

public de lecteurs. En fait, l'épanouissement individuel grâce à l'instruction constituait l'une des principales missions du nouveau mouvement ouvrier et l'une de ses plus puissantes forces d'attraction²⁸.

La réponse à ces attentes passe par la modernisation résolue des structures éducatives, c'est-à-dire par la réalisation du programme scolaire élaboré dans les décennies précédentes dans la lutte contre l'école confessionnelle. L'accès de tous aux savoirs de base ; l'adoption de méthodes éducatives fondées sur les capacités actives, créatrices et critiques de l'enfant – objet de recherche des psychologues de l'enfance et des pédagogues de l'éducation nouvelle, Ovide Decroly, Edouard Claparède, Adolphe Ferrière, en contexte francophone, l'Allemand Paul Natorp, ou encore l'Américain John Dewey ; le développement polyvalent, ou « intégral », des facultés intellectuelles, artistiques et physiques de l'enfant ; le rééquilibrage des disciplines en faveur des sciences, notamment des sciences de la nature, de l'histoire profane ; l'accès des filles aux degrés d'enseignement jusque-là réservés aux garçons : ces points clés des programmes de réforme scolaire des périodes antérieures cessent d'être seulement objet d'expérience d'établissements en marge pour se poser comme des objectifs immédiats de réforme, qui reçoivent même ici ou là un commencement de réalisation. Sans être nécessairement anticlérical dans sa formulation – mais il l'est parfois, notamment dans le mouvement pour l'*Escuela moderna* du Catalan Francisco Ferrer, qui prend à partir du début du XXe siècle une dimension internationale – ce vaste courant de rénovation pédagogique se dirige nécessairement contre tout ce qui subsiste, dans les structures éducatives, de l'ancien pouvoir de l'Eglise sur l'Ecole. Même quand des parents d'élèves – des « pères de famille » – sous l'influence des clergés demandent le maintien d'un enseignement religieux à l'école publique, il est désormais entendu que les finalités de celui-ci doivent rester d'abord des finalités profanes ; les écoles confessionnelles elles-mêmes, là où elles existent de façon importante (Grande-Bretagne, France, Italie), doivent rapidement apparaître, sous peine d'être vaincues par la concurrence des écoles publiques, comme capables elles aussi d'intégrer ces nouvelles dimensions de la vie éducative.

Quelle place le « triomphe de la science », d'une part, la demande d'instruction moderne, de l'autre, laissent-ils à l'enseignement religieux à l'école publique ? Même s'il n'est pas nécessairement perçu, hors de France, comme un corps étranger dans les programmes scolaires (mais cette perception existe aussi, on y reviendra), toute l'évolution qu'on vient d'évoquer rapidement ne peut que le fragiliser. Au nom de quoi la séparation du savoir profane et du savoir religieux, désormais pleinement réalisé dans le monde de la science, ne concernerait-elle pas le monde de l'enfance et de l'adolescence ? La remise en cause de l'enseignement religieux, là où il s'est maintenu sous une forme ou une autre après les réformes des années 1870, découle de toute l'évolution idéologique et culturelle qu'on vient de brosser à grands traits. La lutte pour la laïcisation des écoles publiques, plus encore que dans les périodes précédentes, se nourrit de ces développements ; on peut comprendre ainsi combien, loin de se limiter à la France, elle se présente d'emblée comme une lutte de dimension européenne.

3. LA MONTÉE EN PUISSANCE DE LA RELIGION DE LA PATRIE

Mais on ne peut considérer l'évolution de l'Europe à l'époque ici examinée comme tendant de façon univoque à affaiblir les Eglises et à dévaloriser leur doctrine « classique ». D'autres processus historiques sont à l'inverse favorables au maintien de liens forts entre Eglises et Etat, ou entre Eglises et classes dominantes. Le premier, qu'on ne peut ici que signaler brièvement, tient à la montée en puissance du socialisme organisé. On a vu que toute l'évolution politique du XIXe siècle avait conduit une fraction laïcisatrice des classes dominantes à mettre en cause la capacité des Eglises à assurer efficacement le rôle de pacificateur social qu'elles prétendaient remplir. Mais à mesure que les partis

²⁸ E. HOBSBAWM, *op. cit.*, p. 339

socialistes (ou travailliste, en Grande- Bretagne) accroissent leur audience et leurs succès électoraux, la tentation est forte, y compris chez les représentants politiques des bourgeoisies laïques italienne et française, de voir dans la doctrine sociale de *Rerum novarum* un rempart, auxiliaire peut-être, mais qu'il serait imprudent de négliger. Face au danger de radicalisation des luttes ouvrières et populaires sensibles dans tous les pays d'Europe à partir de 1905 – c'est-à-dire de la première Révolution russe – , et surtout des années 1910 et suivantes, s'affirme cette tendance au rapprochement ou à la collaboration politique entre les « élites politiques » et les Eglises (on reviendra plus loin sur le cas de la France).

Un autre puissant facteur de rapprochement entre Eglises et Etats européens, qui ne sera ici mentionné que pour mémoire, est constitué par la formation des grands empires coloniaux qui s'achève au début du XXe siècle. Le christianisme trouve aisément, dans la domination de l'Europe sur le monde, de quoi légitimer sa supériorité, en tant que « religion des vainqueurs ». En étroite liaison avec les autorités militaires et civiles des puissances coloniales, des missionnaires chrétiens de toutes confessions se lancent eux aussi à la conquête du monde – la France elle-même ne faisant à cet égard nullement « exception », même après 1905²⁹.

On s'arrêtera plus longuement, parce que son impact sur l'idéologie diffusée dans un cadre scolaire est plus direct et plus massif, sur un autre trait majeur de la vie politique et intellectuelle de *l'ère des Empires* : la montée du sentiment patriotique. On a en vue ici l'importance accordée non seulement à la *nation*, cadre historiquement construit de la vie d'un peuple donné, mais à la *patrie*, une entité à laquelle on appartient de naissance, qu'il faut non seulement connaître mais *aimer*, et pour laquelle il faut savoir si nécessaire se battre et mourir. La République française, les monarchies constitutionnelles italienne et britannique, comme le semi-absolutisme du second Reich sont unanimes à valoriser l'appartenance du citoyen ou du sujet à sa patrie, ce sentiment fondateur de l'unité du pays ; à célébrer la grandeur de l'héritage national, qu'il convient de défendre contre la malignité ou la rapacité d'un éventuel ennemi ; et à dénoncer la perversité des êtres assez perdus pour ne pas donner de sens à cette notion sans laquelle l'humanité ne saurait se dire civilisée. Sans doute l'injonction à *mourir pour la patrie*, le *pro patria mori* de l'antiquité classique et du Moyen Age chrétien, s'inscrit-elle dans une très longue histoire³⁰, que les guerres à peu près incessantes en Europe entre 1792 à 1815 ont puissamment réactivée. Mais il paraît indéniable que dans les dernières décennies du XIXe siècle, après une période où la « fraternité des peuples » paraissait devoir être le prolongement naturel du sentiment national en éveil (c'était le point de vue de Mazzini, de Garibaldi, de Kossuth et de bien d'autres dirigeants ou participants anonymes des mouvements nationalistes de 1848), on assiste en quelques décennies à un spectaculaire changement. En l'absence d'études comparatives sur l'évolution du sentiment patriotique à l'échelle européenne (absence que soulignait Philippe Contamine en 1980, et qui ne semble pas avoir été comblée depuis, tout au moins en France³¹), on ne peut qu'avancer quelques jalons historiques : la guerre de 1870-71 et le tournant qu'elle représente en France (on a vu plus haut ce qu'en disait Littré), que Renan tente de théoriser dans sa conférence sur *L'Idée de nation* (1880) ; la réalisation de l'unité italienne et de l'unité allemande (sans qu'on puisse les assimiler totalement l'une à l'autre), qui permet aux nouveaux Etats unifiés de développer une idéologie de légitimation fondée sur le sentiment patriotique comme lien social ; la guerre des Boers (1899-1902), qui soude autour de la cause patriotique une large part de l'opinion britannique ; le grand affrontement entre France et Allemagne enfin, qui s'impose, après une période d'accalmie, comme

²⁹ La loi de 1905 en France ne trouva à peu près pas d'application aux colonies. En 1907 était voté un texte d'application de la loi à l'Algérie : il ne fut jamais appliqué par la puissance coloniale française.

³⁰ Voir notamment E. H. KANTOROWICZ « Mourir pour la patrie dans la pensée médiévale », in *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, 1984, p. 105-141 (éd. originale : « *Pro patria mori* in medieval political thought », *The american historic review*, 1951).

³¹ Philippe CONTAMINE, « Mourir pour la patrie », in *Les Lieux de mémoire*, tome 3, *La Nation*, Paris Gallimard, 1980, p. 41.

une donnée fondamentale en Europe à partir des crises de 1905 et 1911. L'ardeur patriotique ne se développe naturellement pas comme un phénomène relevant de la seule histoire politique, diplomatique ou culturelle. Elle est en relation étroite avec divers phénomènes historiques majeurs qu'il suffira ici de mentionner : la lutte pour le partage du monde entre grandes puissances coloniales, la rivalité des capitalismes nationaux sur un marché devenu mondial, le développement considérable des industries de guerre, qui permettent de soutenir ces luttes en mettant, à un degré inconnu dans l'histoire, les sciences et les techniques au service de la destruction de masse d'êtres humains. Parallèlement, le renouveau idéologique de la notion de patrie est porté par tout un ensemble de supports qui renforcent le discours officiel ; presse de masse qui contribue à diffuser par le texte et par l'image le message de la grandeur militaire, passée et présente du pays, *Ligues patriotiques* qui bénéficient, dans les quatre pays de l'étude, de nombreux capitaux d'origine bourgeoise et de nombreux adhérents d'origine populaire.

Dans ce contexte, l'école, y compris l'école élémentaire, devient pour les gouvernants un enjeu majeur de la diffusion de l'esprit patriotique. Comme les confessions rivales du christianisme, depuis longtemps persuadées qu'on ne saurait trop tôt inculquer à l'enfant un sentiment d'appartenance religieuse, les Etats modernes voient alors dans l'école publique de masse, celle qu'on quitte vers 1900 entre dix et quatorze ans selon les pays, un lieu privilégié d'inculcation du sentiment d'appartenance, non seulement à une nation, mais à une patrie (c'est envers cette dernière qu'on a des *devoirs*, comme citoyen ou comme soldat, dont l'apprentissage est partout un point fort des programmes de morale). Histoire, géographie, textes de lecture de base, initiation à la littérature, finalités militaires du développement de la gymnastique : l'idée patriotique pénètre de toutes parts les programmes de l'école élémentaire. Elle n'est pas absente des niveaux supérieurs ; mais l'enjeu, dans l'école destinée au peuple, est d'autant plus grand que les guerres modernes exigent de jeter dans les batailles des masses humaines toujours plus considérables. Cette tendance, perceptible depuis les années 1850 et 1860 (guerre de Crimée, guerres d'Italie, guerre austro-prussienne et franco-prussienne), s'est amplifiée ensuite, et chaque état-major sait qu'en cas de nouvelle guerre en Europe des civils en nombre plus élevés que jamais dans l'histoire seront appelés sous les drapeaux par chaque Etat belligérant : c'est avant tout de la capacité de ces masses humaines à se battre, c'est-à-dire de la conviction de chaque mobilisé devenu soldat qu'il a le droit de tuer et le devoir de risquer de l'être, que dépend le sort d'une future guerre. La longue période de service militaire dans les pays du continent³², si elle est largement utilisée pour cette inculcation idéologique, ne peut être réellement efficace sur le plan idéologique, estime-t-on, que si elle est le temps de la réactivation d'une conscience patriotique développée précocement : c'est l'une des tâches essentielles dévolues à l'école. La notion d'Etat éducateur prend ici, comme les travaux de Mona Ozouf et d'autres l'ont souligné dans le cas français, une signification singulièrement forte : c'est à l'école, c'est-à-dire le plus souvent dans un livre scolaire, que bien des hommes qui, en 1914, auront entre dix-huit et cinquante ans, ont appris, pour la première fois, le sens des mots « *sacrifice suprême* ».

Dans quelle mesure peut-on parler ici de « religion de substitution » ou de « religion séculière » ? Traiter cette question en tant que telle n'entre pas dans le cadre de ce travail³³. Il est nécessaire

³² Le service militaire obligatoire dure deux ans en France jusqu'en 1889, puis trois ans, ramenés à deux en 1905, jusqu'à la « *loi des trois ans* » de 1913.

³³ L'enjeu principal de cette question est de savoir si la montée en puissance de la religion de la patrie, au moment où décline le christianisme, peut légitimement être interprétée comme une preuve du fait que l'homme (considéré non plus du point de vue de l'historien, comme homme vivant à un moment déterminé du XIXe siècle européen, mais d'un point de vue général ou anthropologique) est un *animal religieux*, à qui la croyance en une divinité sous une forme ou une autre est nécessaire (le même débat a été ouvert à propos des cultes dits de substitution de la Révolution française). La question était déjà abordée à l'époque ici considérée, notamment par Nietzsche, qui écrivait devant l'extension du culte de la patrie dans l'Allemagne bismarckienne comme dans la France tourmentée par l'idée de la Revanche, dans un aphorisme intitulé *Les croyants et leurs besoins de croyance* du *Gai savoir* (1883-1886) : « *On mesure la force d'un homme, ou, pour mieux dire, sa faiblesse, au degré*

cependant de souligner ici combien la *religion de la patrie* – ce terme qui vient si facilement sous la plume non seulement d'esprits religieux, mais de promoteurs de la laïcité de l'école, en Italie comme en France, rend moins nette et moins tranchée la frontière entre les partisans laïques de la sécularisation de l'Etat et leurs adversaires. La transformation, si remarquable, du positivisme cosmopolite comtien en patriotisme a été soulignée plus haut dans le cas français. Elle est résumée, dans le cas italien, par cette formule de l'historien Luigi Sturzo : « *L'Idée de nation prit, elle, l'aspect d'une entité vivante, du Grand Etre à qui faire holocauste de volonté et de force humaine.* »³⁴ En même temps, elle permet au discours religieux de retrouver, vis-à-vis du discours de l'Etat moderne, une certaine connivence. Entre le christianisme du salut personnel et l'idéologie du salut de la patrie bien des affinités électives peuvent même apparaître. Le lien entre religion chrétienne et patrie est une thématique forte du christianisme traditionnel. Comme le relève Philippe Contamine dans l'étude citée plus haut, la *Politique tirée de l'écriture sainte* de Bossuet ou la prédication catholique sous Louis XIV n'étaient pas avares de l'exploitation du thème biblique du « *Dieu des armées* ». La doctrine traditionnelle augustinienne et thomiste connaissait non seulement la « guerre juste », mais l'obligation morale de l'obéissance absolue des chrétiens à leur souverain, en cas de paix comme en cas de guerre, sauf à considérer que les intérêts de l'Eglise eux-mêmes sont en péril. Mais le discours religieux sur la patrie se colore rapidement, dans les dernières décennies avant 1914, des mêmes accents ardents que le discours profane. De Léon XIII à Pie X, l'évolution est même sensible. Tandis que le premier se contente au fond de rappeler la doctrine classique, en insistant sur la prééminence de la « *cause de Dieu* » sur toute autre considération³⁵, le second ne fait plus de la foi chrétienne qu'une sorte de supplément d'âme permettant au chrétien d'être meilleur patriote que l'incroyant :

Si le catholicisme était ennemi de la patrie, il ne serait plus une religion di-vine. Oui, elle est digne non seulement d'amour, mais de prédilection, la patrie, dont le nom sacré éveille dans votre esprit les plus chers souvenirs, et fait tressaillir toutes les fibres de votre âme, cette terre commune où vous avez eu votre berceau, à laquelle vous rattachent les liens du sang et cette autre communauté plus noble des affections et des traditions.

*Mais cet amour du sol natal, ces liens de fraternité patriotique qui sont le partage de tous les pays, sont plus forts quand cette patrie terrestre reste unie à cette autre patrie, qui ne connaît ni les différences de langue, ni les barrières des montagnes et des mers, qui embrasse à la fois le monde visible et celui au-delà de la mort, à l'Eglise catholique*³⁶.

On voit comment le discours catholique officiel, au moment même où il lutte contre les courants dits « modernistes » en son sein, se rallie lui aussi à sa façon à la modernité ou, plus exactement, à

*de foi dont il a besoin pour se développer, au nombre des crampons qu'il ne veut pas qu'on touche parce qu'il s'y tient. Le christianisme, en notre vieille Europe, est encore nécessaire à la plupart des gens... Voyez encore la violence même avec laquelle nos meilleures têtes vont s'égarer en de misérables culs-de-sac, en de pitoyables impasses – comme la patrioterie (le « chauvinisme » des Français, la religion du « deutsch » allemande)... Cette violence révèle en premier lieu un besoin de foi, d'appui, de vertèbres, de corset. Quand un homme se convainc qu'il doit être commandé, il est 'croyant' » (F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 294-296 ; « doit » souligné dans le texte). La question du besoin de croire se ramène donc, suivant Nietzsche, au problème de la servitude volontaire : l'homme cessera d'être religieux quand il aura trouvé en lui la force de vivre sans maître.*

³⁴ L. STURZO, *L'Eglise et l'Etat, étude de sociologie historique*, Paris, Ed. internationales, 1937, p. 530. L. Sturzo, prêtre catholique, partie prenante du mouvement démocrate-chrétien de R. Murri (voir plus haut) puis à la lutte politique contre Mussolini, vit en exil à Paris lorsqu'il écrit cette œuvre majeure, par laquelle il tente un bilan des relations (à ses yeux, il s'agit de relations coupables) entre catholicisme et pouvoirs politiques dans l'Europe moderne.

³⁵ « *Il n'est pas de meilleur citoyen, en temps de paix comme en temps de guerre, que le chrétien fidèle à son devoir ; mais ce chrétien doit être prêt à tout souffrir, même la mort, plutôt que de trahir la cause de Dieu et de l'Eglise* » (LEON XIII, Encyclique *Sapientiae christianae*, 10 janvier 1890).

³⁶ Pie X, *Allocution aux pèlerins français lors de la béatification de Jeanne d'Arc*, 19 avril 1909, in *La Patrie et la paix, textes pontificaux*, Paris, 1938, Desclée de Brouwer, p. 46.

l'une des formes de la modernité, l'idéologie patriotique qui sert de légitimation à des Etats européens lancés les uns contre les autres à la conquête impérialiste du monde. Le patriotisme du discours des hommes politiques et des intellectuels patriotes apparaît ainsi aux Eglises comme une chance historique de se réhabiliter aux yeux du -monde moderne sans rien céder sur l'essentiel. Notamment parce que l'idée de patrie est liée, à travers la notion de sacrifice suprême, à l'interrogation sur la mort, tout un discours chrétien « classique » sur le salut peut trouver à se réinvestir : l'obéissance du soldat en temps de guerre, réputée conforme à l'exigence divine, devient une occasion pour la créature de retrouver grâce aux yeux de son Créateur. L'horreur même de la guerre est l'occasion d'une réactivation d'une thématique de l'expiation qui avait reculé devant le rationalisme. « *L'ère des empires* », comprise non seulement en tant qu'époque du partage colonial du monde, mais aussi en tant qu'époque de préparation matérielle et idéologique d'un éventuel conflit en Europe, tend ainsi à redonner aux Eglises, contrairement au processus de sécularisation exposé plus haut, le statut d'alliées idéologiques dont un Etat moderne ne saurait se passer.

On peut pousser un peu plus loin l'analyse. La religion de l'humanité, en se contractant en religion de la patrie, fait naître en effet ce qu'il faut bien appeler des difformités. Nietzsche lui-même, qui ne craignait pourtant pas de faire l'apologie de la guerre, voyait dans le nationalisme s'emparant de l'Europe une « *lèpre du cœur* »³⁷. Concurrément à l'idéologie moderne du progrès par l'organisation rationnelle des sociétés humaines se développe une autre conception idéologique, à laquelle non plus on ne peut dénier son appartenance à la modernité, d'autant qu'elle s'en réclame parfois fortement³⁸. Mais cette modernité-là ne fait plus du libre développement de l'individu sa fin ultime. Le culte de la force, de l'énergie vitale, acquiert à partir de la fin du XIXe siècle dans la littérature européenne une résonance inconnue ; il renforce tout naturellement le patriotisme, dont il autorise les versions les plus affirmées ou les plus belliqueuses. Benedetto Croce montre dans son *Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, déjà plusieurs fois citée, l'émergence de ce qu'il nomme le « *faux idéal* » du patriotisme guerrier. Il y voit l'expression d'une dérive du libéralisme politique, ou de son dévoiement, qui retourne l'idée de liberté contre les valeurs de respect de l'individu et de refus du fanatisme qui avaient présidé à la naissance du libéralisme et lui avaient permis d'aller à la conquête politique du monde (occidental tout au moins) : une évolution qu'il attribue – dans la logique de l'idéalisme philosophique qui préside à son entreprise d'historien – à une vaste crise de la pensée européenne. Croce note qu'on assiste un peu partout en Europe, au tournant du siècle, non seulement chez des intellectuels plus ou moins en marge, mais dans les discours des responsables politiques, à la renaissance « *du mysticisme et de l'irrationalisme* » à propos d'une guerre patriotique qu'il fallait savoir « accepter » :

*La guerre, le sang, les carnages, les duretés, les cruautés n'étaient plus un objet de répugnance, d'opprobre et de malédiction, mais comme des choses nécessaires et des fins à atteindre ; ils se faisaient acceptables et désirables, revêtaient une certaine attraction poétique, allaient jusqu'à donner quelques frissons de religieux mystère, en sorte que l'on parlait de la beauté qu'il y a dans la guerre et dans le sang, de l'héroïque ivresse que seule cette voie permet à l'homme de goûter et de célébrer*³⁹.

³⁷ « Nous sommes trop peu « allemands », au sens qu'a pris ce mot de nos jours, pour pouvoir plaider en faveur du nationalisme et de la haine des races, pour nous réjouir de cette lèpre du cœur, de cet empoisonnement du sang, qui fait que les peuples d'Europe s'isolent, se barricadent, se mettent en quarantaine » (F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 354).

³⁸ C'est le cas du mouvement pictural et littéraire du *futurisme*, avec Filippo Marinetti (1876-1944), auteur du *Manifeste technique de la littérature futuriste* (1912) qui exaltait une « *mystique de l'action* » opposée au « *culte des livres* ». Marinetti devait rejoindre ultérieurement le fascisme italien, dont il apparaît comme l'un des précurseurs idéologiques.

³⁹ B. CROCE, *Histoire de l'Europe...*, p. 333. Croce signale que ce « faux idéal » prend alors en Europe le nom d'« *impérialisme* » (mot né, indique-t-il, en Angleterre vers 1890, *ibid.*) ou de « *nationalisme* » (né en France à la fin du siècle). Il est nécessaire d'ajouter que Croce voit dans le socialisme des partis de la seconde Internationale, et dans les conceptions de Marx lui-même, l'origine d'un dévoiement similaire du socialisme des origines dans l'apologie d'une autre violence (de la grève générale, de

Cette nouvelle apologie de l'irrationnel et de la violence peut être considérée comme une idéologie profane, dans la mesure où elle ne s'appuie fondamentalement ni sur un recours au divin, ni sur une croyance en l'immortalité de l'âme individuelle. Elle trouve néanmoins, tout comme cette autre forme d'irrationnel en expansion qu'est l'antisémitisme, des correspondances et des sympathies dans les Eglises, qui peuvent ainsi retrouver, dans le sillage du patriotisme profane, une certaine légitimité.

4. LIBÉRALISME ET SOCIALISME : ABSENCE D'UNITÉ INTERNATIONALE SUR LA QUESTION LAÏQUE

On ne saurait donc décrire de façon univoque la période 1890-1914 du point de vue des relations entre Eglises, Etat et société civile. L'approfondissement de la crise doctrinale du christianisme et les progrès d'une conception sécularisée du monde sont des données essentielles de la période, indispensables pour comprendre comment se pose la question de la laïcité scolaire dans l'Europe du début du XXe siècle ; mais en même temps d'autres tendances lourdes jouent en sens inverse pour favoriser le maintien ou même le renforcement de la place des Eglises dans les institutions étatiques. Bien qu'on puisse, avec B. Croce, qualifier sur le plan politique cette période d'« *époque libérale* », dans la mesure où le libéralisme politique inspire, d'une façon où d'une autre, les partis au pouvoir en Grande-Bretagne, en France (à partir des années 1880), en Italie, et où son poids dans la politique du *Reich* allemand est loin d'être négligeable⁴⁰, la plus grande diversité règne entre ces « libéraux » relativement à la place à accorder à l'Eglise dans la vie politique, comme à la place à lui attribuer, ou non, à l'école publique. On sera donc amené à observer l'action politique des libéralismes en matière de relation Eglise(s)-Ecole dans le cadre de chaque Etat national : ce sera l'objet des deux chapitres suivants.

La diversité d'approche est en fait presque aussi grande du côté du mouvement socialiste. Celui-ci s'est reconstitué à l'échelle internationale à partir de 1890 ; mais les questions relatives à la politique que les partis socialistes défendent en matière de relation Eglise-Etat, comme Eglise-Ecole, ne font l'objet, jusqu'en 1914, d'aucune discussion dans aucun congrès de la seconde Internationale (la politique scolaire elle-même ne fait l'objet, sauf erreur, d'aucune résolution de Congrès international avant la première guerre mondiale). Ce n'est pas que ces questions aient été inconnues des congrès nationaux – on verra, au contraire, qu'elles ont occupé, surtout à partir du début du XXe siècle, une place importante dans les débats nationaux des organisations socialistes. Leur absence à l'échelle internationale souligne cette diversité d'approches, que rend manifeste une vaste enquête de la revue française *Le Mouvement socialiste* en 1902. La seconde Internationale s'est implicitement dotée d'une doctrine en matière religieuse, avec la formule adoptée au congrès d'Erfurt de la social-démocratie allemande (1891) : « *La religion est une affaire privée.* » Mais ces quelques mots (qui se réduisent à deux en allemand : *Religion Privatsache*), par lesquels la social-démocratie entend reprendre à son compte la position du libéralisme, pour mieux lui reprocher de l'avoir abandonnée, ne constituent pas réellement une doctrine, encore moins une stratégie univoque. Ils permettent de penser que les

l'insurrection, de la dictature du prolétariat..., p. 332). Fascisme et stalinisme, qui dominent l'Europe au moment où il rédige cet ouvrage, lui paraissent ainsi trouver une naissance commune dans ce « retour du religieux » bien particulier précédant la première guerre mondiale.

⁴⁰ B. Croce adopte le titre « *l'Europe libérale* » pour le chapitre de son *Histoire de l'Europe au XIXe siècle* consacré à la période 1871-1914 et publié en 1932. L'ouvrage de Croce ne s'intéresse pas à l'aspect scolaire du conditionnement patriotique et militariste. Mais il montre clairement comment ce « *faux idéal* » corrode peu à peu de l'intérieur le libéralisme classique, d'abord selon lui en Allemagne dès l'époque de Sadowa et du traité de Versailles (*op. cit.*, p. 256), puis dans le reste de l'Europe, et le transforme, sous l'effet de la « *psychologie de guerre* » largement présente dès les années d'avant-guerre (p. 331), de doctrine de liberté de l'individu en légitimation de la soumission totale de l'individu aux finalités guerrières de l'Etat.