

Partie I

LE LEGS DE L'HISTOIRE ÉCOLE ET ÉGLISE(S) EN EUROPE, DE LA VICTOIRE DU CHRISTIANISME EN OCCIDENT AU MOUVEMENT DES LUMIÈRES

Chapitre 1

DE LA MISE EN PLACE DE L'ÉCOLE CHRÉTIENNE

(V^E-VI^E SIECLES) À L'ÉMERGENCE DE L'ÉCOLE CONFSSIONNELLE (XVI^E-XVII^E SIECLES)

La Grèce est le seul pays, je crois, où un enseignement autre que religieux ait joui de l'inexprimable avantage de servir de base à l'éducation ; et quoiqu'il y ait beaucoup à dire contre la valeur de certains points de cette éducation, on ne -saurait en contester l'efficacité. Ce fait exceptionnel est l'exemple le plus -mémorable de l'emprise de l'éducation sur la conduite : forte présomption que, dans les autres cas, c'est bien plus parce que l'enseignement religieux a été -inculqué à l'enfance, qu'il exerce son pouvoir sur les hommes, que parce qu'il est religieux.

John Stuart MILL ¹

Préambule : la notion de « christianisme classique »

La thèse de l'origine chrétienne de la séparation du politique et du religieux, qu'on se propose d'examiner dans ce chapitre introductif, se rencontre aujourd'hui sous deux versions sensiblement différentes. La première, à laquelle il a été fait allusion dans les pages précédentes, consiste à considérer le principe de la séparation des Eglises et de l'Etat comme inhérent à la doctrine même du christianisme. On présente volontiers l'injonction évangélique « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* » ² comme une sorte d'ébauche primitive d'une politique de séparation des deux instances politique et religieuse, comme les « *paroles sur lesquelles s'est fondée cette non-confusion de l'Eglise et de l'Etat qui est une des bases de la vie publique occidentale d'aujourd'hui* » ³. Cette compréhension du christianisme comme intrinsèquement « *séparateur* » s'accompagne parfois d'une valorisation de sa dimension culturelle : en tant que « *civilisation du Livre* », comme le judaïsme et plus tard l'islam, apparu dans une société qui ne connaissait pas de livre sacré, il introduirait tout naturellement à une culture de l'écrit qui en serait le prolongement.

Une seconde version de la même matrice d'interprétation, sans remonter aux Pères de l'Eglise, voit dans la Réforme du XVI^e siècle le moment où se met en place ce principe de séparation, qui serait cette fois issu de la doctrine même de Luther sur l'autonomie de la conscience individuelle en matière de foi et sur l'encouragement au libre examen des vérités religieuses. Parallèlement le protestantisme, dans la mesure où il incite à une lecture personnelle de la Bible, par opposition au catholicisme qui tend à réserver la Bible au prêtre, est souvent perçu comme entretenant des rapports de familiarité avec l'école ; un rôle incitatif fort lui est volontiers attribué dans l'apprentissage de masse de la lecture.

¹ *Utilité de la religion, in Trois essais sur la religion* ; Paris, Germain Baillière, 1875, p. 77.

² Mathieu, 22, 21, Marc, 12, 17 et Luc, 20, 25.

³ Pierre RONDOT (spécialiste de l'islam politique), « La laïcité en pays musulman », *La Laïcité*, 6e session du Centre d'études politiques de Nice (1959), PUF, 1960, p. 118.

On se propose de présenter dans les pages qui suivent une analyse qui conduira à rejeter entièrement cette thèse dans sa « première version », celle d'un christianisme intrinsèquement porteur de tendances sécularisatrices, et à accorder à la seconde, celle qui concerne le protestantisme, un certain degré de véracité, non sans formuler cependant plusieurs réserves, importantes pour la présente étude. On ne cherchera naturellement pas à examiner si l'idée d'une séparation entre pouvoir politique et religieux est ou non conforme à la « véritable » doctrine des Evangiles, plus ou moins oubliée ou pervertie ensuite : cette question relève de la théologie, non de l'histoire. On s'intéressera seulement à la doctrine historique du christianisme, telle qu'elle se codifie en Occident à travers les écrits des Pères de l'Eglise d'une part, et la pratique de l'Empire romain devenu chrétien d'autre part. Cette recherche est loin d'être sans rapport avec l'histoire du christianisme pendant la période à laquelle se consacrera ensuite ce travail. Il est en effet remarquable que la doctrine chrétienne, telle qu'elle s'est constituée en Occident (on n'aura en vue ici que l'Occident latin), notamment avec Augustin, celui de ses *docteurs* auxquels la tradition chrétienne accorde le rôle le plus décisif, s'est transmise sans altération majeure pendant une très longue période historique. Entre la mort d'Augustin (430) et la Révolution française, pour fixer les idées, le corpus doctrinal du christianisme est resté dans l'ensemble particulièrement stable. Sans doute a-t-il connu des reformulations, dont le thomisme se présente, à l'époque médiévale, comme la plus importante ; sans doute a-t-il été affecté par de profondes crises internes, conduisant aux grandes cassures du XIe siècle (schisme de l'Eglise d'Orient, qui n'entre pas dans le cadre de cette étude) et du XVIe siècle (émergence des Eglises protestantes et anglicane). Mais ces cassures institutionnelles sont intervenues dans un cadre idéologique qui restait très largement commun aux différentes Eglises chrétiennes désormais séparées : le luthérianisme et le calvinisme entendaient non pas rompre avec la tradition des Pères de l'Eglise, celle d'Augustin en particulier, mais bien restaurer une doctrine considérée comme gravement pervertie par le catholicisme romain. A la fin du XVIIIe siècle encore, Augustin, Jérôme, et dans une moindre mesure les plus lus des Pères de l'Eglise grecque, en tant qu'interprètes du texte biblique faisant autorité, constituent le socle commun de la *culture religieuse*, telle que la transmettent les Eglises des pays de cette étude – quelles que soient, encore une fois, les différences qui les séparent quant à la lecture de ces textes fondateurs. On propose ici d'appeler *christianisme classique* cette longue période de relative stabilité doctrinale, qui fait contraste avec l'évolution rapide (à l'échelle historique) et la désagrégation des certitudes pluriséculaires qu'on observera ensuite, et qui se déroule encore sous nos yeux, sans épargner aucune des grandes Eglises établies du domaine géographique ici considéré ⁴.

L'examen de la « doctrine classique » du christianisme en matière de relations entre Eglise et Etat, ainsi qu'entre Eglise et Ecole, qu'on se propose de mener ici, n'a pas la prétention de traiter de tous les aspects du problème. Il devra cependant être suffisamment précis, et entrer suffisamment dans la lecture des textes, pour entreprendre d'apporter une réponse à la question de l'éventuelle dimension intrinsèquement sécularisatrice du christianisme. Pour engager cet examen, on se propose de s'intéresser en premier lieu à la notion même de siècle, telle qu'elle a été élaborée par les Pères de l'Eglise. Le mot latin *saeculum*, en effet, ne se rencontre pas dans la littérature de l'antiquité préchrétienne avec la signification qu'il a acquise dans la langue d'Eglise. Il en est de même du mot grec équivalent (*kosmos*) dans la langue des Pères de l'Eglise d'expression grecque. Ce changement de sens n'est pas secondaire. Il traduit une transformation très profonde de la perception du monde et de soi, comme du sens de l'existence humaine ainsi que de la fonction de ce corps spécifique d'intermédiaires entre le siècle et l'éternité que sont les sacerdotes du christianisme triomphant. Cette conception chrétienne du siècle prend forme et s'impose dans l'aire géographique de l'empire romain vers le IVe siècle de notre ère. Devenue, pour une très longue période, constitutive de la vision « chrétienne classique » du monde, c'est elle en définitive que les courants sécularisateurs de l'époque moderne

⁴ Cette conception d'un christianisme stable doctrinalement depuis l'époque où il devient religion d'Etat jusqu'à une date assez récente se rencontre notamment chez l'historien de l'Eglise moderne et contemporaine Adrien Dansette. Au terme de son étude consacrée à *l'Histoire religieuse de la France contemporaine* (Flammarion, 1965), il écrit : « Au cours du XIXe siècle et au début du XXe, les catholiques libéraux ont mené, dans un climat intellectuel hostile, une lutte difficile pour réconcilier une Eglise incompréhensive et la société de l'époque... C'est que l'Eglise, sous l'influence d'une tradition historique remontant à Constantin, estimait nécessaire un lien étroit entre l'Etat et la religion : à pays catholique, Etat catholique » (p. 832). Au moment où A. Dansette écrit cette postface de son livre (novembre 1964), la tradition constantinienne, « dont la fausseté apparaît en présence du pluralisme contemporain », vacille, dans les délibérations en cours du concile Vatican II, sous l'offensive du catholicisme libéral, en qui l'auteur place explicitement ses espoirs d'un renouveau de l'Eglise. Sans naturellement se prononcer ici sur la question (théologique) de la « fausseté » ou de la justesse de la doctrine dite de Constantin par rapport à une « essence du christianisme » qui ne concerne pas l'historien, ni soulever la question (historiquement légitime, quant à elle, mais non traitée ici) de savoir jusqu'à quel point l'Eglise catholique contemporaine a répudié, au concile Vatican II et depuis, cette doctrine du lien nécessaire entre elle-même et l'Etat, on retiendra le fait que pour A. Dansette (son livre entier est écrit pour le prouver) cette modernisation, dont il se réjouit, a été imposée à l'Eglise catholique par l'influence croissante des « idées (nées en dehors d'elle) sur lesquelles se sont fondées les sociétés occidentales » (*ibid.*). On essaiera dans les chapitres suivants d'apporter quelques éléments à l'appui de cette conception.

considéreront comme l'adversaire à vaincre, et contre qui ils se mettront en mouvement ; c'est pourquoi il n'est pas inutile de commencer cette étude par une analyse un peu détaillée de sa signification et de ses implications.

1. L'INSTALLATION DU MONOPOLE RELIGIEUX DU CHRISTIANISME DANS L'AIRE EUROPÉENNE ET SA SIGNIFICATION DANS LES DOMAINES CULTUREL ET SCOLAIRE

1.1. Le christianisme d'Augustin : une doctrine de « désécularisation » de l'homme et de la pensée

« On imagine difficilement, avant de l'avoir constaté, combien l'exemple et l'enseignement de saint Augustin ont modelé la tradition latine : à plus juste titre encore que Virgile, il mérite le titre de père de l'Occident. »⁵ Ce jugement d'Henri-Irénée Marrou justifiera l'intérêt porté ici à l'évêque d'Hippone, et notamment à son œuvre maîtresse, *La Cité de Dieu*, dans l'interrogation qu'on souhaite mener sur la notion chrétienne « classique » de siècle. Avec *La Cité de Dieu* (412-427), son œuvre majeure, Augustin (354-430) entend en effet réaliser une séparation absolue, et à ses yeux fondatrice, entre deux « cités », la cité terrestre (ou : du monde, du siècle) et la cité céleste. Cette séparation n'a rien à voir, comme le souligne, après d'autres, Lucien Jerphagnon dans une récente présentation de cette œuvre⁶, avec une quelconque séparation entre Eglise et Etat (puisque aussi bien un empereur chrétien, comme Théodose, a sa place, dit Augustin, dans la cité céleste). Tout autant que « cité », le terme de « citoyenneté » serait approprié pour traduire ici le latin *-civitas*. Car c'est bien l'idée d'une séparation radicale des hommes entre deux patries, entre lesquelles chacun doit choisir, et entre lesquelles aucune conciliation n'est possible, qu'installe Augustin dans cette conclusion du livre XIV – l'un des passages sans doute les plus commentés de son œuvre et les plus constitutifs de cette « culture chrétienne classique » dont on cherche ici à appréhender les traits essentiels :

« Deux amours ont donc bâti deux cités, celle de la terre par amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur... L'une, dans sa gloire, redresse la tête, l'autre dit à son Dieu : « Tu es ma gloire et tu élèves ma tête »⁷.

Les citoyens des deux « cités » vivent en apparence dans le même monde (« En ce monde, elles avancent ensemble, les deux cités, enchevêtrées l'une dans l'autre, jusqu'à ce que le Jugement dernier survienne, et les sépare » – I, 35). Mais ce n'est qu'une apparence. Le citoyen de la cité terrestre (c'est-à-dire, au temps d'Augustin, celui qui n'a pas encore embrassé la foi chrétienne – le christianisme triomphant vient, avec Théodose, d'interdire les cultes dits « païens », mais n'a pas encore, loin de là, opéré la conversion complète des populations de l'Empire, ni même de ses classes dominantes) – ce citoyen-là vit « dans le siècle ». Ce qui le distingue du chrétien ne relève pas seulement du domaine de la croyance ou non dans le monothéisme et la Révélation, mais bien plutôt, et plus fondamentalement encore, du domaine de la conception du monde, c'est-à-dire du regard qu'il porte sur la société des hommes et sur sa propre vie. La finalité de son existence, quels que puissent être les buts qu'il se donne, est rapportée (bornée, dit Augustin) à l'horizon de « l'amour de soi ». Et les finalités altruistes (le mot, bien entendu, est anachronique) ou patriotiques elles-mêmes, parce qu'elles se réfèrent elles aussi à « cette vie » terrestre, relèvent de la même erreur⁸.

Tout l'effort d'Augustin va donc consister à dévaloriser les « devoirs envers la cité terrestre » et plus généralement tout ce qui relève d'une « vie temporelle » qu'il convient de regarder avec mépris, afin d'arracher les hommes à la cité profane et de les convaincre de réorienter toute leur existence sur les objectifs et les finalités de la « cité céleste ». La

⁵ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1963, p. 153.

⁶ Lucien JERPHAGNON, présentation de *La Cité de Dieu*, collection *La Pléiade*, 2000, p. XVI. Les références de l'ouvrage se rapporteront à cette collection.

⁷ *Ibid.*, XIV, 28, p. 594.

⁸ Augustin écrit, à propos de ces antiques héros de l'histoire romaine devenus constitutifs de l'identité collective des citoyens de l'Empire, les Scaevola, les Curtius, les Decius : « Ces hommes étaient citoyens de la cité terrestre : la fin proposée à tous leurs devoirs envers elle était sa conservation et son règne non au ciel, mais sur la terre ; non point en une vie éternelle, mais en cette vie. » (V, 14, p. 200)

grande catastrophe qui frappe de stupeur tout l'Empire en 410 après J.-C., le pillage de Rome par les Wisigoths d'Alaric (des chrétiens au demeurant, disciples d'Arius), et qui paraît à beaucoup le signe que les anciens dieux délaissés ont décidé de châtier la Ville infidèle, sert au contraire à Augustin à installer le « *mépris du monde* » comme concept fondamental de sa citoyenneté chrétienne. Il assume en quelque sorte audacieusement les faits : c'est bien son Dieu qui a puni la Ville. Il a frappé indistinctement les chrétiens et les non-chrétiens, les vertueux et les criminels ? Assurément, répond Augustin,

« Car ce n'est pas à mes yeux pour un mince motif si, avec les méchants, les bons également sont frappés quand Dieu s'avise de punir, et même par l'épreuve de souffrances corporelles, les mœurs dissolues. S'ils sont touchés ensemble, ce n'est pas qu'ils partagent la même mauvaise vie, c'est qu'ils sont semblablement attachés à la vie du siècle. Pas au même degré, je l'admets, mais pareillement, alors que les bons devraient la mépriser, cette vie temporelle, afin que les méchants, repris et amendés, puissent accéder à la vie éternelle »⁹.

La religion romaine, on le sait, reposait sur ce qu'on a pu appeler un contrat d'assistance passé entre les citoyens romains et les dieux : les seconds assurent aux premiers protection collective et bonheur individuel en échange des rites accomplis en leur faveur. Les sacrifices aux dieux sont en ce sens avant tout un acte civique¹⁰. Les dieux romains peuvent être cruels, si les hommes ne respectent pas leur part du contrat ; mais les bienfaits qu'on attend d'eux relèvent de l'avenir (collectif ou individuel) réel, c'est-à-dire celui à vivre « *en ce monde* ». Augustin se propose pour sa part de renverser du tout au tout la perspective. Il y a bien une manière de contrat entre le chrétien et son Dieu, ou, pour reprendre ses termes d'origine biblique, une « *promesse* » que Dieu a faite aux croyants¹¹ mais cette promesse concerne désormais la seule vie future, c'est-à-dire celle située après la mort, et dénommée dans ce contrat de type nouveau « *la vie éternelle* ». Cette dernière est posée, en opposition forte à cette vie présente, la vie terrestre ou « *vie temporelle* », comme la valeur suprême. Ainsi s'instaure ce que la culture chrétienne classique appellera « *la vérité des deux vies* » : le Dieu chrétien demande à ses fidèles de ne concevoir le monde (*kosmos, mundus*), ou le siècle (*saeculum*)¹² que comme une vie d'avant la mort, dont la valeur, en regard de l'autre, est proportionnelle à celle du fini en regard de l'infini. La valeur suprême s'énonce désormais ainsi : « *Mépriser tous les charmes agréables de ce siècle pour cette patrie éternelle et céleste.* »¹³ C'est à ce grand détachement, douloureux sans doute, mais posé comme bien suprême, qu'invite ardemment l'auteur de *La Cité de Dieu*. On a risqué, en titre de cette section, le néologisme de « *désécularisation* » pour désigner cet appel à l'inversion du regard que l'antiquité portait sur un monde physique et social désormais dénoncé comme domaine du mal sous le nouveau nom de siècle¹⁴. Le primat de l'autre monde sur « *celui-ci* », au nom duquel il est demandé au chrétien de rompre non seulement intellectuellement mais « *de toute son âme* » avec sa « *vie temporelle* » constitue en quelque sorte l'affirmation identitaire du christianisme du temps d'Augustin face à la civilisation antique avec laquelle il mène pour l'existence une lutte sans merci.

Dans l'immédiat, il convient encore d'observer que le grand argument doctrinal d'Augustin, en même temps que le puissant ressort psychologique qu'il met en jeu pour opérer cet arrachement ou cette désécularisation, est celui du salut de l'âme après la mort. La croyance en la survie d'une âme individuelle, si elle n'est pas consubstantielle à l'idée de religion (elle est ainsi absente des plus anciens livres de la Bible), était assurément fort répandue dans le monde gréco-romain. Il semble que l'indifférence à l'égard du religieux, et la non-croyance dans une vie future dont Plutarque déplore si fortement l'étendue au second siècle de notre ère¹⁵, ait fait ensuite place peu à peu à une puissante montée des inquiétudes sur le sort futur de l'âme individuelle, ce dont témoigne l'essor des divers cultes à mystères de l'antiquité tardive. Mais l'antique religion grecque et romaine, pour se limiter ici à elle, ne concevait pas que le salut

⁹ *Ibid.*, I, 9, p. 14. On a souvent remarqué que si Augustin ne croit pas que le sac de Rome soit dû à la vengeance de Jupiter ou d'Apollon, ce n'est pas qu'il nie leur existence, au contraire. Ce sont pour lui, comme Junon ou Venus, des « *démons impies* ».

¹⁰ Marcel LE GLAY, *La Religion romaine*, Paris, Colin, 1991.

¹¹ « *Cette cité où nous avons la promesse de régner un jour* » (V, 17, p. 202).

¹² Le grec *kosmos* est utilisé dans les évangiles pour exprimer le monde créé. L'Eglise latine a préféré le traduire non par *mundus* (terme entraînant en latin classique une idée d'harmonie) mais par *saeculum*, « *sans doute parce qu'il pouvait recevoir, en latin profane, une acception négative faisant référence à la décadence des générations humaines* » (*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Angelo DI BERNARDINO ed., Paris, Cerf, 1990, article *saeculum*). D'une indication de durée, le sens glisse à l'idée de « monde temporel » (par opposition à l'éternité) ; *saecularis* devient, au IV^e siècle, équivalent de *profane*.

¹³ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, V, 18.

¹⁴ « *Se complaire dans les jugements du siècle* » est une « *faiblesse* » (*La Cité de Dieu*, I, 9, p. 14) ; la « *perversité du siècle* » (*ibid.*, V, 17, p. 202) : il paraît inutile ici d'accumuler les occurrences du mot *siècle* employé avec une connotation dépréciative.

¹⁵ De ce même état d'esprit devant la mort témoignent ces stèles funéraires des premiers siècles de notre ère portant l'inscription « *N F F N S N C* » (*Non fui, fui, non sum, non curo*). Voir Albert BAYET, *Histoire de la libre pensée*, Paris, PUF, 1959 p. 21.

de l'âme fût en quoi que ce soit la grande affaire de la vie. La crainte du châtement *post mortem* n'était ni chez Homère ni chez Virgile¹⁶ un motif déterminant de la conduite des actions humaines. La tradition réservait les tourments éternels à de grands criminels endurcis et / ou impies, Ixion, Tantale, Sisyphe. Le Souverain Bien, de quelque façon qu'on le définisse dans les écoles philosophiques de l'antiquité, relevait de ce monde, et seulement de lui. Ici encore, le christianisme introduit une rupture majeure. Désormais la menace du feu éternel (*géhénne* en grec, traduction de l'hébreu) concerne chaque être humain. Des conceptions différentes existent, il est vrai, dans le christianisme des premiers siècles quant à la sévérité du jugement de Dieu, et surtout quant à la durée (temporaire ou éternelle ?) de la damnation prononcée. Augustin, qui y consacre l'avant-dernier chapitre de *La Cité de Dieu*, s'applique implacablement à ruiner les espoirs de mansuétude divine : il est conforme à la justice divine « *que l'on puisse être condamné à un châtement éternel pour les péchés peut être grands, mais accomplis, évidemment, en bien peu de temps* »¹⁷. Le dernier chapitre de *La Cité de Dieu* peint, en face du drame de la torture sans fin, les joies de la « *félicité éternelle* ». Les deux cités ont cessé de cheminer « *dans le temps* » ; les voilà séparées pour l'éternité.

Dès lors qu'on entre dans la logique de cette croyance, il n'est pas besoin d'imaginer l'hypothèse d'une quelconque imposture de ses prêtres, ou d'une quelconque duplicité, pour constater que cette crainte du feu éternel et cette attente du salut remettent, entre les mains du groupe humain dont la tâche spécifique est d'écarter cette menace d'un genre nouveau, un pouvoir considérable. La cité grecque, différente en cela des civilisations égyptienne et proche-ou moyen-orientales, avait confiné les prêtres dans un statut subalterne : la prêtrise était en règle générale une fonction temporairement occupée au service des dieux officiels, non un état permanent. Aristote, tout en reconnaissant qu'« *il faut des prêtres pour une cité* » (afin d'attirer sur elle la faveur des dieux), leur réserve dans sa *Politique* une place mineure, à l'écart des magistrats civils (« *Cette fonction [la prêtrise] doit être considérée comme séparée des magistratures politiques* »¹⁸). Il ne s'agit en fait que d'une sorte de retraite dorée pour magistrats émérites¹⁹. A Rome, les *sacerdotes* ne constituaient pas non plus une caste ; ils accomplissaient une fonction temporaire dans le cadre d'une carrière au service de l'Etat. Avec le christianisme, le modèle proche- et moyen-oriental des clergés constitués en caste spécifique s'impose. Le lien entre « *désécularisation* », primauté accordée à la recherche du salut de l'âme, et puissance nouvelle des *sacerdotes* chrétiens se laisse apercevoir clairement dans cette description augustinienne de la mission des pasteurs, qui redonne toute sa force à l'expression de la culture chrétienne classique « *avoir charge d'âme* », dont le sens a aujourd'hui extraordinairement pâli :

« *Ce n'est pas une responsabilité égale [au chrétien ordinaire] mais une bien plus lourde qu'encourent ceux à qui il a été dit par la bouche du prophète : « En vérité, celui-là mourra dans son péché, mais à celui qui devait veiller sur lui je demanderai compte de son sang. » Ceux qui sont préposés à la surveillance des peuples – autrement dit les pasteurs – ont été placés là, à la tête des Eglises, pour ne lésiner en rien sur les blâmes à l'encontre des péchés* »²⁰

Le dogme du péché originel, auquel Augustin consacre notamment les deux livres XIII et XIV de *La Cité de Dieu* achève de rendre l'individu hors d'état de « *se sauver* » par lui-même, faisant ainsi de l'intercession du prêtre, et bientôt de l'Eglise comme telle, une condition du salut non pas suffisante, mais néanmoins absolument nécessaire. La notion d'Eglise n'a pas encore chez Augustin le sens défini d'institution détachée de la masse des laïcs et constituant, en face d'eux, les clerics comme détenteurs d'une sacralité spécifique ; mais la soumission au pasteur y est déjà

¹⁶ On s'en tiendra ici aux deux auteurs qui demeuraient, au moment où triomphe le christianisme, à la base de l'enseignement des écoles grecques et latines de l'Empire, et qui tous deux présentent des évocations de la « *vie future* » destinées à valoriser d'abord « *cette vie-ci* ». John Stuart Mill, dont on retrouvera plus loin la forte réflexion sécularisatrice (IVe partie), observe à ce propos : « *L'histoire, autant que nous le sachions, justifie l'opinion que l'humanité peut parfaitement bien se passer de la croyance en un ciel... Achille, dans l'Odyssée, exprime un sentiment très naturel, et certainement très commun, quand il dit qu'il aimerait mieux être sur la terre l'esclave d'un pauvre que de régner sur tout un empire dans le séjour des morts* » (J. S. MILL, *op. cit.*, p. 113).

¹⁷ *La Cité de Dieu*, XXI, 11, p. 986. Augustin, dans ce même livre, condamne avec une particulière vigueur ceux qu'il nomme ironiquement « *nos 'miséricordieux'* », coupables de croire que la peine infligée sera proportionnelle au péché commis, voire même, comme Origène, que le Démon lui-même sera un jour pardonné (*ibid.*, XXI, 17). Tout juste admet-il, sans pouvoir l'expliquer, que « *le feu éternel lui-même, en fonction de la diversité des actes [des damnés] sera plus léger pour les uns et plus violent pour les autres* » (*ibid.*, XXI, 16). Ce feu tiède devait exciter plus tard les sarcasmes de Voltaire.

¹⁸ Aristote, *La Politique*, IV, 15, 2, Garnier-Flammarion, 1990, p. 328.

¹⁹ « *Il faut occuper les retraites de ceux qui ont abandonné leur fonction du fait de l'âge, c'est à ceux-ci qu'il faut confier les fonctions sacerdotales* » (*ibid.*, VII, 9, 9).

²⁰AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 9, p. 15.

valorisée à l'égal de la soumission d'Abraham acceptant, sur l'ordre de Dieu, de devenir le meurtrier de son propre fils (livre XIV). Le *sacerdos* romain protecteur à titre temporaire de la cité des hommes est devenu le prêtre chrétien protecteur par état « *ici-bas* » de la cité de Dieu. D'une représentation à l'autre, le pouvoir potentiel sur les consciences et les comportements s'est accru démesurément.

Il reste enfin à observer que cette nouvelle vision transforme radicalement le statut de celui qui n'observe pas la religion dominante. Le contrat religieux passé entre la cité antique et ses dieux protecteurs donnait à la première un certain nombre d'obligations, mais ne la soumettait pas sans réserve à leur pouvoir. Une sorte de séparation était établie entre une sphère publique (incluant le culte officiel) et une sphère privée (où chacun était libre de croire à d'autres dieux, ou même de ne croire en aucun dieu) : la cité politique n'est pas une communauté religieuse. Le triomphe du christianisme abolit cette séparation et supprime toute possibilité d'indépendance, et même de doute, à l'égard du Dieu de la Bible : car le doute d'un homme rejait sur toute la communauté des croyants, et le salut de tous devient menacé par la déviation d'un seul, si elle est tolérée ; car cette tolérance est déjà complicité avec l'impie, et donc elle-même impiété. L'indifférence religieuse, le scepticisme et l'athéisme proprement dit deviennent dans cette conception l'expression d'une perversité morale absolue, contre laquelle la communauté menacée dans son intérêt suprême est en droit de se défendre de la façon la plus rigoureuse ²¹.

1.2. Lutte du christianisme contre le rationalisme antique et rejet des finalités éducatives « séculières » de l'antiquité gréco-latine

Pour juger de l'ampleur des modifications introduites par le christianisme triomphant dans les rapports de la société à la culture (ou plutôt, puisqu'il s'agit ici d'une société esclavagiste et fortement hiérarchisée, dans les rapports de la partie lettrée de celle-ci à la culture écrite), il ne suffit pas de souligner le rejet véhément et violent de la culture antique par le courant le plus intransigeant des Pères de l'Eglise (celui précisément qui devait l'emporter sur les chrétiens « *philhellènes* » d'Alexandrie, suspects de complaisance avec l'adversaire), courant bien illustré par Jérôme (vers 347-420) : « *Seigneur, si je possède ou si je lis jamais des livres profanes [sæculares], c'est que je t'aurai renié.* » ²² Il ne suffit pas non plus de rappeler le contexte politique du soutien croissant apporté au christianisme dans la lutte qu'il entreprend alors pour s'assurer un total monopole de l'expression du religieux dans les limites de l'Empire, de Constantin à Théodose, et à la mise hors la loi de l'ancienne religion ²³. Augustin n'est pas seulement solidement nourri de culture « *païenne* ». Il a compris, assurément mieux que Jérôme ou beaucoup d'autres, que le triomphe du christianisme ne serait complet, et solidement assuré, que si les intellectuels « *païens* » ou plutôt rationalistes eux-mêmes ²⁴, disciples de Platon ou d'Aristote et héritiers du savoir scientifique grec, ceux qu'il désigne généralement sous le nom à ses yeux péjoratif de *philosophes*, étaient contraints de reconnaître la supériorité intellectuelle du christianisme.

Le type de dialogue qu'il engage avec ces adversaires-là nécessite jusqu'à un certain point de faire appel au raisonnement et à écouter les objections de l'adversaire. Mais ces dispositions, qu'on peut considérer comme les conditions de possibilité de toute vie culturelle, sont strictement encadrées et limitées par l'interdit majeur qui est le sien et qu'il entend faire respecter : le Livre de Dieu doit échapper à tout examen critique. C'était là assurément, pour la philosophie grecque, une posture inédite. La religion grecque ne connaissait d'ailleurs aucun livre sacré qui ait pu restreindre la libre investigation de la pensée. La conception chrétienne du monde qui s'impose avec Augustin exclut quant à elle qu'il puisse y avoir un seul champ de l'activité intellectuelle qui soit indépendant du message divin. Aucun domaine de la pensée humaine ne doit être situé en dehors de la *cité de Dieu*. Le domaine des sciences physiques et naturelles lui-même, que la pensée grecque avait réussi à constituer comme indépendant de toute injonction

²¹ Augustin, abandonnant le droit romain, s'inspire ici de l'injonction de la loi mosaïque : si quelqu'un incite à se détourner du Dieu d'Israël « *en disant : « Allons, et servons d'autres dieux ! »... tu le feras mourir* » (DEUT., 13, 6-9). Mais le christianisme d'Augustin, à vocation universelle, fait subir au principe du juste châtement de l'hérétique ou de l'apostat une modification fondamentale, qui n'a peut-être pas été assez remarquée : le crime n'est plus d'attirer la colère de Dieu sur le peuple élu en ce monde (et, par exemple, de mettre la communauté en danger devant un ennemi), mais d'entraîner la damnation des âmes corrompues dans l'autre.

²² *Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi* (Lettre 22), texte latin cité par James BOWEN, *A History of Western education*, vol. 1, Londres, Methuen and Co, 1972, p. 369.

²³ L'étape historique décisive pour l'éradication du polythéisme antique se situe entre 392 (édit de Théodose interdisant toute pratique « païenne ») et 425 (renouveau par Théodose II des édits de prohibition des sacrifices et de destruction des autels et des temples des dieux du « paganisme »).

²⁴ L'expression « païen », outre la connotation dépréciative de *paganus*, paysan, présente l'inconvénient de laisser croire que la lutte idéologique d'Augustin porte sur la vérité du monothéisme ou du polythéisme, alors qu'elle a pour enjeu suprême le droit à penser le monde hors de toute référence religieuse.

religieuse, donnant ainsi à la démarche scientifique l'essor que l'on sait, ce domaine est tout entier dominé selon lui par le texte biblique, si bien qu'aucun savoir n'est concevable sans lui, a fortiori contre lui. Il ne saurait y avoir de philosophie (au sens large de ce mot alors usuel, englobant la « philosophie naturelle », c'est-à-dire les sciences de la nature) qui ne soit soumise à la théologie, et en définitive la seconde rend inutile la première : « *Vera philosophia est vera religio* »²⁵. Les efforts répétés entrepris par Augustin pour tenter de donner des premiers chapitres de la *Genèse* une interprétation crédible aux yeux des philosophes « païens » montrent que la discussion avec l'adversaire n'a pour but que de l'amener à reconnaître la supériorité de l'interprétation chrétienne. Dans le cas contraire, *vae victis*²⁶.

S'il consacre une grande partie de son activité d'écrivain à la conversion des adultes, Augustin s'est peu occupé de l'instruction des enfants, qu'elle soit profane ou religieuse. On a d'ailleurs souvent noté le peu d'intérêt des Pères de l'Eglise pour les questions pédagogiques ou éducatives²⁷ ; les rares textes disponibles sont des conseils à des parents pour l'éducation de leurs enfants, non des textes à l'adresse d'enseignants. Ce qui subsiste permet néanmoins de penser que dans le domaine du discours à tenir à l'enfance, le renversement de perspective, par rapport à l'antiquité grecque et romaine préchrétienne, ne fut pas moins décisif. La responsabilité majeure de l'éducateur chrétien, c'est-à-dire en premier lieu du père de famille, découle également de la nouvelle problématique du salut, qui, dès le IV^e siècle au moins, semble être devenue dans le discours chrétien la grande affaire de l'enfance elle-même. Eduquer « pour le monde » n'est plus son objectif majeur – parce que le monde recèle en lui le risque suprême, celui de la perte éternelle de l'âme confiée à l'éducateur. Le but premier de l'éducation, comme le souligne le traité de Jean Chrysostome (vers 349-407) « *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* », l'un des rares textes connus d'un Père de l'Eglise consacré à la pédagogie²⁸, est désormais d'amener l'enfant à faire de sa vie dans l'au-delà la grande affaire de son existence terrestre. La rupture est totale avec les principes éducatifs élaborés par l'hellénisme : « le monde » (*kosmos*, dans le texte grec de ce traité) et ses séductions (sa « vaine gloire ») deviennent des dangers potentiels dont il faut prémunir tant la raison que la conscience morale de l'élève (« *Elève un athlète pour le Christ, et apprends-lui à avoir, tout en restant dans le monde, la crainte de Dieu dès son jeune âge* »²⁹). La peur religieuse (peur d'un Dieu capable d'anéantir les hommes dès cette vie et susceptible de les damner dans l'autre) est dès lors instituée comme l'un des grands ressorts de l'éducation³⁰. Prenant le contre-pied de la tradition éducative qui visait à préparer le futur

²⁵ In *La Vraie religion* (vers 388 après J.-C.), V, 8 (cf. Lucien JERPHAGNON, *op. cit.*, p. XII).

²⁶ Augustin ne consacre pas moins de trois ouvrages à tenter de réfuter les philosophes rationalistes refusant d'abandonner les démonstrations d'Aristote et de Ptolémée au profit du récit cosmologique de la *Genèse*. Le plus important de ces trois écrits, *La Genèse au sens littéral* (416), affronte de façon détaillée les contradictions du texte biblique (« *matières obscures et si éloignées de ce qui s'offre à notre regard* », *op. cit.*, I, XVIII, 37, *Œuvres* de saint Augustin, tome 48, Desclée de Brouwer, 1972). Augustin tente cependant de sauver l'interprétation littérale de la *Genèse* en formulant une série d'hypothèses explicatives destinées à convaincre ses interlocuteurs philosophes de la logique interne du texte biblique ; ainsi, à propos de la « lumière antésolaire » des trois premiers jours (on sait que le soleil ne fut créé que le quatrième jour, d'où l'objection : comment pouvait-il y avoir des jours alors qu'il n'y avait pas encore de soleil ?), Augustin répond qu'il s'agit d'une *lumière spirituelle* (*spiritualis lux*, I, XII, 24) produite par les anges (II, VIII, 16). Mais cette tentative d'explication « rationnelle » s'accompagne d'une invitation à mépriser « ceux qu'enfle de suffisance la lecture des lettres profanes » (I, XX, 40) et à leur opposer le plus définitif des arguments, celui d'autorité : « *L'autorité de l'Écriture prévaut contre les ressources de tout esprit humain* » (II, p. 161).

²⁷ Bertrand HAM, directeur de l'institut des lettres et d'histoire de l'université catholique d'Angers, parti selon ses propres termes « à la recherche d'une pédagogie des Pères », avoue rapporter un bien maigre butin : le texte de Jean Chrysostome commenté plus bas, deux lettres de Jérôme (lettre 107 à Laeta, et 128, à Paculata) et quelques œuvres d'Augustin, qui en fait ne concernent pas la question de l'éducation chrétienne des enfants, sa *Catéchèse des débutants* (405) traitant de la préparation d'adultes non chrétiens au baptême (« Jérôme, Jean Chrysostome, Augustin : une pédagogie des Pères ? » in *Pédagogie chrétienne, Pédagogues chrétiens, Actes du colloque d'Angers*, sept. 1995, Guy AVANZINI ed., Editions Don Bosco, 1996, p. 21 à 29).

Le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (*op. cit.*) signale de même que « la culture chrétienne ancienne est à l'égard [de l'éducation et de l'école] très pauvre » (art. école).

²⁸ Traduction Anne-Marie MALINGREY, Paris, Cerf, 1972. Ce texte, perdu dans l'antiquité et retrouvé au XVII^e siècle, n'a pu exercer une influence directe sur la pensée de l'Europe chrétienne. Il est cité ici à titre d'illustration des conceptions pédagogiques des Pères de l'Eglise (présentées de façon plus détaillée dans *Pédagogie chrétienne, pédagogues chrétiens...*). Sur ce traité de Jean Chrysostome, voir aussi H. I. MARROU, *op. cit.*, p. 128.

²⁹ *Sur la vaine gloire...*, § 38. On remarquera que ce conseil donné au pédagogue chrétien retourne l'un des éléments majeurs de l'idéal pédagogique grec (l'éducation du corps en harmonie avec celle de l'esprit) pour l'investir d'un sens religieux qui le transforme radicalement.

³⁰ Jean Chrysostome en légitime ainsi l'emploi : « *Dieu gouverne le monde par la crainte de l'enfer et par la promesse du royaume. Ainsi nous, à l'égard de nos propres enfants* » (*ibid.*, § 67). Il recommande certes de ne pas parler à l'enfant de l'enfer « pour ne pas [le] frapper de terreur, avant qu'il ait atteint l'âge de quinze ans ou davantage » ; mais dès dix ans « ou huit ans, ou moins encore » il convient de lui faire connaître comment Dieu sait châtier l'humanité rebelle : « *qu'il entende parler du déluge, de Sodome, de ce qui se passa en Egypte* » (§ 51). Sa restriction quant à l'usage pédagogique de l'Enfer ne sera d'ailleurs pas suivie par la tradition chrétienne ultérieure. La crainte de Dieu est, indique LÊ Thành Khôi, le grand ressort pédagogique chez Jérôme (340-420) : « *Sa conception de l'éducation est fondée sur l'idée de la crainte de Dieu, empruntée*

adulte à jouer un rôle actif dans la cité, ou même, selon la formule de plusieurs philosophes hellénistiques, à en faire un « *citoyen du monde* » (*kosmopolites*), l'éducateur chrétien doit maintenant, selon Jean Chrysostome, amener l'enfant à se considérer d'abord comme un futur « *citoyen des cieux* ». Cette formule remarquable, en parfaite cohérence avec la pensée presque contemporaine d'Augustin, illustre clairement la nouvelle hiérarchie des valeurs éducatives. Celle-ci n'est pas incompatible avec un intérêt pour *le Livre* ; sa logique est celle d'une défiance devant *les livres*, non seulement parce qu'ils rattachent au monde, mais parce qu'ils sont (à l'exception des livres sacrés) porteurs de la culture de l'adversaire à vaincre ³¹.

1.3. La « distinction » des deux pouvoirs est-elle une préfiguration de leur « séparation », ou son contraire ?

Augustin ne développe pas à proprement parler une théorie des rapports entre Eglise et Etat : cette question n'est pas encore de son temps. Mais il fournit à la pensée chrétienne ultérieure une doctrine politique nettement formulée : celle de la soumission absolue à l'empereur. Même à un Néron il faut obéir, car « *même à de pareils individus, le pouvoir de dominer n'est accordé que par la providence du Dieu suprême quand à ses yeux le monde mérite de tels maîtres* » ³². Tel n'est pas cependant le cas de Constantin, et surtout de Théodose, dont *La Cité de Dieu* fait un éloge appuyé pour avoir fait du christianisme la seule religion autorisée dans l'Empire. De l'Etat impérial, Augustin demande d'abord la protection, c'est-à-dire l'usage de la force en faveur de l'instauration du monopole religieux du christianisme. C'est une logique du salut collectif qui s'impose ici : « *Ceux qui ont perdu le droit de sacrifier à leurs dieux* » doivent savoir qu'en se livrant à leurs « *cultes sacrilèges* » ³³ ils entraînent ceux qui les suivent à la perdition éternelle. La même logique entraîne, de façon plus pressante peut-être, le pouvoir temporel à intervenir contre les hérétiques. La pensée d'Augustin a varié quelque peu sur ce point, en fonction de l'évolution des nécessités de sa lutte contre l'hérésie donatiste qui le défiait en Afrique même. Sa formulation la plus âpre, celle qui sera reçue ensuite par l'Eglise et qui servira pendant plus d'un millénaire à justifier le recours au « bras séculier » de l'Etat contre les hérésies, est celle de la *Lettre 173*, écrite à un prêtre donatiste, qu'il veut faire rentrer de force avec ses coreligionnaires dans les rangs de l'Eglise, au nom de la phrase de la Parole de l'Evangile de Luc « *contrains-les d'entrer* » ³⁴. Ainsi se met en place une doctrine dite de la « *juste persécution* » légitimant pour le châtement des impies le recours à la force publique (qu'on devait nommer plus tard « *bras séculier* »), comme mesure, en quelque sorte, de prophylaxie des âmes.

L'effondrement de l'Empire chrétien d'Occident (476), événement de portée incalculable, allait peu après transformer profondément les termes des relations entre Eglise et Etat ³⁵ en posant la première, à l'autorité renforcée, -comme une puissance capable de parler d'égal à égal avec un Etat fragilisé et affaibli. A la fin du Ve siècle, le pape Gélase (492-496) définit les règles d'une véritable collaboration entre pouvoirs temporel et spirituel, en fixant les « *devoirs de chaque puissance* » et les limites dans lesquelles elles exercent leur autorité, en des termes qui devaient devenir canoniques pour plus de dix siècles :

à Tertullien. *L'enfant ne doit rien entendre ni voir qui puisse s'opposer à cette crainte* » (*Education et civilisation, sociétés d'hier*, Paris, Nathan, 1995, p. 460).

³¹ La quatrième homélie de Jean Chrysostome, *Sur la Genèse*, texte important de la « culture chrétienne classique » dans l'étude des rapports entre science et foi, lance cette injonction : « *Ne croyez pas que la Sainte Ecriture se contredise jamais : bouchez-vous les oreilles aux propos de ceux qui enseignent le contraire* » (cité par Pierre DUHEM, *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome 2, Paris, Hermann, réédition 1958, p. 490). Ce refus de la discussion critique entraîne le futur patriarche de Constantinople (en 398) à justifier un peu plus loin en ces termes l'intolérance envers les philosophes refusant de se soumettre au christianisme triomphant : « *Après avoir entendu cette grande doctrine [la cosmologie de la Genèse] qui donc pourra tolérer ces gens qui parlent selon leurs propres pensées et qui osent, contre la sainte Ecriture, dire qu'il y a plusieurs cieux ?* » (*ibid.*). Il est vrai qu'à la différence de son contemporain Augustin, Jean Chrysostome estime que l'hérésie ne doit pas être punie de mort.

³² *La Cité de Dieu*, livre V, p. 209. Cette doctrine se situe dans la continuité de l'épître de Pierre aux Romains (« *Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'est pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu* », Rom, XIII, 1), dont les Eglises chrétiennes devaient faire un large usage.

³³ *ibid*

³⁴ « *Si la volonté mauvaise doit toujours rester libre, pourquoi les Saintes Ecritures font-elles au père de famille un devoir, non seulement de reprendre un mauvais fils avec des paroles, mais même de le battre, afin de l'amener, contraint et dompté, à la pratique du bien ? Le sage dit : « Tu le frappes de la verge, mais tu délivres son âme de la mort » (Proverbes, XXIII, 14) (Lettre 173 à Donat, prêtre homonyme de l'hérésiarque, in *Lettres de saint Augustin*, Paris, librairie liturgique, 1858, p. 459). La même doctrine est exposée de façon détaillée dans sa longue *Lettre 185 au Comte Boniface*.*

³⁵ Cette évolution ne concerne naturellement que la seule Eglise d'Occident. L'Eglise d'Orient, bien avant le schisme de 1054, demeure étroitement soumise à l'Empereur de Constantinople.

« Il n'appartient à aucun empereur de prendre le titre de pontife, et à aucun pontife de revendiquer la pourpre royale. Le Christ, en effet, conscient de la fragilité humaine, a voulu que les autorités chargées de pourvoir au salut des fidèles fussent équilibrées dans une prudente ordonnance. Il a donc distingué les devoirs de chaque puissance. Il leur a assigné à chacune leur rôle propre et leur dignité spéciale. Il a opposé ainsi le remède salutaire de l'humilité à tout retour de l'humain orgueil. Pour satisfaire à son vœu, les empereurs chrétiens s'adresseront au pontife lorsque la vie éternelle sera en jeu, et les pontifes useront de la protection des empereurs dans le cours de la vie temporelle. Qu'aucun ne passe les bornes de son domaine, que chacun se tienne avec modestie à son rôle. Et de la sorte nul ne songera à étouffer l'autre. Dans chaque sphère ce sera le plus compétent qui exercera son action dans l'ordre »³⁶.

L'historien belge Georges de Lagarde, étudiant ce qu'il appelait *La Naissance de l'esprit laïque à la fin du Moyen Age*, fait remarquer à propos de ce texte que cette coopération se fondait explicitement sur le fait que les deux instances étaient « chargées de pourvoir au salut des fidèles » :

« Gélase ne cesse de rappeler la connexion qui doit nécessairement exister entre les deux autorités dont la distinction n'est imposée que pour le bien supérieur d'une commune société... La doctrine de Gélase ne tend ni à la séparation ni à la confusion des pouvoirs, mais à leur distinction dans la coordination »³⁷.

Cette ferme mise au point, cohérente avec ce que les pages précédentes ont cherché à établir à partir de l'étude de *La Cité de Dieu* et d'autres textes d'Augustin, paraîtra ici suffisante pour établir qu'il serait totalement anachronique d'identifier la doctrine de la « distinction » de l'Eglise catholique et de l'Etat, telle qu'elle se met ici en place, avec ne serait-ce que « le germe » d'une quelconque indifférence réciproque, ou de faire de l'autorité temporelle selon les Pères de l'Eglise une anticipation de l'Etat sécularisé de la modernité.

1.4. Des écoles profanes de l'antiquité aux écoles chrétiennes

Longtemps l'Eglise ne chercha pas à développer ses propres écoles. C'était, à peu près sans exception connue, les écoles profanes, publiques et privées³⁸, de l'Empire romain, qui scolarisaient les enfants des communautés chrétiennes des premiers siècles. H.-I. Marrou, qui établit ce point important, l'oppose à la pratique juive des écoles rabbiniques, où l'on étudiait en hébreu le livre sacré. Les livres saints des chrétiens étaient écrits ou traduits en grec et en latin ; le savoir nécessaire pour les lire était celui-là même que dispensaient les écoles communales ou privées « païennes » de langue grecque ou romaine. Leur utilisation était sans doute facilitée, aux yeux des chrétiens, par la neutralité religieuse de leur enseignement. Sans doute les dieux du panthéon olympien étaient-ils étroitement mêlés à la littérature qui s'y enseignait ; mais on n'y exigeait des élèves aucune adhésion de foi, aucune croyance proprement dite. Aucun « enseignement religieux », en tant que matière d'enseignement différenciée, n'était proposé, ni même concevable dans l'univers scolaire de ces écoles profanes, que les historiens de langue anglaise désignent d'ailleurs aujourd'hui couramment sous le nom de *secular schools*³⁹. Mais – point très important pour l'étude ici menée – sauf exceptions rarissimes, aucun contre-projet d'école chrétienne en opposition aux écoles profanes de l'Empire n'est repérable durant les premiers siècles du développement du christianisme⁴⁰. L'Eglise se dote assurément peu à peu

³⁶ Lettre du pape Gélase à l'Empereur (de Constantinople), citée par Georges de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque à la fin du Moyen Age*, Louvain / Paris, ed. Nauwelaerts, 1956 (2e édition), tome 1, p. IX. La « doctrine gélasienne » est également exposée dans J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain, IVe-Ve siècles*, Surey, 1989 (éd. originale 1958), p. 503 et suiv. L'auteur la situe dans la séquence historique des doctrines politiques développées par l'Eglise depuis Ambroise (fin du IVe siècle), marquées par la lutte des chefs de l'Eglise latine pour conquérir l'autonomie la plus grande possible vis-à-vis de l'Empereur, dans le cadre de la coopération des deux pouvoirs, notamment pour lutter contre le paganisme et les hérésies chrétiennes.

³⁷ G. LAGARDE, *op. cit.*

³⁸ « Toute ville importante possède [du IIe au IVe siècle] des écoles publiques, pourvues, entretenues et surveillées par la municipalité » (H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, p. 115), écoles de garçons, primaires (*schola publica*) voire secondaires (école du *grammaticus*), et des chaires supérieures d'Etat (*politikos thronos* dans l'espace culturel grec, *ibid.*), en co-existence avec des écoles privées.

³⁹ H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, ch. 9 (« Le christianisme et l'éducation clas-sique »). Le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (Cerf, 1990) indique de même que les « écoles ecclésiastiques » se substituent à partir du VIe siècle « aux précédentes écoles laïques » (article *écoles*).

⁴⁰ Tertullien lui-même, qui représente une attitude extrême parmi les Pères de l'Eglise des premiers siècles, puisqu'il considère comme moralement dangereuse la profession d'enseignant dans une école profane, « admet, comme une nécessité, que l'enfant chrétien fréquente cette école qu'il interdit au maître » (H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, p. 137). La problématique devient dès lors celle du « contrepoison » (*ibid.*) permettant d'immuniser l'élève chrétien immergé dans la culture profane ; une attitude illustrée notamment par le traité de saint Basile (330-379) *Sur la lecture des auteurs profanes, homélie sur le danger qu'ils présentent et la manière d'en triompher* (H.-I. MARROU, *ibid.*).

des moyens de former son propre personnel ecclésiastique, mais non de scolariser les enfants relevant de sa confession. L'idée de *mission éducative* de l'Eglise est inconnue du christianisme des premiers siècles.

Il en est encore de même lorsque le christianisme s'impose en tant que religion unique. La formation religieuse du jeune est assurée dans sa famille et dans la communauté de foi de celle-ci. L'initiation à la doctrine (le catéchuménat) est affaire d'adultes, ou de jeunes adultes, sous la conduite de clercs, et précède le baptême, cérémonie marquant l'entrée volontaire dans la communauté. L'affaiblissement, puis l'effondrement des écoles profanes aux Ve et VIe siècles dans l'aire de l'ancien Empire d'Occident⁴¹ place cependant l'Eglise devant la nécessité impérieuse d'assurer elle-même à ses futurs clercs non seulement une formation théologique, mais la formation initiale elle-même, l'apprentissage du lire-écrire (ou de la lecture seule). Luttant pour maintenir l'exigence d'un niveau de lecture minimum pour ses prêtres⁴², elle doit désormais prendre en charge avec ses propres ressources ce que le monde profane ne peut plus lui donner. Ainsi la voit-on mettre en place, au milieu de la grande régression culturelle des Ve et VIe siècles, à partir du diocèse, de la paroisse ou du monastère, des écoles nouvelles placées sous la responsabilité de l'autorité religieuse locale : écoles dites *épiscopales, paroissiales, monastiques*. La fonction première, et à l'origine pratiquement unique, de ces écoles qu'on peut désormais à bon droit appeler *chrétiennes* est d'assurer le renouvellement du personnel ecclésiastique, les maîtres étant invités à chercher « *parmi [les élèves] à se préparer de dignes successeurs* » (second Concile de Vaison, 529⁴³). Dans le climat général d'hostilité des autorités chrétiennes vis-à-vis de la culture profane gréco-latine dont les pages précédentes permettent de rendre compte⁴⁴, il n'y a rien d'étonnant à ce que ces écoles chrétiennes balbutiantes se soient construites à peu près uniquement autour de la Bible (ou d'une version abrégée de celle-ci, le psautier destiné au culte), à la fois comme livre ordinaire d'apprentissage de la lecture et comme horizon indépassable du savoir humain. La lecture du Livre révélé n'ouvre pas en effet alors sur la lecture de livres profanes, elle en dispense plutôt : « *Le texte que [l'écolier de ces premières écoles chrétiennes] connaît c'est la parole de Dieu, l'Écriture révélée, le seul livre qui mérite d'être connu.* »⁴⁵ Malgré les efforts isolés de quelques personnalités remarquables par leur désir de sauver ce qui peut encore l'être de la culture profane en tentant de la concilier avec leur culture religieuse, tels Boèce (480-525) ou Cassiodore (480-575), la première cesse à peu près totalement d'être transmise et s'enfonce peu à peu dans l'oubli.

Il importe plus qu'il n'y paraît à première vue, pour la bonne compréhension de l'histoire de la laïcisation de l'école en Europe telle qu'elle se déroulera douze à treize siècles plus tard, d'observer un instant ce moment initial de formation de l'école chrétienne dans la nuit culturelle de l'Occident wisigothique, mérovingien ou lombard. On peut saisir ainsi en effet le moment de formation de l'idée d'une *mission éducative* de l'Eglise (ou, selon le droit canon, un droit d'Eglise, *jus ecclesiae*, en matière éducative), dont la motivation première est bien d'assurer par la transmission des rudiments son auto-reproduction comme Eglise (et non l'enseignement des laïcs ne se destinant pas à la cléricature), mais qui prend corps à un moment historique bien particulier de l'histoire de l'Europe (occidentale) : celui où l'Eglise est seule en mesure d'assurer l'enseignement de ces rudiments et où elle dispose, dans le grand naufrage scolaire du temps, d'un monopole éducatif de fait. De ce monopole de fait, qu'elle n'avait pas cherché à imposer jusqu'alors, et qui n'entraîne pas même dans son programme éducatif tel qu'il s'était élaboré dans les premiers siècles de notre ère, elle tendra tout naturellement à faire un monopole de droit, selon la logique d'une institution qui a conquis une position prééminente qu'elle n'entend pas abandonner d'elle-même, et en cohérence avec la conception augustinienne du refus du pluralisme inhérent à la notion de *cité de Dieu*.

On adoptera ici ces conclusions d'Henri-Irénée Marrou, à notre connaissance non remises en question par des études ultérieures, sans partager nécessairement les conclusions à notre avis excessives qu'il en tire quant à ce qu'il appelle « *l'osmose culturelle* » entre humanisme antique et christianisme des premiers siècles (p. 134).

⁴¹ C'est, fort logiquement, en Italie qu'elles résistent le mieux, avant de disparaître elles aussi pour une coupure d'un siècle à la suite de la terrible invasion lombarde (fin du VIe siècle). (Voir H.-I. MARROU, *op. cit.*, tome 2, p. 172.) On ne s'intéressera naturellement ici qu'au devenir scolaire des écoles de l'ancien Empire d'Occident

⁴² H.-I. MARROU indique plusieurs textes canoniques du VIe siècle « *interdisant d'ordonner un illettré* » (p. 157), ce qui laisse entendre que le cas se rencontrait.

⁴³H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁴« *Loin de tirer tout le parti possible des maigres connaissances qui leur sont encore accessibles, les maîtres de ces Ages Obscurs cherchent à éloigner leurs disciples d'une culture trop accueillante à la tradition profane* » (H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 159). « *Saint Grégoire le Grand, une fois converti à la profession monastique, rompt toute attache avec la culture classique... De cet humanisme, saint Grégoire, trop visiblement, ignore les valeurs profondes* » (*ibid.*, p. 174).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

2. L'ENSEIGNEMENT, AFFAIRE D'ÉGLISE : ORIGINE HISTORIQUE ET JUSTIFICATION THÉOLOGIQUE DE LA MISSION ENSEIGNANTE DE L'ÉGLISE À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE

De l'évolution des écoles chrétiennes au cours de la période médiévale, qu'il ne saurait être question de retracer en tant que telle, deux moments seront ici retenus. Le premier, situé à l'époque de la « Renaissance carolingienne » (fin du VIII^e siècle-début du IX^e siècle), concernera le type de relation entre enseignement religieux et enseignement profane qui s'établit alors sous contrôle d'Eglise, donnant à la notion de « mission enseignante de l'Eglise » sa signification spécifique et durable. Le second évoquera la « crise idéologique » qui ébranle le christianisme au XIII^e siècle, et sa résolution par le thomisme, qui se révélera mieux adapté que l'augustinisme strict à défendre le monopole éducatif de l'Eglise face aux premières poussées sécularisatrices.

2.1. Naissance et affirmation de la notion de « mission enseignante » de l'Eglise à l'époque carolingienne

Sur le continent tout au moins, un pas décisif est accompli dans la réorganisation d'un appareil éducatif quand l'Etat carolingien, désireux de donner aux cadres administratifs dont il a besoin, la formation qui leur fait défaut, décide non pas de constituer, à côté de ces écoles de clercs, d'autres structures scolaires d'Etat, voie assurément impraticable – quels laïques auraient pu diriger ces écoles ? –, mais de s'appuyer sur les écoles de clercs existantes pour les charger, outre leur rôle de formation du personnel ecclésiastique, d'une mission d'ordre profane en s'ouvrant à des enfants destinés non à la cléricature mais à des fonctions civiles. Un capitulaire de 789 stipule :

*« Qu'ils [prêtres, religieux, moines] recrutent et s'associent non seulement les enfants de condition servile, mais encore les fils de parents libres. Et que des écoles soient fondées qui enseignent la lecture aux enfants. Qu'ils apprennent les psaumes, la sténographie, le chant, le comput, la grammaire dans les divers monastères ou évêchés. Mais qu'ils aient aussi des livres catholiques bien corrigés ; car souvent, quand ils désirent bien prier Dieu, ils prient mal à cause de livres incorrects. Et ne tolérez pas que vos enfants soient corrompus, soit par la lecture, soit par ce qu'ils écrivent »*⁴⁶.

L'Empire reconstitué en 800 se trouve ainsi placé, du point de vue éducatif, dans une configuration radicalement différente de celle qui prévalait dans l'ancien Empire romain, même sous les derniers empereurs chrétiens, avant le grand effondrement culturel et scolaire des VI^e-VIII^e siècles. Au lieu d'un vaste réseau d'écoles publiques (municipales) ou privées, aux maîtres de statut laïque (*magistri, grammatici, rhetores*, qu'ils soient ou non chrétiens), écoles sur lesquelles le christianisme devenu seule religion autorisée avait sans doute fini par acquérir une influence idéologique dominante, mais sur lesquelles l'Eglise en tant qu'institution n'avait aucune prise directe, la « renaissance carolingienne » s'accompagne en effet du développement – modeste encore sans doute, mais le schéma est promis à un brillant avenir – d'écoles d'un type tout à fait nouveau. Il s'agit en effet désormais d'écoles gérées par l'Eglise seule, non par suite d'un « désintéret » de l'Etat pour la formation de ses cadres civils, mais en vertu d'un monopole explicitement accordé et protégé par l'Etat ; et bien que ces établissements soient établis en vue d'assurer la formation conjointe des futurs membres du clergé et des cadres laïques de l'Etat, leur personnel enseignant est essentiellement, ou exclusivement, un personnel de clercs (c'est-à-dire de personnes soumises, en ce qui concerne le contenu de leur enseignement, à la discipline de leur hiérarchie ecclésiastique en raison de leur vœu d'obéissance). On est là en présence d'une configuration historiquement inédite, celle d'une coopération entre une institution religieuse et le pouvoir civil dans le domaine scolaire, la première jouissant d'une position de monopole, garantie par le second, sur l'ensemble de l'appareil de transmission du savoir (profane et religieux), ce qui la met dès lors en mesure d'imposer, dans le domaine éducatif tout entier, l'enseignement de sa doctrine et de lutter contre ce que le capitulaire cité plus haut appelle la « corruption » des mauvaises doctrines.

Le schéma est encore très fruste ; il y manque les universités, qui y prendront place seulement à partir du XII^e siècle, et enfin, vers la fin de l'époque médiévale, avec les nouveaux besoins scolaires et culturels nés avec le développement des villes, l'essor ultérieur des écoles destinées à l'instruction de cette bourgeoisie urbaine, puis (à partir des XVI^e et XVII^e siècles) l'apparition d'écoles visant à la scolarisation des enfants du peuple à la ville et au village. Mais ces très importants développements de l'histoire scolaire de l'Europe occidentale s'inséreront

⁴⁶ Capitulaire d'Aix-la-Chapelle (Aachen), 789, art. 70, cité par Pierre ZIND, « L'évolution des problèmes jusqu'à l'aube du XVII^e siècle », in Guy AVANZINI (ed.), *Histoire de la pédagogie du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Privat, 1981, p. 5.

néanmoins, du point de vue ici analysé, dans le cadre fondamental des relations entre Eglise et Etat sur le plan éducatif établi sous l'Empire carolingien et ne le remettront pas fondamentalement en cause. Il faudra attendre mille ans (très précisément, si l'on prend pour point de départ le capitulaire d'Aix-la-Chapelle reproduit plus haut) pour qu'il lui soit porté en Europe, avec la Révolution française, le premier coup décisif. Pendant ce millénaire, ce schéma de la mission enseignante de l'Eglise, constituée en autorité éducative suprême tant pour les clercs que pour les laïcs, reconnue par l'Etat et bénéficiant d'un statut de monopole garanti par la puissance publique, allait s'imposer dans l'aire géographique ici étudiée comme un cadre à peu de choses près indépassable.

Le capitulaire de 789 et ceux qui allaient suivre⁴⁷ inaugurent donc une *politique scolaire* de l'Etat médiéval, puis moderne, qu'on doit moins considérer comme un « désintéret » de l'Etat pour les questions d'enseignement que comme une *délégation de pouvoir* accordée par la puissance politique à l'Eglise, dans le cadre de la coopération des deux pouvoirs distincts remontant, on l'a vu, à l'aube des temps médiévaux. Il en est de même dans le vaste domaine relevant de ce qu'on appellerait aujourd'hui la politique sociale, elle aussi non pas tant délaissée que confiée par l'Etat à l'Eglise. Les deux domaines ne sont d'ailleurs pas réellement distincts dans les représentations médiévales (et au-delà). Cette confusion, ou cette indistinction, est clairement perceptible dans le décret du troisième concile du Latran (1179) qui entend ouvrir plus largement les écoles épiscopales aux enfants pauvres : « *L'Eglise de Dieu est tenue envers les indigents de pourvoir comme une pieuse mère aussi bien à la subsistance de leurs corps qu'à la nourriture de leur âme.* »⁴⁸ Il ne semble pas que cette délégation de pouvoir ait fait l'objet d'une remise en cause sur le fond dans l'Europe du Moyen Age.

2.2. Thomas d'Aquin : une refondation doctrinale de la « charge d'instruire » confiée à l'Eglise

La pensée de Thomas d'Aquin (1227-1274) intéresse la présente recherche à un double titre. D'une part, elle constitue la plus puissante tentative pour soumettre la pensée à la foi chrétienne qui soit apparue en Europe avant l'époque moderne, de sorte qu'elle concentre en elle, d'une certaine façon, ce que la modernité aura à vaincre pour exister comme telle. Par ailleurs, à un certain stade de la crise de la pensée catholique classique (à partir de la seconde moitié du XIXe siècle) le thomisme sera promu, comme on le verra (chapitres 9 et 12), au rang de philosophie sacrée destinée à préserver l'Eglise et ses fidèles de cette modernité même, telle une carapace idéologique protectrice face aux « idées du siècle ». Sans prétendre bien entendu à une analyse de fond qui sortirait du cadre de cette recherche, on se bornera aux brèves remarques suivantes, présentées à partir d'une analyse de quelques sections de l'immense *Somme théologique* (commencée vers 1260 et laissée inachevée en raison de la mort prématurée de son auteur).

Il convient tout d'abord de faire remarquer que cette œuvre, aujourd'hui souvent perçue (surtout en pays de tradition catholique) comme une sorte de cathédrale de la pensée chrétienne destinée à défier les siècles, fut écrite par son auteur comme un livre de combat. L'Eglise catholique vit en effet au XIIIe siècle des temps troublés. La chrétienté est secouée, notamment en France et en Italie (le pays d'origine du Napolitain Thomas), par plusieurs graves hérésies⁴⁹. A lire avec un regard d'historien, et non de théologien, la *Somme théologique*, on est frappé du nombre des allusions à la fragilité du pouvoir ecclésiastique sur les consciences non pas seulement celle des clercs cultivés, mais sur « *la foi des simples* » – l'enjeu ultime de la colossale entreprise –, ainsi qu'à l'attention portée aux situations de crise où il faut « *affermir les fidèles* » et « *repousser les attaques des infidèles* »⁵⁰. Mais c'est à la lutte pour sortir

⁴⁷ Tel le capitulaire de 817, signé de Louis-le-Pieux, qui régleme les écoles monastiques en réservant l'accès de ces écoles à ceux qui se destinent à l'état monacal. L'Eglise se montre demandeuse d'une réforme scolaire (ici, inspirée par Benoît d'Aniane), mais l'Etat, parce qu'il dispose du monopole de la force publique, reste seul en mesure d'en assurer l'application (P. ZIND, « La catéchèse », in Guy AVANZINI, dir., *Histoire de la pédagogie du XVIIe siècle à nos jours*, Paris, Privat, 1981, p. 6).

⁴⁸ P. ZIND, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁹ Parmi les plus importantes figurent les hérésies vaudoise et cathare (prise de Montségur : 1244), ainsi que les flagellants et les *fraticelli* italiens (seconde moitié du XIIIe siècle), interprétant dans un sens hostile au pouvoir ecclésiastique l'œuvre de Joachim de Flore. L'ordre des Dominicains, auquel appartenait Thomas d'Aquin, avait reçu du pape à sa création (1216) la mission de combattre l'hérésie.

⁵⁰ « *Il faut instruire le peuple avec plus de soin chaque fois que des erreurs surgissent, si l'on veut que la foi des simples ne soit pas ruinée par les hérétiques* » (*Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, II, 2, Question 1 [La foi], article 9) ; « *En cas de nécessité, là où la foi est en péril, n'importe qui est tenu de faire connaître sa foi, soit pour instruire ou affermir les autres fidèles, soit pour repousser les attaques des infidèles. Mais en d'autres temps, instruire les gens dans la foi n'est pas l'affaire de tous les fidèles* » (II, 2, Q. 1, art. 2).

On remarquera que les principes énoncés ici par Thomas d'Aquin s'apparentent à une situation qu'on pourrait qualifier d'« état de guerre idéologique ». En temps ordinaire, il revient aux seuls clercs d'exposer la doctrine. Mais en cas de crise, de même que l'on distribue des armes aux civils quand l'ennemi approche, il convient d'appeler à la défense commune les non-clercs eux-mêmes, les *laïcs*. Une fois l'alerte passée toutefois, ces armes-là ne doivent plus rester en la libre possession de chacun, et l'Eglise retrouve le monopole de l'enseignement de la doctrine

l'Église de la redoutable crise idéologique où l'avait plongée la découverte d'Aristote et de la pensée arabo-musulmane (avec l'introduction dans l'Occident latin des œuvres d'Ibn Sina / Avicenne, puis d'Ibn Rushd / Averroès et de divers autres philosophes, théologiens et scientifiques traduits de l'arabe) que Thomas consacre surtout une énergie réputée exceptionnelle. La réhabilitation du savoir profane, amorcée au siècle précédent⁵¹, se transforme en effet dans les premières décennies du XIIIe siècle en une remise en cause toujours plus approfondie des fondements de la conception augustinienne du monde, provoquant dans la pensée chrétienne médiévale ce qu'on pourrait appeler un violent choc sécularisateur⁵².

Thomas d'Aquin, on le sait, loin de repousser Aristote, comme l'Université parisienne avait tenté dans un premier temps de le faire en interdisant sa lecture, va le christianiser en quelque sorte en l'intégrant à une conception théologique profondément remaniée par rapport à Augustin. On le voit nettement à propos du traitement qu'il réserve à la notion de *siècle*. Il propose en effet une réévaluation en profondeur du « *mépris du siècle* » augustinien : la *nature* est dans la *Somme théologique* revalorisée au double titre de voie d'accès possible à la connaissance de Dieu, et de lieu d'un bonheur légitime. A vrai dire, il ne s'agit pas de briser le cercle des interdits repéré plus haut, mais de l'élargir, c'est-à-dire d'en opérer le déplacement sans le supprimer. Le « *primat de l'autre monde* », s'il se fait moins pesant, n'est cependant pas levé. Le schéma directeur de la conception du monde thomiste reste organisé autour du couple de « *cette vie* » et de « *l'autre vie* »⁵³. La question du salut est posée en termes moins dramatisés, ou plus euphémisés (il n'est plus question de feu éternel dans la *Somme théologique*, mais de peines éternelles) ; elle n'en continue pas moins à surplomber l'ensemble de l'édifice. En d'autres termes, Thomas souhaite abandonner ce qui de l'augustinisme strict est devenu indéfendable, pour reconstruire, sur la base d'un rationalisme christianisé, une théologie à la fois acceptable par les milieux intellectuels du temps et compatible avec le maintien de l'autorité idéologique de l'institution ecclésiastique.

Il en est de même à propos de l'usage de la raison dans le domaine de la connaissance. Celle-ci n'est assurément plus contrainte de façon aussi systématique à l'abdication (par exemple devant un texte biblique à comprendre au sens littéral) ; une certaine marge d'autonomie est même reconnue à ce que Thomas d'Aquin nomme la *raison naturelle*. Les conditions posées à son usage légitime sont néanmoins celles de la soumission volontaire à l'enseignement de l'Église, pour tout ce qui pourrait être considéré comme une remise en cause de l'autorité de l'Écriture elle-même. Le traitement de la question cosmologique dans la *Somme théologique*, en comparaison avec celui que lui réservait Augustin dans sa *Genèse au sens littéral*, est illustratif de cette démarche de pensée consistant à tracer une ligne de partage entre ce qui peut faire l'objet de points de vue contradictoires, autorisant l'usage légitime de la *raison naturelle*, et ce qui, en tant que *vérité de foi*, échappe à toute discussion⁵⁴. La division du domaine du savoir en deux régions, celle où la raison est

(le contexte exclut absolument que l'on comprenne par « infidèles » les musulmans, ceux-ci étant d'ailleurs désignés sous le nom de « païens » dans la *Somme théologique*).

⁵¹ Au XIIe siècle déjà, ce siècle de la « *naissance des intellectuels* » (Jacques Le Goff), Honorius d'Autun avait pu s'écrier : « *L'exil de l'homme, c'est l'ignorance, sa patrie, c'est la science.* » Le mot *science* désignait ici sans équivoque possible le savoir profane, Honorius envisageant la démarche vers le savoir comme un pèlerinage ponctué de dix étapes : aux sept premières, dédiées aux sept arts libéraux, s'ajoutaient la physique, la mécanique et l'*économique* ou science du politique (J. LE GOFF, *Les Intellectuels au moyen âge*, Paris, Seuil, 1894, p. 48).

⁵² Une puissante impulsion était donnée à l'étude de la réalité physique du monde, sur lequel le Stagirite paraissait déceler un savoir presque infini ; et, plus encore, les certitudes héritées d'Augustin sur la prééminence de la foi par rapport à la raison étaient ébranlées jusque dans leurs fondements. Les interdits religieux portés sur la pensée critique et la discussion libre semblaient perdre toute justification. L'ampleur de cette « crise de conscience européenne » du XIIIe siècle est remarquablement illustrée par cette réflexion d'Albert le Grand, citée par Pierre Duhem : « *Dans les choses de la foi ou des mœurs on accordera foi à Saint Augustin plutôt qu'au Philosophe [Aristote], s'ils sont en désaccord. Mais si l'on parlait médecine, je me fierai plus à Galien et à Hippocrate, et s'il s'agit de la nature des choses, à Aristote ou à tel autre expert en ce domaine* » (ALBERT LE GRAND, 1193-1280, *Commentaires sur les sentences*, cité par P. DUHEM, *Le Système du Monde...*, p. 480). Plus redoutable encore sans doute pour l'autorité de l'Église sur les milieux intellectuels était l'« *averroïsme* », illustré notamment par Siger de Brabant (1235-1281), dont l'introduction à la plus récente publication de la *Somme théologique* en français (1984) présente ainsi la pensée : « *Il s'agissait d'une interprétation purement naturaliste et rationaliste, et en aucune manière chrétienne, d'Aristote. [A Paris] la faculté des Arts en ébullition était en train de devenir averroïste* » (Marie-Joseph NICOLAS, Introduction à la *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, tome 1, p. 23). C'est à ce défi, porteur d'une menace mortelle pour l'autorité intellectuelle de l'Église, que Thomas d'Aquin entreprit de se confronter ; cf., outre la thèse classique d'Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme* (1852), l'ouvrage d'Alain de LIBERA, *Thomas d'Aquin, contre Averroès*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

⁵³ Ainsi, à propos du bonheur « en cette vie » : « *Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite* » (1, 2, Question 5 [L'obtention de la béatitude], art. 3).

⁵⁴ La lecture du traité *Du Ciel* d'Aristote (sans doute l'une des redécouvertes intellectuellement les plus bouleversantes de l'Occident du XIIIe siècle) à laquelle Thomas d'Aquin se livre dans l'*hexaéméron* (ou discours sur les *six jours* de la Création, qui prend place au livre I, *questions* 65-74, de la *Somme théologique*) est pour lui l'occasion de mettre cette méthode en pratique. La thèse aristotélicienne sur la nature des corps

libre, et celle où elle doit se soumettre, est sans doute, du point de vue du christianisme classique, la grande conquête théorique de la *Somme théologique*, celle qui devait permettre à l'Église de passer avec ses intellectuels une sorte de compromis dont la solidité, en définitive, défia plusieurs siècles : « *Il y a des choses qui sont par soi de la substance de la foi, comme de dire de Dieu qu'il est trine et un, et autres choses semblables, pour lesquelles il est interdit à quiconque de penser autrement. Et il y a des choses qui lui appartiennent seulement de façon accidentelle... et par rapport à elles, les auteurs chrétiens ont des opinions différentes.* »

Thomas d'Aquin ne présente donc pas sa *Somme* comme le compendium à jamais clos des vérités interdites au doute, tâche sans limite et d'ailleurs vaine (car au nom de quoi serait-il revêtu d'une telle autorité ?). Il fait mieux : il installe l'Église, en tant qu'institution, comme seule habilitée à tracer la frontière entre le permis et l'interdit – ou plus exactement, car les frontières sont faites pour être transgressées, à élever un mur infranchissable destiné à faire respecter le domaine où « *il est interdit à quiconque de penser autrement* ». Les pages que Thomas d'Aquin consacre à la première des trois vertus théologiques (la *foi*) sont tout entières sous-tendues par l'idée de démontrer rationnellement la nécessité pour la pensée de renoncer à un moment donné à sa prétention à la rationalité – et (c'est là le point décisif) à remettre à l'Église seule le droit de juger où se situe ce moment, c'est-à-dire de décider souverainement du lieu où doit s'élever le mur des interdits. Contester ce point, c'est commettre le péché suprême qui consiste à poser, face à l'Église, ce que Thomas d'Aquin appelle sa *propre volonté* comme pensée indépendante. Celui que l'orgueil pousse à se comporter ainsi mérite le nom d'hérétique :

« *Celui qui adhère à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, donne son assentiment à tout ce que l'Église enseigne. Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Église enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Église, comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire à un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Église* »⁵⁵.

Le ressort psychologique (pour reprendre l'expression employée plus haut à propos de *La Cité de Dieu*) qui peut conduire la raison libre à consentir à cette renonciation à soi-même reste fondamentalement la crainte de Dieu, c'est-à-dire des tourments éternels. Mais cette menace, que brandissait si facilement l'évêque d'Hippone, est laissée ici relativement au second plan. Ce que doit redouter l'hérétique est un châtement plus proche. Dans l'article discutant la question « *Doit-on tolérer les hérétiques* », après avoir rappelé la position de Jean Chrysostome qui veut leur laisser la vie sauve, et les variations d'Augustin, qui tantôt prêche la mansuétude, et tantôt la rigueur, Thomas d'Aquin fait observer qu'il en est de l'hérétique comme du faux-monnayeur. Le second met en danger la prospérité de ses compatriotes en ce monde, et le premier, la félicité dans l'autre monde de ceux qui partageraient ses vues. S'il est licite pour les « *princes séculiers* » de mettre à mort les faux-monnayeurs ou autres malfaiteurs « *en bonne justice* », « *bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort* »⁵⁶. L'Église, miséricordieuse, laisse à l'hérétique l'occasion de se ressaisir. S'il reste « *opiniâtre* », « *elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort* »⁵⁷. Le théologien

célestes, qu'Aristote estime composés non des quatre éléments de notre « monde sublunaire », mais d'un cinquième élément, rationnellement déductible, qu'il appelle *éther* – notion naturellement inconnue de la *Genèse* – peut être librement admise aux yeux de Thomas d'Aquin, sous le nom latinisé de *quintessence*, mais elle peut également être rejetée : ce point reste soumis à discussion, c'est-à-dire au libre exercice de la *raison naturelle*. Il en est de même de la question délicate de la « lumière des trois premiers jours », où Thomas d'Aquin se garde de reprendre à son compte la « solution » d'Augustin, et admet, après avoir passé en revue les thèses contradictoires qu'il a recensées, qu'une pluralité d'interprétations demeure possible. Concernant l'existence du *firmament* (la *ferme* voûte céleste créée par Dieu le second jour) et des *eaux supérieures* que cette dernière retient, le domaine réservé à la libre recherche est déjà plus restreint : de quelque manière qu'on y parvienne, on ne peut qu'admettre l'existence non allégorique d'une voûte, ou plutôt d'une sphère solide à l'intérieur de laquelle l'univers tout entier est compris. L'idée aristotélicienne d'un univers sphérique et fini est d'une façon générale présentée comme une preuve de la véracité de la *Genèse*, les deux conceptions, selon Thomas d'Aquin, s'accordant sur le fond. Quant à la conception aristotélicienne (et grecque, d'une façon générale) de l'univers comme éternel, c'est-à-dire « *sans commencement* », elle est en contradiction si flagrante avec la conception biblique qu'elle ne peut qu'être rejetée : l'idée de la création divine du monde est sans ambiguïté *article de foi*, et son rejet est hérésie (outre Pierre Duhem, cité plus haut, voir également Michel-Pierre LERNER, *Le Monde des sphères*, Paris, Les Belles-Lettres, 1996, ainsi qu'Arkan SIMAAN et Joëlle FONTAINE, *L'Image du monde des Babyloniens à Newton*, ed. Vuibert / ADAPT, 1999).

⁵⁵ *Somme théologique*, II, 2, Q. 10, art. 3 (tome 3, op. cit., page 57).

⁵⁶ *Somme théologique*, II, 2, Q. 11, art. 3 (tome 3, p. 91). L'édition consultée de la *Somme théologique* (1984) fait suivre ce passage de la note suivante : « *Nous ne pouvons juger aujourd'hui d'une mentalité dont nous n'avons plus les éléments de discernement.* » On ne peut mieux indiquer ce qui sépare l'approche théologique de ce texte d'une approche historique, dont l'effort doit au contraire consister à contextualiser cette pensée pour tenter de dégager les « *éléments de discernement* » indispensables et les soumettre, naturellement, à une lecture critique.

⁵⁷ *Ibid.*

dominicain reprend ainsi à son compte, pour l'appliquer à ce cas extrême, le principe de la doctrine de la coopération des deux pouvoirs, devenue classique depuis Ambroise et Gélase.

La refondation doctrinale à laquelle se livre Thomas d'Aquin est donc -mise au service d'une finalité tout à fait explicite : ce n'est pas la découverte de la vérité, mais le plein rétablissement de la domination de l'institution ecclésiastique sur les consciences qui est posé comme l'objectif ultime. C'est pourquoi il admet (dans la section consacrée à *la foi*) une sorte de traitement socialement diversifié du doute critique, qui allait devenir une composante essentielle du thomisme. Partageant la société en deux grandes catégories, « *les simples* » ou « *les inférieurs* » (ceux qui n'ont pas accès à l'écrit) et « *les supérieurs* » (« *les grands* », les clercs lettrés), il édicte à l'intention de ces derniers (par définition, les seuls lecteurs possibles de son œuvre) les règles suivantes :

1. Les supérieurs, qui ont la charge d'instruire les autres, sont tenus de croire explicitement plus de choses que les autres.
2. Les simples n'ont pas à être examinés sur les subtilités de la foi, sauf quand il y a soupçon qu'ils aient été pervertis par des hérétiques, car c'est dans les subtilités de la foi que ceux-ci ont coutume de pervertir la foi des simples.
3. Les inférieurs n'ont une foi implicite dans la foi des supérieurs que dans la mesure où ceux-ci adhèrent à l'enseignement divin... S'il y a des supérieurs qui s'éloignent de la vérité divine, c'est sans préjudice pour la foi des simples tant que [ces derniers] croiront à l'orthodoxie de ces grands. Il n'y a préjudice que si les petits adhèrent d'une manière opiniâtre aux erreurs des grands sur un point particulier contre ce qui est la foi de l'Église universelle, foi qui ne peut défaillir⁵⁸.

Ainsi est ouvert pour l'intellectuel chrétien en proie au doute (celui « *qui s'éloigne de la vérité divine* ») une sorte de droit à s'interroger, mais à condition qu'il n'en fasse rien paraître, ou que ces doutes restent si étroitement circonscrits dans sa sphère sociale propre qu'ils ne parviennent jamais à la connaissance des « *inférieurs* ». Pour ces derniers, « *la foi est d'autant plus ferme qu'ils n'ont rien entendu dire qui soit différent de ce qu'ils croient* »⁵⁹. Il faut donc se garder de donner un sens trop moderne à la définition de la « *charge* » des « *supérieurs* » consistant à « *instruire les autres* » : « *instruire* », c'est exposer le dogme, non diffuser un savoir. Tout ce qui peut conduire le peuple à douter de la « *vérité divine* », tout ce qui le met en présence de points de vue différents ou contradictoires, à plus forte raison tout ce qui peut le conduire à comparer et juger par lui-même, fragilise l'institution et doit être combattu.⁶⁰ La « *raison naturelle* » en particulier est une arme qu'il faut savoir employer à bon escient et il serait malvenu, ou plutôt suicidaire, de laisser « *les simples* » en apprendre le maniement. Le grand apprentissage de la vie doit être pour eux celui des chemins qui conduisent au salut, et l'Église enseigne que non pas les meilleures, mais les seules voies qui y mènent, sont celles qui la reconnaissent comme « *Église universelle* » et qui rendent invincible le désir de lui appartenir.

Au « *mur* » dressé pour l'intellectuel entre le champ ouvert à l'exercice de sa *raison naturelle* et celui où doit régner la vérité selon la foi, *de fide*, s'ajoute donc ici un second « *mur* », dont l'existence et la solidité ne sont pas moins vitales aux yeux de Thomas d'Aquin pour l'institution ecclésiastique : celui qui sépare le peuple ainsi chrétiennement *instruit* du domaine de la culture complexe des « *supérieurs* ». Dans le second peut être tolérée une certaine liberté bien contrôlée ; mais dans le premier doit régner en matière de foi la plus stricte homogénéité, ou pour mieux dire, le plus complet monolithisme. Tout l'effort de l'*Église enseignante* va consister à gérer au mieux de ses intérêts d'institution cette double différenciation (que la *Somme théologique* ne crée pas, bien entendu, mais qu'elle codifie en un ensemble idéologique cohérent et durable)⁶¹. Il n'est pas question ici de réduire la pensée européenne médiévale à la *Somme théologique*, ni de nier l'existence d'attitudes intellectuelles nettement plus sécularisées à l'époque même de Thomas

⁵⁸ *Somme théologique*, II, 2, Q. 2, art. 6, p. 37.

⁵⁹ *Somme théologique*, II, 2, Q. 10, art. 7 (« *Faut-il disputer de la foi avec les infidèles* », p. 81

⁶⁰ Cette conception conduit à l'idée que le peuple doit être tenu le plus possible à l'écart d'une culture auquel il aurait accès par lui-même, et en conséquence au désintérêt, et même à la répugnance, pour la diffusion parmi « *les simples* » de la lecture, de l'écriture et du calcul. On doit cependant remarquer que ce souci de préserver la foi du peuple en une Église « *qui ne peut défaillir* » (voir plus haut), s'il a pu paraître « *obscurantiste* », est en cohérence avec l'ensemble des présupposés d'une doctrine qui fait du Salut le bien suprême. De ce point de vue, ce serait plutôt le souci moderne d'instruction populaire qui serait véritablement obscurantiste, puisque l'instruction « *corrompt* » inévitablement la simplicité de la foi primitive ; il serait même criminel, exposant les âmes ainsi séduites au châtement divin.

Ce raisonnement n'est en rien une reconstruction a posteriori : on en verra dans les chapitres suivants plusieurs exemples jusqu'au XIXe siècle et au-delà. Il s'appuie au fond sur la logique du « *contrains-les d'entrer* » d'Augustin, que Thomas d'Aquin, on l'a vu, reprend à son compte, logique essentielle au « *christianisme classique* » contre laquelle devait se constituer la conception moderne de la souveraineté de la conscience individuelle en matière de choix religieux.

⁶¹Le *Docteur Angélique* lui-même, vainqueur de son vivant de la sédition intellectuelle des averroïstes parisiens (1270), et *post mortem* de la résistance du courant augustinien « *orthodoxe* », fut canonisé en 1323.

d'Aquin ou durant les deux siècles qui suivirent sa mort. Mais celles-ci demeurent inscrites dans le cadre général d'une conception chrétienne du monde, et du rôle de l'Eglise en son sein, que Thomas d'Aquin avait rétablie et en quelque sorte refondée. Le thomisme se constitue dès lors comme l'élément le plus structurant de la pensée chrétienne, puis, à partir du XVI^e siècle, de la pensée catholique. La Contre-Réforme, l'ordre des Jésuites, et au XIX^e siècle le catholicisme dit intransigeant s'appuieront sur lui, non sans succès, pour résister aux attaques dévastatrices du siècle. Toutes les luttes laïcisatrices, non seulement avant 1789, mais au cours de la période directement couverte par cette étude, auront, elles aussi, à se déterminer par rapport à ces deux « murs » qu'elles trouveront dressés devant elles, l'un au milieu du champ du savoir, et l'autre destiné à écarter « les simples » de ce champ lui-même.

A l'appui de cette affirmation, il peut suffire ici de faire remarquer que celui qui apparaît, dans la pensée politique médiévale, comme le plus éminent défenseur du droit de l'Etat profane (ou, en ce sens, de l'Etat *laïque*) à faire prévaloir son autorité par rapport à l'Eglise, Marsile de Padoue (1275-1343), abandonne lui aussi à cette dernière sans restriction aucune le champ éducatif. La pensée de Marsile, telle qu'elle s'exprime dans son œuvre principale, le *Défenseur de la Paix* (1324), vise en effet à légitimer la suprématie du pouvoir civil sur le pouvoir religieux pour tout ce qui touche les affaires de ce monde, sur la base d'une distinction fondamentale entre les lois religieuses, dont l'objet est strictement limité au salut de l'âme et aux moyens d'éviter la damnation, et les « lois humaines », dont l'objet est de « répondre seulement aux besoins de la vie présente ». Ce faisant, Marsile (conseiller de l'empereur Louis IV de Bavière et influencé, en tant qu'universitaire padouan, par la pensée d'Ibn Rushd / Averroès) plaide non pour une séparation des deux pouvoirs sur la base de leur indépendance réciproque, mais, comme l'a montré sa commentatrice Jeannine Quillet, pour la subordination stricte du pouvoir spirituel au pouvoir temporel, c'est-à-dire du pape à l'empereur. « Le dessein de Marsile, écrit J. Quillet, est de ramener le sacerdoce à une plus juste compréhension de ses compétences et de son rôle dans la communauté, c'est-à-dire de le soumettre au prince en sapant à la racine toutes les articulations institutionnelles de l'Eglise qui en font une sorte d'Etat dans l'Etat, ou d'instance supérieure à l'Etat. »⁶² Il n'est pas hors de propos de noter ici que Marsile se réfère, pour justifier son propos, à la maxime « Rendez à César ce qui est à César... », qu'il interprète pour sa part comme une invitation à obéir à César pour tout ce qui ne met pas en jeu la vie éternelle : « Le Christ prescrit [à chacun] d'observer les lois humaines et d'obéir aux princes qui gouvernent selon ces lois, dans la mesure du moins où ces préceptes ne sont pas opposés à la loi de salut éternel. »⁶³

C'est pourquoi il est d'autant plus remarquable qu'à aucun moment le *Defensor pacis* n'envisage de séparer savoir profane et savoir religieux, encore moins de faire de la transmission du premier une prérogative du pouvoir temporel. La mission enseignante du sacerdoce est au contraire réaffirmée de manière très explicite en ces termes :

« Comme docteurs de cette Loi [il s'agit du dogme du péché originel et de la rédemption] et ministres des sacrements [de Dieu], on établit dans les communautés quelques hommes, nommés prêtres ou lévites, ou diacres. Enseigner les préceptes et les conseils de la loi évangélique, ce qui est à croire, à faire ou à éviter pour obtenir l'état de béatitude dans le monde futur et éviter le contraire : voilà l'office [des prêtres]. La fin du sacerdoce est donc l'éducation des hommes et l'enseignement de ce qui est nécessaire de croire, faire ou à éviter dans la loi évangélique pour obtenir le salut éternel et échapper à la misère éternelle. Dans cet office s'insèrent de façon convenable toutes les disciplines dues aux découvertes du génie humain, les théoriques comme les pratiques... ; elles disposent bien l'âme en ce monde et en l'autre »⁶⁴.

Pour ce farouche adversaire des empiétements du pouvoir religieux sur le domaine civil, les « découvertes du génie humain » s'insèrent donc, selon la formule remarquable ici utilisée, dans une tâche éducative d'ensemble qui reste articulée sur la perspective du Salut. L'effort laïque ultérieur peut être défini a contrario comme visant à extirper le savoir profane de cette visée « salvatrice » dans laquelle l'Eglise médiévale l'a si profondément installé.

⁶² J. QUILLET, présentation du *Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968, p. 42.

⁶³ *Ibid.*, IIe partie, chap. IX, 9-10, p. 261.

⁶⁴ *Ibid.*, Ire partie, p. 80.

3. LA DISLOCATION DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE ET LA FORMATION DE L'ÉCOLE CONFSSIONNELLE (XVI^E ET XVII^E SIÈCLE)

3.1. Le « choc sécularisateur » du XVI^e siècle

« Qui donc veut mettre une limite à l'esprit humain ? »⁶⁵ Cette question, à proprement parler émancipatrice, de Galilée, dans sa *Lettre à la Grande Duchesse de Toscane* (1615) par laquelle il cherche à prévenir l'imminente mise à l'index du *Des Révolutions des orbes célestes* de Copernic, illustre l'univers intellectuel nouveau dans lequel est alors entrée de plain-pied l'Europe (du moins une certaine Europe) en rompant avec son passé médiéval. Cette rupture constitutive de la Renaissance (ou du XVI^e siècle, pris au sens large) mérite à bien des égards d'être qualifiée de sécularisatrice. Tout d'abord parce qu'elle est portée par un puissant mouvement de réhabilitation du siècle : la « cité terrestre » perd ses attributs négatifs et devient digne de tous les intérêts, de toutes les découvertes. Explorer ce monde, le connaître et l'étudier, l'aménager pour le rendre plus beau et plus humain, ces conduites deviennent porteuses de sens par elles-mêmes, et non en tant que (et dans la mesure où) elles permettent de rendre gloire au Créateur à travers sa création. De ce fait – second aspect « sécularisateur » et conséquence du premier – par-delà plus d'un millénaire d'efforts pour établir dans les consciences le « primat de l'autre monde », la pensée européenne renoue avec l'esprit profane de l'antiquité dite païenne : s'il est vrai que les siècles précédents avaient déjà entamé le dialogue de l'Europe cultivée avec l'antiquité grecque et romaine, celui-ci s'établit maintenant dans une sorte de connivence culturelle avec cette civilisation qui lui ouvre le droit à une vision non chrétienne du monde. Mais il ne s'agit pas seulement bien entendu d'un simple retour à l'antiquité ; on assiste plutôt à l'élaboration d'une conception neuve du monde, dans un mouvement qui a pu être défini par l'historien italien de la renaissance Eugenio Garin comme le passage d'« un univers clos, anhistorique, intemporel et immobile, à un univers sans limites, ouvert, où tout est possible »⁶⁶. Ce à quoi on assiste ici n'est pas autre chose que l'invention même de la modernité – terme dont ce travail visera à préciser le sens en relation avec la future séparation du profane et du religieux. L'aristotélisme christianisé, transformé en langage figé, doit désormais faire place à d'autres langages capables d'appréhender le réel dans sa foisonnante multiplicité (parmi eux, le langage des sciences de la nature, qui cherche alors à s'élaborer). L'homme lui-même doit cesser de se percevoir comme un être déchu pour devenir, selon l'expression de Pic de la Mirandole (1486), *faber sui*, artisan de lui-même⁶⁷. Enfin – dernier trait de cette mutation culturelle qu'il importe ici de mentionner – on ne peut négliger que cette époque est aussi celle des premières grandes explorations du « domaine interdit » de la pensée chrétienne, avec la remise en cause de ses dogmes fondateurs, aux risques et périls de ceux qui s'y aventurent, et les premiers regards critiques sur le dogme du péché originel, sur le caractère révélé du christianisme ou la nature divine du Christ, parfois jusqu'à l'existence même de Dieu⁶⁸.

⁶⁵ GALILÉE, *Lettre à Madame de Lorraine, Grande Duchesse de Toscane*, in Paul POUPARD (cardinal), *Après Galilée, science et foi, nouveau dialogue*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 56 (l'ouvrage publie cette lettre in extenso). e

⁶⁶ Eugenio GARIN, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1989, p. 126.

⁶⁷ Dans son introduction au *De la liberté de l'homme* de Pic de la Mirandole (Paris, Ed. de L'Eclat, 1993), Yves Hersant souligne en ces termes la différence entre les discours médiévaux sur la *dignité de l'homme* et celui de Pic : « Loin d'occuper un poste fixe au milieu de la chaîne des êtres, [l'homme] reçoit le privilège d'être seulement ce qu'il devient, et de devenir ce qu'il se fait : dès lors, c'est moins une place hiérarchique que l'exercice d'une liberté qui garantit sa dignitas. Hors échelle, arraché à la structure scalaire chère aux penseurs du Moyen Age, il apparaît comme l'artisan de sa propre destinée » (p. XXI). La réunification religieuse des chrétiens, des juifs et des « mahométans », objectif final du *Discours* de Pic (jamais prononcé, car condamné par Innocent VIII), n'est certes pas une séparation laïque du religieux et du politique. Elle n'en représente pas moins un jalon historique dans la rupture avec la conviction médiévale de la véracité exclusive de la foi catholique, et plus encore, avec l'idée de l'inéluctable vanité des efforts des hommes pour se rendre maîtres de leur destin « ici-bas » et le transformer « dès ce monde ». La condamnation pontificale (qui porte sur un certain nombre des neuf cents *thèses* accompagnant ce *Discours*) les rejette d'ailleurs comme reproduisant « les erreurs des philosophes païens » ; comme « susceptibles d'exciter l'impertinence des juifs » et favorisant « sous prétexte de philosophie naturelle, des arts ennemis de la foi catholique et du genre humain ». Le grand conflit entre « philosophie » et « religion », qu'on verra se dérouler à l'arrière-plan de l'histoire de la laïcité proprement dite, connaît ici son premier épisode d'importance de l'époque moderne.

⁶⁸ On se contentera d'illustrer les affirmations ci-dessus par ce jugement de Vasari sur Léonard de Vinci, qui s'était formé « dans son esprit une doctrine si hérétique qu'il ne dépendait plus d'aucune religion, tenant peut-être davantage à être philosophe que chrétien » (cité par Jean DELUMEAU, *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud, 1984, p. 403).

Cette rupture est assurément loin d'être uniment « rationaliste ». Elle intègre en même temps à elle bien des éléments de l'époque antérieure, comme le montre encore Galilée lui-même dans l'ouvrage cité plus haut, puisqu'il y reconnaît à l'Eglise le droit de brûler les mauvais livres – tout en niant que celui de Copernic puisse faire du mal (*op. cit.*, p. 50) – et qu'il admet encore qu'il existe des articles de foi où prévaut l'autorité de la Bible – tout en réfutant l'idée que le récit de la *Genèse* soit d'une quelconque manière « de fide ». Et la recherche de voies nouvelles contre la logique thomiste et l'aristotélisme médiéval suit parfois les chemins déconcertants – et en tout cas étrangers à la « modernité » telle qu'elle se constituera ultérieurement – de la « magie bonne » ou de l'occultisme. A la fois « siècle inspiré » (Lucien Febvre) et siècle rationaliste, époque de redécouverte de « l'antiquité laïque » (Renan) comme des traditions magiques et hermétistes refoulées sous

Cette mutation culturelle décisive a suivi de peu l'apparition du livre imprimé, qui l'a rendue possible ; elle est contemporaine d'autres mutations majeures affectant l'économie et les structures sociales et politiques, auxquelles elle peut être rattachée par des liens de causalité complexes et non univoques. On citera seulement ici, pour les rapports qu'elles entretiennent avec la formation des conditions de possibilité d'émergence du futur projet de *séparation* (dans l'indépendance réciproque) des Eglises et du pouvoir civil : la naissance de la figure sociale de l'intellectuel de statut laïque, c'est-à-dire matériellement indépendant de l'institution ecclésiastique (y compris universitaire)⁶⁹ ; la montée en puissance de l'Etat moderne, qui semble désormais mieux en mesure de faire prévaloir sa volonté en cas de conflit avec le pouvoir ecclésiastique (comme le montre Henri VIII d'Angleterre imposant à son Eglise la rupture avec Rome) ; la demande sociale croissante de savoir profane enfin, largement perceptible dès le cours du Moyen Age en milieu urbain, mais démultipliée grâce à l'imprimerie et à la diffusion du savoir qu'elle autorise⁷⁰.

3.2. La cassure du Christianisme : conséquences doctrinales et politiques

3.2.1. Attitude contradictoire de la Réforme luthérienne à l'égard de la sécularisation

Ce « choc sécularisateur », dont on vient de passer rapidement en revue les grands éléments constitutifs, frappe de plein fouet l'institution ecclésiastique à l'échelle de l'Europe. L'apparition du protestantisme (ou plutôt, des protestantismes luthérien, zwinglien, calviniste, ainsi que de l'anglicanisme) peut être comprise comme une des conséquences, assurément la plus spectaculaire, de ce conflit entre Eglise romaine et modernité. Peut-on considérer pour autant la Réforme – on centrera ici l'analyse sur le luthérianisme – comme un mouvement sécularisateur ? La question est moins univoque qu'on ne le dit parfois aujourd'hui en France. Elle est en même temps d'une importance capitale pour le sujet ici exploré. Sans pouvoir la traiter avec l'ampleur qu'elle mérite, il est indispensable d'en donner quelques éléments d'appréciation.

Le libre examen du texte biblique – c'est-à-dire le franchissement de ce « mur », si solidement renforcé par le thomisme, entre le domaine où il est licite pour un clerc d'avoir une opinion propre, et celui où règne l'obligation de croire – n'a pas commencé en Europe avec Luther ; mais on peut à bon droit considérer le refus du moine de Wittenberg de se soumettre à l'autorité de l'Eglise lors de la diète de Worms (avril 1521), au nom de ce que lui dicte

l'autorité du christianisme médiéval, le temps de la Renaissance et de l'humanisme constitue une période particulièrement complexe. La science moderne et la pensée critique y prennent conjointement leur essor ; le projet laïque comme tel y est encore anachronique.

⁶⁹ L'extension du système du mécénat joue ici un rôle décisif, depuis Marsile Ficin (chanoine, mais pensionné de Laurent le Magnifique, lorsqu'il entreprend vers 1470 de traduire et commenter les œuvres de Platon antérieurement inconnues de la chrétienté latine) jusqu'à Galilée, depuis peu pensionné du Grand Duché de Toscane au moment où il écrit la *Lettre à la Grande Duchesse* citée plus haut. Mais l'époque connaît bien d'autres types d'intellectuels devenus socialement indépendants de l'Eglise, tel Giordano Bruno, qui rejette l'habit dominicain en 1576, vivant ensuite de leçons universitaires données à travers l'Europe, de la protection épisodique de tel grand seigneur anglais, de préceptorat, de la vente de ses manuscrits à ses éditeurs ou même de typographie : cette indépendance matérielle, si elle ne détermine pas de façon univoque l'indépendance intellectuelle de Bruno vis-à-vis de la pensée d'Eglise, ne lui est pas non plus étrangère (cf. la biographie de Bertrand LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, Paris, Fayard, 1995).

⁷⁰ Cette demande de savoir se décline assurément différemment selon les catégories sociales : mais dans tous les cas, qu'il s'agisse d'accéder à l'enseignement en latin des privilégiés ou d'acquérir les rudiments du lire-écrire-compter (pour s'en tenir à cette dichotomie de base), il s'agit avant tout d'une demande d'enseignement *profane*. Fr. Furet et J. Ozouf en font la démonstration pour la France (« *C'est l'ancienne société dans ses profondeurs qui est demandeuse d'écoles* », *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, p. 77) ; James Bowen souligne de son côté, à propos du vaste mouvement de fondation d'écoles secondaires privées en Angleterre, que « *la plupart des fondations [scolaires] du XVIe et XVIIIe siècles étaient l'œuvre de donateurs marchands et du monde du commerce, qui procuraient une éducation profane [secular education] à leur propre classe* » (*op. cit.*, p. 131). Une étude récente de Pierre Caspard propose de même de réévaluer la demande d'enseignement populaire en France entre le XVIe et le XVIIIe siècle. « *Qui voulait des écoles ?* » demande-t-il. A côté des trois acteurs traditionnellement repérés (l'Eglise, l'Etat, la bourgeoisie) il propose de réévaluer le rôle spécifique de la demande populaire, celle qui permet au village ou à la ville la constitution d'une école de paroisse, demande plus précoce et plus tenace qu'on ne le dit souvent, tant l'école et l'instruction élémentaire peuvent être précocement perçus comme des instruments de promotion sociale (« *The School in Crisis, Crisis in the Memory of School. School, Democracy and economic Modernity in France from the late Middle Ages to the Present Day* », *Paedagogica Historica*, vol. 34, n° 3, 1998, p. 691-710, cf. notamment p. 698-701).

sa conscience, comme un moment essentiel de l'histoire de la liberté de pensée⁷¹. Tout aussi important est le fait que la Réforme luthérienne proclame le droit de tout homme, quels que soient son savoir et sa condition sociale, à se donner les moyens d'accéder par lui-même au texte révélé, et à l'interpréter selon sa conscience : cette doctrine du « *sacerdoce universel* » revient potentiellement à dire, comme le souligne Louis Legrand, qu'« *à la rigueur, il n'y a pas d'Eglise protestante* »⁷².

Mais à isoler arbitrairement ces deux aspects de la pensée de Luther sans tenir compte de sa conception d'ensemble, on court le risque de transformer cette dernière, de façon manifestement anachronique, en une théologie du protestantisme libéral, telle qu'elle s'élaborera plus tard, au XIXe siècle, c'est-à-dire en une tentative d'adaptation à la pensée sécularisée de ce temps – on aura naturellement à y revenir⁷³. La lecture des textes de Luther eux-mêmes, pour leur part, ne laisse guère de doute sur l'importance majeure, et quasi -obsessionnelle, que conserve la question du Salut dans sa prédication. Le monde (*Die Welt*, l'équivalent allemand du *saeculum* latin) reste le domaine du mal (« *le monde entier est mauvais* »⁷⁴) et, comme chez Augustin, éviter le châtement éternel demeure la grande affaire de l'existence. C'est précisément parce que l'Eglise catholique, corrompant les Ecritures, met en danger le salut de chacun dans l'autre vie qu'il est, selon Luther, impératif et urgent pour tout homme de déterminer lui-même la formulation de sa foi dès cette vie⁷⁵. Liberté individuelle et réaffirmation, peut-être même renforcement du « *primat de l'autre monde* » sont plus étroitement liés qu'on ne le dit parfois dans une pensée qui ne cache pas qu'elle se veut, sur la question centrale du péché originel notamment, un retour à l'orthodoxie d'Augustin, altérée par le catholicisme⁷⁶. On ne peut donc s'étonner de ce que le thème des « *deux cités* », c'est-à-dire de la division des êtres humains entre élus et réprouvés, ait retrouvé avec Luther et la Réforme protestante en général une nouvelle et éclatante vigueur⁷⁷.

De même l'ancien et le nouveau se mêlent-ils étroitement dans la conception luthérienne des rapports entre Eglise et Etat. Celle-ci, comme le souligne notamment l'historien anglais Henry Kamen, s'élabore en deux temps nettement différenciés⁷⁸. Dans les premières années de sa prédication en effet, alors que ses appuis institutionnels sont encore

⁷¹ « *Je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls. Je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa conscience... Je ne puis autrement, que Dieu me soit en aide.* » Rapportant cette déclaration et la réponse de l'official de l'évêque de Trèves (« *Abandonne ta conscience, frère Martin. La seule chose qui soit sans danger consiste à se soumettre à l'autorité établie* »), Jean Baubérot y voit « *le dialogue fondateur de la Réforme protestante* » (J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, 1987, p. 6). faire

⁷² Louis LEGRAND, « *Approches philosophiques de la laïcité* », in J. BAUBÉROT, G. GAUTHIER, L. LEGRAND, P. OGNIER, *Histoire de la laïcité*, CRDP Franche-Comté, Besançon, 1994.

⁷³ Le 500e anniversaire de la naissance de Luther (1996) fut l'occasion de célébrer le « *précurseur des Lumières* », bien plus que de préciser en quoi sa pensée et son œuvre restaient éloignées de l'*Aufklärung*. Telle est en particulier l'idée dominante du recueil *Zugänge zu Martin Luther* [Accès à Martin Luther], R. Wunderlich / B. Feininger (dir.), Peter Lang, 1997. Analysant la politique scolaire de Luther, dont il sera question plus loin, Rolf Winkler assimile de façon un peu rapide le « *Pense par toi-même* » de Luther au « *Ose savoir* » du Kant de *Qu'est-ce que les Lumières*. On retrouve ici la question de la nécessaire distinction entre une démarche d'inspiration théologique, visant à donner du fondateur de son Eglise un visage acceptable pour des mentalités contemporaines, et une démarche de type historique, pour qui cet objectif n'est pas pertinent.

⁷⁴ MARTIN LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit Œuvres de Martin Luther*, t. 4, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 19.

⁷⁵ « *Chacun court son propre risque* [la suite montre sans ambiguïté possible qu'il s'agit du risque de damnation] *en choisissant sa manière de croire et chacun doit veiller lui-même à ce que sa foi soit correcte. Car tout aussi peu qu'un autre peut aller pour moi en enfer ou au ciel, aussi peu il peut croire ou ne pas croire pour moi. Et pas plus qu'il n'a le pouvoir de m'ouvrir ou de me fermer le ciel ou l'enfer, il ne peut pas davantage me contraindre de croire ou de ne pas croire.* » (*ibid.*, p. 33) On voit ce qui sépare ici Luther de Kant (voir note précédente), pour qui la fin de l'action droite sera immanente à elle-même et à « *ce monde* », et ne dépendra plus d'une récompense ou d'un châtement dans « *l'autre* ». La sécularisation de la morale est précisément ce qui se joue dans la différence entre Luther et Kant ; c'est pourquoi leur rapprochement paraît dans le cas présent source de confusion.

⁷⁶ H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris, Seuil, 1963, p. 165. Marrou fait observer la similitude entre le combat de Luther contre les indulgences et celui d'Augustin contre la doctrine de Pelage qui niait la rigueur absolue du dogme du péché originel. C'est pourquoi il voit dans la Réforme un « *retour à Saint Augustin* » contre ce qui apparaît aux yeux des protestants comme un « *pélagianisme pratique*. »

⁷⁷ « *Nous devons partager les enfants d'Adam et tous les hommes en deux catégories : les premiers qui appartiennent au royaume de Dieu, et les autres qui appartiennent au royaume du monde* » (*ibid.*, p. 17). L'effacement de la « *culture chrétienne classique* » rend aujourd'hui difficilement perceptible le fait que le souverain de ce second royaume n'est autre que Satan, le « *Prince de ce monde* ». Le « *royaume du monde* » est bien celui composé ici-bas des futurs damnés. Le Diable hante d'ailleurs la pensée et les textes de Luther, au point qu'il le voit à l'œuvre, déchaîné « *pour châtier l'Allemagne tout entière* » en excitant à la révolte les paysans menés par Thomas Müntzer (*Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans, op. cit.*, p. 177. Ainsi : « *Je crois qu'il n'y a plus un seul diable en enfer, mais que tous sont entrés dans les paysans* » – *ibid.*). Tout en appelant à la répression la plus impitoyable des paysans rebelles, Luther suggère l'hypothèse que cette révolte serait un châtement infligé à l'Allemagne par la colère de Dieu – retrouvant là l'attitude même d'Augustin après le sac de Rome.

⁷⁸ La question de savoir si Luther a ou non présenté deux doctrines contradictoires concernant les rapports de l'autorité temporelle et de l'autorité spirituelle est naturellement un enjeu majeur de l'histoire du protestantisme, et cela dès les années 1520, où Luther fut accusé par les

faibles dans l'Empire, Luther s'attache essentiellement à fonder le droit de la conscience à ne répondre de sa croyance que devant Dieu. Son traité *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit* (1523) peut ainsi passer pour le premier manifeste de l'Europe moderne revendiquant la neutralité de l'Etat en matière religieuse :

« Elles [les autorités temporelles] ne doivent pas imposer aux âmes de croire telle ou telle chose, au gré de la volonté humaine. L'obéissance et le pouvoir temporels ne se rapportent qu'à ce qui est extérieur : impôt, péage, honneur, crainte... L'ordre humain ne saurait s'étendre au ciel et aux âmes, mais seulement à la terre, aux relations des hommes entre eux »⁷⁹.

Face à l'autorité temporelle (« mondaine » ou « séculière », *die weltliche Obrigkeit*), Luther esquisse ici comme une préfiguration de la future notion de « sphère privée » échappant à la compétence des pouvoirs publics. Au rebours de toute la tradition augustinienne et thomiste en matière d'appel au bras séculier, il ajoute en effet ces phrases qui inaugurent en un sens l'histoire de la tolérance en Europe, en établissant la séparation absolue des deux pouvoirs temporel et spirituel :

« Mais tu objectes encore : C'est vrai, le pouvoir temporel ne force pas à croire, mais il empêche seulement par des mesures extérieures que les gens soient séduits par de fausses doctrines. Sinon, comment pourrait-on s'opposer aux hérétiques ? Je réponds : cela, c'est l'affaire des évêques. C'est à eux qu'incombe cet office, et non pas aux princes. On ne peut jamais réprimer l'hérésie par la force... C'est la Parole de Dieu qui doit combattre ici. Si elle n'a pas de succès, le pouvoir temporel réussira encore bien moins, dût-il baigner le monde dans son sang »⁸⁰.

Le pouvoir temporel ne tire sa légitimité que de sa force même, de « son glaive » – toute puissance ici-bas étant voulue par Dieu (Luther se montre ici étroitement fidèle non seulement à Augustin, mais à toute la tradition de loyalisme politique des Pères de l'Eglise envers le pouvoir impérial). En matière de foi en revanche, l'usage de la force est déclaré illégitime, et le principe de l'indépendance réciproque explicitement proclamé : une tradition plus que millénaire de coopération entre les deux pouvoirs est ici indiscutablement remise en cause.

Mais Luther lui-même ne devait pas maintenir très longtemps cette attitude. La rupture avec Rome d'une partie des princes allemands et la Guerre des Paysans (1524-1526) devaient précipiter la constitution du luthérianisme en nouvelle orthodoxie, qui prétendait à son tour au monopole religieux dans un espace territorial donné : « *Un souverain séculier ne doit pas permettre à ses représentants de se laisser entraîner dans des conflits et des troubles par des prédicateurs rebelles. Dans un pays, on ne doit autoriser qu'une seule prédication* » (à l'électeur Jean de Saxe, février 1526⁸¹). Le pouvoir temporel retrouvait même son droit traditionnel à user de la violence légitime en matière de conscience : « *Nos princes ne contraignent pas à la foi et à l'Evangile, mais ils combattent une abomination extérieure. Ils doivent bien empêcher des crimes publics tels que le parjure, le blasphème manifeste, quel qu'il soit.* »⁸²

protestants radicaux de geler, ou de trahir, la révolte contre le dogmatisme romain en constituant de nouveaux dogmes sous protection des princes. Jean Delumeau rapporte certaines de ces accusations contre « *le pape de Wittenberg* » « *fondateur d'une papauté nouvelle* », et même « *pape de papier* » (*La civilisation de la Renaissance*, p. 515). Cette interprétation est également celle de l'historien britannique Henry Kamen (*La naissance de la tolérance, L'éveil de la Tolérance*, Paris, Hachette, 1967) comme de Bernard Plongeron (*Histoire du Christianisme*, tome 10, 1995, p. 519) : « *Après les violences de Thomas Müntzer et la guerre des paysans, et tandis que princes et villes adhéraient en grand nombre à la réforme, voici que Luther change de ton, en vertu d'une logique contraire à la première.* » D'autres historiens soutiennent la thèse de l'unité de la prédication luthérienne : cette conception, qui nous paraît historiquement fragile, n'a pas été retenue ici.

faire

⁷⁹ Martin LUTHER, *De l'autorité temporelle...*, p. 35.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cité par Henry KAMEN, *op. cit.*, p. 39.

⁸² Lettre de 1525, citée par Marc LIENHARD, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Paris, Centurion, 1983, p. 174. Par « *blasphème manifeste* », indique M. Lienhard, Luther entend en particulier la messe, dont il demande l'interdiction.

A partir de 1521, à l'exemple de l'Electeur de Saxe, une partie de l'aristocratie dominante elle-même adopta en Allemagne la Réforme, trouvant là l'occasion de reprendre sous une forme renouvelée sa longue lutte historique contre la papauté. Cette conversion des élites sociales modifiait radicalement les données du problème des rapports entre le nouveau pouvoir spirituel et les pouvoirs temporels : Luther passait de ce fait du statut de réprouvé « *mis au ban* » de l'Empire – rappelons avec Jean Baubérot le sens précis de cette expression, signifiant que « *n'importe qui peut le tuer* », l'assassinat étant dans ce cas réputé conforme à la volonté de Dieu (*ibid.*, p. 15) – à celui d'organisateur officiellement protégé du nouveau culte. Par ailleurs, la Guerre des Paysans, menée par le prédicateur Thomas Müntzer (vers 1489-1525), ancien proche de Luther, et dont le Réformateur lui-même, par son refus d'obéissance exemplaire de 1521, pouvait être considéré indirectement -comme l'inspirateur, faisait mesurer à tous ce à quoi pouvait conduire, dans l'esprit des « simples » livrés à eux-mêmes, la libre interprétation de la Bible : n'allaient-ils pas jusqu'à y trouver, avec l'aide de clercs échappant à tout contrôle institutionnel, une justification de leur lutte plébéienne pour la justice

Parallèlement, la doctrine du sacerdoce universel, qui tendait à faire de chacun son propre prêtre, se trouvait dans les faits niée par la constitution d'une nouvelle hiérarchie religieuse, sous contrôle d'une autorité centrale, qui ôtait sans retour aux paroissiens le droit de choisir leur pasteur : la libre lecture de la Bible passait désormais sous étroit contrôle des autorités spirituelles et temporelles. Le nouvel appareil religieux luthérien se plaçait ainsi sans ambiguïté sous la dépendance institutionnelle étroite de l'autorité civile, qui lui assurait en retour le monopole religieux sur son territoire. C'est dans cette mesure qu'on est en droit de considérer le luthérianisme, tel qu'il se constitue à partir de 1525 sous la plume de Luther et de Melancton, comme relevant de ce qui a été nommé plus haut le « *christianisme classique* ». Plus qu'à un retour pur et simple à la « doctrine de Constantin », c'est d'ailleurs à la mise en application du modèle élaboré dès l'époque médiévale par les intellectuels partisans de la suprématie de l'Empire sur la papauté à laquelle on assiste : Marsile de Padoue lui-même (voir *supra*, en note) avait garanti à l'Eglise, en échange de la soumission de cette dernière au pouvoir temporel de l'Empereur, l'implication de ce dernier dans la poursuite des hérétiques⁸³. Dans le contexte nouveau créé par la Réforme, c'est-à-dire celui d'une situation de concurrence forte entre l'ancienne et la nouvelle Eglise (et bientôt, entre Eglises réformées elles-mêmes), l'interdiction des cultes adverses exigeait désormais une intervention sans précédent du pouvoir de l'Etat dans les affaires religieuses. De nombreux princes allemands se constituent ainsi en « *évêques suprêmes* » de l'Eglise luthérienne de leur territoire. Parallèlement, le schisme anglican aboutit avec Henri VIII à la réalisation d'une Eglise nationale sous la tutelle étroite de la monarchie anglaise⁸⁴.

3.2.2. La contre-réforme catholique, doctrine de combat contre les courants protestants et sécularisateurs

Face au défi protestant, les théologiens d'une Eglise qui se dit toujours « *universelle* » (catholique), mais qui n'est plus pour ses adversaires que « *romaine* » ou « *papiste* », répondent avant tout par une forte réaffirmation identitaire. Thomas d'Aquin acquiert au concile de Trente (entre 1545 et 1563) le statut de référence suprême d'une Eglise qui place plus que jamais sa sauvegarde dans la plus rigoureuse uniformité doctrinale, dans le monopole religieux sous protection d'Etat, et dans un large recours au bras séculier pour étouffer toute déviance : la continuité avec le « *christianisme classique* » de la période antérieure est ici évidente. On doit cependant noter qu'en relation même avec la menace idéologique qu'il lui faut affronter, le catholicisme, en même temps qu'il se restructure autour de la réaffirmation de l'autorité de l'évêque sur son diocèse, et du pape sur toute la chrétienté, met l'accent sur les éléments de sa doctrine qui nient de la façon la plus directe les innovations protestantes. Les éléments doctrinaux dont on a observé la formation au début de ce chapitre acquièrent ainsi au temps de la Contre-Réforme une nouvelle rigidité. La notion de « *mépris du siècle* » est fortement réactivée dans l'œuvre des deux théologiens catholiques du XVIIe siècle qui connaîtront le plus grand rayonnement, l'Italien Robert Bellarmine (1542-1621) et le Français Jacques-Bénigne

et l'égalité ? On ne s'étonnera donc pas que les principes énoncés peu après 1520 aient eu la vie brève, et que Luther ait rapidement appelé les princes allemands réformés non seulement à exterminer les paysans, mais aussi à user de leur pouvoir, une fois la révolte écrasée, pour garantir fermement à la nouvelle foi le monopole religieux sur leur territoire. Et tandis que les armées princières brisent la révolte dans le sang, Luther s'écrie en 1526 : « *Depuis le temps des apôtres, personne d'autre que moi n'a aussi clairement et aussi excellemment exalté le pouvoir du glaive temporel de l'autorité* ». « *Luther, conclut H. Kamen, était devenu un ferme partisan des méthodes qu'il avait si récemment condamnées* » (*op. cit.*, p. 39).

faire

⁸³ Luther fait de la maxime « *Rendez à César* » le même usage que *Le Défenseur de la Paix* (voir *supra*), mais en renforçant encore l'idée que le chrétien est un sujet qui doit obéissance complète à son maître : « *Le Christ nous soumet corps et bien à l'empereur et au droit séculier lorsqu'il déclare : « Donnez à l'Empereur ce qui est à l'Empereur » (Contre les Hordes criminelles..., p. 176). Son Petit catéchisme contient la formule : « Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist » ; le mot Kaiser induit plus clairement encore que le César métaphorique de la traduction française une injonction à reconnaître comme légitime l'autorité existant au moment présent.*

⁸⁴ Le calvinisme se maintenait peut-être davantage dans la continuité de la doctrine catholique classique de la *distinction* des deux pouvoirs examinée plus haut. On peut par exemple reconnaître clairement cette dernière dans ce résumé des conceptions politiques de l'orthodoxie calviniste des Provinces-Unies du XVIIe siècle que présente Etienne Balibar, pour qui le clergé calviniste défend alors « *la thèse d'une double obéissance du chrétien : en matière temporelle, aux magistrats ou au prince ; en matière spirituelle à l'Eglise. Totalement autonome par rapport à l'Etat, celle-ci a donc un droit absolu de choisir ses ministres, de réunir les fidèles, de prêcher et d'enseigner. Toutefois, si l'obéissance est double, la loi procède d'une source unique de toute autorité : Dieu lui-même. Elle s'inscrit dans un plan divin du salut et ne définit qu'une seule « société chrétienne » dont l'Eglise et l'Etat ne sont que des réalisations imparfaites... En pratique, les pasteurs formés par les Universités réclament donc des municipalités et des Etats une surveillance rigoureuse des hérésies qui menacent le peuple de Dieu.* » (Etienne BALIBAR, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985, p. 29)

Le cadre géographique de la présente recherche justifiera qu'on ne pousse pas plus avant l'examen de la conception calviniste des relations de l'Eglise et du pouvoir civil, bien que l'influence de la pensée de Calvin ait été importante en Allemagne même, dans la Grande-Bretagne puritaine et plus encore dans l'Ecosse de John Knox (sur ce réformateur religieux et son œuvre scolaire, voir *infra* dans ce chapitre).

Bossuet (1627-1704), qui tous deux font de la crainte de Dieu un thème central de leur production doctrinale⁸⁵. Comme l'a montré Jean Delumeau, la formule « *Hors de l'Eglise point de salut* » – cette phrase aujourd'hui banalisée, au point que sa signification originelle se soit largement obscurcie (c'est là un des signes les moins contestables de la sortie de la « *culture chrétienne classique* ») – doit alors être entendue dans toute sa force, c'est-à-dire en fonction de la crainte qu'elle est censée inspirer pour l'« *autre vie* ». Elle s'intègre à toute une « *pastorale de la peur* » (Jean Delumeau⁸⁶), qui se réfère largement à Augustin, et qui ne commence réellement à décliner, de façon très relative, qu'au cours du XVIII^e siècle. Le savoir profane demeure également, bien plus fortement qu'en terre protestante, soumis aux interdits d'Eglise⁸⁷. Quant à la doctrine classique de coopération des deux pouvoirs, elle prend dans le contexte nouveau de la concurrence religieuse avec les Eglises protestantes une importance exacerbée : le pouvoir d'Etat est chargé, selon la doctrine constante du catholicisme tridentin, d'éradiquer l'hérésie et de faire respecter le monopole religieux de l'Eglise catholique. La reconnaissance d'un relatif pluralisme religieux sur le territoire français à partir de l'Edit de Nantes (1598) est vécue comme une défaite par une Eglise catholique qui parviendra en moins d'un siècle (Edit de Fontainebleau, 1685) à restaurer « *l'unité religieuse du royaume* ».

Par-delà l'adversaire protestant, la doctrine de la contre-réforme apparaît ainsi comme une puissante et systématique négation des conceptions sécularisées du monde et de la conduite humaine, perçues comme une menace mortelle. Particulièrement importante à cet égard est l'idée que les hommes ne peuvent en aucun cas être maîtres de leur propre destin. L'histoire de l'humanité ne peut être comprise que comme la manifestation d'un plan divin – une idée longuement développée par le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681)⁸⁸. C'est en Dieu que résident liberté et souveraineté : la valeur suprême de la conduite humaine est à ses yeux l'obéissance – du fidèle à son Eglise, de l'inférieur à ses supérieurs, du sujet à son roi (et de la femme à l'homme). Il ne faut pas perdre de vue, sous peine de mal saisir les événements postérieurs à 1789, que c'est fondamentalement cette Eglise de la Contre-Réforme qui se dressera en France à la fin du XVIII^e siècle face à la Révolution, dans ce choc décisif d'où émergera, comme on le verra, l'idée moderne de laïcité.

3.3. Naissance et développement des structures éducatives confessionnelles en Europe (XVI^e-XVII^e siècles)

La notion d'enseignement confessionnel est si essentielle pour une bonne compréhension de l'histoire de la laïcité scolaire qu'il est nécessaire de signaler le moment de son apparition, dans l'Europe divisée par le schisme du XVI^e siècle, et d'en mesurer les conséquences sur l'évolution des systèmes éducatifs. L'historien américain James Bowen écrit, abordant l'analyse de cette période dans sa vaste *History of Western Education* mentionnée plus haut :

« *Les deux côtés, catholique comme protestant, commencèrent à donner une attention considérable à la question de savoir comment l'éducation pourrait être au mieux utilisée pour préserver leurs convictions religieuses*

⁸⁵ Bossuet et Bellarmin seront, jusqu'à une date assez avancée du XIX^e siècle, les références principales de l'enseignement religieux scolaire de leur pays respectif. Le catéchisme du premier sera utilisé en France, directement ou comme modèle, dans l'enseignement public du Second Empire (P. ZIND, *L'Enseignement religieux dans l'instruction publique en France de 1850 à 1870*, Centre d'Histoire du Catholicisme, Lyon, 1971) ; après la chute du pouvoir temporel du pape, le ministre de l'Instruction publique du royaume d'Italie, Scialoja, s'étonnera de constater que le catéchisme usuel dans les écoles publiques de Rome était encore celui de Bellarmin (voir le chapitre 10).

⁸⁶ Etudiant de façon détaillée le thème de la crainte de Dieu dans les prédications chrétiennes entre le XIV^e et le XVIII^e siècle (*La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, *Le péché et la peur*, Paris Fayard, 1983), J. DELUMEAU a montré la présence extrêmement forte de la menace de l'Enfer dans le discours religieux, notamment aux XVI^e et XVII^e siècles, véritable époque de renaissance de l'augustinisme le plus rigoureux (ou le plus terrorisant) : cf. *Le Péché et la peur*, p. 291 et suiv. « *Le péché originel, spécialement dans sa version augustinienne* » intervient massivement en particulier comme justification d'une pédagogie des tendances mauvaises inhérentes à l'enfance (*ibid.*, p. 300 et suiv.). Une certaine inflexion est sensible par la suite.

⁸⁷ Il n'est pas nécessaire pour cela de voir dans le protestantisme une religion par nature plus « éclairée » que le catholicisme. A rebours de l'interprétation dominante en France, le mathématicien et philosophe anglais Bertrand Russell (1872-1970) écrit, à propos de la diffusion de la théorie de Copernic : « *Il ne faudrait pas supposer que les théologiens protestants eussent été moins hostiles que les catholiques aux nouvelles théories. Mais, pour plusieurs raisons, leur opposition fut moins efficace* » (B. RUSSELL, *Science et religion*, Gallimard, 1971, p. 34). De fait, Mélancthon condamna l'héliocentrisme dès 1540 (à l'occasion de la parution d'un abrégé du *De Revolutionibus* de Copernic), alors que cette conception, il est vrai à titre d'hypothèse de calcul, resta admise par certains astronomes jésuites jusqu'au début du XVII^e siècle. La grande différence réside, comme le note B. Russell, dans l'existence de l'inquisition, dont la puissance est étroitement liée au pouvoir temporel du pape, comme le montrent les exemples de Giordano Bruno et de Galilée.

⁸⁸ « *Ce long enchaînement de causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; il tient tous les cœurs en sa main* » (J.B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, Paris Flammarion, 1936). Dans la déclaration du clergé de France qu'il rédige en 1682 (dite « *des quatre articles* ») Bossuet se réfère à l'adage « *Rendez à César...* », interprété comme « *obéissons à César...* », pour légitimer la position gallicane de l'Eglise française.

particulières, et cela se prolongea au XVII^e siècle, quand la justification intellectuelle de la dissidence religieuse [religious dissent] et de toutes sortes de non-conformismes [nonconformity] conduisit à des conflits aussi profonds dans le domaine éducatif qu'en politique ou dans d'autres domaines de la vie sociale »⁸⁹.

James Bowen développe ici l'idée, bien connue également des historiens français de l'éducation, que la concurrence entre les deux confessions chrétiennes, visant l'une et l'autre à s'assurer la conviction des fidèles, donna une impulsion forte au développement de l'enseignement en Europe à partir du XVI^e siècle. Il y ajoute, à partir de sa connaissance du domaine anglo-saxon, une dimension généralement négligée en France, celle de l'impact en matière éducative de la *dissidence religieuse* (ces protestants « *radicaux* » refusant de faire allégeance aux Eglises d'Etat protestantes), mouvements numériquement minoritaires mais dont on verra à la fin de ce chapitre le rôle décisif dans l'émergence de l'idée de séparation de l'Eglise et de l'Etat en Europe. Mais il souligne également l'ambivalence de ce développement éducatif, qui vise avant tout à inculquer aux enfants « *nés* » dans chaque confession un invincible sentiment d'appartenance à cette dernière, « *préservant* » ainsi (J. Bowen) le domaine d'influence de chacune d'elles.

L'« *effort* » des Eglises chrétiennes dans le domaine de la scolarisation des enfants des milieux populaires (en contexte protestant dès l'époque de Luther et de Calvin, en contexte catholique un peu plus tardivement) a fait l'objet d'un certain nombre d'études classiques en historiographie de l'éducation⁹⁰. Moins étudié, mais tout aussi important cependant, est l'impressionnant dispositif mis en place pour que l'accès à l'écrit se fasse de façon idéologiquement contrôlée, et s'accompagne d'un endoctrinement visant à l'inculcation d'un « *sentiment d'appartenance* », si possible inaltérable, à la confession au nom de laquelle cet enseignement est dispensé. Il s'agit là d'un phénomène qualitativement nouveau dans l'histoire scolaire de l'Europe, sur lequel il convient ici d'attirer l'attention, dans la mesure où c'est à la destruction de ce dispositif de conditionnement des esprits que l'effort laïcisateur ultérieur s'appliquera en premier lieu.

Les chrétiens des premiers siècles ne recevaient, on l'a vu, aucune instruction religieuse dans un cadre scolaire : la catéchèse (destinée aux adultes ou aux adolescents) se déroulait dans des lieux et avec un personnel distincts. Tout au long du Moyen Age encore, c'est à l'office dominical et dans la famille qu'étaient inculquées à l'enfant les vérités de la foi⁹¹ ; l'école de paroisse, quand elle existait, chrétienne par son encadrement et toute son atmosphère, n'avait aucun temps spécifique réservé à la connaissance des dogmes ou de l'Histoire sainte. Dans la nouvelle Europe religieusement morcelée du XVI^e siècle en revanche, il devient impératif, aux yeux de chaque Eglise, de donner le plus tôt possible à l'enfant des raisons de penser que la foi dans laquelle il est élevé est la seule vraie. La logique de cette instruction religieuse *confessionnelle* est fortement résumée par cette formule de Mélanchton : « *Il est plus important de s'emparer de l'esprit d'un enfant que de s'emparer de Troie.* »⁹² Les clergés catholique et anglican partagent la même conviction, fréquemment exprimée au long des XVI^e et XVII^e siècles, qu'un enfant ainsi instruit en matière de foi est acquis à jamais à son Eglise, et qu'on ne saurait s'y prendre trop tôt pour ce faire⁹³. Le catéchisme pour enfants, apparu dans le cours de la lutte religieuse du XVI^e siècle, devient rapidement l'instrument privilégié de l'enseignement confessionnel⁹⁴.

⁸⁹ James BOWEN, *op. cit.*, p. 4-5.

⁹⁰ François Furet et Jacques Ozouf ont donné à voir une Eglise retournant « *contre les hérétiques les propres armes de l'hérésie* » et entamant, en réponse au défi protestant qui voulait que chacun ait accès à la lecture directe de la Bible, « *l'histoire de l'alphabétisation* » (*op. cit.*, p. 70).

⁹¹ Parrain et marraine avaient précisément pour fonction de garantir cette initiation religieuse, même en cas de décès ou de défaillance parentale. Un exposé précis de l'histoire de la catéchèse en Europe est proposé par Pierre ZIND, « La catéchèse », in Guy AVANZINI (dir.), *Histoire de la pédagogie du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Privat, 1981.

⁹² Cité par Pierre CASPARD, article cité, *Paedagogica Historica*, vol. 34, n° 3, 1998, p. 702.

⁹³ « *Il n'y a rien de plus avantageux pour la piété chrétienne, ou de plus puissant pour la détruire, que la première teinture ou instruction qui est donnée aux jeunes enfants, desquelles les affections étant une fois prévenues du bien et du mal, ils y contractent de si fortes habitudes qu'il est quasi hors de la puissance humaine de les en dégager.* » (Un évêque d'Amiens du XVII^e siècle cité par François FURET et Jacques OZOUF, *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, p. 73.) J. Bowen cite quant à lui, parmi d'autres déclarations, celle de l'archidiacre anglican de Huntingdon, White Kennett, invitant dans un sermon de 1706 à faire en sorte que les enfants sachent lire la Bible et deviennent ainsi « *de petits miliciens contre les suppôts du pape* » [« Little garrisons against Popery »] (J. BOWEN, *op. cit.*, p. 130).

⁹⁴ Cette invention de Luther, qui écrivit le premier catéchisme en allemand pour adultes (1529), puis un abrégé rapidement utilisé dans les écoles en tant que manuel d'apprentissage de la lecture (*Petit catéchisme*), fut copiée par Calvin (1537 et 1541), puis, du côté catholique, par les jésuites Peter Canisius (catéchisme en langue allemande, 1555) et Edmond Auger (catéchisme en langue française, 1563) (P. ZIND, *op. cit.*, p. 269). De chaque côté des frontières religieuses qui divisaient désormais la chrétienté furent ainsi produites des armes nouvelles pour un enseignement conçu comme un combat dont l'enfant était l'enjeu.

Les dispositifs d'inculcation d'une identité religieuse dans les *écoles de charité* françaises du XVIIe siècle sont clairement lisibles à travers les normes pédagogiques édictées pour les maîtres. L'*Escole paroissiale* de Jacques de Bétencourt (1654) prévoit ainsi que le maître consacre un moment quotidien au catéchisme (entre un quart d'heure et deux heures dans les semaines ordinaires, nettement plus longtemps les semaines précédant Noël ou pendant le Carême) ; l'après-midi de chaque veille de fête religieuse (l'ouvrage en recense une trentaine) est consacré à sa préparation spirituelle. Le maître doit prendre garde à ne pas oublier les « *exercices spirituels* », prière à l'entrée en classe, signe de croix avant le catéchisme... Le dimanche matin commence par une « *lecture spirituelle* » faite par l'instituteur, qui conduit ensuite ses élèves à la messe ; le dimanche après-midi, après les vêpres, c'est au tour du curé de paroisse de faire le catéchisme ⁹⁵.

Les congrégations religieuses à destination des élèves des classes populaires, nées en Italie sous l'impulsion du concile de Trente avant de gagner toute l'Europe catholique, s'assurent de façon plus absolue encore en règle générale de l'entière abdication de toute pensée indépendante de la part de leurs membres. Ainsi, à la fin du XVIIe siècle, les règles édictées par Jean-Baptiste de la Salle pour régir la vie et la pensée des Frères des écoles chrétiennes visent-elles, avec un impressionnant esprit de système, à la plus parfaite dépersonnalisation de l'individu admis dans la congrégation. Le mépris du monde et de soi-même est élevé en principe fondateur de la conduite du pédagogue chrétien ⁹⁶. La finalité première de ces écoles est « *de procurer le salut des enfants qui leur sont confiés* » ⁹⁷, un objectif qui importe considérablement plus au rédacteur de ces règles que l'apprentissage de la lecture ou de l'écriture.

L'enseignement secondaire est lui aussi partout placé sous le contrôle idéologique et institutionnel de l'Eglise localement établie. Dominique Julia, analysant le cas des collèges jésuites et protestants français (1500-1650), décrit les étapes de cette « *confessionnalisation des collèges* » : alors que « *jusqu'à la mi-XVIe siècle, on ne trouve pas trace de véritables cours de catéchisme ou de religion dans les collèges parisiens* », un tournant s'opère ensuite : « *la confessionnalisation des collèges, dans la seconde moitié du XVIe siècle, marque une étape importante. Elle crée une identité catholique ou protestante forte.* » ⁹⁸ Il en est de même en Allemagne réformée, où sous l'influence du célèbre appel de Luther *Aux magistrats de toutes les villes allemandes* (1524) puis de Melancthon, les établissements secondaires municipaux existants (écoles latines, premiers *Gymnasien*) se soumettent à la nouvelle foi, tandis que d'autres sont établis, ainsi qu'en Angleterre, où le règne d'Elisabeth I voit se multiplier les *grammar schools* souvent financées par de pieux laïques, marchands enrichis ou membres de la petite noblesse (*gentry*) voulant contribuer à préserver l'unité religieuse du pays contre tout retour du catholicisme honni ⁹⁹.

Qu'importe, pourrait-on objecter, l'inculcation religieuse, si elle s'accompagne d'un apprentissage des techniques « profanes » de l'accès à l'écrit ? Les deux objectifs sont en fait beaucoup moins indépendants l'un de l'autre qu'il n'y paraît. L'apprentissage de la lecture, par exemple, reçoit assurément dans l'aire géographique du luthérianisme un encouragement puissant de l'injonction religieuse nouvelle incitant à lire soi-même le Livre sacré ¹⁰⁰. Mais même chez Luther, cette injonction est assortie d'une limitation : il est des livres dont la lecture pervertit l'âme. Apprendre à lire dans le *Petit catéchisme* est en un sens émancipateur, puisqu'en son principe cette compétence peut s'employer de façon universelle ; mais en développant cette compétence, l'école luthérienne cherche aussi à mettre en garde contre son emploi moralement illicite et contraire au Salut. La remarque s'impose encore davantage dans l'aire catholique.

⁹⁵ P. ZIND, *op. cit.*, p. 270-271.

⁹⁶ Les cinq principes que Jean-Baptiste de la Salle demande aux Frères de sa congrégation d'observer sont une sorte de déclaration de guerre au siècle et à la nature : « *Il faut se priver des plaisirs des sens* » ; « *Il faut se priver de ce que la nature recherche* » ; « *Il faut se priver des conversations humaines* », « *Il faut s'exempter de dire des paroles inutiles* » ; « *Il faut se priver des satisfactions de l'esprit* » (Règles, 13, 7 à 11, *Conduite des écoles chrétiennes*, in *Œuvres Complètes de Jean-Baptiste de la Salle*, ed. Etudes Lassalliennes, Rome, 1994, p. 89). La dernière de ces règles souligne combien la renonciation à la pensée autonome est ici considérée comme une valeur à la fois morale et pédagogique. Dieu exige de l'enseignant l'annihilation de son moi.

⁹⁷ Règles communes, 2, 10, *op. cit.*

⁹⁸ Dominique JULIA, « Eglises, Société, Education à l'époque moderne, la transformation des collèges aux XVIe et XVIIe siècles », in Guy AVANZINI (ed.), *Pédagogie chrétienne, Pédagogues chrétiens, Actes du colloque d'Angers* (sept. 1995), éditions Don Bosco, 1996, p. 73 et 76.

⁹⁹ Cinquante et un établissements secondaires connus en 1558 (début du règne d'Elisabeth I), 280 à la fin de son règne (1603) ; 400 environ en 1700 (J. BOWEN, *op. cit.*, p. 129-131).

¹⁰⁰ « *En matière d'instruction la Saxe et le Wurtemberg sont [au XVIe siècle] des Etats pionniers. Cette dernière principauté possédait trois écoles en 1524, quand elle est devenue protestante, 80 en 1559. Elle en a 400 en 1600... C'est surtout dans les villes que les progrès de l'instruction sont sensibles... Néanmoins, les réalisations contrastent avec le peu de développement des écoles catholiques* » (J. BAUBEROT, *Histoire du protestantisme...*, p. 22).

On est frappé du fait que, dans la culture populaire européenne, le livre, jusqu'au XVIII^e siècle au moins, est principalement, lorsqu'il existe, un livre de piété. On est en droit d'y voir la trace d'une incitation, ou plutôt d'une éducation à la méfiance envers la lecture indiscriminée des livres profanes, ces « *mauvais livres* » contre lesquels l'enfant, puis l'adulte doivent être mis en garde – objet notamment de nombreuses recommandations des évêques à leurs curés. En conclusion de son article sur la confessionnalisation des collèges français, D. Julia souligne qu'on assiste alors (du côté catholique comme protestant) à « *la mise en place de toute une série de technologies de contrôle des comportements* »¹⁰¹. La remarque pourrait être étendue à l'enseignement élémentaire : l'apprentissage d'une technique, la lecture, apparaîtrait alors sans doute plus fortement lié qu'on ne le dit à l'inculcation de valeurs qui visent à en restreindre l'usage, jusqu'au point où elle devient inoffensive pour les hiérarchies socio-politiques et religieuses.

Enfin, parallèlement à l'effort des Eglises pour répondre à un certain nombre de demandes sociales d'éducation, il serait sans doute nécessaire de mettre en lumière l'existence de freins ou de barrages à l'éducation, émanant des classes culturellement privilégiées et visant à conserver pour elles-mêmes ce privilège, en bénéficiant de la connivence sociale des Eglises à cet égard. Le discours religieux du christianisme classique ne manque pas d'arguments à faire valoir pour justifier le maintien de cette différenciation sociale fondamentale, mettant en garde contre le « déclasserment » qui guette celui qui entreprend des études « *au-dessus de sa condition* ». L'abbé Fleury, successeur de Fénelon comme précepteur du duc de Bourgogne, écrit ainsi dans son *Traité des études* à l'adresse de ces candidats à des études qui ne sont pas faites pour eux :

« *Vous êtes nés paysans, restez paysans ; labourez le champ de vos pères ; où s'ils ne vous en ont pas laissé, servez vos maîtres, travaillez à la journée ; laissez les études à ceux qui sont riches. On ne saurait assez déplorer les extrémités où se jettent souvent les jeunes gens qui, s'étant embarqués témérairement dans les études, se trouvent hors d'état d'apprendre un autre métier, ou croient tout le reste indigne d'eux. Plusieurs, ne sachant que devenir, se jettent sans vocations dans des communautés religieuses, ou deviennent musiciens, poètes et tout ce que l'on peut imaginer* »¹⁰².

L'école confessionnelle, telle qu'elle se met en place aux XVI^e et XVII^e siècles, peut donc être comprise avant tout comme une réponse d'Eglise aux transformations des conditions culturelles, sociales et politiques, nées du « choc sécularisateur » qui a succédé à l'époque médiévale. Mais elle exprime en même temps, de façon plus ambiguë en contexte protestant, et plus nette en contexte catholique, la lutte contre ces tendances sécularisatrices, précisément parce qu'elle conserve, du point de vue de chaque Eglise, une finalité étroitement confessionnelle : elle se présente ainsi, malgré tout ce qui la sépare des écoles chrétiennes de l'époque antérieure, comme s'inscrivant dans la filiation idéologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Le monopole éducatif que les Etats de l'Europe continuent à accorder à chaque Eglise *établie* sur leur territoire leur permet de se développer à l'abri de toute concurrence et même de toute contestation sérieuse. Il faudra l'apparition ultérieure d'autres modifications culturelles et socio-politiques pour qu'en face de l'école confessionnelle puissent se dresser les deux « modèles » qui allaient lui être opposés à partir de la fin du XVIII^e siècle, celui de l'école chrétienne « au sens large » (ou *non confessionnelle*) et celui de l'école *laïque*.

¹⁰¹D. JULIA, *op. cit.*, p. 83.

¹⁰² Abbé Fleury, *Traité des études*, Paris, Delagrave, 1884, p. 146.

La puissance réelle de ces mécanismes sociaux protecteurs des privilèges culturels des dominants se révèle de la façon la plus nette dans le cas écossais. Le calviniste John Knox, qui y fit triompher la Réforme à la fin des années 1550, envisagea et fit adopter un plan d'éducation à la fois extrêmement dogmatique et ambitieusement égalitariste. La cinquième partie de son *Premier Livre de discipline* (1560) prévoyait au niveau élémentaire une école unique, où le riche serait contraint d'envoyer ses enfants aux côtés de ceux du pauvre ; « *S'ils sont trouvés aptes à l'étude des lettres et à l'apprentissage, [le riche comme le pauvre] doivent pouvoir continuer leurs études pour le grand bénéfice de la Communauté* » (J. BOWEN, *op. cit.*, p. 148). Les écoles et les études des pauvres devaient être financées sur les terres confisquées de l'ancienne Eglise catholique. Nobles et propriétaires terriens écossais se rallièrent à la Réforme, mais confisquèrent à leur profit l'essentiel des terres ecclésiastiques. « *Pendant tout le XVII^e siècle l'éducation languit [en Ecosse] faute de ressources adéquates* » (*ibid.*), et les lois adoptées à plusieurs reprises sur la base des projets de Knox restèrent sans effet. Il semble bien qu'on ait là un cas limite de divergences entre vues religieuses et attentes des classes dominantes, qui se conclut par la prééminence de fait des secondes sur les premières.

4. AUX ORIGINES DES POLITIQUES DE SÉPARATION DES ÉGLISES ET DE L'ÉTAT (XVI^e et XVII^e siècles)

4.1. Contrôle d'Etat sur l'Eglise ou indifférence de l'autorité politique en matière de conscience ? Les deux voies d'accès à la tolérance religieuse

Dans l'Europe morcelée sur le plan religieux qui naît au XVI^e siècle, l'attitude des Etats vis-à-vis des Eglises est régie d'une façon générale par trois grands principes, qu'on peut énoncer ainsi :

– on ne peut gouverner un peuple s'il n'a pas de religion (assimilation de l'athéisme à la fois à la dépravation morale et à la sédition politique) ;

– on ne peut assurer la cohésion civile que si cette religion est unique, selon la formule *cujus regio, ejus religio* employée à partir de la paix d'Augsbourg (1555) ;

– l'autorité politique a le droit, et même le devoir, d'user de contrainte pour protéger le monopole de l'Eglise d'Etat (interdiction des cultes concurrents, répression des hérétiques, lutte contre l'indifférence religieuse, obligation d'assistance au culte légal...).

Si le premier principe reste à peu près incontesté pendant les deux siècles qui suivent la grande cassure de l'unité chrétienne¹⁰³, les deux autres se heurtent, dans les pays où le pluralisme religieux résiste à tous les efforts pour revenir à l'ancienne uniformité du culte (Allemagne, France, Provinces-Unies, Angleterre), à des difficultés qui s'avèrent en définitive insurmontables¹⁰⁴. Les ravages causés, surtout en France et en Allemagne, par les luttes de pouvoir opposant des groupes différenciés du point de vue religieux (ce qui ne signifie nullement qu'on puisse assigner à ces conflits une origine exclusivement ou même principalement religieuse) ne représentent pas seulement une sorte de plongée dans la « barbarie », si vivement dénoncée par les esprits échappant aux enrôlements partisans ; ils constituent aussi un défi à l'autorité politique, un facteur de désordre majeur qu'il appartient dès lors à la puissance publique de régler. C'est pourquoi bien des efforts des théoriciens politiques se portent sur la question du contrôle des Eglises par l'Etat (question appelée, dans la terminologie politique de cette époque, droit [du pouvoir civil] en matière religieuse, *jus circa sacra*). La pensée du Hollandais Grotius (Hugo de Groot, 1583-1643) apparaît comme caractéristique de ces recherches visant à légitimer le droit du pouvoir politique à légiférer en matière religieuse aux fins de préservation de la paix civile¹⁰⁵. L'idée assurément n'est pas neuve : on peut la faire remonter aux théoriciens de la suprématie du pouvoir impérial face à la papauté du Moyen Age, évoqués plus haut avec Marsile de Padoue ; mais elle acquiert une audience forte dans la dynamique politique de renforcement du pouvoir royal « absolutiste » que connaît alors l'Europe. Le « gallicanisme politique » qui s'affirme en France au XVII^e siècle, dans le but de mettre le pouvoir monarchique hors d'atteinte de toute tentative de déstabilisation venue de Rome ou menée en son nom¹⁰⁶,

¹⁰³ L'idée que « la religion est le soutien le plus nécessaire de la société civile » et qu'en conséquence, vraie ou fausse, tout prince soucieux de son pouvoir doit veiller à ce qu'elle demeure l'objet de la vénération populaire, est centrale chez Machiavel, en particulier dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, qui font du roi Numa, si attentif à établir la religion de son peuple, le vrai fondateur de la puissance romaine (la formule citée ci-dessus se trouve au livre I, chap. 11, « De la religion des Romains », des *Discours...*, in *Le Prince et autres textes*, ed. Paul Veyne, Paris, Gallimard, 1980, p. 174). Cette idée sera plus tard longuement développée par Gabriel Naudé (*Considérations politiques sur les coups d'Etat*, 1639, Editions de Paris, 1988), dont le chapitre 4, suggestivement titré « Sur l'usage politique de la religion pour prendre le pouvoir », repère dans l'histoire antique et moderne cinq techniques principales d'utilisation politique de « la crainte des dieux et de leur foudre » (*op. cit.*, p. 141). L'idée, au demeurant déjà très présente dans la littérature politique de l'antiquité, notamment chez Cicéron (*Des lois*, II, 7 ; *De la divination*, II, 58...) est que la crainte du châtement divin, ce « frein secret », est capable de relayer la peur inspirée par la force publique pour maintenir « dans son devoir » quiconque serait porté à désobéir aux lois en pouvant espérer le faire impunément.

¹⁰⁴ Juste Lipse (Justus Lipsius, 1547-1606), professeur de droit (Lena, Leyde, Louvain) qui fit autorité en son temps, affirme avec force le principe que « le Prince... doit observer une seule religion en son Etat, et la conserver et défendre », mais il doit convenir que « l'état présent de l'Europe » (« que je ne puis voir sans larmes », ajoute-t-il) rend irréaliste un tel idéal politique. Il conseille donc au Prince de renoncer à l'exécution des hérétiques lorsqu'ils sont « paisibles », c'est-à-dire soumis au pouvoir ; dans ce cas « il faut plutôt un précepteur qu'un bourreau » (JUSTE LIPSE, *Les Politiques*, Livre IV, édité par Jacqueline LAGREE, Université de Caen, 1994, p. 21, 23, 25).

¹⁰⁵ Le *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées* (rédigé par Grotius en latin en 1614, sous le titre *De imperio summarum potestatum circa sacra*, et publié à titre posthume en 1647) défend la thèse selon laquelle le pouvoir politique, responsable du salut des âmes et de la conservation de l'Eglise, est compétent non seulement en matière de police ecclésiastique, mais aussi en matière de dogme (« Le jugement sur la religion est du ressort du souverain », *Traité du pouvoir...*, rééd. Université de Caen, 1991, p. 117). Considéré plus tard comme théoricien de l'absolutisme (il sera dénoncé à ce titre par Rousseau dans le *Contrat Social*), Grotius, maire (*pensionnaire*) de Rotterdam lorsqu'il rédige cet ouvrage, et très impliqué dans les luttes politico-religieuses qui secouent alors son pays, défend plutôt ici le droit du magistrat civil à imposer raison aux parties en conflit.

¹⁰⁶ On distingue classiquement le gallicanisme politique (doctrine développée par des politiques, partisans d'un fort contrôle de l'Etat sur l'Eglise catholique) et le gallicanisme religieux, doctrine de l'épiscopat français soucieux, tel Bossuet, d'échapper à la tutelle de Rome. En pratique, les

peut ainsi être considéré non comme une singularité française, mais comme l'expression nationale d'une tendance politique des Etats européens qui occupera dans la suite de cette étude une place majeure.

Cette tentative d'encadrement politique du pouvoir ecclésiastique peut aller de pair avec une reconnaissance poussée du droit au pluralisme en matière religieuse, voire, comme chez Spinoza, avec la proclamation de la pleine liberté de conscience de chaque individu en matière de foi¹⁰⁷; elle n'en reste pas moins fondée sur l'idée que l'Etat (« le magistrat ») ne peut se désintéresser de la situation religieuse de ses sujets – soit qu'il demeure d'une certaine façon responsable devant Dieu de leur salut dans l'autre monde (thèse de Grotius), soit qu'il ait à se prémunir de la dangerosité potentielle d'Eglises échappant à tout contrôle et disposant des moyens d'exciter « la multitude » contre le pouvoir légitime (autre thème spinoziste, dont les relations avec l'histoire troublée des Provinces-Unies de son temps n'ont pas à être développées ici). C'est pourquoi, bien que ces politiques du contrôle des Eglises par l'Etat soient porteuses d'une certaine forme de tolérance religieuse plus ou moins étendue, il serait erroné de les confondre avec une politique de séparation des deux pouvoirs, fondée pour sa part sur la reconnaissance de leur indépendance et de leur liberté d'action réciproque.

Cette seconde approche politique reste, durant toute la période étudiée, extrêmement marginale (du moins selon la documentation consultée). C'était en effet, pouvait-il sembler du point de vue des partisans de la tolérance, prendre à contre-pied non seulement la logique religieuse dominante, mais encore le simple bon sens politique, qui commandait de chercher à museler le monstre du fanatisme religieux plutôt que de lui donner la possibilité de se mouvoir librement et d'opérer ses ravages en toute impunité, ce qui pouvait passer pour la suite inévitable de l'établissement de l'indépendance réciproque des deux pouvoirs.

C'est pourquoi l'origine de l'audacieuse formule de la séparation des deux pouvoirs dans leur *indépendance réciproque* est sans doute à chercher non du côté des théoriciens du droit politique, mais chez les premiers intéressés à l'établissement d'un tel régime : les « sectes » du protestantisme « radical », c'est-à-dire hostiles non seulement au catholicisme, mais aux nouvelles Eglises d'Etat protestantes, et désireuses de pratiquer librement leur culte particulier sans encourir le châtement du « *bras temporel* » actionné par l'Eglise dominante, que cette dernière soit catholique, luthérienne, calviniste ou anglicane. Les premiers écrits de Luther exprimaient, on l'a vu, l'idée d'une séparation entre deux domaines, le « *domaine extérieur* » sur lequel le magistrat a autorité, et le domaine intérieur, qui ne regarde que Dieu. Lorsque le luthérianisme se transforme à son tour en religion d'Etat, légitimant à nouveau la peine de mort pour ses hérétiques, sa posture initiale est reprise par les courants décidés à poursuivre le mouvement réformateur, au risque de faire face désormais à la persécution conjointe des Eglises catholique et protestante(s) : c'est notamment le cas de l'anabaptisme. Il est probable que ce soit chez les prédicateurs anabaptistes qu'on trouve, après le Luther des années 1520-1524, les premières formulations « modernes » du droit de chacun à pratiquer la religion de son choix sans que l'Etat ait à s'en préoccuper¹⁰⁸. Exterminés en Allemagne, et pourchassés sur le reste du continent européen (sauf dans les marges de l'Est, Bohême et Pologne), les anabaptistes et d'autres mouvements du « *protestantisme*

deux types peuvent naturellement se combiner : ainsi l'abbé Fleury dans son *Discours sur l'histoire ecclésiastique* (voir plus haut) cherche à légitimer l'idée qu'un sujet doit obéir à son roi, même si celui-ci est excommunié.

¹⁰⁷ « *Jamais la religion ne saurait acquérir force de loi, que par le vouloir des personnes ayant le droit de gouverner ; et Dieu n'exerce de règne particulier sur les hommes que par l'intermédiaire des Autorités politiques* » (Baruch de SPINOZA, *Traité des autorités théologiques et politiques*, Ed. Gallimard, 1994, p. 296). Evoquant le danger qu'une Eglise indépendante de l'autorité politique se comporte comme un Etat dans l'Etat (*imperium in imperio*), situation instable et grosse des pires dérèglements, Spinoza entend conférer au pouvoir civil « *le droit et le pouvoir d'arbitrage dans le domaine sacré* » (*ibid.*, p. 304), ce qu'il estime compatible avec le respect des opinions individuelles en matière religieuse (c'est l'objet du chapitre XX du même *Traité*). Etienne Balibar note à ce propos : « *La séparation entre l'Eglise et l'Etat, conception... que Locke ne tardera pas à illustrer, ici ne convient manifestement pas* » (E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p. 38). E. Balibar remarque même plus loin : « *Tout n'est pas aboli [chez Spinoza], et ne peut l'être, de l'unité qui a existé autrefois entre la souveraineté politique et la communauté religieuse* » (*ibid.*, p. 56).

¹⁰⁸ « *Ni l'évangile, ni ceux qui s'en réclament, ne doivent être protégés par l'épée* » (Conrad GREBEL, 1524, prédicateur anabaptiste de Zurich, cité par Henry KAMEN, *L'éveil de la Tolérance*, Paris, Hachette, 1967, p. 59). Le même auteur résume ainsi la doctrine de Balthazar HUBMAIER, autre figure de l'anabaptisme, condamné à mort par un tribunal catholique à Vienne en 1528 : « *La complète séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'indépendance à l'égard de l'autorité séculière et le refus d'utiliser la force* » (*ibid.*). Chez Menno Simonius (1496-1561) on trouve sans doute l'une des premières interprétations « modernes » du « *Rendez à César...* », compris non plus comme doctrine de la double obéissance aux pouvoirs civil et religieux, mais comme fondement évangélique de leur indépendance réciproque (*ibid.*, p. 71). De Castellion aux Sociniens et aux frères Moraves, la plupart des courants du « *protestantisme radical* » pourraient être également cités (l'étude fondamentale est probablement ici celle de Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise*, Paris, Gallimard, 1987, édition originale, 1964).

radical »¹⁰⁹ devaient être à l'origine de plusieurs composantes de la dissidence religieuse qui prennent pied en Angleterre dans la seconde moitié du XVI^e siècle et se développent au détriment de l'anglicanisme dans la première moitié du XVII^e siècle (congrégationalistes, indépendants, baptistes...). Ces Eglises minoritaires (ou « sectes », au sens classique de « *groupement religieux existant sur une base séparée* ») y défient avec obstination les prétentions de l'Eglise d'Etat au monopole. L'Angleterre (et plus encore le Pays de Galles, mais non l'Ecosse) est ainsi conduite de façon précoce à admettre un certain pluralisme religieux de fait, d'une dimension inconnue ailleurs au XVII^e siècle (sauf aux Pays-Bas) : il s'agit là d'une donnée fondamentale de l'histoire anglaise, qui rend compte jusqu'à un certain point de la Révolution de 1643-1649 elle-même (révolution puritaine contre l'hégémonie anglicane tout autant que révolte politique contre l'absolutisme de Charles I^{er}), et qui est en lien direct avec le rôle de l'Angleterre comme « *terre d'origine* » de l'idée de *liberté de conscience* puis de séparation des Eglises et de l'Etat. C'est d'ailleurs dans le domaine anglo-saxon, mais outre-Atlantique, que cette conception s'incarne pour la première fois dans la réalité politique, avec la Constitution adoptée en 1636, sous l'impulsion du pasteur dissident Roger Williams, par la colonie américaine de Providence (noyau du futur Etat de Rhode Island), qui passe pour le premier exemple de législation réellement *neutre* en matière religieuse (un historien de la religion aux Etats-Unis, Jean-Pierre Martin, y voit même « *l'apparition sans précédent de l'Etat laïque* »¹¹⁰).

L'autre source observable de cette conception serait sans doute plutôt à rechercher dans les sommets politiques des Etats confrontés aux discordes religieuses. Du groupe des *politiques* de la France des guerres de religion (Michel de l'Hospital) aux partisans de Cromwell s'exprime ainsi l'idée que le pouvoir doit savoir être indifférent à la religion de ses sujets. Dès 1643, Cromwell peut écrire que l'« *Etat, en choisissant ses fonctionnaires, ne prête aucune attention à la religion* »¹¹¹. Le pluralisme confessionnel, dans un cadre chrétien, est reconnu peu après (1650) par la République (*Commonwealth*) anglaise¹¹². Dans les deux cas toutefois, l'athéisme reste banni, tant reste forte l'idée exposée par Jean Bodin dans sa *République* (1576) : « *De même que la pire des tyrannies n'est pas aussi abominable que l'anarchie, les plus graves superstitions sont loin d'être aussi détestables que l'athéisme.* »¹¹³

On ne cherche pas ici à résumer en quelques pages le processus qui mène à l'émergence de la tolérance religieuse, objet de nombreuses études historiques (voir bibliographie), mais à montrer que ce processus doit pour parvenir à son terme politique, c'est-à-dire à l'invention de la « *doctrine* » de la séparation des Eglises et de l'Etat, s'attaquer aux fondements doctrinaux mêmes du « *christianisme classique* », dont on a retracé au début de ce chapitre la -mise en place dans l'histoire de l'Occident, douze à treize siècles plus tôt. L'obstacle le plus puissant à la reconnaissance de la liberté de conscience est en effet l'objection que lui oppose la doctrine augustinienne du salut : l'hérésie n'est pas seulement facteur de trouble en ce monde (l'objection était réversible, tant la lutte pour le maintien de l'unicité religieuse avait fait couler de sang en Europe), elle est source de damnation dans l'autre. Tolérer la différence en

¹⁰⁹ Leur exigence de tolérance adressée au pouvoir politique ne s'accompagne pas nécessairement d'une attitude particulièrement ouverte ou pluraliste à l'intérieur du groupe religieux considéré, où prédomine souvent (notamment chez les plus « radicaux » des anabaptistes) une attitude de repli culturel sur sa propre communauté qu'on pourrait qualifier de *sectaire* au sens moderne du terme. Mais, comme le fait remarquer à juste titre Pierre RÉTAT, spécialiste de Bayle, dans l'introduction de son édition des *Pensées sur la Comète* (Société des Textes Français Modernes, 1994, p. 14) : « *Les voies qui mènent au rationalisme et à l'esprit moderne sont diverses, et peuvent être celles de la théologie et de la polémique religieuse. L'histoire des idées doit récuser les perspectives simplificatrices et continuistes qui l'ont trop longtemps dominée, et tenter de reconstituer les configurations propres à une époque et à une mentalité.* » Le présent travail entend faire sienne cette judicieuse indication méthodologique.

¹¹⁰ Jean-Pierre MARTIN, *La religion aux Etats-Unis*, Presses universitaires de Nancy, 1988, p. 15. L'action du pouvoir politique y était en effet limité « *au seul pouvoir civil, à l'exclusion, donc, de toute compétence religieuse* » (*ibid.*). Son fondateur était un pasteur puritain en rupture avec les autorités, Roger Williams, qui développa cette conception neuve quelques années plus tard dans un texte qui fit date dans l'histoire politique anglo-saxonne, *La Doctrine sanglante de la persécution en matière de croyance* (*The bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, Londres, 1644, non traduit en français). R. Williams, dont la problématique reste dominée par la question du salut de l'âme, nie radicalement qu'elle dépende d'une profession de foi déterminée : « *Tous les Etats civils avec leurs officiers de justice... sont essentiellement civils et ne sont donc pas gouverneurs ou défenseurs de l'Etat spirituel ou chrétien, ni du culte.* » Il se prononce en conséquence pour « *la liberté de croyance et de culte s'étendant aux païens, juifs, turcs, ou antichrétiens* [antichristians] » qui « *ne doivent être combattus qu'avec la seule épée capable en matière spirituelle d'opérer des conquêtes, la parole de Dieu* » (*ibid.*, p. 36 -37) (J.P. MARTIN, *op. cit.*, extraits en anglais, d'après les *Complete Writings* de R. Williams, New York, 1963, tome III).

¹¹¹ H. KAMEN, *op. cit.*, p. 165.

¹¹² Cf. Roland MARX, *Religion et société en Angleterre de la réforme à nos jours*, Paris, PUF, 1978. Cette loi reconnaît à toutes les confessions la liberté de culte, sauf aux presbytériens (liés à l'Ecosse) et aux catholiques (perçus comme « agents de l'étranger »). Blasphème et athéisme restent interdits, tout comme nombre d'activités dominicales.

¹¹³ H. KAMEN, *op. cit.*, p. 122.

matière de foi (donc l'erreur, du point de vue d'une Eglise qui estime détenir la Vérité concernant les conditions du salut), c'est envisager avec indifférence la damnation éternelle non seulement de l'opiniâtre « *volontaire* », mais encore de l'innocent séduit. Comment les pasteurs, *chargés des âmes des fidèles* au sens originel du terme (rappelé plus haut à propos d'Augustin), pourraient-ils ne pas intervenir ? Comme l'écrit de façon lapidaire, mais d'une implacable logique, un contradicteur de Roger Williams vers 1644, « *la tolérance n'est que le droit reconnu d'assassiner les âmes* »¹¹⁴. C'est pourquoi la notion de liberté de conscience est liée à la déconstruction de cet édifice doctrinal, à la reconnaissance du fait que le pluralisme religieux est un état normal de l'humanité, admis par Dieu lui-même, et sans incidence nécessaire sur la destinée de l'âme *post mortem*. Il devient alors possible de penser l'existence d'une « *sphère publique* » – concernant les devoirs de l'homme en ce monde – séparée d'une « *sphère privée* » – ses devoirs envers sa conscience, c'est-à-dire envers son salut, dont il devient le seul juge et le seul maître. Ainsi peut être brisée l'obligation de croire selon les normes de la communauté que le christianisme classique avait si longtemps fait admettre comme la seule conduite admissible aux yeux de Dieu.

On ne quitte pas encore ainsi, on le voit, le cadre d'ensemble d'une problématique à référence chrétienne. Le droit à la liberté de conscience, compris comme droit naturel de chacun, reste un droit accordé aux hommes par Dieu, et l'Écriture est sollicitée pour attester de la véracité de cette nouvelle interprétation de la volonté divine¹¹⁵. L'athéisme lui-même demeure en général frappé d'un opprobre moral, sauf sans doute dans le cas de Pierre Bayle, le plus déterminé des adversaires de l'augustinisme : car dans l'Europe de la seconde moitié du XVIIe siècle, c'est l'auteur des *Pensées sur la comète* qui désigne le plus clairement la pensée d'Augustin comme celle qu'il faut radicalement affronter et vaincre¹¹⁶. Ce qui émerge ici n'est donc pas encore une pensée non chrétienne ; mais c'est déjà une conception du monde en rupture avec la longue tradition de soumission à l'autorité ecclésiastique du christianisme classique, le domaine de la foi devenant circonscrit et relativisé, limité à ce qu'on nommera ultérieurement la « *sphère privée* » : on propose de voir dans ce mouvement de séparation l'acte constitutif de ce qu'on appellera, dans la suite de ce travail, la *modernité*.

4.2. Séparation des Eglises et de l'Etat et libéralisme politique chez John Locke

L'œuvre de John Locke (1632-1704), et en particulier sa *Lettre sur la Tolérance* (1689¹¹⁷), revêt à cette étape de l'analyse une importance majeure. Locke, qui écrit cet ouvrage vers 1686, dans l'exil néerlandais où il s'est réfugié, craignant pour sa vie dans l'Angleterre de Charles II, et qui l'écrit en latin pour lui donner une portée d'emblée européenne, se présente lui aussi comme un défenseur de la paix civile bouleversée par le fanatisme religieux des « *zélotes* », « *ceux qui sous prétexte de religion persécutent, torturent, pillent, massacrent* »¹¹⁸. Il aborde à son tour la

¹¹⁴ Réponse d'un théologien anglican, nommé Baxter, à l'ouvrage de R. Williams *The bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644), citée par J.P. MARTIN, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁵ C'est l'idée développée par le théoricien du mouvement quaker, William PENN, dans sa *Grande cause de la liberté de conscience, une fois de plus brièvement présentée et défendue par l'autorité de la raison, des Écritures et de l'antiquité* (titre complet), ouvrage rédigé en prison et publié en 1670.

¹¹⁶ Avec son *Commentaire philosophique sur ces paroles de saint Augustin « Contrains-les d'entrer »* (1686), Bayle porte le fer de sa critique contre le dogme central justifiant encore, pour toutes les Eglises chrétiennes de son temps, le recours à la contrainte d'Etat en matière de foi. Dans l'annexe de son étude sur *Bayle philosophe* (Paris, H. Champion, 1999), titrée « Pierre Bayle, un pessimisme anti-augustinien », Gianluca MORI s'attache à montrer que « *l'anti-augustinisme est à la fois l'un des caractères les plus profonds et les plus méconnus de la réflexion philosophique de Bayle* » (p. 321). Si « *Bayle s'oppose à saint Augustin dans presque tous les domaines* » (p. 324), c'est la conception augustinienne du péché et des conditions nécessaires pour le salut qui est, selon cet auteur, l'objet de sa critique la plus systématique. Cette interprétation de Bayle, que l'auteur juge « *méconnue* » (nombreuses références à l'appui), rejoint celle présentée par ce travail, selon laquelle Bayle marque (avec Locke) le moment où s'amorce en Europe la sortie du « christianisme classique », rendant ainsi possible la pensée de la séparation des Eglises et de l'Etat, puis, ultérieurement, des Eglises et de l'Ecole.

¹¹⁷ Il ne s'agit pas du premier ouvrage de Locke sur le sujet : il avait écrit auparavant deux *Traité sur la tolérance* (1661), de conviction plutôt « absolutiste », puis, après sa rencontre décisive avec lord Ashley – figure marquante du « parti » anti-absolutiste anglais, qui allait devenir son protecteur –, un *Essai sur la tolérance* (1667) qui expose déjà un « *droit absolu et universel à la tolérance* ». Ces œuvres ne seront pas publiées de son vivant, pas plus que son écrit *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (1674) où la thèse de la nécessaire séparation des Eglises et de l'Etat est déjà perceptible. Le séjour aux Pays-Bas, au moment où la révocation de l'édit de Nantes et l'afflux des réfugiés de France mettent la question de la tolérance au premier plan de l'actualité politique, constitue l'étape ultime de la maturation de sa pensée ; mais ce n'est qu'après la « glorieuse révolution » de 1688, et la fuite du « tyran » Jacques II, qu'il put, de retour en Angleterre, publier conjointement en 1689 sa *Lettre* et les *Deux Traité sur le gouvernement civil*.

¹¹⁸ John LOCKE, *Lettre sur la Tolérance*, Paris, PUF, 1995, p. 5.

question de la ligne de démarcation entre pouvoir religieux et pouvoir civil : « *J'estime qu'il faut avant tout distinguer entre les affaires de la cité et celles de la religion, et que de justes limites doivent être définies entre l'Eglise et l'Etat* »¹¹⁹. La question n'est pas nouvelle, et Locke semble ici s'inscrire dans la lignée des théoriciens de la subordination du pouvoir religieux au pouvoir politique évoqués plus haut. Mais en posant en principe, dès les premières lignes de sa *Lettre*, l'affirmation du droit de chacun à se déterminer souverainement en matière religieuse (« *chacun est orthodoxe à ses propres yeux* »¹²⁰), et plus encore, en déniaut à l'Etat lui-même tout droit à intervenir en matière religieuse, Locke introduit l'idée neuve de la totale *séparation réciproque* des deux pouvoirs :

« *L'Eglise elle-même est absolument distincte et séparée de l'Etat et des affaires civiles. Les limites de l'une et de l'autre sont fixes et immobiles. Celui qui confond les deux sociétés si différentes par leur origine, par leurs fins, par leur objet, mélange les choses les plus diamétralement opposées, le ciel et la terre* »¹²¹

La *Lettre sur la Tolérance* ne se contente donc pas de refuser aux autorités religieuses le droit de se mêler des affaires de la cité. Elle affirme en même temps – et c'est le caractère radicalement novateur de son propos – le droit de toute Eglise à exister en pleine indépendance par rapport au pouvoir politique. Locke repousse explicitement, et même « *absolument* » (voir extrait ci-dessus), comme non fondée en droit, toute politique visant à exercer un contrôle sur quelque Eglise que ce soit, ou tendant à favoriser une Eglise privilégiée au détriment d'une autre.

« *Toute la juridiction du magistrat concerne uniquement ces biens civils*¹²² *et le droit et la souveraineté du pouvoir civil se bornent et se limitent à conserver et à promouvoir ces biens-là seulement [mais] ils ne doivent ni ne peuvent en aucune façon s'étendre au salut des âmes* »¹²³.

Face à la « *sphère publique* » se constitue donc une « *sphère privée* » (l'expression n'est pas employée par Locke, mais c'est désormais bien de cela qu'il s'agit), qui ne relève que du libre choix de l'individu, et dans laquelle les questions relatives au salut ou à la damnation sont désormais circonscrites (« *Le soin de sa propre âme est entre les mains de chacun et il faut le laisser à chacun* »¹²⁴). La juridiction des Eglises, associations constituées pour favoriser la recherche des voies menant au bonheur dans l'autre vie, ne peut s'étendre au-delà de cette sphère privée, parce qu'elle ne concerne pas les affaires de ce monde¹²⁵. Comme toute société organisée, elles peuvent régler librement les modalités d'admission et d'exclusion de leurs membres (par l'excommunication) : mais cette dernière ne peut avoir aucun effet civil, c'est-à-dire ne peut entraîner ni spoliation des biens, ni menace sur la liberté ou la vie de l'excommunié. Inversement est reconnu à tout homme le droit à l'apostasie, c'est-à-dire celui de quitter l'Eglise dans laquelle il se trouve, si sa conscience lui en fait un devoir. A proprement parler – et c'est là une affirmation tout à fait révolutionnaire – la notion de communauté religieuse d'origine n'a plus de sens : « *Nul ne naît membre d'une Eglise quelconque* »¹²⁶. Ce qui est ici prôné n'est rien d'autre qu'un régime de libre expression illimitée en matière de culte, en tant que seule garante de la paix civile.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 11.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹²¹ *Ibid.*, p. 31. Il s'agit sans doute de l'un des premiers textes où le mot *séparation* est utilisé pour définir les relations entre pouvoirs civil et religieux ; en latin, dans l'original : « *ipsa ecclesia a republica rebusque civilibus prorsus [absolument] sejuncta est et separata* », *op. cit.*, p. 30.

¹²² « *J'appelle biens civils la vie, la liberté, l'intégrité du corps et sa protection contre la douleur, la possession de biens extérieurs tels que sont les terres, l'argent, les meubles, etc.* » (*ibid.*, p. 11).

¹²³ *Ibid.* Locke développe trois arguments en faveur de sa démonstration. Ce droit supposé du « *magistrat* » à diriger les consciences ne lui a été conféré par personne, ni par les hommes ni par Dieu (« *le magistrat civil, pas plus que les autres hommes, n'a été chargé du soin des âmes* », *ibid.*) ; il serait inefficace, puisqu'on ne saurait croire sous la contrainte ; il est enfin absurde, dans un contexte de pluralité religieuse, car si une seule voie de salut existait, comment croire que Dieu laisse la très grande majorité des hommes aller à leur perte par le hasard de leur naissance ? (p. 13 et suiv.).

¹²⁴ *Ibid.*, p. 37

¹²⁵ Dès 1674, Locke avait élaboré cette théorie des « *deux sphères* » dans les remarquables premières pages de son traité (non publié de son vivant) *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (in *Lettre sur la Tolérance et autres textes*, Garnier-Flammarion, 1992). Affirmant que « *la société est double* », de sorte que « *quasiment tous les hommes dans le monde sont membres de deux sociétés, à raison des deux grandes préoccupations qu'ils ont d'atteindre deux formes de bonheur : celui de ce monde et celui de l'autre monde* », il présentait en un tableau très suggestif, sur deux colonnes, ce qui relevait à ses yeux de « *la société civile ou l'Etat* » et ce qui relevait de « *la société religieuse ou l'Eglise* ». La comparaison avec la problématique des « *deux cités* » d'Augustin éclaire le sens de la rupture historique ici à l'œuvre : pour Augustin, chaque homme ne peut appartenir qu'à une seule cité, la « *cité de Dieu* » englobant pour le chrétien les deux sociétés que Locke s'efforce de distinguer radicalement.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 17.

Peut-on assimiler cependant l'Etat de Locke à un Etat totalement indifférent en matière religieuse ? Pas exactement. Certes, la tolérance doit s'étendre pour lui « *aux païens, juifs, et mahométans* »¹²⁷. Il va même jusqu'à écrire : « *Le Christ n'a institué aucun Etat et il n'a introduit aucune nouvelle forme de cité pour son peuple* », de sorte que « *sous la loi de l'Evangile il n'y a évidemment pas d'Etat chrétien* »¹²⁸. Mais, comme le montre bien cette formule étonnante, la « *loi de l'évangile* » reste implicitement la loi fondamentale de la morale lockienne. Dès les premières pages de sa *Lettre*, c'est dans la Bible que Locke puise, avant toute référence au droit naturel, ses arguments en faveur de la liberté de conscience. Quant aux athées, ils restent exclus de son Etat pour des raisons qui relèvent d'une conception chrétienne « *classique* » de l'incroyance (« *la parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré* »¹²⁹). En d'autres termes, le régime de séparation préconisé par Locke reste organisé dans un cadre général à l'évidence toujours chrétien. L'Etat est neutre par rapport aux confessions chrétiennes ; il n'est pas encore indifférent par rapport au christianisme lui-même.

Néanmoins, ce christianisme-là se situe dans une rupture décisive avec le « *christianisme classique* », pour qui une telle séparation, fondée sur le libre choix par chacun de la confession qui lui convient le mieux, est impensable. Plus encore : si on rapproche la *Lettre sur la Tolérance* des *Deux traités sur le gouvernement* dont elle est un complément nécessaire, on doit constater que Locke y établit ses principes politiques majeurs (la souveraineté du peuple, qui se traduit par la prééminence du pouvoir législatif sur tout autre pouvoir ; la nécessaire limitation des pouvoirs, législatif comme exécutif, au nom des droits naturels de l'individu) en opposition ouverte avec les théoriciens chrétiens de l'origine divine du pouvoir royal¹³⁰. La préface de Locke aux *Deux Traités* indique d'ailleurs sans ambiguïté l'objectif poursuivi, celui de faire pièce à « *la Chaire* », c'est-à-dire à l'Eglise anglicane, qualifiée sans ménagements de « *tambour ecclésiastique* » et accusée de propager une doctrine funeste « *pour le prince et le peuple* »¹³¹. A la théorie du pouvoir souverain du monarque, empereur ou roi, qui ne tient son pouvoir que de Dieu, est opposée, d'une façon qui va devenir fondatrice dans l'histoire politique, la théorie de la souveraineté du peuple. La « *doctrine* » de la nécessaire séparation des Eglises et de l'Etat est ainsi partie indissoluble de la théorie qui prendra plus tard le nom de libéralisme politique, et qui donnera à la pensée politique de Locke toute son importance historique.

4.3. XVIe-XVIIe siècles : le projet de séparation de l'enseignement et de la religion demeure hors de l'horizon éducatif

Les conceptions séparatrices exposées précédemment sont naturellement très minoritaires au moment où elles sont formulées : à l'oublier, on court le risque de commettre un contre-sens historique. Néanmoins, elles deviennent pensables dans l'espace européen (tout au moins anglais et néerlandais) dès la fin du XVIIe siècle. On pourrait s'attendre à ce que le principe de ce qu'on appellera ici la *séparation scolaire*, c'est-à-dire la séparation des Eglises et de l'enseignement public, découle immédiatement de l'affirmation du principe de la *séparation politique* des Eglises et de l'Etat. En réalité, on n'observe rien de tel, ni chez Locke, ni chez aucun réformateur scolaire de la période ici considérée (XVIe-XVIIe siècles). La littérature pédagogique humaniste, puis celle des utopies pédagogiques de la seconde moitié du XVIe siècle et de la première moitié du siècle suivant sont assurément émaillées de propos anticléricaux plus ou moins acérés¹³² ; l'éducation à l'esprit critique est une valeur fortement avancée par le courant

¹²⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 83. Locke exclut également du régime général de tolérance les Eglises séditeuses (qui portent atteinte à l'ordre civil) et les catholiques (comme obéissant à un souverain étranger). Dans ces deux derniers cas (à la différence de celui des athées) ce sont des considérations d'ordre politique et non moral qui expliquent cette exclusion. L'accession au trône anglais du catholique Jacques II (1685), que Locke soupçonne de vouloir établir un pouvoir absolu du type de celui de Louis XIV au même moment en France, n'est pas secondaire dans l'hostilité implacable de la *Lettre sur la Tolérance* envers le catholicisme.

¹³⁰ Le premier des deux traités est consacré en effet à la critique du *Patriarcat* de Sir Robert Filmer, pour qui les rois tiennent leur autorité de celle qu'Adam lui-même avait reçue de Dieu.

¹³¹ John LOCKE, Préface aux *Deux traités*, Paris, Vrin, 1997, p. 16. « *L'anticléricisme de Locke* » est souligné en ces termes par son biographe Richard ASHRAFT (*La Politique révolutionnaire et les Deux Traités du gouvernement de Locke*, PUF, 1995, éd. originale 1986, Princeton) : « *La flatterie de l'ambition des princes, la tromperie du peuple et la quête du pouvoir temporel sont présentées comme la marque du clergé, et en particulier de l'Eglise anglicane. La position de Locke exprime davantage qu'une apologie de la tolérance : il s'agit également d'une attaque politique contre l'autorité du clergé anglican.* » (*op. cit.*, p. 533)

¹³² Vernon MALLINSON, dans le chapitre de *l'Histoire mondiale de l'Education* de G. MIALARET et J. VIAL (PUF, 1981, tome 2, 1515-1815) consacré à *l'Education en Grande-Bretagne*, signale : « *Erasmus n'aime pas l'idée de confier à des prêtres l'éducation intellectuelle de la jeunesse. Oportet scholam aut nullam esse aut publicam. Que l'école soit laïque ou n'en ayez pas ! Pour l'Angleterre, ce fut, au fond, le vrai commencement de la rupture de l'Eglise et de l'Etat en ce qui concerne l'éducation de la jeunesse.* » (p. 96)

pédagogique qui mène d'Erasmus à Vivès et Ramus, et de Montaigne à Locke ; l'intérêt pour l'enseignement scientifique, le plus étranger à l'esprit général du clergé enseignant, est souligné de façon décisive dans la *Nouvelle Atlantide* posthume du chancelier Francis Bacon (1627) ; mais cette tendance ne va pas alors jusqu'à concevoir l'éducation sur une base purement profane et « absolument séparée » de sa sphère religieuse d'origine. Le préjugé hostile à l'athéisme n'est pas seul en cause ici : il reste acquis que l'éducation – surtout celle du peuple, « des pauvres » – est, comme bien d'autres tâches d'assistance, largement l'affaire de l'Eglise. Il reste significatif que les théoriciens les plus ardents à dénoncer les prétentions du clergé à « envahir l'autorité temporelle » (l'expression est de Grotius¹³³) ne remettent pas en cause le *jus ecclesiae* en matière éducative. Dans la répartition des compétences proposée par Grotius, l'« éducation des enfants » reste du domaine d'Eglise, tout comme « l'entretien des pauvres parents, la protection due aux innocents opprimés, et tant d'autres bonnes œuvres sur lesquelles la loi n'a point statué »¹³⁴. Locke lui-même, s'il met en garde contre l'apprentissage précoce du dogmatisme confessionnel dans ses *Quelques pensées sur l'éducation* (1694), et s'il émet d'audacieuses réserves sur l'emploi de la Bible comme livre d'apprentissage de la lecture¹³⁵, n'en défend pas moins l'idée d'un apprentissage précoce des grands éléments doctrinaux et des principales prières du christianisme : « Il est nécessaire assurément que l'enfant apprenne par cœur le Pater Noster, le Credo et les dix commandements... il vaut mieux qu'il les apprenne en les entendant répéter par quelqu'un, avant même de savoir lire. »

Alors même que semble triompher en cette fin du XVII^e siècle, avec l'intolérance religieuse devenue en France loi du royaume, la doctrine chrétienne « classique » de l'union indivisible de l'Eglise et de l'Etat, un mouvement s'engage donc – très minoritaire encore, il ne faut pas craindre de le répéter, d'abord localisé dans le monde anglo-saxon et sans doute néerlandais – pour briser décisivement ce cadre de pensée en refusant d'attribuer à l'autorité politique quelque part de responsabilité que ce soit dans le sort *post mortem* de ceux qui lui sont soumis. Bien que ses principaux représentants éprouvent encore le besoin d'invoquer les Ecritures à l'appui de leur façon de penser, et bien qu'ils se définissent eux-mêmes comme croyants – à l'exception peut-être du cas ambigu de Bayle – ils entreprennent ainsi de remettre en cause la croyance qui depuis près de quinze siècles était au fondement de la puissance de l'Eglise, puis des Eglises : l'idée que certains hommes – prêtres ou pasteurs – sont investis par la divinité du pouvoir de favoriser ou de contrecarrer la destinée de chacun dans l'autre monde. Mais s'il se rattache ainsi à la logique du protestantisme dans ce qu'il a de plus radical, ce mouvement nouveau s'en sépare désormais en affirmant que c'est en ce monde d'abord qu'il convient que l'homme cherche et trouve son bonheur, individuel et collectif. Le salut reste aux yeux des représentants de ce mouvement une question qu'il importe à chacun de résoudre ; mais, proclament-ils, les voies qui y conduisent sont diverses, et peut-être la divinité n'en privilégie-t-elle aucune. Dieu lui-même n'a pas disparu de l'horizon ; mais il laisse les hommes libres de décider eux-mêmes à la fois du culte qu'ils veulent lui rendre et du type d'organisation sociale dans laquelle ils souhaitent vivre. Dans cette nouvelle conception, la souveraineté ne se rattache plus au Ciel, mais repose sur la Terre, comme un droit naturel, dont chacun est détenteur, et dont il peut exiger la reconnaissance lorsqu'il le croit nié ou bafoué. Une politique sécularisée devient possible : des deux côtés de l'Atlantique, le siècle suivant verra des révolutions se nourrir de cette idée neuve et en faire une arme de combat.

Exclure les clergés de l'éducation est une démarche sans doute implicitement contenue dans cette révolution sécularisatrice des conceptions politiques ; mais elle ne se présente pas de façon aussi impérieusement nécessaire, surtout en Angleterre où les classes dirigeantes avaient su se créer un appareil éducatif en partie déjà autonome par rapport à leur propre Eglise nationale. En outre, si en affirmant que « nul ne naît membre d'une Eglise chrétienne », Locke avait énoncé un principe potentiellement destructeur de tout enseignement confessionnel – et même de tout enseignement religieux, dès lors qu'on accepte de remplacer, dans cette formule, « Eglise chrétienne » par « religion » – cette façon de voir ne suffit pas pour engager sur le plan des conceptions éducatives un processus de séparation similaire à celui entrepris par les théories politiques du droit naturel. En effet, dans la mesure où reste encore fortement en place la conviction qu'une religion est nécessaire aux hommes pour leur conduite en ce monde également, autrement dit la conviction qu'élever un enfant dans l'ignorance de Dieu revient à faire de lui un être

La citation d'Erasmus (non référencée) n'a pas été retrouvée. Mais la traduction de l'adjectif *publicam* par *laïque* prête à confusion. Il est clair qu'il existe en Angleterre, plus tôt et plus pleinement qu'ailleurs, un mouvement de la société civile (qu'on peut appeler également laïque) pour acquérir au détriment de l'Eglise (anglicane) la maîtrise des moyens d'éducation et les orienter vers des buts profanes ; mais cette perte progressive de contrôle de l'Eglise ne signifie pas qu'on sorte d'une définition chrétienne de la morale, ou qu'on s'engage dans le rejet de toute instruction religieuse des élèves. Tout se passe comme si la demi-victoire remportée au XVIII^e siècle sur l'Eglise anglicane rendait inutile la lutte, que connaîtra la France au siècle suivant, en vue d'une victoire complète.

¹³³ *Op. cit.*, p. 169.

¹³³ *Op. cit.*, p. 169.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁵ *Ibid.*

pervers, égoïste et malfaisant – une certitude que Locke lui-même, on l’a vu, n’était pas prêt à remettre en cause – il apparaît beaucoup plus difficile d’exclure Dieu de l’éducation que de l’écarter de la conduite des affaires de la Cité. Héritant de ce problème – dont il faut mesurer toute la gravité qu’il revêtait aux yeux des parents et des éducateurs de ce temps – le XVIII^e siècle européen cherchera passionnément à le résoudre, non seulement, comme Locke, dans le cadre de l’éducation privée ou domestique, mais en relation avec le besoin nouveau d’une instruction *publique*. Les voies qu’il empruntera pour tenter d’y parvenir seront succinctement décrites au chapitre suivant.