

## **PARTIE IV**

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

#### **CHAPITRE 9**

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

<sup>49</sup> *ibid*

de ce travail), le défi redoutable lancé à la conception chrétienne « classique » du monde, en ce troisième quart du XIXe siècle, naît moins d'une représentation différente du monde (une *philosophie* opposée à la tradition théologique) que des résultats tangibles et observables du travail de l'esprit scientifique. En quelques dizaines d'années de progrès des sciences de la nature et de grandioses bouleversements techniques, l'aspect du monde physique et la perception de la place qu'y occupe l'homme subissent une modification dont l'ampleur ne peut guère être comparée qu'à la révolution anti-scolastique du XVIe siècle, ou à la diffusion, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, du rationalisme des *Lumières*. Pour les géologues poursuivant les travaux de Charles Lyell, c'est désormais en millions d'années, et pour certains en centaines de millions d'années, que se compte l'âge de la Terre. La paléontologie, en se constituant comme science (l'homme de Neandertal est découvert en Allemagne en 1858), ruine la vieille chronologie biblique des premiers âges. Les efforts malencontreux des quelques spécialistes qui veulent faire entrer les nouvelles découvertes dans le carcan idéologique d'une date de création récente du monde sombrent vite dans le ridicule, puis dans l'oubli. Des travaux fondateurs de chimie organique ou de biologie cellulaire établissent les premières passerelles conceptuelles entre matière inerte et vivant, apportant un éclairage nouveau sur les spéculations des matérialistes du siècle précédent concernant l'unité entre matière, vie et pensée. Et surtout, la révolution darwinienne, à la diffusion d'emblée européenne<sup>50</sup>, est porteuse d'une vision neuve de l'histoire du monde, qui représente « *pour la théologie un coup aussi dur que celui de Copernic* »<sup>51</sup>. Ce n'est pas seulement le récit littéral de la *Genèse* qui est atteint, c'est toute une conception fixiste et anthropocentrée de la place de l'homme dans l'univers, cette conception qui donnait sens à l'idée de plan divin pour le salut des hommes, qui se trouve désormais privée de crédibilité. L'homme avait déjà perdu avec Copernic, puis Bruno, sa place centrale dans l'univers physique. Le voici réduit à n'occuper qu'une séquence très réduite de la démesurément longue histoire du monde. Plus encore : le voici amené à se considérer lui-même, et tous les êtres vivants avec lui, hors de toute idée de création, comme les produits de cette histoire du monde. Eric Hobsbawm, dans le second volume de sa vaste fresque de l'histoire européenne du XIXe siècle déjà signalée plus haut, décrit en ces termes le changement survenu avec la publication de *l'Origine des espèces* :

*La théorie de l'évolution par sélection naturelle dépassait de beaucoup le cadre de la biologie... Elle ratifiait le triomphe de l'histoire sur toutes les autres sciences. De plus, en incluant l'homme lui-même dans un programme d'évolution biologique, elle supprimait la ligne de démarcation qui jusque-là séparait nettement les sciences naturelles des sciences humaines et sociales. Désormais le cosmos, ou du moins le système solaire tout entier, devait être considéré comme soumis à un processus de changement constant. Le soleil et les planètes avaient une histoire qui avait un début et une fin, de même que la terre, ainsi que les géologues l'avaient d'ores et déjà démontré. Toute chose vivante était désormais incluse dans ce même processus, bien que la question de savoir si la vie elle-même était née de l'absence de vie restât sans solution et, pour des raisons essentiellement idéologiques, particulièrement délicate (le grand Pasteur crut pourtant avoir démontré que la chose était impossible). Dans ce programme d'évolution, Darwin n'incluait pas les animaux seulement, mais également l'homme*<sup>52</sup>.

La victoire morale remportée en 1860 à Oxford par T. H. Huxley, le biologiste ami de Darwin et grand vulgarisateur de son œuvre, sur l'évêque Wilberforce venu imprudemment lui porter la

---

<sup>50</sup> Traduit en allemand (1860) et en français (1862, précédé d'une présentation de Clémence Royer, qui rend hommage à Darwin comme ayant remporté une victoire décisive sur le dogmatisme chrétien), *L'Origine des espèces* fut largement utilisé par des propagandistes antireligieux. Karl Vogt en fit la matière d'une tournée européenne de conférences qu'il publia en 1863 (*Vorlesungen über den Mensch*), ouvrage lui aussi aussitôt traduit en anglais (1864) et en français (*Leçons sur l'homme*).

<sup>51</sup> Bertrand RUSSEL, *Science et religion*, Paris, Gallimard, 1971 (éd. originale : 1922), p. 57.

<sup>52</sup> Eric HOBBSAWM, *L'Ere du Capital (1848-1875)*, Paris, Fayard, 1978 (éd. originale : 1975).

contradiction, illustre la crise du discours chrétien traditionnel, condamné à livrer un combat d'arrière-garde en répétant que « *le principe de la sélection naturelle est absolument incompatible avec la parole de Dieu* »<sup>53</sup>. La science de ce temps, sans nécessairement faire profession d'irréligion, atteste cependant avec un éclat inconnu jusque-là dans l'histoire la puissance heuristique d'une pensée rationnelle et critique ruinant dans son domaine l'ancien prestige de l'argument d'autorité<sup>54</sup>. L'introduction de la conception darwinienne du vivant dans l'enseignement secondaire et primaire devait être à partir des années 1860, et jusqu'à ce que les Eglises d'Europe elles-mêmes aient renoncé à le combattre, l'un des enjeux majeurs de la lutte pour la suppression des tutelles cléricales sur l'École.

La constitution et la diffusion de cette nouvelle « image du monde » pleinement sécularisée constituent l'un des aspects d'une perte générale d'emprise du religieux sur les mentalités et les comportements, qui se manifeste de multiples manières. L'historien britannique de la sécularisation Owen Chadwick décrit ainsi ce phénomène pour l'Angleterre de la période ici considérée :

*Dans les années 1860-1880 les contemporains s'accordaient à penser que le ton de la société en Angleterre devenait plus « laïque » [more « secular » – les guillemets sont dans le texte original]. Ils entendaient par là l'atmosphère des conversations de la classe moyenne ; le type d'ouvrage qu'on pouvait trouver sur la table d'un salon ; le contenu des magazines auxquels étaient abonnés les gens cultivés, qu'ils soient eux-mêmes religieux ou irréligieux ; l'apparition de livres anti-chrétiens dans les libraires de gare ; la propension de gens dévots à rencontrer en société des gens qui ne l'étaient pas et de les féliciter de leur sincérité au lieu de les condamner pour leur manque de foi*<sup>55</sup>.

Les décennies 1850-1880 apparaissent ainsi comme un moment décisif de la « privatisation de la religion », c'est-à-dire de l'émergence, comme concept structurant la réalité sociale, de la séparation entre une « sphère privée » où la religion peut, ou non, se conserver une place, et une « sphère publique » où son rôle tend, plus ou moins fortement, à perdre de son ancienne importance. Plusieurs facteurs explicatifs sont mis en avant par les historiens contemporains pour expliquer cette mutation, auquel a été donné depuis longtemps par la sociologie et l'histoire du XIXe siècle le nom de *sécularisation*<sup>56</sup> : considérables progrès techniques qui, établissant dans la pratique la puissance nouvelle de la science, rendent la vie moins rude et le désir de profiter « de ce monde » plus irrésistible ; développement des moyens de transport rapides et d'instruments de communication de masse (presse à bon marché notamment) qui dissolvent les vieux particularismes et renforcent, avec

---

<sup>53</sup> Cité par B. RUSSEL, *ibid.* Dans un sermon prêché à Oxford, un théologien anglican, le doyen de Chichester, s'écria de même : « *Ceux qui refusent d'admettre l'histoire de la création de nos premiers parents... et veulent y substituer le songe moderne de l'évolution, font crouler tout l'édifice de la rédemption* » (*ibid.*, p. 59).

<sup>54</sup> Etudiant « *la sécularisation et l'autonomie de la culture scientifique* » dans la Grande-Bretagne du XIXe siècle, Philippe Chassaingne montre que si, durant le premier tiers du siècle, « *la science parut pouvoir apporter une justification à la foi* » (ainsi un tiers des membres de l'*Association britannique pour le progrès de la science* étaient des ecclésiastiques anglicans à sa fondation en 1831), le discours scientifique en tant que tel (et indépendamment des convictions privées des savants eux-mêmes) devient totalement dissocié de toute apologétique dans les dernières décennies du XIXe siècle ; parallèlement, à la fin du siècle, l'*Association pour le progrès de la science* ne compte à peu près plus aucun homme d'Eglise (Ph. CHASSAINGNE, *Religion et culture dans les sociétés et les Etats européens de 1800 à 1914*, Paris, CEDES, 2001, p. 213-214).

<sup>55</sup> Owen CHADWICK, *The secularization of the european mind in the nineteenth century*, Cambridge University Press, 1975, p. 37 (la date de publication de l'*Origine des espèces* (1859) étant prise comme un point de départ). Même appréciation, dans un contexte français, chez R. REMOND pour qui, jusqu'en 1850, « *le climat général n'est pas foncièrement hostile à la religion et l'anticléricalisme, souvent vif, vise plus l'Eglise comme institution que le principe de la religion* » ; le « *retournement* » survient ensuite (« *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIXe siècle* », *Colloque d'histoire religieuse* (Lyon, octobre 1963), Grenoble, Allien, 1963, p. 144).

<sup>56</sup> Pour une synthèse récente, d'un point de vue sociologique, voir O. TCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève, 1992 ; pour une approche plus historique, voir J.-O. BOUDON, *Religion et culture...*, chapitres 6 (années 1840-80) et 8 (années 1880-1914).

l'élargissement des horizons, « *la tentation du doute raisonné* »<sup>57</sup> ; progrès médicaux<sup>58</sup> qui font reculer l'antique résignation devant la maladie ou la mort conformes aux volontés du Ciel ; exode rural et urbanisation de masse qui arrachent en quelques décennies des millions de paysans d'Europe à leur cadre d'existence traditionnel ; spectaculaire développement économique du capitalisme qui fait penser à beaucoup que l'Occident est entré dans une ère d'amélioration continue de ses conditions d'existence ; espoirs de transformations collectives de la société par l'établissement de régimes reposant sur des bases de légitimation diverses (la volonté démocratique, la réalisation de l'unité nationale, ou encore la justice pour les victimes de l'ordre existant...) mais tout au moins purement profanes ; développement, aussi, de la scolarisation de masse, à la fois conséquence du phénomène et puissant agent de son accélération. Aucun de ces éléments, comme le note pertinemment O. Chadwick, n'est « en soi » nécessairement porteur de sécularisation : mais, ensemble, ils remodelent de fond en comble l'aspect de la société et la perception que ses membres peuvent avoir de la finalité de leur existence, dans un sens diamétralement opposé au message chrétien traditionnel. A l'ancestrale crainte de Dieu, c'est-à-dire du châtement éternel qui attendait au-delà de la mort le pécheur oublieux de Ses commandements, tend à se substituer dans des secteurs sociaux de plus en plus larges, avec la force croissante d'une évidence, l'idée que les hommes sont en mesure de faire leur bonheur, individuel ou collectif, « dès ce monde », et que c'est là qu'ils sont en droit de rechercher le vrai sens de leur existence.

Il n'est pas nécessaire ici d'entrer plus avant dans cette analyse. Les données ici rassemblées suffisent pour montrer que dans cette seconde moitié du XIXe siècle s'érodent rapidement, suivant une dynamique qui n'est pas en son fond plus « française » qu'« anglaise » ou « allemande » – l'Italie, surtout du centre et du sud, restant encore en arrière –, ce qu'on a appelé dans les premières parties de ce travail les trois « piliers » de la conception du monde véhiculée par le christianisme traditionnel : la primauté de l'au-delà sur « le siècle » et ses valeurs profanes ; la source divine de légitimation de l'autorité politique et sociale ; l'appartenance confessionnelle à une Eglise comme élément nécessairement constituant de l'identité de l'individu.

## **2.2. L'offensive antidogmatique et antireligieuse : des expressions différenciées d'une réalité européenne**

Les « agents objectifs » de sécularisation rapidement passés en revue plus haut n'auraient pas produit des effets si puissants s'ils n'avaient été relayés par l'activité subjective d'écrivains, de publicistes et de militants *libres-penseurs* cherchant à exprimer et à répandre cette vision sécularisée du monde. *Free-thinkers*, *Freidenker*, *liberi pensatori* et *libres-penseurs* représentent dans chaque pays des minorités d'autant plus actives qu'elles ont la conviction que leurs adversaires privilégiés, les grandes Eglises chrétiennes, sont condamnés à une défaite inéluctable. Ce mouvement, qui touche de près la lutte pour la séparation scolaire – mais sans se confondre avec elle –, n'a pas encore été étudié

---

<sup>57</sup> [Presse populaire et livres à bon marché conduisent à ce que] « *la tentation du doute raisonné si dangereuse pour la foi religieuse, jusqu'alors réservé à la classe bourgeoise et à une aristocratie artisanale de Londres, constitue de plus en plus une possibilité ouverte aux masses* » (R. MARX, *op. cit.*, p. 140).

<sup>58</sup> « *Progressivement l'espoir de la guérison ici bas va concurrencer l'importance de la préparation religieuse au passage dans l'au-delà* » et *réduire l'espace symbolique des notions de « salut » et de « damnation »* (Jean BAUBÉROT, « Des cultes reconnus à la laïcité. Religion, politique et culture dans la France du XIXe siècle », in H. FRECHET (dir.), *Religion et culture...*, p. 233). Même idée chez le sociologue britannique des religions Bryan Wilson : « *Les mesures sanitaires, la diète et la pharmacologie expérimentale remplacèrent la prière, les supplications et la résignation en tant que réponses appropriées aux maladies et à la mort. L'homme cessait d'être à la seule disposition des dieux* » (B. WILSON, « Secularisation, the inherited model », in Philippe HAMMAND E. ed., *The sacred in a secular age*, University of California Press, 1985, p. 13).

(sauf erreur) dans sa dimension européenne<sup>59</sup>. Les quelques indications qui suivent n'ont naturellement pas cette prétention ; elles visent seulement à proposer quelques points de repère.

Dans son étude sur la Libre Pensée française de 1848 à 1940, Jacqueline Lalouette signale l'existence, dans les années 1850 à 1880, de deux courants distincts, l'un spiritualiste, l'autre agnostique ou non croyant, le premier très largement dominant en début de période mais perdant peu à peu du terrain au bénéfice du second, plus ardent dans sa « *guerre au cléricalisme* ». Le déisme de Jules Simon, qui réduit dans sa *Religion naturelle* (1856) la foi à deux dogmes (l'existence d'un Dieu personnel et l'immortalité de l'âme), ou celui d'Etienne Vacherot, qui place le sentiment religieux « à côté de la morale, de la métaphysique, de la poésie, de ce que l'humanité a produit de plus excellent »<sup>60</sup> sont caractéristiques du premier courant ; l'anticléricalisme de Paul Bert et, à sa gauche, l'athéisme militant des journaux qui mènent « la guerre à Dieu » des années 1865 aux années 1880 et au-delà sont illustratifs du second. On retrouve, sans étonnement excessif, ces deux courants dans les trois autres pays étudiés.

L'Angleterre des années 1850 et 1860, qui bénéficie d'une liberté d'association et de presse plus large que les pays du continent, voit ainsi se développer, à côté du christianisme, à faible armature dogmatique, de mouvements religieux influencés par le rationalisme (les unitariens notamment, à l'audience forte dans la bourgeoisie libérale des nouveaux grands centres industriels), un mouvement *secularist* de surface nettement plus limitée, mais à ancrage populaire, et dont le rôle dans la lutte pour les *secular schools* anglaises sera observé plus loin. Son fondateur, Georges-Jacob Holyoake (1817-1906), forge en 1851 le mot *sécularisme* (*Principles of Secularism*) pour définir les fondements philosophiques du mouvement : l'au-delà est inconnaissable, il faut travailler à la venue du « *royaume de l'homme sur la terre* »<sup>61</sup>. Le mouvement se radicalise dans les années 1860, au moment où Charles

---

<sup>59</sup> Il est vrai qu'aucune organisation internationale ne peut encore être mise sur pied, malgré quelques tentatives, la plus spectaculaire étant le congrès étudiant de Liège (29 octobre-1er novembre 1865) où le jeune Lafargue lança son célèbre cri de « *guerre à Dieu* » (Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme...*, p. 458). Mais d'un pays à l'autre, on s'in-forme, on traduit les œuvres de référence : *La Vie de Jésus* de Strauss (1835) avait été traduite dès 1840 en France par Littré, dès 1845 en Grande-Bretagne ; *L'essence du christia-nisme* de Feuerbach (1841) est traduit en anglais quelques années plus tard par Mary Ann Evans (la romancière George Eliott) et en français en 1863... ; Vogt entreprend au début des années 1860 une tournée de conférences fondées sur la vulgarisation de Darwin à travers l'Europe continentale... Soulignant la « *surprise des Français* » des années 1860 découvrant le courant matérialiste allemand (Büchner, Vogt, Moleschott : voir plus loin), l'Anglais O. Chadwick écrit : « *Ils pensaient que l'athéisme était une particularité française, et que l'Allemagne était la patrie de l'idéalisme et du mysticisme. Accoutumés à regarder de haut ces Allemands pour qui la matière n'existait pas, ils furent surpris de trouver des Allemands qui soutenaient que l'esprit n'existe pas* » (*op. cit.*, p. 173). J. Lalouette signale elle aussi le grand impact sur les milieux qu'elle étudie des ouvrages de Moleschott et de Büchner, plus tard de Haeckel (*La Libre pensée en France*, p. 159-161).

<sup>60</sup> Etienne VACHEROT, *La Religion*, Paris, Chamerot et Lauwereyns, 1869, Avant-propos.

<sup>61</sup> Georges-Jacob Holyoake, autodidacte, d'abord militant oweniste, instituteur libre et conférencier de *secular schools* durant les années 1840 (il fut condamné en 1842 à six mois de prison pour blasphème à l'issue d'un procès retentissant), chercha après l'échec du chartisme à donner au mouvement pour la libre pensée (qu'il ne séparait pas d'un mouvement pour l'émancipation du peuple) un tour plus « *respectable* » (c'est-à-dire susceptible d'être favorablement perçu par la partie la plus avancée des classes moyennes). Son journal *The Reasoner* tira à 5000 exemplaires vers 1855 ; dans ses tournées de conférences sur des thèmes tels que « *Christianisme contre sécularisme* », « *Le clergé [Priestcraft] ou la science de l'ignorance* », son auditoire pouvait s'élever à 1000 ou 1500 personnes (E. ROYLE, *Victorian Infidels...*, p. 203 à 205). Un exposé du *sécularisme* d'Holyoake est présenté dans son autobiographie *Sixty years of an agitator's life* (Londres, Fisher Unwin, 1906 ; voir notamment les pages consacrées à *l'Origine du sécularisme*, tome 2, p. 290 et suiv.)

Notant l'audience internationale de Holyoake dans les milieux libres-penseurs du continent des années 1850 et 1860, Royle croit pouvoir assigner à la Grande-Bretagne un rôle de leadership européen dans ce domaine au point d'écrire : « *La libre pensée militante et populaire était un phénomène particulier à la Grande-Bretagne* » (p. 171). L'affirmation devrait assurément être relativisée en comparaison avec les situations belge et française ; mais elle souligne l'existence d'une vitalité

Bradlaugh (1833-1891) lui donne un tour plus ouvertement athée et politiquement républicain, renouant ainsi avec le combat historique de Richard Carlile et de ses partisans (voir le chapitre 6). Portée par un journal de forte audience dans l'ensemble de la gauche radicale, le *National Reformer* (1860-1893), la *National Secular Society* que fonde Bradlaugh en 1866, multipliant les réunions publiques sur des thèmes à la fois démocratiques et antichrétiens, comptera environ six mille membres dans les années 1880<sup>62</sup>. Le biologiste Thomas Henry Huxley (1825-1895), qui invente le mot « *agnosticisme* » en 1869, préfère à l'action militante le patient travail de vulgarisation scientifique et de formation d'un corps enseignant capable de transmettre les avancées de la science moderne.

En Allemagne la critique antireligieuse doit d'abord marquer le pas dans le climat répressif des années 1850. Parmi les intellectuels désireux de se démarquer de l'orthodoxie politico-religieuse au pouvoir et de l'hégélianisme s'amorce un mouvement de redécouverte de Kant, qui permet d'affirmer les droits de la raison individuelle sans franchir le pas de l'irrégion. Mais quelques jeunes écrivains scientifiques renouvellent alors le matérialisme « néo-hégélien » et feuerbachien de la génération précédente avec des arguments empruntés aux développements contemporains des sciences physico-chimiques, puis, à partir de 1859, de la théorie de l'évolution des espèces (Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner<sup>63</sup>). L'Allemagne des années 1860 gagne ainsi, vue de France, une réputation de terre d'élection de l'athéisme moderne<sup>64</sup>. Le mouvement libre-penseur s'y développe puissamment surtout à partir des années 1870, où il bénéficie du climat favorable créé par le Kulturkampf, et acquiert une dimension populaire ; en 1881, la *Ligue allemande des Libres-Penseurs* est fondée à l'initiative de L. Büchner.

### **2.3. La critique historique de la Bible et la désacralisation de la personne de Jésus (E. Renan, D. F. Strauss)**

Il n'est pas utile ici d'entrer dans une description plus détaillée de ces courants, dont on cherchera plus loin à cerner l'implication dans les débats de politique scolaire des pays étudiés. En revanche, il convient dans ce travail de politique scolaire de s'arrêter sur deux aspects de l'activité de la jeune *science des religions* qui ébranlent jusqu'en ses fondements la légitimité même de l'enseignement religieux scolaire : l'approfondissement de la critique historique de la Bible, qui dépossède de son statut d'ouvrage inspiré l'ouvrage essentiel de l'éducation religieuse chrétienne, et les recherches sur

---

de la libre pensée britannique qu'à l'inverse les historiens de la Libre Pensée en France (y compris J. Lalouette) tendent à sous-estimer.

<sup>62</sup> Orateur réputé, cet « *iconoclaste* » (son nom de plume), élu député en tant que « libéral avancé » en 1880, obtiendra après six ans d'obstination et plusieurs réélections le droit de siéger au Parlement sans prêter le serment religieux requis.

Sur Ch. BRADLAUGH et la *National Secular Society*, voir E. ROYLE, *op. cit.*, p. 280 et suiv. (l'auteur ne cache pas sa réprobation envers l'orientation selon lui sectaire donnée par Bradlaugh au mouvement séculariste), Joyce BELLAMY (dir.), *Dictionary of Labour biographies*, Mc Milan Press, tome VII, et la biographie que lui a consacrée sa fille, significativement prénommée Hypathia.

<sup>63</sup> Sur le naturaliste Karl VOGT (1817-1895) et ses *Leçons sur l'homme* (1863), voir plus haut (à propos de la diffusion du darwinisme) et le chapitre 8 (sur son rôle en 1848-49 au Parlement de Francfort, où sa déclaration publique d'athéisme en septembre 1848 fit sensation). Destitué de sa chaire d'histoire naturelle de l'Université de Giessen en 1850 pour ses opinions politiques et religieuses, il enseigna ensuite à Genève. Jakob MOLESCHOTT (1822-1893), professeur de physiologie d'origine hollandaise, écrivit en 1852, sous l'influence de Feuerbach et de Strauss, *Der Kreislauf des Lebens (La circulation de la vie)* ; l'ouvrage lui valut une grande notoriété, en particulier à cause de sa formule osée « *Pas de pensée sans phosphore* », et lui coûta sa chaire : il dut partir enseigner à Zurich, puis à Turin, où il devait jouer un rôle de premier plan dans le développement du courant libre-penseur italien. Ludwig BÜCHNER (1824-1899), frère de l'auteur de *La Mort de Danton* et de *Woyzeck*, professeur de médecine à Tübingen, perdit lui aussi son poste universitaire après la publication de *Force et Matière* (1855). Demeuré en Allemagne, il y devint l'un des principaux animateurs du mouvement libre-penseur (*Freidenker*).

<sup>64</sup> « *L'Allemagne a été le premier et grand foyer de cet affreux mouvement d'impiété... Les aberrations des rêveurs impies d'Outre-Rhin ont fait invasion en France* » (F. DUPANLOUP, *L'Athéisme et le péril social*, 1866, p. 108). R. Rémond fait à son tour de l'Allemagne de ce temps « *la patrie de toutes les incroyances* » (*Religion et société en Europe...*, p. 144).

la figure historique de Jésus qui suscitent un débat aux effets dévastateurs pour les tenants des dogmes officiels.

La publication de *La vie de Jésus* par Ernest Renan en 1863 marque à cet égard une date majeure. Non que ce livre – à l'exceptionnel et immédiat succès auprès du public français<sup>65</sup> – ait été porteur d'une image dépréciatrice de Jésus. « *Un homme incomparable, avait-il déclaré dans sa première et unique leçon donnée au Collège de France l'année précédente, – si grand que, bien qu'ici tout doive être jugé du point de vue de la science positive, je ne voudrais pas contredire ceux qui, frappés du caractère exceptionnel de son œuvre, l'appellent Dieu – opéra une réforme du judaïsme si profonde, si individuelle, que ce fut à vrai dire une création de toute pièce.* »<sup>66</sup> Mais c'est la revendication même de ce « *point de vue de la science positive* », c'est-à-dire exclusif de tout surnaturel, qui fut perçue par le clergé catholique comme insupportable et entraîna la suspension de son cours, puis sa révocation<sup>67</sup>. Renan explicite en ces termes sa démarche dans sa préface :

*Proclamons-le hardiment : les études critiques relatives aux origines du christianisme ne diront leur dernier mot que quand elles seront cultivées dans un esprit purement laïque et profane, selon la méthode des hellénistes, des arabisants, des sanscritistes, gens étrangers à toute théologie, qui ne songent ni à édifier ni à scandaliser, ni à défendre les dogmes ni à les renverser*<sup>68</sup>.

La Bible n'est donc ni parole de Dieu, ni non plus objet de scandale moral, comme le voulait une longue tradition s'étendant du *Traité des trois Imposteurs* à Thomas Paine et à Ludwig Feuerbach : elle doit être considérée comme une œuvre majeure de la « *littérature hébraïque* », un monument poétique à placer dans le patrimoine littéraire de l'humanité « *entre Anacréon et Hafiz* », selon le projet énoncé treize ans plus tôt dans *L'Avenir de la science*<sup>69</sup>. L'évolutionnisme, au moment même où il s'impose dans le domaine des sciences de la nature, s'empare ainsi en quelque sorte de son ennemi idéologique en historicisant le religieux : « *Les dieux passent comme les hommes, et il ne serait pas bon qu'ils fussent éternels* », s'écrie-t-il peu après, dans la célèbre *Prière sur l'Acropole*, en ajoutant : « *La foi qu'on a eue ne doit jamais être une chaîne.* »<sup>70</sup> L'historicisation de la figure du Christ à laquelle se livre Renan en cherchant à restituer le milieu intellectuel et moral de la Palestine du I<sup>er</sup> siècle peut paraître aujourd'hui fortement contaminée par les conceptions contemporaines d'un Jésus « *chef démocratique* » et adversaire du cléralisme des Pharisiens<sup>71</sup>. La force que ses lecteurs

<sup>65</sup> L'ouvrage en était à sa treizième édition en 1867.

<sup>66</sup> Cité par Michel WINOCK, *Les voix de la liberté, Les Écrivains engagés au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 424.

<sup>67</sup> Peut-être celle-ci (prononcée le 27 février 1862, six jours après la leçon inaugurale de Renan dans sa chaire d'hébreu) doit-elle beaucoup à la crainte gouvernementale de l'agitation étudiante anticléricale et libérale à laquelle ce cours, s'il avait continué, aurait pu donner lieu. O. Chadwick restitue de façon saisissante l'atmosphère de passions opposées dans lequel se déroula cette célèbre séance : « *Renan avait déjà sa réputation. A sa leçon inaugurale du collège de France (21 février 1862) vinrent des groupes rivaux de cléricaux et d'anticléricaux, chacun d'eux s'étant préparé à l'avance, et à l'audition de la leçon les anticléricaux l'acclamèrent en l'ovationnant, ce qui contribua sans doute au refus gouvernemental d'autoriser Renan à poursuivre ses cours* » (*op. cit.*, p. 214).

<sup>68</sup> E. RENAN, *Préface de la treizième édition de La vie de Jésus*, in E. RENAN, *Histoire et Parole, Œuvres diverses*, ed. Laudyce Rézat, Laffont, 1984, p. 352.

<sup>69</sup> E. RENAN, *L'Avenir de la science*, *ibid.*, p. 862 (l'ouvrage, rédigé en 1850, ne fut publié qu'en 1890).

<sup>70</sup> E. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, *ibid.*, p. 695 (texte écrit sans doute vers 1865, publié pour la première fois en 1876).

<sup>71</sup> « *Jésus avait du goût pour le peuple et se sentait à l'aise avec lui... Tous les dédaignés du judaïsme orthodoxe étaient ses préférés. L'amour du peuple, la pitié de son impuissance, le sentiment du chef démocratique, qui sent vivre en lui l'esprit de la foule et se reconnaît comme son interprète naturel, éclatent à chaque instant dans ses actes et ses discours* » (*Préface de la treizième édition de La vie de Jésus*, p. 378). Un peu plus haut, Renan avait écrit, à propos de Lamennais, que si Jésus revenait, il reconnaîtrait ses disciples non parmi les hommes d'Église, « *une église officielle qui favorise tout ce qu'il a combattu* », mais « *parmi nous, qui aimons la vérité, le progrès, la liberté* » (*Ibid.*, p. 366). Ce « nous » désigne clairement, dans le texte, le libéralisme intellectuel et politique, dénoncé au même moment par le *Syllabus* comme l'adversaire avec lequel l'Église ne

ont attribuée à ce livre tient cependant en ce qu'il ruine la prétention théologique à présenter les Évangiles comme porteurs d'un message émanant d'un Être surnaturel, en affirmant le droit à considérer le texte fondateur du christianisme comme un document d'histoire profane. Plus encore peut-être, c'est à l'idée même d'un homme-Dieu, telle que le christianisme l'avait placée depuis les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère au cœur de son édifice théologique, qu'il porte un coup majeur. Sans doute Renan, qui s'affirme « *spiritualiste* » dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ne souhaite nullement remettre en cause l'idée même de divinité, ni entrer lui-même dans l'arène de la lutte contre les Églises (à la fois par conviction que le temps joue en faveur de ses conceptions et par un conservatisme politique qui lui fait concevoir une véritable répugnance pour la démocratie<sup>72</sup>). Sans doute aussi sa conception très élitaire en matière éducative l'amènera à ne se rallier que de façon fort réservée à la laïcité scolaire de la III<sup>e</sup> République<sup>73</sup>. Néanmoins *La Vie de Jésus*, et plus généralement toute l'œuvre historique de Renan, de son *Averroès* (1852)<sup>74</sup> à ses écrits tardifs sur l'histoire d'Israël, exerceront sur le mouvement laïcisateur français une puissante influence, en lui donnant la caution savante qui manquait à son combat pour ôter à la théologie toute prétention à la scientificité<sup>75</sup>, et pour faire éclater la contradiction entre l'approche scientifique requise par l'école moderne et celle des catéchismes.

Pourtant il ne s'agit nullement en son fond, insiste Chadwick, d'une question propre à la France, ou même au catholicisme : « *Renan apprend à la France ce que l'Allemagne et la Grande-Bretagne apprenaient simultanément avec une égale anxiété [anxiety], le fait que les hommes doivent être aussi libres d'étudier et de débattre des origines du Christianisme que de n'importe quel mouvement historique.* »<sup>76</sup> De cette « anxiété » – le mot est bien choisi, en ce qu'il souligne combien pouvait apparaître suprêmement difficile, en même temps qu'impérieusement nécessaire, le fait de se détacher d'une tradition qui structurait la pensée occidentale depuis quinze siècles ou davantage et la pénétrait le plus intimement – les travaux contemporains de David Friedrich Strauss témoignent au même moment en Allemagne. Strauss publie, immédiatement après Renan, une nouvelle version

---

saurait se réconcilier. Dans la préface de son édition des *Œuvres diverses* de Renan (*Histoire et Parole*, Laffont, 1984, p. 20) Laudyce Rétat, éditeur des Œuvres de Renan, parle à ce propos d'un « *Jésus redessiné en figure du doute* ».

<sup>72</sup> « *La masse est lourde, grossière, dominée par la vue la plus superficielle de l'intérêt* » (E. RENAN, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, novembre 1871, p. 93). Cette conception conduit Renan, parlant au nom de la « *culture rationnelle* », à proposer dans le même écrit aux catholiques ce pacte d'inspiration très « *cousinienne* » : « *Conservons au peuple son éducation religieuse, mais qu'on nous laisse libres* » (p. 143). Historien parmi les plus hardis de son siècle, Renan s'exprimait en politique à partir des années 1860 et surtout après la Commune de Paris avec la prudence d'un notable s'avouant à peine libéral.

<sup>73</sup> « *Notre vraie raison de défendre l'instruction primaire est qu'un peuple sans instruction est fanatique et qu'un peuple fanatique est toujours un grand danger à la science* » (Préface, 1890, à *L'Avenir de la science*, *ibid.*, p. 810).

<sup>74</sup> La thèse de Renan sur Ibn Rushd / Averroès (*Averroès et l'averroïsme*, 1852) représente la première recherche d'ampleur sur l'histoire de la lutte pour la séparation du politique et du religieux (en quoi Renan voit le fond de la pensée d'Averroès) hors de l'aire historique du christianisme. Encore Renan ignorait-il en l'écrivant le texte d'Averroès le plus directement illustratif de sa thèse, le *Discours décisif*, découvert seulement quelques années plus tard et publié pour la première fois en Allemagne en 1859 (voir l'historique de la redécouverte de cette œuvre dans l'édition d'Alain de Libéra, *Discours décisif*, Garnier-Flammarion, 1996, p. 221).

<sup>75</sup> *La Vie de Jésus* de Renan joua ainsi en France le rôle que Littré avait espéré voir jouer à la *Vie de Jésus* de Strauss qu'il avait traduit, on l'a vu, dès 1840, sans obtenir alors l'audience escomptée. Peut-être l'œuvre de Strauss était-elle tournée vers la remise en cause du Christ de la tradition évangélique, ce qui la rendait moins audible pour un public de formation catholique. Sans doute aussi l'opinion française était-elle devenue plus réceptive dans les années 1860 à une lecture laïcisée de l'histoire des origines du christianisme.

<sup>76</sup> O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 215. *La vie de Jésus* fut rapidement traduite en allemand, en anglais et en italien. Cette dernière traduction en particulier fut utilisée par les libéraux comme une arme pour leur combat : « *En Sicile des sermons contre Renan furent ponctués de cris anticléricaux « Evviva il Renan » (ibid).*

modifiée de son ancienne *Vie de Jésus*, à l'objectif anticlérical cette fois clairement affirmé<sup>77</sup>, puis quelques années plus tard, en 1872 (deux ans avant sa mort), un livre majeur pour la pensée libérale allemande, *L'Ancienne et la nouvelle foi*<sup>78</sup>. L'ouvrage est marqué par la lecture méditée de Darwin, en qui Strauss salue celui qui a opéré, dans les sciences de la nature, la révolution théorique qui reste à accomplir dans les sciences de l'homme<sup>79</sup>. L'évolutionnisme darwinien a poursuivi ce que la vieille exégèse critique (y compris celle de Strauss lui-même dans ses écrits de jeunesse) avait entrepris : la Bible est devenue définitivement incapable de défendre face à la science son statut de livre inspiré. Les dogmes du christianisme, même encore reçus par habitude, ou comme gage de respectabilité, ont perdu auprès d'un large public toute crédibilité. A ce public qui ne parvient pas à s'avouer la mort du vieux dogme, Strauss adresse un appel pressant : qu'il ose enfin reconnaître qu'il n'est plus chrétien, qu'il ose sortir des Eglises existantes<sup>80</sup> ; qu'il élabore librement, dans l'appropriation raisonnée des données de la science moderne, une nouvelle doctrine sur le monde. Comme Renan, Strauss ne rejette pas toute transcendance (il propose même ses vues pour une « nouvelle foi » fondée sur « l'élément fondamental de toute religion [qui] nous est resté, le sentiment d'une complète dépendance » envers l'univers infini<sup>81</sup>). Comme lui, il ne souhaite pas « détruire une Eglise quelconque, car nous savons que beaucoup en ont encore besoin »<sup>82</sup> – d'autant qu'il se situe dans une perspective sociale et politique explicitement monarchique et élitaire, fortement hostile au socialisme (« Nous ne voulons aucune transformation du monde »<sup>83</sup>). Il est donc prêt, en ce qui concerne l'instruction religieuse dans les *Volksschulen*, à d'amples concessions, persuadé que le temps travaillera avec la prudence nécessaire en faveur de ses vues<sup>84</sup>. Mais il se montre en même temps défenseur intransigeant du droit à vivre en dehors de toute appartenance confessionnelle, « sans attache extérieure avec aucune Eglise »<sup>85</sup> : « Nous tenons pour un préjugé cette opinion que tout individu doit absolument appartenir à une Eglise, et si l'ancienne n'a plus de valeur pour lui, qu'il doit en choisir une nouvelle. »<sup>86</sup>

<sup>77</sup> « Pour chasser les prêtres de l'Eglise, il faut exclure le miracle de la religion. C'est le seul moyen de défendre les conquêtes de toutes les libertés et le développement des institutions politiques de l'Allemagne » (David Friedrich STRAUSS, *Nouvelle vie de Jésus*, cité par F. LICHTENBERGER, *op. cit.*, p. 36).

<sup>78</sup> *Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis*. L'ouvrage « a causé une grande sensation en Allemagne » (LICHTENBERGER, *op. cit.*, p. 39). La traduction française (*L'Ancienne et la nouvelle foi* ; Paris, Reinwald, 1876 ; préface de Littré) est établie sur la 8e édition (1874). Strauss lui-même est présenté par son biographe français, Jean-Marie PAUL – D. F. Strauss (1808-1874) et son époque, Paris, Belles-Lettres, 1982 – comme « un homme dont l'œuvre a préparé plus que toute autre le terrain idéologique sur lequel allait se développer le Kulturkampf » (p. 506).

<sup>79</sup> « Darwin a ouvert la porte par laquelle une postérité plus heureuse doit chasser le miracle à tout jamais. Quiconque sait ce que le miracle traîne après lui estimera Darwin à l'égal des plus grands bienfaiteurs de l'humanité » (*L'Ancienne et la nouvelle foi...*, p. 162).

<sup>80</sup> « Vivre sans Eglise », préface, p. LVI.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 125. Après avoir posé la question « Sommes-nous encore chrétiens ? » et y avoir répondu clairement par la négative (1re partie), Strauss se montre donc plus circonspect face à cette seconde question « Avons-nous encore une religion » : non, s'il s'agit d'un Dieu personnel ; oui, s'il s'agit de la référence maintenue à une transcendance. Littré, dans sa préface de 1876, devait regretter la demi-mesure de cette position plus « métaphysique » que résolument « positive ».

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> « Ce n'est pas que nous demandions d'enlever la Bible à l'école ou aux mains de celui à qui elle est encore une source d'édification. Notre opinion est que celle-ci serait plus abondante, plus moralement féconde, si elle était peu à peu mélangée de l'édification produite par les meilleurs passages de notre littérature nationale [Strauss cite ici le *Nathan le Sage* de Lessing et *Hermann et Dorothée* de Goethe]... Et quand, dans l'avenir, les enfants de nos paysans seront un peu moins assommés, dans les écoles de villages, avec la géographie de la Palestine ou l'histoire des Juifs, avec des articles de foi incompréhensibles ou des maximes indigestes, il leur restera d'autant plus de temps pour participer sérieusement à la vie intellectuelle de leur peuple » (p. 273). On remarquera l'accent mis sur la culture « nationale » qui doit peu à peu se substituer à l'ancien endoctrinement chrétien.

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>86</sup> *Ibid.*, chapitre *l'Etat et l'Eglise*, p. 269.

On ne saurait parler à ce propos d'une « sécularisation interne » du discours protestant (ou alors il faudrait parler d'une « sécularisation interne du discours catholique » à propos de Renan, ce qui serait absurde). C'est dans une position explicitement et fermement indépendante de toute Eglise chrétienne que se situe désormais Strauss, persuadé que sur cette position « *nous ne nous comptons plus seulement par milliers. Nous ne formons ni une Eglise, ni une communauté, ni même une société ; mais nous savons bien pourquoi.* »<sup>87</sup> Catholicisme et protestantisme luttent de façon différenciée, explique Strauss, contre le flot déchristianisateur ; mais la crise des anciennes institutions religieuses est en son fond identique, et pareillement insurmontable, pour les deux Eglises. Cette thèse de Strauss est reprise en 1874 par le philosophe Edward von Hartmann (1842-1906). L'ouvrage de ce dernier, *L'autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir* (1874) pose, au-delà du soutien qu'il apporte à la lutte du chancelier Bismarck contre l'Eglise romaine, ce que l'auteur considère comme la question clé de son temps :

*Est-ce que, pour la conscience de l'humanité actuelle, c'est à l'au-delà ou à l'ici-bas, au ciel ou au siècle, à l'éternité ou à cette terre, que revient la précellence ? Est-ce que c'est l'intérêt de la religion ou celui du siècle qui prédomine ? [On assiste au] dernier combat désespéré de l'idée chrétienne avant son retrait de la scène de l'histoire, et la culture moderne doit défendre ses grandes conquêtes en s'engageant avec la dernière énergie dans cette lutte à mort*<sup>88</sup>.

Mais Hartmann ne place cependant pas le destin des deux Eglises sur le même plan. Le catholicisme est irrémédiablement voué à demeurer « romain », et à périr avec la papauté. Le protestantisme allemand a encore le choix : s'accrocher aux dogmes chrétiens et disparaître, en tant que religion dépassée par l'histoire, ou aller jusqu'au bout de sa logique originelle (la révolte de l'Allemagne contre Rome) en devenant une religion nationale, susceptible de se ressourcer dans ses racines allemandes : la « religion de l'avenir ». Hartmann retrouve ainsi Fichte, par-delà des décennies de recherches multiformes d'une nouvelle « religion de l'humanité », mais dans un contexte nouveau : celui de la montée en puissance des grands Etats nationaux, cette autre incarnation de la « modernité ». Dans une Europe dominée par les conséquences de la guerre franco-allemande de 1870, cette religion sera à ses yeux nécessairement une religion nationale. La « religion de la patrie » comme religion de substitution au christianisme n'est pas loin : on en réservera l'étude à la dernière partie de ce travail.

### **3. LA NOTION POLITIQUE DE SÉPARATION LAÏQUE (ANNÉES 1850-1880) : POSITIVISME, LIBÉRALISME, SOCIALISME**

Les pages précédentes ont cherché à décrire le climat de guerre idéologique autour de la question religieuse qui s'empare de l'Europe à partir du milieu du XIXe siècle et à en cerner les enjeux, proprement vitaux, pour les Eglises comme pour leurs adversaires. Il reste à examiner comment se forment les armes avec lesquelles ces derniers espèrent remporter la victoire sur le plan politique. La question clé devient ici celle de la séparation laïque (expression qui servira ici à désigner la double question de la séparation politique, des Eglises et de l'Etat, et de la séparation scolaire) : largement éclipsée avant 1848 tant étaient grands les espoirs de voir un christianisme régénéré travailler à « l'affranchissement de l'humanité », elle reprend maintenant une importance de premier plan. Mais il ne s'agit pas d'un retour pur et simple aux conceptions de Condorcet, de Paine ou des idéologues thermidoriens (les uns et les autres alors largement oubliés, on y reviendra). Les philosophies politiques qui occupent alors en Europe les esprits insatisfaits de l'ordre établi (on en retiendra ici trois : le positivisme, le libéralisme d'opposition, ou du moins son aile la plus laïque, le socialisme) se

---

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>88</sup> E. Von HARTMANN, *L'autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir*, Paris, Presses Universitaires de Nancy, 1989, p. 115-116.

livrent à un vaste travail de renouvellement de la notion de Séparation en tenant compte du contexte politique et socio-économique nouveau d'une part, du poids croissant de la question de l'instruction du peuple d'autre part. D'une façon sans doute arbitraire (mais qui tient compte de la visée comparatiste de ce travail) quatre grandes philosophies politiques ont été ici retenues pour être brièvement examinées sous cet angle, celles d'Auguste Comte, de John Stuart Mill, d'Edgar Quinet et de Karl Marx.

### 3.1. Séparation et laïcité chez Auguste Comte et ses successeurs positivistes

L'importance d'Auguste Comte (1797-1857) dans la réflexion sur l'éducation et sur la laïcité en France au XIXe siècle est bien connue depuis les travaux de Paul Arbousse-Bastide (1957) et de Louis Legrand (1961, voir bibliographie). En s'appuyant sur ces deux études, on cherchera à cerner la conception comtienne de séparation du religieux et du politique et ses implications en matière éducative à partir de deux œuvres : le *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848) qui présente dans son état final la philosophie politique du « premier Comte » et le *Catéchisme positiviste* (1852), caractéristique du tournant du « second Comte » vers l'élaboration pratique de sa religion de l'humanité<sup>89</sup>.

L'homme que l'Église catholique dénonça longtemps comme l'un des pères de l'athéisme moderne récusait pour sa part, on le sait, ce qualificatif « *métaphysique* ». L'âge scientifique ou positif, qui succède aux deux âges théologique et métaphysique dans la célèbre théorie des trois états, ne proclame pas l'inexistence de Dieu, mais l'inanité de toute question, à jamais sans réponse, portant sur le pourquoi du monde et ses causes premières. Le positivisme se présente ainsi comme le stade ultime de l'évolution sécularisatrice non seulement de chaque science prise séparément, mais de l'humanité (ce que Comte, dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme* nomme « *l'émancipation moderne* »<sup>90</sup>), stade où se trouvent définitivement dépassées non seulement la foi religieuse mais encore sa négation même.

L'âge positif dont Comte souhaite (ou plus précisément annonce) la venue est donc celui de la pleine réalisation de ce que le *Discours* de 1848 appelle « *la séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel* »<sup>91</sup>. Mais cette séparation n'est pas indifférence réciproque ; elle est plutôt étroite coopération. Le grand problème à résoudre consiste en effet à placer au fondement de l'organisation sociale que le positivisme préconise<sup>92</sup>, au côté du « *pouvoir temporel* » des gouvernements (eux-mêmes à « *régénérer* »), un « *pouvoir spirituel* » de type nouveau, incarnant les nouvelles valeurs morales qui doivent naître sur les ruines de la religion du salut personnel (*l'altruisme* – mot dont la langue française est redevable à Comte ; la solidarité, la paix entre les peuples...). Maintenant que la Révolution française a accompli, pour la France comme pour tout l'Occident, sa nécessaire œuvre destructrice en triomphant à la fois de la monarchie et du « *monothéisme* » devenu moralement

---

<sup>89</sup> Pour une large part l'élaboration du positivisme, à partir de sa matrice saint-simonienne s'inscrit dans le mouvement intellectuel de l'Europe antérieur à 1848 ; mais sa diffusion étant essentiellement postérieure, son examen a paru devoir être placé dans cette section plutôt que dans la partie précédente du présent travail.

<sup>90</sup> Sous le sous-titre « *Les prolétaires n'accordent plus aucun crédit à la théologie* », Comte écrit : « *Le régime théologique [c'est-à-dire la foi chrétienne] [est] plus radicalement déchu chez nos prolétaires que partout ailleurs. Le vain déisme où s'arrêtent tant de lettrés a peu de crédit parmi le peuple, heureusement étranger aux études de mots et d'entités qui seules peuvent prolonger cette extrême halte de l'émancipation moderne* » (A. COMTE, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, chapitre 82, Paris, Société positiviste internationale, édition du cinquantenaire, 1907, p. 196).

<sup>91</sup> Chapitre 34.

<sup>92</sup> Ou plutôt qu'il annonce, puisqu'il considère sa sociologie comme la mise à jour explicite du mouvement inconscient, mais inéluctable, de la société tout entière.

corrupteur<sup>93</sup>, il est possible de voir un modèle à imiter dans l'Église du Moyen Âge et dans sa capacité à diriger d'après une idée rectrice de la vie morale des peuples. Retrouver le secret de cette harmonie « organique » de l'individu et de la société, secret perdu depuis le protestantisme et la critique encyclopédiste, est le grand objectif de la politique comtienne. La religion de l'humanité, se substituant au christianisme déchu, est pour Comte le moyen que l'histoire contemporaine met à la disposition des peuples pour y parvenir. Il aboutit ainsi paradoxalement à une sorte de réhabilitation du catholicisme, en tant qu'ébauche, imparfaite et prématurée, mais néanmoins « admirable », du positivisme de l'avenir<sup>94</sup>.

Le positivisme apparaît ainsi explicitement, dès avant les développements mystiques des dernières œuvres de Comte, comme une religion de substitution, « religion » en ce qu'elle consiste non seulement à établir « l'humanité passée, présente et à venir » comme seul véritable « Grand Être » autour duquel peut se réaliser l'harmonie sociale, mais à concevoir une institution spécifique pour veiller à son culte effectif. Le pluralisme religieux, état transitoire d'une humanité en conflit avec elle-même, se résorbe ainsi dans une nouvelle unité<sup>95</sup>. Les dernières œuvres accentuent encore cette thématique<sup>96</sup>. L'originalité de Comte – en quoi il se distingue radicalement des fondateurs de religions pour intéresser la recherche historique en politique scolaire – est que l'institution spéciale chargée de communiquer et d'entretenir la religion de l'humanité ne se situe pas en opposition avec le corps enseignant de statut laïque : elle ne fait qu'un avec lui. L'enseignement des matières profanes (arts, langues modernes, sciences, langues anciennes et morale, selon la progression établie dans le *Discours* de 1848) est le vecteur essentiel qui permet à chaque enfant, puis à chaque adulte (dans une perspective d'éducation continue) de se comprendre comme élément de la vaste histoire humaine et de développer ainsi ses vertus sociales. Ceux qui sont en charge de cette fonction intellectuelle (« les philosophes », devenus dans les derniers écrits de Comte « les prêtres de l'humanité ») se voient ainsi élevés à une dignité sociale qu'ils n'avaient jamais atteinte, -même chez Condorcet, chez qui du moins la société enseignante, indépendante du pouvoir politique, restait soumise à un certain contrôle social. La « séparation » des deux pouvoirs temporel et spirituel aboutit ainsi chez Comte à une double conséquence : totale indépendance de l'enseignement par rapport au pouvoir politique, totale fusion de l'enseignement et du nouveau pouvoir spirituel. Du premier principe, Comte déduit

---

<sup>93</sup> Sur le plan moral, ce sont bien les conséquences selon lui irrémédiablement dégradantes du dogme du salut individuel (égoïsme, peur de l'enfer) que Comte condamne dans le christianisme : « *Le monothéisme se trouve aujourd'hui, en Occident, aussi épuisé ou aussi corrupteur que l'était le polythéisme quinze siècles auparavant. Depuis l'irréparable déclin de la discipline qui constitua sa principale efficacité morale, sa doctrine si vantée n'aboutit plus qu'à souiller le cœur par une immense cupidité et à dégrader le caractère par une servile terreur* » (*ibid.*, p. 123).

<sup>94</sup> D'où l'éloge du Moyen Âge chez Comte, comme première réalisation de l'unité du spirituel et du temporel : « *Le positivisme ne doit jamais dissimuler la relation fondamentale de la réorganisation spirituelle qu'il vient accomplir avec l'admirable ébauche qui constitue le principal caractère du moyen-âge. Loin de proposer à l'humanité une régénération dépourvue de tous antécédents, nous nous honorerons toujours d'appeler aujourd'hui sa maturité à réaliser enfin la noble tentative que conçut son adolescence avant que les conditions mentales et sociales permissent un succès décisif* » (*ibid.*, p. 92).

<sup>95</sup> L'unité s'imposera de façon d'autant plus générale que cette religion future reposera non sur un dogme impossible à prouver (l'existence de Dieu), mais sur un fait (l'existence de l'humanité). Le modèle théologico-politique médiéval reprend ainsi toute sa force, débarrassé même, selon les vues de Comte, du conflit qui surgissait périodiquement entre les deux pouvoirs fondamentaux, puisque le nouveau « pouvoir temporel » de l'utopie comtienne aura totalement renoncé à toute prétention à influencer le monde moral, et que le nouveau « pouvoir spirituel », à la différence des Églises chrétiennes, n'aura ni biens, ni intérêts temporels spécifiques à défendre.

<sup>96</sup> « *Il n'existe au fond qu'une seule religion, à la fois universelle et définitive, vers laquelle tendent de plus en plus les synthèses partielles et provisoires* » (« le Prêtre de l'Humanité », in *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle*, Paris, Garnier-Flamarion, 1971 [éd. originale 1852], p. 60).

« *l'incompétence radicale de tout pouvoir temporel pour organiser l'éducation* »<sup>97</sup>. D'après le second, lorsque l'absolue liberté de l'enseignement aura démontré dans les faits la supériorité de la nouvelle doctrine positiviste, celle-ci s'imposera avec la même unanimité que l'ancienne foi catholique. Cette prééminence finale (« normale », dans la terminologie comtienne) du positivisme sur l'éducation est en définitive une condition nécessaire au bon fonctionnement de cette dernière, tant il est vrai que « *tout véritable système d'éducation suppose l'ascendant préalable d'une vraie doctrine philosophique et sociale, qui en détermine la nature et la destination* »<sup>98</sup>.

L'éducation chez Comte entretient ainsi avec la laïcité des rapports ambivalents. Elle est a-religieuse au sens où elle exclut tout enseignement basé sur une foi « *théologique* » quelconque ; elle est même éminemment tolérante envers les croyances religieuses (fétichiste, polythéiste, monothéiste, en enfin athée, l'athéisme étant aussi chez Comte une forme de croyance) que chaque jeune esprit embrassera successivement, car elle considère que ce dernier récapitule ainsi nécessairement pour lui-même le chemin moral historiquement parcouru par l'espèce humaine<sup>99</sup> ; mais elle se place d'emblée sous la domination d'un nouveau pouvoir spirituel, élite consacrée par la science, d'autant moins contestable qu'elle est détentrice, non du savoir « *fictif* » de la théologie, mais du véritable savoir de la science profane. La sécularisation comtienne se retourne ainsi en son contraire, transformant savants et intellectuels laïques en nouveaux « *pères spirituels* » de l'humanité<sup>100</sup>.

Cette ambivalence (illustrée par le fait que Comte puisse se prévaloir successivement dans son *Discours* de 1848, à quelques lignes seulement d'intervalle, de Joseph de Maistre et de Condorcet<sup>101</sup>) explique que le positivisme ait pu servir après la mort de son fondateur, en France et en Italie notamment (les deux pays où le poids d'un « catholicisme inconscient » était le plus fort), de matrice idéologique pour concevoir le patriotisme à la manière d'une « religion séculière » en chargeant le corps enseignant d'en assurer à l'école une espèce de culte laïque. Mais il est juste de rappeler que lorsque Comte lui-même élaborait sa religion de l'humanité, c'est bien de l'humanité, et non de la patrie, dont il se souciait. S'il voit en 1848 dans « *les prolétaires* » la force sociale qui réalisera la société positiviste (en quelque sorte la version comtienne de l'alliance de la philosophie et du prolétariat que recherche au même moment Karl Marx<sup>102</sup>), c'est en particulier pour leur capacité (leur « *admirable instinct* », écrit-il) à se libérer à peu près totalement de la notion de patrie<sup>103</sup>. La religion de l'humanité, dans son étrange mysticisme final, vibre encore de l'élan « utopique » vers un monde fraternel et

---

<sup>97</sup> Ceci conduit Comte à vouloir supprimer « *à la fois tout budget théologique* [i.e. le budget des cultes concordataires] *et tout budget métaphysique* [i.e. celui de l'Université] *en laissant à chacun l'entretien du culte et de l'instruction qu'il préfère* » (*ibid.*, p. 129).

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>100</sup> Henri GOUHIER, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1997 (réédition de 1931), p. 167.

<sup>101</sup> « *L'éminent De Maistre* » (p. 68) ; « *mon principal prédécesseur, l'illustre et malheureux Condorcet* » (p. 69).

<sup>102</sup> Cf. le chapitre 81 du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, titré « *l'alliance entre les philosophes et les prolétaires* » (*op. cit.*, p. 195). Il est vrai que, pour Comte, les prolétaires doivent se tenir à l'écart du pouvoir politique, qui restera aux mains d'hommes de « *rang supérieur* » (p. 4) ; leur rôle dans la société future est limité à celui d'« *auxiliaires essentiels de la nouvelle doctrine* » (*ibid.*). Mais c'est à eux que s'adresse essentiellement l'éducation et l'instruction positivistes, parce qu'il est impensable, pour Comte, que l'humanité (et en premier lieu les peuples d'Europe) parvienne à la vraie liberté que lui promet l'ordre positiviste, sans acquérir jusqu'à un certain point les connaissances scientifiques, l'éducation artistique et la pratique des langues étrangères dont les prolétaires sont aujourd'hui exclus. En ce sens, Comte est ainsi – de façon là encore tout à fait ambivalente – à la fois un théoricien de l'éducation différenciée selon la classe sociale d'origine et un vigoureux penseur de l'instruction généralisée du peuple comme condition nécessaire de son émancipation politique.

<sup>103</sup> « *Aucune classe... ne participe moins que les prolétaires aux préventions nationales qui, quoique très affaiblies déjà, divisent encore la grande famille occidentale... Aux yeux prolétaires [sic] elles s'effacent partout devant la similitude fondamentale des penchants et des situations* » (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, chapitre « *Les prolétaires et la guerre* », p. 209). Comte voulait fragmenter les grands pays européens en petites républiques de la taille de la Toscane.

accueillant pour tous, une pensée visionnaire dont les positivistes laïques de la seconde moitié du siècle se sentiront en général beaucoup moins porteurs<sup>104</sup>.

### 3.2. Le libéralisme anglais et la question de la sécularisation politique et scolaire : John Stuart Mill

Le libéralisme politique, considéré à l'échelle de l'Europe, accentue après 1850 sa différenciation entre un courant devenu conservateur, soucieux avant tout d'ordre et de respect de la propriété, et un libéralisme de contestation, décidé à poursuivre les combats fondateurs de sa tradition politique pour la liberté d'expression, la liberté de conscience et la séparation des Eglises et de l'Etat. Au premier courant peuvent se rattacher, en Grande-Bretagne, les personnalités les plus en vue du parti libéral (Gladstone, Robert Lowe...). Le représentant le plus significatif du second, le plus important aussi pour sa contribution à l'élaboration d'une philosophie politique laïque, est à cette époque John Stuart Mill (1806-1876).

« L'idée qu'il est du devoir d'un homme de veiller à ce qu'un autre soit religieux, est la cause de toutes les persécutions religieuses jamais perpétrées ; et si on l'admettait, elle les justifierait pleinement. »<sup>105</sup> Ce principe, que commente longuement l'ouvrage qui fit sans doute le plus pour la notoriété de Mill, *De la Liberté* (1859), n'a alors rien de fondamentalement nouveau. Son père James Mill et Jeremy Bentham l'avaient illustré, en soulignant l'un et l'autre ce qu'ils devaient à Locke. Mais à cette défense classique en terre anglaise de la liberté de conscience, John Stuart Mill donne une tournure décisivement radicale, éliminant notamment les préventions contre l'athéisme que Locke, on l'a vu, avait conservées<sup>106</sup>. D'une façon générale J. S. Mill affirme, contre ce qu'il nomme « la tyrannie de l'opinion » et le poids du conformisme social, le droit de l'individu au libre choix de ses opinions et de ses conduites : « L'humanité gagnera bien davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble, qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres. »<sup>107</sup> La séparation de la « sphère publique » et de la « sphère privée » et la relégation de la religion à cette dernière est ainsi au cœur de sa philosophie politique.

La religion, le christianisme en particulier, peut-elle en effet encore prétendre jouer un rôle social positif ? Mill s'attache à montrer que les dogmes religieux fondamentaux du christianisme (la croyance

---

<sup>104</sup> Il n'est pas question de suivre ici l'évolution des relations entre positivisme et séparation laïque dans la seconde moitié du siècle en France et dans les principaux pays où le mouvement se développe, dont l'Angleterre (surtout à partir de la traduction abrégée du *Cours de philosophie positive* en 1853), l'Allemagne (où Eugen Dühring fait son éloge) et l'Italie (où le positivisme devient, sans que Comte soit semblé-t-il très lu, une sorte de philosophie officielle des cadres du *Risorgimento*). On se contentera d'évoquer le trajet emblématique d'Emile LITTRÉ (1801-1881). Médecin de formation, disciple de Comte à partir de 1840, il s'éloigne « douloureusement » du Maître une dizaine d'années plus tard au moment où ce dernier développe sa conception d'une religion positiviste. Hostile à la loi Falloux, article « Loi de l'enseignement », du 8 juillet 1850 qui raille la théorie de Cousin des « deux immortelles sœurs », la religion et la philosophie (*Conservation, Révolution, positivisme*, p. 18-26 de l'édition de 1879), Littré demeure sous l'Empire un républicain « irréconciliable » selon ses propres termes. Parallèlement à son œuvre de lexicographe et de vulgarisateur scientifique, il joue alors un rôle décisif dans l'élaboration du nouveau projet républicain par la transposition des concepts du positivisme : « République conservatrice : soit, je n'ai rien à objecter à cette appellation, car conservatisme signifie garantie de l'ordre et République, garantie du progrès » (cité par C. NICOLET, *L'idée républicaine en France...*, p. 215). La République devient ainsi, dans la conception de la laïcité qu'il développe dans ses derniers écrits (*De l'établissement de la Troisième République*, 1880) une idée unificatrice du corps social, et garante de sa cohésion, jouant le rôle que Comte attribuait à la religion de l'humanité.

<sup>105</sup> John Stuart MILL, *De la Liberté (On Liberty)*, Paris, Gallimard (Folio-essais), 1990, p. 202.

<sup>106</sup> J.S. Mill revendique la liberté totale de professer la religion de son choix ou de n'en avoir aucune. Il souhaite la suppression des dernières discriminations visant les non-anglicans (tests religieux dans les universités) ou les *infidels* (législation antiblasphème, non reconnaissance du serment civil).

<sup>107</sup> *Op. cit.*, p. 79.

en Dieu et en l'immortalité de l'âme) n'ont dans la pratique, contrairement à l'opinion la plus universellement répandue, aucune utilité morale<sup>108</sup>. Quant à l'Eglise établie, elle est vue comme « *un grand instrument visant à décourager tout développement culturel au moyen de l'obéissance aveugle aux maximes établies et aux autorités constituées* »<sup>109</sup>; de sorte qu'une éducation exclusivement religieuse ne mène qu'à la formation de personnalités serviles »<sup>110</sup>. On ne s'étonnera pas que l'auteur de ces accusations ait pu être dénoncé comme propagateur de « *l'athéisme sous sa forme la plus révoltante* », ou encore comme le « *chef de l'Ecole satanique dans l'Angleterre d'aujourd'hui* »<sup>111</sup>.

Mais en réalité, à la différence du mouvement *secularist*, dont il partage le programme laïcisateur mais non la philosophie antireligieuse, Mill ne vise nullement à hâter la ruine du christianisme comme tel. La morale chrétienne de son temps n'est pas à ses yeux l'authentique morale du Christ ; c'est l'œuvre des siècles de construction du dogme chrétien, qui ont transformé une pensée originellement ouverte en credo rigidifié. Comme Bentham, il fait sienne la formule « *not Paul, but Jesus* » ; mais bien plus que Bentham, il est porté à voir dans le Christ non certes un Dieu fait homme, mais une haute figure morale et comme un phare de l'humanité, aux côtés d'un Socrate ou d'un Marc-Aurèle<sup>112</sup>. S'il expose dans *De la liberté* la nécessité de réhabiliter « *l'affirmation païenne de soi* », ce n'est pas pour la substituer à « *l'abnégation chrétienne de soi* », mais pour se proposer de les combiner. Il reconnaît par ailleurs (c'est en cela surtout qu'il se distingue des utilitaristes antérieurs, et en particulier de son -père) une certaine positivité à l'état d'esprit religieux en tant que tel, dont il espère conserver le plus précieux (le mouvement vers une entité idéale qui, estime-t-il, élève l'homme au-dessus de lui-même), tout en le débarrassant des dogmes qui le défigurent. C'est pourquoi il met en avant, après Comte et d'autres, l'idée de « *religion de l'humanité* », conçue comme une « *religion séculière* »<sup>113</sup>, où la notion de Dieu comme être parfait est remplacée par celle de l'humanité, passée, présente et à venir. Mais – et c'est là la différence essentielle avec Comte – Mill voit dans l'affirmation de la liberté maximale de l'individu face à l'Etat, le droit au « non-conformisme » le plus absolu en matière religieuse comme en toute autre, la condition d'une évolution positive de la société<sup>114</sup>. Sur les ruines du vieux monopole de la pensée

---

<sup>108</sup> « *L'histoire justifie l'opinion que l'humanité peut parfaitement bien se passer de la croyance en un ciel. Les Grecs étaient loin de se faire une idée séduisante de la vie à venir* » (« Utilité de la religion », in *Essais sur la religion*, Paris 1875, Germain Baillière, p. 113).

<sup>109</sup> « Civilisation » *Collected edition of the works of J. S. Mill*, John M. Robson et Jack Shallinger (ed.), Toronto University Press, Canada, 1981, t. XIX, p. 128.

<sup>110</sup> « *Je crains fort qu'en essayant de former l'esprit et les sentiments sur un modèle exclusivement religieux, et en évacuant ses normes séculières (comme on les appelle faute d'un meilleur terme) qui coexistaient jusqu'ici avec la morale chrétienne et la complétaient, mêlant leur esprit au sien, il n'en résulte – comme c'est le cas de plus en plus – un type de caractère abject, bas, servile, qui se soumet comme il peut à ce qu'il prend pour la volonté suprême, mais qui est incapable de s'élever à la conception de la bonté suprême ou de s'y ouvrir.* » (*De la Liberté*, p. 138)

<sup>111</sup> « *The chief of the Satanic school in England at present* » (publication anglicane citée par F. W. GARFORTH, *John Stuart Mill on Education in Society*, Oxford University Press, 1980, p. 142).

<sup>112</sup> *De la Liberté*, p. 96-100 et 137. Mill fera figurer quelques années plus tard cette même galerie de hautes figures de l'humanité dans son second *Essai sur la religion* (en y ajoutant George Washington, *op. cit.*, p. 102).

<sup>113</sup> F. W. GARFORTH, *op. cit.*, p. 146 (chapitre « *Religion and education* ») voit chez Mill l'exposition d'« *une religion séculière, indépendante de Dieu, dépouillée de tout surnaturel, et supérieure à la religion conventionnelle en ce qu'elle était intellectuellement et moralement cohérente et exempte de tout espoir de récompense à venir* ».

L'expression *secular religion* n'est pas utilisée par Mill, sauf erreur, pour désigner sa propre conception. Cependant la pensée de Mill évolue à partir des années 1860 dans le sens d'un affaiblissement de sa verve anticléricale et de son agnosticisme de principe. Dans les dernières années de sa vie, l'idée de l'existence d'un Dieu et celle d'une survie individuelle lui paraissent même davantage plausibles, comme en témoigne le dernier des trois *Essais sur la religion*, publiés après sa mort, *Sur le Théisme*, qui laisse ouverte la possibilité de considérer le monde comme l'œuvre d'une Intelligence suprême.

<sup>114</sup> J.S. Mill, comme Comte, voit dans l'idée de « *religion de l'humanité* » un vecteur d'émotions moralement ennoblissantes, capables de stimuler l'imagination des hommes et de les porter à la réalisation du Bien. Mais à la différence du fondateur du positivisme, la religion de l'humanité demeure chez Mill l'affaire de l'individu, et de lui seul : elle ne requiert ni clergé ni culte,

religieuse s'affrontent ainsi avec Auguste Comte et John Stuart Mill deux conceptions de la « religion de l'avenir », toutes deux partiellement laïcisatrices, mais néanmoins fortement antagonistes de par leurs objectifs et les valeurs qu'elles portent : nouvel avatar du conflit observé dans tout le cours de ce travail entre ces deux interprétations majeures du processus de laïcisation, compris comme refondation de la cohésion sociale sur des bases a-religieuses ou comme émancipation de l'individu par rapport à toute injonction dogmatique.

L'empirisme philosophique de John Stuart Mill a pour corollaire politique non l'absence de principes – on lui doit l'un des engagements les plus constants et les plus déterminés de son siècle en faveur de l'égalité des femmes et des hommes – mais une souplesse toute pragmatique dans la mise en avant ou non de ses propres principes selon les circonstances politiques. C'est notamment le cas à propos de la Séparation de l'Eglise établie et de l'Etat. Elu député à Londres sous l'étiquette « *advanced liberal* » en 1865 (avec l'objectif de déposer au Parlement un projet de loi en faveur du droit de vote des femmes, qui devait peu après être repoussé, y compris par une grande partie des députés de son propre parti), Mill réaffirme au cours de sa campagne électorale – où ses partisans le présentent comme « *le plus grand philosophe anglais d'aujourd'hui* » – son attachement de principe à la neutralité de l'Etat par rapport à toute religion (*disestablishment* de l'Eglise officielle). Dans l'immédiat cependant, la séparation de l'Eglise et de l'Etat anglais lui semble présenter plus d'inconvénients que d'avantages<sup>115</sup>. S'il se fait l'avocat des écoles laïques anglaises face à ceux qui les dénoncent comme impies<sup>116</sup>, et s'il affirme, dans la campagne précédant le vote de la loi Forster (1870), sa préférence pour un enseignement *purement laïque* par rapport à l'enseignement chrétien *interconfessionnel* en définitive retenu (voir le chapitre suivant), il ne fait pas de cette position un cheval de bataille, estimant que le temps se chargera de montrer à ses compatriotes le bien-fondé de ses conceptions.

### 3.3. Le libéralisme français et la question de la sécularisation politique et scolaire : Edgar Quinet

L'importance d'Edgar Quinet dans une histoire de la laïcité en France n'est pas à démontrer. L'un des rares députés à avoir combattu en 1850 la loi Falloux, il publie quelques mois plus tard un ouvrage destiné à baliser pendant un quart de siècle la voie d'une politique scolaire laïcisatrice, *L'Enseignement du peuple*. De son exil suisse, après le 2 décembre, il produira une œuvre historique et

---

et n'est pas destinée à borner, mais à exalter l'individualité. Rien ne montre mieux la différence de conception entre les deux penseurs que les pages que Mill a consacrées, dans son étude sur *Auguste Comte et le positivisme*, à la religion de l'humanité. Mill voit avec une véritable répulsion se développer chez Comte – dont il admire certains aspects de la pensée – une conception en réalité toute catholique de la religion de l'avenir, « *étouffant, autant que possible, l'esprit d'examen et de discussion* » et organisant « *un système élaboré dont le but est la suppression de toute pensée indépendante* » (John Stuart MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, traduction Georges Clemenceau [1869], présentation de Michel Bourdeau, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 175 et 183). Un peu plus haut, Mill avait écrit : « *On demeure épouvanté devant le tableau de la sujétion et de la servitude complète qui nous sont recommandées comme étant le dernier et le meilleur résultat de l'évolution de l'humanité* » (*ibid.*, p. 174).

<sup>115</sup> « *Son opinion est que l'Eglise et l'Etat doivent être parfaitement distincts. Il est opposé à tout lien entre l'Eglise et l'Etat. Dans l'état actuel des choses, il ne pense pas que ce soit un objectif réalisable. Il pense même que l'Etat est considérablement plus libéral que l'Eglise* » [en conséquence, il est préférable que le gouvernement nomme des évêques tolérants plutôt que de laisser à l'Eglise la liberté du choix de l'épiscopat] (Discours résumé par le *Daily Telegraph* du 4 juillet 1865, *Collected Writings*, t. XVIII, p. 18).

<sup>116</sup> Rendant compte dans l'*Edimburg Review* (de tendance gauche libérale) d'un ouvrage sur Platon, il compare l'hostilité des Athéniens vis-à-vis de l'enseignement de Socrate aux « *cris qui s'élèvent contre les collègues sans Dieu [godless colleges] ou au rejet, par la plus grande partie de nos classes supérieures et moyennes, de tout enseignement qui ne soit pas confessionnel [denominational]* » (« Sur le Platon de G. Grote », avril 1866, *Collected Writings*, t. IX, p. 399). On notera, comme un témoignage d'époque sur la différenciation sociale dans l'approche de la question laïque en Grande-Bretagne, que la revendication d'un enseignement à dimension religieuse est associée par Mill à une position sociale dominante.

politique abondante, qui exercera en France, parallèlement à celle de Victor Hugo, une considérable influence intellectuelle et morale sur la jeune génération républicaine. La philosophie politique de Quinet est, quant à ses valeurs essentielles, la même que celle de John Stuart Mill : les régimes autoritaires doivent faire place à des démocraties fondées sur le respect de toutes les libertés, en particulier celle de conscience et de culte – ce qui exclut tout droit d'une Eglise spécifique à occuper dans l'ordre politique une position privilégiée.

Mais l'expérience de l'échec de la révolution de 1848, que Quinet interprète comme la conséquence de la faiblesse des démocrates vis-à-vis du catholicisme, le conduit à poser la question de la sécularisation en des termes beaucoup plus directement politiques que le philosophe britannique. Il n'est pas question pour lui de laisser l'histoire accomplir patiemment son œuvre. La contre-révolution triomphe en France, au moins temporairement, sous le biais de sa légitimation religieuse. La prochaine chance historique de la démocratie ne pourra être saisie que si elle se dote à l'avance d'un programme cette fois sans ambiguïté : la séparation la plus complète, la plus radicale entre l'Eglise et la « *société laïque* ». Trois points sont mis en avant :

*Premièrement, suppression des salaires des clergés, comme en Amérique... Deuxièmement, gratuité de l'enseignement, afin qu'il puisse être obligatoire, au moins à un certain degré... Troisièmement, séparation de l'enseignement laïque et de l'enseignement des Eglises particulières* <sup>117</sup>.

Deux aspects de ce programme importent ici particulièrement. Le premier, Quinet y insiste dès ce texte de 1850 avec une véhémence qui ne faiblira jamais par la suite, est le refus des demi-mesures. La séparation doit être « *absolue : le moindre lien temporel qui subsiste peut amener la ruine ; car ce qui est un déclin pour une Eglise devient aisément une chute irréparable pour une nation* » <sup>118</sup>. Aux républicains hésitants, mal dégagés des illusions mortelles sur une possible coopération d'un catholicisme mieux entendu et de la liberté, Quinet adresse cet avertissement solennel :

*Dans ces luttes entre deux principes irréductibles, point de milieu. Quiconque capitule se livre. Ou la société laïque s'asservit à l'Eglise, ou l'Eglise à la société laïque. Le seul moyen de conciliation est de tracer entre elles une ligne qui descende jusqu'aux entrailles du globe*<sup>119</sup>.

Passer des compromis (sens ici du verbe *capituler*) n'a pas de sens avec une institution dont la nature, Quinet en est désormais convaincu, est d'être l'ennemie mortelle de la démocratie.

Ce programme « séparatiste » se signale également à l'attention par l'intérêt qu'il porte à l'éducation populaire, élevée au rang de question cruciale de toute lutte sérieuse contre l'influence cléricale sur la société. Le libéralisme français de la première moitié du siècle avait concentré ses efforts, on l'a vu, sur la mise à l'écart de l'Eglise dans la formation des élites sociales. Il avait très largement approuvé la législation Guizot ; l'école du peuple, totalement confessionnelle, avait ainsi été abandonnée en toute bonne conscience à l'influence morale de l'Eglise, qui sut profiter de l'aubaine. C'est cette erreur, estime désormais Quinet, qui a perdu en 1848 la République. Désormais, la tâche d'un républicain ne peut être que de travailler à éviter la répétition de ce spectacle lamentable : un peuple abusé qui se jette aux pieds d'un Président béni par l'Eglise et qui travaille à sa « *servitude volontaire* » (titre du chapitre 1).

Dès ce texte de 1850 s'articulent ainsi les principaux thèmes de l'argumentaire républicain des décennies suivantes en matière de laïcité <sup>120</sup> : l'an-crage de la sécularisation dans l'histoire française

---

<sup>117</sup> Edgar QUINET, *L'enseignement du peuple*, introduction de Daniel Lindenberg, Paris, Hachette, 2001, p. 155.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 91.

depuis la Révolution, celle-ci ayant commencé dans les domaines politique et juridique une œuvre séparatrice qu'il convient maintenant d'étendre au domaine scolaire ; la nécessité de sortir grâce à la séparation du conflit, autrement insoluble, du curé de paroisse et de « *l'instituteur laïque, c'est-à-dire [du] représentant populaire de la science moderne* »<sup>121</sup>; les exigences de « *l'unité française* »<sup>122</sup> mise à mal par -l'enseignement dans un cadre public de trois dogmes concordataires qui se contre-disent ; le « *terrorisme* » moral d'une instruction religieuse catholique qui espère, par de précoces peintures de l'enfer, impressionner durablement l'esprit de l'enfant et « *faire en sorte qu'il demeure esclave le reste de sa vie* »<sup>123</sup>.

S'agit-il pour autant pour Quinet, comme l'écrit Daniel Lindenberg dans une présentation récente de ce texte, de prôner « *l'enseignement par les instituteurs de ce qu'on appelle à l'époque la 'morale indépendante', qui est notre 'morale laïque' d'aujourd'hui* »<sup>124</sup> ? Pas exactement. D'une part Quinet – et il se révèle sur ce plan « moins laïque » que Mill, en tout cas moins porté à voir dans l'infinie diversité des approches individuelles en matière de conscience la valeur fondatrice de la démocratie – pénètre en quelque sorte à regret, et comme à reculons, dans ce domaine nouveau de la laïcité scolaire pour le peuple. Sans aller jusqu'à souhaiter, comme Comte, la restauration d'une nouvelle autorité spirituelle se substituant au catholicisme, il ne cache pas l'intérêt qu'aurait à ses yeux un régime social où l'unité de foi demeurerait conciliable avec le libre examen individuel<sup>125</sup>. De là son idéalisation de la situation des pays protestants, où il croit voir un clergé d'Etat favoriser l'instruction du peuple en fonction de ses principes religieux mêmes<sup>126</sup>.

D'autre part, et c'est ici essentiel, Quinet propose d'exclure de l'école « les religions positives » mais non la religion comme telle. « *Un peuple qui perdrait l'idée de Dieu, perdrait par là même tout idéal... Je crois qu'un peuple réellement athée, c'est-à-dire privé de toute relation avec la vie universelle, périrait par la famine morale.* »<sup>127</sup> Libéré de l'obligation d'enseigner un dogme particulier, l'instituteur n'en est pas moins tenu dans la conception de Quinet à enseigner l'existence de Dieu, ce « *lait fortifiant*

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 99 et p. 149.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 99 et p. 149.

<sup>125</sup> « *Qui vous nie qu'il ne fût infiniment préférable de n'avoir qu'une religion, à laquelle tous les citoyens crussent avec la même énergie de foi, surtout si cette religion était conforme à toutes les lois de la science laïque ?* » (p. 175) Cette religion est pour Quinet le protestantisme, dont le caractère à ses yeux libéral par essence est hors de doute, et qui fait antithèse avec un catholicisme irréductiblement médiéval. C'est le caractère impraticable d'une « *révolution religieuse* » (une nouvelle Réformation) au XIXe siècle qui conduit Quinet à adopter pour la France, faute de mieux, la solution séparatiste (voir en particulier le chapitre II, *L'expérience*).

On mesure ici la persistance, au sein même d'une pensée aussi résolument anticléricale, de la thématique de l'unité de foi comme garante de la cohésion sociale et morale d'un pays, dont Quinet, non-catholique vivant en « pays catholique », garde une sorte de nostalgie (cf. p. 45 cet emploi significatif du plus-que-parfait : « *J'avais toujours tenu pour certain qu'une religion nationale est le principe fondamental sur lequel s'ordonne l'Etat* »). John Stuart Mill et tout le libéralisme anglais de ce temps auraient protesté avec énergie contre cette assertion.

<sup>126</sup> La thèse selon laquelle le protestantisme serait, par sa nature propre, accordé avec la sécularisation moderne et jouerait en faveur de la scolarisation populaire trouve dans *L'Enseignement du peuple* sa meilleure illustration. Elle convient assurément à sa stratégie visant à isoler le catholicisme face à une Europe en marche vers le progrès intellectuel et politique. Mais elle conduit à une présentation très idéalisée des réalités anglaise et prussienne. Quinet écrit ainsi : « *La révolution d'Angleterre [celle de 1688] a réussi parce qu'elle a établi un gouvernement de libre discussion sur le fondement d'une religion de libre examen* » (p. 57). C'est barrer d'un trait de plume deux siècles de combat dissident en Angleterre pour imposer face à l'anglicanisme le droit à l'hétérodoxie. Tout aussi sommaire est ce jugement à propos de l'Allemagne luthérienne : « *L'enseignement du peuple y repose sur la nature même du culte... On a vu ces Etats traverser les crises d'arbitraire les plus violentes sans que l'idée soit venue à aucun parti de toucher à l'école, encore moins de s'en faire un instrument de police* » (p. 122). Mais pour Quinet, qui ne prétend pas ici faire œuvre d'historien, la nécessité de la lutte anticatholique fait loi.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 184-185.

dont s'abreuve l'humanité entière »<sup>128</sup>. *L'Enseignement du peuple* est sur ce point sans ambiguïté : « L'instituteur doit dire : vous êtes tous enfants d'un même Dieu et d'une même patrie : tenez-vous par la main jusqu'à la mort. »<sup>129</sup> Il est vrai que Quinet cite longuement le passage du *Rapport* de Condorcet qui prône la séparation de la morale et de la religion<sup>130</sup>, sortant ainsi l'auteur de *l'Esquisse* d'un oubli d'un demi-siècle en tant que pensée de référence en matière de politique scolaire laïque (« *J'ai relevé l'idée de Condorcet* », peut-il écrire<sup>131</sup>). Mais le contexte montre clairement que Condorcet n'est ici invoqué qu'à titre de grande caution pour une politique sensiblement éloignée de celle des républicains pleinement laïques de 1792. La citation du *Rapport sur l'Instruction publique* de Condorcet est en effet immédiatement suivie d'une référence à la situation hollandaise, dans laquelle Quinet voit la réalisation même de ce qu'il préconise : « *L'enseignement laïque [n'y est] subordonné à aucun dogme particulier* »<sup>132</sup>, protestantisme et catholicisme étant enseignés hors du cadre scolaire ; mais cette disposition laisse l'école heureusement pénétrée de religiosité chrétienne : « *Tous les maîtres ici s'appliquent en toute occasion à rappeler les principes de l'Évangile et à inculquer l'esprit de moralité et de piété.* »<sup>133</sup> Rien de plus étranger bien entendu aux conceptions de Condorcet<sup>134</sup>.

C'est sans doute davantage dans l'intérêt politique porté à l'école du peuple en tant qu'institution fondatrice d'une démocratie réelle que se manifeste nettement la filiation entre Condorcet et Quinet. C'est du peuple lui-même, assure ce dernier dans une page célèbre, que viendra le salut de la société : c'est pourquoi il faut prendre au sérieux le mot déjà galvaudé de peuple souverain, et donner à chaque enfant du peuple, au sens exact du terme, une *éducation de roi* :

*Songez qu'il ne s'agit plus seulement de faire un homme qui prenne sa place dans une société assise : il s'agit de préparer celui qui doit guérir une société assez malade pour se frapper elle-même. Ce n'est pas un écolier que vous avez à dresser : c'est bien en réalité un créateur, un constructeur d'empires... Je voudrais que l'or de la sagesse de tous les peuples fût mis à ses pieds ; que ce qui a*

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 148. L'élève idéal d'Edgar Quinet « *connaîtrait Dieu avant de connaître le prêtre* » (*ibid.*). On demeure étonné que son préfacier y voie, en 2001, l'équivalent de la « *morale laïque d'aujourd'hui* ».

Quinet demeurera ultérieurement fidèle à cette conception de la séparation scolaire : « absolue » vis à vis du catéchisme confessionnel, mais non a-religieuse, cependant que son anticléricalisme, ou plus exactement, son hostilité politique vis-à-vis du clergé catholique, se radicalise dans les années 1860, symétriquement au *Syllabus*. Il en vient alors à préconiser une législation d'exception contre l'Église catholique après la restauration de la République. *La Révolution Religieuse au XIXe siècle* (1866) milite pour la constitution à l'échelle de l'Europe d'un vaste front anticatholique, englobant jusqu'aux Églises protestantes, une « *alliance de tous les esprits libres de la terre pour l'affranchir de l'esprit qui la possède et la stérilise* » (*ibid.*, p. 244). Revenus au pouvoir, les républicains ne devraient pas craindre de décider l'interdiction temporaire du culte catholique, en érigeant contre lui une sorte de « dictature laïque » seule à même de venir à bout de leur « *mortel ennemi* » (p. 200). Ce ne serait pas autre chose en somme pour l'Église catholique qu'un juste retour des choses : une application à son encontre de la législation liberticide de l'Empereur Théodose grâce à laquelle elle étouffa jadis le paganisme (chapitre V, *Comment une religion finit*, p. 214-219).

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 174. Les *Œuvres* de Condorcet venaient d'être publiées (édition Arago-O'Connor, 12 volumes, 1847-1849). L'édition précédente datait du début du siècle (1806).

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>133</sup> Cette dernière phrase est extraite du rapport de V. Cousin sur la Hollande (1837) mentionné plus haut (chapitre 4), que Quinet cite avec approbation.

<sup>134</sup> L'adjectif *laïque* ne doit pas ici induire en erreur. Son contenu reste proche de son étymologie, à laquelle Edgar Quinet se réfère continuellement : l'enseignement *laïque*, c'est l'enseignement du peuple, des non-clercs. Or le peuple demeure pour Quinet chrétien (et tout au moins, on l'a vu, se perdrait à ne plus l'être) ; l'école *laïque* sans catéchisme ni culte spécifique doit à ses yeux fort logiquement rester une école chrétienne (*ibid.*, p. 165).

Le sens courant aujourd'hui d'*enseignement laïque* (compris comme observant une attitude de neutralité non seulement entre les différentes confessions, mais entre croyance et incroyance) ne s'imposera réellement dans la langue française que dans les trois décennies suivantes ; on y reviendra plus loin.

*été accepté, applaudi par la conscience de toute l'humanité, lui fut présenté à son arrivée dans le monde, comme son héritage moral... car c'est bien un sauveur, un médiateur qu'il vous faut élever en chaque homme, ou le monde périt*<sup>135</sup>.

Ces lignes inspirées, écrites en des temps de défaite, tendent à renouer avec l'élan de ces révolutionnaires laïques de 1792 et 1793 qui voulaient démanteler le mur culturel dressé entre les élites dominantes et le peuple, afin d'assurer à ce dernier la possibilité de remodeler lui-même la société selon ses propres finalités démocratiques. Ce projet, plus rêvé sans doute chez Quinet qu'élaboré politiquement, d'une République créée par le peuple et vivant par lui, devait cependant demeurer au fondement de sa pensée politique pendant les deux décennies d'exil et de résistance à l'Empire qui suivirent la publication de *L'Enseignement du peuple*. On verra la transformation qu'il subira entre les mains des républicains au pouvoir à partir de la fin des années 1870<sup>136</sup>.

### **3.4. Le socialisme et la séparation politique et scolaire : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels**

Des révolutions de 1848 sur le continent et de leur échec, le mouvement ouvrier et socialiste européen a tiré un bilan, sur un point au moins, assez voisin de celui d'Edgar Quinet : l'erreur majeure a été de s'aveugler sur la dangerosité de l'adversaire et sur sa volonté implacable de conserver pour lui-même le pouvoir. Mais il ne s'agit plus ici d'opposer un projet républicain à l'Eglise catholique alliée des trônes. L'affrontement essentiel, celui qui structure la vision du monde du socialisme de cette époque, n'est pas comme chez Quinet celui qui oppose l'Eglise et la modernité, mais bien celui qui met aux prises dans la réalité sociale la bourgeoisie capitaliste triomphante et les multitudes humaines qui subissent d'une façon ou d'une autre la violence de son pouvoir. Le massacre de juin 1848 en France, les défaites des soulèvements allemands de 1849 ont brutalement ruiné l'idéologie de la fraternité unissant tous les hommes de progrès, cette « *manière débonnaire de faire abstraction des oppositions de classes* »<sup>137</sup>. L'heure n'est plus à l'« utopie » : la question du pouvoir d'Etat, c'est-à-dire du type de régime politique à substituer à ceux qui règnent sur l'Europe, et celle des classes sociales qui opéreront cette transformation deviennent les questions centrales à résoudre. Les réponses, on le sait, sont diverses : fédéralisme, dictature provisoire du prolétariat, suppression de l'Etat... Mais le fond commun de toutes ces approches « post-quarante-huitardes » est celle de la recherche des moyens théoriques et pratiques de ce qui commence à s'appeler alors *l'indépendance de classe*, c'est-à-dire la compréhension claire – celle-là même qui a fait défaut en 1848 et en 1849 – du fait que les classes dominées ne partagent pas le même but que les classes dominantes, quand bien même une fraction de celles-ci, au nom du libéralisme politique, s'engage dans la lutte contre des régimes absolutistes. Ne plus être trompé par des déclarations de principe en faveur des droits de l'homme et de la démocratie puisque celles-ci, une expérience cruelle l'a montré, perdent toute consistance aux moments décisifs, au profit d'une solidarité fondamentale des possédants contre les non-possédants : telle paraît désormais la condition nécessaire de la victoire de la nouvelle révolution, celle qui évitant les écueils de 1848 parviendra à achever l'œuvre d'*émancipation* que la Révolution française a seulement commencée.

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 149-150.

<sup>136</sup> Claude Lefort insiste dans sa préface à *La Révolution* (Belin, 1987) sur ce qui sépare Quinet des Montagnards et de « *l'idéologie des pseudo-révolutionnaires qui rêvent d'une violence salvatrice et invoquent la cause sacrée du peuple sans... se soucier des libertés détruites* » (p. 15). C'est souligner d'une autre façon le voisinage idéologique de Quinet et de Condorcet.

<sup>137</sup> Karl MARX, *Les luttes de classes en France, 1848-1850*, La Pléiade (Gallimard), Maximilien Rubel (ed.), tome 4 (politique), 1994, p. 248. Marcel DAVID (*Le Printemps de la Fraternité*, Paris, Aubier, 1992) a étudié dans le cas français cette « *perte de crédibilité de la fraternité* » (p. 314) à partir notamment de juin 1848, vécue comme une sorte de déclaration de guerre sociale des possédants aux non-possédants.

Cette rupture avec la conception dominante des courants socialistes et communistes de la première moitié du siècle modifie bien entendu radicalement l'approche de la question religieuse. Les Eglises, sans exception, se sont rangées à l'heure du péril du côté de l'ordre social menacé. Partout, le discours qu'elles ont tenu aux heures cruciales de la révolution, celui qu'elles tiennent depuis son reflux, est celui de la nécessaire soumission aux puissants de ce monde, au nom de la promesse d'une félicité éternelle dans l'autre. L'alliance des trônes et des autels ne paraît plus le fruit d'un malentendu, ni une phase transitoire qu'une évolution interne des Eglises ou quelque « *nouveau christianisme* » à inventer pourraient dépasser : elle apparaît désormais comme liée à la nature même du christianisme, ou plutôt de toute religion. Répudiant en -général le « socialisme chrétien » vu comme une manière de « pactiser » avec l'adversaire de classe (« *La Révolution ne pactise point avec la Divinité* », Proudhon <sup>138</sup>), le mouvement ouvrier de la seconde moitié du siècle se voudra pour l'essentiel « émancipé de la religion », aussi bien en France qu'en Allemagne ou en Italie (la liste n'est naturellement pas limitative).

Les conséquences de l'apparition de la question de l'indépendance de -classe comme question centrale du mouvement ouvrier et socialiste ne sont pas moins importantes pour son approche de la question scolaire. La nécessité d'acquérir les savoirs élémentaires ne fait guère de doute : l'analphabétisme rend démuni face à l'exploitation. Mais au-delà ? Faut-il – en continuité avec une tradition égalitaire ancrée dans la Révolution française, ou dans une certaine *Aufklärung*, et dont on a vu les prolongements chez un certain nombre de « socialistes utopiques » de la première moitié du siècle, comme dans les courants pédagogico-politiques d'« émancipation de l'école » – fixer l'objectif de l'accès des masses aux mêmes savoirs, à la même culture que les classes dominantes ? Le risque apparaît grand ce faisant de travailler à renforcer ces dernières des « meilleurs éléments » issus du peuple, à qui des études poussées, dans l'ambiance idéologiquement dissolvante des établissements scolaires destinés aux élites sociales, feraient perdre la conscience nette de la division de la société en classes opposées. La barrière qui sépare l'école pour le peuple de l'école des notables sera certes dénoncée, dans cette seconde moitié du siècle, comme l'une des injustices majeures dont se rendent coupables les classes dominantes, l'une de celles dont le socialisme victorieux pourra organiser la suppression. Mais la lutte pour le renversement de cette barrière scolaire n'est pas à l'ordre du jour. Paradoxalement, les politiques scolaires des mouvements socialistes-révolutionnaires s'adapteront, plus qu'elles ne s'y opposeront, au « développement séparé » des deux réseaux scolaires, allant même parfois, comme on le verra, jusqu'à y trouver d'une certaine façon leur compte.

Tout en mettant au premier plan de ses préoccupations la nécessaire délimitation politique et programmatique d'avec les courants politiques qui refusent la notion d'indépendance de classe (libéraux, « démocrates », voire « radicaux ») le socialisme de cette époque reste comme eux immergé dans le vaste mouvement sécularisateur qu'on a cherché à décrire plus haut. Si la lutte contre le pouvoir des Eglises n'est pas son objectif principal, il ne peut s'en désintéresser ; il se considère même volontiers comme le plus conséquent dans la lutte sécularisatrice, parce qu'il lutte pour en finir non seulement avec la foi religieuse, mais avec les conditions matérielles d'existence qui la génèrent et l'entretiennent. En témoigne l'itinéraire emblématique de Paul Lafargue, délégué au congrès étudiant international de Liège (1865), d'où il appelle à la « guerre à Dieu », devenu dirigeant et théoricien (*La Religion du Capital*, 1887) du socialisme français à référence marxiste, comme de la seconde Internationale. De même, la méfiance parfois explicite, souvent implicite, envers une culture qui paraît indissolublement liée à une conception bourgeoise du monde n'empêche pas les courants socialistes d'accorder un intérêt puissant au progrès scientifique : « la science » – opposée à l'ancienne foi – est comprise comme un facteur clé de l'émancipation humaine. L'idée d'Owen, selon laquelle la science moderne et la grande industrie sont les deux grands instruments modernes qui rendent enfin possible

---

<sup>138</sup> P.-J. PROUDHON, *Idee générale de la Révolution au XIXe siècle* (1851), *Œuvres Complètes*, t. 2, Slatkine, Genève, 1982, p. 310.

pour l'humanité de se libérer des vieilles servitudes du travail intensif et de la misère, est partagée par la plupart des courants socialistes de la seconde moitié du siècle – quand bien même l'owenisme comme tel a perdu tout sens politique. La nécessité de libérer l'école, et en particulier l'école du peuple, des anciennes conceptions religieuses, d'y faire entrer tout le savoir moderne (notamment l'évolutionnisme de Darwin), est une préoccupation forte des politiques scolaires inspirées par le socialisme.

Dans ce cadre dessiné à grands traits, il convient d'examiner comment se posent désormais pour les courants se réclamant, sur le continent européen essentiellement<sup>139</sup>, d'une révolution désormais appelée socialiste ou *prolétarienne* les questions de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et de la lutte contre l'instruction religieuse à l'école. Sans prétendre là encore à une quelconque exhaustivité, on interrogera ici à ce sujet l'œuvre de quelques théoriciens et militants qui ont paru les plus représentatifs : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels<sup>140</sup>.

### 3.4.1. Proudhon : « Coupez la corde ! »

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) apparaît, dans cette esquisse de typologie de l'attitude socialiste en matière laïque, comme occupant une position intermédiaire. Les deux grandes oppressions de l'histoire des hommes, religieuse et politique, sont souvent associées sous sa plume, témoin ce texte écrit en prison en 1851 : « *L'ennemi est là cependant. Dieu et le Roi, l'Eglise et l'Etat, telle est en corps et en âme l'éternelle contre-révolution.* »<sup>141</sup> L'Eglise – c'est-à-dire l'Eglise catholique, Proudhon raisonnant dans un cadre essentiellement français – est même désignée dans son œuvre majeure, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858), comme l'adversaire principal à vaincre. Proudhon, qui s'était dès 1848 affirmé comme favorable à la suppression du catéchisme scolaire prévue par Carnot et à la suppression du budget du culte<sup>142</sup>, développe longuement dans cet ouvrage le thème de l'assimilation de l'éducation chrétienne à une éducation servile, auxiliaire du pouvoir et opposée à la tâche éducative centrale, comprise comme une tâche éminemment politique : former des hommes capables de s'administrer eux-mêmes<sup>143</sup>.

Il n'est plus question de s'accommoder comme chez Edgar Quinet d'une école accréditant l'idée de l'existence d'un Dieu, même dépouillée de tout autre dogme – car cette soumission originelle à une

---

<sup>139</sup> C'est à ce moment que commencent à diverger de manière réellement significative les tendances dominantes du mouvement ouvrier en Grande-Bretagne et sur le continent européen. La Grande-Bretagne des années 1830 et 1840 avait été le pays phare de la constitution d'un sentiment de classe opposant travailleurs et possédants, les Eglises chrétiennes étant souvent associées à ces derniers (voir chapitre 6). La relation se renverse après 1850 : rationalisme laïque et conscience politique de classe marquent le pas en Grande-Bretagne après l'échec du chartisme alors qu'ils se développent spectaculairement au même moment dans le mouvement ouvrier continental, surtout à partir des années 1860. Mais il serait erroné de forcer le trait : c'est tout de même à Londres qu'a été proclamée en septembre 1864 l'*Association Internationale des Travailleurs*. L'échec de la Commune de Paris renforcera la différenciation entre le mouvement ouvrier britannique et celui du continent, sans que celle-ci prenne cependant un aspect irréversible, comme on le verra plus loin à propos de la lutte pour les *secular schools* à la fin du XIXe et jusqu'en 1914.

<sup>140</sup> Il aurait fallu, pour donner un aperçu vraiment représentatif de la pensée socialiste et révolutionnaire de ce temps, y inclure au moins Ferdinand Lassalle et le syndicalisme ouvrier britannique (qui joue pour une part le rôle d'un parti alors inexistant outre-Manche), et mesurer l'impact du positivisme ouvrier en France et en Italie. Les noms auxquels on s'est arrêté paraissent au moins donner un aperçu des points de divergence et d'accord essentiels.

<sup>141</sup> P.-J. PROUDHON, *Idée générale...*, p. 103.

<sup>142</sup> « *Commencez par renvoyer dans le ciel le Père Eternel. Sa présence parmi nous ne tient plus qu'à un fil, le budget. Coupez la corde* » (*Idée générale...*, p. 308).

<sup>143</sup> C'est le thème de la cinquième *étude* de la *Justice...* consacrée à la critique de l'éducation par l'Eglise : [le catholicisme] « *ne veut pas d'une pédagogie qui formerait l'homme pour lui-même, en l'affranchissant de tout préjugé, de tout dogmatisme, de toute hallucination transcendante. On craindrait, si l'esprit de la jeunesse devenait libre, qu'il n'y ait plus d'emploi pour les gens qui s'arrogent le droit de gouverner l'âge viril. La dépravation de l'enfant est le gage de la servilité de l'adulte* » (*Œuvres complètes*, Slatkine, tome VIII-2, p. 388).

puissance supérieure à l'homme entraînerait à ses yeux toutes les autres. Proudhon renoue ici pleinement avec la tradition laïque de la Révolution française en réhabilitant, après une éclipse d'un demi-siècle, la conception d'une école populaire libérée de tout ancrage non seulement confessionnel mais religieux<sup>144</sup>. En même temps, cette critique de l'Eglise enseignante est incorporée à une dénonciation d'ensemble de l'Etat enseignant. A ce dernier est adressé le reproche non plus seulement d'utiliser l'école pour inculquer des « vérités politiques » qui le servent, mais aussi, et avant tout, d'imposer un système éducatif inégalitaire et socialement différencié, visant à « *entretenir, fortifier, augmenter la distinction des classes, consommer et rendre irrévocable la scission entre la bourgeoisie et le prolétariat* » alors que « *dans une démocratie réelle, où chacun doit avoir sous la main, à domicile, le haut et le bas enseignement, cette hiérarchie scolaire ne saurait s'admettre* »<sup>145</sup>. Le projet d'une école socialement égalitaire, et politiquement productrice de démocratie, se fonde ainsi chez Proudhon dans l'exigence d'une double indépendance de l'école vis-à-vis de l'Eglise comme de l'Etat : une conception déjà ancienne en contexte britannique, on l'a vu, mais qu'il est l'un des premiers à avoir reformulée en France en tant que doctrine de lutte du prolétariat<sup>146</sup>. L'anarchisme ouvrier et le mouvement syndicaliste français se réapproprièrent certaines de ces analyses, que retrouveront ultérieurement, à partir du début du XXe siècle, ces instituteurs syndicalistes qu'on verra (chapitre 13) invoquer Proudhon pour fonder théoriquement leur résistance politique et pédagogique aux exigences de l'Etat-patron<sup>147</sup>.

### 3.4.2. Blanqui et Bakounine : lutte contre l'Eglise et éducation athée

La lutte contre l'Eglise, et contre la religion chrétienne, est pour Blanqui, de façon plus systématique et plus principielle que pour Proudhon, un aspect central du combat révolutionnaire. Au moment où il s'apprête, dans une des rares périodes de liberté de sa vie politique, à fonder un journal destiné à

---

<sup>144</sup> Sans citer Condorcet (qu'il n'a peut-être jamais lu) Proudhon se situe, à propos de la Révolution française, comme un adversaire véhément de Robespierre. Il lui reproche en particulier – ce qui est ici important à signaler – le culte de l'Etre suprême, retour déguisé à une religion d'Etat. Ce « *misérable rhéteur, en qui l'âme de Calvin semblait revivre* » est coupable à ses yeux d'avoir « *posé les bases du concordat. Bonaparte ne fit que reprendre la politique du pontife de Prairial* » (*Idee générale...* p. 304). Ce jugement politique est à ses yeux d'autant plus important qu'il situe explicitement la tâche à accomplir, non comme une révolution de nature différente de la Révolution française, mais comme l'achèvement de -cette dernière : « *La révolution en 1789 n'a fait que la moitié de son œuvre* » (*ibid.*, p. 124).

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>146</sup> La doctrine de Proudhon était cependant sujette à des variations que ne manquaient pas de relever ses adversaires, notamment blanquistes. Proudhon se déclarera, peu après la publication de *De la Justice*, favorable à la protection militaire du pape par Napoléon III. L'idée de base était désormais qu'une religion établie était préférable au chaos religieux qui suivrait la ruine du catholicisme : « *La religion tient encore une grande place dans l'âme des peuples ; là où la religion établie vient à faiblir, il se forme aussitôt des superstitions et des sectes mystiques de toute sorte* » (*La Fédération et l'unité en Italie*, 1959, cité par G. WEILL, *L'Idee laïque en France*. p. 193).

L'histoire devait oublier ces rétractations et de nombreux lecteurs de Proudhon, « *depuis Gambetta jusqu'à Longuet* », apprirent [dans *De la Justice*] « *qu'un rapprochement avec l'Eglise ou avec un système déiste quelconque était défendu par la logique à tout démocrate sincère et conscient* » (G. WEILL, *ibid.*).

<sup>147</sup> Proudhon fut dans le mouvement ouvrier français des années 1850 et 1860 un personnage à l'influence profonde, mais controversée. Son anticléricalisme semblait à beaucoup mal assuré (ce que confirme aujourd'hui l'importante étude que lui a consacrée l'historien et théologien catholique Pierre Hautmann, 1988, voir bibliographie), sa conception mutualiste fondée sur l'association de petits producteurs paraissait archaïque aux tenants d'un socialisme plus centré sur la grande industrie ; sa misogynie implacable choquait parfois (plus que son antijudaïsme, dont les implications étaient mal perçues) ; sur le plan proprement scolaire, son hostilité rigide au mot d'ordre d'« école gratuite et obligatoire » parut rapidement relever d'une position doctrinaire à contre-courant. Maurice DOMMANGET (*Les Grands socialistes et l'éducation*, Paris, Colin, 1970, p. 251 et suiv.) a cependant souligné à juste titre la hardiesse de sa critique de l'éducation morale en régime capitaliste : dans un tel régime, « *l'enfant envoyé aux écoles ne sera toujours qu'un jeune serf dressé pour la servitude* » (*De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865, p. 337).

attaquer le gouvernement à travers la critique du christianisme (l'éphémère *Candide*, en 1865), il écrit à un correspondant émigré en Espagne :

*La lutte contre le clergé s'aggrave constamment en France. Le mouvement philosophique est très intense et gagne le peuple. Les écoles [de pensée] sont aujourd'hui athées et matérialistes en majorité. Cette opinion gagne rapidement aussi le peuple. C'est peut-être le symptôme le plus révolutionnaire car il indique que chacun sent où est la racine de l'ordre social actuel et que pour renouveler l'arbre, il faut l'attaquer là. On ne peut pas changer sérieusement une société dans son ordre politique et social sans détruire l'idée philosophique qui en est la base*<sup>148</sup>.

Cette question est si fondamentale aux yeux de l'auteur de la formule « *ni Dieu, ni maître* » qu'en 1879 encore, dans l'un de ses derniers entretiens de prison, il réaffirmera qu'il faut « *d'abord et avant tout, déchristianiser la France* »<sup>149</sup>. Mais la politique de séparation des Eglises et de l'Etat n'a pas ses faveurs. Trop généreuse encore avec un adversaire implacable, elle sous-estime la dangerosité de ce « *meilleur auxiliaire du capital* »<sup>150</sup> qu'est le clergé catholique. « *Les peuples n'ont pas de plus cruel ennemi que la religion. Le christianisme et l'opium sont deux poisons identiques par leurs effets* ». C'est pourquoi les révolutionnaires ne doivent pas craindre de se préparer à interdire en France l'exercice du culte catholique au lendemain de leur victoire : « *Que notre devise soit : « Suppression des cultes, expulsion des prêtres »* »<sup>151</sup>.

En posant en principe que face à un tel adversaire « *la débonnairerie irait jusqu'au suicide* »<sup>152</sup>, Blanqui s'inscrit dans une tradition illustrée, depuis Babeuf, par Buonarroti et les sociétés secrètes républicaines de la première moitié du siècle. L'abolition des libertés, pour les ennemis de la liberté du peuple, n'est dans son esprit qu'une mesure provisoire au lendemain d'une insurrection victorieuse (c'est ce que signifie l'expression de *dictature du prolétariat*, employée par Blanqui en référence aux dictateurs de la Rome antique qui concentraient pour une période limitée tous les pouvoirs entre leurs mains). Mais, concernant l'Eglise catholique tout au moins, cette mesure est indispensable : incurable naïf serait celui qui attendrait du peuple, décervelé depuis des siècles par l'endoctrinement religieux le plus intense, qu'il parvienne de lui-même à se libérer de la tutelle du clergé. Ce n'est « *qu'une génération après la chute du christianisme* » que le danger pourra être considéré comme vraiment écarté<sup>153</sup>. Pour la même raison, l'enseignement de cette période de transition ne saurait être neutre en matière religieuse. Vivement frappé de la puissance des mécanismes d'endoctrinement politiques et religieux dans l'école qu'il a sous les yeux, au point qu'il estime qu'un peuple ainsi éduqué à la

---

<sup>148</sup> Louis-Auguste BLANQUI, Lettre à Lacambre (27 décembre 1864), in Maurice DOMMANGET, *Blanqui et l'opposition révolutionnaire à la fin du Second Empire*, Cahiers des Annales n° 14, Paris, A. Colin, 1960, p. 86.

<sup>149</sup> Maurice DOMMANGET, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Marcel Rivière, 1957. On peut remarquer que Blanqui, si hostile à Proudhon, le rejoint dans la condamnation laïque de la religion d'Etat imposée à la Révolution française par Robespierre (*Notes sur Robespierre* [1850] inédites jusqu'en 1928, in Louis-Auguste BLANQUI, *Ecrits sur la Révolution* ; Gallilée, 1977, p. 309-326).

<sup>150</sup> Cité par M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 293.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

<sup>153</sup> C'est ainsi tout au moins que Blanqui pose la question du vote des femmes. Estimant l'emprise religieuse trop forte sur elles pour qu'elles puissent s'en délivrer par leurs propres forces, Blanqui repousse l'idée de revendiquer aujourd'hui l'extension aux femmes du suffrage universel, et même de l'instituer au lendemain d'une « *prise d'armes* » victorieuse : « *Il a passé par quelques cerveaux socialistes on ne sait quelle idée saugrenue d'octroyer à la plus belle moitié du genre humain les droits politiques, électoral, éligibilité. Elle ne manquerait pas d'en user pour son suicide... Sous peine de ruine, l'urne politique ne doit être abordable au sexe faible qu'une génération après la chute du christianisme... Commencez par mettre dehors la religion, puis vous laisserez entrer le genre humain* » (Papiers Blanqui, N. a. fr. 9592-1, f° 127, cité par P. ROSANVALLON, *La Démocratie inachevée*, Gallimard, 2000, p. 146 ; l'expression soulignée l'est dans le texte).

soumission, et en même temps exclu du véritable savoir<sup>154</sup>, est incapable de se libérer par lui-même, Blanqui considère que s'imposerait, après la victoire d'une révolution, une phase de contre-endocrinement scolaire. On comprend dès lors qu'il ne puisse voir dans « *la séparation de l'Eglise et de l'Etat* » que l'une de ces « *phrases cabalistiques dont le peuple est dupe* » et qu'il préfère à l'objectif d'une éducation laïque – un mot qu'il juge ambigu – celui d'une éducation athée<sup>155</sup>.

Bien qu'il rejette non seulement le projet blanquiste de suppression des cultes par la contrainte d'Etat, au lendemain d'une révolution victorieuse, mais l'idée même de conquête de pouvoir, Bakounine partage avec celui qu'on appelle alors *l'Enfermé* deux idées ici importantes : la nécessité d'une organisation conspirative, capable de déclencher au bon moment l'énergie révolutionnaire des opprimés, et le caractère indispensable d'une propagande antireligieuse résolue pour ôter aux prêtres leur emprise contre-révolutionnaire sur les masses. Car s'il est vrai que la masse ne saurait se détacher des Eglises avant la révolution libératrice, il est indispensable que l'avant-garde organisée ait fermement rejeté toute foi religieuse. L'athéisme est une condition d'admission à l'*Alliance Internationale de la Démocratie socialiste* qu'il fonde, à l'intérieur de l'Internationale, en 1869. Dans son principal ouvrage posthume, *Dieu et l'Etat* (écrit vers 1870), il n'écarte pas non plus l'idée d'une déchristianisation révolutionnaire : « *Il faut transformer toutes les Eglises, tous ces temples dédiés à la gloire de Dieu, en autant d'écoles d'émancipation humaine.* »<sup>156</sup> *Dieu et l'Etat* s'ouvre sur un hommage à Mazzini, Michelet, Quinet et John Stuart Mill, ce « *petit nombre d'hommes illustres, dont aucun n'osera parler sans respect* » en raison de la vigueur avec lequel ils ont mené ou mènent le combat contre les Eglises<sup>157</sup> ; mais c'est pour annoncer aussitôt son intention de faire une critique sans concession de « *ces adversaires passionnés du matérialisme et, par conséquent, aussi du socialisme* »<sup>158</sup>.

Surtout, pour lui comme pour Blanqui, même si leurs présupposés politiques sont différents, la perspective laïque est bien une fausse solution : on n'a rien gagné à séparer l'Ecole de l'Eglise si on la laisse sous la domination de l'Etat. La lutte contre la religion, expose-t-il dans *Dieu et l'Etat*, n'est rien d'autre que la lutte contre l'autorité des prêtres. Aussi ne peut-elle prendre sens que si elles s'inscrit dans une lutte globale contre toute espèce d'autorité, celle de l'Etat comme celle des « *professeurs de l'Ecole moderne, divinement inspirés et patentés par l'Etat* [qui ne peuvent qu'enseigner] *la doctrine du sacrifice populaire à la puissance de l'Etat et au profit des classes privilégiées* »<sup>159</sup>. A partir des années 1870, les partisans italiens et français de Bakounine retiendront souvent de ce texte l'idée – sans doute simplificatrice par rapport à la pensée de son auteur – que l'école confessionnelle et l'école publique doivent être mises sur le même plan, comme deux écoles équivalentes du conditionnement social. Plus encore que pour les blanquistes, la lutte pour la laïcité de l'Ecole est le type même de piège idéologique dans lequel il ne sera pas question pour eux de se laisser enfermer.

### 3.4.3. La question de la Séparation chez Marx et Engels

---

<sup>154</sup> « *Blanqui accuse la bourgeoisie de se réserver 'le plus odieux des monopoles, celui des Lumières'* » (Maurice DOMMANGET, *Les grands Socialistes et l'éducation*, Paris, Colin, 1970, p. 284). La formule se trouve dans un texte de jeunesse (1835), mais représente une constante de sa pensée.

<sup>155</sup> M. DOMMANGET, *Les grands Socialistes et l'éducation...*, p. 294. Blanqui craint que le mot *laïque* ne prête à confusion sous sa plume avec les « *religiosâtres* » comme Quinet.

<sup>156</sup> Michel BAKOUNINE, *Dieu et l'Etat* (texte inachevé, publié par Elysée Reclus en 1882), Les Mille et une nuits, 1996, p. 35.

<sup>157</sup> John Stuart Mill en particulier est présenté en ces termes : « *M. Mill est anglais, et en Angleterre se proclamer athée, c'est se mettre en dehors de la société, même encore aujourd'hui* » (*ibid.*).

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>159</sup> *Ibid.*

Il est superflu de chercher à établir que Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) partagent avec les trois auteurs qu'on vient d'évoquer la même appréciation du rôle social et politique des clergés comme auxiliaires du Capital (et jusqu'à la métaphore de *l'opium du peuple*, dont Marx n'est d'ailleurs pas l'inventeur<sup>160</sup>). On a vu (chapitre 5) que l'un et l'autre ont entrepris dès avant 1848 un combat interne au mouvement communiste, qu'ils venaient de rejoindre, pour qu'il rompe toute référence au christianisme ou à quelque fondement religieux de sa doctrine : c'est sans doute à la précocité de cette prise de position, à contre-courant de l'opinion dominante dans le mouvement ouvrier européen avant 1848, qu'ils doivent une partie de leur influence ultérieure. Mais si leurs « idées sur la religion » ont fait l'objet d'un très grand nombre d'études, leur position par rapport à la question laïque, ou en d'autres termes ce qu'on pourrait appeler leur « doc-trine laïque », n'a pas été examinée en général avec la même attention : ce sera l'objet des pages qui suivent.

Il importe tout d'abord de remarquer que ni Marx ni Engels, si persuadés soient-ils eux aussi que socialisme et matérialisme vont de pair, ne partagent sur ce point les conceptions qu'on vient d'exposer. La séparation des Eglises et de l'Etat, comme de l'Eglise et de l'Ecole, est à leurs yeux une revendication dont l'origine libérale, et non socialiste, ne fait assurément pas de doute, mais qu'il faut cependant introduire dans le programme du mouvement ouvrier, précisément parce que la bourgeoisie libérale paraît y avoir renoncé. La question de la séparation des Eglises et de l'Etat est de celles dont Marx comme Engels se sont préoccupés le plus tôt, non sans raisons objectives : on a vu plus haut (chapitre 7) la place prise par la question politique de *l'Etat chrétien* dans l'Allemagne du *Vormärz*. Dès le premier texte d'ampleur où il traite -cette question, *La Question juive* (1844), Marx (qui n'est pas encore communiste à ce moment) apparaît dans sa polémique contre Bruno Bauer comme défenseur d'une politique de séparation, faisant de la neutralité religieuse de l'Etat un préalable démocratique aux transformations socialistes de la société. A propos de « *l'émancipation politique* » des juifs, à qui était déniée l'égalité civile et politique, Marx écrit : L'émancipation politique constitue, somme toute, un grand progrès. Elle n'est pas, il est vrai, la dernière forme de l'émancipation humaine, mais elle est la dernière forme de l'émancipation humaine dans les cadres de l'état social actuel<sup>161</sup>.

En d'autres termes : la neutralité religieuse de l'Etat moderne constitue à la fois un *grand progrès* par rapport aux Etats confessionnels antérieurs vers ce que Marx appelle un peu plus haut « *l'émancipation humaine universelle* », et un « moment » à dépasser, puisqu'elle ne résout en rien le problème de l'« *émancipation religieuse* » des individus par rapport à leur religion, et qu'elle laisse subsister dans toute sa puissance « *l'argent, devenu le dieu du monde* »<sup>162</sup>. La « révolution politique » (dont le modèle est à ses yeux la Révolution française), c'est-à-dire la réalisation de l'égalité devant la loi, et la laïcisation de l'Etat qui en résulte, révolution à la fois nécessaire et insuffisante, doit être complétée par une nouvelle révolution, seule apte à libérer l'humanité de la domination de la bourgeoisie, qui pour Marx devait bientôt se dénommer révolution sociale, ou prolétarienne<sup>163</sup>. Que

---

<sup>160</sup> Pour un aperçu de l'histoire de cette célèbre formule apparue au XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à son emploi dans la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1843), voir Michaël LÖWY, « Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1995, n° 89 (janvier-mars), p. 44.

<sup>161</sup> Karl MARX, *La question juive*, Paris, Editions 10 / 18, p. 179.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 210. Bruno Bauer faisait de la perte de la foi religieuse des juifs et des chrétiens une condition de la réalisation de l'Etat neutre par rapport aux cultes : il en concluait qu'il valait mieux travailler à libérer les hommes de la religion plutôt que de lutter pour un changement de la loi. Lui-même venait de publier plusieurs travaux importants de critique historique du christianisme, tendant notamment à nier l'historicité de Jésus (*Critique des faits contenus dans l'évangile de Saint Jean*, 1840, *Le christianisme dévoilé*, 1843).

<sup>163</sup> La conception de Marx dans *La Question juive* est clairement résumée en ces termes par Nguyen Ngoc Vu (*Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Aubier-Montaigne, 1975, p. 128) : « L'Etat est la forme profane de l'auto-aliénation de l'homme, dont la religion est la forme sacrée. L'émancipation humaine véritable exige donc non seulement la suppression de l'Etat religieux, mais de l'Etat profane lui-même. »

cette nouvelle révolution détruit l'acquis de la première, et remet en cause la liberté des cultes, est pour Marx hors de question : il est pour lui évident qu'on ne supprime pas la foi religieuse par la force, mais par la transformation des conditions matérielles d'existence qui lui permettent de prospérer. Quelques mois plus tôt (mars 1843), Marx, écrivant à Arnold Ruge qu'il renonce à poursuivre l'édition de la *Gazette Rhénane* accablée par la censure berlinoise, terminait ainsi sa lettre :

*A l'instant même, je reçois la visite du chef de la communauté juive d'ici : il me demande de rédiger pour les Juifs une pétition destinée à la Diète, et je vais le faire. Si grande soit ma répugnance pour la religion israélite, la manière de voir de Bauer me paraît trop abstraite. Il s'agit de pratiquer le plus de brèches possibles dans l'Etat chrétien et d'y introduire en fraude la raison, autant qu'il dépend de nous. Il faut du moins s'y efforcer – et l'exaspération augmente avec chaque pétition qui est rejetée avec des protestations* <sup>164</sup>.

Cette position restera ensuite sans changement notable celle de Marx. Le programme politique qu'il rédige en avril 1848 pour le jeune Parti communiste allemand porte (paragraphe 13) : « *Pleine séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les ministres de toutes confessions sont rémunérés uniquement par les contributions volontaires de leur communauté.* » <sup>165</sup> En mai 1871 encore, il présente la Commune de Paris comme ayant « *brisé l'outil spirituel de l'oppression, le pouvoir des prêtres* » au moyen de la séparation de l'Eglise et de l'Etat : « *Les prêtres furent renvoyés à la calme retraite de la vie privée pour y vivre des aumônes de leurs fidèles à l'instar de leurs prédécesseurs, les apôtres.* » <sup>166</sup> Au même moment, il s'oppose avec Engels à Bakounine en refusant de faire de l'athéisme une condition d'adhésion à l'Internationale ou à l'une de ses sections <sup>167</sup>. Pas d'athéisme officiel, donc, ni dans le mouvement ouvrier organisé, ni sous un gouvernement ouvrier <sup>168</sup>. Les émigrés blanquistes de Londres sont épinglés par Engels en 1874 comme ayant « *la prétention de transformer les gens en athées par ordre du mufti* » <sup>169</sup>. Une célèbre formule de la *Critique du programme de Gotha* (1875) résume la position de Marx en des termes ici très proches sur le fond de J. S. Mill (si éloigné soit-il de la doctrine économique de l'utilitarisme britannique) : « *Liberté de conscience* » : *Si l'on voulait, par ces temps de Kulturkampf, rappeler au libéralisme ses vieux mots d'ordre, on ne pouvait le faire que sous cette*

---

<sup>164</sup> Cf. *Correspondance Marx-Engels*, Paris, Editions sociales, 1977, tome 1 (1835-1848), p. 290. Le texte de cette pétition ne semble pas avoir été conservé.

<sup>165</sup> « Revendications du parti communiste », 5 avril 1848, in *Die Revolution von 1848, eine Dokumentation*, Walter Grab ed., Nymphenburger Verlag, München 1980, p. 74. Le document porte cinq signatures : K. Marx, K. Schapper, H. Bauer, F. Engels, J. Moll, W. Wolf.

<sup>166</sup> *La Guerre civile en France* (1871), Ed. Sociales, 1968, p. 64.

<sup>167</sup> Le programme de l'*Alliance Internationale de la Démocratie socialiste* (septembre 1868) porte (premier point) : « *L'Alliance se déclare athée. Elle veut l'abolition des cultes, la substitution de la science à la foi et de la justice humaine à la justice divine* » (in MARX / BAKOUNINE, *Socialisme autoritaire ou libertaire*, Paris, 10 / 18, 1975, tome 2, p. 342). Marx voyait dans cette condition d'admission une survivance de l'esprit exclusiviste des anciennes sectes socialistes, et rejetait l'abolition autoritaire des cultes. A l'occasion d'une nouvelle demande d'admission des partisans suisses de Bakounine sous le nom de *Section des athées socialistes* (15 septembre 1871), Engels et lui font rejeter leur demande par le Conseil Général de l'AIT au motif que « *l'Internationale ne reconnaît pas de section théologique* » (*Les prétendues scissions dans l'Internationale* [mars 1872], in MARX / BAKOUNINE, *op. cit.*, tome 1, p. 263).

<sup>168</sup> Dans une interview donnée au *Chicago Tribune* du 5 janvier 1879, Marx s'exprime ainsi :

QUESTION – « *On attribue beaucoup de discours incendiaires contre la religion à vos partisans ainsi qu'à vous-même, Monsieur le Dr Marx. Vous souhaitez sans doute voir liquidé tout ce système de fond en comble ?*

MARX – *Nous savons que des mesures de violence contre la religion sont absurdes. A nos yeux, la religion disparaîtra à mesure que le socialisme se renforcera. Le développement social doit contribuer matériellement à susciter cette disparition, ce qui n'empêche qu'un rôle important y échoit à l'éducation.* » (Voir K. MARX, F. ENGELS, *La social-démocratie allemande*, coll. 10 / 18, 1975, p. 102.)

<sup>169</sup> F. ENGELS, « Littérature d'émigrés » (article paru dans le *Volkstaat*, organe socialiste allemand, du 26 juin 1874, in Marx, ENGELS, *Sur la religion...*, p. 143). Le texte blanquiste incriminé portait : « *Dans la Commune il n'y a pas de place pour les curés ; il faut interdire toute manifestation religieuse, toute organisation religieuse.* »

forme : *Chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels sans que la police y fourre le nez.* »<sup>170</sup> En d'autres termes, la « liberté de conscience » doit signifier non seulement la liberté de professer le culte de son choix, mais aussi celui de n'en professer aucun.

Cette dernière indication montre que le rapport de Marx et du libéralisme politique est plus complexe qu'il n'y paraît. Si Marx combat pour empêcher le mouvement ouvrier d'aliéner son indépendance par rapport aux partis libéraux, ce n'est pas seulement parce que ceux-ci entendent maintenir les rapports de propriété existants, et donc perpétuer l'exploitation. C'est aussi parce que ceux-ci s'avèrent à ses yeux (notamment en Allemagne) désormais incapables de réaliser leur propre programme émancipateur. Comme le remarque François Furet dans son étude sur *Marx et la Révolution française*, « Marx a le même point de départ que la pensée libérale anglaise et française : l'individualisme comme essence de la modernité »<sup>171</sup>. Pour Marx, la supériorité de sa démarche réside dans le fait qu'elle permet de considérer les individus non dans leur abstraction, mais dans leur existence réelle, c'est-à-dire dans les rapports de domination ou d'exploitation dans lesquels ils sont pris ; elle réside aussi dans le fait que le socialisme lui apparaît comme seul à même de réaliser les éléments du programme libéral auquel celui-ci a d'ores et déjà renoncé (l'égalité des croyants et des incroyants étant de ceux-là). Le dépassement du libéralisme en socialisme ne supprime donc pas, mais conserve le programme d'émancipation de l'individu élaboré par le libéralisme politique classique, en même temps qu'il lui ôte son côté mystificateur. Contre toute interprétation abusive de l'expression « *les prétendus droits de l'homme* » qu'on trouve sous sa plume (dans *La Question juive* notamment), on doit remarquer que le droit de tout individu à avoir la religion de son choix, ou à ne pas en avoir, est dans toute son œuvre une pierre angulaire de sa conception de la liberté politique. Marx n'est pas seulement un penseur de la religion comme aliénation : il représente aussi un jalon essentiel d'une histoire européenne de la laïcité.<sup>172</sup>

Sur un second point Marx et Engels se séparent nettement des courants blanquistes ou bakouninistes : la lutte antireligieuse leur paraît non seulement une erreur politique mais une perte de temps. Engels en particulier exprime à plusieurs reprises l'idée que l'endoctrinement religieux, y compris celui subi à l'école par les enfants des prolétaires, est de peu de force face à l'expérience réelle qui pousse les masses à prendre conscience de la nécessité de la lutte. C'est seulement à la fin de sa vie qu'il nuancera, sans vraiment le réviser sur le fond, ce jugement très optimiste<sup>173</sup>. Cette conception

---

<sup>170</sup> Cf. K. MARX, F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 48. Dans une lettre à Karl Kautsky du 7 janvier 1891, Engels se souviendra du « *magnifique passage sur les besoins religieux* » du texte de 1875, qu'il croit impubliable en Allemagne vu la censure (*ibid.*, p. 70).

<sup>171</sup> F. FURET, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, p. 29.

<sup>172</sup> Marx lui-même se réfère à Locke, comme point de départ du mouvement pour la libre pensée qui connaît son premier triomphe avec la Révolution française, dans les termes suivants (à l'occasion d'une recension du livre de Guizot *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi*, 1850) : « M. Guizot oublie que c'est précisément d'Angleterre, et non d'un autre pays, qu'a été importée en France la libre pensée, qui lui inspire une horreur si puissante dans le cas de la Révolution française. C'est Locke qui fut son père ; et chez Shaftesbury et Bolingbroke elle revêtit déjà cette forme spirituelle qui se développa par la suite en France de manière si brillante. » (*Nouvelle Gazette Rhénane*, édition de Hambourg, février 1850, in F. FURET, *op. cit.*, p. 231)

<sup>173</sup> Engels exprime cette idée dès ses premiers écrits communistes : « *Les conditions dans lesquelles vit [la classe ouvrière anglaise] annihilent l'effet pernicieux des idées religieuses (La situation de la classe laborieuse en Angleterre* » [1845], Ed. sociales, p. 160). Il y revient en des termes aussi péremptoires trente ans plus tard : « *On peut dire de la grande majorité des ouvriers allemands sociaux démocrates... qu'ils en ont tout simplement fini avec Dieu* » (« Littérature d'émigré » [1874], *Sur la Religion...*, p. 173). Vers la fin de sa vie, s'il pressent que ce jugement est exagérément optimiste, son appréciation d'ensemble reste inchangée, comme le montre cette analyse de la situation anglaise des années 1890 : « *Maintenant, plus que jamais, le peuple doit être tenu en bride par des moyens moraux, et le premier et principal moyen d'action sur les masses est et reste encore la religion... [cependant ces efforts ne sauraient] opposer une digue à la marée montante du prolétariat. La tradition est une grande force retardatrice, elle est la vis inertiae de l'histoire, mais comme elle est simplement passive, elle*

selon laquelle le temps et l'expérience pratique ne peuvent que travailler à la ruine de l'ancienne conception religieuse du monde (une opinion partagée par A. Comte, J. S. Mill, J. Ferry et beaucoup d'autres) le conduit, ainsi que Marx, à adopter une attitude plus que réservée envers la « guerre à la religion ». A suivre le programme de lutte antichrétienne d'un Blanqui exposé plus haut, on court le risque de se tromper d'adversaire. Qu'en est-il dès lors de la lutte pour « émanciper » l'école de la tutelle cléricale, là où celle-ci s'exerce encore ? On verra que cette question fera l'objet dans les partis marxistes avant 1914 de réponses contradictoires.

Signalons enfin que, même si Marx comme Engels n'ont pas fait à la politique éducative une place de premier plan dans leur production politique (désintéret relatif ? ou conviction qu'en ce domaine le mouvement socialiste avait déjà élaboré, en dehors d'eux, des outils essentiels<sup>174</sup> ?), il ne fait pas de doute qu'ils sont l'un et l'autre partisans du principe de la « double indépendance » de l'école vis-à-vis des doctrines officielles de l'Eglise comme de celles de l'Etat. Marx présente en mai 1871 l'œuvre scolaire de la Commune de Paris en ces termes (prêtant visiblement à la Commune ses propres conceptions) : « *La totalité des établissements d'instruction furent ouverts au peuple gratuitement et en même temps débarrassés de toute ingérence de l'Eglise et de l'Etat.* »<sup>175</sup> *La Critique du programme de Gotha* reprend avec force, contre les lassalliens, ce thème de la « double séparation » : « *Une « éducation du peuple par l'Etat » est chose absolument condamnable... il faut proscrire de l'école au même titre toute influence du gouvernement et de l'Eglise.* »<sup>176</sup> Commentant ces lignes dans son édition des textes de Marx et d'Engels sur l'éducation, Lê Thàn Khoi écrit : « *La méfiance de Marx – et de tous les socialistes de l'époque – à l'égard de l'Etat s'explique par le fait qu'il ne représente pas l'intérêt général, mais celui de la classe dominante. Il peut donc utiliser l'école pour imposer son idéologie et ainsi éduquer les jeunes pour le service de la bourgeoisie.* » Et cette méfiance s'étend « à l'égard de l'Etat même ouvrier, implicite dans les lignes de Marx sur la commune de Paris »<sup>177</sup> [citées plus haut].

La question de savoir comment concilier cette nécessaire indépendance idéologique de l'école par rapport à l'Etat avec le non moins nécessaire financement public de l'enseignement n'est pas simple, et, comme le fait remarquer Lê Thàn Khoi, la pensée de Marx n'apparaît pas très claire sur ce point. Mais il n'est pas inutile de constater ici que c'était déjà la difficulté à laquelle s'était heurté Condorcet, et à laquelle il avait donné avec sa conception d'une Société nationale des sciences et des arts la réponse complexe qu'on a vue. Mais l'important ici, plus encore que les réponses plus ou moins élaborées apportées, est le fait que la question elle-même soit posée, par Marx comme par Condorcet.

---

*est sûre de succomber ; la religion ne sera pas non plus une sauvegarde éternelle pour la société capitaliste* » (1892 ; introduction à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Ed. Sociales, 1969, p. 54 et 56).

Cette position de principe, et les difficultés suscitées par son application pratique, seront au cœur des divergences internes à la social-démocratie allemande sur la question laïque qu'on examinera plus loin : IVe partie, chapitre 10 (jusqu'aux années 1880) et Ve partie, ch. 14 (années 1890-1914).

<sup>174</sup> C'est le point de vue de Brian Simon (*The radical tradition in Education...*) pour qui les conceptions éducatives de Marx sont directement inspirées d'Owen (notamment sur la question de la combinaison précoce de l'enseignement scolaire et du travail productif). Voir aussi LÊ THAN KHOI, *Marx, Engels et l'éducation*, Paris, Hachette, 1991.

<sup>175</sup> K. MARX, *La Guerre civile en France...* p. 64. Marx ajoute un peu plus loin : « *Les classes moyennes... sentent que seule la classe ouvrière peut les émanciper de la tyrannie des curés, faire de la science non plus un instrument de domination de classe, mais une force populaire* » (p. 76).

<sup>176</sup> *Critique du programme de Gotha*, p. 47.

Un compte rendu d'une intervention de Marx au Conseil général de l'AIT (séances des 10 et 17 août 1869) exposait de façon plus détaillée ce point de vue. Marx plaidait, contre les proudhoniens, pour l'adoption par l'AIT du mot d'ordre d'enseignement gratuit et obligatoire ; en même temps il limitait strictement le degré d'implication étatique dans l'enseignement, en prenant pour exemple l'Etat américain du Massachusetts, et il reprenait à son compte l'opinion d'une déléguée anglaise au Conseil Général, Hariett Law, visant à faire affecter à l'école publique les sommes consacrées par les Etats aux Eglises (*Marx, Engels, critiques de l'enseignement et de l'éducation...*, p. 228-229).

<sup>177</sup> LÊ THAN KHOI, *Marx, Engels et l'éducation*, Paris, PUF, 1991, p. 103 et 104.

Cette proximité idéologique en matière de politique scolaire (par-delà toutes les différences quant à leur approche des questions politiques, sociales ou économiques) montre que Marx et Engels se situent bien encore dans cette logique de la « double indépendance » de l'enseignement public à l'égard des pouvoirs, politique comme religieux, qu'on a montrée à l'œuvre depuis la fin du XVIIIe siècle en Europe, et qui bientôt cessera d'être perçue comme une exigence de principe, y compris par une grande partie du mouvement international qui se réclamera de leur nom.

Entre les principaux courants du socialisme de cette période existent donc d'importantes divergences sur la question du bien-fondé principal du mot d'ordre de Séparation laïque comme de son opportunité tactique. Une même condamnation de l'instruction religieuse scolaire, en tant qu'endoctrinement au compte de l'adversaire de classe, les rapproche néanmoins. C'est peut-être pourquoi l'une des très rares prises de position des congrès de l'Association Internationale des Travailleurs en matière scolaire concerne l'exigence de suppression de l'enseignement religieux (Congrès de Lausanne, 1867<sup>178</sup>) Mais à cette position de principe, la crise de l'AIT après 1871 interdit tout prolongement pratique à court terme : c'est donc dans un cadre national qu'il conviendra d'observer l'attitude du mouvement ouvrier en matière de laïcité scolaire : on y reviendra dans le prochain chapitre.

\*  
\* \*  
\*

La force des idées sécularisatrices des décennies 1850-1880 ne doit donc pas cacher l'extrême diversité des positions en présence. Positivismes, libéralismes et socialismes représentent trois approches philosophiquement et socialement très différenciées ; ces grands courants eux-mêmes n'ont entre eux aucune homogénéité. Les politiques de laïcisation de l'école peuvent apparaître, au terme de cette enquête, comme prises dans une triple problématique :

- l'attitude envers la religion en premier lieu, qui conduit à distinguer entre les partisans d'un christianisme non dogmatique, ceux d'une nouvelle forme de déisme, et enfin les agnostiques et les athées proprement dits ;
- la légitimation du clivage social et culturel entre l'école du peuple et l'école des élites dominantes ou la volonté de travailler à sa réduction ou à sa complète suppression ;

---

<sup>178</sup> Résolution sur l'enseignement, point 3 : « *Tout enseignement religieux doit être écarté du programme.* » Votée à l'unanimité, cette phrase avait été proposée par le délégué français Tolain. Voir Jacques FREYMOND (dir.) *La première Internationale, recueil de documents*, deux tomes, Genève, Droz, 1962, p. 144.

Le compte rendu du précédent Congrès (Genève, septembre 1866) indiquait déjà : « *Tous les membres du congrès ont été unanimes sur la nécessité de débarrasser l'homme de toute espèce de préjugés religieux* » (*Le courrier International*, organe officiel de l'AIT, cité par J. FREYMOND, *ibid.*, p. 53). Plusieurs délégués suisses et allemands avaient demandé que « *l'enseignement religieux soit banni d'une manière absolue des écoles* » (*ibid.*, p. 54). Mais un délégué anglais, Georges Odger, du syndicat des cordonniers, s'était alors opposé à l'adoption d'une résolution en ce sens, indiquant qu'« *il partageait l'opinion des autres membres du congrès touchant l'indépendance de la morale et les funestes effets de l'influence cléricale qui abrutit l'enfance [mais que] en Angleterre les résolutions du congrès sur ce point pourraient nuire aux progrès de l'association* » (*ibid.*, p. 78).

Les deux Congrès suivants de l'Internationale (Bruxelles, septembre 1868, et Bâle, septembre 1869), l'un et l'autre de tonalité très anticléricale (tout comme les riches documents préparatoires, notamment sur la question scolaire), abordent la question d'un programme de réforme éducative pour l'Association à partir de la notion d'« *éducation intégrale* », présentée par le jeune positiviste français Paul Robin, le futur directeur de l'orphelinat laïque de Cempuis. Sur cette phase internationaliste de la vie de Robin, dans laquelle il cherche à contribuer à l'élaboration d'un programme éducatif pour l'Inter-nationale, avant de s'impliquer avec les partisans suisses de Bakounine dans la lutte contre Marx, voir l'ouvrage de Christine DEMEULAERE-DOUTERE, *Paul Robin (1837-1912), un militant de la liberté et du bonheur*, Publisud, 1994.

– le souci de voir l'école prendre en charge l'inculcation, à la place du christianisme rejeté, d'une idéologie de substitution (religion de l'humanité positiviste, « religion de la patrie » ou athéisme officiel) ou le refus de confier à l'école la charge de transmission de quelque doctrine que ce soit.

La recherche de réponses à chacune de ces trois questions (dont on aura reconnu la continuité avec la grille d'analyse présentée au chapitre 3 à propos des politiques scolaires laïcisatrices de la Révolution française) est au cœur des luttes politiques contre l'école confessionnelle qui dominent la scène éducative au cours de cette période, et dont on va maintenant aborder l'étude à propos de chacun des quatre pays étudiés.