

Conclusion

Dans la société issue de la Révolution, une « effervescence religieuse fort peu orthodoxe » fait que le statut du religieux ne se réduit ni à une récusation de la religion ni à la crise de la religion chrétienne confrontée à la nécessité de s'adapter aux changements (Poulat, 1996). Sur la base de lectures choisies, les contributeurs de l'ouvrage cherchent à éclairer la façon dont les contemporains ont pu participer à cette effervescence. Le regard porté ici, en conclusion, se décale pour prendre en compte les repères produits par ces analyses, qui peuvent nous être utiles aujourd'hui, dans une préoccupation éducative. Le processus de *sécularisation* dessine un contexte de changement, mais discuté ou trop vaste, le concept fait écran. Il s'agit donc ici de le travailler dans sa dimension polysémique pour mieux cerner la façon dont ces changements ont pu être appréhendés dans une relation compliquée du religieux aux religions positives. Il ne s'agit pas de tirer des leçons pour aujourd'hui, mais de problématiser en rapportant les solutions proposées par les différents auteurs aux problématiques qui surgissent au tournant des XIX^e et XX^e siècles.

Différents sens du mot « religion » existent, en particulier le *religare* qui unit les hommes. Cela conduit à s'intéresser à la manière dont des traits caractéristiques des activités religieuses peuvent travailler à l'intérieur des activités séculières. D'où des formes d'hybridation repérables. La polysémie est patente à travers ces textes, ce que nous pouvons identifier en distinguant des schèmes du religieux. Il s'agit de saisir quelques-uns des problèmes posés dans ce contexte et qui gardent une certaine actualité pour nous. Hier comme aujourd'hui, le religieux peut être contesté, il ne disparaît pas, il se recompose. Il faut aussi nous garder de porter un regard déformé sur les XIX^e et XX^e siècles : saisir les voies ouvertes dans leur contexte spécifique doit plutôt nous encourager à poursuivre une réflexion sur les implications de ces déplacements et recompositions.

Des schèmes du religieux

En contexte de sécularisation, différents schèmes, repérables chez les auteurs étudiés, manifestent la polysémie du religieux et de la religion. Ils expriment chacun une modalité particulière du processus de sécularisation, nous faisant entrer plus profondément dans la compréhension de ce que peut être le religieux.

Le schème du *retour à un sentiment religieux* propose, première possibilité, de revenir à la forme réputée authentique d'une religion. Chez Renan ou Quinet, il est question d'un « christianisme primitif » ou de « l'esprit du christianisme », chez Kang d'un sentiment religieux premier et authentique. Ce retour n'exclut pas de chercher une définition de la condition humaine, qui s'affranchisse des dogmes et des commandements des religions traditionnelles (Tolstoï, Renan, Kang). Seconde possibilité, il s'agit d'un retour à un religieux antérieur et indépendant des religions constituées. Le religieux apparaît comme ce que les religions auraient « confisqué » (Dewey), « perverti » (Kang, Buisson, Tolstoï), « développé » (Durkheim).

Le schème de la *transformation des religions*, deuxième schème, consiste en un transfert du sacré sur l'humanité. Cette conception, qui fut celle de Comte, sépare le spirituel du temporel – et l'explication théologique de l'explication scientifique – pour proposer une religion fondée sur la science et l'adhésion au catéchisme positiviste (1852) plutôt que l'athéisme ou l'incroyance (Arbousse-Bastide, 1966). Kang se retrouve sur une telle position. Dans le souci de saisir ces phénomènes d'un point de vue sociologique, Durkheim considère cette transformation comme un *transfert* sur la société, car l'accent est mis sur le *religare* et le salut dans ce monde¹. Weber l'envisage plutôt comme une « sortie de la religion », et comme une rationalisation qui produit un « désenchantement ». Davantage qu'un transfert de sacré, ce peut être aussi un *accomplissement*. Quinet y voit un rationalisme alors que Buisson l'identifie à un humanisme héritant du fond évangélique, dans

1 Un même auteur peut apparaître dans plusieurs catégories.

la morale, et à une « religion de l'avenir », prônant « la foi laïque » qui prend ses distances par rapport aux dogmes de la théologie chrétienne.

Le *schème de l'émancipation*, troisième schème, est celui du *dépassement* des religions constituées. Il peut déboucher sur un athéisme, comme dans « l'irréligion de l'avenir » chez Guyau et son éducation intellectuelle et morale sans religion. Mais l'émancipation peut s'exprimer également en un déisme. Dans ce cas, il prend la forme d'une libre-pensée, d'une religion naturelle avec un créateur intelligent (Barni). Selon lui, le christianisme n'annonce pas un dieu, mais il proclame « Dieu », ce qui signifie la fin de toutes les obligations portées par les religions. Le naturalisme peut être aussi soutenu par des croyances humanistes (par exemple chez Dewey). Parmi les libres penseurs, Renan et Buisson sont des « inclassables » (Lalouette, 1997), car ils ne se proclament pas athées et s'ils parlent de Dieu, c'est en termes réservés. Renan indique que « l'attitude la plus logique du penseur devant la religion est de faire comme si Dieu existait » (cité par Lalouette, 1997, p. 169). En 1916, Buisson n'hésite pas à emprunter le langage commun du religieux pour se faire comprendre : « Nous croyons, si vous voulez parler ce langage, à la divinité du Bien [...] une force que vous appellerez à votre gré, naturelle ou surnaturelle, humaine ou divine » (conférence de 1916, citée par Lalouette, 1997, p. 172). Le « sentiment religieux » lui paraît en effet le plus puissant moteur de l'histoire humaine, souligne Jacqueline Lalouette.

Les schèmes identifiés ici sous-tendent des positions différentes envers les religions constituées, mais tous les auteurs se rejoignent en affirmant résolument un humanisme. Pour eux, la morale sous forme sécularisée est nécessaire. Ce sont là des façons d'envisager la question religieuse spécifiques au contexte dans lequel ils écrivent. Pour autant, les problèmes qu'ils se posent font écho dans notre présent.

Des problèmes et leur actualité

Le risque serait de voir des continuités là où il n'y aurait que réappropriations du passé par le présent. C'est surtout à travers la permanence des problèmes que l'on peut envisager l'actualité de ces analyses.

Une tension entre tradition et modernité

Le dogmatisme des religions se trouve contré par l'évolution de l'exégèse qui conteste une vulgate issue d'une lecture littérale des textes. Ce questionnement des textes ne provient pas seulement de lectures extérieures et non autorisées, mais des clercs eux-mêmes, ce qui déclenche « la crise moderniste ». Cette crise est en fait un moment de tension extrême (Poulat, 1996)². Elle met au centre du débat la question de la relation entre deux mondes distincts. L'Église catholique se pensant comme « un autre monde » est obligée d'engager le dialogue avec le monde dans lequel elle intervient, mais qui s'est détourné pour penser autrement (*ibid.*, p. 9).

Un fossé se creuse entre les sciences, et particulièrement les nouvelles sciences religieuses, et l'enseignement traditionnel de l'Église catholique, notamment à propos de l'image qu'elle donnait des origines du monde et du déroulement de l'histoire selon la Bible. La crise, entre 1892 et 1910, est double. L'Église condamne les remises en cause de l'idée de création dans la Genèse par les sciences naturelles. Elle condamne également la critique historique (ce qu'on désigne précisément comme « crise moderniste »). Alfred Loisy, figure éponyme de cette crise, sépare ce qui épistémologiquement relève des sciences religieuses et ce qui relève du domaine de la foi en mettant en doute l'historicité des textes : « les premiers chapitres de la *Genèse* ne contiennent pas une histoire exacte et réelle des origines de l'humanité³ » (Loisy, 1903, p. 148). Il met donc aussi en doute la révélation en questionnant l'authenticité de livres réputés d'origine divine, ce qui attente à l'interprétation de l'Église. En 1907, l'encyclique *Pascendi* condamne cet agnosticisme méthodologique (qualifié d'athéisme dans le vocabulaire de l'époque) et plus généralement les erreurs du modernisme, néolo-

2 Pour Émile Poulat, dans son avant-propos à la 3^e édition, cette crise est « le cadavre dans le placard » et non un accident dans la continuité d'une histoire qui depuis la Révolution et les Lumières opposerait l'Église catholique à la modernité « avec l'espoir tenace d'en venir à bout » (p. VII-VIII). Nous sommes redevables au travail d'Émile Poulat pour ce développement.

3 Après sa sortie de la catholicité par excommunication, il fut élu à la chaire d'histoire des religions au Collège de France.

gisme désignant « le collecteur de toutes les hérésies ». Loisy est donc excommunié en 1908⁴. Le *relativisme* mettrait en danger l'Église catholique déjà menacée par l'anticléricalisme.

La démarche historique ne consiste pas à nier la religion, mais tente de comprendre le religieux comme phénomène humain dans toutes ses formes (Poulat, 2014). Sur ce terrain, « Dieu n'est pas un acteur de l'histoire » (Poulat, 1996, p. xxx). Loisy séparait donc le Jésus de l'histoire du Christ de la foi. Cela implique que « l'Histoire sainte ne pouvait plus être histoire si elle ne se laïcisait pas » (Foket, 1987). Sans doute faut-il entendre, par histoire laïque, une histoire qui ne doit rien à un récit providentiel et qui, face aux certitudes d'un destin éternel, choisit de « défataliser » le passé. Le monopole d'interprétation que s'attribue l'Église catholique est attaqué, et la crise est violente pour nombre de savants chrétiens. Si du point de vue doctrinal avec la question de l'autorité pontificale ces positions sont ancrées dans le XIX^e siècle, des fondamentalistes mobilisent dans le contexte actuel l'idée de vérité absolue d'origine divine, et ce débat dans sa dimension épistémologique, garde une actualité notamment dans des questions d'enseignement.

La sauvegarde d'une spiritualité ?

Sous l'effet de cette sécularisation interne des religions, des questions nouvelles émergent en effet chez les penseurs non matérialistes. Peut-il exister une morale, une spiritualité ou une culture sans la religion ? Telles sont des questions qui traversent certains textes. La crise moderniste soulevait aussi la question de la tradition. Kang cherche, dans une spiritualité, le moyen d'affirmer l'identité culturelle chinoise menacée par l'occidentalisation (chrétienne).

Déjà présente chez Weber, l'idée du bricolage par les individus de leur sentiment religieux offre une autre voie. Ce bricolage n'a pas cessé de prendre de l'ampleur, mais il n'est pas simple à interpréter. Et s'il est effectivement possible de vivre sans religion, émergent des questionnements sur ce que devient la demande de sens sans le secours des

4 La crise moderniste ne se réduit pas au seul Loisy mais son procès est révélateur de la situation. Il fut beaucoup lu malgré la censure.

discours religieux traditionnels, mais aussi quel mode d'être-ensemble peut se substituer à la religion dans sa dimension sociale. Le bricolage individuel et collectif serait une sorte de réponse. On peut constater nombre d'expériences profanes du religieux en lien avec l'idée de dépassement de soi, dans une société sécularisée. Ce moment où la religion cesse d'être structurante et de définir le lien social caractérise le mouvement de la modernité, avec l'émergence du sujet. Ce sont là des phénomènes historiques à appréhender : l'humanité ne se définit plus par rapport à Dieu, elle se réfléchit dans une « condition historique » (Gauchet, 2008).

La sécularisation, objet de controverses

La notion de *sécularisation* est discutée quand on cherche à l'articuler à la notion de *laïcisation*. Elle « désigne tantôt le retrait pur et simple de la religion comme sphère dominante de la vie sociale, tantôt le transfert de représentations, de schèmes, de contenus religieux, dans la pensée et la société sécularisées » (Monod, 2002, 2007). Cette seconde conception renvoie au sens premier – et donc religieux – du terme. Un prêtre vivant dans le monde profane est dit « séculier » par rapport à un « régulier » (un moine) retiré du monde. Quant au terme de « laïc », il désigne un chrétien n'ayant pas reçu les ordres sacerdotaux. La séparation entre clercs et laïcs, au XII^e siècle, par la réforme grégorienne, vise à séparer le monde profane et divin, en sacralisant, en quelque sorte, le clergé.

Par extension de sens, la sécularisation désigne un processus qui concerne l'ensemble de la société et par laquelle elle glisse hors du sacré. L'idée de sécularisation, au sens sociologique, est donc en continuité et non en rupture avec sa signification initiale religieuse, comme glissement d'un monde sacré au monde profane. Cela nous permet de saisir un fondement possible à la dispute sur la sécularisation (signifie-t-elle l'abandon de toute religion ?) et par ailleurs à la proposition de distinguer entre laïcisation et sécularisation. En effet, la tension entre sacré et profane s'exprime déjà dans la relation État/religion à travers les trois sens de la laïcité de l'État selon Émile Poulat (2014). Le premier sens est l'indépendance de l'État par rapport à l'Église ca-

tholique, le pouvoir royal se voulant indépendant du pontife suprême (dans la tradition du gallicanisme). La laïcité de l'État a un autre sens quand l'État renonce à toute référence religieuse. Elle prend un troisième sens lorsque l'État reconnaît à chacun la liberté publique de conscience. Mais la tension entre les deux mondes se manifeste aussi dans la relation entre la culture dominante et le religieux, ce qu'exprime l'idée moderne de sécularisation. Le problème du religieux sans religion représente ainsi l'un des enjeux des analyses de Weber. La démarche d'historicisation fournit des repères sur la façon dont cette tension entre laïcisation institutionnelle et sécularisation sociale (avec ses effets pour des individus) a pu être appréhendée en situation par les auteurs (Baubérot, 2013). En 1914, Durkheim s'est étonné qu'on ait pu faire une lecture « irrégulière » de sa pensée⁵.

Très peu d'auteurs étudiés dans cet ouvrage sont dans la logique d'une rupture radicale avec le christianisme. En se référant au christianisme d'origine, ils partagent plutôt la vision d'une sécularisation des principes de liberté, égalité, fraternité. La sécularisation par désenchantement du monde induit la disparition de l'espérance du salut dans l'au-delà et la « mondanisation » (Weber) autant que l'individualisation du croire. Les débats sur la « sortie de la religion » et sur la « sécularisation » incitent à s'interroger sur la fausse évidence que suggère l'emploi des mots comme laïcisation, sécularisation.

Pour dénaturiser ces notions, l'historicisation du langage s'impose. La sécularisation marque le glissement du vocabulaire du champ religieux au champ non religieux, et notamment politique, nous l'avons noté. L'usage religieux des termes de laïc ou laïque⁶ fait place à d'autres usages qui caractérisent un véritable « tournant républicain » marqué par des antagonismes lexicaux et l'opposition radicale entre laïque et religieux (Fiala, 1991). Partant du principe méthodologique que les définitions des dictionnaires sont aussi des discours sociaux, Fiala consi-

5 Voir Guillaume Cuchet (2012) sur la réception catholique des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

6 Ainsi, laïc est le synonyme de séculier puis laïcisme désigne la doctrine religieuse « qui reconnaît aux laïques [sic] le droit de gouverner l'Église catholique [...] » (dictionnaire de l'Académie, 1842, cité par Fiala, 1991, p. 48).

dère que des événements de langage jalonnent l'histoire de la laïcisation en touchant en même temps l'ordre du politique et qu'ils constituent ainsi le contexte de ces mots. Dès lors, les néologismes s'inscrivent dans le débat. Le *Littré* entérine le néologisme avec l'exemple de la « laïcité de l'enseignement », mais le terme renvoie au débat tel qu'il a lieu au Conseil général de la Seine en novembre 1871, repris dans le journal *La Patrie* du 11 novembre 1871, puisqu'il s'agit bien d'exclure de l'enseignement public les dogmes révélés. Si « laïcité » prend tardivement le sens de neutralité religieuse des institutions (dictionnaire de l'Académie, 1935), c'est au prix de redéfinitions qui s'inscrivent dans une histoire en train de se faire (Fiala, 1991, p. 50). Les auteurs étudiés dans l'ouvrage ont participé aussi à cette histoire. « La thèse classique de la sécularisation⁷ », en accord avec le sens commun, désigne dans notre monde contemporain occidental « une mutation socioculturelle globale » qui, chez les individus, se traduit par une baisse de l'appartenance religieuse institutionnelle et des pratiques culturelles.

Les autorités ecclésiastiques parlent de « déchristianisation » en même temps qu'elles portent des jugements de valeur sur « l'impiété ». Ce processus fait perdre à la religion beaucoup de son pouvoir social (Willaime, 2006, p. 766). D'autres chercheurs cherchent à clarifier cette perte en dissociant laïcisation et sécularisation⁸. Le récit courant des individus gagnant en liberté et en autonomie, au fur et à mesure que l'emprise de la religion et ses dogmes sont moins prégnants, est corrigé désormais par le constat que dans ce changement, il s'agit d'un réaménagement du religieux : ni de sa disparition ni de son « retour ». Ces changements (mutation ou recomposition, dissémination des formes de religiosité, impact du pluralisme religieux en termes de vitalité religieuse ou au contraire effet sécularisateur...) sont interprétés différemment, ce qui témoigne de ce que les notions de religion et de séculier

7 L'expression est de Jean-Paul Willaime.

8 Baubérot (2013) préfère distinguer deux phénomènes diachroniques : la laïcisation (proche du *Secularism* anglo-saxon) dans le champ institutionnel distinguant entre l'instance de pouvoir (État) et l'instance d'autorité (les Églises), et la sécularisation dans le champ existentiel de la culture religieuse (*Secularization*). Le *Secularism* peut ainsi être accepté par une majorité de musulmans indiens qui refusent par ailleurs la *Secularization* (exemple cité par Jean Baubérot).

ne sont pas des réalités fixes, mais des constructions sociales qui évoluent⁹.

Réponses

Les réponses apportées à ces problèmes sont diverses. Des voies plurielles explorent des possibles, mais suscitent aussi des réactions. D'autres choisissent de mettre à distance ces questions et le XIX^e siècle est aussi le temps des solutions socialistes ou anarchistes. Néanmoins, des pistes ouvrent à de nouvelles façons de penser le religieux dans la société.

Des voies de type politique, culturel, spirituel

Religieux et politique s'entrecroisent. Ainsi, un des sens possibles de « religion » est l'idée régénératrice. La Révolution française la déplace dans le domaine politique, où il s'agit aussi de faire advenir un homme nouveau (Jaume, 2015). Le progrès de la démocratie soulève la question d'un dogme républicain à inculquer. Soit il n'y a pas de religion civile possible avec dogmes comme chez Barni le libre-penseur, soit il s'agit de la religion de la République : Quinet et Buisson sont dans cette perspective, dans une logique de transfert de sacralité sur l'État. Buisson s'insurge cependant contre la pédagogie du catéchisme¹⁰, et suggère plutôt d'exposer les lois fondamentales comme des faits historiques qu'on ne peut ignorer (1887, art. « Éducation civique »). Gagner le peuple à la République requiert d'autres voies que le recours aux méthodes de l'Église et à son catéchisme.

Cependant, selon les contextes (catholique ou protestant) la liberté se conquiert contre l'Église catholique ou bien elle s'associe à la liberté

9 Le pouvoir descriptif et explicatif du concept de sécularisation entendue comme la soustraction de pans entiers de la société à l'autorité des institutions et des symboles religieux (Berger, 1971, p. 174), est discuté chez les sociologues par la *désécliarisation* (Berger, 2001), ce qui implique que le processus de sécularisation ne soit pas définitif.

10 Sur les catéchismes politiques voir Jean-Charles Buttier (2012) et Émilie Delivre (2009).

9 Le pouvoir descriptif et explicatif du concept de sécularisation entendue comme la soustraction de pans entiers de la société à l'autorité des institutions et des symboles religieux (Berger, 1971, p. 174), est discuté désormais. Le processus de sécularisation en effet n'apparaît ni définitif ni linéaire (Berger, 2001).

de religion dans un régime de tolérance. Dans le cas français, le ralliement des catholiques à la République, en 1892, ne met pas fin au conflit des « deux France », la France catholique et plutôt monarchiste, et la France des valeurs de 1789. L’Affaire Dreyfus est l’occasion d’un raidissement des positions, des conservateurs face à des anticléricaux¹¹. Toutefois, l’anticléricisme en réponse à la domination de l’Église catholique, n’implique pas l’anti-religion. L’idée de séparation (de Condorcet à 1905) met en avant la liberté de conscience et ce qui unit les citoyens par-delà leurs différences religieuses. Le « principe de l’amour des citoyens les uns pour les autres, indépendamment de leur croyance [...] ce principe qui n’est celui d’aucune Église catholique, voilà la pierre de fondation de l’enseignement laïque » (Quinet, 1850, p. 174-175). Cela renvoie à un certain idéalisme, car le pluralisme juridique, construction du politique, ne correspond pas à la société restée très majoritairement catholique (Baubérot, 2010).

Depuis la Révolution française, la citoyenneté ne se définit plus par l’appartenance religieuse. La nature du lien entre la sacralisation de la communauté des citoyens et la laïcisation de l’État est cependant discutée¹². Avec la loi de Séparation, les religions gardent un rôle social, mais perdant leur légitimité institutionnelle, elles doivent avoir recours aux associations culturelles pour lesquelles l’adhésion n’est pas obligatoire.

11 Durkheim, dans un texte de circonstance intitulé « L’individualisme et les intellectuels » qui paraît pour la première fois le 2 juillet 1898, dans le contexte de l’affaire Dreyfus, y défend les artistes (Zola, Proust, Péguy, etc.) et les intellectuels dreyfusards, comme Ernst Lavisse, Charles Seignobos ou Lucien Herr. Il contribuera à intéresser les socialistes à l’affaire Dreyfus, par l’intermédiaire de Jaurès.

12 Lien fait par exemple chez Pierre Manent (2014). Catherine Kintzler rappelle la différence entre la conception de Locke (« toute association politique suppose un principe de liaison [...] le modèle de tout lien est le lien religieux ») et la conception de Condorcet (« le lien politique, pour être et pour être pensé, n’a pas besoin d’une référence à la forme préalable au lien religieux » : l’association politique n’emprunte à rien d’autre qu’elle-même, ce qui marque l’entrée dans le régime de laïcité comme séparation du politique et du religieux, avant même l’invention du mot (Kintzler, 2013, p. 14-20). Une première configuration (1789-1905) se caractérise par un contrôle des religions par l’État, une loi laïque (Code civil), des conflits ; la loi de 1905 acte la séparation juridique des Églises et de l’État, ouvrant une autre configuration caractérisée par l’apaisement, voir les deux premiers seuils de laïcisation (Baubérot, 2009).

La liberté de conscience, rendant possible l'incroyance, ne se réduit pas à la liberté des cultes¹³. La loi de Séparation, en étant le produit d'un débat démocratique, est un moyen d'« apaiser » les conflits (Baubérot, 2010).

La foi démocratique peut ne pas être une religion civile (Barni, Dewey), d'autant plus que la dimension spirituelle ne concerne que des non-matérialistes. Les voies de type culturel ou de type spirituel peuvent être des options philosophiques et des sagesse comme le confucianisme. La foi laïque chez Buisson repose sur une certaine spiritualité sans l'organisation qui fut celle des cultes révolutionnaires. On ne saurait donc faire du besoin de religion un absolu. Toutefois, le religieux peut prendre d'autres voies plus détournées. Ainsi en va-t-il d'une sécularisation de la figure du prophète dans les sociétés démocratiques modernes (Weber). Dans son étude sur la Restauration, Paul Bénichou voyait dans le poète un nouveau prophète succédant au philosophe comme guide (1973)¹⁴. Les romantiques considèrent en effet que le poète est le médiateur d'un univers auquel il est le seul à pouvoir donner encore accès après la rupture révolutionnaire. C'était à peu près l'idée de Guyau.

La voie de la rationalité

Les auteurs étudiés partagent une vision favorable du rôle de la science dans le processus de sécularisation de la société, car elle s'ouvre à des critiques herméneutiques, historiques, philosophiques. Confrontés à deux risques, le scientisme et l'obscurantisme, certains font confiance à la science positive, fondée sur les faits et sur l'expérience : Barni et Renan partagent l'idéal du Beau, du Vrai, de la Science ; Guyau prône de s'ouvrir au doute. D'autres s'appuient sur des enquêtes (Durkheim) ou sur une conception rationaliste du religieux (Weber)

13 Dans le contexte pluraliste des années 2000, les religions poussent à réduire la liberté de conscience à la liberté de religion.

14 Les attentats en janvier 2015 à Paris ou en juin à Sousse semblent annoncés par des œuvres. Michel Houellebecq se défendait d'un tel rôle, n'ayant rendu compte que des peurs de notre époque.

pour expliquer que des gens adhèrent et se déclarent croyants, sans que les croyances soient nécessairement considérées comme rationnelles.

La poussée des sciences contribue à favoriser progrès et modernité, mais le siècle est partagé entre cette conception du progrès et des réactions à la modernité. En 1864, et de nouveau en 1903, on a vu comment le pape identifie le libéralisme et ses principes à des « erreurs » qui conduisent à l'hérésie. Il réaffirme donc la suprématie de l'Église sur l'État : en 1870, il proclame le double dogme de la primauté universelle du droit divin et celui de l'infaillibilité du pape. Chez les croyants, les réactions se manifestent sous forme de retour du merveilleux ou des miracles. Ces manifestations participent d'une « culture magique des campagnes » que les historiens ne réduisent plus à une religion populaire, comme contre-culture, mais envisagent dans le cadre d'une mutation des croyances (Cuchet, 2013). Ce sont là des données qui contrarient le récit uniforme du progrès au XIX^e siècle.

Implications éducatives

Les auteurs étudiés font avancer les questions fondamentales pour l'éducation qui trouvent leurs prolongements dans nos actuels questionnements. Tous sont favorables au développement de l'école pour tous où la neutralité semble une condition de l'étude, car elle réclame un agnosticisme méthodologique et institutionnel. On a vu à propos de la crise moderniste combien l'Église s'opposait à cette posture. Un autre angle d'attaque fut la question de la morale.

Pour les pères fondateurs de l'école laïque, l'éducation ne pourrait se passer de morale qui est au fond, pour beaucoup, une forme de spiritualité. Les devoirs envers Dieu, qui habituent à respecter Dieu même sous des formes différentes de sa propre religion, sont inscrits dans le texte réglementaire du programme de morale au cours moyen (27 juillet 1882), supprimés en 1923, ils ne seront vraiment en pratique qu'à la Libération¹⁵. Ils ont été maintenus sans relever d'un catéchisme chrétien (Jules Simon, Buisson). Chez Dewey aussi, des valeurs magnifiées

15 <https://blogs.mediapart.fr/claude-lelievre/blog/090115/le-nom-de-dieu-lecole-laïque>

découle une spiritualité, même si toute référence au surnaturel se voit congédiée. L'éducation, pour lui, est le lieu où retrouver le sens étymologique du religieux comme lien s'adressant à tous les élèves. Une éducation non religieuse peut garder une dimension morale chez Guyau, car le rôle de l'État n'est pas d'être antireligieux, mais d'être un État éducateur et de favoriser la sécularisation de la société.

Si être religieux c'est aussi participer à une communauté d'êtres égaux, il est nécessaire de séparer le savoir du croire, de ne plus dépendre d'une religion particulière. Permettre la différenciation des opinions passe par l'autonomisation du savoir par rapport au croire et donc par des disciplines indépendantes de toute autorité hétéronome.

Penser rationnellement implique-t-il alors une nécessaire sécularisation des savoirs ? Déjà Renan avait fait un enjeu de cette possibilité de penser rationnellement ce qui est irrationnel (les croyances) : pour lui, il faudrait être en dehors de la religion pour penser le message chrétien et adopter une lecture critique des textes. Cette façon de penser le religieux en appelle aux sciences historiques et la sécularisation du savoir sur la société suppose l'institutionnalisation de lieux d'élaboration de savoirs indépendants¹⁶. À l'école, la laïcisation des programmes en 1882 exclut l'histoire sainte, ce qui implique de changer de pédagogie, car cette histoire sainte enseignée ne peut plus être le début de l'histoire générale (Buisson, 1887)¹⁷. Puis en 1901, la Ligue française de l'enseignement propose de substituer « des notions sommaires d'histoire des religions » à l'enseignement confessionnel¹⁸. En 2002, le rapport Debray proclame le remplacement du principe de laïcité d'ignorance par celui d'une laïcité d'intelligence.

L'institution de l'école a pour mission l'apprentissage, ce qui passe par la légitimité d'un discours non dogmatique et par des cadres disciplinaires (dans lesquels se pense l'autonomie des savoirs). L'école se

16 La sociologie se constitue comme sociologie des religions et l'enjeu de la théorie de la sécularisation est aussi sur le plan scientifique de sortir d'une approche guidée par des intérêts religieux (compter les pratiquants). L'histoire aussi partage ce type de problématique (Cuchet, 2013).

17 Voir Annie Bruter (2007).

18 La Ligue propose en 1982 d'inclure l'étude « des textes fondateurs des grandes religions dans les programmes scolaires ».

heurte à plusieurs difficultés comme celle de la transmission de valeurs qui semble un retour au catéchisme républicain en concurrence avec l'instruction. Buisson le refusait déjà. La question est toujours d'actualité. Pour éviter tant le littéralisme que le relativisme dans l'enseignement des faits religieux, « la question décisive (devient alors) la façon dont s'est autonomisé le savoir comme savoir sur les normes d'action, par décrochage des discours de vérité portés par des agents religieux, légitimés par la référence à une révélation » (Karsenti, 2013). Le professeur n'a pas à endosser la figure du prophète pour diffuser une parole révélée face à des élèves ou des étudiants qui ne sont pas en mesure de s'opposer à lui (Weber, 1919). La réflexion sociologique de Weber ouvre la voie de la dimension comparative comme l'histoire actuelle ouvre à des historiographies qui contrent l'essentialisation du fait religieux. Le positionnement scientifique se distingue en effet du positionnement religieux en étant une « intellectualisation » qui permet la critique des dogmes (et non une position de surplomb).

Pour conclure, croiser les apports de l'histoire des idées utilisée par les contributeurs avec des préoccupations d'historicisation laisse apparaître la complexité de la période. C'est donc en sortant de la fascination des « grands récits » (sur la modernité), que nous pouvons mieux saisir les enjeux d'une « modernité désenchantée » (Fureix et Jarrige, 2015) pour essayer de penser la place du religieux dans notre société et plus particulièrement les enjeux éducatifs. Comme le suggère Jean-Claude Monod :

la laïcité est assez forte pour s'énoncer dans des termes crédibles pour une conscience historiquement informée [...], en des termes compatibles avec cette réflexivité ironique qui a aussi été l'un des moteurs de la revendication d'émancipation vis-à-vis de la religion – et peut-être l'une de ses armes les plus *efficaces* (Monod, 2007, p. 152).

Anne Vézier