

## **PARTIE IV**

### **DU CONFLIT DES ÉGLISES ET DE LA MODERNITÉ AUX POLITIQUES DE SÉPARATION DES ÉGLISES ET DE L'ÉCOLE Années 1850-1880**

#### **CHAPITRE 9**

#### **LA REPRISE DE L'ÉLAN SÉCULARISATEUR ET DE LA LUTTE POUR LA SÉPARATION DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE**

#### **DEUX QUESTIONS DE DIMENSION EUROPÉENNE (années 1850-1880)**

Au lendemain de la défaite des révolutions de 1848-1849 semble donc s'ouvrir devant les systèmes scolaires confessionnels une nouvelle ère de prospérité. Napoléon III en France, Frédéric-Guillaume IV en Allemagne, la plupart des souverains italiens rétablissent une politique d'union étroite du trône et de l'autel dont les objectifs sont fondamentalement identiques par-delà leurs spécificités nationales. Comparant, sur le plan scolaire, la loi Falloux et les *Regulative* prussiennes (voir chapitre 8), la première, d'inspiration catholique, et la seconde, d'inspiration protestante, Eugène Rendu en résume en ces termes la philosophie commune dans son étude de 1855 signalée plus haut : « *A la considérer dans son rôle social, et indépendamment de toute question dogmatique, qu'est-ce que l'Eglise ? Le point d'appui pour la résistance, le pouvoir modérateur par excellence vis-à-vis des passions révolutionnaires.* »<sup>1</sup>

Cette conception classique de la confessionnalité de *l'éducation populaire* (titre de l'ouvrage d'E. Rendu), conçue comme instrument de contrôle socio-politique, ne tarde pourtant pas à montrer des signes de fragilité de plus en plus manifestes. Un peu partout en Europe progresse à nouveau, surtout à partir des années 1860, l'idée que l'enseignement d'un catéchisme n'a pas à figurer au programme d'un enseignement public, et que les finalités de celui-ci sont avant tout profanes. La part encore prise par les clergés dans l'éducation, surtout dans l'éducation des masses, commence à être ressentie, non seulement par un petit nombre d'esprits « émancipés », comme avant 1848, mais par de vastes secteurs de l'opinion de divers pays d'Europe, comme une tutelle d'un autre âge, incompatible avec ce qu'il convient d'attendre d'un enseignement *moderne*. Les gouvernants eux-mêmes perdent assez rapidement leur ancienne unanimité dans la défense du vieux principe de l'alliance des trônes et des autels ; certains commencent même à en percevoir les graves effets pervers pour le bon « gouvernement des esprits », prenant ainsi leurs distances avec les formules confessionnelles de la première moitié du siècle.

Les clergés de leur côté n'entendent cependant pas se faire déposséder sans combat de prérogatives qu'ils considèrent comme légitimes, établies par l'Histoire, et conformes à leur mission d'éducation chrétienne des enfants du peuple. Ainsi se noue dans chaque pays d'Europe un conflit scolaire, dont la place des clergés dans le réseau éducatif populaire est l'enjeu essentiel. La question de la séparation des Eglises et de l'école, lorsqu'elle se résout en 1882 en France de la manière qu'on connaît, est une question d'actualité au centre des débats de politique scolaire depuis quinze ans, ou

---

<sup>1</sup> Eugène RENDU, *op. cit.*, p. 181.

davantage -encore, en Angleterre, en Prusse et dans d'autres pays de l'espace allemand, en Italie... Tenter de définir les convergences et les divergences entre les -politiques *séparatrices* exprimées dans le domaine scolaire des quatre pays de l'étude est l'objet des deux chapitres qui suivent. Mais on ne peut perdre de vue que si importante que soit, pour les promoteurs de ces politiques, la question de l'école (ou plus précisément de l'enseignement à dispenser aux enfants du peuple), celle-ci s'inscrit à la même époque dans un vaste et puissant mouvement de remise en cause des doctrines des Eglises au profit de conceptions du monde largement ou totalement déchristianisées. Les jours anciens du grand affrontement entre *philosophie* et dogmatisme religieux semblent revenus ; mais cette nouvelle lutte, qui va jusqu'à revêtir l'aspect d'une véritable guerre idéologique, s'inscrit dans un contexte culturel, social et politique profondément transformé, c'est-à-dire beaucoup plus favorable aux tenants de la modernité sécularisatrice. Renan, dès 1865, pose le dilemme en termes abrupts, mais éclairants : « *les vieilles religions n'ont le choix qu'entre fléchir et mourir* ». La « question scolaire », entendue comme la question de la place des clergés et de la religion à l'école, doit s'appréhender dans sa relation avec ce puissant élan sécularisateur, d'ampleur européenne, qui, en quelques dizaines d'années, va partout transformer les mentalités en profondeur, et remodeler largement jusqu'aux rapports entre les classes dirigeantes et les Eglises établies. C'est pourquoi, avant de procéder à l'examen spécifique de la façon dont se pose la question de la séparation scolaire dans chacun des quatre pays de l'étude (chapitres 10 et 11), il a paru nécessaire de chercher à la situer dans cette « conjoncture idéologique » d'ensemble : c'est l'objet du présent chapitre.

## **1. LES ÉGLISES CHRÉTIENNES FACE AU PÉRIL SÉCULARISATEUR**

### **1.1. Le catholicisme : l'intransigeance romaine contre les Lumières et « la modernité »**

Rétabli sur le trône de Saint-Pierre sous la protection de l'armée française, le pape Pie IX a tiré de sa douloureuse expérience de la Révolution une leçon de fermeté : la moindre concession aux idées libérales peut entraîner pour l'Eglise romaine des conséquences dramatiques. Face à ce qu'il appelle « *cette guerre implacable déclarée au catholicisme tout entier* » par les propagateurs d'« *erreurs pestilentielles* » qui, « *blasphémant tout, entreprennent d'ébranler les fondements de la société humaine, bien plus, de la renverser de fond en comble si cela était possible* »<sup>2</sup>, Pie IX s'engage dans la réaffirmation sans faiblesse de l'identité traditionnelle de son Eglise, telle qu'elle prévalait dans le monde catholique avant la Révolution française. C'est le sens de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (8 décembre 1854) qui trace un profond fossé doctrinal entre l'Eglise et le rationalisme moderne<sup>3</sup>. Le pape et la hiérarchie catholique européenne espèrent regagner en adhésion populaire ce qu'ils perdent en crédibilité du côté des esprits avancés ; et, en effet, le culte de Marie, « *qui a toujours anéanti toutes les hérésies* »<sup>4</sup>, devient le vecteur dans les masses catholiques

---

<sup>2</sup> PIE IX, *Allocution du 9 juin 1862 aux cardinaux et aux évêques réunis à Rome* [pour la canonisation de 27 martyrs catholiques japonais], cote BN HP 517.

<sup>3</sup> A la différence de la virginité de Marie, article de foi depuis le symbole de Nicée, l'Immaculée Conception (c'est-à-dire l'idée selon laquelle Marie était, dès sa conception par Anne et Joachim, indemne du péché originel qui souille chaque être humain sans autre exception) fut dès son apparition au XIIe siècle une question controversée. Son élévation au rang de dogme par Pie IX constitue ainsi une réaffirmation du dogme du péché originel (l'un des plus inassimilables par la modernité), en même temps qu'un avertissement « à usage interne » pour les catholiques tentés de prendre leurs distances avec les aspects de leur foi les plus difficiles à défendre face au rationalisme (voir Marielle LAMY, *L'immaculée conception*, Paris, Etudes augustiniennes, 2000). En France, indique Pierre ZIND, « *la proclamation du dogme marial devait déclencher une intense émotion, réservée chez les catholiques gallicans, indignée chez les non-catholiques et les incroyants, enthousiaste chez les catholiques ultramontains* » (*op. cit.*, p. 285).

<sup>4</sup> PIE IX, *Allocution du 9 juin 1862*, *op. cit.*, p. 13.

d'une intense piété populaire, dont témoignent les apparitions de la Vierge alors recensées, et la dévotion qu'elles ont engendrée ( Lourdes en 1858, après La Salette en 1846). Avec l'encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864), accompagnée du retentissant catalogue (*Syllabus*) des principales erreurs condamnées, la guerre sacrée déclarée aux idées nouvelles franchit un nouveau degré. Certes il ne s'agit formellement que de la réaffirmation des condamnations papales antérieures visant le panthéisme, le *naturalisme* (c'est-à-dire la négation du surnaturel), le rationalisme (« *absolu* » -comme « *modéré* »), l'*indifférentisme* en matière de croyance, le communisme et le socialisme (deux « *funestes erreurs* ») et enfin le libéralisme lui-même : mais leur regroupement systématique lui donne le sens d'un défi lancé à la modernité dans son ensemble, défi résumé par le célèbre article 80 qui clôt le *Syllabus* : [Anathème à qui dira que] « *le pontife romain peut et doit se réconcilier et se mettre en harmonie avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne* »<sup>5</sup>. Pie IX et la Curie romaine espèrent sans doute ainsi donner un fondement doctrinal cohérent à leur lutte pour sauver ce qui subsiste du pouvoir temporel du pape (*Syllabus*, articles 75 et 76). Mais, au-delà, c'est en définitive à la sécularisation en cours des conceptions religieuses et sociales que la papauté déclare une lutte sans merci, en rejetant comme impies les libertés de culte et de conscience (cette dernière qualifiée par *Quanta Cura* de « *liberté de perdition* » à la suite de saint Augustin), ou la séparation de l'Eglise et de l'Etat (article 55). Au nom de l'idée selon laquelle seule la foi catholique, « *la seule vraie religion* » (article 21), permet l'espérance du salut, le pape trace ainsi tout un programme de retour politique à l'Ancien Régime en assimilant incrédulité et subversion sociale, et en proclamant le droit de l'Eglise à ne tolérer dans un Etat d'autre religion que la sienne.

Ce spectaculaire raidissement, qui s'accompagne d'un vigoureux effort ultramontain pour affirmer la pleine autorité de Rome sur les Eglises nationales, culmine avec la proclamation par le concile du Vatican en juillet 1870, à la quasi-unanimité, du nouveau dogme de l'infailibilité pontificale<sup>6</sup>. Détenteur d'un pouvoir qui l'apparente à un monarque absolu, Pie IX, privé de ses Etats après l'entrée à Rome des troupes italiennes le 20 septembre 1870, devient aux yeux de l'Europe l'homme qui « *incarne la contre-révolution tangible et vivante* »<sup>7</sup>.

L'école était bien entendu pour cette stratégie un enjeu crucial. La doctrine réaffirmée par Pie IX est celle du droit de l'Eglise à exercer en pays catholique son autorité sur l'enseignement public, sinon à la place de l'Etat, comme avant 1789, du moins en association étroite avec lui. Les articles 47 et 48 du *Syllabus* exposent, pour le condamner comme impie, le principe même de la séparation laïque de l'Eglise et de l'école<sup>8</sup>. La conviction que c'est par l'école chrétienne qu'il sera possible de conserver les enfants du peuple dans la foi anime l'œuvre du plus célèbre des pédagogues catholiques italiens du temps, Don Giovanni Bosco (canonisé en 1934). Les catéchismes à usage scolaire publiés en France témoignent de cette stricte fidélité à l'esprit du pontificat<sup>9</sup>. Qu'il s'adresse à un public populaire ou aux fils des élites sociales, le discours pédagogique d'Eglise s'affirme ennemi du doute et fort de sa tradition, ce que résume cette formule du Père Gioacchino Ventura, théologien italien réputé devenu prédicateur

---

<sup>5</sup> Voir PIE IX, *Quanta Cura et Syllabus*, documents réunis par Robert ARMOGATHE, Paris, J.-J. Pauvert, 1967.

<sup>6</sup> La minorité d'évêques « anti-infaillibilistes » avait quitté Rome la veille du vote (18 juillet 1870). Lors d'un vote préalable une majorité de 601 voix contre 88 (et 62 « réservés ») s'était prononcée en faveur du principe de l'infailibilité (J.-O. BOUDON et alii, *op. cit.*, p. 140).

<sup>7</sup> Claude LANGLOIS, in *Histoire de la France religieuse* (dir. Philippe JOUTARD, Seuil, 1991), p. 132.

<sup>8</sup> L'article 47 repousse la proposition selon laquelle les institutions scolaires devraient « être affranchies de toute autorité de l'Eglise » ; l'article 48 condamne « un système d'éducation qui soit séparé de la foi catholique et de l'autorité de l'Eglise et qui vise seulement, ou du moins en premier lieu, la connaissance des choses naturelles et les fins de la vie sociale sur terre ».

<sup>9</sup> Ainsi l'*Abrégé du cours d'instruction chrétienne à l'usage des catéchismes et des écoles chrétiennes* de L.-P. MAROTTE, Verdun, Ch. Laurent, 1853, réaffirme ce qu'on a appelé plus haut la « primauté de l'autre monde » (« *la connaissance de la religion étant une des conditions du salut* », p. 7 de la 3e édition, 1860) ; l'ouvrage fait de la « *soumission aux pasteurs légitimes* » une vertu cardinale du chrétien (p. 46).

officiel de Napoléon III : « *Tout ce qui est essentiel est trouvé.* »<sup>10</sup> L'évêque d'Orléans Félix Dupanloup lui-même, le principal représentant du courant de résistance à l'ultramontanisme et à l'anti-libéralisme, auteur de référence en milieu catholique en matière d'éducation, fait sans doute preuve d'options pédagogiques moins rigides (il s'oppose à la proposition de l'abbé Gaume visant à éliminer des collèges les « classiques païens »<sup>11</sup>) ; mais sur le fond, sa condamnation de ce qu'il appelle lui-même la « *sécularisation de l'enseignement* » (*De l'Éducation*, 1850) est tout aussi implacable :

*On a prétendu SÉCULARISER l'éducation de la jeunesse. La sécularisation de l'éducation a été un des trois ou quatre grands mots d'ordre depuis cinquante ans. Et on en est venu à bout. Le SIÈCLE, l'Etat laïque, comme on l'a dit encore, s'est fait le distributeur de l'instruction et le maître de la discipline dans les collèges... Mais de là, toutes les conséquences dont on gémit aujourd'hui : c'est le siècle, au lieu de l'Évangile, qui fait l'éducation de la jeunesse*<sup>12</sup>.

Le mal vient de loin : du XVIIIe siècle, où un Rousseau, cet homme « *au nom infâme* » se faisait écouter en proposant de ne donner à son élève aucune instruction religieuse (« *Quoi ! repousser la religion loin du jeune âge ! mais c'est un délire !* »<sup>13</sup>). De la haute société l'irréligion est passée dans le peuple, et c'est désormais tout l'édifice social qui est menacé d'effondrement :

*Qu'on aille se convaincre de la rapidité menaçante avec lesquelles les principes du communisme se répandent dans les villes, parmi les populations ouvrières, et les théories de la loi agraire dans nos campagnes. J'ai causé longuement avec des révolutionnaires de village, avec de petits socialistes de quatorze ans : je n'ai jamais rencontré rien de plus effrayant que la simplicité de leurs criminelles espérances, rien de plus cruel que la naïveté de leurs vœux*<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Plus précisément, ajoute le P. Ventura (*La raison philosophique et la raison catholique*, 1851), tout a été trouvé au XIIIe siècle par l'auteur du « *livre le plus surprenant, le plus profond, le plus merveilleux qui soit sorti de la main de l'homme, la Somme théologique* » (cité par Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955, p. 243). Ce retour à la scolastique et à Thomas d'Aquin comme rempart contre la science moderne s'accompagne d'une dépréciation de l'esprit de libre recherche, nommé par Ventura *philosophie inquisitive*, et matrice d'incroyance. Seule est tolérable une *philosophie démonstrative* visant à reproduire la pensée indépassable du plus grand des philosophes.

L'évolution du P. Ventura (mort en 1861) est caractéristique : religieux théatin, plutôt libéral avant 1848 (influent à la Curie, il avait conseillé à Pie IX lors de son élection de remettre à une chambre élue le pouvoir temporel sur les États de l'Église, puis cherché, au lendemain de la fuite du pape, une entente avec les républicains romains). Dans les années 1850, avec les théologiens jésuites de la revue romaine *Civiltà Cattolica*, il est l'un des fondateurs du « néothomisme », qui allait devenir la philosophie officielle de l'Église catholique de la seconde moitié du XIXe siècle (L. FOUCHER, *op. cit.*, p. 240 et suiv.).

<sup>11</sup> Cette proposition, développée par l'abbé Jean-Joseph GAUME dans *Le Ver rongeur des sociétés modernes* (1851), devait déclencher « *l'une des polémiques les plus ardentes que le XIXe siècle ait connues en matière de programmes scolaires* » (André CHERVEL, *Histoire de l'Éducation* n° 77, janvier 1998, note critique sur l'ouvrage de Daniel MOULINET, *Les classiques païens dans les collèges, le combat de Mgr Gaume*, Cerf, 1995).

<sup>12</sup> Félix DUPANLOUP, *op. cit.*, p. 166 (les mots en majuscules le sont dans le texte).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 364. L'historien anglais Theodor Zeldin voit en Dupanloup un homme « *éberlué par l'époque dans laquelle il vivait* » (*Histoire des passions françaises...*, tome V, p. 281). La crainte de voir un peuple déchristianisé devenir la proie des utopies révolutionnaires est pour l'évêque d'Orléans une sorte de hantise, à laquelle il consacre en 1866 un ouvrage entier, *L'Athéisme et le péril social*, avertissement solennel adressé aux classes dirigeantes : « *Ceux qui parlent de séparer l'Église de l'État, et même dans l'école la morale de la religion* » préparent en réalité « *un cataclysme social* » (p. 171 et 149). Une future tentation politique du radicalisme (sur laquelle on reviendra) est dénoncée par avance comme irresponsable : « *Considérer la guerre à Dieu et à l'Église comme une sorte de dérivatif contre la révolution... c'est la plus coupable, mais aussi la plus dangereuse des politiques. Voir là une soupape contre d'autres périls, c'est une aberration fatale : la soupape emportera la chaudière. Expédient d'un jour, trahison de l'avenir* » (p. 172).

L'idée de l'utilité politique de la religion comme barrage à la révolution n'a peut-être jamais été exposée avec plus de netteté que dans ce livre. Pour appuyer son propos, Dupanloup ne craint pas de faire appel non seulement aux auteurs sacrés, mais

Le remède réside pour Mgr Dupanloup dans la restauration de la pleine autorité de l'Eglise sur les divers ordres d'éducation (« *éducation populaire* », « *éducation industrielle et commerciale* » et « *haute éducation intellectuelle* », puisqu'aussi bien l'inégalité d'éducation est « *l'ordre de la Providence* »<sup>15</sup>). Le courant dit libéral du catholicisme français de cette époque, dont on a pu souligner ou déplorer le manque d'audace<sup>16</sup>, partage ainsi avec l'aile catholique la plus hostile aux « principes de 1789 », bien représentée par l'évêque de Poitiers, Mgr Pie<sup>17</sup>, une commune conscience de la gravité des périls et de la responsabilité de l'Eglise en matière de défense de l'ordre établi. Bon gré mal gré, son sens de la discipline le conduit à se soumettre au pape engagé sans faiblesse dans sa grande contre-offensive visant à faire barrage à la modernité.

Une stratégie payante ? Sans doute observe-t-on un spectaculaire renforcement numérique du clergé sous Pie IX, en France (c'est à la fin des années 1860 que le nombre annuel d'ordinations atteint son maximum historique au XIXe siècle, tandis que progressent considérablement les effectifs des congrégations masculines et féminines<sup>18</sup>), en Angleterre (où la hiérarchie catholique est rétablie en 1850<sup>19</sup>) ou encore en Italie. Mais convient-il réellement de parler avec certains historiens des religions contemporains d'une « *Eglise en expansion* »<sup>20</sup> ? Si on constate une reprise parfois vigoureuse des pratiques cultuelles dans des régions encore fortement pratiquantes, la désaffection s'étend plutôt dans les zones en voie de déchristianisation<sup>21</sup>. Et surtout, la stratégie de Pie IX, au-delà de son efficacité immédiate, est porteuse à terme de menaces redoutables pour l'Eglise elle-même qu'elle enferme dans l'impasse de l'opposition à la « *civilisation moderne* ». La posture catholique officielle agrège en effet contre elle tout un ensemble d'adversaires aux conceptions philosophiques, politiques ou

---

à l'autorité toute profane d'Adolphe Thiers (p. 47-48), ce dernier ayant rendu hommage à la religion chrétienne pour « *avoir seule donné un sens à la douleur* » (A. THIERS, *De la propriété*, Paris, L'Heureux, 1848, p. 382).

<sup>15</sup> Felix DUPANLOUP, *op. cit.*, p. 376.

<sup>16</sup> Le premier congrès catholique de Malines (1863), où Montalembert avait paru emporter l'assentiment de l'auditoire (non seulement belge, mais international) en déclarant : « *La cause de l'absolutisme est une cause perdue. Malheur à ceux qui voudraient enchaîner à cette idole décrépète les intérêts immuables de la religion* » (R. AUBERT, *op. cit.*, p. 230) avait accéléré en retour l'élaboration du *Syllabus*, qui devait « *infliger au catholicisme libéral une défaite dont il mettra de longues années à se remettre* » (A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 316). Mgr Dupanloup, après avoir vainement tenté de dissuader Pie IX de publier ce texte, se contenta d'en présenter une interprétation édulcorée, basée sur la célèbre distinction de la « thèse » (le principe intangible) et de l'« hypothèse » (les accommodements de son application) qui devait lui attirer bien des sarcasmes.

<sup>17</sup> Légitimiste et véhémentement hostile aux Droits de l'Homme, en tant que contraire aux Droits de Dieu, Mgr Pie (1815-1880) avait lancé avec hauteur aux propriétaires de son diocèse lors du carême de 1850 : « *Vous appelez la religion à votre aide ; vous avez besoin d'elle ; prenez-la telle qu'elle est sortie des mains de Dieu* » (cité par A. DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 280). La « *campagne de l'évêque Pie contre le XIXe siècle* » est l'objet d'un article (en anglais) sous ce titre d'Austin GOUGH dans le recueil dirigé par Théodore ZELDIN *Conflicts in French Society, anticlericalism, education and moral in the nineteenth century*, Londres, Allen and Unwin, 1970.

<sup>18</sup> La France compte 36 000 prêtres en 1814, 47 000 en 1848, 56 000 en 1878 (il s'agit du maximum historique) ; le nombre de religieuses s'élève alors à 130 000 (Gérard CHOLVY, *op. cit.*, p. 70 et 40, voir note 21).

<sup>19</sup> En Grande-Bretagne, treize évêchés sont créés par Pie IX en 1850. Le catholicisme anglais profite de la vague d'immigration irlandaise et de la défection de certains dignitaires anglicans (tel John Henry Newmann, dont on reparlera plus loin). Le nombre de lieux de culte double presque entre 1850 et 1870, passant de 600 édifices à 1151 (J.-O. BOUDON, *op. cit.* p. 137).

<sup>20</sup> « [Il est] *erroné de croire que [Pie IX] est exclusivement « sur la défensive. Bien au contraire, l'Eglise de Pie IX n'est pas en recul mais en expansion* » (Yves BRULEY, « La papauté de Pie VII à Pie IX », in J.-P. BLED et alii, *Religion et société...*, p. 21). Mais l'audience d'une Eglise dans une population donnée ne se mesure pas seulement à la vitalité des ordinations, qui sont autant une voie de promotion sociale qu'une affirmation de foi personnelle. Par ailleurs, la religiosité de certains groupes sociaux peut aller de pair avec un détachement (ou un rejet) de la religion dans d'autres secteurs de la société : il semble bien qu'on assiste ici à un phénomène de ce genre.

<sup>21</sup> La situation est assurément très différente selon les régions, les classes sociales, les sexes. A Paris, si le nombre de non-baptisés n'est que de 7 % en 1865, il est cependant aisé de constater l'« *ampleur du détachement ouvrier* » (Gérard CHOLVY, *Christianisme et société en France au XIXe siècle, 1790-1914*, Seuil, 2001, p. 110) : à Montmartre, en 1866, la pratique dominicale ne dépasse pas 3,5 %. A Lille, à la même date, 8 % des ouvriers seulement font leurs Pâques (*ibid.*).

sociales très diverses et même antagonistes, mais que rapproche un commun souci de défendre des principes de libre choix de l'individu en matière religieuse, et de libre détermination des peuples en matière politique. L'intransigeance catholique conduit ainsi à transformer l'inexorable poussée sécularisatrice, contre laquelle elle s'arc-boute, en anticléricalisme de masse, en particulier dans les deux pays où elle est le plus perçue comme liée à un ordre social et politique impopulaire, l'Italie et la France (pays où l'anticléricalisme était dans les années 1830 et 1840, on l'a vu, en sensible décline). Ainsi, la caution accordée par les autorités religieuses aux guérisons miraculeuses de Lourdes contribue certes à la ferveur des fidèles ; mais elle conduit parallèlement l'Eglise à s'aliéner bien des partisans d'un rationalisme moderne, pas nécessairement irréligieux, mais bien davantage portés à donner leur assentiment à la nette affirmation de Littré (lui-même médecin de formation) : « *Il y a deux merveilleux, le faux et le vrai. La théologie est le ministère du premier, la science est le ministère du second.* »<sup>22</sup> La guerre déclarée par l'Eglise catholique à la modernité accroît sans doute sa cohésion interne « *comme une armée sous son général et ses capitaines* »<sup>23</sup> ; mais elle fait fort logiquement surgir devant elle des adversaires convaincus qu'avec l'Eglise du *Syllabus* « *tout compromis est impossible* »<sup>24</sup> et décidés à lutter contre cet adversaire irréconciliable de tout ce qu'ils considèrent comme les valeurs les plus essentielles, jusqu'à son irrémédiable défaite.

## **1.2. Résister à la modernité ou s'y abandonner : le dilemme du protestantisme allemand**

Dans l'Allemagne des années 1850, le protestantisme orthodoxe, qui jouit de la faveur du pouvoir, développe des thèses hostiles au « siècle » qui soutiennent la comparaison avec celles de Rome. Friedrich Julius Stahl<sup>25</sup>, mentionné plus haut comme l'un des idéologues de l'Etat chrétien dans la Prusse du *Vormärz*, défend en 1852, devant le congrès évangélique de Berlin, l'idée selon laquelle le monde contemporain est le théâtre d'une lutte sans merci entre deux principes, celui du christianisme, pour qui Dieu est source de toute autorité et fin de l'existence humaine, et celui issu de « 1789 », pour lequel l'autorité a sa source dans les peuples, et la société sa finalité dans le bonheur des hommes ici-bas :

*La Révolution ne se résume ni dans l'insurrection ni dans la liberté politique.*

*A l'examiner dans son concept et son essence, qu'est-ce donc que la Révolution ? C'est cette doctrine politique qui, depuis 1789, comme une force universelle, remplit la pensée des peuples et dirige les mouvements de la vie publique. L'essence de cette doctrine est la suivante : faire reposer toute l'organisation des Etats sur la volonté des hommes au lieu de la soumission à l'ordre voulu par Dieu ; considérer toute puissance comme venant non de Dieu, mais des hommes et des peuples ; assigner pour but à l'activité sociale non pas la mise en pratique des saints commandements de Dieu et la*

---

<sup>22</sup> Emile LITTRÉ, *Médecine et médecins* (1872) cité par Pierre GUILLAUME, *Médecine, Eglise et foi, XIXe-XXe siècle*, Aubier, 1990, p. 49.

<sup>23</sup> « *C'est dans cette unité que réside la gloire des fidèles ; elle est l'honneur de l'Eglise, elle est l'épouvante des ennemis, auxquels l'Eglise même apparaît terrible comme une armée rangée en bataille. Sur ce champ de bataille, rangés sous vos pasteurs, auxquels commande le chef suprême, chacun à votre poste, comme une armée sous son général et ses capitaines, accomplissez les commandements* » (PIE IX, *Allocution du 6 juin 1862 aux prêtres réunis à Rome*, cote BN Hp 517).

<sup>24</sup> « [On peut] maintenant dire, l'encyclique à la main : l'épreuve est consommée. Vous voyez que toute idée de transaction est un amusement chimérique ; vous voyez que tout compromis est impossible. La liberté de conscience est rejetée comme une abomination ; l'idée si douce de la tolérance est repoussée comme une désertion de la vérité ; le pape revendique au nom de l'Eglise le droit de réprimer par les peines corporelles les transgressions de ses lois spirituelles... Nous ne connaissons point dans l'histoire moderne d'acte aussi subversif en politique et aussi dissolvant au point de vue social. » (Eugène FORCADE, *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1865. Cité par J. R. ARMOGATHE, *op. cit.*, p. 97 et 99.)

<sup>25</sup> Sur F.-J. STAHL (1802-1861), professeur de droit civil et d'Eglise à l'université de Berlin et membre de la Chambre des seigneurs de Prusse, voir le ch. 5.

*réalisation de Son plan pour le monde, mais la libération de l'humanité se réglant elle-même d'après son bon plaisir*<sup>26</sup>.

Ce courant, que le théologien protestant français Frédéric Lichtenberger appelle *néo-luthérien*<sup>27</sup>, cherche à renforcer l'efficacité contre-révolutionnaire de l'Eglise évangélique en restaurant l'autorité du pasteur sur les fidèles, et celle de la hiérarchie sur les ministres du culte. Son hostilité aux thèses de Schleiermacher, et plus généralement aux « *principes de l'individualisme en matière religieuse* »<sup>28</sup>, le conduit ainsi à opérer une sorte de re-cléricalisation d'une Eglise ébranlée par les dissidences des années 1830 et 40 et par la tourmente révolutionnaire de 1848-1849<sup>29</sup>. Dans le domaine scolaire, ce mouvement prône fort naturellement le renforcement du caractère confessionnel de l'enseignement et le rôle plus actif du pasteur dans la catéchèse des élèves de la *Volksschule* :

*Le maître d'école doit être chargé du rôle d'auxiliaire : il doit diriger les exercices relatifs à l'histoire biblique, la lecture de la Bible, faire apprendre par cœur le catéchisme, les chants pieux ; tout cela lui appartient. Mais l'instruction religieuse elle-même, celle qui répond aux besoins de la jeunesse actuelle, il ne saurait la dispenser... Nos pasteurs feraient bien de ne pas se borner à donner cette instruction une fois par semaine, pendant quelques mois, aux enfants qui se préparent à la communion*<sup>30</sup>.

La crainte de voir, en s'obstinant dans cette voie, « *l'abîme se creuser toujours davantage entre la société laïque et l'Eglise* » (évangélique)<sup>31</sup> pousse cependant à l'inverse une minorité, continuateur du mouvement des *Amis de la Lumière* (voir chapitre 5) dans la voie du radicalisme théorique (critique historique des dogmes, marquée par l'influence de l'hérétique D. F. Strauss), et de la résistance à l'autoritarisme ambiant. Chemin malaisé à suivre (pour avoir publié en 1852 une *Bible du peuple*, le pasteur Wicislenus, mentionné au chapitre précédent, menacé de deux ans de prison, doit s'exiler aux Etats-Unis) ; mais il est emprunté avec la conviction forte de travailler pour l'avenir : « *A Berlin, au centre même de la réaction, se forma un parti libéral décidé à la combattre à outrance* »<sup>32</sup>, note le pasteur Lichtenberger, historien français du protestantisme allemand de son temps. Dans ces paroisses populaires, c'est la personne du Christ, souvent plus homme, et même homme du peuple, que Dieu incarné, qui est valorisée au détriment des mystères de foi traditionnels<sup>33</sup>. La perte de substance du christianisme traditionnel atteint les dogmes fondateurs eux-mêmes : péché originel, divinité du Christ, nécessité de croire pour être sauvé, et même existence des peines éternelles sont mis en cause.

---

<sup>26</sup> F.-J. STAHL, *Was ist die Revolution ?* (rapport à l'assemblée de l'Union évangélique, Berlin, 8 mars 1852) in B. MICHAEL et H.-H. SCHEPP, *Politik und Schule...*, p. 317. Traduction à partir de l'extrait publié par E. RENDU (*op. cit.*, p. 78), partiellement modifiée (Rendu écrit par exemple « *depuis soixante ans* » là où le texte original porte plus nettement « *seit 1789* »).

<sup>27</sup> F. LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873, tome 3. Sur le « *terro-risme ecclésiastique* » de F.-J. Stahl, voir p. 398 et suiv.

Par rapport à d'autres histoires plus récentes du protestantisme (voir bibliographie), l'ouvrage de Lichtenberger présente un intérêt particulier dans l'optique de ce travail : son auteur, lui-même engagé dans les débats théologiques et politiques du protestantisme (luthérien) français de son époque du côté « libéral », met un soin particulier à examiner les implications politiques des diverses options théologiques en présence.

<sup>28</sup> F. Lichtenberger qualifie l'ouvrage du « *néo-luthérien* » Theodor KLIEFOTH, *Acht Bücher von der Kirche*, de « *réquisitoire magistral contre les principes de l'individualisme en matière religieuse* » (*op. cit.*, p. 168).

<sup>29</sup> Dr GÜNTHER, *Das Schulwesen im protestantischen Staate* (1852), cité par Eugène RENDU, *op. cit.*, p. 25. E. Rendu note avec satisfaction que la vigueur confessionnelle du catholicisme y est explicitement montrée comme un exemple à suivre : « *Ne rougissons pas d'aller prendre le bien dans l'Eglise catholique : celle-ci n'a jamais abdiqué ses droits à l'instruction religieuse de la jeunesse* » (*ibid.*).

<sup>30</sup> F. LICHTENBERGER, *op. cit.*, p. 5.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

L'invitation de Luther à « penser par soi-même » sert de caution à l'élaboration d'une pensée religieuse qui rompt décisivement avec le dogmatisme luthérien. Officiellement protestante, l'instruction religieuse dispensée par les instituteurs influencés par ce courant tend à se rapprocher d'un enseignement réduit à un minimum dogmatique très éloigné des exigeantes *Confessions de foi* du luthérianisme historique. Entre ces deux ailes orthodoxe et libérale, une position intermédiaire, qualifiée par Lichtenberger de *Vermittlungstheologie*, théologie de la conciliation, et représentée notamment par les théologiens de l'« école de Tübingen », autour de Ferdinand-Christian Baur (1792-1860), cherche à préserver ce qui peut l'être de l'ancienne « foi positive » (la divinité du Christ, en particulier) tout en restant crédible auprès d'esprits sensibles au rationalisme <sup>34</sup>.

Il n'est donc pas exact de considérer l'Eglise protestante allemande de cette époque comme engagée dans son ensemble dans un mouvement d'adaptation à la sécularisation, et encore moins d'en faire un élément moteur de cette dernière. Mais il serait tout aussi erroné d'assimiler purement et simplement catholicisme et protestantisme quant à l'attitude de ces deux Eglises face aux -défis du « siècle ». Le protestantisme allemand apparaît à cet égard plus divisé que le catholicisme, traversé de débats internes conflictuels dont la hiérarchie a beaucoup moins la maîtrise. Est-ce sa faiblesse, comme le redoutent les gardiens de l'orthodoxie protestante, inquiets de cet affaissement doctrinal, de cet « évidemment » intérieur du discours évangélique qui le laisserait exsangue -face à la montée de l'indifférence religieuse et de l'incroyance avérée ? Est-ce sa force, comme le proclament les partisans résolus d'un ressourcement de ce protestantisme de libre examen, qu'ils estiment fidèle à la tradition des origines, grâce à cette immersion hardie dans les courants sécularisateurs ? Faut-il considérer les grandes concentrations urbaines de l'Allemagne en voie d'industrialisation rapide comme des foyers de déchristianisation avancée (entre 50 % et 10 % seulement d'adultes officiellement considérés comme « protestants » communient au moins une fois par an en Saxe vers 1850 ; à Berlin un quart de siècle plus tard le taux de participation au culte dominical serait tombé à 20 %, près de quatre nouveaux nés sur dix n'étant pas baptisés <sup>35</sup>) ? Faut-il, avec Arnold Ruge, l'ancien ami de Marx, relativiser ces chiffres et estimer que « *la religion, même dans son état actuel de dissolution et d'anarchie, pénètre encore l'esprit du peuple et le gouverne* »<sup>36</sup> ? Sans entrer plus avant dans ce débat, ni dans ses prolongements chez les historiens ultérieurs, il suffira ici de souligner que le sort même du protestantisme menacé constitue alors l'un des enjeux centraux de la question de la laïcisation du système éducatif allemand, et en particulier de l'abolition, vivement souhaitée par l'aile la plus libérale du protestantisme, catégoriquement rejetée par ses adversaires, de la barrière confessionnelle entre établissements catholiques et protestants : une question qui devait diviser jusqu'en 1914 (et bien au-delà) les pasteurs évangéliques comme leurs fidèles, et dont l'examen plus détaillé sera abordé dans le chapitre suivant.

---

<sup>34</sup> Une semblable division du protestantisme en trois courants (*orthodoxes*, *rationalistes* [modérés] et *libéraux*) est proposée au même moment par le jeune Ferdinand Buisson, depuis peu exilé en Suisse, dans son *Christianisme libéral* (Paris, Cherbuliez, 1865). Le *libéralisme* y est défini comme l'abandon de la notion de « *vérité de foi* » (il n'y a que des questions, non des certitudes) et comme la négation audacieuse du statut d'autorité de la Bible elle-même (p. 6-7). Buisson, qui se donne alors pour but de travailler à une sorte de révolution interne du calvinisme, publie peu après un *Manifeste du christianisme libéral* (1869) qui lance le mot d'ordre : « *Sécularisez la religion. Nous prenons racine dans la tradition humaine tout entière* » (cité par P. ZIND, *op. cit.*, p. 202) ; il appelle au même moment au retrait de l'histoire sainte des programmes scolaires au profit de « *l'histoire de l'humanité* » (*De l'enseignement de l'histoire sainte dans les écoles primaires*, Neuchâtel, conférence donnée à Neuchâtel le 25 février 1869, Paris, Cherbuliez, 1869). L'évolution de Buisson, qui, revenu en France après la chute de l'Empire, entreprend une carrière dans l'administration de l'instruction primaire, et qui abandonne sa problématique originelle de réforme interne du protestantisme pour élaborer une réflexion originale en matière d'éducation laïque, illustre bien les passerelles existant alors entre le protestantisme le plus critique et l'option laïcisatrice en matière scolaire.

<sup>35</sup> In Hans-Ulrich WEHLER, *The German Empire, 1871-1918*, Vandebuck and Ruppert, Göttingen, 1975, p. 115. B. BETHOUARD, *Religion et culture...*, p. 29, donne pour la même époque le chiffre plus « alarmiste » encore, mais sans doute peu crédible, de 1 % de participation à Berlin au culte protestant.

<sup>36</sup> Arnold RUGE, *Discours sur la religion, son origine et sa décadence* (1869), cité par F. LICHTENBERGER, *op. cit.*, p. 82.

### 1.3. Grande-Bretagne : la lutte de l'Église anglicane et des « dénominations » chrétiennes pour leur survie collective

Le recensement religieux effectué le dimanche 31 mars 1851 dans l'ensemble des lieux de culte d'Angleterre, du Pays de Galles et d'Écosse révèle brutalement l'ampleur réelle du détachement populaire britannique vis-à-vis du christianisme. Ce jour-là, dimanche de Pâques (et donc « fête d'obligation ») quatre adultes sur dix n'ont fréquenté aucun lieu de culte (59,4 % de pascalisants). Encore relativement forte dans les campagnes (71 %) la participation à l'office religieux n'implique en milieu urbain que la moitié de la population (50 %). « *Ce pourcentage, commentent Jean Baubérot et Séverine Mathieu, apparaît aujourd'hui très élevé ; en ce temps-là il provoque la stupeur.* »<sup>37</sup> L'émotion est particulièrement vive du côté des Églises établies, anglicane et écossaise, qui doivent – c'est là le second grand enseignement de ce recensement – faire le deuil de leur prétention à l'hégémonie religieuse. En Angleterre, les lieux de culte anglicans n'ont accueilli ce jour-là que 51,5 % du total des fidèles (5,1 millions de personnes, à peine un Anglais sur trois) ; en Écosse la *Kirk* était talonnée par la *Free Church* (voir chapitre 5) : 566 000 fidèles contre 555 000. Les Églises non-conformistes, en premier lieu méthodistes, faisaient ensemble en Angleterre presque jeu égal avec l'Église anglicane (44,5 %, pour 4 % de catholiques) ; elles la marginalisaient presque au Pays de Galles, où seulement un pratiquant sur cinq s'était rendu dans un lieu de culte anglican<sup>38</sup>. Et même si le recensement ne prend pas en compte le statut social des fidèles, les taux de participation déprimés dans les grands centres industriels et miniers soulignent assez le caractère massif du détachement ouvrier par rapport au culte : « *La désertion des classes populaires paraît particulièrement accentuée et fait l'objet de rapports spéciaux à la Chambre des Lords en 1852 et 1853.* »<sup>39</sup>

Qu'il soit interprété en termes de montée de l'indifférence envers la religion comme telle ou « seulement » de rejet des Églises existantes (thèse de l'« *indifférence ecclésiale* » des *unchurched masses* pour qui la référence chrétienne resterait néanmoins fondamentale<sup>40</sup>), le recensement de 1851 (jamais renouvelé) provoque dans les couches dirigeantes une prise de conscience de la gravité du péril indifférentiste. Le maître d'œuvre du recensement, Horace Mann, s'effraie de constater que les masses britanniques étaient « *inconsciemment sécularistes* »<sup>41</sup>. L'indifférence religieuse de masse paraît une sorte de bouillon de culture propice au développement à la fois du vice moral et de la subversion politique.

---

<sup>37</sup> J. BAUBÉROT et S. MATHIEU, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, Seuil, 2002, p. 174.

<sup>38</sup> Sur cent pratiquants en Angleterre et pays de Galles le 31 mars 1851, on compta 22 méthodistes (toutes Églises confondues), 11 congrégationalistes, 8 baptistes, et 3 ou 4 fidèles d'autres « dénominations » protestantes (J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 174-175 ; voir aussi J.-P. BLEU, *op. cit.*, p. 129 et Hugh MC LEOD et al., *Histoire religieuse de la Grande-Bretagne*, Paris, Cerf, 1997).

<sup>39</sup> R. MARX, *La Religion en Grande-Bretagne...*, p. 117.

<sup>40</sup> Ce débat est largement traité par les historiens de la religion en Grande-Bretagne au XIXe siècle. Sans le soulever ici, signalons qu'il indique tout au moins une crise de l'audience des clergés (toutes « dénominations » confondues) en milieux populaires. La non-participation au culte dominical, particulièrement le jour de Pâques, n'implique certes pas nécessairement l'incroyance, et peut s'accompagner d'un certain usage des cérémonies chrétiennes pour les grands « rites de passage », baptême, mariage et enterrement. Mais elle rend manifeste une certaine perte d'emprise des clergés sur les comportements (puisque'il s'agit en quelque sorte d'une désobéissance de masse à l'injonction religieuse de participer à l'office célébrant la Résurrection) : l'indifférence envers l'office de Pâques doit être ici considérée comme une mesure indirecte, mais significative, du faible attachement des parents à ce que leurs enfants reçoivent une instruction religieuse dans un cadre scolaire.

<sup>41</sup> Horace MANN, *Report on the religious census*, cité par E. ROYLE, *Victorian Infidels...*, p. 235 (sur le mouvement *secularist*, voir plus loin).

La Grande-Bretagne, l'Angleterre surtout, connaît de ce fait, bien avant le continent, une sorte de sursaut religieux collectif qui lance les Eglises, établie comme non-conformistes, à la reconquête des masses populaires et de leur jeunesse, avec l'appui politique et financier des pouvoirs publics<sup>42</sup>. Le mouvement ne pouvait pas être homogène. Ici aussi un intense conflit interne oppose les partisans d'un raidissement doctrinal et ceux qui appellent à explorer des voies originales de réconciliation du christianisme avec la modernité. Ce conflit se propage à travers à peu près toutes les « dénominations » protestantes « non-conformistes » (terme qui supplante alors le vieux mot de *dissidents*), partagées entre la réaffirmation de leur identité doctrinale propre et l'ouverture aux idées nouvelles (c'est en particulier le cas des méthodistes, où ce dernier courant finit par l'emporter). Il secoue fortement l'Eglise anglicane elle-même, où la *high Church*<sup>43</sup> (voir chapitre 5) est bientôt confrontée à l'émergence du courant dit de l'*Eglise large (broad Church)*, disposé à relativiser certaines vérités du dogme et à accepter une conception des Ecritures comme reposant partiellement sur des mythes. Mais à la différence du continent, où cette attitude est encore stigmatisée comme hérétique (par l'Eglise catholique) ou plus ou moins efficacement marginalisée (par les hiérarchies protestantes), l'Angleterre religieuse de ce second XIXe siècle se signale par l'influence précoce, dans les divers clergés du pays, de ce courant « moderniste » qui cherche dans l'ouverture doctrinale, et la reconnaissance d'un pluralisme religieux de bon aloi, le moyen d'empêcher que ne s'élargisse le redoutable fossé entre la société et eux-mêmes. Ces tentatives reçoivent tout au moins la faveur d'une partie des classes moyennes, et contribuent à les détourner de l'irrégion qui se développe dans les couches correspondantes du continent. La publication en 1860 du « *manifeste* »<sup>44</sup> des rénovateurs anglicans, *Essays and Reviews*, placé sous le patronage ambitieux du Lessing de *Nathan le Sage* (voir chapitre 2), leur donne, malgré des sanctions disciplinaires (ou à cause d'elles), une audience sans doute inconnue au même moment par les courants similaires en contexte catholique et même luthérien<sup>45</sup>. L'incapacité de la hiérarchie anglicane à imposer la même unité doctrinale que par le passé est illustrée par l'acquiescement, en 1864, par la commission juridique du Conseil privé, de deux pasteurs accusés de ne pas croire au châtement éternel<sup>46</sup>. A ce réexamen doctrinal en cours s'ajoute une réorientation en profondeur de l'activité pastorale en direction des masses à reconquérir. La

<sup>42</sup> [Pour enrayer la crise religieuse] « *il faut imaginer un immense effort pédagogique, maintenir un contrôle direct de l'enseignement dans des écoles confessionnelles ou une participation au système public pour combattre au niveau populaire les retombées des théories nouvelles* » (R. MARX, *op. cit.*, p. 141).

<sup>43</sup> Cette aile du clergé anglican, se définissant comme ayant une « haute opinion » de l'Eglise (*high Churchmen*), cherche à rétablir une plus forte autorité du pasteur sur les fidèles, notamment par une liturgie plus pompeuse, et de l'épiscopat sur l'ensemble du clergé. Leurs adversaires, les *low churchmen*, attachés à maintenir l'ancrage protestant de l'anglicanisme, leur reprochent leur « crypto-catholicisme ». Le reproche n'est pas totalement infondé : certaines figures du mouvement *High Church* se convertissent spectaculairement au catholicisme au cours des années 1840. L'attachement de ce courant à l'apprentissage strict du catéchisme anglican à l'école fera de lui la principale cible des réformateurs scolaires anglais.

<sup>44</sup> J. BAUBEROT et S. MATHIEU, *op. cit.*

<sup>45</sup> *Essays and Reviews*, Londres, Longman, 1861. Deux des sept *clergymen* coauteurs de l'ouvrage sont suspendus pour un an. Son maître d'œuvre, le pasteur Frederick Temple, tout en condamnant l'intérêt excessif pour ce monde, se déclare partisan d'une mise à jour doctrinale du christianisme capable de prendre en compte l'évolutionnisme darwinien (p. 47 et suiv.). Temple, nommé évêque sous le gouvernement libéral Gladstone dès 1869, deviendra archevêque de Cantorbéry en 1896.

Une présentation plus complète de la rénovation interne de l'Eglise anglicane devrait mentionner l'apparition du courant du socialisme chrétien – *Christian socialism*, terme forgé en 1848 par Charles Kingsley (1819-1875) – qui vise à assimiler certains éléments programmatiques du chartisme à une perspective globale chrétienne. Son principal représentant, le théologien Frederick Denison Maurice (1805-1872), influencé par Buchez et Lamennais, est évincé de sa chaire au *King's college* en 1853 à la suite de la publication de ses *Essais théologiques*, avant d'obtenir quelques années plus tard une reconnaissance institutionnelle avec sa nomination à Cambridge (1866). Kingsley et Maurice seront actifs dans le mouvement pour l'école primaire interconfessionnelle examiné au chapitre suivant.

<sup>46</sup> Bertrand RUSSELL, *Science et religion*, Gallimard, 1971, p. 59. B. Russell ajoute qu'en apprenant l'issue du procès, Gladstone, pourtant dirigeant libéral, « fut horrifié, et dit que si ce jugement devait créer un précédent, il n'y aurait plus « aucune différence entre la foi chrétienne et sa négation » (*ibid.*).

posture de soutien sans faille à l'ordre établi, caractéristique de presque toutes les Eglises britanniques au temps du chartisme, tend à s'effacer au profit d'un discours prudemment ouvert sur les réformes nécessaires. Une forte dimension sociale et caritative se mêle à l'inculcation des vérités de foi salvatrices dans les très nombreuses missions en milieu ouvrier mises sur pied à partir des années 1850 ; le mouvement devait encore s'amplifier dans les années 1870 et 1880 <sup>47</sup>.

Il est donc pour le moins superficiel de considérer que la Grande-Bretagne de la seconde moitié du XIXe siècle communie dans une religiosité quasi unanimement partagée au moment où les affrontements politico-idéologiques autour de la question religieuse se développent sur le continent. Mais l'intensité de ces derniers est incontestablement moindre outre-Manche. Parmi les facteurs explicatifs de ce phénomène figure sans doute en bonne place la prise de conscience précoce par les Eglises du nécessaire abandon de bien des convictions doctrinales afin de sauver l'essentiel. A « l'état de guerre » entre anglicans et non-conformistes se substitue l'idée d'une communauté d'intérêts entre « dénominations » chrétiennes qui doivent s'unir pour éviter d'être ensemble emportées par le flot montant du « paganisme », c'est-à-dire de l'indifférence en matière de foi.

Deux phénomènes dominent ainsi la situation religieuse de la Grande-Bretagne des décennies qui suivent le recensement de 1851, selon Roland Marx, qu'on suivra ici. Le premier est la poursuite du détachement de masse par rapport à la religion, l'« *hémorragie dont souffrent les grandes dénominations* », l'anglicanisme comme ses concurrents. La « *désertion* » est « *particulièrement forte dans le monde des ouvriers et des artisans* » <sup>48</sup>. On doit en revanche mettre à l'actif de cette lutte des Eglises « *pour leur survie* » <sup>49</sup> un résultat dont on ne peut ici sous-estimer l'importance : la préservation d'une référence chrétienne communément admise dans la culture des classes dominantes britannique : la foi chrétienne demeure une composante nécessaire de la « *respectabilité* » victorienne. Malgré les efforts du mouvement *secularist*, sur lequel on reviendra, l'athéisme déclaré reste marginal dans les classes dirigeantes, et chez les intellectuels. On est loin ici de la reconnaissance sociale du droit à l'irréligion dans les couches sociales correspondantes du continent : peut-être – c'est tout au moins l'hypothèse ici présentée – ce facteur est-il décisif pour rendre compte de la relative faiblesse, malgré l'impressionnante -crise des Eglises, des mouvements « purement laïques » dans la Grande-Bretagne de ce temps.

## **2. MONTÉE EN PUISSANCE ET DIFFÉRENCIATIONS INTERNES DES COURANTS SÉCULARISATEURS**

### **2.1. Science, techniques, changements sociaux et politiques des années 1850-1880 : des évolutions fortement « sécularisantes »**

A la différence des « chocs sécularisateurs » qui avaient ébranlé à plusieurs reprises au cours des siècles précédents la cohésion idéologique du christianisme européen ou occidental (chapitres 1 et 2

---

<sup>47</sup> Il faut mentionner à cet égard la création des « fraternités » (*Brotherhoods*) en 1875 « pour remédier à la désaffection du culte parmi les ouvriers » (J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 204), la fondation de l'Armée du Salut par le pasteur méthodiste William Booth, déjà forte de 3000 membres quand cette appellation apparaît en 1878 ; « allant aux taudis et aux miséreux... [elle] cherche à y apporter en même temps des secours matériels et une aide spirituelle » (R. MARX, *op. cit.*, p. 155). Au même moment sont créés par les wesleyens des *Central Halls*, lieux « de prédication, de distraction et de secours tout à la fois » (*ibid.*, p. 153).

<sup>48</sup> R. MARX, *Religion et société en Angleterre de la Réforme à nos jours*, PUF, 1978, p. 162. Le nombre de pratiquants dans l'East End populaire de Londres est estimé, en 1889, à 29 % : c'est un chiffre nettement supérieur à ceux de Paris ou de Berlin à la même époque, mais l'érosion s'est confirmée par rapport à 1851 (p. 161).

<sup>49</sup> *ibid*