pages qui suivent s'inspirent notamment de l'étude publiée par Georges MINOIS, *L'Eglise et la science*, Fayard, 1991 (voir le chapitre : « L'Eglise en guerre contre la « fausse science » (1800-1860) », p. 183-221, qui concerne surtout l'aire catholique) et des ouvrages d'Alister GRATH (*Science and Religion, an introduction*, Oxford, Blackwell, 1999) et, plus ancien, mais fondamental en contexte anglican, de Bertrand RUSSELL (*Science et religion* ; édition citée ici : Paris, Gallimard, 1971, coll. Idées).

<sup>71</sup> Bertrand RUSSELL (*op. cit.*, p. 49 et suiv.) attire l'attention sur d'autres conceptions tirées de la lecture littérale de la *Genèse* que tentèrent de défendre les théologiens (Russell cite essentiellement des auteurs anglicans), au moins jusqu'à leur défaite contre le darwinisme : « Les animaux ne se dévoraient pas entre eux avant le péché originel ; tous les animaux existants appartiennent à ces espèces représentées dans l'arche de Noé ; les espèces actuellement éteintes, à quelques exceptions près, ont été noyées par le Déluge... Mettre en doute l'une quelconque de ces propositions, c'était [au début du XIXe siècle] encourir l'hostilité des théologiens. » L'imposant *Catéchisme de persévérance* de Jean-Joseph GAUME, manuel du catéchiste en 8 volumes qui connut un grand et durable succès dans toute la catholicité (14 éditions françaises de 1838 à 1906, 50 éditions étrangères dans 9 pays), exprime encore l'espoir que les progrès de la science confirmeront la *Genèse*. La récente découverte de la nature ondulatoire de la lumière (Fresnel, 1821) n'a-t-elle pas été mystérieusement connue de l'Auteur sacré de la *Genèse* ? (cf. Daniel MOULINET, « L'œuvre des six jours dans le catéchisme de persévérance de J.-J. Gaume », *Les Eglises face aux sciences, actes du colloque de la commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée*, Genève, Droz, 1991, p. 119-131).

On peut inférer de ces positions, défendues vis-à-vis d'un public adulte et cultivé, que cette vision du monde restait au cœur de la prédication s'adressant aux enfants. J.-J. Gaume publie lui-même peu après un abrégé de son catéchisme à l'attention des enfants, ouvrage qui connut également de nombreuses rééditions (*ibid.*).

<sup>72</sup> L'ouvrage de Lyell (trois volumes, de 1830 à 1833) fit scandale, selon E. Halévy -parce qu'il proposait une explication naturelle de l'apparition des différentes formes de relief et, implicitement, des différentes espèces animales, ce qui conduisait à « le faire suspecter par les théologiens [anglicans] de la plus grave des hérésies » (*Histoire de l'Angleterre*, tome 3, p. 383-384). Conscient de la portée de ses recherches, Lyell, ajoute Halévy, était cependant peu désireux de soutenir avec les théologiens des polémiques publiques qu'il jugeait inutiles.

<sup>73</sup> Alors que les progrès de la classification des espèces et de nombreuses découvertes fossiles mettaient plusieurs scientifiques sur la voie d'une théorie de l'évolution, « le grand Cuvier, lui-même fondateur de l'étude systématique des fossiles... rejetait la théorie de l'évolution au nom de la Providence » (E. HOBBSAWM, *op. cit.*, p. 367). « L'infortuné Dr Lawrence » (*ibid.*), ayant publié en 1819 une *Natural History of Man* nettement hétérodoxe, fut contraint de choisir entre désavouer son livre ou renoncer à sa carrière universitaire : il choisit la première option.

une explication physico-chimique : ce courant est représenté en France, après Cabanis – à la fois grand médecin et figure en vue du groupe des Idéologues –, par Gall et Broussais<sup>74</sup>). Les sciences appelées plus tard sciences humaines témoignent, elles aussi, d'un remarquable détachement par rapport à la foi : l'histoire comme science perd toute référence à une Providence comme facteur explicatif suprême<sup>75</sup> ; l'économie politique se développe, surtout en Angleterre où s'impose David Ricardo (*Principes d'économie politique*, 1817), comme une science d'emblée purement profane de l'organisation sociale. Plus significatif encore d'une audace nouvelle, et plus directement lié à la critique de l'histoire sainte et du catéchisme scolaire, est le regard de type scientifique désormais porté sur la religion elle-même. Trois noms sont ici à mentionner : celui du Français Benjamin Constant, et des Allemands David Friedrich Strauss et Ludwig Feuerbach.

Benjamin Constant (1767-1830) n'est pas le créateur de l'histoire comparée des religions<sup>76</sup>. Mais, à côté de son œuvre politique d'opposant libéral à l'Empire et au régime ultra, et de son œuvre littéraire, son vaste travail sur les religions antiques (cinq livres, parus de 1824 à 1830, et récemment republiés – 1999 – après un long oubli) autorise à faire de lui, selon l'expression de son préfacier Tzvetan Todorov, « *le fondateur de l'anthropologie religieuse* »<sup>77</sup>. Deux idées essentielles animent cette gigantesque enquête comparative des religions d'Asie, d'Afrique et d'Europe, telles qu'on pouvait les connaître alors. La première, explicitement dirigée contre l'athéisme, est le caractère, aux yeux de Constant indiscutablement universel, de ce qu'il appelle « *le sentiment religieux* »<sup>78</sup>. La seconde est la division fondamentale qu'il introduit entre « *les religions sacerdotales* » et les autres, les « *religions libres* ». La grande originalité de Constant est de s'interroger, en effet, non seulement sur l'origine des croyances, mais sur l'origine et la nature du pouvoir des prêtres, dès lors que se constitue, dans l'histoire des religions, un corps spécialisé dans l'interprétation des volontés des dieux et parvenant à se réserver le monopole de la communication avec le divin. L'interrogation majeure porte sur les processus par lesquels ce « *corps sacerdotal* » a réussi à s'attribuer si souvent dans

---

<sup>74</sup> Le Français Boucher de Perthes établit en 1846 (*Antiquités celtiques et anté-diluviennes*) l'impossibilité d'une datation des fossiles humains préhistoriques alors connus, qui maintienne une concordance avec la chronologie biblique.

<sup>75</sup> La théorie de l'évolution comme produit de la sélection naturelle, élaborée dans le cours des années 1840 par Charles Darwin, élève de Lyell, n'est pas communiquée au public, ni même à ses proches, tant son auteur (réitérant étrangement à trois siècles de distance, comme on l'a souvent remarqué, l'attitude de Copernic) répugne à soulever l'hostilité d'une opinion qu'il juge peu préparée à l'entendre de sang-froid

L'ouvrage du théologien écossais William GILLESPIE, *La théologie des géologues*, publié en 1859, peu avant la publication de *L'Origine des espèces*, donne une idée du ton d'hostilité qui faisait hésiter Darwin : l'auteur parle des « *abominables postulats des géologues* » et les accuse d'une « *effronterie dans l'offense [envers la Providence] terrible à considérer* », à propos du livre d'un géologue anglais, Hugh Miller, avançant des preuves du fait que les animaux se dévoraient entre eux depuis « *d'innombrables siècles* » avant le péché originel (B. RUSSELL, *op. cit.*, p. 51).

<sup>76</sup> « *Toutes les facultés de l'homme sont attachées à son encéphale ; elles naissent, croissent, s'altèrent, s'amoindrissent, s'agrandissent et se détruisent avec ce grand instrument matériel* », François BROUSSAIS (1772-1838), cité par Ann THOMPSON, « La tradition du XVIIIe siècle dans le matérialisme médical du début du XIXe siècle », in O. BLOCH ed., *Images au XIXe siècle du matérialisme du XVIIIe*, Desclée, 1979, p. 97. Cette profession de foi matérialiste (bien que Broussais se défendît de cette appellation, lancée contre lui comme une accusation par ses adversaires cléricaux) visait à justifier cet essai malencontreux d'explication « rationaliste » des différences individuelles des personnalités que fut la phrénologie. Les principaux phrénologues anglais et français furent des adversaires déclarés des Eglises.

<sup>77</sup> Et cela, même chez des historiens de convictions chrétiennes, tel Guizot (« *Ni dans ses études historiques, ni dans ses Mémoires... Guizot ne recourt à Dieu ou à la Providence comme mode d'explication ou d'interprétation... Cette démarche lui fut vivement reprochée par les tenants de la pensée ultra* », Laurent THEIS, « Guizot et le problème religieux », in François Guizot et la culture politique de son temps..., p. 257).

<sup>78</sup> G. MINOIS (*op. cit.*, p. 477) cite à cet égard le Français Charles DUPUIS (*L'origine de tous les cultes ou Religion universelle*, 1795), d'esprit libre-penseur, traduit en anglais, en allemand, en espagnol. Le monumental ouvrage de l'érudit allemand Friedrich CREUZER, *Symbolique et mythologie des peuples de l'antiquité* (1810), est une autre source de l'histoire comparée des religions qui prend alors son essor (cf. Tzvetan TODOROV, pré-face à Benjamin CONSTANT, *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*, Thésaurus, Actes Sud, 1999).

l'histoire un « *pouvoir terrible* »<sup>79</sup>, et sur les exemples de résistance à ce pouvoir que présente l'histoire des religions. C'est en effet, observe-t-il, pour avoir su se libérer du pouvoir sacerdotal, et mettre à la portée de chacun les éléments de savoir conservés à leur seul usage par les prêtres d'Égypte et de Babylone, que les Grecs ont joué dans l'histoire humaine le rôle qui fut le leur. La conclusion de Benjamin Constant est nette : s'il n'y a pas de peuple sans foi religieuse, il n'y a pas de groupe sacerdotal qui ne soit par nature porté à abuser de son pouvoir et à se dresser comme un concurrent face au pouvoir politique. Constant pourrait ainsi être considéré à bon droit comme le fondateur non pas exactement d'une « sociologie religieuse » en général, mais d'une *sociologie des institutions religieuses*, fondée sur l'idée que les intérêts réels de ces dernières – leurs intérêts de pouvoir, indissolublement pouvoir politique, symbolique et économique – ne se confondent pas avec ceux de leurs fidèles, et peuvent même leur être diamétralement opposés.

C'est une autre voie qu'explore la recherche allemande en appliquant au même moment pour la première fois, avec David Friedrich Strauss (1808-1874), la notion de mythe (déjà employé pour l'Ancien Testament) au récit évangélique lui-même. Avec sa *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire*, le jeune théologien protestant (il a 27 ans lorsque paraît l'ouvrage en 1835), professeur à Tübingen, lecteur d'Hegel et de Schleiermacher, estime pouvoir donner une interprétation libre du texte sacré qui rende compatible une lecture religieuse avec les exigences de la recherche historique contemporaine : « *Adopter mon point de vue, ce n'est en aucune façon rompre avec les vieilles écritures religieuses, mais ici encore, en conservant ce qui est essentiel, on peut faire le sacrifice de ce qui ne l'est pas.* »<sup>80</sup> Indéfendable quant à la lettre, résistant aux maladroites tentatives d'explications « rationalistes » de l'école théologique de H. Paulus, le récit évangélique constitue en fait une image fabriquée a posteriori, et élaborée en fonction des représentations propres à la culture juive du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, d'un personnage dont la réalité historique pour l'essentiel nous échappe : « *Les premières communautés chrétiennes formèrent mythiquement l'histoire de la vie de leur fondateur.* »<sup>81</sup> La *Vie de Jésus* suscita l'intérêt d'un vaste public, en Allemagne comme en France (traduction de Littré, 1838) et en Grande-Bretagne (traduction de la – future – romancière George Elliott, 1846). Mais les Églises protestantes virent une grave menace dans un texte qui de fait niait la Révélation et la réalité des miracles, et parmi eux le miracle essentiel à la foi qu'est la résurrection du Christ. De fait, son ouvrage semble avoir largement ouvert les vannes de la critique irrégieuse : dès 1840, Bruno Bauer, ex-théologien devenu « jeune hégélien », développe la thèse de la non-existence historique de Jésus-Christ (*Critique de l'Évangile selon Saint Jean*). Strauss pour sa part se voit retirer sa chaire, et renonce, après une ultime tentative en Suisse<sup>82</sup>, à se considérer comme membre de l'Église évangélique, puis comme chrétien. Il sera fait mention plus loin (chapitre 9) de son œuvre de maturité.

---

<sup>79</sup> Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 11.

<sup>80</sup> « *Le sentiment religieux qui réside dans le fond des âmes* » (*De la religion...*, Livre IV, chap. 12) est selon lui une sorte d'invariant anthropologique ; cf. son article « Religion » de *l'Encyclopédie moderne*, 1825 (B. CONSTANT, *Écrits d'un humaniste engagé*, Slatkine reprints, 2000, p. 70 et 79) à propos de « *l'universalité du sentiment religieux* ».

<sup>81</sup> L'article « Religion » que Constant publie en 1825 dans *l'Encyclopédie progressive* (mai 1826) contient une théorie de l'origine de l'inégalité religieuse entre les hommes qui n'est pas sans évoquer la division entre riches et pauvres chez Rousseau, et l'abus de confiance dont ces derniers sont victimes de la part des premiers : « *Dès que l'homme a des dieux... il éprouve le besoin de se rendre ces dieux favorables. Quelques-uns se vantent de leurs succès, et la conviction sous ce rapport précède l'imposture. Aussitôt les plus humbles et les moins confiants dans leurs propres forces entourent ces mortels privilégiés. Ils sollicitent, implorent, achètent leur assistance. La profession d'interprète du ciel devient profitable, et partout où il y a profit, il y a bientôt calcul.* » (*in Écrits d'un humaniste engagé...*, p. 80) La conclusion politique est claire : « *Laissons la religion à elle-même [c'est-à-dire faisons-la vivre sans prêtres], elle s'éclairera avec l'intelligence, s'épurera avec la morale...* » (*ibid.*, p. 88). L'avenir est pour Constant à la séparation radicale des Églises, en premier lieu catholique, et du libre sentiment religieux individuel : à ses yeux, l'Europe, d'abord protestante, mais pas seulement, est en route pour y parvenir.

<sup>82</sup> D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus* (traduction E. Littré, 1839, p. 12).

*L'Essence du Christianisme* que publie en 1841 Ludwig Feuerbach (1807-1872) fait un nouveau pas décisif dans l'approche profane du phénomène religieux, en présentant la première anthropologie de la religion fondée non sur le postulat d'un sentiment religieux universel (comme chez Constant), mais sur une explication non religieuse du « besoin de religion » et de son apparente universalité. L'auteur, ancien *Privatdozent* (professeur non titulaire) de philosophie, avait fui, selon l'expression de l'un de ses biographes, « l'atmosphère étouffante des universités allemandes, soumises à la double pression de l'obscurantisme clérical et de la pression policière »<sup>83</sup>. Son ouvrage procède à un audacieux renversement de la perspective hégélienne. La religion, pour Feuerbach, et tout particulièrement le christianisme, son objet d'étude<sup>84</sup>, exprime bien ce qu'il y a de meilleur, de plus précieux dans l'homme ; mais elle l'exprime d'une manière inversée. Elle représente dans l'histoire humaine le moment de l'*aliénation* – c'est-à-dire celui où l'homme se dépossède lui-même de ses désirs et de ses idéaux, pour les placer dans la représentation d'une divinité à qui il attribue tout ce dont il se prive lui-même. L'intérêt naturel qu'il porte à ses semblables, à la culture, à la sexualité, au genre humain comme tel, est transformé en pur « besoin de Dieu », de sorte que « Dieu est lui-même ce désir atteint, la réalisation de ce but suprême de l'humanité » – au prix de la négation de ces désirs chez l'homme lui-même<sup>85</sup>. La religion est en ce sens « l'essence infantile de l'humanité »<sup>86</sup>. Feuerbach résume sa pensée par la formule « l'anthropologie est le mystère de la théologie » : la théologie à la fois s'explique par son fondement anthropologique, et trouve sa vérité (au sens hégélien de suppression / dépassement) dans la « philosophie nouvelle », qui sera centrée sur l'humanité et ses véritables valeurs, et qui permettra enfin de « tirer de l'homme le trésor qui est enfoui en lui »<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 55. Pour s'en tenir à un seul exemple : le surnaturel dans la naissance de Jean-Baptiste (en particulier le mutisme de son père Zacharie à la vue de l'ange Gabriel, qui ne prend fin qu'à la circoncision de l'enfant) n'est pas crédible à une époque éclairée. Mais il n'est pas plus soutenable d'imaginer, comme les théologiens « rationalistes », une cause naturelle prétendument « rationnelle » (croyant voir un ange, Zacharie fut frappé d'apoplexie). Strauss propose ce qu'il nomme une « explication mythique », rapprochant cet épisode d'autres passages de l'Ancien Testament, pour montrer que tout le récit a été fabriqué après que Jean-Baptiste fut devenu un prédicateur célèbre au destin tragique (*ibid.*, p. 117-141). La notion de Révélation était frappée de façon implicite, mais redoutable.

<sup>84</sup> Invité à enseigner à Zurich par l'Université, il en fut empêché par un mouvement d'hostilité à son égard suscité par le clergé protestant de la ville.

<sup>85</sup> <sup>85</sup>Jean-Pierre OSIER, préface de *L'Essence du Christianisme*, Paris, Gallimard, 1968.

On remarquera qu'il paraît alors difficile d'opposer, dans ce tableau rapide, des Eglises prêtes à accepter la libre recherche en matière religieuse et d'autres qui leur demeurent hostiles. Même si le catholicisme s'affirme ici aussi l'adversaire le plus résolu de cette démarche novatrice, les autres Eglises établies, anglicane ou protestante, même si leurs moyens d'action sont plus limités, sont loin de baisser la garde, comme le montre, en Prusse, le sort universitaire d'un Strauss ou d'un Feuerbach.

<sup>86</sup> Le corpus utilisé par Feuerbach pour son étude comprend essentiellement des textes des Pères de l'Eglise du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, ainsi que des auteurs médiévaux, jusqu'à Luther. Il s'en explique en des termes qui ont inspiré la notion de « christianisme classique » qu'on a cru possible d'utiliser pour ce travail : « Il y a une bonne raison à ce que l'auteur ait extrait ses témoignages des archives de siècles depuis longtemps passés. Le christianisme a eu sa période classique... Pour pouvoir fixer le christianisme en objet de pensée, l'auteur devait s'abstraire du christianisme couard, plat, confortable, esthète, coquet et épicurien du monde moderne, pour se transporter vers les temps où l'épouse du Christ [l'Eglise] était encore vierge, chaste et immaculée... » (Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme...*, p. 92). Pour Feuerbach, on le voit, la « période classique » du christianisme est depuis longtemps révolue. Le présent travail cherche pour sa part à montrer ce qui rattache encore (par comparaison avec les altérations en profondeur qui s'engagent nettement dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle) le discours et la pratique des Eglises de cette période à leur tradition « classique ».

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 301 (chapitre 16). Feuerbach explique de même la tendance du christianisme classique au mépris pour la culture profane par le fait que l'humanité, en devenant chrétienne, s'est dépouillée de sa « pulsion culturelle » (*Bildungstrieb*) qu'elle a placée en Dieu, tout comme elle se dépouillait de sa pulsion sexuelle désormais réprimée : « Le christianisme ne contient pas en lui le principe de la culture. L'homme [chrétien] possède tout en son Dieu, et par conséquent n'a pas besoin de se compléter par autrui... un besoin qui repose uniquement sur la pulsion culturelle » (*ibid.*).

L'ouvrage eut un retentissement considérable en Allemagne : « *une véritable révélation pour la génération post-hégélienne* », écrit Jacques Droz<sup>88</sup>. Assez vite consacré à l'étranger « *chef de la nouvelle école [de philosophie] allemande* »<sup>89</sup>, Feuerbach trace en quelque sorte un programme philosophico-politique qui ne manque pas d'ampleur : il s'agit en définitive pour l'humanité d'en finir avec une auto-mystification de dix-huit siècles et d'inventer à sa place l'humanisme de l'avenir, un humanisme résolument athée : « *La loi suprême et première doit être l'amour de l'homme pour l'homme, homo homini deus est – tel est le tournant de l'histoire mondiale [auquel nous assistons]* »<sup>90</sup>. Constant et Strauss estiment eux aussi que l'humanité parvient sous leurs yeux à une étape décisive de son histoire religieuse. Mais tandis que pour ces deux derniers écrivains la perspective est celle d'une réconciliation à venir avec la religion dans une sorte de christianisme épuré, c'est-à-dire dégagé de l'influence malsaine des prêtres de toute confession et des anciens dogmes, Feuerbach croit venu le temps de la grande séparation entre une humanité accédant enfin à l'âge adulte et des religions devenues désormais superflues.

## **2.2. Inventer une nouvelle « religion de l'humanité » ou travailler à son « émancipation » profane ?**

Ce débat sur la critique du christianisme (dont les pages précédentes ont donné un aperçu nécessairement limité en le réduisant à trois protagonistes) occupe une bonne partie de l'horizon idéologique de cette première moitié du XIXe siècle. Les retrouvailles de l'Europe post-révolutionnaire et du Dieu des chrétiens ne sont célébrées que par une partie de l'intelligentsia euro-péenne, derrière Chateaubriand, Novalis ou Coleridge revenu des espérances radicales de sa jeunesse. D'autres en revanche perçoivent ce qu'a de superficiel, ou d'irréaliste, cet effacement volontariste du travail en profondeur effectué par les Lumières européennes, et cherchent à mesurer ce que contient d'irréversible l'événement qui continue de dominer de toute sa hauteur le premier versant du siècle, la Révolution française. L'article retentissant de Théodore Jouffroy, « *Comment les dogmes finissent* » (1825) présente la scène idéologique française et européenne comme occupée par trois types d'acteurs : les partisans de l'« *ancienne foi* », historiquement condamnée ; les sceptiques, qui l'ont abattue, mais qui n'ont fait que la moitié du chemin, parce qu'ils se sont arrêtés au doute ; les

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 130 (ch. 2, *L'essence de la religion en général*). Cette conception permet (comme chez Constant, mais sur des bases différentes) de résoudre la difficulté léguée par le rationalisme du XVIIIe siècle qui ne pouvait guère s'expliquer l'influence de masse des religions qu'en termes d'imposture des uns favorisée par l'ignorance des autres. On remarquera cependant qu'elle ne fait pas de place (à la différence de Constant) à une prise en compte de la spécificité des hommes de religion en tant qu'hommes de pouvoir par rapport au peuple des croyants. Fondateur d'une compréhension totalement non religieuse du « fait religieux », Feuerbach ne cherche pas à appréhender ce qu'on pourrait appeler le « fait sacerdotal » (expression qui cherche à rendre compte de ce que Constant nommait le « *pouvoir sacerdotal* ») : le pouvoir du prêtre sur le fidèle n'est pas pour Feuerbach objet d'étonnement ou d'interrogation : il découle immédiatement de l'aliénation religieuse de l'homme, et se résorbera naturellement lorsque l'humanité aura su mettre fin à cette dernière. Le rapport entre le pouvoir religieux et les autres formes de pouvoir social, en premier lieu le pouvoir d'Etat, ne peut être dès lors objet d'analyse. Continuant dans la même direction, Feuerbach écrira quelques années plus tard, dans *L'essence de la Religion* (Paris, Vrin, 1987, éd. originale 1849) : « *Le prêtre remplit une lacune entre l'existence de Dieu dans l'imagination, dans la foi, et sa non-existence dans le monde réel. Il est le remplaçant de la divinité* » (p. 162). Une telle conception invite à faire de l'existence des Eglises chrétiennes la conséquence de la foi des fidèles, plutôt que de s'interroger, comme on tente de le faire ici, sur le rôle des politiques de conditionnement à croire (notamment dans le cadre scolaire) dans la perpétuation des institutions religieuses. Sur ce point, la conception qui inspire la présente étude se rapproche davantage de la problématique de Constant.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 93 (préface de 1841) et p. 111 (préface de la deuxième édition, 1843).

<sup>90</sup> Jacques DROZ, article « Feuerbach » du *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier allemand* (collection J. Maïtron, Editions Ouvrières). Feuerbach lui-même écrivit dans la préface de la seconde édition de son livre (1843) que celui-ci « *a atteint le grand public... tout à fait contre [son] attente* » (*L'essence du christianisme*, p. 111). F. Engels rapporte, dans son *Ludwig Feuerbach* : « *L'enchantement [hégélien] était rompu. Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée. L'enthousiasme fut général. Nous fûmes tous momentanément feuerbachiens.* »

prophètes des temps annoncés, porteurs d'un nouveau message à la fois politique et religieux, en révolte contre l'égoïsme du monde actuel.

*Une génération nouvelle se lève, qui a pris naissance au sein du scepticisme... Pour elle le vieux dogme est sans autorité, pour elle le scepticisme a raison contre lui, mais il a tort en lui-même ; quand il a détruit, il ne reste rien. Et déjà les enfants ont dépassé leurs pères, et sentent le vide de leurs doctrines. Une foi nouvelle s'est fait pressentiment en eux... Ils en sont les apôtres prédestinés, et c'est dans leur main qu'est le salut du monde*<sup>91</sup>.

A l'hypothèse de l'émergence d'une foi différente, d'autres opposent leur conviction d'assister à l'irréversible déclin de toute croyance religieuse. C'est cette dernière idée que défend Henri Heine, ou plutôt c'est cette « nouvelle » (à ses yeux assurément une « Bonne Nouvelle ») qu'il annonce :

*N'entendez-vous pas résonner la clochette ? A genoux ! On porte les sacrements à un Dieu qui se meurt... Cette nouvelle aura peut-être encore besoin de quelques siècles pour être universellement répandue... Mais nous avons, nous autres, pris le deuil depuis longtemps*<sup>92</sup>.

Cette mort du Dieu chrétien signifie-t-elle l'entrée de l'humanité dans l'âge de l'athéisme, ou du moins de l'indifférence généralisée en matière religieuse ? Devant la nouveauté inouïe de cette perspective, beaucoup semblent à cette époque en quelque sorte frappés d'effroi (comme jadis, on l'a vu, bien des révolutionnaires français de 1792-1794). Le calcul politique de possédants inquiets de la disparition de ce si précieux « *fortifiant des lois pénales* » qu'était la croyance en un Dieu omniscient<sup>93</sup> a sa part dans cette attitude ; mais il n'est pas seul en jeu ici. Toute une tradition de pensée, façonnée par près d'un millénaire et demi de christianisme triomphant, fait craindre le spectre d'une humanité amoralisée, incapable d'élan vers l'autre et de générosité, d'une vie désormais desséchée, car privée des « douces consolations » de la foi religieuse, d'une mort d'autant plus effrayante qu'elle devient dénuée de toute signification. Le « vide » laissé par la disparition de l'ancienne croyance doit être comblé. Que l'antique foi qui se meurt fasse place à « *une foi nouvelle* » ! Qu'advienne la réconciliation tant attendue du sentiment religieux et de la pensée critique ! Ce cri de Jouffroy, destiné aux élites lettrées de la France de Charles X, est en un sens le cri d'une époque, et on pourrait lui trouver bien des équivalents populaires, dans ces mouvements religieux britanniques dissidents du méthodisme analysés par Edward P. Thompson, et tenant à la fois du traditionnel *revival* religieux et des nouveaux combats de la classe ouvrière, ou dans ces communautés paroissiales allemandes, *Lichtfreunde* (Amis de la lumière) protestants, ou mouvement des *catholiques-allemands*, les uns et les autres en butte, dans les années 1840, aux excommunications de leur Eglise respective et à la surveillance de la police, mais persuadés que l'avenir meilleur de l'humanité passe par un renouveau de la religion<sup>94</sup>. La perception nouvelle de l'histoire de l'humanité (*Weltgeschichte*) comme une histoire qui a un sens, qu'il appartient aux hommes eux-mêmes de découvrir, aide à formuler l'idée qu'au christianisme doit succéder un nouvel état religieux de la société des hommes, permettant leur fraternelle réconciliation.

---

<sup>91</sup> Hermann EWERBECK, « Qu'est ce que la religion dans la nouvelle philosophie allemande », in *La Liberté de penser*, 34e livraison (1851), compte rendu de la première traduction (partielle) en français de *L'Essence du christianisme*, parue en 1849, p. 341.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>93</sup> Théodore JOUFFROY, « Comment les dogmes finissent », in *Le Cahier vert*, Paris, La Presse française, 1924, p. 57-80 (écrit en 1823, cet article est paru dans un supplément du *Globe* du 24 mai 1825 ; il connut plusieurs rééditions dans les années suivantes).

Jouffroy lui-même (1796-1842) endossait ici des habits de prophète un peu trop grands pour lui. La Monarchie de Juillet fera de lui, avec Cousin, un défenseur de la politique d'apaisement avec l'Eglise en matière scolaire.

<sup>94</sup> Henri HEINE, « De l'Allemagne depuis Luther », *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1834, cité par G. MINOIS, *op. cit.*, p. 434.

La « *religion de l'humanité* », avant d'être codifiée avec la minutie que l'on sait par Auguste Comte, est ainsi une sorte de formule-programme, qui se retrouve sous bien des plumes désireuses de poser ainsi un problème – celui de l'invention d'une religion qui serait désormais centrée « sur ce monde », mais qui n'oublierait pas entièrement pour autant qu'il en existe « un autre » ; une religion de transition, en quelque sorte, entre le christianisme officiel et une conception du monde entièrement sécularisée (c'est-à-dire privée, ou libérée, de toute préoccupation envers une « vie à venir »). La question de savoir quels éléments du christianisme allaient pouvoir servir à l'édification de cette nouvelle conception mi-religieuse, mi-profane du monde revêtu dans ce débat une importance majeure (à travers notamment un vaste travail idéologique sur la figure de Jésus homme du peuple). Non moins importante (et décisive dans l'optique de cette étude) est la question de l'appréciation alors portée sur le devenir des Eglises établies : peut-on espérer les amener à collaborer à cette refondation - religieuse, ou sont-elles irrémédiablement rivées à leurs dogmes révolus et décidées à empêcher la naissance du nouveau monde spirituel et social en gestation ? Dans le premier cas, il serait malvenu de mettre en avant des pro-grammes trop « agressivement » laïcisateurs ; dans le second, la réalisation d'une séparation effective acquiert une importance primordiale. On verra plus loin comment s'expriment dans les propositions de réforme scolaire alors avancées l'une et l'autre de ces positions.

Mais en face de cette religiosité « de transition » qui se cherche, la tradition rationaliste des Lumières garde dans l'Europe de cette période plus de force que l'article de Jouffroy ne lui en prête. Elle aussi a perçu l'ampleur de la crise religieuse dans laquelle l'Europe est désormais entrée. Elle aussi a l'ambition d'être à la hauteur des attentes de son temps. Mais pour elle il n'est pas question de s'arrêter aux demi-mesures, et de se livrer à un ravaudage d'un édifice religieux qu'elle voit avec Heine condamné à disparaître. Il ne s'agit pas non plus, tout au moins chez les plus remarquables représentants de ce courant de pensée, de se borner à répéter la critique irrégieuse du siècle précédent. Aux yeux de ces derniers, la Révolution française a renouvelé radicalement la perception que l'humanité pouvait avoir d'elle-même en montrant qu'elle avait en elle la force de se libérer de ses maîtres si elle jugeait leur pouvoir illégitime, et celle d'organiser la société selon un plan conçu pour le bien-être des hommes « en ce monde ». Elle a détruit non seulement dans la théorie, comme l'avaient fait les penseurs des *Lumières*, mais dans la pratique, l'antique conception chrétienne de l'histoire comme plan de Dieu pour les hommes. Mais si elle a su poser le problème dans sa formulation correcte, elle n'est pas parvenue à le résoudre. Comment organiser le monde – dès lors qu'il est établi que c'est le seul que les hommes aient à leur disposition – pour faire disparaître les sources de la misère matérielle et morale qui l'accable encore ? Et comment concevoir l'éducation nouvelle correspondant à ces nouvelles tâches, et susceptible de former des générations enfin capables de les mener à bien ? Ainsi fécondé dans ses interrogations par la Révolution, le rationalisme de cette première moitié du XIXe siècle voit désormais l'émancipation par rapport aux Eglises comme une condition nécessaire, mais assurément non suffisante, de la réalisation d'un projet d'ensemble d'amélioration radicale de la condition humaine, ou, en d'autres termes, comme un élément d'un objectif plus vaste à atteindre, celui que Robert Owen appelle dès 1817, dans un texte qu'il veut fondateur de sa démarche à venir, « *l'émancipation de l'humanité* »<sup>95</sup>.

Dans ce contexte idéologique, l'alliance des Eglises et des Etats qui s'impose à l'Europe représente une tentative irrecevable de sanctifier un ordre social que tout pousse à rejeter. La question de la séparation des Eglises et de l'Ecole prend de ce fait une importance stratégique particulière. Avant d'en examiner les termes, dans chacun des pays de l'étude, pour la période s'étendant jusqu'à la révolution de 1848 (chapitres 6 et 7), il convient de s'intéresser à la façon dont se présente alors cette alliance elle-même dans le cadre scolaire, en d'autres termes de définir ce que combattent ces courants laïcisateurs en matière scolaire, avant d'examiner la façon dont ils le combattent. On

---

<sup>95</sup> L'expression (ironique) est de Benjamin Constant, qui vitupère contre ces défenseurs intéressés de la religion « *pour le peuple* » dans ses principes de politique (1815), in *Ecrits politiques*, Paris, 1987, p. 474.

présentera donc ci-dessous, de façon nécessairement limitée, les grands traits des politiques scolaires « officielles », menées par les gouvernements des quatre pays concernés jusqu'en 1848.

### **3. « LES ECRITURES SAINTES, CLASSIQUES DES PAUVRES » : LA PLACE DES EGLISES DANS LES POLITIQUES SCOLAIRES D'ETAT**

Partout en Europe, le trait qui domine tous les autres en matière éducative en cette première moitié du XIXe siècle reste l'organisation strictement hiérarchisée des études en fonction de la catégorie sociale d'origine. Partout continuent à coexister deux types d'éducation à peu près sans contact l'un avec l'autre, l'une bon marché ou gratuite, pour les enfants du peuple, l'autre payante, pour ceux des classes dominantes : « *Une école pour les enfants des pauvres, une pour les enfants de la bourgeoisie* », comme l'écrit sans détour Victor Cousin au ministre Montalivet, durant son voyage d'inspection en Allemagne en 1831<sup>96</sup>. La prédestination sociale se lit comme une évidence massive et en quelque sorte naturelle dans cette dissociation fondamentale. On considérera donc ici successivement, sous l'angle de leur rapport à la religion et aux Eglises, les réseaux scolaires réservés aux classes moyennes et supérieures (de l'ordre de 5 % d'une classe d'âge de la population masculine des différents pays ici concernés<sup>97</sup>) et ceux qui relèvent de ce qu'on appelle alors l'*éducation populaire* (ou, selon l'expression anglaise alors d'usage courant, « *pour les pauvres* »), qui concerne la très grande majorité de la population scolarisable.

#### **3.1. La place de la religion dans les « écoles de notables » de la première moitié du XIXe siècle européen<sup>98</sup>**

On observera ici en premier lieu, sans entrer dans le détail de l'analyse, le tableau de l'éducation réservée aux élites sociales dans ses relations avec l'enseignement religieux (il s'agira uniquement de l'éducation des garçons ; celle des filles des classes sociales supérieures, dans l'ensemble encore en très fort décalage par rapport aux garçons, ne sera pas prise en compte). Une comparaison rapide suffit pour révéler de forts contrastes. Le pays où la présence religieuse est la mieux installée dans l'enseignement des classes supérieures est sans doute la Grande-Bretagne (avec l'Italie, dans un autre contexte). L'enseignement secondaire anglais est à ce moment entièrement privé, et très largement dominé par l'Eglise établie : les clivages doctrinaux qui définissent l'identité de cette dernière par rapport à son environnement protestant sont encore fortement présents dans l'enseignement secondaire, d'autant plus que l'une des fonctions majeures de celui-ci est toujours d'assurer la formation initiale des futurs ecclésiastiques anglicans. Dans les années 1840, le principal de la *public school* de Rugby, le pasteur Thomas Arnold, entreprend une réforme des études à la fois moralisatrice (il s'agit de former le caractère des hommes qui prendront en main le destin d'un pays devenu la

---

<sup>96</sup> Cf. Jacques DROZ, *Les Révolutions allemandes de 1848*, Paris, PUF, 1957, p. 61-63. Il serait imprudent d'analyser ces mouvements comme un pur et simple « réveil » (*revival*) de la religiosité populaire. Le mouvement catholique allemand, notamment, prit naissance à la suite de la pieuse exposition de la Sainte Tunique à la cathédrale de Trèves en 1844, qui attira un énorme public, mais dont l'historien protestant H. Sybel avait révélé l'imposture. Ces dissidents du catholicisme entendaient réagir contre une hiérarchie qui « favorisait la superstition et le fanatisme » (J. Droz, *op. cit.*, p. 62). Des leaders de ces communautés en rupture avec leur Eglise d'origine étaient lecteurs de Strauss et même de Feuerbach ; d'autre deviendront organisateurs du mouvement démocratique en 1848 (*ibid.*). La frontière entre la contestation religieuse de l'Eglise établie et la contestation politique de l'ordre existant est à cette époque particulièrement difficile à tracer.

<sup>97</sup> L'expression se trouve dans le titre d'une brochure programmatique qu'Owen publie en septembre 1817, à une époque où il donne à l'ensemble de son activité une orientation nouvelle, et radicalisée, en particulier en annonçant publiquement sa rupture avec le christianisme (*Development of the plan for the relief of the poor and the emancipation of mankind*, daté du 6 septembre 1817 ; in Robert OWEN, *Selected Writings*, ed. Claeys, tome 1, p. 213-221). Pour la place d'Owen dans une histoire de la laïcité européenne, voir le chapitre suivant.

<sup>98</sup> Victor COUSIN, *De l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne*, tome 1, p. 155. L'expression se rapporte aux écoles de la ville de Leipzig, où séjourne alors Cousin. On est en droit de lui donner une portée générale.