

Partie III

L'ALLIANCE DES TRÔNES ET DES AUTELS EN MATIÈRE SCOLAIRE

QUELLES RÉSISTANCES ? (1815-1850)

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre 5

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ *Ibid*

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

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

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

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

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 360.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 447

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 Déluge⁶⁹. 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 Lyell⁷⁰, la zoologie⁷¹ et, en fin de période, la paléontologie⁷². 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.⁷³ 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 Églises (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

⁶⁹ « 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).

⁷⁰ Les pages qui suivent s'inspirent notamment de l'étude publiée par Georges MINOIS, *L'Église et la science*, Fayard, 1991 (voir le chapitre : « L'Église 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).

⁷¹ 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 Églises 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.*).

⁷² 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.

⁷³ 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 Broussais⁷⁴). 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 suprême⁷⁵ ; 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 religions⁷⁶. 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 »⁷⁷. 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 »⁷⁸. 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

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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).

⁷⁶ « 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.

⁷⁷ 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).

⁷⁸ 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'érudite 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* »⁷⁹, 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.* »⁸⁰ 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^{er} 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.* »⁸¹ 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 Suisse⁸², 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.

⁷⁹ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁰ « *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* ».

⁸¹ 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.

⁸² 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 »⁸³. Son ouvrage procède à un audacieux renversement de la perspective hégélienne. La religion, pour Feuerbach, et tout particulièrement le christianisme, son objet d'étude⁸⁴, 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-même⁸⁵. La religion est en ce sens « l'essence infantile de l'humanité »⁸⁶. 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 »⁸⁷.

⁸³ *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.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ ⁸⁵Jean-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.

⁸⁶ Le corpus utilisé par Feuerbach pour son étude comprend essentiellement des textes des Pères de l'Eglise du IV^e au VI^e 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^e siècle) le discours et la pratique des Eglises de cette période à leur tradition « classique ».

⁸⁷ *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 Droz⁸⁸. Assez vite consacré à l'étranger « *chef de la nouvelle école [de philosophie] allemande* »⁸⁹, 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]* »⁹⁰. 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

⁸⁸ *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.

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

⁹⁰ 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*⁹¹.

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*⁹².

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 omniscient⁹³ 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 amorale, 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 religion⁹⁴. 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.

⁹¹ 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.

⁹² *Ibid.*, p. 427.

⁹³ 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.

⁹⁴ 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* »⁹⁵.

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

⁹⁵ 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 1831⁹⁶. 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 concernés⁹⁷) 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 européen⁹⁸

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

⁹⁶ 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.

⁹⁷ 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.

⁹⁸ 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.

première puissance du monde) et à forte composante religieuse. Ce modèle se diffuse lentement dans les *public schools* de l'élite sociale, puis les *grammar schools*⁹⁹. A l'opposé, les *Gymnasien* d'Allemagne vivent depuis 1812 sous le régime d'un enseignement confessionnel, protestant ou catholique, qu'on serait en droit d'appeler « de basse intensité », du point de vue tant de son volume horaire (deux heures hebdomadaires d'instruction religieuse, *Religionsunterricht*¹⁰⁰) que de son contenu doctrinal, le principe (légal) de tolérance de chaque confession envers l'autre semblant globalement acquis. On ne fait que retrouver ici, transposés dans le domaine éducatif, les grands traits observés plus haut des relations entre les classes dirigeantes des deux pays et leurs Eglises respectives.

La spécificité française est marquée à cette époque dans l'enseignement -secondaire par la coexistence de trois secteurs de taille inégale, l'un sous contrôle de l'Etat (collèges royaux et communaux), l'autre de l'Eglise catholique (petits séminaires, et institutions privées ecclésiastiques), auxquels il faut ajouter un ensemble disparate d'institutions dites *privées laïques* et de pensions plus modestes. Le secteur d'Etat, qui comprend les collèges royaux (les anciens lycées) et les collèges communaux, scolarise en 1836 environ quatre élèves sur dix¹⁰¹ : le « monopole » universitaire est donc tout théorique, même si une certaine tutelle de l'Université sur les autres secteurs se maintient tant bien que mal. Bien que l'Eglise catholique déplore après 1828, et surtout 1830, que l'enseignement d'Etat échappe à son influence directe, ce dernier garde trace d'une forte présence religieuse : chaque établissement possède un aumônier, dont les conférences doivent être suivies à l'égal d'un cours. Nommé par l'évêque, et dépendant de lui, il exerce en son nom une surveillance, discrète ou non, du contenu des cours les plus sensibles (histoire, philosophie). Par ailleurs, le nombre de prêtres enseignant dans le secteur public, ou membres de l'administration (proviseurs, et même recteurs), quoiqu'en diminution, reste significatif¹⁰². La tutelle universitaire, origine de la revendication catholique de la liberté d'enseignement après 1830, s'exerce pour sa part par la limitation du nombre des élèves des petits séminaires (à 20 000, depuis 1828), par l'obligation de suivre les cours des collèges royaux pour se présenter au baccalauréat, et surtout par un régime d'autorisation préalable qui interdit encore efficacement le retour des congrégations enseignantes masculines dans ce secteur. La nouvelle interdiction des Jésuites, négociée avec Rome en 1846, montre la force que conserve alors en France ce verrou.

⁹⁹ En Prusse, l'enseignement secondaire concerne, en 1822, 14 800 élèves scolarisés dans 91 *Gymnasien*, 26 800 élèves en 1846 et 44 000 en 1864, dont 16 000 dans les nouveaux *Realgymnasien* (voir ouvrages de Th. NIPPERDEY). La proportion d'une classe d'âge reçue à l'*Abitur* (baccalauréat) est évaluée à 1,4 % en 1828 et 1,9 % en 1863. L'enseignement secondaire français regroupe (avec les petits séminaires) 83 000 élèves garçons en 1836, 105 000 en 1847. L'enseignement primaire compte aux mêmes dates 2,690 et 3,530 millions d'élèves (garçons et filles) On peut estimer qu'il y a alors environ un garçon dans l'enseignement secondaire pour vingt dans le primaire. (Source : M. GONTARD, *L'enseignement secondaire...*, p. 211, et A. PROST, *op. cit.*, p. 108.)

Ce double clivage, social et de genre, se retrouve dans des proportions relativement semblables dans l'accès au « droit de suffrage » dans les deux pays où le régime constitutionnel autorise une représentation parlementaire (masculine) des classes dirigeantes, la Grande-Bretagne et la France. Il ne s'agit pas d'établir une correspondance trop étroite entre les chiffres, mais d'observer que du système d'enseignement au régime politique une même logique de différenciation binaire est à l'œuvre. On verra également apparaître, sans étonnement excessif, une différenciation du même ordre à propos de l'instruction religieuse dans le cadre scolaire.

¹⁰⁰ Dans son ouvrage *L'enseignement en France* (A. Colin, 1968, p. 21) Antoine Prost organise son étude de la période 1800-1880 sur la base de la distinction entre « l'école des notables » et l'« école du peuple ». On propose ici de généraliser ce découpage à l'échelle des quatre pays étudiés.

¹⁰¹ Th. Arnold systématise en particulier la pratique de l'assemblée des élèves chaque matin, avant le début des cours, en lui donnant un caractère religieux marqué (*public worship*). E. RENDU (*op. cit.*, p. 22) cite de lui ce jugement comparatif entre l'Allemagne cultivée et son propre pays, illustratif de son projet moral : « L'Allemand n'est pas assez homme parce qu'il n'est ni assez citoyen ni assez chrétien ; il est fonctionnaire et érudit. »

¹⁰² Pour un horaire hebdomadaire compris entre 30 et 32 heures (voir ouvrages de P. LUNDGREEN). Cet horaire d'instruction religieuse restera inchangé durant toute la période ; c'est encore l'horaire légal actuel (2003).

Partout donc, dans l'« école des notables » l'enseignement conserve une dimension religieuse, d'importance variable. Mais l'évolution générale des enseignements secondaires, surtout lorsqu'ils sont pris en charge directement par l'Etat (en France et dans les principaux pays d'Allemagne) tend à accorder au religieux une place relativement subalterne dans les programmes et le quotidien scolaire. Il n'en va pas de même au même moment, dans toute la zone géographique étudiée, en ce qui concerne l'enseignement destiné au peuple, qui retiendra plus longuement l'attention.

3.2. Le décollage historique de l'instruction élémentaire (Grande-Bretagne, Allemagne, France)

Une première donnée s'impose : considéré sous un angle purement statistique, l'enseignement populaire est au Nord des Alpes en spectaculaire progression au cours de la première moitié du siècle. Son rythme et son niveau sont très différenciés selon les pays, voire les régions, et les milieux (urbain ou villageois), mais la courbe d'évolution du phénomène est comparable. La Prusse apparaît comme le pays le plus avancé dans l'aire géographique ici étudiée : le taux de fréquentation scolaire passe de 60 % en 1816 à 82 % en 1846¹⁰³. En Angleterre, les effectifs des écoles élémentaires doublent entre 1818 et 1851, passant de 6,6 % à 12 % en pourcentage de la population totale, adulte et enfants¹⁰⁴. C'est peut-être en France que la progression est la plus spectaculaire, passant de 817 000 enfants scolarisés en 1817 (chiffre incertain) à 3,53 millions en 1847, le budget de l'instruction publique étant multiplié par trois en vingt ans¹⁰⁵ : la scolarisation élémentaire de masse des garçons est désormais acquise. Les taux d'alphabétisation de ces trois pays progressent naturellement de façon correspondante¹⁰⁶. Seule l'Italie ne s'est pas encore engagée avant 1850 dans la scolarisation de masse, à l'exception de l'Italie du Nord : le pourcentage d'alphabétisés y variera dans les années 1860 de 51 % à Turin à moins de 10 % dans les provinces du Sud¹⁰⁷. Cette progression, pour forte qu'elle soit, paraît aujourd'hui à la lumière des évolutions ultérieures un simple point de départ. Il ne faut pas cependant perdre de vue ce qu'avait d'historiquement inédit cet accès à l'écrit des classes laborieuses des villes et des campagnes, qui estompait relativement la plus manifeste, et la plus redoutablement efficace, des différences entre les classes connues jusqu'alors.

Cette mutation historique relève d'une causalité multiple : besoins industriels sans doute croissants en main-d'œuvre sachant lire et écrire (mais le problème est complexe) ; lente prise de conscience, de la part des autorités religieuses, du fait que l'analphabétisme, s'il a l'heureux effet de détourner des mauvais livres, ne rend pas le peuple imperméable à l'incrédulité¹⁰⁸ ; recul, dans les classes dirigeantes,

¹⁰³ On compte en 1836 en France 10 700 élèves dans les collèges royaux, 22 000 dans les collèges communaux, 8 000 dans les institutions secondaires (pour près de la moitié ecclésiastiques), 22 000 dans des pensions (à cursus incomplet) et environ 20 000 dans les petits séminaires. La proportion des différents secteurs s'élève à 40 % du total pour l'enseignement public (30 % environ pour le « privé laïque » et 30 % pour le privé confessionnel). (M. GONTARD, *op. cit.*, p. 211).

¹⁰⁴ La proportion de prêtres dans l'enseignement secondaire public français (aumôniers compris, pour la moitié du total) devient sous Louis-Philippe inférieure à 15 %. Le corps enseignant se sécularise inexorablement : 57 % de ses enseignants de statut laïque sont mariés vers 1840 (M. GONTARD, *op. cit.*, p. 217).

¹⁰⁵ Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte (1800-1866)*, Munich, Beck Verlag, 1983, p. 463. Il s'agit d'une moyenne nationale ; dans la province de Saxe, ce taux est en 1846 de 95 %.

¹⁰⁶ Ces chiffres incluent les *sunday schools* pour les enfants employés durant la semaine dans les manufactures ou les mines ; peu de progrès en revanche dans l'Ecosse qui s'industrialise, à partir d'une scolarisation particulièrement forte en début de période : 10 % de la population totale, taux stable jusqu'aux années 1850 (cf. W.B. STEPHENS, *Education in Britain 1750-1914*, Londres, Macmillan Press, 1998, p. 9 et suiv.).

¹⁰⁷ De 1,9 million de F (1829) à 8,6 millions de F (1837). Le bond en avant est dû essentiellement au budget de l'Instruction primaire : 99 000 F en 1829, 5,95 millions en 1837 (Fabienne REBOUL, « Guizot et l'Instruction publique », in *François Guizot et la culture politique de son temps...*, p. 170). A comparer avec le budget des cultes : 33 millions en 1829 (A. DANSETTE, *op. cit.*, p. 201).

¹⁰⁸ 80 % d'adultes alphabétisés en Prusse vers 1850, 83 % d'alphabétisés en Ecosse et 65 % en Angleterre et au pays de Galles en 1855, 76 % en France vers 1860 (cf. Philippe CHASSAIGNE, « La culture populaire au Royaume-Uni », in *Religion et culture dans les sociétés et les Etats européens de 1800 à 1914*, Paris, CEDES, 2001, p. 260 ; Antoine PROST, *L'enseignement en France, 1800-1967*, A. Colin, 1968, p. 108).

de l'idée selon laquelle l'ignorance rend l'homme du peuple plus docile, au profit de la conception selon laquelle c'est précisément sur l'instruction élémentaire qu'on peut fonder l'adhésion raisonnée des *classes laborieuses* à l'ordre social¹⁰⁹; chez ces dernières enfin, conviction non pas naissante, mais renforcée, du fait qu'aucune transformation durable de leur sort ne sera à attendre, individuellement comme collectivement, tant que leur sera fermé l'accès au savoir, en premier lieu au savoir-lire. Les courbes évoquées par les chiffres du paragraphe précédent dissimulent en effet un véritable combat social autour de cette barrière culturelle, encore insuffisamment exploré aujourd'hui sans doute, mais dont l'histoire de l'éducation garde un certain nombre de traces. Ainsi, en 1807 encore, le Parlement britannique rejette, sur l'instigation de l'Église anglicane, un projet de loi visant à rendre obligatoire l'ouverture d'une école dans chaque paroisse, de crainte de favoriser l'insubordination et l'impiété¹¹⁰. Peu à peu cependant le point de vue inverse gagne en audience dans les classes dirigeantes et s'impose : « *L'ignorance, avait écrit Guizot dès 1816, rend le peuple turbulent et féroce, elle en fait un instrument à la disposition des factieux.* »¹¹¹

Quelle est la part des Églises dans ce processus, et quelle signification leur participation à l'instruction populaire revêt-elle, du point de vue de ce qu'on a pu appeler le « contrôle social » des comportements et des conceptions du monde¹¹² ? On ne peut répondre à cette question avec un degré de précision suffisant qu'en examinant chacune des situations nationales des quatre pays de l'étude.

3.3. Grande-Bretagne : l'enseignement populaire dominé par les deux sociétés religieuses, anglicane et non-conformiste

En Grande-Bretagne, au début du XIXe siècle, l'enseignement du peuple (tout comme celui des *grammar schools*) est entièrement abandonné aux initiatives privées. Il est assuré pour l'essentiel par des *charity schools* à patronage religieux, « écoles de jour » et « écoles du dimanche » (ces dernières en vive progression, surtout dans les secteurs du pays où le travail précoce des enfants devient une réalité importante). Edward P. Thompson a montré que, pendant les années de « *contre-révolution* » (1795-1815), les écoles du dimanche anglicanes ou méthodistes renforcent sensiblement leur fonction d'endoctrinement religieux et moral, faisant notamment du dogme du péché originel et de la peur de la damnation éternelle des pierres angulaires de leur enseignement¹¹³. Le tabou de l'enseignement de

¹⁰⁹ A partir des indications de Emile de LAVELEYE, *L'instruction du peuple*, Paris, Hachette, 1872, p. 229 et suiv.

¹¹⁰ C'est la conclusion à laquelle aboutit en 1826 l'abbé Affre, le futur archevêque de Paris, pour l'heure vicaire général de l'évêque d'Amiens : si « *le plus grand danger des petites écoles est dans la facilité qu'elles donnent à tous indistinctement de lire de mauvais livres* », il n'en est pas moins vrai que « *plus [l'homme du peuple] sera ignorant, plus il sera facile à séduire* » (*Nouveau traité des écoles primaires*, Amiens, 1826, cote BN L1.1-MCF, p. 3 et 5). La solution au dilemme réside dans un enseignement de la lecture muni de solides garde-fous : les Frères des écoles chrétiennes donnent à cet égard les meilleures assurances.

¹¹¹ L'historien américain Carl F. Kaestle a consacré une étude suggestive au dilemme des classes dominantes anglaises des premières décennies du XIXe siècle, pesant les avantages et les inconvénients, du point de vue du maintien du rapport de domination, de la possession par le peuple des éléments de lecture, d'écriture et de calcul (Carl KAESTLE, « *Between the Scylla of brutal ignorance and the Charybdis of a literary education, Elite attitude toward mass schooling in early industrial England and America* », in Laurence -STONE (ed.), *Schooling and society, studies in the history of education*, J. Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1976, p. 161-198).

¹¹² Lors du débat aux Communes (13 juillet 1807) sur le projet de *Parochial schools Bill* visant, à l'initiative du parlementaire Whig Samuel Whitbread, à instituer une école par paroisse sous la responsabilité du pasteur de l'*Église établie*, le Tory Davies Giddy appela avec succès à rejeter une loi « *qui apprendrait [aux membres des classes laborieuses] à mépriser leur sort... ; qui au lieu de leur enseigner la subordination, les rendrait factieux et réfractaires, comme on le voyait à l'évidence dans les comtés manufacturiers ; qui les rendrait capables de lire des pamphlets séditieux, des livres vicieux, et des publications contre le christianisme ; qui les rendrait insolents envers leurs supérieurs ; si bien qu'au bout de quelques années le résultat serait que le législateur estimerait nécessaire de tourner contre eux le bras solide du pouvoir* » (Brian SIMON, *op. cit.*, p. 132). Il semble que la leçon de Burke ait été bien retenue – mais peut-être ne s'agit-il là en définitive que d'une expression de la « culture de la domination » encore la plus répandue dans les couches supérieures de l'Angleterre de cette époque.

¹¹³ François GUIZOT, *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, Paris, Madaran, 1816, p. 10.

l'écriture aux enfants de pauvres, quoique contesté, reste vivace¹¹⁴. La grande innovation apparue dans les premières années du XIXe siècle est le développement des « écoles de jour » (*day schools*) lancastériennes (du nom de Joseph Lancaster, instituteur quaker, promoteur de l'enseignement à bon marché du « mode mutuel » ou *monitorial system*). La *Royal Lancasterian Institution* est fondée en 1809 pour favoriser leur développement sous le patronage officiel du roi et d'autres grands noms (elle est renommée en 1813 *British and Foreign Schools Society*, après l'éviction de Lancaster). Dans ces écoles « non-sectaires » (*unsectarian*), aucun catéchisme confessionnel n'est prêché. Cela ne signifie pas, il importe d'y insister, que ces écoles aient abandonné l'idée d'inculquer aux enfants une vision chrétienne du monde : les statuts de l'association lancastérienne sont tout à fait clairs à ce sujet, et la Bible y reste le seul livre de lecture autorisé¹¹⁵ ; mais aucune interprétation propre à une confession spécifique (« secte » ou « dénomination ») ne devait s'ajouter à l'étude des Ecritures. Il s'agit en somme d'un enseignement protestant réduit au plus petit dénominateur dogmatique commun, permettant aux quakers, baptistes, congrégationalistes, presbytériens, méthodistes... de travailler conjointement à la scolarisation des enfants « des pauvres »¹¹⁶.

Alarmée par les progrès des Lancastériens, la hiérarchie anglicane suscite bientôt un réseau concurrent impulsé par le pasteur Andrew Bell, lui aussi promoteur de la pédagogie du mode mutuel. Une seconde société est fondée (1811), dans une optique strictement confessionnelle suffisamment explicitée par son nom, la *National Society for Promoting the Education of the Poor in the Principles of the Established Church*. L'éducation des « pauvres » devient dès lors officiellement l'affaire de l'Eglise anglicane. Ses ambitions pédagogiques profanes sont explicitement très restreintes : « *On ne se propose pas d'éduquer les pauvres à grands frais [in an expensive manner], écrit Bell, ni même de leur apprendre à écrire et à compter... Il peut suffire qu'ils sachent l'essentiel, qu'ils lisent leur Bible et qu'ils comprennent les doctrines de notre sainte religion.* »¹¹⁷ L'enjeu majeur est en effet d'inculquer aux

¹¹⁴ Sur la question du « contrôle social » exercé sur la mentalité et les conceptions du monde des classes dominées dans la Grande-Bretagne du XIXe siècle, voir notamment les articles réunis dans DONAJGRODZKI A. P. (ed.), *Social control in nineteenth century Britain*, Londres, Croom Helm, 1977.

¹¹⁵ « *On apprenait aux tout-petits à chanter qu'ils étaient, « tant par nature que par expérience, l'esclave malheureux du péché ». L'œil omniscient de Dieu surveillait leurs pensées les plus secrètes. On pourrait rire de tout cela. Mais les atrocités psychologiques infligées aux enfants étaient une terrible réalité pour eux. Les écoles du dimanche représentèrent une régression effroyable, même par rapport aux écoles enfantines de village. Au XVIIIe siècle, les dispositions prises pour l'éducation des pauvres – si insuffisantes et inadaptées fussent-elles – avaient un certain but éducatif. Pendant la contre-révolution tout cela fut mis à mal par les protestants évangéliques pour qui la fonction de l'éducation commençait et s'achevait par le 'salut moral' des enfants des pauvres » (E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 341-342). L'historien britannique cite le cas exemplaire de cette petite fille qui expliqua aux enquêteurs sur la main-d'œuvre enfantine dans les mines : « *Si je meurs en étant sage, j'irai au ciel ; si je ne suis pas sage, on me brûlera dans le feu et le soufre. On m'a dit ça hier à l'école ; avant, je ne le savais pas* » (*ibid.*, p. 343).*

¹¹⁶ Jabez Bunting, l'une des principales figures de l'Eglise méthodiste de ce temps, raconte dans ses Mémoires qu'à son arrivée à Sheffield comme pasteur (1808) il fut choqué d'apprendre qu'à l'école du dimanche on apprenait à écrire. C'était à ses yeux « *une horrible entorse au repos dominical* » : « *Que les enfants apprennent à lire les Ecritures*, écrit E. Thompson en citant partiellement Bunting, *était un « bien spirituel », tandis qu'écrire était un art « séculier » d'où pouvait provenir des « avantages temporels* » (donc illicites un dimanche). Des pasteurs méthodistes défendirent « *la cause des enfants* » (E. Thompson). Ils furent défaits, et « *Bunting resta à la tête d'un mouvement qui parvint à extirper cette « violation » insidieuse du jour du seigneur jusqu'aux années 1840* » (*op. cit.*, p. 323).

¹¹⁷ Il s'agissait d'inculquer « *le respect pour le nom sacré de Dieu et pour les Ecritures ainsi que la détestation du vice* » (statuts de la *Royal Lancasterian Society*, cités par *The case for secular education, op. cit.*, p. 8, voir note 118).

L'introduction du mode mutuel permettait de scolariser, sous l'encadrement d'un seul maître, assisté de ses élèves les plus âgés, les *moniteurs*, un nombre considérable d'élèves (jusqu'à cinq cents et plus, à comparer avec les effectifs ordinaires de vingt à quarante élèves des écoles fonctionnant sous le mode individuel en vigueur jusque-là en Angleterre). La déception engendrée par le *monitorial system*, qui se révéla pédagogiquement défaillant, conduisit à son remplacement par le mode simultané à partir des années 1840 (David WARDLE, *English popular education, 1780-1975*, Cambridge University Press, 1976, p. 88).

enfants le catéchisme spécifique de l'Église anglicane : « *La religion nationale doit être le fondement de l'éducation nationale.* »¹¹⁸ Ainsi se constituent en Angleterre deux réseaux d'enseignement populaire concurrents, scolarisant, à partir d'une différenciation à fondement religieux, l'un, les enfants de confession anglicane, et l'autre, ceux des autres confessions protestantes. Ce second enseignement, bien que « non-sectaire » (ou encore, selon la terminologie employée dans ce travail, « non confessionnel »), reste lui aussi, il faut le remarquer, dans la dépendance des objectifs religieux des « sectes » : il s'agit, pour les « dénominations » protestantes coalisées, de défendre leur droit à l'existence face à l'hégémonie anglicane, en donnant à leurs élèves de solides raisons de se détourner de l'Église officielle¹¹⁹. Dans ce climat de forte concurrence religieuse, « *les principes opposés [des deux sociétés d'instruction] conduisirent à une controverse âpre et prolongée dans laquelle chaque groupe accusait l'autre des intentions les plus perverses. Le fanatisme et l'intolérance de l'époque se reflétaient dans la véhémence de la lutte.* »¹²⁰ Ce climat de durcissement des clivages confessionnels conduit à l'échec d'un second projet d'écoles paroissiales en 1820 : prévoyant un contrôle des écoles par le seul clergé anglican, cet *Education Bill* suscite la colère des non-conformistes qui parviennent à en imposer le retrait¹²¹.

Malgré l'intensité des efforts déployés, cet enseignement élémentaire privé (dit *voluntarist*, « *volontaire* ») est loin de scolariser l'ensemble de la population anglaise d'âge scolaire : en 1833, sur dix enfants d'âge scolaire, quatre ne fréquentent aucune école, trois sont scolarisés dans une école du jour relevant de l'une ou l'autre des deux sociétés religieuses (à 80 %, dans le réseau anglican) et trois doivent se contenter de l'école du dimanche¹²².

C'est à cette date que le Parlement vote la première subvention publique (*grant*) en matière scolaire. Celle-ci est exclusivement destinée aux deux sociétés religieuses : il ne s'agit donc pas encore d'une prise en charge directe par l'État de l'enseignement populaire. Néanmoins, l'implication de ce dernier s'accroît dans les deux décennies suivantes, en raison de l'augmentation rapide des subventions annuelles¹²³, et de la création de l'embryon d'une administration d'État destinée à les gérer (le *Comité du conseil privé [du roi] en charge de l'éducation du peuple*, 1839). Cette intrusion de l'État est pour les Églises (anglicane et non-conformistes) à la fois une chance à saisir et un risque de mise sous tutelle. Ce second aspect de la question est illustré, dans les années 1840, par différents conflits qui alourdissent les relations entre l'Église anglicane et le Comité du conseil privé, dirigé par James Kay. Leur enjeu est le degré de contrôle étatique que la première est prête à accepter en échange des subventions reçues. Il s'agit en premier lieu de savoir de quel droit l'État doit-il disposer pour évaluer l'utilisation des sommes remises aux sociétés enseignantes. Mais le conflit le

¹¹⁸ L'enseignement « *ne violera en aucune manière le sanctuaire des opinions religieuses privées* » (statuts de la *Royal Lancasterian Society*). Par « opinions privées », rappelons qu'il fallait sous-entendre : « variantes diverses du non-conformisme protestant ». Il n'était pas prévu de dispense d'enseignement chrétien « non-sectaire » pour les enfants de non-chrétiens ou de non-croyants. Par ailleurs, à partir de la fin des années 1840, l'Église catholique mit en place sur le sol britannique son propre réseau scolaire.

¹¹⁹ Andrew BELL, *Experiment in Education*, 1803, cité par B. SIMON, *op. cit.*, p. 133.

¹²⁰ Premier rapport annuel de la National Society, cité par *Secular Education League* (ed.), *The case for secular education*, Londres, Ed. Watts, 1928, p. 8.

¹²¹ C'est également le point de vue du fondateur du méthodisme, John Wesley, rapporté par E. Thompson : « *C'est tout ou rien, je veux une école chrétienne ou pas d'école du tout* » (*op. cit.*, p. 341).

¹²² Marjorie CRUICKSHANK, *Church and State in English education, 1870 to the present day*, Londres, Macmillan, 1963, p. 2.

¹²³ Ce projet de Lord Brougham faisait appel pour le financement de ces écoles à la fois à l'Église anglicane, à l'État et aux communautés locales ; mais le maître devait obligatoirement être un fidèle de l'Église et le pasteur de paroisse était chargé de la surveillance pédagogique de l'école (*The case for secular education...*, p. 9). On peut rapprocher ce projet anglais d'une école confessionnelle d'État de la situation scolaire de la Prusse contemporaine. Mais alors que la Prusse accordait un traitement égal aux deux confessions protestante et catholique, l'*Église établie* repoussait tout compromis avec les non-conformistes.

plus âpre se noue autour du projet gouvernemental de financement public d'une école normale interconfessionnelle (*interdenominational training school*). L'idée, avancée par James Kay, qu'il appuie par des raisons de rationalisation budgétaire, est très mal accueillie par l'Eglise anglicane et par certaines Eglises non-conformistes, qui parviennent de concert à la faire échouer (1841-1844). Ces conflits, qui illustrent la contradiction entre la logique rationalisatrice de la gestion d'Etat (pourquoi subventionner deux écoles normales confessionnellement distinctes, quand une seule suffirait aux besoins estimés ?) et la logique identitaire des Eglises, trouvent néanmoins leur limite dans le fait que pour les libéraux (*whigs*) comme pour les conservateurs (*tories*), l'enseignement à fondement religieux reste le seul envisageable pour les « *lower classes* ». Un document officiel de 1846 indique : « *Les « classiques » des pauvres, dans un pays protestant, doivent toujours être les Ecritures saintes. Elles contiennent les plus utiles de toutes les connaissances.* »¹²⁴

Bien qu'il n'existe pas avant 1870 d'enseignement élémentaire public en Grande-Bretagne, il n'est donc pas exact de dire que l'Etat se soit désintéressé avant cette date de l'instruction populaire. Bien au contraire, les gouvernements de cette époque, conservateurs comme libéraux, sont particulièrement soucieux de permettre aux Eglises (et d'abord à l'Eglise établie, mais sans la favoriser excessivement) de tenir le rôle le plus étendu possible dans l'éducation populaire. Il convient de remarquer que l'obligation légale de réserver les fonds publics à des institutions religieuses¹²⁵ a pour effet d'interdire tout soutien public à des projets d'écoles privées laïques. Cette législation, en place jusqu'à la loi Forster de 1870, est illustrative d'une volonté politique : contraintes d'accepter l'accès aux savoirs élémentaires d'une part croissante des enfants du peuple, y compris ceux voués au travail précoce réclamé par l'industrialisation, les classes dirigeantes britanniques veillent à le maintenir du moins sous le contrôle idéologique des forces religieuses.

3.4. Prusse : des écoles du peuple (« *Volksschulen* ») publiques et confessionnelles

La voie suivie par la Prusse, et dans l'ensemble imitée dans le reste de l'Allemagne, se différencie radicalement de celle de l'Angleterre en raison de l'implication directe de l'Etat dans l'enseignement du peuple, qui remonte au moins à Frédéric II (*Règlement scolaire* de 1763). La loi de 1819 sur les *Volksschulen* réaffirme l'obligation scolaire (de 6 ans à l'âge de la confirmation, soit environ 13 ans) et, surtout, dote le pays d'une organisation administrative en mesure de la faire respecter à travers le dense réseau de *Volksschulen*, gratuites pour les indigents, le plus souvent à classe unique (et à très lourds effectifs), qui couvre le pays dans la première moitié du siècle. Mais cette école élémentaire d'Etat associe étroitement les deux Eglises officielles (et elles seules) au fonctionnement du système éducatif public. Il n'est pas possible de comprendre la signification des luttes pour « la séparation de l'Eglise et de l'Ecole » dans l'Allemagne du XIXe siècle sans prendre au préalable la mesure de cette collaboration.

La législation de 1819 est en effet le produit de la victoire conjointe de l'Eglise et des conservateurs prussiens sur les partisans de la poursuite des réformes démocratisantes inspirées de Fichte et de Humboldt. Contrairement au projet de loi initial, dû à Süvern, collaborateur de Humboldt, qui tendait à une unification du système éducatif dans une école à trois degrés fondée sur « *le concept de l'école publique commune* »¹²⁶, le projet retenu après un vif affrontement, qui marque dans l'histoire de l'éducation prussienne la fin de l'ère réformatrice ouverte dix ans plus tôt, sépare irrévocablement les

¹²⁴ H. C. BARNARD, *A History of english education*, University of London Press, 1961, p. 98.

¹²⁵ Leur montant passe de 20 000 £ en 1833 à 100 000 £ en 1848, puis 837 000 £ en 1859 (David WARDLE, *English popular education, 1780-1975*, Cambridge University Press, 1976).

¹²⁶ *Minutes du Comité du conseil privé* (année 1846), in John LANSON et Harold SILVER, *A social history of education in England*, Londres, Methuen and co, 1973, p. 271.

écoles destinées au peuple de celles destinées aux couches supérieures, au nom d'une « antique sagesse » légitimée par la religion. L'auteur du projet finalement retenu, le conseiller d'Etat Beckendorff, s'en explique ainsi :

L'égalité doit certes trouver sa place dans l'Etat, elle doit même être fondée et recherchée, et en vérité, elle peut l'être : le chemin culturel [Bildungsweg] qui mène à elle est ouvert depuis longtemps, c'est celui de la religion. Tous les hommes sentent qu'ils sont égaux devant Dieu... qu'ils sont les sujets de Dieu [Gottes Untertanen] et ses enfants, et qu'ils doivent en conséquence se considérer les uns les autres comme des frères, qui sont appelés non à se haïr et à se quereller pour les biens dispensés par la bienveillance du Père, mais à se tolérer, à s'aimer, à se sacrifier l'un pour l'autre. Telle est la grande question, et c'est seulement le christianisme qui y mène.

C'est pourquoi nous avons besoin non de degrés d'éducation égaux, mais d'écoles différentes selon les professions et les conditions. Non pas, comme le propose le projet de loi [Süvern], de nouvelles écoles communes à tous, mais bien, selon l'antique sagesse, de bonnes écoles de paysans, de bourgeois et de lettrés¹²⁷, certes très différentes entre elles, mais relevant toutes de conditions sociales également respectables ; non pas d'une égalité artificielle de l'enseignement donné au peuple, mais bien d'une inégalité naturelle de l'enseignement entre les classes, l'enseignement étant certes homogène quant à la culture religieuse et morale, mais en aucune façon quant à la transmission des connaissances et des compétences¹²⁸.

Il n'y a pas une culture humaine, mais bien deux cultures socialement hétérogènes, et le seul trait commun entre elles est la foi chrétienne. La conception éducative qui sous-tend cette législation est en son fond identique à celle qui, à la même période, en Angleterre, fait des Ecritures les « classiques des pauvres ». Ici aussi, le christianisme doit présider à cette éducation populaire pour sa valeur morale d'apprentissage du sacrifice et de l'obéissance (en tant que « sujets de Dieu » ; il s'agit du même mot, *Untertan*, qui désigne dans le monde profane le *sujet* de l'Empereur). Dans son étude sur la politique scolaire prussienne significativement titrée *L'Ecole des Sujets (Die Schule des Untertanen)*, l'historien allemand de l'éducation Folker Meyer relève que la défaite du projet Süvern est due à la conjonction de deux facteurs : « L'opposition massive des évêques [protestants], qui ne voulaient pas laisser les écoles populaires et leurs maîtres échapper à leur administration, et la résistance de la noblesse. »¹²⁹ L'administration scolaire prussienne aura pour tâche, tout au long du siècle, de construire un enseignement populaire public en correspondance avec les finalités que lui assignent ces deux forces maîtresses.

¹²⁷ 1839 ; des fonds publics ont ainsi pu être versés par la suite aux écoles catholiques.

¹²⁸ « Seront considérées comme publiques et communes toutes les écoles... qui se donnent pour but la culture commune de l'humanité en tant que telle, et non la préparation immédiate à un métier spécifique » (article 1, titré « Concept de l'école publique commune », du projet Süvern). Il est notable que ce projet, visiblement inspiré de la notion de culture (*Bildung*) élaborée par le « néo-humanisme » et notamment par W. von Humboldt, et visant à « une formation la plus possible commune et centrée sur l'homme » (*eine möglichste allgemein-menschliche Ausbildung*, article 2), fasse silence sur l'instruction religieuse (*Projet de loi [Süvern] sur l'enseignement*, Peter LUNDGREEN, *Sozialgeschichte der deutschen Schule im Überblick, Teil 1, 1770-1918*, Vanderhoeck und Ruppert, Göttingen, 1980, p. 56 et suiv.).

¹²⁹ « *Guter Bauern-, Bürger- und Gelehrtenschulen* ». On notera la distinction entre les *bourgeois* (habitants des villes, qui doivent se contenter d'écoles préparant à leurs futures professions) et les *lettrés* (le mot *die Gelehrten* renvoyant à une conception traditionnelle des intellectuels, par opposition à la notion nouvelle de *Gebildete*, liée à l'idéal culturel de Humboldt), Christophe CHARLE, *Les Intellectuels en Europe, essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996, p. 91-95. A ces lettrés sont réservées les études fondées sur les langues anciennes du Gymnasium et l'accès, via l'université, aux postes de direction de la bureaucratie d'Etat en formation. Cette répartition tripartite omet, notons-le, de mentionner la noblesse, qui détient pourtant alors en Prusse l'essentiel du pouvoir, ce qui permet d'identifier implicitement cette dernière à l'élite lettrée, une opération dont elle peut évidemment tirer un surcroît de légitimation.

Elle y parviendra en mettant en place des structures éducatives associant, ou plutôt intégrant l'Eglise protestante (mais aussi l'Eglise catholique dans les régions où elle est prédominante) aux différents étages de la pyramide administrative. Au sommet, le *Ministère de l'Instruction publique et des Cultes*, établi en 1817¹³⁰; à l'échelon de base, celui de l'école de paroisse, le pasteur (ou le curé catholique), établi « *inspecteur local de l'école* » (*lokal Schulinspektor*). C'est ce dernier qui veille au bon respect de l'obligation scolaire. L'organisation pédagogique générale de l'école relève également de sa responsabilité, y compris pour les matières profanes. Il est ainsi, en tant que « *fonctionnaire spirituel* », le représentant direct de l'Etat pour les affaires scolaires au niveau de la commune¹³¹. Cette implication profonde des Eglises dans la gestion des *Volksschulen* a pour conséquence la stricte différenciation confessionnelle de ces dernières. Il serait en effet inconcevable, pour chacune des deux hiérarchies religieuses, que le ministre d'un culte ait un droit de surveillance sur une école ne relevant pas de sa juridiction spirituelle. L'enseignement primaire public prussien apparaît ainsi organisé sur une base strictement cloisonnée, que décrit ainsi l'historien (anglais, d'origine allemande) Ernst-Christian Helmreich :

*Bien que la loi ne l'exigeât pas expressément, et que la voie soit demeurée ouverte pour des écoles interconfessionnelles [interdenominational schools], les écoles publiques continuèrent à être organisées sur une base confessionnelle. Cela signifiait que les écoles protestantes étaient dirigées par des enseignants protestants et fréquentées par des élèves protestants, et que les écoles catholiques avaient des enseignants et des élèves catholiques.*¹³²

Les écoles normales sont, elles aussi, organisées sur une base confessionnelle, de sorte que le maître d'école est statutairement désigné selon sa confession d'appartenance (tout au moins d'origine), et ne peut enseigner que dans une école correspondante. A partir des années 1830 et 1840, des écoles publiques spéciales sont ouvertes pour la minorité juive là où le besoin s'en fait particulièrement sentir ; mais le dispositif exclut pour les parents le choix de l'indifférence religieuse¹³³. Quant à la voie des écoles interconfessionnelles (en allemand : *Simultanschulen*, c'est-à-dire ouvertes simultanément aux élèves protestants et catholiques, comme aux Pays-Bas – voir chapitre 4), elle n'a pas la faveur de l'administration, malgré la diminution de dépenses qu'elle peut entraîner çà et là, et son principe est condamné avec une égale énergie par les deux hiérarchies religieuses¹³⁴. Les clergés catholique et protestant, quelle que soit l'intensité de leurs conflits doctrinaux à cette période, se retrouvent d'accord pour monter la garde autour d'une réglementation scolaire qui leur accorde un droit d'intervention exclusif auprès des enfants nés « dans » leur confession. La loi de 1819 prévoit d'ailleurs une place considérable pour l'enseignement religieux dans le quotidien scolaire¹³⁵ : on peut

¹³⁰ *Opinion de Beckendorff sur le projet de loi sur l'instruction de Süvern*, reproduit dans P. LUNDGREEN, *op. cit.*, p. 61-62.

¹³¹ Folker MEYER, *Schule des Untertanen, Lehrer und Politik in Preußen 1848-1900*, Hamburg, Hoffman und Campe, 1976, p. 22.

¹³² Titre complet : Ministère de l'Instruction publique, des Cultes et des Affaires médicales. En 1831, sa section des cultes comprend douze protestants et un catholique.

¹³³ A l'échelon immédiatement supérieur, le *Kreis*, « cercle » ou arrondissement, c'est encore en général un ecclésiastique, proposé par le consistoire évangélique ou l'évêque catholique, qui représente l'Etat éducateur. Ce n'est qu'aux échelons supérieurs du *Regierungsbezirke* (département) et de la *province* que l'administration d'Etat, employant des fonctionnaires laïques, mais éventuellement aussi ecclésiastiques, reprend directement en main le contrôle du réseau des *Volksschulen* (pour une description détaillée de ce système administratif, voir Victor COUSIN, *op. cit.*, tome 1, p.184 à 194).

¹³⁴ Ernst-Christian HELMREICH, *Religious education in German Schools, an historical approach*, Harvard University Press, Massachusetts (USA), 1959, p. 34.

¹³⁵ Le principe de tolérance religieuse n'est pas abandonné : des « enfants protestants » minoritaires dans un village catholique pouvaient être dispensés d'assister à l'instruction religieuse catholique et inversement. Mais la loi autorisait l'inspecteur local (c'est-à-dire le ministre du culte) à s'assurer qu'une instruction religieuse dans leur religion d'origine leur était effectivement donnée. Il n'entre pas dans les objectifs de ce travail de s'enquérir de la façon dont cette législation était appliquée ; il reste qu'il demeure légalement impossible, dans la Prusse de cette période, d'élever un enfant hors de toute attache confessionnelle, du moins dans les couches populaires (le régime religieux des *Gymnasien* étant, on le verra,

l'évaluer, grâce aux indications de Victor Cousin et d'historiens contemporains, à un tiers environ du temps global¹³⁶.

Les dispositions en vigueur dans les autres Etats allemands n'ont pas fait l'objet d'une étude détaillée dans le cadre de cette recherche. Mais les sources ici citées concluent toutes à la diffusion large du modèle prussien des *Volksschulen* publiques et confessionnelles. Cousin en donne de nombreux exemples, notamment pour le Grand-Duché de Saxe-Weimar ou la ville libre de Francfort. Sous réserve d'études plus affinées des situations régionales, on peut tirer, non seulement pour la Prusse « biconfessionnelle », mais pour l'ensemble de l'Allemagne, la conclusion suivante : les Etats allemands placent alors au cœur de leur politique scolaire à destination des enfants du peuple la valorisation de l'autorité de l'Eglise d'appartenance en matière de foi et de morale, et l'encouragement aux valeurs chrétiennes « classiques », c'est-à-dire les plus propres à maintenir les *sujets* dans l'acceptation de leur statut de dominés. Sur le fond, cette politique scolaire rejoint entièrement, on le voit, -celle mise en œuvre au même moment en Angleterre. Aucune différence significative ne peut être relevée à ce sujet entre les trois grandes Eglises établies, ou officiellement reconnues, dont relève cette analyse. S'il existe à l'intérieur de chacune de ces Eglises, comme on l'a vu, des sensibilités en difficulté avec l'orthodoxie officielle, ce sont par la nature des choses les discours des hiérarchies religieuses qui s'imposent ; et on a vu que leur proximité idéologique dans la valorisation d'un christianisme autoritaire ne fait à cette époque aucun doute. En revanche, les modalités d'application de cette inculcation idéologique, quant à elles, diffèrent radicalement : aux deux réseaux de charité en concurrence sur le sol anglais, qui laissent de nombreux enfants hors de toute structure scolaire, s'oppose nettement en Allemagne un enseignement populaire public de masse (les écoles primaires privées, bien que légales, sont alors exceptionnelles en Prusse), structuré selon un clivage biconfessionnel, et déléguant au nom de l'Etat aux deux clergés un pouvoir important de surveillance de l'école et de ses maîtres¹³⁷.

Les adversaires de l'endoctrinement religieux des enfants du peuple, dont on cherchera plus loin à repérer l'identité, les motivations et l'activité laïcisatrice, combattent donc au fond alors en Angleterre et en Allemagne le même adversaire ; mais ils ne peuvent mener leur combat que selon des modalités, elles aussi, radicalement différentes. En Allemagne, c'est l'inspection par le pasteur de la paroisse, à laquelle tous les maîtres d'école sont soumis, qui cristallise d'abord le conflit, en même temps que les barrières confessionnelles dressées entre les écoles peuvent apparaître, dans une vision sécularisée du monde, comme l'héritage d'une époque révolue indigne de la modernité. En Angleterre, le système des deux *religious societies* implique pour les laïques de choisir entre différentes stratégies : faut-il tenter d'infléchir les écoles « non-sectaires » des dissidents jusqu'à en faire des écoles non

nettement différent). On voit ainsi comment se fabrique dès l'école, par suite de dispositions d'Etat, l'identification confessionnelle de la population prussienne, contrainte de se regarder elle-même dès l'enfance comme « protestante » ou « catholique ».

¹³⁶ « Les Simultanschulen restaient une exception, sauf en Nassau. Mais à une époque où l'homogénéité religieuse, dans un espace géographique donné, était de règle, cela paraissait une évidence de la vie », Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte (1806-1866)*, Beck, Munich, 1983, p. 451.

¹³⁷ *La principale mission de toute école est d'élever la jeunesse de manière à faire naître en elle, avec la connaissance des rapports de l'homme avec Dieu, la force et le désir de régler sa vie selon l'esprit et les principes du christianisme. De bonne heure l'école formera les enfants à la piété, et pour cela elle cherchera à seconder et à compléter les premières instructions de la famille. Aussi partout les travaux de la journée commenceront et finiront par une courte prière et de pieuses réflexions. Les maîtres veilleront en outre à ce que les enfants assistent exactement au service de l'église les dimanches et fêtes. On mêlera à toutes les solennités des écoles, des chants d'un caractère religieux... On s'appliquera aussi à inculquer aux jeunes gens l'obéissance aux lois, la fidélité et l'attachement au prince et à l'Etat, afin que ces vertus réunies fassent germer de bonne heure en eux l'amour sacré de la patrie* (loi de 1819, traduction de Victor Cousin, *op. cit.*, tome 1, p. 234 et 236). La traduction de la loi de 1819 occupe, avec les commentaires de Cousin, cent pages de ce rapport au ministre (p. 198 à 298). L'auteur la juge « la loi la plus étendue et la plus complète qu'[il] connaisse sur l'instruction primaire » (p. 298). La proximité d'inspiration avec la loi Guizot de 1833 est évidente.

religieuses ? Créer à côté des réseaux d'écoles privées religieuses un réseau d'écoles privées « purement laïques » ? Solliciter l'Etat pour qu'il prenne en charge lui-même l'instruction publique en se substituant aux confessions ? On verra plus loin ces trois voies tour à tour empruntées sur le sol britannique. Par ailleurs, la question de la laïcisation de l'enseignement populaire se pose avec une acuité nécessairement différente quand la scolarisation est quasi générale ou lorsqu'une fraction importante de la jeunesse populaire, comme dans le cas anglais, reste hors de toute structure scolaire, même confessionnelle.

3.5. France : les écoles primaires publiques confessionnelles de la loi Guizot

« Publique », l'école primaire française le devient en plusieurs étapes, la plus importante étant la loi Guizot du 28 juin 1833. Sans rendre l'enseignement primaire obligatoire (cette innovation « prussienne » est explicitement repoussée : elle aurait impliqué une lutte frontale contre l'Eglise catholique), la loi pose les bases du développement en France de l'enseignement public, tout au moins des garçons : une école par commune, une école primaire supérieure par commune de plus de 6000 habitants, une Ecole Normale par département. A la domination du clergé sur l'enseignement primaire, presque totale de 1824 à 1828, succède un pouvoir d'origine *laïque* (le mot entre alors dans la langue scolaire, dans le sens de « non religieux ») ; dès 1831, les instituteurs *laïques* avaient été dispensés du certificat d'instruction religieuse imposé par Mgr Frayssinous en 1824¹³⁸. Si les pouvoirs locaux jouent un rôle non négligeable dans cette loi fondatrice, le nouveau pouvoir laïque est avant tout, comme le note Claude Lelièvre, le pouvoir centralisé de l'Etat¹³⁹.

Fidèle à sa conception de la coopération de l'Eglise et de l'Etat pour l'encadrement du peuple, Guizot laisse à l'Eglise une forte part d'influence sur l'enseignement primaire. La loi de 1833 établissant à ce niveau la liberté d'enseignement, des écoles privées congréganistes peuvent se développer, à côté d'écoles « privées laïques » (« privé » signifiant alors sans financement public, qu'il soit communal, départemental, ou d'Etat). Mais surtout, la loi Guizot confirme, pour les écoles primaires *publiques* elles-mêmes, leur caractère *confessionnel*. Comme en Prusse, l'enseignement du catéchisme (essentiellement catholique, localement luthérien ou réformé) et celui de l'histoire sainte, avec les exercices religieux qui leur sont liés (prières, cantiques, conduite des enfants à l'office dominical), y occupent une place centrale¹⁴⁰ (avec, dans le cas français, la possibilité toute théorique d'exemption de l'instruction religieuse sur demande du père de famille). Le curé (ou le pasteur), s'il n'est plus, comme sous la Restauration l'une des deux « autorités spéciales » chargées avec le maire de la surveillance de l'école, conserve un droit de regard en tant que membre du comité local de surveillance. Dans les écoles normales, l'instruction religieuse est obligatoire, fortement valorisée par

¹³⁸ V. COUSIN, *op. cit.*, p. 51-54 (en Saxe-Weimar, huit heures et demie sur vingt-six heures hebdomadaires), appréciation confirmée par les tableaux d'emploi du temps hebdomadaire reproduits par P. LUNDGREEN (*op. cit.*, p. 36). Les activités religieuses proprement dites (prières, catéchisme luthérien, chant religieux, histoire sainte) occupent près de deux heures de l'emploi du temps quotidien (sur six). On peut y ajouter l'apprentissage de la lecture à partir de la Bible ou de livres pieux.

¹³⁹ On peut cependant relever une spécificité protestante, qui jouera un rôle surtout dans les dernières décennies de la période ici étudiée : les maîtres protestants, sous le contrôle de leur pasteur, sont eux-mêmes en charge du catéchisme, selon la tradition luthérienne, tandis que les maîtres catholiques n'en sont que les répéteurs. Il se trouvera donc en Allemagne protestante, lorsque le système de l'école confessionnelle sera entré en crise ouverte, un courant pour demander que le maître d'école se charge seul du catéchisme (luthérien), en vue de l'expliquer comme il l'entend, libre de toute surveillance cléricale. Cette revendication n'a pas de sens pour un maître de « culture » catholique, qui ne peut que souhaiter être purement et simplement déchargé de tout catéchisme.

L'existence de cette spécificité, mais aussi sa limite, lorsque la « culture de référence » de bien des instituteurs allemands, quelle que soit leur origine confessionnelle, deviendra a-religieuse, sera examinée dans la dernière partie de ce travail.

¹⁴⁰ Les nouveaux comités d'arrondissement de la loi de 1833, qui regroupent divers administrateurs et notables locaux, constituent un recours en cas de conflit entre l'instituteur et le curé, qui diminue la dépendance directe du premier par rapport au second. Par ailleurs, le certificat d'instruction religieuse, imposé en 1824 aux instituteurs, est supprimé dès 1831.

le ministère, et matière d'examen¹⁴¹ : cet aspect de la politique scolaire de Guizot est essentiel, dans la mesure où, comme le note Christian Nique, « *pour que les maîtres transmettent les valeurs d'ordre, de respect, de travail, d'humilité, il est indispensable qu'ils les pratiquent eux-mêmes* »¹⁴². Tout en donnant à l'Etat les moyens d'asseoir, par rapport à l'Eglise, sa prééminence sur l'école, Guizot donne donc à l'Eglise catholique la possibilité d'intervenir efficacement pour empêcher un esprit d'indépendance par rapport à toute religion (un esprit *laïque* au sens plus moderne du mot) de s'introduire dans le réseau éducatif destiné au peuple.¹⁴³

Dans quelle mesure la pratique enseignante correspondait-elle aux injonctions des textes officiels ? Il n'entre pas dans le champ de cette étude de répondre précisément à cette question, comme on l'a indiqué en introduction de ce travail. Les sources documentaires consultées conduisent à penser que les manuels mis à disposition des maîtres des écoles populaires restaient, dans le domaine moral, très imprégnés du discours catholique « intransigeant » signalé plus haut, et, dans le domaine des sciences de la nature, fort respectueux des dogmes encore opposés aux avancées des sciences contemporaines¹⁴⁴. Mais on ne saurait, en l'absence d'étude systématique, être trop catégorique sur ce point, pas plus qu'il n'est possible ici d'évaluer la marge d'autonomie dont disposaient les maîtres eux-mêmes face à ces directives, et face aux prêtres de paroisse chargés d'en surveiller l'application ; de même qu'on s'abstiendra, faute de documentation disponible, de toute appréciation du degré d'indépendance des instituteurs des écoles « privées laïques » française en matière d'enseignement religieux.

L'étroite liaison de l'instruction élémentaire « profane » et d'une instruction religieuse confessionnelle n'a rien de particulier à la France dans l'Europe de cette époque. Mais il convient tout de même de noter deux particularités de la situation française, qui joueront un rôle important parce qu'elles cristalliseront, de façon différente que dans d'autres pays, l'aspiration à l'indépendance de l'école publique par rapport à l'Eglise. La première concerne la nature duelle du contrôle auquel l'instituteur français est soumis. Alors que le maître d'école prussien (*Volksschullehrer*) et a fortiori le maître des écoles anglaises « pour les pauvres » ne relèvent directement à cette époque que d'une autorité religieuse (le pasteur *Schulinspektor* agissant il est vrai, dans le cas prussien, comme

¹⁴¹ « *Si Guizot prétend partager les compétences entre la commune (aspects matériels), les départements (écoles normales) et l'Etat (direction générale de l'enseignement), en réalité la troisième instance dicte pour l'essentiel ce que doivent faire les deux autres* » (Claude LELIÈVRE, *Histoire des institutions scolaires*, Paris, Nathan, 1990, p. 66).

¹⁴² L'article 1 de la loi du 28 juin 1833 (loi Guizot) met « *l'instruction morale et religieuse* » en tête des matières d'enseignement... L'article 4 du statut du 25 avril 1834 sur les écoles élémentaires communales stipule : « *Dans toutes les divisions, l'instruction morale et religieuse tiendra le premier rang. Des prières commenceront et termineront toutes les classes. Des versets de l'écriture sainte seront appris tous les jours. Tous les samedis, l'évangile du dimanche suivant sera récité. Les dimanches et fêtes consacrées, les enfants seront conduits aux offices divins. Les livres de lecture courante, les exemples d'écriture, les discours et les exhortations de l'instituteur tendront constamment à faire pénétrer, dans l'âme des élèves, les sentiments et les principes qui sont la sauvegarde des bonnes mœurs et qui sont propres à inspirer la crainte et l'amour de Dieu* » (in Louis Arsène MEUNIER, *Lutte du principe clérical et du principe laïque dans l'enseignement*, Paris, Dentu, 1864, p. 243). On est très proche, en contexte catholique, du fonctionnement des *Volksschulen* prussiennes : le voyage d'étude de Cousin en Allemagne a visiblement porté ses fruits (Cousin a d'ailleurs lui-même participé, dans une proportion impossible à évaluer, à la rédaction de la loi).

¹⁴³ « *Il faut absolument que l'instruction populaire ne s'adresse pas à l'intelligence seule ; il faut qu'elle embrasse l'âme tout entière, et qu'elle éveille surtout cette conscience morale qui doit s'élever et se fortifier à mesure que l'esprit se développe. C'est vous dire, Monsieur, quelle importance doit avoir à vos yeux l'instruction religieuse proprement dite* » (F. GUIZOT, circulaire du 11 octobre 1834 aux directeurs des Ecoles Normales primaires, in Fr.-G. DREYFUS et al., *Documents d'Histoire contemporaine*, Paris, Colin 1964, tome 1, p.166).

¹⁴⁴ Christian NIQUE, *op. cit.*, p. 83.

représentant l'autorité civile), le maître d'école français¹⁴⁵ est soumis à une double tutelle, civile (il dépend du ministre, par l'intermédiaire du corps des inspecteurs primaires, créé entre 1834 et 1836, et du comité d'arrondissement) et religieuse (le ministre du culte de sa commune). En cas de conflit avec ce dernier, c'est naturellement sur l'administration laïque qu'il va chercher à s'appuyer : de là, en France, cette « *paradoxe aspiration au renforcement de l'administration* » que remarque Antoine Prost¹⁴⁶, et donc cette loyauté envers les régimes politiques qui sauront répondre à cette attente, si prégnante dans la mentalité des instituteurs français jusqu'à la fin de la période écoulée.

L'autre différence, plus fondamentale encore, découle de la place accordée en France aux congrégations enseignantes. La loi de 1833 maintient pour les communes le droit de choisir des congréganistes, de préférence à des maîtres de statut laïque, pour occuper le poste d'instituteur public. Une concurrence s'installe donc entre les instituteurs publics des deux catégories, et plus encore sans doute entre institutrices et congréganistes féminines. Cette concurrence est inévitablement perçue comme déloyale par nombre d'enseignants de statut laïque pour des raisons que Françoise Mayeur expose en ces termes : « *Les congrégations présentaient de grands avantages aux yeux des communes. Les religieux, célibataires, avaient moins de besoins que les pères de famille ; leur mode de vie en commun était moins coûteux.* »¹⁴⁷ Si l'enseignement public des garçons est très majoritairement assuré par des maîtres laïques (les garçons scolarisés dans des écoles tenues par des congréganistes – écoles publiques et privées réunies – ne représentent en 1850 que 15 % du total scolarisé), il n'en est pas de même pour les filles : dès la fin de la Monarchie de Juillet les congréganistes font presque jeu égal avec les institutrices laïques (44,6 % du total des filles scolarisées ; le nombre de religieuses dans les écoles publiques avoisine déjà celui des institutrices laïques¹⁴⁸). La lutte contre la présence des congrégations catholiques dans l'enseignement public, voire pour la suppression pure et simple des congrégations enseignantes, constituera dans les décennies suivantes un thème central de la mobilisation laïque¹⁴⁹.

3.6. Italie : les congrégations catholiques et les prêtres de paroisse maîtres de l'enseignement élémentaire

En Italie enfin, l'autorité civile laisse plus largement encore aux congrégations libre cours dans l'enseignement populaire. Le retard scolaire italien, noté plus haut, est moins accentué au Nord, où il existe un embryon d'enseignement primaire public (même si le Piémont devra attendre 1848 pour disposer d'un Ministère de l'Instruction publique), et où la demande sociale est, semble-t-il, plus forte.

¹⁴⁵ L'enquête comparative sur l'éducation populaire dans plusieurs pays d'Europe que publie en 1846 Joseph Kay, frère du haut-administrateur scolaire anglais James Kay-Shuttleworth, au terme d'un voyage d'étude sur le continent, contient sur l'atmosphère religieuse des écoles primaires françaises sous Louis-Philippe cette appréciation bienveillante : « *Des accusations très injustes ont été proférées [contre la loi Guizot] par des gens de notre pays, qui l'ont accusée de négligence envers la religion, le principe vital de l'éducation du peuple. Ce reproche est totalement infondé* » (Joseph KAY, *The Education of the poor in England and Europe*, London, 1846, INRP cote 8705, p. 43).

¹⁴⁶ Le catéchisme de Bossuet est encore d'un usage courant. Un « *abrégé des deux premiers âges de l'histoire sainte, renfermant ce qu'on explique aux enfants des petites classes des écoles de la doctrine chrétienne* » (Nancy, 1842, cote BN Hp 509) indique la date de 4004 avant J.-C. pour la création du monde, et celle de 2348-2347 avant JC pour le Déluge. « *Il plut à notre Seigneur, il y a cinq mille huit cent quarante-deux ans, de faire, en six jours, ce beau monde que nous habitons.* » Il est probable qu'un certain nombre d'instituteurs et institutrices de l'enseignement public avaient dès ce moment bien du mal à tenir ce discours à leurs élèves.

¹⁴⁷ Bien que Guizot ait adressé sa célèbre lettre du 16 juillet 1833 « *aux instituteurs* », A. PROST signale que le mot « instituteur » ne passera dans l'usage courant, en remplacement de celui de maître d'école, qu'à la fin du Second Empire (p. 147). Son adoption comme titre officiel par la Convention en décembre 1792 ne semble guère présent alors dans la mémoire collective.

¹⁴⁸ A. PROST, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴⁹ Françoise MAYEUR, *L'enseignement et l'Éducation en France*, tome 3, *De la Révolution à l'école républicaine*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981, p. 312.

Il est spectaculaire dans le centre et le sud du pays, où l'Etat (pontifical ou napolitain) est totalement absent du champ éducatif. La volonté de l'Eglise d'écartier toute concurrence des autorités civiles se manifeste dans le démantèlement, à Naples, à Rome et dans d'autres Etats italiens, de l'ébauche d'administration mise en place pendant l'occupation française. La personnalité la plus en vue de l'enseignement congréganiste italien, le Piémontais Don Giovanni Bosco (1815-1888), futur fondateur de l'ordre des salésiens, s'efforce cependant de donner à celui-ci un nouveau dynamisme.

Ainsi, dans cette Europe politiquement construite pour résister aux secousses démocratiques et aux assauts d'une nouvelle Révolution, la jeunesse des classes populaires – 90 à 95% d'une classe d'âge à cette époque – se trouve ou bien non scolarisée, c'est-à-dire le plus souvent soumise au travail productif précoce, ou bien (et de plus en plus) scolarisée dans des écoles publiques ou privées où elle reçoit, de façon quotidienne, conjointement à l'instruction élémentaire du lire-écrire-compter, une instruction religieuse, strictement confessionnelle, où chaque journée de classe (voire chaque demi-journée) menée selon les règlements en vigueur commence et se termine par une prière au Tout-Puissant ; où du moment du catéchisme à celui de l'histoire sainte, du livre de lecture religieux ou à dimension édifiante à l'apprentissage de cantiques, le christianisme est partout imposé comme « *la philosophie du peuple* » (Victor Cousin¹⁵⁰). Les connaissances « profanes » élémentaires que s'approprient ces élèves sont ainsi étroitement entremêlées d'éléments religieux destinés à annihiler ce que ces connaissances, distillées dans le peuple dans une proportion jamais atteinte jusqu'alors dans l'histoire, pouvaient receler d'intrinsèquement dangereux pour le système de domination. La question de savoir si tant d'efforts déployés ont été efficaces pour « *dompter le désordre intellectuel* » (Guizot¹⁵¹), en d'autres termes s'ils ont influé durablement sur l'état d'esprit des élèves, futurs adultes, soumis à ce régime intensif d'inculcation de valeurs et de représentations de la société politiquement orientées, est une question sans doute cruciale, mais indécidable (on peut aussi bien faire valoir le fait qu'ils n'ont pas empêché une nouvelle révolution à l'échelle du continent en 1848 que le fait qu'ils ont efficacement inhibé la prise de conscience par les peuples de leur capacité à prendre leur propre sort en main).

* * *

La conclusion la plus fiable de cette analyse comparative, dans l'optique du présent travail, est sans doute cependant qu'elle ne donne aucun élément pour opposer, comme on aurait pu s'y attendre, des pays catholiques où l'Etat et l'Eglise seraient en conflit de forte intensité, et des pays protestants où de tels conflits seraient impensables. Les Etats « catholiques » parviennent en fait sans heurt dans cette première moitié du siècle à organiser leur coopération avec leur Eglise dans le domaine de

¹⁵⁰ Un tableau précis de la répartition des élèves entre les quatre catégories statistiques définies en conséquence de la loi Guizot (écoles publiques laïques, écoles publiques congréganistes, écoles privées laïques, écoles privées congréganistes) est donné pour la période 1850-1912 par Claude LELIÈVRE, in *Postface (considérations historiques)* à l'ouvrage de Gabriel LANGOUET et Alain LEGER, *Ecole publique ou école privée ?, Trajectoires et réussites scolaires*, Paris, Fabert, 1994, p. 152. Voir aussi le tableau « *Effectifs de l'enseignement primaire laïque et congréganiste de 1850 à 1906* » in A. PROST, *op. cit.*, p. 205, et le diagramme présentant l'évolution des effectifs d'instituteurs et d'institutrices laïques et congréganistes de 1837 à 1876-1877 in Fr. MAYEUR, *op. cit.*, p. 304.

¹⁵¹ Celle-ci se nourrit en outre de l'incompétence supposée ou réelle de ces religieuses, dispensées du brevet par la lettre d'obédience de leur supérieure. Jusqu'en 1831, et à nouveau à partir de 1836, une religieuse n'a besoin pour enseigner que d'une lettre d'obédience de la supérieure de la congrégation se substituant à l'Etat pour attester de l'aptitude à enseigner (« *Nous déclarons que la susdite sœur est capable d'enseigner* », document reproduit dans Fr. MAYEUR, *op. cit.*, p. 313). Les congréganistes masculins sont, eux, astreints à passer le brevet sous la Monarchie de Juillet. A. Prost note que la résistance des congrégations tient moins à leur éventuelle incapacité à obtenir le brevet qu'à une question de principe : l'enseignant congréganiste doit échapper le plus possible au pouvoir de l'Etat (*op. cit.*, p. 164).

l'éducation du peuple¹⁵² (c'est en particulier manifeste pour la France de Louis-Philippe), tandis que les moments de tension les plus vifs entre une Eglise établie et son Etat concernent pour la période étudiée la Prusse (affrontement de l'Eglise évangélique et des réformateurs autour de la loi de 1819) et l'Angleterre du *Church and State* (affrontements autour du droit de l'Etat à inspecter les écoles de la *National Society* anglicane et autour du projet d'Ecole Normale interconfessionnelle dans les années 1840). Cela ne signifie pas que la situation structurellement particulière de l'Eglise catholique à l'égard de l'enseignement, c'est-à-dire avant tout au XIXe siècle l'existence de congrégations enseignantes puissantes, ne contienne pas d'éléments potentiellement conflictuels ; tout au moins doit-on constater que dans l'enseignement populaire ce conflit n'a pas eu lieu, et que la coopération des autorités française civiles et religieuses pour la mise en application de la loi de 1833 s'est déroulée sans heurt perceptible, alors même que l'Eglise et le libéralisme de gouvernement s'affrontaient avec une rare violence verbale pour le contrôle idéologique des élites sociales. On est donc conduit à estimer que les différences religieuses entre catholicisme et protestantisme n'ont pas le rôle explicatif décisif qui a pu leur être attribué, et qu'à l'origine des évolutions laïcisatrices il faut placer non l'action de l'Etat désireux d'acquiescer son indépendance vis-à-vis du catholicisme, mais bien l'action de la société civile elle-même, ou plutôt de certains secteurs de celle-ci, désireux de mettre un terme, en pays dit « catholique » comme en pays dit « protestant » (ou anglican), à l'union étroite de l'Eglise et de l'Etat en matière d'enseignement populaire.

Ces courants laïcisateurs, dans la première moitié du siècle, n'ont assurément guère vu leurs efforts aboutir durant cette période. C'est peut-être la raison pour laquelle l'histoire de l'éducation, trop souvent limitée à une histoire des décideurs, les a laissés la plupart du temps dans l'ombre, y compris en France. Leur activité est cependant intense, et nul ne peut affirmer, au vu des évolutions laïcisatrices ultérieures, que ces efforts précoces n'y ont eu aucune part. L'étude de ces courants va faire l'objet des deux prochains chapitres.¹⁵³

¹⁵² « Oui, j'ai dit qu'attaquer le christianisme, c'était attaquer le peuple dans ce qu'il a de plus cher, sa foi et ses saintes espérances. Oui, j'ai dit que le christianisme était la philosophie du peuple ! » (Victor COUSIN, Discours à la Chambre, mai 1844, in Claude BERNARD, *Victor Cousin ou la religion de la philosophie, avec une anthologie de ses discours à la Chambre des pairs, avril-mai 1844*, Toulouse, P. U. Le Mirail, 1992).

¹⁵³ « Il est plus aisé de rebâtir Lisbonne sur un sol brûlant et tremblant que de raffermir une société ébranlée. C'est là cependant ce que nous entreprenons. M. Périer nous a rendu un immense service. Il a arrêté le désordre matériel ; mais le désordre politique, le désordre intellectuel, ceux-là restent et il faut les dompter. » Cité par Claude LELIÈVRE, *Histoire des institutions scolaires...*, Paris, Nathan, 1990, p. 62.