

Chapitre 12

TRIOMPHE ET AMBIGUÏTÉS DE LA SÉCULARISATION (ANNEES 1890-1914)

1. LES ÉGLISES FACE AU DILEMME « FLÉCHIR OU PÉRIR »

1.1. L'Église catholique, de Léon XIII à Pie X

En soutenant sans faiblesse la guerre de l'Église catholique contre ses deux ennemis, le libéralisme et le socialisme, inlassablement dénoncés conjointement comme des instruments de perdition des âmes et des sociétés, Pie IX avait-il sauvé le catholicisme en lui redonnant sa seule base doctrinale cohérente, ou l'avait-il engagé dans la voie mortelle de la marginalisation par rapport à un monde profane qui se riait des anathèmes de son *Syllabus* ? Il n'y a pas de question plus essentielle, pour l'ensemble du clergé catholique comme pour les fidèles, sous les pontificats des deux successeurs du pape de l'infaillibilité, Léon XIII (1878-1903) et Pie X (1903-1914) : il n'en est pas non plus de plus difficile.

Il est d'usage de présenter Léon XIII comme le pape de la détente, engageant son Église vers une forme de réconciliation avec le monde¹, en contraste avec le retour sous Pie X à une position de crispation. A certains égards, le changement survenu avec Léon XIII est indéniable. C'est Léon XIII qui détourne l'Église de France de la voie de la révolte ouverte lors de la séparation scolaire de 1882, contre l'avis des catholiques intransigeants français ; il engage, avec Mgr Lavigerie, mais contre l'avis de nombreux évêques, le processus qui conduit l'Église au ralliement à la République. Il encourage l'intérêt nouveau, ou peu s'en faut, de l'Église catholique pour les questions sociales, notamment avec l'appui donné à la médiation du cardinal Manning lors de la grève des dockers londoniens (1889) ou avec la publication de l'encyclique *Rerum novarum* (1891). Il donne à Mgr d'Hulst, le promoteur de la « science chrétienne », l'autorisation pontificale nécessaire pour vaincre la résistance de l'épiscopat français².

Mais si Léon XIII acquiert ainsi, auprès des partisans de ce qui s'appellera bientôt le catholicisme *intégral*, l'image si choquante à leurs yeux d'un « pape libéral »³, il s'en faut de beaucoup qu'il soit considéré comme tel aux yeux de nombreux historiens actuels. Dans une récente étude sur « la papauté de Pie VII à Pie X » Yves Bruley souligne « la grande continuité du magistère pontifical » sous Léon XIII qui « récapitule tout le catholicisme tridentin »⁴. Son attitude face à la République française révèle sans doute une remarquable souplesse politique face à une conjoncture difficile ; mais celle-ci s'allie avec la réaffirmation de l'hostilité doctrinale de l'Église à la thèse de l'origine humaine de la souveraineté (encyclique *Diuturnus illud*, 1881). *Rerum novarum* est non seulement un texte destiné à détourner les ouvriers du socialisme, mais également « un manifeste antilibéral »⁵. Les premiers nommés doivent savoir (« premier principe ») que « l'inégalité des conditions et les souffrances sont

¹ Voir notamment l'ouvrage déjà mentionné de Pierre CHEVALLIER, *Jules Ferry et Léon XIII, La séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard, 1981.

² Voir notamment l'ouvrage déjà mentionné de Pierre CHEVALLIER, *Jules Ferry et Léon XIII, La séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard, 1981.

³ « Nous avons fait reculer ce pape libéral » (Mgr Fèvre, cité par G. MINOIS, p. 261). L'expression « catholicisme intégral » renvoie à l'ouvrage d'Emile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris-Tournai, 1968.

⁴ Y. BRULEY, « La papauté de Pie VII à Pie X », in J.-P. BLEDE et al., *Religion et culture*, p. 23. Dans sa préface de l'ouvrage de P. THIBAUT (op. cit., p. XII), Emile POULAT voit dans Léon XIII un pape « plus souple que Pie IX ou Pie X, mais non plus libéral ».

⁵ Y. BRULEY, *ibid.*

choses inéluctables [qui] ici-bas n'auront pas de fin, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbes, et qu'ils accompagnent nécessairement l'homme jusqu'à son dernier soupir ». Pour rendre moins mauvaise une situation qui de toute façon est invinciblement destinée à l'être, le pape préconise aux « pauvres » tentés par le socialisme (cette « *opinion erronée et fallacieuse* ») l'entente des classes (« *deuxième principe* ») et la confiance en la justice réparatrice de Dieu *post mortem*. Mais aux riches, le pape rappelle aussi que la seule société bien ordonnée est celle qui fait de tous les hommes des enfants d'un « *Père commun [qui] est l'unique fin* » à laquelle tous les actes de la vie sociale doivent être rapportés. Implicitement, mais clairement, le pape souligne qu'on ne peut attendre de l'Eglise qu'elle soit en mesure de jouer un rôle efficace face au danger socialiste et en même temps la reléguer dans la « sphère privée » du programme libéral⁶. Le pontificat de Léon XIII est d'ailleurs celui où le thomisme, dont on a signalé plus haut le retour dans la pensée catholique au cours des décennies précédente, est hissé au rang de théologie officielle⁷. Comme si elle visait à dissiper les craintes (ou, pour d'autres, les espoirs) de ceux qui verraient dans cette promotion du théologien de la raison chrétienne une ouverture vers le rationalisme profane, l'importante encyclique *Providentissimus Deus* (1893) réaffirme avec raideur la doctrine dite de l'*inerrance absolue* de la Bible⁸. Peu de temps avant la mort de Léon XIII, l'encyclique *Graves de Communi* sur la démocratie chrétienne (1901) montre à la fois la gêne croissante de la hiérarchie catholique, et la volonté de ne rien céder sur le fond : « *Il ne faut employer cette expression [démocratie chrétienne] qu'en lui ôtant tout sens politique, et en n'y attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne sur le peuple.* »

Mais la pression sécularisatrice s'amplifie encore dans les premières années du XXe siècle. Elle trouve désormais des relais de poids à l'intérieur de l'Eglise catholique elle-même – signe d'une capacité de résistance amoindrie de l'institution. Deux principaux « fronts » menacent l'orthodoxie de l'intérieur. Le premier, sur le plan de l'exégèse des livres sacrés, est le courant appelé « moderniste », qui propose, avec le Jésuite anglais Georges Tyrrell et l'abbé Loisy, de faire admettre par l'Eglise catholique ce que le protestantisme libéral avait reconnu depuis longtemps en matière d'histoire biblique⁹. Le second, sur le plan politique, est créé par l'apparition de courants proposant au catholicisme de se rallier, non du bout des lèvres, mais corps et âme, au principe démocratique de la souveraineté populaire (mouvement du Sillon en France – fondé par le polytechnicien Marc Sangnier en 1898, il compte 10 000 membres en 1905 ; *Ligue démocratique nationale* du prêtre don Murri en Italie, fondée en 1905). Dans les deux cas, la réaction de Pie IX, que l'historien du christianisme Jacques Gadille décrit comme « *une réaction panique* » devant le risque d'éclatement de l'Eglise¹⁰ (ce qu'il nomme lui-même sa « protestantisation »), est brutale : Tyrrell est excommunié en 1906, Loisy en 1908 et Romolo Murri en 1909, au lendemain de son élection à la Chambre des députés italienne. Sangnier, accusé de « *modernisme social* », préfère se soumettre (1910) et dissout son mouvement. Un « serment anti-moderniste » est exigé en 1910 de tous les candidats au sacerdoce¹¹.

⁶ Léon XIII, *Rerum novarum* (15 mai 1891), p. 92 à 96.

⁷ P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir, philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, P. U. Laval, Québec, 1992, préface d'E. Poulat). Lui-même ancien théologien formé dans un cadre thomiste, il donne de cette consécration pontificale de la doctrine de Thomas d'Aquin l'explication suivante : « *La réapparition du thomisme en plein XIXe siècle constituait un exemple rare de la restauration, pour ainsi dire à froid, de ce que les sociologues depuis Marx appellent une idéologie. Le thomisme offrait ainsi une conception du monde génialement formalisée dont la vocation était de maximiser le pouvoir sacerdotal en désarmant subtilement les instances intellectuelles et politiques qui pouvaient prétendre rivaliser avec lui* » (*op. cit.*, p. XXV).

⁸ *Tous les livres entiers que l'Eglise a reçus comme sacrés et canoniques dans toutes leurs parties, ont été écrits sous la dictée de l'Esprit Saint. Tant s'en faut qu'aucune erreur puisse s'attacher à l'inspiration divine, que celle-ci par elle-même exclut toute erreur* » (cité par G. MINOIS, *op. cit.*, p. 272).

⁹ En particulier l'origine non mosaïque du *Pentateuque* et l'existence de deux récits distincts de la *Genèse*.

¹⁰ J. GADILLE, « Face aux nouvelles sciences religieuses, le modernisme », in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI, 1830-1914, Paris, Desclée, 1995, p. 460.

¹¹ G. MINOIS, *Science et foi...*, p. 285. Ce serment restera en vigueur jusqu'au concile de Vatican II.

Georges Minois conclut : « *L'Église se coupait complètement du monde moderne.* »¹² En réalité, les choses sont plus complexes. Cette obstination dogmatique discrédite encore davantage l'Église dans certains milieux déjà largement déchristianisés des sociétés française ou italienne¹³: scientifiques et médecins, enseignants du secteur public, ouvriers de la grande industrie... Mais il ne s'agit pas non plus, même en Italie ou en France, d'une déroute. Beaucoup de catholiques, ayant intégré, sous le vocable particulier de « thèse » et d'« hypothèse », l'idée que la fermeté doctrinale peut aller de pair avec un certain réalisme, entreprennent pour leur compte de faire le départ entre la sphère publique – où l'intolérance doctrinale de l'Église paraît de plus en plus difficile à soutenir au sein de la société civile – et la sphère privée, où leurs convictions restaient intactes¹⁴. Par ailleurs, la politique sociale de l'Église, même menée par des partisans déterminés du *Syllabus* – Manning en Angleterre, De Mun en France, continuateurs allemands de l'archevêque de Mayence von Ketteler (1815-1877), pionnier dans cette voie –, parvient à construire, avec l'aide patronale, au moins l'ébauche d'un syndicalisme chrétien. L'idée qu'il fallait que l'Église cesse de se couper du « monde », mais parte à sa reconquête, ce qui suppose d'en accepter partiellement les valeurs et les finalités profanes, est à la base du grand développement d'œuvres caritatives diverses, à l'adresse des publics les plus variés, qui fait dire à Ferdinand Buisson, en 1903, que l'« *Église a changé* », et que ses amis libres-penseurs auraient intérêt à en tenir compte¹⁵.

Faut-il conclure, avec Buisson, au succès d'une Église en train de se raccorder avec les valeurs libérales et avec le savoir rationnel de la société de son temps, ou avec Minois à l'approfondissement du fossé qui les sépare ? Ou en d'autres termes, concernant la France de l'affaire Dreyfus, faut-il voir l'essentiel du catholicisme dans le courant porté à soutenir la cause « révisionniste » (c'est-à-dire, dans le contexte français de 1898-1899, à demander la « révision » du procès Dreyfus), ou dans le catholicisme violemment anti-républicain et antisémite des lecteurs de *La Croix* (alors dirigé par les

¹² *Ibid.*, p. 285.

¹³ En Allemagne et en Grande-Bretagne le catholicisme résiste mieux, peut-être parce qu'il bénéficie ici du statut de religion mal aimée du pouvoir politique (et qu'il s'identifie largement au sentiment national pour les Irlandais expatriés en Grande-Bretagne).

¹⁴ Illustratif de cette attitude est l'ouvrage du philosophe Léon OLLÉ-LAPRUNE (1839-1898), *Le Prix de la Vie* (1894). « *Partisan de la politique de Léon XIII* », comme le précise Jérôme GRONDEUX dans un ouvrage récent (*La religion des intellectuels français au XIXe siècle*, Paris, Privat, 2002), Léon Ollé-Laprune veut mettre en garde contre la manière de suicide collectif que commettent à ses yeux les catholiques dans une société qui ne l'est plus : « *Je songe que pour beaucoup de gens, la plupart non chrétiens, le chrétien est un être qui méprise ou hait tout ce qui n'est pas chrétien.* » Il conseille à ses lecteurs catholiques de faire la part des choses : « *Quand pour penser et agir, il n'y a qu'à être français et qu'à être homme, il pense et agit comme tel, sans crier : je suis chrétien* » (*op. cit.*, p. 142). Presque contemporain des lignes de Newman citées plus haut, cet ouvrage s'en distingue sur un point essentiel : la reconnaissance d'une sphère de la vie sociale où il n'est pas nécessaire d'être chrétien – y compris en matière « *de physique, de biologie, d'histoire même* » ; on est loin de la « *science chrétienne* » de Mgr d'Hulst (cf. *op. cit.*, p. 143). On voit ici, avec quelques décennies de retard sur le protestantisme allemand, le processus de privatisation de la religion prendre pied dans le milieu des universitaires catholiques français. La même dichotomie était exprimée par les savants chrétiens dont l'Église s'enorgueillissait, tel Pasteur ou, plus tardivement, le physicien et historien des sciences Paul Duhem.

¹⁵ « *Par les prodiges de zèle, de générosité et de dévouement qu'elle a suscités chez les laïcs, jadis si tièdes, elle s'est rapprochée de la démocratie. Elle est loin d'être fermée au socialisme, tout au moins sous la forme d'aspirations sociales. Voilà la vérité qu'il faut savoir regarder en face ! Ce n'est pas le catholicisme d'il y a un siècle auquel nous avons affaire, et il serait vain de le combattre avec les armes de Voltaire ou de Paul-Louis Courier* » (F. BUISSON, in *La Revue politique et parlementaire*, octobre 1903, cité par B. BETHOUART, *Religion et culture en Europe occidentale*, p. 139). Il est vrai que Buisson tiendra lui-même un peu plus tard un discours à peu près inverse pour justifier en 1904 l'interdiction d'enseignement pour les congréganistes (chapitre 13).

Assomptionnistes) et de la *Libre Parole*¹⁶ ? On ne peut ici que poser la question. Constatons néanmoins (en renvoyant à la fin de ce chapitre la nécessaire interrogation sur les relations de l'Église catholique et de l'impérialisme conquérant avant 1914) que c'est dans la mesure où les catholiques acceptent de *transiger* avec les exigences modernes, et de mettre à l'arrière-plan les condamnations doctrinales et les affirmations *ex cathedra* sur l'*inerrance absolue* de la Bible, dans la mesure en somme où ils trahissent la doctrine du *Syllabus* pour « *se réconcilier avec la société moderne* » (l'attitude précisément sur laquelle Pie IX avait jeté l'anathème), qu'ils échappent à la marginalisation qui les menace. Placés devant le dilemme fortement exprimé par Renan (« *Les grandes institutions religieuses ont le choix entre fléchir ou mourir* »), tout se passe comme si, malgré les proclamations officielles et les excommunications, l'institution ecclésiastique romaine et les laïcs catholiques avaient fait preuve d'un puissant « instinct de survie »¹⁷ qui leur avait permis de comprendre qu'il leur fallait impérativement explorer les voies d'une adaptation au moins partielle de l'Église à la modernité – c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie ici proposée, les voies d'une sortie du « christianisme classique » – pour se préserver de la menace d'une irrémédiable marginalisation, ou d'une dislocation interne.

1.2. Les Eglises protestantes, anglicane et non-conformistes

Si le catholicisme peut encore, en en payant le prix, expulser de son sein les chefs de file d'une contestation interne, les Eglises protestantes et anglicane en sont devenues presque incapables. Les courants opposés de l'intransigeance doctrinale et de l'ouverture vers le libéralisme, et même vers le socialisme, dont l'existence demeure avant 1914 comprimée sous la discipline interne encore puissante du catholicisme, ont ici une existence plus visible, et plus conflictuelle. Les Eglises issues de la Réforme affrontent au fond le -même dilemme que l'Église catholique : l'adaptation doctrinale au monde moderne est-elle la voie de la régénération ou une étape vers la dissolution pure et simple dans la société civile ? Faut-il, avec le pasteur français Eugène Réveillaux (1883), accuser les pasteurs libéraux de faire « *le vide dans leurs temples* » ? Ou estimer qu'il n'y a de chance de survie, pour le protestantisme, que dans la poursuite du mouvement libéral engagé antérieurement ? C'est cette seconde option que prend l'Église réformée de France, avec son ralliement, peu avant 1905, à la Séparation des Eglises et de l'Etat. Mais en Allemagne, où l'Église établie est menée par un épiscopat proche du trône et de l'aristocratie foncière et militaire prussienne, l'orthodoxie reste puissante. La séparation de l'Église et de l'Etat est combattue au nom de la fidélité à Luther. A cette reprise en main doctrinale s'opposent, comme à l'époque précédente, des pasteurs de tendance libérale, qui font de Luther le premier apôtre de la liberté de pensée (chacun des deux courants ayant, comme on l'a vu, ample matière à trouver à l'appui de son interprétation dans les écrits du Réformateur). Quelques pasteurs même ne cachent pas leurs sympathies socialistes.

L'Église anglicane « fléchit » pour sa part plus encore sans doute que les autres *Eglises établies* du domaine de cette étude. C'est un précurseur du « modernisme » dans les années 1860 (et qui fut près d'être suspendu par ses supérieurs pour cette raison), Frederick Temple, qui devient en 1896

¹⁶ « En 1895 [soit un peu avant le début de l'affaire Dreyfus], le journal de Drumont, *La Libre Parole*, organisa un concours : il s'agissait de trouver la meilleure méthode pour anéantir la puissance juive en France ; les deux premiers prix allèrent à des prêtres, tout comme les deux suivants » (Theodor ZELDIN, *Histoire des passions françaises...*, t. V, p. 313).

¹⁷ C'est le titre d'un chapitre de l'ouvrage de B. Bethouard consacré à l'Église catholique de la période 1900-1914 (p. 138). Roland Marx emploie une expression similaire à propos des Eglises britanniques de la période 1851-1914, qui ont seulement pu « freiner la déchristianisation » et « garanti une solide survie alors qu'on rêvait de brillante renaissance » (*Religion et société en Angleterre...*, p. 166). Mais la question centrale, en partie abordée par R. Marx, à peu près entièrement écartée par B. Bethouard, est celle de la part qu'on peut attribuer à l'intervention des Etats dans cette « survie », et notamment au rôle de l'instruction religieuse à l'école publique.

archevêque de Cantorbery, avec l'objectif de redonner à son Eglise une partie de l'audience perdue dans les milieux sociaux les plus pénétrés par la modernité profane. Nettement en avant du prudent F. Temple, certains pasteurs anglicans, en rupture avec leur hiérarchie, font preuve d'une grande audace doctrinale, allant jusqu'à remettre en cause les peines éternelles¹⁸. La figure la plus emblématique de ce mouvement qu'on est en droit d'appeler anti-augustinien est celle du pasteur anglican et socialiste Stewart Headlam qui appelle son Eglise à renoncer à ce qu'il nomme l'« *otherwordliness* », pour adopter pleinement les valeurs du monde profane¹⁹. Cette conception conduit Headlam à se prononcer en faveur de la pleine séparation des sphères publique et privée, y compris dans le domaine scolaire : on verra plus loin (chapitre 14) la part qu'il prend aux luttes pour des écoles sans instruction religieuse d'aucune sorte dans la Grande-Bretagne de son temps.

2. LA SÉCULARISATION : UN PROGRÈS SANS LIMITE ?

2.1. Reculs de la foi chrétienne. La religion comme « affaire privée »

« On ne pouvait trouver de preuve plus éclatante du triomphe de la science et de la raison [entre 1875 et 1914] que le recul spectaculaire de la religion, surtout dans les pays européens les plus avancés », écrit E. Hobsbawm²⁰. Le terme « spectaculaire », employé par cet historien britannique, n'est pas injustifié pour l'Angleterre²¹. Cependant, c'est sur le continent que la déchristianisation est la plus remarquable. Tout en tenant compte des différenciations habituelles entre sexes, entre régions, ou encore entre ville et campagne, une synthèse récente de Gérard Cholvy situe le pic de la « reconquête » catholique de la France rurale vers 1860 – c'est-à-dire à la fin de la période cléricale du Second Empire ; au début du XXe siècle, certaines régions françaises sont déjà très massivement déchristianisées²². Il souligne « l'ampleur du détachement ouvrier » [par rapport à l'Eglise] : « [à Paris], vers 1910, la messe du dimanche ne rassemble que 4 à 6 % des adultes des 11ème et 20ème arrondissements »²³ (parmi les plus populaires de la capitale). Sans doute, la non-fréquentation du culte dominical ou même de l'office de Pâques n'est pas une preuve de rupture complète avec l'Eglise : la grande majorité des enfants restent baptisés (75 % à Paris au début du siècle) et la majorité des morts restent enterrés religieusement. Sans doute aussi, comme le fait remarquer Gérard Cholvy, Paris n'est pas toute la France ; mais d'autres grandes villes connaissent une chute également « spectaculaire » des taux de pratique : ainsi à Marseille, où la moitié de la population adulte se rendait à la messe dominicale en 1840, le taux de pratique tombe à 16 % en 1901²⁴.

¹⁸ Dès 1864, signale Bertrand Russell, deux pasteurs avaient soutenu la thèse de l'inexistence de l'Enfer, sans que la hiérarchie osât les exclure de l'Eglise (*Science et religion*, p. 59).

¹⁹ « On a l'habitude de penser comme si le primat de l'autre monde était le trait spécifique d'un vrai chrétien [as if otherwordliness was the note of a true Christian], comme si son objet principal était de gagner le paradis après la mort » (Stewart HEADLAM, « Christian socialism », *Fabian tract* 42, 1888. Pour l'auteur, c'est là faire un contre-sens sur le message du Christ : « Jésus ne nous a parlé que de ce monde. »

²⁰ E. HOBSBAWM, *L'Age des Empires*, p. 339.

²¹ « Dans les grandes villes, la déchristianisation [à la fin du XIXe siècle] a connu de nouveaux sommets : à Londres, de 1886 à 1902, le nombre de pratiquants a baissé de 150 000 alors que la population augmentait d'un demi-million d'habitants » (R. MARX, *op. cit.*, p. 164).

²² G. CHOLVY, *Christianisme et société...*, p. 96. Les taux de pascalisants dans les diocèses ruraux du Bassin parisien (en légère hausse il est vrai sur ceux des années 1880) est de 4,5 % à Meaux et Versailles, 3,8 % à Chalons (*ibid.*, p. 98).

²³ *Ibid.* p. 114.

²⁴ E. HOBSBAWM, *op. cit.*, p. 341, d'après une étude comparative sur la fréquentation religieuse à Glasgow et Marseille de R. M. GOODRIDGE, *Sociological Yearbook of religion in Britain*, I, 1969.

Sans doute d'autres indicateurs montrent la remarquable stabilité de la pratique religieuse dans les régions de forte implantation catholique²⁵, ou la persistance d'un fort courant d'ordinations – encore que celui-ci chute, lui aussi spectaculairement, au lendemain de la suppression du budget du culte²⁶. La France de 1902 compte encore 55 000 prêtres, presque autant qu'en 1878 (56 000), un peu plus qu'en 1848 (47 000), nettement plus qu'au début du siècle (36 000 en 1815). Mais ces derniers chiffres méritent d'être rapprochés du jugement de Taine qui écrit au début des années 1890, opposant une France qui s'éloigne de la religion et une catholicité française qui se regroupe autour de ses prêtres : « *l'ascendant de la foi catholique a diminué dans le groupe large et grandi dans le groupe restreint... [De toutes les pratiques de dévotion] l'ouvrier s'est dispensé et le paysan aujourd'hui se dispense. En quantité de villages, la grand'messe du dimanche n'a plus pour auditeurs que des femmes.* »²⁷

2.2. Une science pour comprendre le monde, des techniques pour le transformer

La sécularisation des conceptions du monde est, comme aux étapes précédentes de l'histoire du XIXe siècle européen, à mettre en relation avec le développement scientifique et technique lui-même, qui prend des allures de victoire totale de la démarche scientifique sur l'obscurantisme religieux. Les sciences de la matière, alors même qu'elles s'engagent dans une révolution conceptuelle à partir de la fin des années 1890 (on ne mentionnera ici que les noms de Rutherford, Kelvin, Pierre et Marie Curie, Bohr, Einstein et Planck), font désormais la preuve aux yeux d'un grand public de la puissante validité de leur démarche rationnelle et critique. Leurs applications, de plus en plus présentes dans la vie sociale du plus grand nombre, relèguent rapidement dans un passé révolu, et presque incompréhensible, les efforts séculaires des Eglises pour plier au respect de la lettre d'un livre sacré la libre recherche dans le domaine physique. Les derniers interdits bibliques, au nom desquels avaient été menés contre la biologie évolutionniste et la paléontologie ces combats d'arrière-garde mentionnés plus haut, ne conservent plus quelque crédibilité que dans des milieux fermés, écartés du courant scientifique réel. La génétique – le nom naît vers 1900 – se permet même, ultime impertinence, d'exhumer les travaux du moine Gregori Mendel (1822-1884), contraint par son ordre religieux à renoncer à la publication de ses travaux de son vivant, pour y découvrir, une vingtaine d'années après la mort de son auteur, la théorie fondatrice de cette nouvelle science. Histoire et sciences humaines (sociologie, anthropologie, psychanalyse...) connaissent le temps des travaux fondateurs. Poursuivant et amplifiant un mouvement qu'on a vu s'engager précédemment, la démarche scientifique prend, avec notamment Max Weber et Emile Durkheim, la foi religieuse elle-même pour objet de recherche, indépendamment de toute croyance sur la vérité de tel ou tel dogme religieux ; histoire et sociologie comparée des religions deviennent parallèlement des disciplines d'enseignement universitaire. Même si les scientifiques ne vivent pas nécessairement cette situation pour ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire le fruit de la victoire, et d'une victoire enfin totale, au terme du long combat mené pour libérer le savoir scientifique de la tutelle des théologiens chrétiens, il reste que dans les faits la science apparaît désormais, plus qu'à aucune époque antérieure de l'histoire humaine sans doute, comme capable de comprendre le monde grâce aux outils qu'elle s'est donnés.

²⁵ Plus de 90 % de pascalisans à Quimper, Saint-Brieux et Rennes (G. CHOLVY, *op. cit.*, p. 89). La comparaison, pour être pleinement significative, doit distinguer l'assistance aux offices ordinaires et à la messe pascale.

²⁶ On compte 1518 ordinations de prêtres catholiques en France en 1904, 825 en 1913 (B. BETHOUARD, *op. cit.*, p. 139). Les ordinations de pasteurs réformés baissent elles aussi de moitié après la Séparation (*ibid.*).

²⁷ H. TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine*, 1894, p. 143 et 147. A l'objection selon laquelle il faudrait décrire l'évolution religieuse de la société française au XIXe siècle comme un mouvement de rechristianisation à partir du point le plus bas qu'est la Révolution, Taine oppose par anticipation l'observation suivante : « *A Paris, au plus fort de la Révolution, tout le menu peuple était encore religieux, à genoux dans les rues, quand passait le viatique. Aujourd'hui, parmi les ouvriers, boutiquiers et petits employés de Paris, rien de plus impopulaire que l'Eglise catholique* » (*ibid.*).

La célèbre phrase de Marcellin Berthelot, « *le monde est désormais sans mystères* » (1885) ne signifie pas que la science (au singulier) a tout expliqué, mais qu'elle est en mesure d'affirmer que ce qui est aujourd'hui inconnu n'est pas par nature inaccessible à la raison : l'explication de ce qui est encore mystérieux par le recours au surnaturel a perdu toute légitimité.

La puissance de la science, et le prestige nouveau dont elle jouit désormais aux yeux de larges secteurs de l'opinion européenne, réside aussi, et peut-être avant tout, dans sa capacité à rendre le monde non seulement connaissable par quelques-uns, mais encore agréable à vivre pour tous. Il paraît désormais possible de venir à bout des fléaux éternels de l'espèce humaine, du moins de ceux que lui infligent une nature hostile, les maladies – les progrès spectaculaires de la vaccination et de l'asepsie sont là pour le confirmer – ou encore les famines. Les progrès d'une technique fondée sur les applications industrielles des grandes découvertes scientifiques des décennies précédentes sont eux aussi tels qu'on peut envisager comme proche le moment où la grande masse des hommes, dans les pays industrialisés tout au moins, cesserait de ployer sous le fardeau du travail quotidien pour accéder à son tour au plus grand privilège dont puissent jouir les privilégiés, le temps de loisir. L'optimisme scientifique de ce temps, ultérieurement dénigré sous l'appellation de scientisme, est d'abord le fruit de cette conviction que la science, mise au service des finalités communes de l'humanité, peut être en mesure de briser l'antique malédiction prononcée par le discours religieux chrétien, et contribuer de façon décisive à faire le bonheur des hommes *en ce monde*.

Il est aisé aujourd'hui de voir la limite de cet optimisme scientifique, qui prend si peu en considération les structures de pouvoir et leur logique, et qui fait, non sans candeur, du bien-être des gouvernés la finalité suprême de l'action des gouvernants. Il est aisé aussi d'y repérer la marque d'une sorte d'idéologie professionnelle de légitimation, destinée d'abord à ceux dont la science, à un titre ou à un autre, est le métier, et qui se posent ainsi – non sans quelque imitation de l'ancienne théologie – en nouveaux guides de l'humanité sur le chemin du progrès en ce monde. Quoi qu'il en soit, l'idée que cet immense pouvoir mis à la disposition des hommes pût servir en définitive non à l'amélioration de leur vie collective, mais à la perpétuation des violences sociales et des plus flagrantes injustices, à la main-mise brutale des classes dominantes de quelques pays occidentaux sur l'ensemble de la planète, et en définitive au déchaînement de barbarie de la guerre mondiale, cette idée – même si elle n'était sans doute pas entièrement inconnue – reste alors marginale, presque inaudible, en tout cas *inactuelle*. Le courant dominant reste – et restera jusqu'en juillet 1914, malgré les signes avant-coureurs qui s'accumulent, et les avertissements des esprits les plus clairvoyants – celui d'un optimisme fondamental à la fois dans le pouvoir objectif de la science et dans la capacité des hommes de science à aider l'humanité à s'avancer vers un avenir meilleur *en ce monde*.

2.3. La demande d'instruction en Europe : une demande laïcisatrice

On a souvent souligné le fait que les progrès techniques de la seconde moitié du XIXe siècle, en élevant, dans un certain nombre de branches d'industrie, la qualification minimale requise, a donné une puissante impulsion à la demande des employeurs en faveur d'une instruction plus étendue pour le peuple. Mais il ne faut pas perdre de vue que cette demande, ou cette aspiration, est aussi, et peut-être avant tout, une demande d'origine populaire. Le lien de cette dernière avec les triomphes de la science est explicité en ces termes par E. Hobsbawm, dans le chapitre de *l'Ere des Empires* déjà cité :

Pour l'écrasante majorité des gens instruits, et plus encore pour ceux dont l'accès à la culture était récent, les anciennes vérités étaient triomphalement réaffirmées par des hommes et des femmes qui estimaient que « le progrès » n'avait pas encore épuisé toutes ses promesses ; sur le plan intellectuel, la principale caractéristique des années 1875-1914 fut l'extraordinaire essor de l'éducation populaire répondant à une soif toujours plus grande de savoir, et l'apparition d'un vaste

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

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

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

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

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

²⁸ E. HOBSBAWM, *op. cit.*, p. 339

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

socialistes parvenus au pouvoir réaliseront la séparation des Eglises et de l'Etat, établiront la pleine laïcité scolaire ; mais ils laissent au fond entière la question de savoir si cette double séparation est une perspective repoussée aux moments qui suivront la conquête du pouvoir (ce qui sera le point de vue retenu en Allemagne), ou un objectif du combat immédiat (cas de la France), en d'autres termes, selon la terminologie alors en vigueur, si la Séparation laïque doit être comprise comme élément du « programme maximum » ou du « programme minimum ». Les deux positions coexistent dans le parti allemand. La crise théorique majeure ouverte par les prises de position « révisionnistes » d'Edouard Bernstein à partir de 1899, et par la question de la participation de socialistes à des gouvernements bourgeois, ajoute encore à la complexité des positions en présence.

Si ferme est la conviction que le mode de production capitaliste est condamné par l'histoire, si impressionnants aussi sont les succès politiques d'ores et déjà remportés, qu'il paraît assurément à la grande majorité des socialistes de ce temps totalement incongru de se demander si leur mouvement, dans son expansion, n'est pas en train de développer des traits qui le rapprochent à son insu des vieilles Eglises chrétiennes – en d'autres termes, si l'audience considérable des nouveaux dirigeants socialistes, leur autorité, la vénération même dont ils sont parfois l'objet, ne s'apparentent pas à un avatar du pouvoir sacerdotal dont ils proclament la fin inéluctable. L'Italo-Allemand Robert Michels (1871-1936), sociologue (il est l'élève de Max Weber) et militant social-démocrate (à son aile gauche, en sympathie avec les thèses du syndicalisme révolutionnaire, et partiellement de Rosa Luxemburg), soulève pourtant en solitaire cette question iconoclaste dans sa volumineuse étude *Zur Soziologie des Parteiwesens* (1911) : « *De protestants fervents, les ouvriers industriels du royaume de Saxe sont devenus, au cours de ces dernières années, des socialistes ardents. Il est possible que cette évolution ait été accompagnée chez eux d'un renversement complet de toutes les valeurs. Mais il est certain que s'ils ont exilé du meilleur coin de leur mansarde l'image traditionnelle de Luther, ce ne fut que pour la remplacer par celle de Bebel.* » ⁴¹

Pour l'écrasante l'ouvrage de Michels ne peut être examiné ici en tant que tel : mais la comparaison qu'il développe longuement entre l'ancien pouvoir du clergé sur les masses (« les simples », dans la langue de l'Eglise médiévale) et le nouveau pouvoir de ce qu'il appelle « l'oligarchie » du parti et des syndicats sur la masse de leurs propres adhérents, pour incomprise qu'elle ait été alors, n'est pas sans poser au mouvement socialiste d'inquiétantes questions, proches de celles ici abordées : on y reviendra en conclusion de ce travail.

⁴¹ Robert MICHELS, *Les partis politiques, essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Flammarion, 1914 (réédition 1978, p. 63). L'original allemand n'a été que partiellement traduit.