



HAL
open science

Christianisme et Mouvement des Lumières dans l'Europe du XVIIIe siècle

Aurélia Gaignard

► **To cite this version:**

Aurélia Gaignard. Christianisme et Mouvement des Lumières dans l'Europe du XVIIIe siècle. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. 2022. dumas-04559139

HAL Id: dumas-04559139

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04559139v1>

Submitted on 25 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Christianisme et mouvement des Lumières dans l'Europe du XVIII^e siècle.



© Benoît Louis Prevost / Domaine public

Mémoire présenté en vue de la validation de la deuxième année de
Master Études Culturelles du Monde Anglophone

par
Aurélia GAINARD

sous la direction de
Dr. Hélène PALMA

LERMA – EA 853
Session de décembre 2022

Christianisme et mouvement des Lumières dans l'Europe du XVIII^e siècle.



© Benoît Louis Prévost / Domaine public

Mémoire présenté en vue de la validation de la deuxième année de
Master Études Culturelles du Monde Anglophone

par
Aurélia GAINARD

sous la direction de
Dr. Hélène PALMA

LERMA – EA 853
Session de décembre 2022

Remerciements

Je souhaite remercier ma directrice de recherche, le Dr. Hélène Palma, qui a su me guider et me conseiller dans mes recherches pendant ces dernières années. Je voudrais aussi la remercier de m'avoir proposé de réaliser une année de prolongation de master qui a été pour moi une année très particulière puisque cela m'a permis de consacrer plus de temps à ce travail, mais aussi de réaliser des stages, de vivre une expérience professionnelle formidable, et surtout de découvrir ma voie.

Merci à ma famille pour leur aide et leur affection ; ils ont toujours fait preuve de soutien et de réconfort, et m'ont toujours encouragé dans la poursuite de mes études.

Je tiens à remercier mes amies, Sarah, Manon, Lucie et Laurine avec qui j'ai pu partager ces années de master ; et plus particulièrement Prudence qui m'a accompagnée tout au long de la rédaction de ce mémoire que ce soit à travers ses encouragements et son soutien, nos séances de coworking intenses, ou son précieux travail de relecture et de correction.

Enfin, je remercie chaleureusement mon fiancé pour son soutien sans faille, sa compréhension, sa patience, et ses rappels à l'ordre ! Sans lui, je n'aurai probablement pas pu arriver jusqu'ici.

Mille mercis à vous tous.

Préambule

Ce travail de recherche a pour but de mettre en avant les liens entre le christianisme et le mouvement à la fois intellectuel, culturel, politique et social que fut le « Siècle des Lumières ». La thèse centrale sera plus précisément de prouver le lien entre l'idéologie protestante et les théories développées par les philosophes du XVII^e et XVIII^e siècle en Europe, notamment en France et en Angleterre.

Afin de garantir une meilleure lecture et une bonne compréhension des termes utilisés dans ce mémoire, vous pouvez vous référer au [glossaire](#) situé à la fin de ce document.

Bonne lecture.

Introduction

Le XVIII^e siècle témoigna d'une effervescence intellectuelle, culturelle, politique et sociale qui lui valut le surnom de « siècle des Lumières ». Ce fut sous l'impulsion de grands philosophes de la fin du XVII^e siècle – entre autres Spinoza, Locke ou encore Newton – que le mouvement des Lumières se développa dans toute l'Europe du XVIII^e siècle. Ayant pour motivation la poursuite du « progrès de la raison et de la science, pour le bien commun et le bonheur de l'humanité »¹, les Lumières mirent notamment l'accent sur l'éducation et beaucoup de penseurs éclairés combattirent l'irrationnel, la superstition et l'obscurantisme. Ainsi, lorsqu'on pense aux Lumières, on pense généralement à un mouvement intellectuel fondé uniquement sur la raison au détriment du spirituel et du religieux, malmenant même l'Église et les croyances. Cependant, dans une Europe où le cosmopolitisme s'intensifiait, les Lumières furent plurielles : bien loin d'être homogène, le mouvement s'enrichit d'une certaine pluralité et, « aux Lumières de la raison, du rationalisme et, pour quelques-uns, du matérialisme athée, [répondirent] les lumières dévotes dont on perçoit aujourd'hui l'ampleur et l'importance ainsi que les lumières de l'irrationnel et du mystère »². Qui plus est, il faut se rappeler qu'à cette époque, où la religion occupait une place centrale au sein de la société, une grande partie des philosophes et grands penseurs s'inspirèrent de leur religiosité afin de développer une « apologétique de la religion chrétienne »³.

L'objet de ce travail de recherches, partant de l'hypothèse qu'il exista un lien fort entre foi chrétienne et mouvement des Lumières, sera de s'interroger plus précisément sur l'influence de la religion protestante – dans toutes ses dénominations – sur le développement des idées entre le XVI^e et le XVIII^e siècles en Europe du Nord. La question que nous nous poserons tout au long de ce travail sera donc la suivante : le protestantisme fut-il une source d'inspiration pour le mouvement intellectuel des Lumières, et ce dernier fut-il « une forme raisonnable et rationaliste du christianisme »⁴ ?

Dans un premier temps, nous nous concentrerons sur les relations entre le mouvement des Lumières et le christianisme. Nous nous intéresserons à l'histoire du protestantisme dès

1. Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Europe des Lumières* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 8.

2. Beaurepaire, 9.

3. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 39, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

4. Hubert Bost, « Protestantismes et culture dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles) », *École Pratique Des Hautes Études. Section Des Sciences Religieuses*, no. 119 (Janvier 2012) : 234, <https://doi.org/10.4000/asr.1087>.

son apparition, d'abord avec Martin Luther (1483-1546) et sa protestation à l'encontre de l'Église catholique en 1517 formulée dans ses 95 thèses, puis avec d'autres réformateurs notamment Jean Calvin (1509-1564) et Ulrich Zwingli (1484-1531). Nous essayerons d'analyser les idées et valeurs de ces dissidents dans le but de mieux comprendre les raisons qui les poussèrent à s'ériger contre l'Église catholique, afin que nous puissions, plus tard, faire le lien avec les motivations des Lumières dans leur combat contre toute autorité. Nous verrons comment cette branche du christianisme se détacha de l'Église catholique et comment le protestantisme se développa en Europe avant de se scinder en différentes doctrines. Dans cette partie, nous verrons également dans quelles mesures les protestants semblaient tournés vers la raison et le perfectionnement de l'intellect, de la culture et de la science et nous essayerons de montrer l'existence d'un lien entre la manière de penser des protestants et le rationalisme. Par la suite, nous considérerons l'hypothèse selon laquelle les Lumières se seraient alors développées dans l'Europe protestante – c'est-à-dire l'Europe du Nord – puisque, comme George Gusdorf l'explique « [l]es laboratoires des idées nouvelles se situent dans l'Angleterre de la *glorious revolution* de 1688-1689, dans les Provinces Unies de Hollande et généralement dans les universités de l'Europe protestante où se prépare une nouvelle érudition. »⁵ Nous nous demanderons si l'environnement protestant fut un facteur décisif du développement des Lumières dans les pays septentrionaux. En conséquence, nous analyserons l'impact de l'immigration de protestants – venus notamment de France après la révocation de l'édit de Nantes en 1685 – qui contribuèrent à la diffusion d'idées partout sur leur chemin vers l'exil.

Mais pouvons-nous réellement affirmer que les Lumières furent protestantes ? N'existait-il pas de Lumières catholiques ? Le mouvement des Lumières ne fut pas, en effet, un mouvement que l'on peut qualifier d'uniforme. Plusieurs historiens ont procédé à ce que l'on appelle un « découpage » en se rapportant tant aux limites nationales – on parle des Lumières françaises, de l'*Enlightenment* anglo-écossais, l'*Illuminismo* italien, l'*Ilustración* espagnole, et même de l'*Aufklärung* allemand – que religieuses, distinguant de ce fait les Lumières protestantes, catholiques, juives, et ainsi de suite⁶. Nous nous concentrerons sur le catholicisme, en rappelant qu'à l'époque la foi catholique – mais surtout l'Église en tant qu'institution – occupait une place prédominante dans la société. Nous nous questionnerons également quant à sa position vis-à-vis de l'effervescence intellectuelle et du progrès

5. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 39, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

6. Jeffrey Burson, « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France », dans *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, éd. Maryks Robert Aleksander (Leiden : Brill, 2016), 214-215, <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76ttq.16>.

scientifique qui déferla dans l'Europe de l'époque moderne. Car en effet, ce progrès scientifique, visant à la formation de nouveaux esprits à la curiosité et à la recherche de la vérité, devint de plus en plus gênant pour l'Église qui se cramponnait à « un catéchisme prédigéré, qui annihile par avance toute curiosité suspecte »⁷. De ce fait, l'Église catholique romaine aurait-elle essayé de former une barrière contre le progrès pour garder ses fidèles dans l'ignorance, et ce, afin de mieux imposer son autorité ? C'est l'une des questions à laquelle nous essayerons de répondre.

Cependant, les catholiques – et notamment les membres de la Société de Jésus – prirent activement part au dynamisme intellectuel qui caractérisa les Lumières. Il ne faut pas oublier que, malgré cette attitude réfractaire au progrès intellectuel et scientifique, certains grands penseurs de l'époque furent de fervents catholiques. Parmi eux, nous pouvons nommer, entre autres, Nicholas Malebranche (1638-1715) ou encore René-Joseph Tournemine (1661-1739) qui essayèrent de réconcilier la modernité et le progrès avec le catholicisme. L'historien et théologien Ulrich Lehner explique que Joseph Hooke (1716-1796) – théologien catholique – serait allé jusqu'à essayer d'intégrer la physique newtonienne à la théologie catholique afin de réconcilier science et religion⁸. Ainsi, notre but ici sera de rappeler que les catholiques ont bel et bien joué un rôle dans le développement des idées des Lumières, même si leur motif n'aurait été qu'apologétique.

D'autre part, le combat des Lumières à l'encontre de l'Église, voire de toute autorité – religieuse ou politique –, sera au centre de notre analyse. Premièrement, nous rendrons compte de l'anticléricalisme qui anima ce mouvement, surtout en France. Les Lumières, dans leur recherche de liberté, ne contestèrent pas la foi catholique mais plutôt l'institution de l'Église que les hommes des Lumières jugeaient corrompue. En effet, Éric Suire nous apprend que « [l]a critique des Églises s'était tellement banalisée à la fin du XVIII^e siècle en Europe, que même les chrétiens fervents reprenaient à leur compte les griefs des sceptiques. »⁹ Ainsi, les Lumières développèrent de plus en plus un discours anticlérical, dénonçant « les dépenses inutiles de l'Église, tels que les riches décors d'autel, et milit[ant]

7. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 39, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

8. Ulrich Lehner, « Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815) », *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, éd. Lewis Ayres and Medi-Ann Volpe (Oxford : Oxford University Press 2015) : 5, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.14>.

9. Éric Suire, « Chapitre 6. Les Lumières, ou la sécularisation de l'État », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVI^e-XVIII^e siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 211, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

pour une charité plus efficace et une pastorale rénovée. »¹⁰ À cela, le professeur Éric Suire ajoute que,

[p]our Montesquieu dans les *Lettres persanes* (1721) ou pour Voltaire dans les *Lettres anglaises* (1734), se gausser de la religion était désormais de bon ton. Les ouvrages des historiens réclamaient justice pour les crimes commis par l'Église, depuis les horreurs de l'évangélisation des Indiens d'Amérique jusqu'aux supplices de l'Inquisition, sans oublier les massacres des « guerres de religion ». Voltaire pourfendit les « bouchers de la Saint-Barthélemy » dans son *Essai sur les mœurs* de 1756.¹¹

Il est donc vrai que le XVIII^e siècle fut le témoin d'un sentiment anticlérical grandissant ; mais cette antipathie à l'encontre du clergé et ce combat pour s'en libérer, ne furent-ils pas le produit d'une sorte de vengeance orchestrée par les protestants ? Ceux-là même qui vécurent d'innombrables persécutions partout en Europe, mais qui surtout vécurent la révocation de l'édit de Nantes, ne voulurent-ils pas prendre une certaine revanche sur la foi catholique ? Cette révocation, que George Gusdorf présente comme le point de départ de l'âge des Lumières¹², ne fut-elle pas également à l'origine d'une volonté de vengeance et, par la suite, de l'anticléricalisme des Lumières ? Si cet anticléricalisme résulta réellement d'un esprit de vengeance, ne se limita-t-il donc pas à un combat contre l'Église catholique ? Et si tel fut le cas, ce combat des Lumières ne fut-il pas lié au combat des protestants ?

Dans les deux cas, on distingue une même aspiration : celle de l'émancipation. Les protestants voulaient s'émanciper du dogme catholique et de l'autorité du pape ; les Lumières cherchaient à s'émanciper de toute autorité quelle qu'elle soit. Comme nous le verrons dans la première partie de ce travail, le protestantisme naquit d'une volonté de protestation contre l'Église catholique. L'émancipation que recherchèrent les Lumières s'avéra être tant politique – ils cherchèrent à se libérer de l'autorité absolutiste du monarque – que religieuse – en s'affranchissant de l'autorité du pape et de l'Église. En France, l'absolutisme du roi ne se dissociait pas du catholicisme d'état ; la France n'est-elle pas fille aînée de l'Église ?

10. Éric Suire, « Chapitre 6. Les Lumières, ou la sécularisation de l'État », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVIe-XVIIIe siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 211, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

11. Suire, 211.

12. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 17, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

En Angleterre, lorsque Jacques II exprima son catholicisme et annonça que son héritier serait élevé dans la foi catholique, le Parlement craignit un retour de l'absolutisme. Il en découla alors la Révolution Glorieuse (1688-89) et la destitution du roi au profit de sa fille aînée Marie et de son mari Guillaume d'Orange – tous deux protestants. Ces évènements associèrent le protestantisme au parlementarisme et, de fait, le catholicisme à l'absolutisme. Ainsi, il semble que l'antimonarchisme des Lumières fut vraisemblablement teinté d'une haine anticatholique.

Nous nous interrogerons également sur le fait que le combat des Lumières ressemblait étrangement au combat de Martin Luther : la remise en question du pouvoir absolu du souverain au XVIII^e siècle ne fut-elle pas comparable à la remise en question entreprise par Luther en 1517 contre la toute-puissance et l'infailibilité du pape ?

Enfin, l'objectif sera de comprendre dans quelles mesures l'héritage des conflits religieux et les théories du XVIII^e siècle sur la religion et surtout sur la tolérance religieuse menèrent à la déchristianisation puis à la laïcisation des pays européens. Nos recherches nous mèneront à questionner la tolérance prônée par les Lumières. Les idées qu'ils développèrent furent-elles empreintes de leurs croyances ? George Gusdorf précise effectivement qu'« [o]n oublie que les inspirateurs majeurs de l'âge des Lumières ont été profondément religieux et que leur pensée, par bien des aspects, développe une apologétique de la religion chrétienne. »¹³ Nous étudierons les écrits de certains grands noms des Lumières européennes comme Voltaire, Locke ou Rousseau, et nous essayerons de comprendre leurs points de vue concernant la religion tout en analysant l'impact de leurs croyances sur leurs travaux.

Nous nous intéresserons ensuite plus spécifiquement aux limites de cette tolérance. Comme nous le verrons en prenant l'exemple de l'Angleterre et de la France, le concept de tolérance du XVIII^e siècle ne revêtait pas le même sens qu'on lui prête aujourd'hui. Aussi, au regard de la tolérance qui s'installe en Angleterre après la Révolution Glorieuse, ne pouvons-nous pas dire que la tolérance des Lumières anglaises était en quelque sorte sélective ? Le régime anglais postrévolutionnaire se prétendait parlementaire et tolérant alors que les non-conformistes et les catholiques étaient toujours exclus des institutions : les *Test and Corporation Acts* furent maintenus jusqu'en 1829 et le *Toleration Act* ainsi que le *Bill of Rights* de 1689 – résultant notamment de l'influence des idées de John Locke – se

13. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 39, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

révélèrent eux aussi peu tolérants surtout envers les catholiques. Il en fut de même dans d'autres pays européens, comme la France, où la violence des révolutionnaires à l'encontre de la monarchie s'associa à un anticatholicisme tout aussi brutal. Était-ce dû à une volonté de vengeance de la part des exilés protestants et de leurs descendants ? Ici, nous remettons en question la tolérance des Lumières tout en gardant à l'esprit que leurs idées auront pu être réinterprétées au fil des ans.

De fait, nous terminerons en abordant la question de la laïcisation. Nous verrons comment la situation politico-religieuse de l'époque offrit un terreau fertile à la déchristianisation et la laïcisation, notamment en France et en Angleterre. La Révolution française de 1789 esquissa effectivement les premières lignes de la déchristianisation en désavouant la suprématie de l'Église catholique mais la remplaça par une religion civile servant le culte de la Raison. Cette période constitue alors ce que Jean Baubérot appelle le « premier seuil de la laïcisation ». Nous énoncerons également l'impact des théories du XVIII^e siècle sur le développement de la religion et sa place dans la société. Nous verrons donc le rôle que joua la tolérance dans le développement d'une société devenant de plus en plus capitaliste et individualiste et dans l'évolution de la conception populaire de la religion.

1. Les Lumières et le christianisme

La puissance de l'Église de Rome et la prédominance du catholicisme en Europe étaient indéniables depuis des siècles lorsqu'advint la Réforme. Comme l'explique Jean Baubérot, le protestantisme fut une « contestation menée à l'intérieur de l'Église catholique » qui se transforma « en protestation qui va réagir en dehors d'elle. »¹⁴ On passa donc d'une simple volonté de réformation interne à une rupture irrémédiable entre les protestants et les catholiques. Le mouvement des Lumières quant à lui, émergea, dès la fin du XVII^e siècle, comme une forme de protestation à l'encontre d'une oppression plus générale, émanant tant du pouvoir royal que clérical.

Mais quels liens existaient-ils entre le christianisme et le mouvement des Lumières du XVIII^e siècle ? Le protestantisme fut-il à l'origine des Lumières ? Et qu'en fut-il du catholicisme ? Était-il uniquement l'ennemi des Lumières et du progrès ?

1.1. Les Lumières protestantes

Le protestantisme apparaît comme un christianisme éclairé, comme une religion philosophique. – Hubert Bost¹⁵

1.1.1. La Réforme : les origines du protestantisme

Le protestantisme émergea au début du XVI^e siècle sous la forme d'une protestation d'hommes d'Église face à l'autorité du pape et de l'Église catholique romaine¹⁶. Le protestantisme ne fut donc au commencement qu'une volonté de changer les choses à l'intérieur même de l'Église – sans pour autant s'en détacher – afin de retourner aux sources du christianisme. Ce fut notamment en 1517 que tout commença, lorsque Martin Luther, prêtre et théologien allemand, entra en conflit direct avec la papauté à propos des indulgences. L'Église catholique romaine rendit possible le commerce des indulgences, offrant de ce fait aux fidèles une possibilité de racheter leurs péchés en contrepartie d'un acte de piété – pèlerinage, prière, mortification, don. Datant du III^e siècle, cette pratique se

14. Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2020), 3.

15. Hubert Bost, « Protestantismes et culture dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 (2012) : 234, <https://doi.org/10.4000/asr.1087>.

16. Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris : PUF, 2010), 134.

transforma au fil des siècles en un commerce lucratif pour l'Église. Ce fut à cet usage que Martin Luther s'opposa tout d'abord.

En 1505, Luther quitta l'université où il étudiait le droit pour rejoindre le couvent des augustins. Deux années plus tard, il fut ordonné prêtre et fut désigné pour enseigner la philosophie au couvent d'Erfurt. En 1512, Luther devint docteur en théologie et occupa par la suite la chaire d'enseignement biblique à l'université de Wittenberg, ville où il fut, à partir de 1514, prédicateur de l'Église catholique romaine. Luther étudia la bible, préoccupé par les questions de mort et de salut, et constata des différences entre les Écrits et les actions de l'Église romaine ; il développa alors des idées qui différaient de celles de Rome. Remettant désormais en cause l'utilité de la hiérarchie de l'Église, Luther s'attaqua directement à la papauté lorsqu'il questionna l'infailibilité du pape ainsi que son autorité. En 1517, il écrivit ses *95 thèses* aussi connues sous le nom de *La Dispute sur la puissance des indulgences*. Son but premier fut de ramener l'Église catholique dans le droit chemin afin de revenir aux bases du christianisme. Luther fit partie de ceux qui demandèrent au pape la tenue d'un concile pour réformer l'Église de l'intérieur mais puisque « le Pape refusait dès l'abord toute contestation de sa suprématie, et toute remise en cause de la condamnation des thèses luthériennes »¹⁷, ce dernier refusa de tenir un concile et excommunia Luther en 1521. Ces deux décisions de la papauté marquèrent alors une franche rupture et accélérèrent le processus de la Réforme, cette fois à l'extérieur de l'Église catholique romaine. Dès lors, « [l]e refus du concile permit au Luthérianisme de se répandre, au nouveau culte de s'organiser, aux frontières religieuses de se préciser et au fossé de s'élargir entre confessions chrétiennes rivales. »¹⁸

Mais Martin Luther ne fut pas le seul ecclésiastique catholique à vouloir réformer l'Église. En effet, parmi les grands réformateurs, nous citerons également deux autres célèbres réformateurs : Jean Calvin (1509-1564) et Ulrich Zwingli (1484-1531).

Jean Calvin, juriste et théologien autodidacte, fut marqué par les idées de Luther et se montra favorable à la Réforme. Il rompit avec l'Église catholique au début des années 1530. Réfugié en Suisse dès 1534, Calvin écrivit l'*Institution de la religion chrétienne* publiée à Bâle en 1536 puis traduite en français en 1541. Cette œuvre, dans laquelle Calvin livra son point de vue doctrinal, fut « l'œuvre d'une vie entière et fit de Calvin, selon le mot de

17. Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris: PUF, 2010), 69-70.

18. Delumeau et Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire ...* 69.

Bossuet en 1688, “le second patriarche de la Réforme”. »¹⁹ De 1538 à 1541, Calvin prêcha pour les réfugiés à Strasbourg avant de retourner à Genève où il travailla au développement du protestantisme jusqu’à sa mort en 1564.

Quant à Ulrich Zwingli, nommé curé de Glaris en 1506 puis curé de la grande église de Zurich en 1518, il fut influencé par les écrits d’Érasme, mais plus encore par ceux de Martin Luther. Les prêches que prononçait Zwingli étaient en effet imprégnés d’idées sur la réforme de l’Église catholique. Ce fut en 1522, lorsqu’il prit la défense de l’imprimeur Christoph Froschauer – accusé d’avoir servi des saucisses à sa table pendant le carême – qu’Ulrich Zwingli critiqua plus directement les pratiques du catholicisme et notamment celle du jeûne pendant le carême. Cette affaire connue sous le nom de « l’affaire des saucisses », marqua le début de la Réforme à Zurich. Zwingli ne s’arrêta pas à la dénonciation de la pratique du jeûne : il cibla également la corruption au sein de la hiérarchie ecclésiastique, promut le mariage des prêtres, et attaqua l’utilisation des images dans les lieux de culte. En 1523, les églises de Zurich furent dépouillées de leurs images et sculptures de saints et en 1525, Zwingli introduisit une nouvelle liturgie de communion. La messe traditionnelle, ayant perdu son sens, fut abolie et remplacée par une célébration plus simple.

Alors que la Réforme s’installait durablement dans certains pays européens, des discordances naquirent entre les réformateurs. Ce fut notamment le cas de Luther et Zwingli qui ne purent s’accorder en tout point : leur principale mésentente concernait la doctrine de la présence réelle du Christ dans l’eucharistie. Dès 1529, Zwingli s’opposa à Luther, provoquant des controverses au sein même de la Réforme. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen et Bernard Cottret expliquent dans leur ouvrage *Naissance et affirmation de la Réforme* que « [l]es controverses qui divisaient les protestants ont posé dès les années 1525-1526 un grave problème à ceux qui, tels Philippe Mélanchthon et Martin Bucer, étaient attachés à la préservation de l’unité de la Réforme. »²⁰ Ces controverses menèrent à la division du mouvement. Pour éviter cela,

Bucer, avec l’appui de Mélanchthon, demanda au prince électeur Philippe de Hesse de convoquer un colloque à Marbourg en octobre 1529. [...] La veille de l’ouverture des débats, Mélanchthon et Zwingli avaient en privé passé en revue la plupart des points contestés et s’étaient accordés sur le

19. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 93, <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

20. Delumeau, Wanegffelen, et Cottret, 65.

fait qu'une seule question était vraiment difficile et source de dissension :
l'eucharistie.²¹

L'objectif de ce colloque fut donc d'essayer de résoudre le différend entre Luther et Zwingli, dans le but de réunir et unifier le protestantisme sous une seule et même bannière. Malheureusement, le colloque fut un échec, et « [...] les divergences doctrinales entre luthériens et réformés [restèrent] fortes, sur la question de la cène et sur celle de la justification. »²² Du fait de ces dissensions doctrinales, des conflits théologiques se répandirent au sein même du protestantisme qui se scinda en plusieurs courants, allant jusqu'à occasionner des guerres civiles comme ce fut le cas en Angleterre où certains dissidents s'opposèrent à l'Église anglicane.

Comme nous l'avons vu, le protestantisme naquit dans les pays de l'Europe septentrionale. Grâce aux progrès de l'imprimerie, les idées de Luther se propagèrent rapidement en Allemagne où « de nombreux Allemands avaient très vite adhéré aux idées de Luther, surtout celle de la liberté chrétienne »²³, et rencontrèrent par la suite une vaste popularité dans le reste de l'Europe surtout dans les pays du nord. En effet, Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret nous expliquent que

[l]e luthéranisme avait en outre largement débordé hors d'Allemagne. Devenue indépendante en 1523, la Suède (qui comprenait la Finlande) s'orienta dès lors progressivement et sans heurts vers la Réforme. Celle-ci triompha au Danemark et en Norvège entre 1526 et 1536. [...] Une bonne partie de la Suisse abandonna Rome : Zurich en 1523 l'appel de Zwingli, Saint-Gall en 1524 et Berne en 1528. [...] Dès 1523, Farel avait établi à Paris la première Église réformée de France et le premier martyr protestant français fut supplicié cette année-là. [...] En Angleterre, Thomas Cromwell, qui poussa Henri VIII à rompre avec Rome, était de sympathie luthérienne. [...] Enfin, vers 1555, le luthéranisme s'était acquis de nombreux partisans en Haute et Basse-Autriche, en Styrie, en Carinthie et en Carniole, en Posnanie polonaise et en Lituanie.²⁴

21. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 65, <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

22. Delumeau, Wanegffelen, et Cottret, 253.

23. Delumeau, Wanegffelen, et Cottret, 76.

24. Delumeau, Wanegffelen, et Cottret, 83-84.

Ainsi, le protestantisme se répandit rapidement en Europe du Nord. L'exemple de l'Angleterre est particulièrement intéressant car la rupture de l'Angleterre et de Rome fut au premier abord moins le fruit de la Réforme et de la diffusion des idées de Luther que de la volonté du roi d'imposer sa propre loi, jusqu'au sein même de l'Église. Ce fut en effet la volonté d'Henri VIII d'invalider son mariage avec Catherine d'Aragon et le refus du pape Clément VII de lui accorder le divorce qui le poussèrent au schisme. Dès 1534, le roi fut reconnu comme le chef suprême de l'Église d'Angleterre par l'Acte de Suprématie. De ce fait, le pape n'eut plus aucune autorité sur le royaume, mais la totalité des croyances catholiques furent maintenues, *a contrario* des pays réformés. Le royaume d'Angleterre ne devint protestant qu'après l'intronisation d'Édouard VI (1547-1553), élevé dans la foi protestante et influencé par l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Cranmer. Sous son règne, l'Église d'Angleterre devint en effet protestante et le *Livres de la prière commune* (1552) et les *Quarante-deux articles* (1553) déterminant le culte anglican furent introduits. La mort prématurée d'Édouard VI permit à sa demi-sœur Marie Tudor de monter sur le trône. En tant que fervente catholique, cette dernière annula toutes les mesures protestantes mises en place. Marie I^{re} (1553-1558) contraignit donc son royaume à une recatholisation, allant jusqu'à employer la force, ce qui engendra la méfiance voire la haine du peuple anglais envers les catholiques. Enfin vint le règne d'Élisabeth I^{re} (1558-1603) – fille d'Henri VIII et Anne Boleyn – durant lequel l'Angleterre redevint protestante, ou du moins « anglicano-protestante ». Selon Jean Baubérot, cet « anglicano-protestantisme » se définit comme « une Église théologiquement protestante dans un cadre ecclésiastique resté proche du catholicisme. »²⁵ Le protestantisme anglais ne résulta donc pas tout à fait de la Réforme et cette entente à mi-chemin entre catholicisme et protestantisme facilita l'élargissement de la foi anglicane en une pluralité de tendances.

1.1.2. Naissances des Lumières en Europe protestante

Pour en revenir au lien entre protestantisme et les Lumières, on s'aperçoit également que le mouvement émergea et s'épanouit dans le nord de l'Europe, comme ce fut le cas de la Réforme. En effet, certains pays du Refuge abritèrent des protestants prônant une religion raisonnable, naturelle. Ces « rationaux » (*rational dissenters*) sembleraient être en quelque sorte des précurseurs des Lumières. Leur vision du protestantisme, rationnelle et libérale,

25. Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2020), 34.

ressemble, il est vrai, aux idées majeures des philosophes du XVIII^e siècle²⁶. Les « dissidents rationnels » utilisèrent la raison à des fins théologiques, c'est-à-dire pour « tester la Révélation » et interpréter les Saintes Écritures. En Angleterre, rejetés des grandes écoles d'Oxford et de Cambridge, ils fondèrent plusieurs « académies dissidentes » où se donnait une éducation moderne basée sur la raison et la Bible et où la science, au lieu de discréditer la foi, ne faisait que la renforcer. Ainsi, ces académies contribuèrent au développement de l'éducation – d'abord des pasteurs puis des laïcs – mais surtout, elles participèrent à la propagation d'une approche plus large et plus rationnelle de la religion, une approche qu'adopteront les philosophes des Lumières²⁷. Il est vrai qu'en Grande-Bretagne, les Lumières s'épanouirent au sein d'une société où la religion était encore centrale et s'allièrent au protestantisme plutôt que de s'en détacher. Dans *The Creation of a Modern World*, Roy Porter justifie cette alliance entre raison et religion par le fait qu'un grand nombre de membres du clergé anglican s'intégrèrent à la société de plus en plus laïque. Laïcisant certains aspects de leur vie quotidienne, beaucoup d'entre eux furent connus pour leurs travaux dans des domaines relevant moins de la théologie que des sciences, de la littérature ou de l'économie politique²⁸.

L'historienne Margaret Jacobs affirme que, selon toute vraisemblance, le développement des Lumières dans les pays d'Europe du Nord – pays du Refuge – fut lié à l'arrivée de nombreux réfugiés protestants à la fin du XVI^e siècle.

Margaret Jacobs has claimed that enlightened thinking first found voice in the contexts of these domestic politico-religious broils and of the Sun King's imperial ambitions. [...] Jacobs has consistently situated the movement's onset in that conjunction of political crisis and intellectual revolution, buoyed up by the stimulating social atmosphere provided by swarms of refugees, pamphlet wars, coffee houses and clubs, and the international web of the republic of letters.²⁹

Selon Jacobs, ce serait donc bien ce tumulte politico-religieux qui engendra ce bouillonnement intellectuel et la naissance des Lumières. En effet, lorsqu'Henri IV devint

26. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 23, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

27. Knud Haakonssen, « Enlightened Dissent: An Introduction », dans *Enlightenment and Religion: Rational dissent in Eighteenth-Century Britain*, K. Haakonssen (éd.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1996), 10.

28. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York : Norton, 2000), 98.

29. Porter, 30.

roi de France en 1589, le royaume était déchiré par les guerres de religion. Protestant devenu catholique afin de recevoir la couronne, Henri IV souhaitait mettre fin à ces disputes ; l'édit de Nantes signé en 1598 permit une certaine réunification du royaume mais surtout une coexistence des deux religions. Mais, malgré la paix et la protection que le roi garantit à ses ex-coreligionnaires, après sa mort les huguenots durent faire face à un renouveau d'hostilité. Louis XIV, contrairement à son grand-père, s'engagea vers une politique antiprotestante. Durant son règne, les répressions reprirent avec de plus en plus d'ampleur et de violence. Aboutissant à la révocation de l'édit de Nantes par l'édit de Fontainebleau en 1685, la politique de Louis XIV précipita les protestants français sur les routes des pays majoritairement protestants à savoir l'Angleterre, les Provinces Unies, les cantons protestants Suisses ainsi que les villes et principautés allemandes. Cet exil contribua au développement économique et intellectuel de ces pays d'accueil tout en participant à la diffusion d'idées nouvelles partout en Europe puisqu'ils véhiculèrent tout au long de leur chemin leurs idéaux, leurs savoir-faire et les quelques biens qu'ils purent emporter avant de fuir. Georges Gusdorf nous apprend que la Hollande en particulier se considéra comme l'une « des bases logistiques de cette internationale des intellectuels européens » et que « [d]e nombreux réfugiés [figurèrent] parmi les agents actifs de ce foyer d'initiatives en faveur de la liberté de penser, publicistes, imprimeurs, et éditeurs dont les productions [sillonnaient], sur les grands chemins du commerce ou sur les sentiers de la contrebande, l'espace européen. »³⁰ Gusdorf montre donc bien quel rôle important les exilés protestants jouèrent dans la propagation du savoir-faire et d'idées nouvelles ainsi que dans l'expansion d'une théologie critique. Finalement, cet exil prépara l'Europe à l'arrivée des Lumières.

1.1.3. Protestantisme : genèse des Lumières ?

Mais finalement, quels liens pouvons-nous établir entre la doctrine protestante et les Lumières ? Tout d'abord, Gusdorf nous explique encore une fois que « [l]es cheminements des persécutés [coïncidèrent] avec la diffusion d'idées nouvelles dont ils se [firent] les colporteurs » et selon lui, « le renouveau de la conscience religieuse [coïncida] sur bien des points avec la genèse des valeurs maîtresses dont les intellectuels éclairés du dix-huitième siècle se [voulurent] les promoteurs »³¹. Ainsi, les protestants, qu'ils soient citoyens d'un

30. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 24, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

31. Gusdorf, 22.

pays réformé ou à la recherche d'une terre d'asile, seraient à l'origine des « valeurs maîtresses » des Lumières, mais dans quelles mesures ?

Selon l'historien écossais William Robertson (1721-1793), il existait bel et bien un lien entre les Lumières – écossaises tout du moins – et le protestantisme. Pour cet universitaire du XVIII^e siècle, la Réforme amena l'Écosse sur la voie de la modernité et du progrès. Premièrement, dans son *Histoire d'Écosse sous Marie et Jacques VI*, Robertson défend l'idée que la Réforme permit la fondation d'un nouveau système gouvernemental fondé sur le système presbytérien :

When the reformation took place, the episcopal form of government, with its various ranks and degrees of subordination, appearing to be most consistent with the genius of monarchy, it was continued, with a few limitations, in several provinces of Germany, in England, and in the northern kingdoms. But in Switzerland and some parts of the Low Countries, where the popular form of government allowed more full scope to the innovating genius of the reformation, all pre-eminence, of order in the church was destroyed and an equality established more suitable to the spirit of republican policy.³²

Ici, Robertson explique que la Réforme se montra pour le moins incompatible avec la monarchie – du moins la monarchie absolue – mais fut plutôt à l'origine d'un nouveau système, le système républicain. Effectivement, dans les pays réformés, le système gouvernemental changea. En Angleterre par exemple, la Révolution Glorieuse de 1688 – qui permit de détrôner le roi catholique Jacques II au profit du prince protestant Guillaume d'Orange et de son épouse Marie Stuart – réaffirma le pays en tant que pays protestant et transforma la monarchie, autrefois absolue, en une monarchie constitutionnelle à système parlementaire où les pouvoirs du monarque furent bridés alors que ceux du parlement furent élargis. En Écosse, le réformateur John Knox amena le pays sur la voie de la Réforme et fonda l'Église presbytérienne d'Écosse. Ayant rencontré Jean Calvin lors de son exil à Genève en 1554, Knox devint pasteur d'une église genevoise pour les protestants anglais réfugiés. C'est en tant que réformateur, mais également homme politique, que Knox retrouva sa terre natale en 1559 où il travailla à la déposition de la reine catholique Marie I^{re} d'Écosse.

32. William Robertson, *The Works of the Late William Robertson ...: to Which Is Prefixed, an Account of His Life and Writings by the Rev. R. Lynam, J. F. Dove* (éd.), vol. 1 (London: Imp. par J. F. Dove, 1826) : 227.

Après la chute de cette dernière, Knox exerça une forte influence sur l'héritier au trône, le jeune Jacques VI d'Écosse et futur Jacques I^{er} d'Angleterre.

Après l'*Act of Union* de 1707 qui unifia les parlements anglais et écossais, l'Écosse se transforma : auparavant rude et coupée du reste du monde, l'Écosse devint par la suite l'un des foyers principaux des Lumières. Cet acte permit en effet à l'Écosse de mettre fin à son isolement en la reliant « au développement économique, politique et intellectuel anglais » tout en continuant de jouir de l'indépendance de son Église (presbytérienne), de la justice et du système éducatif³³. Autonomes, les universités écossaises en profitèrent pour enrichir l'éducation et la culture écossaises. Se développèrent alors les Lumières écossaises parmi lesquelles figurèrent Adam Smith, Adam Ferguson, William Robertson et David Hume, entre autres. Silvia Sebastiani – maîtresse de conférence de l'EHESS et spécialiste de l'histoire et de l'historiographie des Lumières – dans son article « Les Écossais inventent le progrès » présente les philosophes écossais comme des pionniers, en particulier du libéralisme, du marxisme et de la sociologie. Les Écossais furent aussi à l'origine d'une nouvelle historiographie à travers la théorie des quatre étapes. Selon cette théorie, « l'humanité aurait parcouru quatre stades successifs associés à quatre modes de subsistance : le stade de la chasse (ou stade "sauvage"), celui de l'élevage (ou stade "barbare"), celui de l'agriculture et enfin celui du commerce. »³⁴ Ainsi, le progrès serait l'essence même de l'humanité et la distinguerait de toutes autres espèces animales. S'appuyant sur cette théorie, les historiens et philosophes écossais comptèrent parmi les premiers de leur temps à se préoccuper de l'histoire de la femme. En effet, Silvia Sebastiani explique que selon eux les femmes furent vouées à l'assujettissement dans les stades primitifs du fait de leurs faiblesses – morales et physiques – qui les empêchaient de jouer un rôle quelconque dans une société rude et sauvage, où la force physique était nécessaire à la subsistance. Néanmoins, dès lors que la société devint plus favorable et civilisée (c'est-à-dire au stade du commerce), la relation entre les sexes évolua pour que « les femmes s'émancipent progressivement du joug des hommes-maîtres »³⁵. De plus, la forte présence de maisons d'édition dans les Lowlands ainsi que le développement des 'clubs' témoignent du rôle que joua l'Écosse dans le mouvement des Lumières. Il est vrai qu'un nombre considérable de maisons d'édition (16 maisons d'édition à Édimbourg en 1783³⁶) montre à

33. Silvia Sebastiani, « Les Écossais inventent le progrès », *L'Histoire*, no. 443 (Janvier 2018) : 51.

34. Sebastiani, 52.

35. Sebastiani, 53.

36. Sebastiani, 51.

quel point la publication d'ouvrages était significative à l'époque, mais surtout cela fait preuve de l'importante agitation intellectuelle des Lumières en Écosse.

Ainsi, après la Réforme et l'*Act of Union*, les Lumières écossaises se joignirent au reste de l'Europe et développèrent leurs propres idées. Les penseurs écossais furent de véritables précurseurs du libéralisme économique fondé sur le système de libre-échange d'Adam Smith et sa perception du laissez-faire – concept français introduit par les physiocrates dont l'économiste Vincent de Gournay (1712-1759). D'ailleurs, on pourrait ici parler des similitudes entre la pensée protestante et la pensée rationaliste qu'on peut fréquemment observer chez les philosophes du XVIII^e siècle. Nous l'avons vu, certains protestants, appelés « dissidents rationnels » (*rational dissenters*) utilisèrent la raison à des fins théologiques, mais pas uniquement. Ces protestants recoururent à la rationalité dans leur vie de tous les jours, notamment dans leurs échanges commerciaux. Max Weber, dans son ouvrage *l'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, constate un lien entre l'éthique du protestantisme – Weber fait notamment référence au puritanisme d'inspiration calviniste – et l'esprit du capitalisme.

Selon Weber, le protestantisme – tout du moins *l'éthique* protestante – fut un facteur de progrès économique en Europe, permettant ainsi l'établissement du capitalisme. Si nous prenons l'exemple de l'Écosse, où le presbytérianisme – forme dérivée du protestantisme calviniste – était la religion majoritaire, on s'aperçoit en effet que les Lumières cultivèrent un vaste intérêt pour l'économie. Adam Smith, plus particulièrement, théorisa des concepts comme ceux du libre-échange et du laissez-faire, deux concepts qui régissent encore la politique économique de la société actuelle. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret écrivent d'autant plus que

M. Weber était parti de plusieurs constatations. Dans l'Allemagne du début du XX^e siècle, les protestants se portaient plus que les catholiques aux professions techniques et commerciales. D'autre part, au cours de l'histoire moderne, les minorités réformées exclues des fonctions publiques – huguenots en France, non-conformistes en Angleterre – s'étaient tournées vers l'industrie et le commerce. Mais les minorités catholiques – en Allemagne, aux Provinces-Unies et en Angleterre – n'avaient pas réagi de la même façon.³⁷

37. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 328, <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

On reconnaît donc le lien entre la pensée protestante et l'esprit du capitalisme dans cet intérêt particulier suscité chez les protestants envers le commerce, et ce, dès l'époque moderne. Pour expliquer ce lien, il faut se pencher plus précisément sur la notion de « vocation » du protestantisme. La vocation, selon le protestantisme, est allouée par Dieu à chacun ainsi que des compétences afin d'accomplir sa vocation. Weber explique effectivement qu'au travers de cette vocation, ou métier que Luther traduisit par « *Beruf* », chaque activité quotidienne revêt une signification religieuse : la vocation rend tout travail confié sur terre comme un ordre divin devant être accompli pour la gloire de Dieu. Cette manière d'appréhender le quotidien permit aux protestants de développer un enclin pour leur métier mais surtout de développer une importante rigueur dans leur vie professionnelle qui faisait défaut chez les personnes de confession différente. Weber continue en expliquant que parmi les quatre grandes branches du protestantisme ascétique – soit le calvinisme, le piétisme, le méthodisme et les sectes baptistes – les croyants rationalisèrent leur manière de travailler ainsi que tous les aspects de leur vie. L'ascétisme protestant, qui est un mode de vie rude et austère où l'individu se prive des plaisirs de la vie, condamnait la poursuite de la richesse pour elle-même, considéra la richesse comme une tentation, mais valorisa la richesse résultant d'un travail professionnel. De la même manière, l'ascétisme avisait les croyants à moins consommer de biens « futiles », engendrant de ce fait un « épargne forcée » ou une accumulation de capital. Ainsi, cette éthique du travail se rapproche fortement de l'esprit du capitalisme et les caractéristiques inhérentes de certains dogmes protestants (la prédestination, l'ascèse, etc.) formèrent un véritable « terreau fertile » pour ce qui deviendra le capitalisme moderne.

Cependant, même s'il existe un lien étroit entre la confession protestante et l'esprit capitaliste, il existe également certaines limites à cette thèse puisque cet esprit capitaliste pouvait se retrouver ailleurs. L'historien H. Karl Fischer rend en effet compte de la présence d'un *ethos* capitaliste dans l'Europe médiévale catholique puisque

[l]es capitalistes de Gênes, de Florence et de Venise ainsi que la maison des Fugger et les capitaux de la papauté démontrent que dans l'Europe médiévale l'esprit capitaliste a été en mesure d'exister également au sein du catholicisme.³⁸

38. H. Karl Fischer, Max Weber, « La première controverse autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », Jean-Pierre Grossein (trad.), *Enquête*, 5 (1997), <http://journals.openedition.org/enquete/1233>.

Ainsi, le protestantisme devint le porteur de progrès et de modernité. La diffusion des idées nouvelles, des richesses et des compétences en terres protestantes se justifia principalement par l'exil des huguenots français sous le règne de Louis XIV vers les pays du Refuge. Rationnels, les protestants développèrent de nouvelles manières d'appréhender le monde et virent naître les premiers grands philosophes des Lumières. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, il existe de nombreux arguments en faveur des ressemblances entre l'idéologie protestante et l'idéologie que développèrent les Lumières. Mais qu'en était-il du catholicisme ?

1.2. L'Église catholique et le progrès : une antinomie ?

Lorsqu'on envisage les Lumières du XVIII^e siècle en rapport avec l'Église catholique romaine, on se heurte bien souvent à une idée d'opposition entre ces deux entités. Il est vrai que l'Église catholique ne regarda pas d'un très bon œil le progrès, certainement effrayée que les découvertes et la modernité ne détournent les fidèles de l'église et de Dieu. Ainsi, nous nous interrogerons ici particulièrement sur la position de l'Église catholique romaine face au progrès intellectuel et scientifique et nous essayerons de déterminer quelles furent les motivations de l'Église pour se placer en travers du progrès.

Tout d'abord, ce qu'il faut savoir, c'est que la religion catholique s'ancre profondément dans une dynamique de tradition. En effet, le dogme catholique se forma autour de la Tradition, c'est-à-dire l'ensemble de croyances, de pratiques et de coutumes héritées de génération en génération. Le catholicisme se complaît donc dans le respect de la tradition au sens large : la répétition et la transmission strictes – qu'importe ce qu'il se passe à l'extérieur de l'Église – sont au cœur même de la doctrine.

Après la Réforme protestante et le schisme, les catholiques mirent en place ce que l'on appelle la Réforme catholique, aussi connue comme la Contre-Réforme. Cette réforme advint alors que le monde commençait à s'éloigner de la vision qu'en avait l'Église catholique, afin de réfuter d'abord les divergences doctrinales protestantes considérées comme des hérésies, mais aussi dans le but de réformer l'Église catholique elle-même. Cependant, la Réforme catholique, au lieu de se tourner vers le monde et le progrès comme ce fut le cas de la Réforme protestante, s'embourba plus encore dans une tradition entretenue depuis l'Empire Romain. L'historien Yves Bruley souligne bien que « dans une perspective antimoderne marquée, les catholiques [entendirent] fonder la reconquête sur la continuité et

la tradition, seuls remèdes adaptés à un monde livré à l'idéologie du Progrès et au culte de la Raison. »³⁹ Comme l'explique Burley, les catholiques se renfermèrent dans la tradition dans le but de faire face à, et de combattre, l'avancement du monde vers le progrès. Ainsi furent réaffirmés, entre autres, les Sept Sacrements, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, mais aussi la distinction entre clerc et laïc puisque l'intention de l'Église fut de former un clergé digne afin de guider correctement les laïcs vers leur Salut.

Mais la question est : pourquoi l'Église catholique s'éloigna-t-elle du progrès ? Pourquoi se détourna-t-elle du monde moderne au profit de la tradition d'un temps passé ? L'une des réponses à ces questions est tout simplement la peur. La foi catholique étant basée sur des croyances acquises depuis de nombreux siècles, l'Église ne fut pas favorable aux découvertes scientifiques, de peur qu'elles ne viennent discréditer les croyances et éloigner les fidèles de la foi et de leur Salut. Ulrich Lehner, historien et spécialiste en histoire religieuse et théologie de l'époque moderne, indique effectivement que les raisons pour lesquelles les catholiques se méfièrent des Lumières et des progrès scientifiques furent la peur d'une fragilisation sinon de l'anéantissement de la tradition catholique, ainsi que d'une remise en question de l'enseignement biblique :

The great majority of Catholic theologians and philosophers met Enlightenment reasoning with suspicion for two reasons: firstly, its criticism seemed to undermine the trustworthiness of revelation and Catholic tradition; and secondly, more importantly, it seemed to make reason a judge over truths of faith, ultimately marginalizing the latter.⁴⁰

L'Église catholique se montra donc dubitative et craintive face aux Lumières dans la mesure où leurs critiques envers l'Église et leurs découvertes menacèrent des siècles de croyances et d'ordre établi. Outre le fait d'ébranler la foi des fidèles, les Lumières menacèrent également d'anéantir l'autorité du pape et du clergé.

Ici, nous pouvons prendre l'exemple du célèbre physicien, mathématicien et astronome italien, Galilée, et de ses conflits avec l'Église. Les observations de Galilée firent face à de nombreuses critiques, d'abord de philosophes partisans d'Aristote, puis de théologiens catholiques. N'approuvant donc pas ses théories sur l'héliocentrisme, l'Église

39. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 93.

40. Ulrich Lehner, « Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815) », *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, éd. Lewis Ayres and Medi-Ann Volpe (Oxford : Oxford University Press 2015) : 1-2. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.14>.

força Galilée au silence, ce qu'il ne fit pas, et fut exilé. Bruley explicite de surcroît les raisons de l'Église pour vouloir garder sous silence les découvertes de Galilée, écrivant :

Au-delà de l'affaire Galilée, l'émergence de la science moderne porte en germe des problèmes nouveaux pour l'Église. L'astronomie, la géométrie et l'algèbre permettent de déchiffrer une nature écrite en langage mathématique, qui remet en cause la perception du monde héritée de la philosophie grecque.⁴¹

On peut donc considérer, d'après les propos d'Yves Bruley, que l'attitude réfractaire de l'Église catholique romaine envers les Lumières fut le résultat d'une autre peur, celle d'un changement dans la perception du monde. Réfutant les théories et condamnant leurs investigateurs comme ce fut le cas de Galilée, de Nicolas Copernic avant lui, Montesquieu, Rousseau et bien d'autres encore, l'Église refusa en effet de voir le monde tel qu'il fut découvert, et tel qu'il est réellement. Jean-René Binet, dans son chapitre d'ouvrage « Le syndrome Galilée », résume assez bien les raisons pour lesquelles la nature même de la religion catholique et celle de la science ne pouvaient qu'entrer en conflit : basée sur les vérités de la Bible, « l'Église n'a, en principe, pas besoin d'avoir recours à d'autres sources pour accéder à la connaissance du monde, c'est-à-dire pour savoir quand et comment il a été créé, mais également pourquoi il a été créé, et quel est le sens de la vie des hommes. »⁴² Et c'est là que réside le problème puisque « [l]'objet de la science, quant à lui, est, traditionnellement, unique : la science doit expliquer la création de l'univers, de la nature, de l'homme. »⁴³ La science chercha à expliquer rationnellement l'origine de tout, entrant par là même en conflit avec l'Église qui considérait déjà connaître ces vérités par le biais de Dieu et des Saintes Écritures. Cela explique donc la défiance de l'Église envers les découvertes scientifiques dès lors que ces dernières remettaient en question l'enseignement de la foi sur la création du monde et de l'homme.

L'Église catholique et apostolique romaine s'acharna donc contre la science, faisant front, comme l'explique George Gusdorf, « contre les tentations de la modernité, multipliant les mises en garde, les anathèmes et les inscriptions au palmarès de l'Index »⁴⁴. Et le combat ne s'arrêta pas là, puisque « [l]a réaction anti-Lumières des écrivains catholiques au XIX^e

41. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 80.

42. Jean-René Binet, « Chapitre 2. Le syndrome de Galilée », dans *Droit et progrès scientifique. Science du droit, valeurs et biomédecine*, dir. Binet Jean-René (Paris : Presses Universitaires de France, 2002) : 246. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/droit-et-progres-scientifique--9782130532040-page-243.htm>.

43. Binet, 246.

44. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 29, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

siècle, comme Léon Bloy, illustrent parfaitement cela. Ce sont des antimodernes qui exècrent l'esprit des Lumières et se rapportent volontiers aux valeurs du Moyen Âge. »⁴⁵ Malgré les siècles de découvertes scientifiques tant dans le domaine de l'astronomie, de la chimie, de la médecine que de la psychologie, ou de l'ingénierie, les catholiques s'effacèrent face au progrès ; il fallut attendre le XX^e siècle pour que l'Église de Rome montre une ouverture d'esprit et reconnaisse les avancées scientifiques, notamment l'évolutionnisme.

Il est vrai que, à une époque où l'on commençait à comprendre rationnellement le monde, « les responsables de la vie religieuse – qui avaient déjà condamné Galilée au nom de la Bible – refusèrent toute entorse au fixisme traditionnel, toute remise en cause de la lettre des livres sacrés. »⁴⁶ Toute déviance et toute remise en cause de la Parole de Dieu était condamnable et « interprétée comme un signe de scepticisme, d'agnosticisme, de matérialisme ou d'athéisme »⁴⁷. L'intransigeance de l'Église catholique face à la modernité et la science démontre bel et bien la rupture entre « la culture des lumières et l'esprit du catholicisme. »⁴⁸ Cette rupture impliqua petit à petit une mise en retrait de l'Église par rapport à l'éducation. Bien que depuis longtemps au centre de la culture et véritable foyer de l'éducation universitaire, les conflits avec les nouveaux savants du XVIII^e siècle menèrent l'Église catholique romaine sur la voie de la marginalisation. Le catholicisme se retrouva effectivement de plus en plus en retard sur le plan universitaire étant donné que « les facultés de théologie dans les universités ne [fournissaient] qu'«un corps de censeur soucieux de condamner l'erreur toujours renaissante» »⁴⁹. Encore une fois, le catholicisme s'enfonça dans une tradition désuète et limita les domaines d'étude, ne laissant aucune place à la curiosité et rejetant toute découverte ou nouvelle théorie s'opposant aux Saintes Écritures. Seuls des sujets comme l'art, l'architecture, le droit et bien-entendu la théologie, trouvèrent grâce aux yeux de l'Église. Les domaines où l'utilisation de la raison prédominait furent freinés, sinon prohibés, dans les universités catholiques.

Alors que les universités protestantes s'élancèrent dans la compréhension et la découverte du monde tout en façonnant la société d'aujourd'hui, les catholiques s'éternisèrent dans une époque depuis longtemps révolue. Même dans le domaine de

45. Souâd Ayada et al., « Les religions avec, après ou contre les Lumières ? », *Esprit* no. 357 (8/9) (2009) : 207, <https://doi.org/10.3917/espri.0908.0189>.

46. Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris : PUF, 2010), 437-438.

47. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 26, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

48. Gusdorf, 28.

49. Souâd Ayada et al., « Les religions avec, après ou contre les Lumières ? », *Esprit* no. 357 (8/9) (2009) : 199, <https://doi.org/10.3917/espri.0908.0189>.

l'économie, la différence entre catholicisme et protestantisme se fit ressentir. En effet, les pays réformés mirent l'accent sur le commerce et l'accumulation des richesses, posant les bases du capitalisme moderne. En ce qui concerne le catholicisme, l'Église se montra de nouveau rigide et interdit à ses fidèles toutes formes de profit, condamnant également le prêt à intérêt au cœur du développement économique de l'époque⁵⁰. C'est ce qu'expliquent Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret ; selon eux,

Les confessions de foi rivales favorisèrent en effet des rapports bien différents à l'argent, à l'entreprise commerciale et au profit capitaliste. Le "préjugé traditionnel contre l'argent productif" et la condamnation de l'"usure" au sens large de "tout prêt à intérêt, même modéré", perdurèrent au sein du catholicisme tridentin, la controverse antiprotestante amenant même l'Église catholique à "se raidir" encore sur ces questions (l'interdiction de tout prêt à intérêt privé fut même renouvelée en 1745 par le pape Benoît XIV) et à développer un état d'esprit qu'on peut résumer par le mot d'ordre : "Oui au négoce, non au profit".⁵¹

Bornée et allant à contre-courant, l'Église catholique de Rome se trouva, dans bien des domaines, en marge des Lumières. Néanmoins, il ne faut pas douter que certains catholiques contribuèrent à l'effort des Lumières. Il serait déraisonnable en effet d'omettre la participation des catholiques aux grandes avancées du XVIII^e siècle.

1.3. Lumières catholiques

Ce fut en 1908 que l'historien Sebastian Merkle introduisit le terme de « Lumières catholiques » que l'historien Ulrich Lehner définit comme un mouvement de réforme ecclésiastique, ajoutant :

the Catholic Enlightenment was an apologetic endeavor that was designed to defend the essential dogmas of Catholic Christianity by explaining their rationality in modern terminology and by reconciling Catholicism with

50. Christine Le Bozec, *Révolution et religion* (Paris : Passés composés, 2021), 42.

51. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 331, <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

modern culture, for example, by the acceptance of new theories of economy, science, but also judicial thought.⁵²

Ainsi, malgré le fait que le catholicisme fut en grande partie réfractaire aux progrès, il est légitime de remettre en question l'affirmation selon laquelle les Lumières furent uniquement protestantes. Certains historiens comme Merkle et Lehner ont fait état de l'existence des Lumières de confession différentes, y compris catholiques ; ce serait donc une erreur de négliger le rôle que jouèrent certains catholiques dans le mouvement des Lumières.

1.3.1. Un outil de justification

Le développement des Lumières dans des communautés catholiques se justifia d'abord par une volonté d'utiliser la raison et la science à des fins apologétiques, c'est-à-dire la justification et la défense des fondements de la foi chrétienne. C'est effectivement ce qu'explique Ulrich Lehner :

In order to refute Spinozism, Catholic thinkers had to update their metaphysics and methods of theological inquiry. A hesitant reform process attempted to extract from modern thought whatever was useful for the defence of Catholic doctrine.⁵³

Selon Lehner, c'est bien dans le but de défendre leur dogme que les catholiques étendirent leurs connaissances et essayèrent de rattraper les Lumières dans de nombreux domaines. Lehner n'est pas le seul historien à mettre en avant ce point ; Jeffrey Burson indique que de nombreux jésuites français éduqués au collège Louis-le-Grand et membres de la république des lettres – c'est-à-dire l'espace européen immatériel et commun aux gens de lettres se vouant à la recherche et à la diffusion du savoir, sans regard à leur nationalité, professions ou confessions – se servaient de l'essor des nouvelles sciences pour promouvoir et justifier leur religion :

52. Ulrich Lehner, « What is 'Catholic Enlightenment'? » *History Compass* 8, no. 2 (2010) : 166-7, <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2009.00661.x>.

53. Ulrich Lehner, « Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815) », *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, éd. Lewis Ayres and Medi-Ann Volpe (Oxford : Oxford University Press 2015) : 2. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.14>.

Many Jesuits in Europe, including and especially French Jesuits associated with their Parisian school Louis-le-Grand, were among the cultural elite of the early to middle eighteenth-century republic of letters. Many believed that advancement in natural philosophy, history, epistemology, and science could and should be used, both for the moral edification of society, and for the apologetic utility of their own promotion and defense of the Catholic faith.⁵⁴

Les catholiques considéraient également l'éducation comme un moyen d'accéder à la grâce de Dieu. Mais l'éducation catholique se distingue de l'éducation comme nous l'entendons aujourd'hui puisque, loin d'être laïque, l'éducation catholique consistait surtout en une éducation biblique et théologique dans le but d'aider chaque individu à se rapprocher de la grâce divine. Qui plus est, l'éducation n'était pas destinée à tous, bien souvent seuls les membres du clergé ou les descendants de la noblesse pouvaient bénéficier d'une véritable éducation. Cependant, l'apologie de la foi catholique joua un rôle majeur dans l'émergence progressive des Lumières catholiques. C'est donc véritablement dans un but de justification et de promotion de la foi que de grands savants et théologiens catholiques prirent place dans le mouvement des Lumières.

L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1715-1790) fut une des plus fortes voix de l'apologétique catholique à s'élever contre les attaques successives que les philosophes des Lumières firent subir à l'Église catholique et son clergé. Membre distingué de l'Académie de Besançon – où il côtoya certains des philosophes les plus progressistes – et considérablement instruit, Bergier se consacra à l'apologétique du christianisme. Devenant un adversaire de taille, Bergier écrivit de nombreux ouvrages dans lesquels il dénonçait et réfutait les idées des Lumières. Le théologien Joseph Hooke (1716-1796) fut une autre grande voix de l'apologétique catholique. En 1752, Hooke publia son traité *Principles of Natural and Revealed Religion* que certains estiment être le fondement de l'apologétique moderne. Hooke entreprit donc de réconcilier la foi et la science notamment en essayant d'intégrer la physique Newtonienne à la théologie catholique⁵⁵. Comme Hooke, d'autres tentèrent de concilier modernité et catholicisme ; parmi eux, on retrouve René-Joseph Tournemine (1661-1739) et le cardinal Hyacinthe Gerdil (1718-1802). Ce dernier,

54. Jeffrey Burson, « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France », dans *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, éd. Maryks Robert Aleksander (Leiden : Brill, 2016), 216, <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76ttq.16>.

55. Ulrich Lehner, « Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815) », *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, éd. Lewis Ayres and Medi-Ann Volpe (Oxford : Oxford University Press 2015) : 5. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.14>.

humaniste catholique, tira parti de la raison au profit de la défense du catholicisme. Tout en restant fidèle à l'Église, le cardinal Gerdil se consacra à la démonstration rationnelle et philosophique de l'immatérialité de l'âme.

Les théologiens et savants catholiques luttèrent donc contre une menace grandissante : celle de la mort du catholicisme. De plus en plus éclairée par la science, « [l]'élite cultivée paraissait abandonner les dogmes chrétiens pour une philosophie simplement déiste, voire matérialiste. »⁵⁶ Le catholicisme fut donc confronté à de nouvelles manières d'appréhender le monde et la relation avec Dieu. Ce furent ces nouvelles démarches dans la compréhension du monde physique et spirituel qui menèrent certains à se détourner des bancs de l'Église. Comme l'explique Ulrich Lehner, l'Europe des Lumières se tourna progressivement vers « une page nouvelle de l'histoire chrétienne », c'est-à-dire, « vers l'approfondissement de la foi, vers l'indépendance de l'Église, vers la réconciliation entre science et religion »⁵⁷. D'ailleurs, Lehner ajoute qu'un petit nombre de théologiens catholiques utilisèrent certains des ouvrages d'Emmanuel Kant qu'ils considéraient comme un atout dans la lutte contre l'athéisme.

L'intérêt de l'Église pour la philosophie moderne trouva alors un nouveau sens : retrouver sa gloire d'antan et regagner la confiance et le dévouement de ses fidèles. Les Lumières catholiques s'engagèrent donc sur la voie de la modernité à des fins de propagande.

1.3.2. L'éducation, un outil de propagande

Dès les balbutiements du catholicisme, l'éducation et la culture furent considérées comme des outils servant la foi à des fins de propagande. Effectivement, selon Yves Bruley, « la diffusion d'une culture et d'une éducation gréco-romaines communes à tout l'Empire a facilité la diffusion de la foi nouvelle »⁵⁸. Au centre de la pensée chrétienne, la formation académique – et notamment la philosophie – fut donc perçue comme un véritable outil de conversion et de propagande, « un terrain de rencontre avec les païens qu'il faut convertir, et surtout un outil indispensable à la réflexion chrétienne. »⁵⁹ Éduquer les populations païennes fut donc le meilleur moyen pour les christianiser, comme ce fut le cas de la christianisation des Amérindiens lors de la colonisation du territoire américain.

56. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 282, <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

57. Delumeau, Wanegffelen, et Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme ...* 282.

58. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 25.

59. Bruley, 24.

Dans le contexte de la colonisation anglaise, après la découverte des Autochtones, de nombreux missionnaires furent envoyés afin d'angliciser et de « civiliser » les peuples natifs du Nouveau Monde. Pour ce faire, les missionnaires eurent pour objectif de convaincre les populations amérindiennes de changer à la fois leur comportement et leurs habitudes de vie, leur langue ainsi que, bien entendu, leur religion. L'éducation fut alors considérée comme la méthode principale dans ce processus d'acculturation. On parlera ici d'éducation dans un sens un peu différent puisque celle-ci se focalisa sur une dimension culturelle, c'est-à-dire l'apprentissage d'un langage, de coutumes et de traditions.

À la fin du XVIII^e siècle, le gouvernement américain, dans ses efforts pour « civiliser » les Amérindiens, décida de retirer les enfants amérindiens de leurs communautés afin de les éduquer par le biais de mécanismes tels que l'adoption interracial, les familles d'accueil et les pensionnats, plus tard remplacés par les « *American Indian boarding schools* ». Ces pensionnats furent, en effet, créés par des missionnaires chrétiens au début du XIX^e siècle dans le but d'assimiler les jeunes amérindiens à la culture euro-américaine tout en dénigrant la culture amérindienne et obligeaient ces enfants à abandonner leur langue et leur religion. En d'autres termes, le gouvernement américain permit la disparition de l'identité et de la culture amérindiennes au bénéfice de la foi chrétienne et de la culture Européenne.

L'acculturation des Amérindiens par un apprentissage forcé de la culture et du mode de vie européen ainsi que leur conversion au christianisme nous permet alors de percevoir à quel point cette éducation des peuples autochtones fut liée à la religion. Il est vrai que la société de l'époque se fondait autour de l'Église et la vie s'articulait au rythme des fêtes, célébrations et coutumes religieuses. Cette politique d'europanisation servit la cause de l'Église puisque cela permit de propager plus encore la Parole de Dieu.

Outre l'utilisation de l'éducation à des fins d'évangélisation des peuples colonisés, l'Église décida d'utiliser la formation académique – c'est-à-dire la préparation des clercs à l'exercice de leur charge pastorale – dans le but de lutter contre les hérésies puisque

le durcissement de la lutte contre les hérésies [coïncida] avec l'essor des universités encouragé par la papauté. Il [s'agissait] à la fois d'approfondir, de contrôler et de répandre le dogme. [...] Ainsi l'Église se [dota]-t-elle des foyers d'études indispensable à la réflexion théologique et juridique, et à la formation d'un meilleur clergé.⁶⁰

60. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 54.

Dans le but de lutter contre les hérésies et les attaques infligées par les Lumières, l'Église catholique misa donc sur la formation philosophique et théologique d'un clergé plus compétent pour guider les fidèles sur le chemin d'une religiosité sans heurt ni doute. La préparation à leurs fonctions cléricales devint de plus en plus scolaire. Dès le XVII^e siècle, les candidats à la prêtrise purent se former au sein d'établissements d'enseignement supérieur catholique appelés « séminaires diocésains modernes » proposant une formation liturgique, biblique, théologique, philosophique et pastorale pour les hommes ressentant l'appel au sacerdoce. À la différence des universités dirigées par une figure d'autorité séculière, ces séminaires furent créés sous l'impulsion de l'Église catholique et donc placés sous la responsabilité d'un évêque. Ayant alors la mainmise sur l'éducation et la formation du clergé, « il s'agit à l'évidence pour l'autorité épiscopale de s'assurer un contrôle rigoureux de l'entière formation des clercs »⁶¹.

Ainsi, l'éducation fut pour l'Église catholique un véritable outil servant à contrôler et répandre la foi chrétienne. Quel que fut le cas de figure, l'enseignement prodigué par l'Église n'eut d'autre but que celui de la propagation de la foi afin d'élargir le royaume de Dieu et de protéger Ses fidèles contre les hérésies.

L'éducation joua alors un rôle important dans le catholicisme mais ceci est d'autant plus vrai pour les membres de la Compagnie de Jésus et les jansénistes. En effet, les premiers accordèrent à l'éducation – ici le terme n'englobe pas seulement l'enseignement biblique mais également l'étude de la science, de l'art, du langage, etc. – un statut particulier ; quant aux seconds, ils jouèrent un rôle important dans le développement des idées des Lumières.

1.3.3. Jésuites et jansénistes

Les jésuites ainsi que les jansénistes marquèrent le XVIII^e siècle par leur tendance à s'appuyer sur l'éducation moderne dans leur quotidien et à en faire un pilier de leur pensée. D'ailleurs, pour ce qui est de l'éducation des laïcs, la papauté se reposa sur la Compagnie de Jésus qui fit son devoir d'éduquer la population et d'enseigner tout autant la science que la foi⁶². Les principes fondamentaux de l'éducation jésuite sont, depuis la formation de collèges jésuites, de promouvoir l'entente entre la foi et la culture. Acceptant et encourageant la vision réaliste du monde, les jésuites ne s'opposèrent pas aux découvertes scientifiques qui

61. Dominique Julia, « L'Éducation des ecclésiastiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Publications De l'École Française De Rome*, vol. 104, no. 1 (1988) : 147, www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1988_act_104_1_3271.

62. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 80.

révolutionnèrent la conception du monde. Si l'on reprend ici l'exemple de Galilée, malgré le fait que ses recherches furent dénigrées par l'Église catholique romaine, ce fut auprès de jésuites que Galilée trouva du soutien lors de ses premières découvertes⁶³. Selon les explications d'Yves Bruley, cela s'explique par le fait que la Compagnie de Jésus « associe un encadrement strict, une pratique spirituelle exigeante et un haut niveau de formation intellectuelle. Les Jésuites agissent dans l'enseignement, l'étude et la science, dans la prédication, la pastorale et les missions lointaines. »⁶⁴ Au cœur de la doctrine jésuite, l'éducation s'imprégna des changements et des découvertes de l'époque et s'adapta donc à une formation de plus en plus moderniste, ne se bornant donc pas à un enseignement purement biblique et théologique.

Il n'est donc pas étonnant de voir à quel point les jésuites contribuèrent à l'édification des Lumières catholiques. D'après l'historien Jeffrey Burson, les jésuites s'intéressèrent avant tout à la défense de la foi catholique ; ce faisant, ils fournirent aux Lumières un nombre considérable de travaux, tant en philosophie et théologie qu'en arithmétique, en astrologie et dans bien d'autres domaines. Effectivement, les collèges jésuites, tel que le célèbre collège français Louis-le-Grand où Voltaire fut éduqué, modifièrent étonnamment leur pédagogie au tournant du XVIII^e siècle. Édith Flamarion, agrégée de grammaire et chargée de recherche au CNRS, explique en effet qu'entre 1700 et 1762, les collèges jésuites s'animèrent d'un mouvement de réformation de l'enseignement partant alors d'« une volonté d'intervenir de façon plus active dans le siècle »⁶⁵. Enseignant toujours la poétique et la rhétorique, les jésuites dispensèrent aussi donc l'histoire et la géographie, la grammaire et l'apprentissage du langage vernaculaire, mais également les mathématiques c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre tout comme l'astronomie, l'optique et la perspective, la musique, ou encore la mécanique.

Paradoxalement, en travaillant dur à la défense du catholicisme les textes et débats jésuites stimulèrent au contraire la radicalisation des Lumières⁶⁶. Dans son chapitre intitulé « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France », Burson s'applique à exposer le rôle des membres de la Compagnie de Jésus et notamment leur rôle, involontaire, dans la radicalisation qui se propage au sein du mouvement des Lumières françaises. Bien que

63. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 80.

64. Bruley, 74.

65. Édith Flamarion, « Les cahiers d'élèves des jésuites en France au XVIII^e siècle : projet de groupe de travail », *Histoire de l'éducation*, no. 74, (1997) : 235, <https://doi.org/10.3406/hedu.1997.2918>.

66. Jeffrey Burson, « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France », dans *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, éd. Maryks Robert Aleksander (Leiden : Brill, 2016), 229, <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76ttq.16>.

souvent négligée, la contribution jésuite au mouvement fut notable. Pour les jésuites, le développement de la philosophie, l'histoire ou encore la science devait servir de base à l'éducation morale de la société ainsi qu'à la défense et la promotion de ce qu'ils considéraient être l'unique et véritable religion, le catholicisme. Partant de l'idée que la nature humaine est perfectible, beaucoup de jésuites tel que René-Joseph Tournemine envisagèrent l'éducation comme un moyen d'améliorer la nature humaine et estimèrent le progrès comme un moyen d'accéder à la grâce de Dieu, faisant de l'éducation un nouvel acte de dévotion⁶⁷.

Les membres de la Société de Jésus établirent alors une méthodologie empirique d'apologétique basée sur des arguments historiques et rationnels afin de prouver la Révélation chrétienne et la véracité du dogme catholique. Ainsi, en faisant l'apologie du catholicisme tout en mettant l'accent sur l'aspect historique et empirique, les jésuites contribuèrent au développement de l'historiographie :

Jesuits thus made distinctive contributions to such historical apologetics, and even derived important methods of historical historicity to evaluate historical sources and eyewitness testimony.⁶⁸

L'apologétique jésuite mena conséquemment à l'approfondissement de la recherche historique ainsi qu'à son enrichissement grâce à la création de nouvelles méthodes d'analyse des données historiques recueillies.

Mais les jésuites ne furent pas les seuls catholiques à marquer le XVIII^e siècle en contribuant au mouvement des Lumières. Les jansénistes jouèrent eux aussi un rôle important dans le développement des idées des Lumières et furent des pionniers notamment dans la protestation contre l'absolutisme en France. Ayant d'abord été un mouvement religieux et culturel issu du catholicisme, le jansénisme se politisa tout au long du XVIII^e siècle et s'insurgea contre l'autorité papale et royale. Les jansénistes, qui se considéraient comme de véritables catholiques, furent fréquemment persécutés par l'Église dont les répressions allèrent jusqu'à leur refuser les derniers sacrements. Malgré cela, ils continuèrent leur combat et mirent d'autant plus de vigueur « dans la dénonciation des progrès de

67. Jeffrey Burson, « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France », dans *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, éd. Maryks Robert Aleksander (Leiden : Brill, 2016), 219, <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76ttq.16>.

68. Burson, 223.

l'athéisme, du déisme et des idées nouvelles. »⁶⁹ Hostiles envers les jésuites, les jansénistes partagèrent cependant avec ces derniers l'idée selon laquelle chaque chrétien devait être assez instruit afin de lire la Bible et certains s'évertuèrent à la vulgarisation de la théologie, mais dénoncèrent les « idées nouvelles ».

Les jansénistes s'attachèrent donc à une éducation philosophique et théologique alors que le XVIII^e siècle s'élançait déjà vers une éducation plus moderne et tournée vers le progrès ; seule l'histoire trouva grâce aux yeux des jansénistes puisqu'ils l'utilisèrent à des fins apologétiques ainsi que pour légitimer leurs engagements et combats politiques. Ainsi prit forme le rôle des jansénistes dans le développement des idées des Lumières, se plaçant en tant qu'investigateurs dans la lutte contre l'absolutisme français – et non pas contre la monarchie puisque les jansénistes furent, dans leur grande majorité, monarchistes. Dans son ouvrage « *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* », S. J. Barnett fait état de l'avance des jansénistes sur les Lumières quant au combat contre la tyrannie infligée au peuple français sous la monarchie absolue des rois Bourbons :

As Van Kley had noted, 'the Jansenists, in loudly denouncing "despotism," were generally ahead of the philosophes in the 1760s in disseminating a kind of political rhetoric that became commonplace in "enlightened" literature on the eve of the Revolution'.⁷⁰

Louis Adrien Le Paige (1712-1802), avocat français, fut l'un des principaux protagonistes du mouvement janséniste au XVIII^e siècle. En 1754, Le Paige publia les *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement*, ouvrage dans lequel il définit le rôle du parlement comme crucial puisqu'il garantissait les lois et maintenait le système. D'ailleurs, Le Paige estimait que le parlement était doté d'un devoir d'opposition et de résistance contre tout ce qui mettrait en péril les lois et traditions du royaume, y compris le roi lui-même. En définitive, les jansénistes furent accusés de sédition et subirent de nombreuses persécutions, à la fois de la part de l'Église catholique et de la monarchie française⁷¹.

69. Monique Cottret, « 8. Les jansénismes dans le grand bouleversement de la mi-temps du siècle », *Histoire du jansénisme. XVII^e – XIX^e siècle*, dir. Cottret Monique (Paris : Perrin, 2016) : 177, <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/histoire-du-jansenisme--9782262066697-page-175.htm>.

70. S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester : Manchester University Press, 2003), 35.

71. Éric Suire, « Chapitre 5. Entre tolérance et refus. Le sort des minorités religieuses », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVI^e-XVIII^e siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 199-200, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

Dénigrés et calomniés par les autorités dès la seconde moitié du XVII^e siècle, les jansénistes continuèrent leur lutte contre la tyrannie. De ce fait, le jansénisme fut peu à peu associé au républicanisme. L'historien Éric Suire montre effectivement les changements qui eurent lieu au sein du mouvement janséniste, passant, au temps des Lumières, d'un mouvement simplement théologique et culturel à un mouvement politico-religieux prenant parti et exprimant ouvertement leurs idéaux politiques⁷². Les mesures de plus en plus drastiques et intolérantes adoptées par la monarchie poussèrent les jansénistes sur la voie de l'« opposition à la monarchie absolue considérée comme déviance de la monarchie paternelle et bien tempérée à la française »⁷³. Pour cette raison, les jansénistes furent accusés de trahison et de républicanisme, d'autant plus que leurs voyages et les liens qu'ils créèrent au sein des Sept Provinces-Unies – une république depuis l'Acte de La Haye en 1581 – « aggravèrent leur discrédit à Versailles »⁷⁴.

Les jansénistes, formant un parti politique à part entière, façonnèrent donc les prémisses de la politique moderne. Effectivement, selon les propos d'Yves Bruley dans son *Histoire du catholicisme*, les conflits des jansénistes face

aux Jésuites, à la papauté et à la monarchie absolue se prolong[èrent] au XVIII^e siècle, se répand[irent] dans la plupart des États catholiques, et pri[rent] une part décisive à l'élaboration puis à la victoire des nouvelles formes de modernité politique.⁷⁵

La politique janséniste et celle des Lumières contre l'absolutisme s'inscrivirent dans une lutte commune contre l'autorité tyrannique du roi et de son entourage. Certes, les jansénistes maintinrent leurs attaques contre des Lumières qu'ils jugèrent toujours comme hérétiques, mais sur le plan politique, nombres de leurs idéaux rejoignirent ceux des Lumières.

72. Éric Suire, « Chapitre 5. Entre tolérance et refus. Le sort des minorités religieuses », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVI^e-XVIII^e siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 202, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

73. Monique Cottret, « 8. Les jansénismes dans le grand bouleversement de la mi-temps du siècle », *Histoire du jansénisme. XVII^e – XIX^e siècle*, dir. Cottret Monique (Paris : Perrin, 2016) : 196, <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/histoire-du-jansenisme--9782262066697-page-175.htm>.

74. Suire, « Chapitre 5. Entre tolérance et refus. Le sort des minorités religieuses » ... 202.

75. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 83.

1.3.4. Un manque d'objectivité ?

Si nous partons du principe que les Lumières catholiques se développèrent dans une optique d'apologétique en réponse aux attaques et provocations des Lumières, ne pourrions-nous pas nous demander si ces Lumières catholiques ne tentèrent pas, par tous les moyens, de défendre les « vérités » de l'Église et ne manquèrent alors pas d'objectivité ?

Aveuglés par la foi et leur volonté de défendre leur foi, il semblerait que les grands théologiens catholiques jugèrent la religion supérieure à la raison et biaisèrent leurs écrits afin de démontrer que l'enseignement de l'Église et ses traditions pouvaient être historiquement corroborés. Jeffrey Burson explique que beaucoup d'apologues s'appuyèrent sur des principes empiriques permettant de prouver, à partir d'événements historiques, le bien-fondé de la religion catholique. Il ajoute que cette méthode d'apologétique menait directement l'interlocuteur à des conclusions relativement radicales selon lesquelles seules l'Église et la foi constituaient des remparts contre la vulnérabilité de l'entendement humain face aux peurs, aux passions et aux besoins du corps⁷⁶.

Enfin, il nous faut revenir sur le rôle que donnèrent les théologiens catholiques à l'éducation. Nous l'avons vu précédemment, les catholiques envisageaient l'éducation comme un intermédiaire vers la grâce divine. Cependant, cette éducation catholique exprimait la volonté des autorités religieuses d'instruire et enseigner uniquement des thèmes « tolérés » par l'Église – à titre d'exemple : la théologie, le catéchisme, ainsi que le Latin et Grec – afin de former les élites chrétiennes « pour mieux enraciner la foi »⁷⁷. En conséquence, la contribution des catholiques au mouvement des Lumières doit être nuancée. Comme l'a si bien expliqué George Gusdorf, « [l']apport culturel du catholicisme [dériva] vers les secteurs où l'initiative ne [risquait] pas de mettre en péril son auteur pour cause de non-conformité avec les schémas dogmatiques obligatoires. »⁷⁸ Les Lumières catholiques enfermèrent leurs recherches dans des domaines bien précis tels que l'art du langage, la prédication, le droit, ou encore l'architecture, sans oublier « les arts accessibles à tous : théâtre, musique, architecture, sculpture, peinture » qui furent « mobilisés au service de la foi catholique [...] pour la grande mise en scène des Vérités chrétiennes. »⁷⁹

76. Jeffrey Burson, « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France », dans *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, éd. Maryks Robert Aleksander (Leiden : Brill, 2016), 221, <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76ttq.16>.

77. Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris : PUF, 2010), 385.

78. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 29, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

79. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 79-80.

Le catholicisme apporta donc bel et bien une contribution notable, mais spécialisée, au siècle des Lumières. Entre autres, jésuites et jansénistes prouvèrent que le catholicisme pouvait s'adapter aux progrès, mais uniquement dans certaines mesures. Forts d'une volonté apologétique, les auteurs catholiques utilisèrent donc l'éducation et différents outils intellectuels et culturels pour défendre l'Église et ses traditions, ainsi que pour répandre le dogme par-delà l'Ancien et le Nouveau Monde.

Finalement, le protestantisme étant né dans les pays de l'Europe du Nord comme ce fut le cas des Lumières, on peut considérer l'existence d'un lien entre la pensée protestante et celle des Lumières. On retrouve effectivement des similitudes dans leurs idées anticléricales ou antimonarchistes ainsi que dans leur manière de penser très rationnelle. Cela est d'autant plus vrai dans la mesure où les huguenots, traumatisés par la révocation de l'édit de Nantes en 1685 et partis en exil dans les pays protestants, diffusèrent leurs idées antimonarchistes et anti-absolutistes partout en Europe. On retrouvera ces mêmes principes dans le fondement de la pensée des Lumières au XVIII^e siècle, ainsi que dans leur lutte pour la tolérance.

S'opposant aux Lumières qu'elle considéra comme hérétiques, l'Église catholique et apostolique romaine se plaça donc contre le progrès sous toutes ses formes. Alors que le reste du monde se tournait vers la modernité et vers la découverte du monde, les catholiques, eux, se renfermèrent sur leur dogme, refusant de reconnaître les changements de la société. Néanmoins, certains catholiques tentèrent d'utiliser la raison, ou à défaut l'éducation, au profit de l'apologétique. Il est vrai que la formation intellectuelle eut de l'importance pour l'Église catholique depuis sa genèse, certes, mais il ne faudrait pas oublier que l'éducation des premiers siècles de la chrétienté et celle du XVIII^e siècle n'eurent que très peu de chose en commun et ne ciblerent pas les mêmes personnes. Si la foi chrétienne s'était appuyée sur la philosophie hellénique et une étude théologique profonde, l'Église catholique de l'époque moderne rejeta fermement bon nombre de découvertes scientifiques et théories remettant en cause la Parole de Dieu et le monde perçu à travers la Bible. Apologétique avant tout et situé uniquement dans des domaines ne menaçant pas le dogme, l'apport intellectuel et culturel des catholiques au mouvement des Lumières doit donc être nuancé.

2. Un combat contre l'Église

Alors que nous venons d'étudier les liens qu'eurent les Lumières avec le christianisme, il semblerait maintenant important d'examiner plus précisément les rapports entre l'Église catholique et les érudits au centre des Lumières qui remirent en question les dogmes religieux et qui firent preuve d'un anticléricalisme virulent.

2.1. Les Lumières anticléricales

L'anticléricalisme, c'est-à-dire l'hostilité à l'égard du clergé et notamment son ingérence dans les affaires publiques, fut en effet l'une des valeurs fondamentales des Lumières. Mais cet anticléricalisme collectif vit le jour bien avant le XVIII^e siècle. Déjà au XVII^e siècle, Baruch Spinoza (1632-1677) s'opposait à l'intervention de l'Église dans les affaires politiques et préconisait une séparation des pouvoirs. Ainsi, les grandes théories de Spinoza sur la religion, la liberté de pensée ou la politique firent de lui « le père de notre modernité politique [...] le premier théoricien de la séparation des pouvoirs politique et religieux et le premier penseur moderne de nos démocraties libérales »⁸⁰.

L'anticléricalisme des Lumières se retrouve également dans la philosophie de John Locke (1632-1704) pour qui l'Église et l'État devaient être clairement séparés. Selon le philosophe, l'État ne devait donc plus s'immiscer dans les affaires relevant du spirituel et à l'inverse l'Église ne devait plus faire ingérence dans les affaires publiques répondant de l'autorité de l'État. Francis Bacon (1561-1626), l'un des investigateurs de la révolution scientifique et précurseur de l'empirisme, prôna quant à lui une séparation entre la philosophie et la théologie, c'est-à-dire entre la raison et la foi.

Héritier de cette volonté anticléricale, Montesquieu (1689-1755) utilisa en 1721 la satire et l'ironie à des fins de propagande anticléricale dans son roman, les *Lettres persanes*. Dans ce roman épistolaire Montesquieu y fait l'analyse et la critique de la société française du XVIII^e siècle. Dans certaines des lettres, Montesquieu développe une critique de la société, notamment sur le plan politique, religieux et économique. Il y fait la promotion de ses idées, d'abord sur la politique en prônant les bienfaits d'un gouvernement « doux » et

80. Frédéric Lenoir, *Le Miracle Spinoza : Une Philosophie Pour Éclairer Notre Vie* (Paris: Fayard, 2017), 135.

présentant le parlement comme le garant de la liberté, intermédiaire entre le monarque et son peuple.

Sur le plan religieux, Montesquieu brosse le portrait du pape et le présente de manière très négative, le comparant parfois à un charlatan, un « magicien » qui « fait croire que trois ne sont qu'un, que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et mille autres choses de cette espèce »⁸¹ ; le pape n'est donc aux yeux de l'auteur qu'un menteur et la transsubstantiation n'est qu'un de ses mensonges parmi d'autres. D'ailleurs, Laurent Versini dans sa présentation de l'œuvre, explique que les Lumières, dans leur anticléricalisme, reprochèrent « aux fondateurs des trois grands monothéismes » d'abuser de leur pouvoir temporel et les rebaptisèrent « les trois imposteurs »⁸². Montesquieu insinue également que le pape est un roi puisqu'après tout ce dernier possède « des trésors immenses et un grand pays sous sa domination »⁸³. Cette comparaison fait écho à la politique anglaise de l'époque soutenant que les catholiques devaient être considérés comme des traîtres à la couronne dans la mesure où ils répondaient au commandement du pape, lui-même considéré comme un prince étranger – puisqu'on lui attribue les titres de « prince de l'Église catholique romaine » et de « souverain des États pontificaux » – avant de répondre au pouvoir législatif de leur propre pays.

Les *Lettres persanes* dénoncent également le manque de raisonnement de la part du clergé. Tout d'abord, sa partialité : Montesquieu explique qu'il n'existe pas de présomption d'innocence face à la justice cléricale lorsqu'il dit qu'un accusé « serait en cendre avant que l'on eût seulement pensé à l'écouter »⁸⁴. Enfin, elles dénoncent avant tout la corruption au sein du même du clergé ; après avoir jugé des innocents coupables sur la base de la présomption de culpabilité, l'Église, « pour se consoler, [confisque] tous les biens de ces malheureux à leur profit »⁸⁵. Mais Montesquieu va plus loin dans sa dénonciation. Dans la lettre XXVIII, Rica, l'un des personnages, joint à sa propre lettre une autre qui lui fut envoyée par une actrice et dans laquelle cette dernière fait le récit de ses malheurs. On comprend alors que cette pauvre femme s'est faite abusée par un abbé qui lui a ravi sa virginité, se rendant alors coupable de viol et de mensonge :

Un jeune abbé vint m'y trouver, et, sans respect pour mon habit blanc,
mon voile et mon bandeau, il me ravit mon innocence. Avec cette

81. Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), éd. Laurent Versini (Paris : Flammarion, GF, 2011), 84.

82. Laurent Versini, « Présentation » dans *Lettres persanes* (1721), éd. Laurent Versini (Paris : Flammarion, GF, 2011), 16.

83. Montesquieu, 94.

84. Montesquieu, 96.

85. Montesquieu, 96.

délicatesse, vous jugez bien que ce jeune abbé n'eût jamais réussi, s'il ne m'avait promis de se marier avec moi [...].⁸⁶

Ce que Montesquieu voulut sans doute faire comprendre à ses contemporains, c'est que le clergé est bel et bien corrompu et ne peut être digne de confiance ; aucun de ses membres n'est infallible, mais tous ne sont que de simples hommes, mortels, qui peuvent commettre des péchés impardonnables.

Emmanuel Kant (1724-1804) critiqua d'une certaine façon la religion et la présenta comme un moyen de soumission et de contrôle. Il affirmait que quiconque ne pouvait être libre dans la religion puisque cette dernière ne faisait qu'opprimer les fidèles au moyen de la superstition. Mais, tout comme Montesquieu, c'est surtout l'Église et le clergé que Kant s'évertua à dénoncer. Pour Kant, l'Église – son clergé et ses dogmes rigoureux – ne servait qu'à opprimer les fidèles et à les asservir :

Lorsque [le principe d'obligation] impose une soumission docile à des statuts, c'est à dire un culte servile, et non l'hommage libre qu'on doit rendre *au plus haut point* à la loi morale, même s'il est possible que le nombre des observances imposées soit très réduit, il suffit qu'on les déclare inconditionnellement nécessaires pour que l'on ait toujours une croyance aux fétiches par laquelle la multitude est gouvernée et, par l'obéissance à une église (non à la religion), dépouillé de sa liberté morale.⁸⁷

Ainsi, selon Kant, l'Église dépossédait les fidèles de leur liberté morale et leur imposait un asservissement, non pas à la religion ou à Dieu, mais à bel et bien l'Église elle-même, au moyen d'un « culte servile » en opposition à un « hommage libre » devant être rendu à la loi morale. L'anticléricisme de Kant reposa donc en partie sur sa dénonciation de cette oppression. Dans *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, Kant explique que les Églises trahirent leur mission éthique « et, par un “faux culte”, [devinrent] elles-mêmes des figures du mal radical »⁸⁸ et les considéra comme des institutions despotiques, écrivant :

86. Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), éd. Laurent Versini (Paris : Flammarion, GF, 2011), 93.

Le soulignage marquant l'emphase sur certaines parties de la citation est de mon fait.

87. Emmanuel Kant, *La Religion comprise dans les limites de la seule raison* (1793), éd. et trad. Jean-Pierre Fussler, (Paris : Flammarion, GF, 2019), 341.

88. Jean-Pierre Fussler, « Présentation », dans *La Religion comprise dans les limites de la seule raison* (1793), Emmanuel Kant, éd. et trad. Jean-Pierre Fussler, (Paris : Flammarion, GF, 2019), 51.

Là où des statuts de la croyance sont inclus dans la loi constitutionnelle règne un *clergé* qui croit pouvoir très bien se passer de la raison, et même finalement de l'érudition scripturaire, parce que, en tant que seul gardien et interprète autorisé de la volonté de l'invisible Législateur, il a autorité pour administrer de façon exclusive ce que prescrit la croyance et donc, muni de ce pouvoir, il a le droit de *simplement ordonner* sans avoir à convaincre.⁸⁹

Selon Kant, l'Église s'imposa comme l'interprète exclusif de Dieu sur Terre ; les laïcs ne sauraient être convaincus « ni par la raison ni par l'Écriture »⁹⁰ dans la mesure où, outre leur analphabétisme et/ou leur manque de connaissances en latin, il ne leur était pas permis de lire la Bible par leurs propres moyens. L'influence de l'Église et de son clergé sur les esprits constituait, pour Kant, une forme de despotisme contre laquelle il fallait lutter pour que chacun puisse retrouver sa liberté morale.

Cependant, malgré leur antipathie certaine pour la hiérarchie cléricale, les philosophes des Lumières ne se détournèrent pas tous de la foi elle-même. Certains philosophes du XVIII^e siècle, considérés comme « déistes » – c'est-à-dire croyant en une divinité conforme à la raison et indépendante de toute religion – ou athées, apportèrent une dimension plus radicale aux Lumières. Voltaire (1694-1778), par exemple, s'engagea dans une lutte acharnée contre le fanatisme, la superstition et l'intolérance sous la devise bien connue : « Écrasez l'Infâme ».

Au siècle suivant, Karl Marx (1818-1883) dénonça à son tour la religion et surtout le catholicisme en reprenant et développant l'argument de Kant selon lequel la religion opprimerait les fidèles via la superstition. Pour Marx, la religion ne serait que l'« opium du peuple » c'est-à-dire une source de réconfort pour le peuple. La religion ne ferait donc qu'aliéner l'esprit du croyant – le pauvre étant conforté dans sa pauvreté et le malheureux dans son malheur – afin de maintenir le *statu quo* et d'éviter toute rébellion. Finalement, le marxisme renforça la tendance à considérer la religion comme un phénomène social, obsolète et incompatible avec les sociétés « modernes ».

89. Emmanuel Kant, *La Religion comprise dans les limites de la seule raison* (1793), éd. et trad. Jean-Pierre Fussler, (Paris : Flammarion, GF, 2019), 341.

90. Kant, 318.

Cependant, l'anticléricisme ne traduisait pas leur irrégiosité ou athéisme. Au contraire, S. J. Barnett explique :

some of those who came to Mass came from a sense of religious, social, political and even economic duty, yet were unable to refrain from venting their anticlericalism in various, often disruptive and scandalous manners. [...] As the case of English dissent amply demonstrates, it was of course possible to be quite pious, yet hold profoundly anticlerical views whilst playing public-lip service to church and state when circumstances absolutely demanded it.⁹¹

Ainsi, loin d'être athée, de nombreux participants actifs du Siècle des Lumières furent cependant animés d'un profond sentiment anticléric. Mais si l'on sort du cadre purement français pour s'intéresser aux Lumières à un niveau européen, on s'aperçoit que tous ne furent pas d'accord. Les Lumières comptèrent parmi elles un grand nombre de dévots, pour qui la religion détenait toujours un caractère sacré. En Allemagne par exemple ou en Angleterre, les Lumières ne furent pas antireligieuses et, au contraire, cherchèrent une entente entre la philosophie et la religion⁹².

La religion ne fut donc pas véritablement l'ennemie des Lumières ; seule l'Église en tant qu'institution et sa hiérarchie corrompue subirent les critiques et les attaques acerbes des Lumières. Mais les Églises protestantes, quant à elles, ont toujours été plurielles et leur hiérarchie se distingue de celle de l'Église latine. Le rôle du clergé protestant diffère effectivement de celui du clergé catholique puisque ses membres – appelés « pasteurs » ou « ministres » – correspondent d'autant plus à de simples conseillers qui enseignent la théologie et accompagnent les croyants, plutôt qu'à des personnes ayant été ordonnées et investies d'un pouvoir particulier comme c'est le cas chez les catholiques. Le protestantisme – à l'exception de l'Église d'Angleterre et des Églises épiscopaliennes – se base sur le sacerdoce universel, ce qui signifie que tous les chrétiens sont égaux et qu'ensemble ils s'impliquent dans la prêtrise. D'ailleurs, les protestants ne reconnaissent pas l'autorité du pape et leurs Églises s'organisent soit autour d'évêques, aussi appelés « inspecteurs ecclésiastiques » et il s'agit alors d'un système épiscopalien ; soit autour de

91. S. J. Barnett, *The Enlightenment and religion: The myths of modernity* (Manchester : Manchester University Press, 2003), 71.

92. Souâd Ayada et al., « Les religions avec, après ou contre les Lumières ? », *Esprit* no. 357 (8/9) (2009) : 195, <https://doi.org/10.3917/espri.0908.0189>.

conseils presbytéraux, on parle alors d'un système presbytérien synodal. Par conséquent, pour les protestants il n'existe qu'un seul et unique intermédiaire entre Dieu et ses fidèles, Jésus-Christ.

Visant à amoindrir l'autorité cléricale, la lutte des Lumières mena vers une désacralisation des institutions religieuses, mais pas de la foi elle-même. Dépouillant le clergé de son autorité et de son rôle de médiateur, les philosophes du XVIII^e siècle se rapprochèrent d'une vision similaire à celle du protestantisme, c'est-à-dire une religion où chaque croyant peut bénéficier d'une relation privilégiée avec Dieu, sans autre médiateur que Jésus-Christ.

Après ce que l'on vient de voir, on peut maintenant se questionner quant à la véritable nature de l'anticléricisme des Lumières et se demander s'il ne fut pas simplement une lutte contre l'Église catholique, devenant de ce fait un anticatholicisme à part entière.

2.2. L'Église catholique, l'ennemi des Lumières ?

2.2.1. Anticatholicisme

L'anticléricisme des Lumières se dirigea assez vite vers un anticatholicisme marqué. Beaucoup s'érigèrent contre le catholicisme qu'ils jugeaient trop ostentatoire et manquant de sincérité et firent finalement « le procès, au tribunal de la raison, de tous les dogmes de l'Église, de ses rites, de son histoire, de ses livres sacrés, dont elle illustre à loisir la fausseté, l'absurdité, ou la férocité »⁹³.

En effet, certains philosophes des Lumières prônèrent très tôt la tolérance religieuse, comme ce fut le cas de John Locke. Cependant, il nous faut poser quelques limites à cette « tolérance ». Nous approfondirons ces limites plus tard mais nous pouvons d'ores et déjà aborder la question de la tolérance envers les catholiques, qui constitue l'une de ces limites. John Locke, qui considérait la tolérance religieuse comme un droit naturel, en excluait les catholiques. Éric Suire explique que même « si l'on conservait un certain sens de la fraternité entre chrétiens de la Réformation, la solidarité était surtout forte face aux “papistes”, perçus comme des agents de l'étranger. »⁹⁴ Rappelons effectivement que le pape, considéré comme

93. Pascal Joudrier, « Protestantisme et Lumières », *Oratoire du Louvre*, 13 novembre 2020. <https://oratoiredulouvre.fr/documents/protestantisme-et-lumieres>.

94. Éric Suire, « Chapitre 5. Entre tolérance et refus. Le sort des minorités religieuses », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVIe-XVIIIe siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 191, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

le « prince de l'Église catholique », était perçu comme un souverain étranger ; les catholiques furent donc considérés comme des traîtres offrant leur allégeance à un prince étranger et ne méritant donc pas d'être tolérés.

Montesquieu quant à lui n'accordait que peu d'intérêt pour les cérémonies catholiques en elles-mêmes ; pour lui, la dévotion et l'intention – censées accompagner les cérémonies – prévalaient bien davantage. Mais lorsque ces cérémonies s'en trouvaient dépourvues, elles restaient alors bien inutiles. Peter Eubanks, professeur agrégé de français à l'Université James Madison, explique que Montesquieu s'opposa en effet à la doctrine catholique notamment « quand il [déclara] que ces cérémonies “n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes.” »⁹⁵ Montesquieu s'inspira sur ce point du philosophe anglais John Locke qui, dans sa *Lettre sur la tolérance*, écrivit :

la vraie religion consiste dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit ; et la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point. Quelques dogmes que l'on suive, à quelque culte extérieur que l'on se joigne, si l'on n'est pleinement convaincu que ces dogmes sont vrais, et que ce culte et agréable à Dieu, bien loin que ces dogmes et ce culte contribuent à notre salut, ils y mettent de grands obstacles. [...] Mais la vraie religion consiste, comme nous venons de le marquer, dans la persuasion intérieure de l'esprit, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu.⁹⁶

Comme Montesquieu, Locke pensait donc que lorsque la pratique religieuse est destituée de « persuasion intérieure de l'esprit » – c'est-à-dire la croyance, de l'intention et de la dévotion –, celle-ci s'érige en un véritable obstacle dans la poursuite du Salut.

Dans son ouvrage *Révolution et religion*, Christine Le Bozec, docteure en histoire et spécialiste de la Révolution française, montre l'affaiblissement de l'Église catholique à l'aube du XVIII^e siècle. Des dissensions émergèrent au sein même de sa hiérarchie puisque le bas clergé, explique Christine Le Bozec, « mieux instruit et mieux informé, [...] condamnaient le train de vie fastueux, le cumul sans la moindre vergogne des dignités et des sinécures, le relâchement moral, l'absence visible de foi et d'abnégation ainsi que la non-résidence dans le diocèse de ceux qui préféraient mener un train mondain à la Cour »⁹⁷. Le

95. Peter Eubanks, « Montesquieu et l'intériorisation de la religion », *Romance Notes* 51, no. 2 (2011) : 192, <http://www.jstor.org/stable/43803484>.

96. John Locke, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, éd. Jean-Fabien Spitz, trad. Jean Le Clerc, Jean-Fabien Spitz (Paris : Flammarion, GF, 2007), 169.

97. Christine Le Bozec, *Révolution et religion* (Paris : Passés composés, 2021), 27.

haut clergé, principalement composé d'individus issus de la noblesse, devint de moins en moins concerné par son devoir mais plus par l'étalage de sa richesse et de son pouvoir.

Les Lumières, qui menèrent une lutte contre l'autoritarisme des religions révélées, jugèrent de leur devoir de remettre en cause l'autorité du clergé catholique, « mettant en cause son obscurantisme, son refus du progrès, sa méconnaissance des avancées scientifiques et la sclérose de son enseignement »⁹⁸. Les Lumières dénoncèrent l'oisiveté, et la corruption des membres de l'Église catholique mais également sa propension à « maintenir les populations dans la superstition, les ravage de l'intolérance et le fanatisme »⁹⁹ dont ils faisaient preuve. Le combat des Lumières fut finalement un combat acharné contre l'archaïsme de l'Église catholique.

C'est donc grâce à une prise de conscience quant à la corruption, la vanité sans bornes et au manque démesuré de piété de la foi catholique et de son Église que beaucoup des intellectuels des Lumières tel que Montesquieu, commencèrent à rejeter ce dogme. L'anticatholicisme devint primordial et marqua au fer rouge leur combat en Europe. La situation en Angleterre au tournant de la Révolution Glorieuse illustre parfaitement ce refus formel de tolérance envers les catholiques.

2.2.2. Le cas de l'Angleterre et la Révolution Glorieuse

Le sentiment anticatholique en Angleterre apparut dès le milieu du XVI^e siècle sous le règne du roi Henri VIII. Pour rappel, Henri, second fils d'Henri VII et d'Élisabeth d'York, devint l'héritier du trône d'Angleterre et d'Irlande en 1502 après la mort prématurée de son frère aîné, Arthur. Dans le but de sceller une alliance entre l'Angleterre et l'Espagne, ce dernier avait été marié à Catherine d'Aragon, fille du roi Ferdinand II d'Aragon, en 1501. Cependant, Henri VII mourut en avril 1509 et Catherine affirma que son union avec Arthur n'avait jamais été consommée. Alors, Henri épousa Catherine peu de temps après et ils furent couronnés roi et reine d'Angleterre en juin de la même année.

La reine Catherine subit de nombreuses fausses couches et mit au monde plusieurs enfants mort-nés ; seule une fille, Marie, naquit en 1516 et survécut. Catherine ayant prouvé son incapacité à lui donner un fils et donc un héritier, Henri chercha un moyen de se séparer d'elle afin d'épouser une autre femme. Henri se rapprocha d'une des demoiselles d'honneur

98. Christine Le Bozec, *Révolution et religion* (Paris : Passés composés, 2021), 33.

99. Le Bozec, 34.

de Catherine, Anne Boleyn, et prévint de l'épouser après avoir obtenu une annulation de son mariage avec Catherine.

Ce fut le début de ce que l'on appela la « Grande Affaire du roi ». Henri était effectivement persuadé que son union avec Catherine, l'épouse de son défunt frère, ne pouvait être valide. Selon lui, l'incapacité de Catherine à donner naissance à un héritier mâle en bonne santé était le fruit d'un mariage invalide, une sorte de punition divine pour avoir épousé sa belle-sœur. Pour soutenir ses propos, Henri VIII s'appuya sur des passages du Lévitique : « Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère : c'est la nudité de ton frère » (Lv. 18.16), « Quand un homme prend pour épouse la femme de son frère, c'est une souillure ; il a découvert la nudité de son frère ; ils n'auront pas d'enfant » (Lv. 20.21)¹⁰⁰. Par conséquent, en 1527, Henri VIII demanda à son conseiller le plus proche, le cardinal et lord chancelier Thomas Wolsey, de plaider sa cause auprès du pape et de le persuader de lui accorder l'annulation de son mariage avec Catherine. Le pape Clément VII refusa, d'une part car il ne voulait pas désavouer son prédécesseur Jules II ; et d'autre part, car il craignait la réaction de Charles V, puissant empereur romain germanique, roi d'Espagne et neveu de la reine Catherine d'Aragon, dont les troupes se trouvaient à proximité du Vatican¹⁰¹. En 1528, Henri VIII fit organiser un tribunal ecclésiastique en Angleterre dont le but fut de se prononcer sur la validité du mariage. En 1531, Catherine fut expulsée de la cour et ses appartements furent attribués à Anne Boleyn.

L'introduction de la Réforme en Angleterre fut le résultat de l'influence de la famille Boleyn. Lorsque l'archevêque de Cantorbéry, William Warham, mourut en 1532, ce fut sous l'influence de la famille Boleyn que Thomas Cranmer fut nommé à sa place. Jasper Ridley écrivit en 1962 une biographie de Cranmer dans laquelle il explique que les Boleyn furent effectivement à l'origine de cette nomination qui, à l'époque, en surprit plus d'un :

The choice caused great surprise when it was known in London at the end of January 1533. [...] The fact that Cranmer was selected in preference to all these rivals at a time when he was far away in Austria and unable to compete with their intrigues, clearly proves that some powerful influence must have been working on his behalf at Court; and this can only have

100. « Livre du Lévitique », Bible, *Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones*, 10 décembre 2021, <https://www.aelf.org/bible/Lv/18>.

101. David McDowall, *An Illustrated History of Britain* (Harlow : Pearson Education Limited, 2015), 69.

been the Boleyns. Henry was now very much under the influence of Anne and her family, and very anxious not to offend the lady's father.¹⁰²

L'objectif principal de cette nomination fut d'accélérer l'invalidation du mariage du roi et de Catherine d'Aragon afin de le marier au plus vite à Anne Boleyn qui montrait des signes de grossesse de plus en plus évidents. Lors de la cérémonie de sa consécration en tant qu'archevêque de Cantorbéry, Thomas Cranmer lut une « protestation » en présence de cinq témoins officiels. Avant de prêter serment de fidélité et d'obéissance à la Sainte Église de Rome et au pape Clément VII, Cranmer déclara, en quelque sorte, son intention de commettre un parjure si, et seulement si, son serment devait le pousser à enfreindre soit les lois de Dieu, soit celles de son roi¹⁰³. Jasper Ridley explique que Cranmer fit cette déclaration puisqu'Henri VIII lui ordonna ; selon ce dernier, les serments de consécration entraînent en conflit avec les serments faits au roi, faisant donc des membres du clergé des demi-sujets. Le *Toleration Act* qui fut passé en 1689 après la Révolution Glorieuse fera écho à cet argument ; cet acte stipulait que les catholiques devaient être considérés comme des traîtres à la couronne puisqu'ils juraient avant tout fidélité et obéissance au pape, le « prince de l'Église ». Cette protestation amorça donc la séparation de l'Angleterre avec Rome et l'amoindrissement du pouvoir du pape dans le royaume. D'une certaine façon cela permit à l'archevêque de Cantorbéry de se défaire de l'autorité du pape et de juger plus librement l'affaire du mariage du roi. Ce fut donc le 23 mai 1533, lors d'un conseil organisé spécialement que Cranmer, en tant que légat du pape, jugea le mariage entre Henri VIII et Catherine d'Aragon invalide et allant à l'encontre des lois de Dieu.

Continuant ses efforts pour régler l'affaire de son divorce, Henri VIII fit appel à son parlement et ensemble ils passèrent une série de lois : l'acte de restriction des Annates (*Act in Restraint of Annates*, 1532), la loi sur les appels (*The Act of Appeals*, 1533), l'acte de suprématie (*Act of Supremacy*, 1534), le premier acte de succession (*First Act of Succession*, 1534), l'acte sur les trahisons (*Treasons Act*, 1534) et l'acte contre l'autorité du pape (*Act Against the Pope's Authority*, 1536). Ces différentes lois eurent pour but de limiter le pouvoir ecclésiastique du pape en Angleterre tout en garantissant au roi un nouveau statut impérial et lui conférèrent un pouvoir à la fois laïque et ecclésiastique. En effet, l'acte de suprématie fit du roi le chef suprême de l'Église d'Angleterre et l'acte contre l'autorité du pape permit de nier la validité de son autorité dans le royaume d'Angleterre. Cela supprima également les derniers vestiges du pouvoir du pape, y compris ses droits pastoraux en tant que

102. Jasper Ridley, *Thomas Cranmer* (1962) (Londres : Bello, 2013) EPUB, 110-111.

103. Ridley, 120.

précepteur lui permettant de trancher lors de conflits liés à des divergences dans l'interprétation des Écritures¹⁰⁴. Cependant, malgré ses efforts incontestables pour venir à bout de l'autorité du pape, Henri VIII fut un fervent catholique tout au long de sa vie.

Ce fut d'abord sous le règne de son fils, Édouard VI (1547-1553), que l'Angleterre se détourna véritablement du catholicisme. Fils d'Henri et de sa troisième épouse, la reine Jeanne Seymour dont la famille était protestante, Édouard fut couronné roi en 1547 à l'âge de neuf ans. Ce fut alors sous l'influence de son oncle protestant, Édouard Seymour devenu lord-protecteur, qu'Édouard VI tenta d'implanter la Réforme dans son royaume notamment en détruisant les traditions catholiques telles que la transsubstantiation, les pèlerinages, et interdisant le culte rendu aux objets et images saints. La Bible fut traduite en langage vernaculaire afin que tous puissent jouir des textes sacrés et en comprendre la signification. En 1549, Édouard VI fit publier le *Livre de la prière commune* dans lequel sont décrits l'ensemble des prières, des formules et des pratiques du culte anglican. Petit à petit, l'autorité du clergé perdit son impact sur le peuple et ne s'érigea plus comme un intermédiaire entre les hommes et Dieu.

Le jeune roi mourut prématurément en 1553 et ce fut sa demi-sœur, Marie qui monta sur le trône d'Angleterre. Lors de son bref règne, Marie, fille d'Henri VIII et Catherine d'Aragon, tenta de faire rebasculer le royaume dans la foi catholique. Étant très pieuse et dévouée à la foi catholique, Marie I^{re} remplaça les conseillers par des catholiques et le cardinal Reginald Pole prit la place de l'archevêque Thomas Cranmer. Ensemble, ils décidèrent de mener une campagne contre les hérétiques, c'est-à-dire les protestants, qui étaient alors arrêtés et, s'ils refusaient de se convertir au catholicisme, étaient envoyés au bûcher. Néanmoins, malgré ses efforts démesurés et meurtriers, lorsqu'elle mourut en 1558 le royaume rebascula pour de bon dans le protestantisme.

Il est vrai qu'à partir de 1558, suite au règne sanglant de Marie I^{re}, le royaume connut un âge d'or sous le règne de la reine protestante Élisabeth I^{re}, fille d'Henri VIII et d'Anne Boleyn. Le règne d'Élisabeth I^{re} fut synonyme de stabilité – relative – autant sur le plan politique que religieux. Élisabeth poursuivit les efforts de son père et de son frère : travaillant au côté de son conseil privé et le parlement, elle fit passer une série d'actes ayant pour but de rendre l'Angleterre totalement indépendante de Rome. Dès 1559, le parlement revota un acte de suprématie (*Act of Supremacy*) désignant le monarque comme le « gouverneur

104. John Guy, « The Tudor Age (1485-1603) », dans *The Oxford Illustrated History of Britain*, éd. Kenneth. O. Morgan (Oxford : Oxford University Press, 1997), 247.

suprême de l'Église d'Angleterre » ; cet acte permit également d'instituer le « serment de suprématie » exigeant de toute personne exerçant une fonction publique ou ecclésiastique de prêter allégeance au monarque en tant que chef de l'Église et de l'État. Toute personne refusant de prêter ce serment serait d'abord saisie de ses biens, puis emprisonnée et, si refusant une troisième fois, accusée de trahison.

Le pape Pie V excommunia Élisabeth en 1570 dans sa bulle papale *Regnans in Excelsis*. Ses sujets durent à nouveau choisir entre l'obéissance à leur reine ou au pape. Soutenant la reine, le parlement passa en 1571 un acte de trahison (*Treasons Act*) selon lequel toute personne serait accusée de haute trahison pour avoir eu l'intention de blesser la reine, de lui faire la guerre ou d'inciter les autres à lui faire la guerre, de la juger indigne de porter la couronne ou de remettre en cause son droit de succession, de la traiter d'hérétique ou de tyran, etc. Dans une optique de réunification et d'apaisement, Élisabeth I^{re} décida de restaurer le protestantisme dans son royaume. En 1559, elle réinstaura le *Livre de la prière commune* et fit passer l'acte d'uniformité (*Act of Uniformity*) stipulant que toute personne devait se rendre à l'église au moins une fois par semaine ou payer une amende. En 1563, sous la direction de Matthew Parker, l'archevêque de Cantorbéry, trente-neuf articles (*Thirty-Nine Articles of Religion*) furent ajoutés au *Livre de la prière commune* afin de le compléter.

Le royaume demeura protestant. Cependant, cette stabilité religieuse commença à être menacée lors de l'accession au trône de Charles I^{er}, second monarque d'Angleterre de la dynastie Stuart après que son père, Jacques V d'Écosse – fils de Marie Stuart, élevé dans la foi protestante et désigné par la reine Élisabeth I^{re} pour être son héritier – fut couronné roi d'Angleterre sous le titre de Jacques I^{er}.

Charles I^{er}, croyant être un monarque légitimé directement par Dieu, n'eut de cesse de se quereller avec son parlement, le dissociant et le réunissant selon son humeur. Ce furent cependant ses choix portant sur des affaires religieuses qui amorcèrent sa chute.

Ce fut d'abord son mariage en 1625 avec la princesse catholique Henriette-Marie de France qui laissa penser à une possible inclinaison en faveur du catholicisme de la part du roi. Puis, en 1633, après la mort de l'archevêque de Cantorbéry, George Abbot, Charles I^{er} nomma William Laud, une décision très controversée à l'époque. Pour cause, Charles et ce nouvel archevêque de Cantorbéry décidèrent de restaurer la grandeur de l'Église anglicane et de lui rendre une partie de son pouvoir d'antan. Ils promurent donc des ecclésiastiques aux échelons les plus hauts du pouvoir politique, rendirent à l'Église son pouvoir de justice

et allèrent jusqu'à faire revivre la magnificence baroque de l'Église en réintroduisant les peintures, cierges, crucifix, cloches, et autres objets sacrés qui servaient aux offices catholiques. Ces changements laissèrent penser à un possible retour au catholicisme, de manière progressive tout du moins. D'ailleurs, l'historien John Morrill explique que l'archevêque Laud et son entourage encouragèrent la pratique de rituels et croyances rappelant très fortement ceux du catholicisme¹⁰⁵.

Dès 1638, Charles dut faire face aux rébellions écossaises et irlandaises. Le massacre de 1641 et l'insurrection des catholiques irlandais déclencha encore plus de troubles dans le royaume. Comme l'explique David McDowall, certains rebelles irlandais déclarent s'élever contre le parlement protestant mais non pas contre le roi, lui connaissant des inclinaisons amicales envers les catholiques¹⁰⁶. À l'inverse, cela conforta le parlement dans sa méfiance envers Charles surtout après que ce dernier eut tenté d'arrêter cinq membres du parlement.

Le roi souleva une armée pour défaire ceux qui s'opposaient à lui, déclenchant alors la guerre civile. Cette guerre opposa pour l'essentiel les « Cavaliers », soutenant le roi Charles I^{er}, aux « Têtes-rondes » dirigées par Oliver Cromwell et les partisans du parlement. En 1645, les parlementaires réorganisèrent leur armée, appelée la « *New Model Army* », dont les dirigeants et les membres étaient des soldats professionnels plutôt que des aristocrates. Sous la direction de Sir Thomas Halifax et d'Oliver Cromwell, l'armée parlementaire s'imposa rapidement comme l'armée victorieuse. Car en effet, de l'autre côté, n'ayant pas assez d'argent pour payer ses troupes, les « royalistes » perdirent espoir et durent déposer les armes à Naseby en juin 1645.

Après la défaite de Charles et sa capture, certains demandèrent la mise à mort du roi. Le parlement chercha une solution à la situation politique : remettre le roi sur le trône ou le détrôner et créer un nouveau système gouvernemental pour l'Angleterre. Malgré le fait qu'une grande majorité des membres du parlement souhaitaient le retour du roi, certains puritains étaient quant à eux décidés à se débarrasser de lui, au profit de Dieu. Charles fut accusé de trahison contre l'Angleterre ; il fut jugé et déclaré coupable. Le 31 janvier 1649, le roi Charles I^{er} fut exécuté, et sa famille partit se réfugier en Écosse.

S'ensuivit une période tout aussi troublée. Pendant onze ans, l'Angleterre devint une république. Sous le Parlement croupion (*Rump Parliament*), des lois furent adoptées

105. John Morrill, « The Stuarts (1603-1688) », dans *The Oxford Illustrated History of Britain*, éd. Kenneth. O. Morgan (Oxford : Oxford University Press, 1997), 311.

106. David McDowall, *An Illustrated History of Britain* (Harlow : Pearson Education Limited, 2015), 90.

notamment à propos d'indépendance et de tolérance religieuse des protestants puisque le nouveau gouvernement ne souhaitait plus imposer l'anglicanisme.

Cromwell, toujours à la tête de l'armée parlementaire, utilisa la force pour punir la rébellion irlandaise de 1641 et empêcher tout soulèvement catholique. Après avoir écrasé l'Irlande, Cromwell se rendit en Écosse dans le but de stopper l'ascension de l'héritier à la couronne, Charles II, qui fuit en France avec le reste de la famille royale.

Lorsque Cromwell rentra d'Écosse, le Parlement croupion fut dissous de force en avril 1653 et remplacé par une assemblée nommée par Cromwell lui-même. Une élection pour un parlement fut organisée et une constitution fut rédigée afin d'aider le parlement à gouverner. Cromwell fut nommé « Lord Protecteur » d'Angleterre et dirigea d'une main ferme le pays en utilisant les forces armées. Ce gouvernement sévère – interdisant par exemple au peuple de danser, d'aller au théâtre, de célébrer Noël ou Pâques, de jouer le dimanche, etc. – devint de plus en plus impopulaire.

La veille de sa mort, Oliver Cromwell désigna son fils, Richard, pour lui succéder. Bien qu'il essaya d'assumer cette charge, Richard Cromwell ne sut diriger le pays. Le 7 mai 1659, le Parlement croupion fut rétabli mais la république s'effondra. Les chefs de l'armée, dont le général Monk, décidèrent de rendre la couronne à son propriétaire légitime, Charles Stuart, et donc de restaurer la monarchie.

Après cette période d'interrègne, la maison Stuart regagna la Couronne d'Angleterre et Charles, le fils aîné de Charles I^{er}, fut couronné en avril 1661. La Restauration de la monarchie anglaise menaça cependant encore une fois la stabilité religieuse du royaume. La famille royale ayant trouvé refuge dans la France catholique après avoir fui l'Angleterre à la mort de Charles I^{er}, Charles II grandit entouré de catholiques – y compris son cousin, le futur Louis XIV – et développa des sympathies à leur égard, se mariant même à la princesse catholique Catherine de Bragançe.

Entre 1661 et 1665, le parlement vota une série de quatre lois, appelée le « code Clarendon ». Ces lois visèrent à protéger l'Église d'Angleterre notamment contre le catholicisme. Néanmoins, la sympathie grandissante de Charles pour la foi catholique mena à la signature du traité secret de Douvres en 1670 avec le roi de France, Louis XIV. Selon ce traité, Louis XIV s'engageait à soutenir financièrement Charles II tandis que ce dernier s'engageait à se convertir au catholicisme à une date non précisée. En 1672, Charles II tenta d'apporter une plus grande liberté religieuse en Angleterre pour les catholiques et les protestants non-conformistes avec sa Déclaration d'indulgence afin de contrebalancer la

sévérité du code Clarendon. Dans cette déclaration, Charles II appela à la tolérance religieuse envers tous les dissidents et les catholiques. Cependant, le parlement anglais s'indigna, et s'appliqua à faire retirer cette déclaration et en faisant passer à la place le *Test Act* en 1673 lequel stipulait que toute personne exerçant une fonction publique devait être anglicane, et dénonçait les pratiques catholiques. Les tensions entre le roi et son parlement continuèrent de croître à cause de la trop grande tolérance de Charles II. Ces tensions créèrent une vague d'anticatholicisme qui arriva à son apogée en 1678 avec le complot papiste. Cette fausse conspiration fut organisée par des protestants anglicans dans le but de discréditer les catholiques et donc de s'assurer que la menace du catholicisme était écartée.

Se convertissant officiellement au catholicisme sur son lit de mort, Charles II mourut en février 1685. N'ayant aucun héritier légitime, ce fut son frère catholique, Jacques, qui accéda au trône. Proche de son cousin Louis XVI, Jacques affichait, à l'instar de Charles II, des affinités envers la foi catholique. Aussi, son mariage avec Marie de Modène – une princesse catholique italienne – et la naissance d'un héritier mâle en bonne santé en juin 1688, laissèrent penser à un rétablissement de la monarchie absolue catholique en Angleterre.

La politique de Jacques II se voulait tolérante et indulgente en matière de religion. Ce roi, ouvertement catholique, souhaitait effectivement que ses coreligionnaires jouissent des mêmes droits que les protestants. Dans le but d'avancer vers une tolérance et surtout une liberté religieuse dans le royaume, Jacques II délivra en 1687 une Déclaration d'indulgence. Celle-ci accorda la tolérance aux différentes confessions chrétiennes, catholiques et protestantes, en suspendant les lois pénales imposant la conformité à l'Église d'Angleterre et en mettant fin à l'obligation de prêter serment avant d'entrer au sein du gouvernement. Les catholiques purent de nouveau occuper des fonctions publiques.

Cependant, cette déclaration fut très controversée. Ne pouvant tolérer le catholicisme évident de Jacques II, sept des membres les plus influents du parlement anglais – appelés les « Sept Immortels » – envoyèrent une invitation au stathouder de la République néerlandaise, le prince protestant Guillaume d'Orange, annonçant les prémices de ce que l'on appellera la « Révolution Glorieuse ».

La maison d'Orange fut liée par deux fois à la famille royale anglaise par des alliances matrimoniales. La princesse royale Marie-Henriette, fille aînée de Charles I^{er} d'Angleterre, avait été mariée à Guillaume II d'Orange en 1641. Puis ce fut en 1677 que la princesse Marie,

filles aînée de Jacques II et de sa première épouse, fut mariée au prince protestant de la République des Sept Provinces-Unies des Pays-Bas, Guillaume d'Orange.

Cherchant un moyen d'éviter un retour à la monarchie absolue catholique, le parlement se tourna alors vers Marie et son mari. Ces derniers étant la fille aînée et le neveu de Jacques II, tous deux étaient des héritiers légitimes au trône d'Angleterre, et protestants. Débarquant à Torbay le 5 novembre 1688, Guillaume fut accueilli tel un sauveur venant délivrer l'Angleterre de la menace catholique. Il faut néanmoins rappeler que cette alliance faisait également partie d'une stratégie visant à accroître les chances de Guillaume d'hériter de la couronne d'Angleterre. Loin d'être seulement un sauveur altruiste, Guillaume, ayant déjà planifié une intervention militaire, accepta l'invitation du parlement anglais afin d'assurer la protection militaire, politique et religieuse de son propre pays contre la menace de Louis XIV qui tentait à nouveau d'envahir les Provinces-Unies. Dans sa *Déclaration* publiée en octobre 1688, Guillaume III se présenta également comme le sauveur de la terre natale de sa femme et justifia son intervention militaire en expliquant que, puisque le peuple anglais était privé de ses droits et de ses libertés, tant civiles que religieuses, il était de son devoir de les secourir et ainsi sauver la foi protestante du joug catholique.

Les raisons pour lesquelles Guillaume et Marie furent « invités » en Angleterre et les raisons pour lesquelles ils acceptèrent laissent grandement penser que cette « révolution » fut en réalité un coup d'état anticatholique. En effet, nous venons de voir que la peur commença à se répandre en Angleterre alors que Jacques II tentait de restaurer le catholicisme et qu'il resserrait les liens avec le royaume de France, en dépit de la menace que Louis XIV représentait. En 1685, Louis XIV révoqua l'édit de Nantes et sa nouvelle politique religieuse envers les protestants devint de plus en plus terrifiante. Les protestants ne furent plus tolérés en France et de nombreux huguenots furent contraints de se convertir ou de quitter la France. La majorité de ceux qui décidèrent de fuir trouva refuge au sein de la République des Provinces Unies, dans les cantons protestants de Suisse, ou en Angleterre. Témoins d'un tel comportement contre le protestantisme, les Anglais craignirent qu'une telle chose puisse se produire dans leur propre pays en raison de l'apparente foi catholique de Jacques II et de son soutien au roi de France. L'invitation au prince Guillaume d'Orange le 30 juin 1688, fut signée par les « Sept Immortels » et eut pour but de convaincre le prince de venir en aide à l'Angleterre dans sa lutte contre le catholicisme. Le parlement avait de plus en plus peur d'un rétablissement du catholicisme en tant que religion d'État :

We have great reason to believe that we shall be every day in a worse condition than we are and less able to defend ourselves, and therefore we do earnestly wish we might be so happy as to find a remedy before it be too late for us to contribute to our own deliverance.¹⁰⁷

Dans cette lettre, le prince Guillaume fut donc présenté comme le remède (« remedy ») dont l'Angleterre avait besoin pour renverser Jacques II. Mais en ce qui concerne la république néerlandaise, il s'avère que le gouvernement cherchait à s'approprier par quelques manières qu'il soit l'aide de l'Angleterre, quitte à l'envahir. En effet, les Provinces Unies avaient besoin d'une protection contre les mouvements expansionnistes français de plus en plus alarmants. Le prince d'Orange vit donc une chance de vaincre la France en s'emparant de du royaume d'Angleterre, de ses forces militaires et de ses richesses :

[...] if the Republic remained in a defensive posture, France, in alliance with England, whose king, with his large standing army, might soon overcome his domestic opposition, would overwhelm the Republic; the only way, in these circumstances, in which the Dutch state could be made secure was to break the 'absolute power' of James II quickly, suppress the Catholic, pro-French influence in England, convene the Parliament and restore its authority, and turn England round against France.¹⁰⁸

Mais la république hollandaise avait également besoin de protection contre l'Angleterre elle-même. La politique étrangère de Jacques II encouragea les actions anti-néerlandaises. Il fit réunir une armée et rappela, en janvier 1688, les troupes envoyées aux Pays-Bas et censées aider à la défense du pays. Ainsi, s'emparer de l'Angleterre était la meilleure – sinon la seule – solution pour protéger les Provinces Unies d'une menace anglaise d'une part et, d'autre part, contre une éventuelle coalition catholique qui aurait pu se former entre l'Espagne, la France et l'Angleterre qui serait devenue catholique si Jacques II avait gagné et ramené le catholicisme en Angleterre.

Léopold I^{er} (1658-1705) empereur romain germanique, roi de Hongrie, de Croatie et de Bohême joua un rôle clé dans la décision de Guillaume de se rendre à Torbay en novembre

107. Steven Pincus, *England's Glorious Revolution 1688-1689: A Brief History with Documents* (Boston : Bedford/St. Martin's, 2006), 38.

108. Jonathan I. Israel, « The Dutch role in the Glorious Revolution », dans *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, éd. Jonathan I. Israel (Cambridge : Cambridge University Press, 1991), 119-120.

1688. Le prince d'Orange avait reçu des informations qui, selon Christoph Kampmann, provenaient de l'empereur Léopold et de ses conseillers¹⁰⁹. Dans son effort pour assurer une lutte anti-française¹¹⁰ l'empereur fit part d'une soi-disant conspiration. Louis XIV, selon les informations données à Guillaume, aurait proposé à l'empereur Léopold de créer une alliance ; cependant ce compromis aurait été incompatible avec les principaux objectifs de la politique étrangère française en 1688¹¹¹. Cette stratégie fonctionna et poussa le prince Guillaume à réagir et à s'immiscer dans la crise anglaise : « the emperor made a substantial contribution to the speeding up of military expedition »¹¹².

Cette intervention de la République des Provinces Unies fut donc bénéfique à la lutte protestante contre le catholicisme que ce soit en Angleterre où le peuple protestant ressentit le danger de la foi catholique de leur monarque, ou dans la République néerlandaise elle-même puisqu'elle était menacée par la France et les forces catholiques.

Dans son livre *The Creation of the Modern World*, Roy Porter explique notamment que ce sentiment fortement anticatholique se transforma alors en une véritable cause commune dans le royaume :

What gave Britons such fitful sense of common cause and shared identity as they did possess was anti-Catholicism, a visceral loathing of 'the insupportable Yoke of the most Pompous and Tyrannical *Policy* that ever enslav'd Mankind under the name or shew of *Religion*.' [...] As chapter 5 will detail, enlightened minds inherited Protestant anti-Catholicism and then rationalized it.¹¹³

Et c'est ce même sentiment, cette même intolérance envers le catholicisme, qui se retrouva au cœur de la pensée des Lumières, surtout en France vers la fin du XVIII^e siècle. On s'aperçoit alors de la transformation que subit ce mouvement au fil des siècles : les Lumières

109. Christoph Kampmann, "The English Crisis, Emperor Leopold, and the Origins of the Dutch Intervention In 1688," *The Historical Journal* 55, no. 2 (2012) : 527.

110. Kampmann, 531.

111. Kampmann, 529.

112. Kampmann, 532.

113. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: the Untold Story of the British Enlightenment* (New York : Norton, 2000), 49.

qui furent d'abord un mouvement culturel, ouvert d'esprit, devinrent peu à peu, un mouvement militant, engagé et finalement anticatholique¹¹⁴.

Pourquoi donc un tel changement ? Pourquoi les Lumières devinrent à ce point anticatholiques voire anticléricales ? La réponse à ces questions se trouverait-elle dans la persécution que subirent les protestants à travers les siècles, en passant par la révocation de l'Édit de Nantes et les nombreuses guerres de religion ? Les protestants ayant tant souffert n'ont-ils pas souhaité se venger ?

2.2.3. Une revanche protestante ?

L'émergence du protestantisme laissa place à de nombreuses querelles religieuses. Ces querelles se transformèrent, entre 1562 et 1598, en guerres de religion tuant à travers l'Europe des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants. Comme nous l'avons vu, dans les pays du nord de l'Europe le protestantisme s'était imposé, vainqueur, comme religion d'État. Dans les pays du sud cependant, le catholicisme restait majoritaire. En France notamment la cruauté envers les réformés était sans égal. Le 24 août 1572, connu comme le jour de la Saint-Barthélemy, les protestants venus en nombre pour le mariage du futur Henri IV, encore protestant à l'époque, furent massacrés. Le futur monarque fut forcé d'abjurer sa foi et de se convertir au catholicisme. Du 25 août au 3 octobre, 30 000 protestants au moins furent tués en partout en France¹¹⁵. L'édit de Nantes promulgué plus tard, en 1598, par Henri IV, se voulait être porteur de paix, d'unité religieuse ainsi que de liberté de conscience. Cette paix retrouvée fut néanmoins de courte durée puisqu'en 1685, lorsque Louis XIV décida de révoquer ce même édit, nombreux furent encore les protestants à perdre la vie, à fuir ou à devoir se convertir de force au catholicisme.

La question que nous nous posons à présent est la suivante : se pourrait-il que l'anticatholicisme des Lumières soit, finalement, un héritage des protestants, un esprit de revanche et de vengeance sur ceux qui les persécutèrent durant des siècles ?

114. Dale K. Van Kley, « Robert R. Palmer's 'Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France': An Overdue Tribute », *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 37, no. 3 (2011) : 32, <http://www.jstor.org/stable/23232675>.

115. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 214, <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

Dans la première partie de ce travail, nous avons vu qu'à l'instar du protestantisme, les Lumières naquirent dans les pays du nord de l'Europe et qu'il existe un lien fort entre les Lumières et la foi protestante, une foi rationnelle et porteuse de progrès et de modernité. Mais il semble à présent qu'il existe un autre lien entre ce mouvement et le protestantisme : l'anticatholicisme.

En effet, les protestants, bien que plus tolérants que les catholiques ne purent se résoudre à totalement accepter et tolérer ces derniers comme ce fut notamment le cas en Angleterre. Les Lumières, quant à elles, firent preuve d'un état d'esprit nouveau, souhaitant s'élever face aux injustices, inviter à la prise de conscience, et s'opposer à la suprématie catholique alors bien installée en Europe au XVIII^e siècle. Le philosophe Pierre Bayle fut lui-même touché par les persécutions infligées aux protestants et, nous explique Georges Gusdorf, il

jet[a] le cri de la conscience opprimée par un despotisme négateur des droits les plus sacrés de la réalité humaine ; il protest[a] devant Dieu au nom de ses frères en la foi demeurés captifs dans la France toute catholique de Louis-le-Grand, devenue pour les religionnaires un immense camp de concentration. Le Refuge, foyer de l'intelligence française en exil souffrant persécution pour la vérité, expos[a] l'une des sources maîtresses de l'*Aufklärung* européenne ; il est l'un des relais des influences protestantes qui, à travers la chrétienté de la Réformation, contribu[èrent] au renouvellement des valeurs.¹¹⁶

À l'instar de Bayle, les intellectuels du XVIII^e siècle s'insurgèrent face à cette intolérance envers les protestants. Il est donc tout à fait plausible que l'anticatholicisme au XVIII^e siècle soit en réalité le résultat des souffrances infligées aux réformés. La diaspora des protestants permit d'étendre et de disperser leurs idées, y compris leur esprit de revanche.

L'anticatholicisme des Lumières serait alors un héritage de l'anticatholicisme des protestants. C'est en effet ce qu'explique Roy Porter puisque, selon lui : « enlightened minds inherited Protestant anti-Catholicism and then rationalized it. »¹¹⁷ Comme nous l'avons vu plus tôt, l'exemple le plus frappant de l'anticatholicisme protestant est celui de l'Angleterre

116. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 19-20, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

117. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: the Untold Story of the British Enlightenment* (New York : Norton, 2000), 49.

où le gouvernement prit des mesures drastiques pour prévenir et empêcher un retour en force du catholicisme dans le royaume.

On s'aperçoit d'ailleurs que la majeure partie, si ce n'est l'intégralité, des événements politiques de l'époque se basèrent sur cet antagonisme entre catholiques et protestants. On voit alors l'influence considérable que les guerres de religions eurent sur l'Europe, et il n'y a pas de raison que les Lumières y aient échappé. Leurs idées en matière de religion, leur position anticatholique et anticléricale résulteraient d'une prise partie, et finalement de l'influence des guerres de religion et de la souffrance infligée aux protestants.

2.3. Protestantisme, les Lumières, un seul combat ?

Another keyword was emancipation: Moderns dramatized deliverance and studied escapology. [...] The enlightened, by contrast, aimed to break the chains and forge a new future. – Roy Porter¹¹⁸

Le combat des Lumières rejoignit celui des protestants : lutter contre l'absolutisme du catholicisme en Europe. Protestants et intellectuels des Lumières multiplièrent leurs critiques envers l'Église de Rome, la jugeant trop ostentatoire et vide de piété. Au cœur de cet anticatholicisme partagé, résidait un anticléricalisme virulent.

Si l'on remonte au schisme anglican de 1534 et la séparation de l'Angleterre avec l'Église catholique, on s'aperçoit que l'une des raisons de la montée en puissance de l'idéologie protestante – outre la « Grande Affaire du roi » – fut de dénoncer les abus d'un clergé trop corrompu :

As Sykes¹¹⁹ himself recounts it, '[t]he clergy were the objects of series of sharp and damaging attacks during the latter half of the Parliament of 1727-33, which we called the Reformation Parliament of Henry VIII in its zeal to attack the stronghold of clerical privilege and abuse'.¹²⁰

118. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York : Norton, 2000), 48.

119. Norman Sykes était un prêtre anglican et un historien ecclésiastique éminent.

120. S. J. Barnett, *The Enlightenment and religion: The myths of modernity* (Manchester : Manchester University Press, 2003), 119.

Le combat protestant et celui des Lumières furent similaires sur bien des points. Aussi, j'aimerais montrer à présent la similitude de leurs combats avec une notion bien particulière : la notion d'émancipation.

D'un côté, les protestants luttèrent pour s'imposer face au catholicisme et cherchèrent à gagner leur liberté religieuse. Il en est de même pour les Lumières. Baruch Spinoza plaida en faveur de la liberté à la fois religieuse et politique ; pour ce philosophe cette liberté, fondée sur la raison, ne pouvait être octroyée qu'au moyen de la promotion de la démocratie et de la tolérance. Les Lumières, surtout en France, s'engagèrent dans une lutte pour l'émancipation et la promotion de valeurs démocratiques. Dans les *Lettres persanes*, Montesquieu s'évertue à faire la satire de la royauté, désacralisant la figure du monarque qu'il définit comme « le plus puissant prince de l'Europe » avant de le décrire comme « un grand magicien »¹²¹. Il explique que le roi exerce son emprise sur l'esprit même de ses sujets et « les fait penser comme il veut »¹²². Le roi a donc le pouvoir de modeler ses sujets selon son bon vouloir, de les censurer, les obliger – politiquement, en soutenant des guerres étrangères, ou religieusement en imposant une religion d'État et en punissant les hérétiques. Montesquieu exprime donc, sous couvert de la satire, une opinion politique plutôt radicale selon laquelle il faudrait que les sujets français puissent s'émanciper de l'autorité royale.

Le philosophe tente de montrer la situation sous un autre jour, exempt de toute propagande royale, pour éveiller l'esprit de ses contemporains à la réalité : le roi est manipulateur, « il n'a qu'à leur mettre dans la tête qu'un morceau de papier est de l'argent, et ils en sont aussitôt convaincus »¹²³ ; le roi est magicien « il va même jusqu'à leur faire croire qu'il les guérit de toute sorte de maux en les touchant, tant est grande la force et la puissance qu'il a sur les esprits »¹²⁴ ; le roi est vieux, le roi est oisif, « il aime les trophées et les victoires [...] il y a plus de statues dans les jardins de son palais que de citoyens dans une grande ville »¹²⁵.

Le roi ne fut pas la seule victime de la plume de Montesquieu. Dans sa lettre XXIV, l'auteur tire un portrait toujours satirique du roi de France mais ne s'arrête pas là : si le roi est un magicien, le pape quant à lui, est « un magicien plus fort que lui »¹²⁶. Cette comparaison, Montesquieu l'explique comme suit : « tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un, que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et

121. Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), éd. Laurent Versini (Paris : Flammarion, GF, 2011), 83.

122. Montesquieu, 83.

123. Montesquieu, 84.

124. Montesquieu, 84.

125. Montesquieu, 108-9.

126. Montesquieu, 84.

mille autres choses de cette espèce »¹²⁷. Il fait ainsi allusion à la Trinité et la transsubstantiation, deux pratiques catholiques fortement critiquées par les protestants et Luther lui-même.

Le XVIII^e siècle fut donc le témoin d'une volonté grandissante d'émancipation de l'absolutisme catholique. L'absolutisme est un concept qui, étant donné les exemples laissés par le passé, ne peut être dissocié du catholicisme. En effet, en France comme en Espagne par exemple, la monarchie absolue allait de pair avec un catholicisme d'État et en Angleterre, lors de la Révolution Glorieuse, Jacques II fut chassé de son trône à cause de ses dispositions à l'égard du catholicisme et de la peur qu'inspirait un retour de l'absolutisme, que le parlement lui associait. Au contraire, on associa le protestantisme au parlementarisme : l'Angleterre avait mis en place une monarchie parlementaire et aux Pays-Bas, le protestantisme s'associait déjà à la république, proposant là une forme de gouvernement déjà avancée sur la voie de la démocratie.

Au-delà de l'absolutisme royal, c'est également contre l'absolutisme pontifical que s'élevèrent les Lumières. Alors que depuis des siècles le haut clergé, et surtout le pape, se permettait des ingérences dans les pays chrétiens d'Europe par l'intermédiaire du tribunal d'inquisition – et ce en dépit de l'autorité du roi, lui-même étant soumis à l'autorité du pape –, de nombreux philosophes et politiciens s'opposèrent à cette autorité qu'ils jugeaient illégitime. Sans forcément remettre en cause la légitimité du clergé dans ses responsabilités spirituelles, ils remirent en question son implication dans les affaires de l'État et

la présence d'hommes d'Église dans le gouvernement, abbés, évêques ou cardinaux [...], renvoyait une image détestable de l'alliance du trône et de l'autel et l'on reprochait à la monarchie d'avoir insuffisamment limité la prépondérance ecclésiastique.¹²⁸

Christine le Bozec explique que le but des Lumières fut de limiter et d'encadrer le comportement du clergé¹²⁹ qui, en plus de son rôle dans l'accompagnement spirituel de ses fidèles, s'octroyait le droit de gérer la politique des royaumes européens – catholiques – et de l'éducation de leurs sujets. En France, les jésuites possédaient le monopole de l'éducation et exerçaient une influence notable sur la politique et l'économie du royaume. Les Lumières

127. Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), éd. Laurent Versini (Paris : Flammarion, GF, 2011), 84.

128. Christine Le Bozec, *Révolution et religion* (Paris : Passés composés, 2021), 43

129. Le Bozec, 10.

décidèrent de reprendre en main le système : leur objectif étant de sortir de l'absolutisme pour enfin oser penser, en matière de religion comme de politique.

Rappelons ici que les Lumières, loin d'être antireligieuses, « ont peut-être permis l'autonomie progressive de la sphère de la croyance religieuse »¹³⁰. Dans leur article « Les religions avec, après ou contre les Lumières ? », Souâd Ayada, Daniel Lindenberg, Jean-Louis Schlegel, Michaël Fœssel, et Timothée Maubrey expliquent que « les effets la critique des Lumières ne sont pas exclusivement négatifs pour les religions. On peut estimer qu'ils ont libéré les croyants d'une certaine pression institutionnelle pour leur permettre de vivre librement leur foi. »¹³¹ Les Lumières, ne dénoncèrent pas la foi, mais le comportement du clergé, de plus en plus incompatible avec une foi et une spiritualité sincères. D'ailleurs, le bas clergé lui-même, explique Christine Le Bozec, « de mieux instruit et mieux informé, ne supportait plus en silence ces conditions de vie et n'hésitait plus à dénoncer celles des évêques, les écarts de richesses et le fossé qui les séparaient d'eux. »¹³² Il s'agissait là d'une sorte d'insurrection du bas clergé vis-à-vis du comportement du haut clergé. Cette crise interne montre l'importance du fossé creusé entre le développement des richesses de l'Église et son manque de sincérité et d'implication spirituelle et sociale.

Jansénistes et philosophes du XVIII^e siècle utilisèrent alors la « loi naturelle » afin d'inciter et de justifier la désobéissance, tant au sein de l'Église – une désobéissance non pas à Dieu mais plutôt à l'autorité ecclésiastique –, que dans un État gouverné par un monarque absolutiste. Le jansénisme, un mouvement politico-religieux catholique, partageait avec le gallicanisme la même volonté d'indépendance de l'Église de France par rapport à la papauté.

Nous en revenons donc à notre hypothèse relative à l'existence d'un lien entre les Lumières et le protestantisme. L'existence d'un tel lien, ne serait-ce qu'en tenant compte de la volonté d'émancipation qui anima tant les protestants que les penseurs des Lumières, est évidente. Car après tout, ce fut en contestant l'autorité pontificale que Martin Luther et ses pairs s'engagèrent sur la voie du protestantisme. Finalement, les Lumières s'emparèrent de cet esprit de contestation et d'émancipation, et le sécularisèrent. En s'inspirant de la démarche de Luther, les Lumières luttèrent pour la liberté de penser en dehors de toute autorité.

130. Souâd Ayada et al., « Les religions avec, après ou contre les Lumières ? », *Esprit* no. 357 (8/9) (2009) : 204, <https://doi.org/10.3917/espri.0908.0189>.

131. Souâd Ayada et al, 204.

132. Christine Le Bozec, *Révolution et religion* (Paris : Passés composés, 2021), 27.

3. Une voie vers la laïcité ?

3.1. La religion et les Lumières

L'ère des grandes découvertes avait élargi les horizons de l'Occident ; par-delà les limites de la chrétienté s'affirmait le règne de l'humanité, embrassant dans une unité neuve la totalité des êtres humains.¹³³

Ce que nous retenons des Lumières, en dehors de nombreuses grandes avancées scientifiques, économiques et sociales, c'est la manière avec laquelle ils commencèrent à théoriser le concept de tolérance. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret expliquent justement que le concept de tolérance « au sens actuel et positif de ce terme, apparu avec John Locke et Pierre Bayle, et développé par les philosophes des Lumières, notamment Voltaire »¹³⁴.

Jusqu'à présent nous avons montré les similitudes entre la pensée protestante et l'idéologie des Lumières. Dans cette nouvelle et dernière partie, nous étudierons de plus près les opinions des penseurs du XVIII^e siècle sur le thème de la religion et de la tolérance. Dans cette sous-partie, nous verrons quelles étaient les croyances des Lumières et nous montrerons à quel point la religion et les croyances avaient une place encore très présente dans leur vie et impactaient leurs travaux.

Les philosophes des Lumières s'intéressèrent à un bon nombre de sujets, y compris la religion, ses conséquences et sa place dans la société. À cette époque l'athéisme était encore peu répandu : les philosophes critiquaient la religion – tant le dogme que l'institution – mais restaient fidèles à leurs croyances. Traçant la voie du déisme, certains d'entre eux prônèrent l'existence d'une force divine sans pourtant croire en un Dieu de quelque religion que ce soit. Malgré leurs croyances, les Lumières critiquèrent à de nombreuses reprises les religions, tout du moins certains de leurs dogmes, et l'Église catholique romaine.

Au début des années 1680, alors que les persécutions contre les protestants commençaient à se répandre partout en France, le philosophe Pierre Bayle, fils de pasteur et

133. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 34, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

134. Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris : PUF, 2012), 273, <https://doi-org.jama.univ-amu.fr/10.3917/puf.delum.2012.01>.

fidèle calviniste, trouva refuge aux Provinces Unies. Bayle, par son scepticisme, prit du recul par rapport à ses croyances et traduisit dans ses travaux une certaine incrédulité avec laquelle il dénonça les superstitions et l'idolâtrie. Bayle dénonça également l'utilisation de la Bible pour justifier les persécutions faites contre les protestants. Julie Saada-Gendron explique d'ailleurs dans le corpus *La tolérance*, que Bayle « s'attaque au cœur même de la construction théologique qui justifie la persécution des hérétiques et les pratiques de l'intolérance. »¹³⁵ Pierre Bayle luttait donc contre l'intolérance. Il dénonça d'ailleurs ses persécuteurs et leur mésinterprétation des Écritures comme celle de la parabole du festin du Christ qu'ils utilisèrent comme justification de la contrainte religieuse.

Dans son *Commentaire*, Bayle défend le droit de « conscience erronée » c'est-à-dire qu'il admet « l'impossibilité qu'ont les hommes d'accéder à une vérité absolue qui fonderait l'unanimité dogmatique en matière religieuse », faisant ainsi de la religion une affaire de conscience et de morale individuelle liant l'individu à Dieu par une « persuasion intérieure de l'âme » et sans intermédiaire¹³⁶. Ce que prône Bayle c'est donc une tolérance comme nous l'entendons aujourd'hui : entière et sans limite. Le philosophe français chercha même à englober l'athéisme dans les limites de la tolérance puisqu'il essaya de montrer que l'athée et le chrétien sont de bons citoyens à parts égales et donc que « dès lors qu'il n'y a plus de raison de condamner l'athéisme comme antisocial, la tolérance peut s'élargir aux athées »¹³⁷.

De l'autre côté de la Manche, c'est John Locke qui fut le porte-parole de la tolérance religieuse. D'abord conservateur au début des années 1660, Locke subit une radicalisation profonde et devint, comme Roy Porter le dénomme : « the leading theorist of toleration »¹³⁸. La tolérance étant un pilier essentiel des théories politiques de Locke, il est important de bien cerner sa position vis-à-vis des croyances religieuses. Dans *The Reasonableness of Christianity*, Locke cherche à prouver que Jésus est bel et bien le Messie, fils de Dieu et roi de Jérusalem, en s'appuyant sur les Écritures. Locke ne remet pas en doute ce point, cependant, il exprime très clairement son anticléricalisme :

The evidence of our Saviour's mission from heaven is so great, in the multitude of miracles he did before all sorts of people, that what he delivered cannot but be received as the oracles of God, and unquestionable

135. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 90.

136. Saada-Gendron, 97.

137. Saada-Gendron, 135.

138. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York : Norton, 2000), 30.

verity [...] yet the world made so little use of their reason, that they saw him not, where, even by the impressions of himself, he was easy to be found. [...] [They] gave them up into the hands of their priests, to fill their heads with false notion of Deity, and their worship with foolish rites [...].¹³⁹

Locke ne remet donc pas en question la religion ou la foi mais doute de la capacité du clergé à guider les fidèles selon les principes de Dieu et craignait l'exploitation de la crédulité populaire et exhortait à la prudence¹⁴⁰. La véritable remise en question chez Locke concerne donc les vérités dictées par l'Église depuis des siècles et, pour lui, le Salut dépend donc de la sincérité de la foi intérieure plutôt qu'à une pratique des dogmes dépourvue de sens. L'empirisme et rationalisme de Locke le menèrent également à maintenir la raison et l'expérience au centre de sa réflexion. Selon Geneviève Brykman, « Locke maintient que la connaissance que nous avons de quelque chose comme étant une révélation d'origine divine n'est jamais aussi certaine que la connaissance que nous obtenons par nous-mêmes, soit par les voies immédiates de la sensation et de la réflexion, soit par la voie de la déduction rationnelle »¹⁴¹. Mais comme il le démontre dans *The Reasonableness of Christianity*, pour Locke nul ne peut douter de Dieu et de ses révélations ; de ce raisonnement, on comprend donc que pour lui ce qui est incompatible à la raison ne peut être objet de foi.

Avec cette façon d'aborder la religion Locke ouvre la voie à la tolérance, puisque, si nous suivons son raisonnement et que la religion est une affaire d'expérience individuelle, alors chacun mérite de vivre la religion librement. Afin de mieux comprendre les idées du philosophe sur la tolérance, nous devons d'abord considérer ses idées sur l'Église et l'État. En effet, cette dualité est très importante dans la conceptualisation de la tolérance chez Locke étant donné que cette dernière a une signification sensiblement politique. L'explication est simple car Locke détermine la tolérance par cette séparation entre Église et État : si ces institutions sont distinctes et que l'État n'a plus de rôle à jouer dans le domaine spirituel, la foi et les croyances restent des affaires individuelles qui ne peuvent être imposées à personne et, par conséquent, la religion ne doit pas conduire à des persécutions et à des préjugés.

139. John Locke, *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695), (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018), 68.

140. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York : Norton, 2000), 62.

141. Geneviève Brykman, « Les deux christianismes de Locke et de Toland », *Revue De Synthèse*, vol. 116, no. 2-3 (1995) : 285.

Étant des précurseurs des Lumières, John Locke et Pierre Bayle figurent parmi les penseurs qui exercèrent une influence notable sur le développement de la tolérance au Siècle des Lumières. En France, leurs théories impactèrent notamment François-Marie Arouet, plus connu sous le nom de Voltaire, qui fut l'une des figures majeures des Lumières en France. Sa philosophie au sujet de la religion ne chercha en aucune manière à abolir les religions ou à interdire les cultes. D'ailleurs, Voltaire n'était pas athée mais plutôt de confession catholique – il écrivit dans son *Traité* : « Dieu merci, je suis un bon catholique »¹⁴² – et il s'affirmait surtout comme théiste plutôt que déiste¹⁴³. Au contraire même, Julie Saada-Gendron explique que le philosophe considérait plutôt l'athéisme comme « un “monstre très pernicieux” assimilable au fanatisme » ; pour lui, il était même crucial que les princes – Voltaire était partisan de la monarchie – encouragent le théisme et confirment « l'idée d'un être suprême, créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur »¹⁴⁴.

Il publia en 1763 son *Traité sur la tolérance* avec pour objectif de réhabiliter la mémoire de Jean Calas, un protestant accusé et exécuté pour avoir prétendument assassiné son fils avant qu'il ne se convertisse au catholicisme. Avec ce *Traité*, Voltaire s'engagea dans la lutte contre l'intolérance religieuse et blâma le fanatisme, la superstition ainsi que les persécutions.

L'Écriture nous apprend donc que non seulement Dieu tolérait tous les autres peuples, mais qu'il en avait un soin paternel : et nous osons être intolérants !¹⁴⁵

Voltaire s'indigna donc contre l'intolérance : pourquoi l'Homme est-il incapable d'admettre ce que Dieu revendique ? Dans le chapitre XV, le philosophe liste longuement des « témoignages » qui montrent à quel point l'intolérance, les guerres de religions, la conversion forcée et autres persécutions, ne sont qu'hérésies. Dans l'introduction du chapitre XI, Voltaire poursuit dans son explication et affirme que chacun est libre de croire ou penser ce qu'il lui plaît tant que l'ordre public est respecté :

Mais quoi ! ne serait-il permis à chaque citoyen de ne croire que sa raison, et de penser ce que cette raison éclairée ou trompée lui dictera ? Il le faut bien, pourvu qu'il ne trouble point l'ordre : car il ne dépend pas de l'homme

142. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), éd. René Pomeau (Paris : Flammarion, GF, 2017), 144.

143. Jacqueline Lagrée, « Religion naturelle et Lumières », dans *La Religion naturelle*, dir. Jacqueline Lagrée (Paris : Presses Universitaires de France, 1991), 64. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/la-religion-naturelle--9782130437840-page-62.htm>.

144. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 112-113.

145. Voltaire, 96.

de croire ou de ne pas croire, mais il dépend de lui de respecter les usages de sa patrie.¹⁴⁶

L'intolérance n'a donc pas sa place dans une société où les libertés sont respectées et l'ordre public maintenu. Cela explique pourquoi, dans le chapitre XXII du *Traité*, Voltaire exhorte ses lecteurs à comprendre la fraternité qui unit les chrétiens les uns aux autres, écrivant : « je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères [...] ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ? »¹⁴⁷

Cependant, dans le chapitre X du *Traité*, Voltaire écrit :

Je le dis avec horreur, mais avec vérité : c'est nous, chrétiens, c'est nous qui avons été persécuteurs, bourreaux, assassins ! et de qui ? de nos frères c'est nous qui avons détruit cent villes, le crucifix ou la Bible à la main, et qui n'avons cessé de répandre le sang et d'allumer des bûchers.¹⁴⁸

Il expose et condamne ici les crimes des chrétiens qu'il tient responsables des troubles religieux en Europe. L'emploi du terme collectif « chrétiens » laisse à penser que, pour lui, catholiques et protestants seraient coupables à la même échelle. Pour Voltaire une tolérance réciproque est nécessaire afin d'arriver enfin à la paix.

En outre, Voltaire reproche à sa patrie d'avoir pris trop de retard par rapport aux autres nations lorsqu'il écrit :

Serons-nous toujours les derniers à embrasser les opinions saines des autres nations ? [...] Il a fallu soixante ans pour nous faire adopter ce que Newton avait démontré ; nous commençons à peine à oser sauver la vie de nos enfants par l'inoculation ; nous ne pratiquons que depuis très peu de temps les vrais principes de l'agriculture ; quand commencerons-nous à pratiquer les vrais principes de l'humanité ?¹⁴⁹

Voltaire admet donc le retard de la France face aux autres pays européens notamment l'Angleterre et les Provinces Unies où les philosophes et scientifiques faisaient de grandes avancées. Ceci nous rappelle la tendance des pays protestants du nord de l'Europe à se tourner vers le progrès et à se développer plus rapidement, contrairement aux pays catholiques, quant à eux renfermés sur la Tradition. Ce constat que fait Voltaire étaye encore

146. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), éd. René Pomeau (Paris : Flammarion, GF, 2017), 83.

147. Voltaire, 138.

148. Voltaire, 80.

149. Voltaire, 80.

un peu plus l'hypothèse de notre recherche puisqu'il atteste du retard de la France, une puissance catholique, en ce qui concerne « les vrais principes de l'humanité ».

Mais malgré sa défense des protestants, Voltaire ne renonça pas au catholicisme ni même au monarchisme. En effet, Nicholas Cronk nous rappelle que « Voltaire était monarchiste, qu'il a créé le mythe de Louis XIV dans son *Siècle de Louis XIV*, et qu'il n'aurait sans doute pas accueilli la Révolution avec joie »¹⁵⁰. Christophe Paillard qualifie d'ailleurs la critique religieuse de Voltaire d'hypocrite et souligne que « sa défense de la tolérance repose en son origine dans le refus de la prétention du catholicisme à dominer les consciences »¹⁵¹. Voltaire ne réfutait donc pas le statut officiel du catholicisme mais souhaitait qu'une paix religieuse soit établie sur les bases de la tolérance envers les protestants. Cependant, dans sa conceptualisation de la tolérance, Voltaire prit exemple sur l'Angleterre où les catholiques, sans jouir d'une liberté totale – ils ne pouvaient pas accéder à certains emplois par exemple –, bénéficient cependant de certains droits citoyens. Pour preuve, il écrit dans le *Traité sur la tolérance* : « Je ne dis pas que tous ceux qui ne sont point de la religion du prince doivent partager les places et les honneurs de ceux qui sont de la religion dominante. »¹⁵² Ainsi, les sujets sont « libres » de ne pas partager la religion du monarque mais, si tel est le cas, alors leurs droits de citoyens en seront limités. Pour finir, je reprendrais les mots de Christophe Paillard qui, à mon sens, a su rendre compte très clairement des idées de Voltaire en ce qui concerne la religion :

« Écrasons l'Infâme », n'implique point la volonté de détruire la religion mais seulement de la terrasser dans ses prétentions à dominer l'État. L'« Infâme » ne désigne aucunement la religion en soi mais celle qui revendique l'exclusivisme confessionnel, prétend régler les mœurs et régenter la politique. Pour le dire autrement, Voltaire ne s'en prend à la religion que dans l'exacte mesure où elle conduit au fanatisme (imposition par la violence physique d'une domination spirituelle), à l'intégrisme (organisation de la société sur la seule base des principes religieux), au fondamentalisme (retour aux textes scripturaires comme seule source de

150. Nicholas Cronk, entretien par C. Fabre et R. Paiva, « Voltaire superstar », *L'Histoire*, no. 443 (Janvier 2018) : 47.

151. Christophe Paillard, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 43, no. 3 (2017) : 39.

152. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), éd. René Pomeau (Paris : Flammarion, GF, 2017), 49.

toute morale et de toute vérité), et à la superstition (substitution de la croyance aveugle aux lumières de la science et de la raison).¹⁵³

Aussi, Voltaire ne fut pas le seul philosophe des Lumières à s'exprimer sur ce sujet. Jean-Jacques Rousseau par exemple, écrivit tout un chapitre dans *Du contrat social* intitulé « De la religion civile » qui fit débat chez ses contemporains. Rousseau y fait la critique du christianisme disant sans détour que « le christianisme ne prêche que servitude et dépendance »¹⁵⁴. Cependant, Rousseau ne rejette pas la religion ; pour lui, puisque « la liberté de culte [peut] être néfaste à la paix civile, l'ordre politique a besoin d'un culte public commun »¹⁵⁵. En cela, il confirme la place de la religion dans la société comme une affaire publique et recommande à l'État d'utiliser la religion comme un moyen d'unifier les citoyens et leur faire respecter leurs devoirs en tant que tel. Mais à l'inverse de Voltaire, Rousseau n'encourage pas la suprématie d'une religion établie mais il favorise ce qu'il appelle alors la « religion civile ».

Cette religion civile, Rousseau la définit comme une religion d'ordre nationale, fédératrice et non-exclusive c'est-à-dire tolérante envers les autres religions mais seulement tant que « leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen »¹⁵⁶. Mais Rousseau distingue deux formes de religion : « la religion de l'homme » qui s'apparente à une religion individuelle et intériorisée puisqu'elle se borne au « culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale »¹⁵⁷ – il appelle d'ailleurs cette religion « le vrai Théisme »¹⁵⁸ – ; et la « religion civile » qui, étant sous l'influence du chef d'État, prône l'amour et le respect des lois civiles, la servitude à l'État et fait « de la patrie l'objet de l'adoration des Citoyens »¹⁵⁹. C'est pourquoi Rousseau considère qu'un athée ne peut être un bon citoyen car, n'obéissant qu'à son propre intérêt, ce dernier ne craint pas le jugement divin et parce qu'il n'est pas lié à sa patrie par la religion civile, l'athée n'a pas d'obligation de respecter les lois civiles et ses devoirs de citoyen.

Les théories de Rousseau sur la religion sont donc plus politiques que religieuses et Julie Saada-Gendron mentionne effectivement que « Rousseau écarte la question de la vérité des religions, puisque ce qui importe est moins leur contenu dogmatique que les effets des

153. Christophe Paillard, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 43, no. 3 (2017) : 45.

154. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), éd. Bruno Bernardi (Paris : Flammarion, GF, 2012), 172.

155. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 137.

156. Rousseau, 175.

157. Rousseau, 169.

158. Rousseau, 169.

159. Rousseau, 170.

croyances sur la conduite des sujets »¹⁶⁰. De plus, pour Rousseau le cœur du problème religieux réside dans le fait qu'il existe une dualité des pouvoirs entre le pape et le chef d'État. Les lois civiles et les lois religieuses se confrontent en permanence et les citoyens ne savent donc plus à qui obéir. La religion civile permettrait donc de mettre fin à ce « perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les États chrétiens »¹⁶¹ puisque les citoyens n'auraient qu'à rendre compte de leurs devoirs de citoyens.

Enfin, dans ce chapitre, Rousseau affirme que la religion civile doit reposer sur certains dogmes qu'il catégorise entre les dogmes positifs et les dogmes négatifs, c'est-à-dire ceux qui sont nécessaires et ceux qu'il faut exclure à tout prix. Pour ce qui concerne les dogmes positifs, Rousseau liste les suivants : croire en « l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contrat social et des Lois » ; et pour ce qui est des dogmes négatifs, il n'en nomme qu'un seul : l'intolérance.¹⁶²

Finalement, le combat des Lumières contre le clergé et l'absolutisme de l'Église catholique ne reflétait pas leur rejet de toute forme religieuse ou un athéisme et, comme le rappelle Yves Bruley, « [l]a critique philosophique et le scepticisme religieux ne doivent pas faire oublier que le siècle de Voltaire avait été aussi celui d'une réelle ferveur chrétienne. »¹⁶³ Ainsi, le fanatisme, les superstitions et l'ensemble des dogmes religieux faisant obstruction à la raison étaient alors au cœur de leur lutte. Et c'est parce que le clergé catholique incarnait ces concepts qu'il fut l'ennemi principal des philosophes des Lumières. Ce ne sera qu'au XIX^e siècle que « le rationalisme des Lumières [éclipsa] la référence à l'ordre divin »¹⁶⁴ et que la religion devra donc se soustraire au profit de la connaissance et du savoir.

Mais leurs liens avec la religion n'ont-ils pas eu un impact sur leur conception de la tolérance ? Étant donné les troubles religieux encore très présents au XVIII^e siècle, nous pouvons nous demander s'il n'existait pas de limites à la tolérance des Lumières.

160. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 138.

161. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), éd. Bruno Bernardi (Paris : Flammarion, GF, 2012), 167.

162. Rousseau, 174.

163. Yves Bruley, *Histoire du catholicisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019), 91.

164. Bruley, 81.

3.2. Les limites de la tolérance

Mais la tolérance n'est pas neutralité : ce qui est toléré ne constitue en aucune façon un droit. La permission n'est pas une approbation.¹⁶⁵

3.2.1. Une tolérance partielle

Alors que l'Europe des Lumières s'engageait sur une nouvelle voie, celle de l'émancipation, la tolérance – au sens moderne du terme – religieuse et politique commença à prendre forme dans l'idéologie des philosophes. Mais cette tolérance ne revêtit pas tout de suite une dimension totale et universelle, bien au contraire, et c'est ce que nous essayerons de montrer dans cette sous-partie.

En Angleterre, la Révolution Glorieuse et la politique qui en résultat furent indéniablement impactées par les idées de John Locke. John Locke défendit le droit à la tolérance et à la liberté de conscience. Cependant, la conception lockéenne de la tolérance a ses limites : s'il prôna la tolérance religieuse, il souligna l'impossibilité d'accorder la tolérance aux catholiques, aux athées et aux chrétiens non-Trinitaires, ou encore à ceux ne respectant pas la propriété, les droits et les libertés d'autrui. Locke s'écarta donc du concept de tolérance cultivé par Spinoza qui soutenait une tolérance religieuse – ou plutôt une liberté d'opinion – absolue. Malgré le fait que les deux philosophes partageaient nombre de leurs idées, ils ne voyaient pas la tolérance de la même manière :

Locke's toleration then revolves primarily around freedom of worship and theological discussion, placing little emphasis on freedom of thought, speech, and persuasion [...]. For in Spinoza toleration has primarily to do with individual freedom, not a coexistence of Churches, and still less the freedom of ecclesiastical structures to increase their followings, expand their resources, and build up their educational establishments.¹⁶⁶

Ainsi, alors que Locke s'en tint à une vision de la tolérance qui se consacrait à la théologie et à liberté de culte, Baruch Spinoza l'étendit plutôt à une conception essentiellement philosophique, républicaine et antithéologique, et relative à la liberté individuelle¹⁶⁷.

165. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 16.

166. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford : Oxford University Press, 2001), 265-266.

167. Israel, 266.

Favorable à la liberté de croyance, Jean-Jacques Rousseau condamna, comme Locke, l'athéisme et limita de ce fait sa conception de la tolérance. Dans le chapitre VIII du livre IV du *Contrat social*, Rousseau affirme l'incapacité d'un athée à être un bon citoyen : il considère ceux qui ne croient pas en la religion civile comme « incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice »¹⁶⁸. Julie Saada-Gendron détaille cette particularité : selon Rousseau, l'État devrait bannir ceux qui n'adhèrent pas à la religion civile. Puisqu'ils n'obéissent qu'à leur intérêt propre, ne craignent pas le jugement divin et ne sont pas liés « par la religion civile à l'amour de la patrie, de la loi civile et des devoirs », alors les athées sont sans morale et donc indignes de confiance¹⁶⁹.

Toland ou encore Voltaire préconisèrent une tolérance tout aussi partielle. D'un côté, Toland, désapprouvait la tolérance pour tous, surtout à l'égard des catholiques et des athées et il soutint l'*Act of Settlement* afin de contrecarrer la menace d'une suprématie catholique et de garantir une succession protestante au trône d'Angleterre¹⁷⁰. De son côté, de retour en France, Voltaire concevait la tolérance envers les protestants plus comme une forme d'indulgence plutôt qu'une liberté : « Voltaire ne demande pas, dans le *Traité*, pour les calvinistes du royaume de France, une liberté comparable [à celle accordée aux dissidents en Angleterre]. » Il préfère « que l'on concède aux protestants un statut analogue à celui des catholiques dans le Royaume-Uni. »¹⁷¹

Il est important aussi de prendre du recul par rapport à la tolérance des pays du Refuge face à l'arrivée des huguenots. Alors qu'on pourrait croire que ces pays accueillirent les protestants étrangers à bras ouverts, il se trouve que ces derniers furent plutôt confrontés à un accueil froid et méfiant. Les huguenots réfugiés à Londres étaient discriminés et, même s'ils n'étaient pas inquiétés, ils étaient souvent suspectés d'être des espions et ne bénéficiaient donc pas d'une liberté totale : « Comme les dissidents anglais, les huguenots subissaient discrimination et restrictions portant sur leur rôle dans la vie publique, particulièrement en ce qui concernait l'accès aux fonctions publiques. »¹⁷² Scott

168. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), éd. Bruno Bernardi (Paris : Flammarion, GF, 2012), 174.

169. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 140.

170. S. J. Barnett, *The Enlightenment and religion: The myths of modernity* (Manchester : Manchester University Press, 2003), 97-98.

171. René Pomeau, « Introduction », dans Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), éd. René Pomeau (Paris : Flammarion, GF, 2017), 19.

172. Scott Mandelbrote, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVIIe siècle », dans *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome 1. Études*, trad. Florence Perronin et éd. Yves Charles Zarka, (Paris : PUF, 2002), 35, DOI : 10.3917/puf.bayl.2002.01.0007.

Mandelbrote remet d'ailleurs en cause le statut de l'Angleterre en tant que pays du Refuge en raison de ces restrictions :

Jusqu'à la déclaration d'indulgence promulguée en 1687 par Jacques II, les églises huguenotes à Londres ne pouvaient être autorisées que si elles se conformaient à la liturgie de l'Église d'Angleterre et, même après 1689, les libertés des réfugiés huguenots à Londres étaient plus réduites qu'à Amsterdam, et il était par conséquent plus difficile de préserver l'identité du Refuge en Angleterre.¹⁷³

Même si les pays du Refuge tels que l'Angleterre ou la République des Provinces Unies ne fermaient pas leurs frontières aux protestants ayant fui le royaume de Louis XIV, ils ne leur garantissaient pas forcément de traitement de faveur. Leur réticence face à l'arrivée de ces étrangers dans leurs pays peut s'expliquer par la peur ; ces réfugiés pouvaient tout à fait être des espions envoyés par leur roi pour lui faciliter une invasion ou pour faire basculer les enjeux politiques, économiques ou sociaux européens en faveur de la France.

3.2.2. L'Angleterre et sa politique de tolérance

La « politique de tolérance conduite par l'État au lendemain de la Glorieuse Révolution ne bénéficia qu'aux protestants en marge de l'*Anglican communion*, tandis que les catholiques restèrent soumis à un régime d'exclusion »¹⁷⁴. La politique religieuse anglaise de l'époque s'avoua être très paradoxale : d'un côté les nouveaux monarques et le parlement décidèrent d'octroyer une liberté religieuse aux communautés dissidentes, mais, d'un autre côté, ils refusèrent d'en faire bénéficier une certaine partie de la population du royaume, à savoir notamment les catholiques, les juifs et les athées.

Après la révolution, le roi Guillaume III ne poursuivit pas de politique de persécution contre les dissidents ni contre les catholiques. Jonathan Israel rapporte d'ailleurs la détermination du nouveau monarque à transformer l'Angleterre, souhaitant faire passer le royaume du statut de pays des plus intolérants d'Europe envers les catholiques, à celui d'un royaume de paix religieuse où les ces derniers seraient tolérés de la même manière que dans

173. Scott Mandelbrote, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVIIe siècle », dans *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome 1. Études*, trad. Florence Perronin et éd. Yves Charles Zarka, (Paris : PUF, 2002), 34, DOI : 10.3917/puf.bayl.2002.01.0007.

174. Éric Suire, « Chapitre 5. Entre tolérance et refus. Le sort des minorités religieuses », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVIe-XVIIIe siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 173, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

son pays natal, les Provinces Unies¹⁷⁵. Guillaume III encouragea également le vote de l'édit de tolérance (1689) qui garantit la liberté de culte aux dissidents mais toujours pas aux catholiques ni à ceux qui contestaient la Trinité.

Dans *The Enlightenment and religion: The myths of modernity*, S. J. Barnett confirme ce manque de tolérance envers les catholiques ; dans la citation suivante, Barnett explique également que les libertés accordées aux protestants non-anglicans ne garantissaient pas tout à fait la même liberté qu'aux anglicans :

[...] in securing a Protestant succession by the ousting of the Catholic James and the invitation of the Protestant William of Orange, expectations of greater tolerance to non-Anglican Protestants had been mightily raised. They were, however, mostly dashed by the very limited scope of the 1689 Toleration Act, which did not remove the severe restrictions and disabilities upon Dissenters and left the Anglican Church's privileged relationship with the state untouched.¹⁷⁶

Scott Mandelbrote appuie cette affirmation lorsqu'il explique dans son chapitre d'ouvrage, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII^e siècle », que les mesures apportées par l'édit de tolérance de 1689 ne « [réduisaient] guère les handicaps politiques imposés aux dissidents, étant donné qu'il ne supprimait les restrictions qui portaient sur les fonctions qu'ils pouvaient occuper, ni ne modifiait leurs obligations envers l'Église d'Angleterre, telles que le paiement de la dîme »¹⁷⁷. Pour justifier cette part d'intolérance du gouvernement anglais, Mandelbrote écrit :

Étant donné que personne ne souhaitait une tolérance aveugle et que tout le monde redoutait l'extension des hérésies, comme le socinianisme, et du catholicisme, il paraissait naturel que les théologiens anglicans insistent sur les droits de leur Église et tentent de surveiller et contrôler les activités des autres.¹⁷⁸

175. Jonathan I. Israel, « The Dutch role in the Glorious Revolution », dans *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, éd. Jonathan I. Israel (Cambridge : Cambridge University Press, 1991), 136.

176. S. J. Barnett, *The Enlightenment and religion: The myths of modernity* (Manchester : Manchester University Press, 2003), 86.

177. Scott Mandelbrote, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII^e siècle », dans *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome 1. Études*, trad. Florence Perronin et éd. Yves Charles Zarka, (Paris : PUF, 2002), 14, DOI : 10.3917/puf.bayl.2002.01.0007.

178. Mandelbrote, 23.

Les sentiments des anglicans à l'égard des « hérétiques » les poussèrent à avancer vers une politique certes plus ouverte mais qui perpétuait un schéma de persécutions et d'exclusion envers ceux qui ne faisaient pas partie de l'Église établie. Aussi, même si cet édit permit aux dissidents ainsi qu'aux catholiques de jouir d'une liberté religieuse plus importante qu'auparavant¹⁷⁹, une telle forme de tolérance ne peut être considérée comme de la tolérance au sens exact et restreint.

La politique qui fit suite à la Révolution Glorieuse fut donc très limitée dans sa tolérance surtout selon les critères modernes. Au-delà de cet édit de tolérance qui, comme nous venons de le voir n'était pas vraiment tolérant, le parlement anglais décida de maintenir les lois pénales discriminatoires qu'étaient les *Test and Corporation Acts*. Ces *Test and Corporation Acts*, votés entre 1661 et 1673 puis étendu à toute la noblesse en 1678, stipulaient que les catholiques et non-anglicans devaient obligatoirement prêter un serment d'allégeance et de suprématie à l'Église d'Angleterre, de signer une déclaration dans laquelle ils répudiaient les dogmes catholiques – notamment la croyance en la transsubstantiation –, et devaient recevoir la communion anglicane ; tout cela dans le seul but de pouvoir occuper une charge publique.

La Déclaration des Droits (*Bill of Rights*) également votée en 1689, alla encore plus loin dans l'exclusion des catholiques puisqu'elle stipulait qu'aucun futur monarque ne pourra être catholique ou être marié à une personne catholique. Cela fut confirmé par l'*Act of Settlement* passé en 1701. L'objectif principal était d'assurer une succession protestante au trône d'Angleterre et de le protéger des Stuarts : ainsi, si la reine Anne devait mourir sans laisser d'héritier, le trône reviendrait à la maison des Hanovre, les descendants protestants de Jacques I^{er}. Malgré le caractère anticatholique de ces décisions, il faut prendre en compte les circonstances dans lesquelles elles furent prises : à cette époque les jacobites ne cachaient pas leur volonté de rétablir les Stuarts, catholiques et absolutistes, sur le trône. Soutenus par la France – ce qui effrayait à juste titre le parlement anglais – les rébellions jacobites continuèrent jusqu'en 1745.

179. Steven Pincus, *England's Glorious Revolution 1688-1689: A Brief History with Documents* (Boston : Bedford/St. Martin's, 2006), 31.

3.2.3. La Révolution française : violence, répressions et guerres civiles

Presque un siècle plus tard, la France connut elle aussi une période de bouleversements politiques et sociaux. En 1788, le pouvoir reposait encore sur une monarchie absolue, sous le règne de Louis XVI, et les remises en cause de l'absolutisme se faisaient encore rares et étaient avant tout d'ordre philosophique et religieux. Cependant, alors que le royaume traversait une période de crise financière et que les projets de réformes échouèrent, Louis XVI se résolut à convoquer les États généraux en mai 1789. Le tiers-état, insatisfait, se réunit et décida de se transformer en « Assemblée nationale ». L'agitation, la peur, et l'insatisfaction grandissante conduisirent finalement aux événements de la Révolution française.

Bien que cette révolution nous ait légué de nouvelles formes politiques, garantis des libertés fondamentales, ou encore régulé les relations entre l'Église et l'État, la Révolution française fut grandement marquée par les guerres civiles et la violence. Nombreux furent les philosophes européens du XVIII^e siècle à prôner la liberté, qu'elle soit politique ou religieuse, et il est vrai que la Révolution française matérialisa cette volonté de liberté en sortant du joug la monarchie absolue et de l'Église catholique. Ceci dit, les moyens mis en œuvre pour y arriver furent terriblement violents : répressions, violences et massacres furent adoptés pour lutter contre les réfractaires. Les actions ayant eu lieu lors de cette révolution nous poussent donc à remettre en question l'idée de tolérance en France à cette époque.

Le nombre de prêtres catholiques qui furent persécutés à cause de leur soutien envers la monarchie est considérable ; ces « réfractaires » s'insurgèrent contre la Révolution et son antimonarchisme. Une fois la République instaurée, le gouvernement continua d'accabler le clergé catholique surtout dans le but de séparer l'Église de l'État. Il semble donc qu'il y ait eu un renversement de la situation puisqu'en cherchant à tolérer ceux qui furent persécutés par le passé, les révolutionnaires se mirent à persécuter les tyrans d'autrefois. Il en fut de même pour les Lumières qui, au regard de l'intolérance des catholiques, prônèrent une tolérance finalement intolérante envers ces derniers. Voltaire, qui appela par exemple à « manger du jésuite » alors qu'il s'était battu contre les persécutions envers les protestants, n'était-il pas effectivement intolérant à sa manière ? De plus, l'usage de la violence contre les représentants de la monarchie et de l'Église à la suite de la Révolution, n'était-elle pas une forme de totalitarisme qui vint en remplacer une autre ?

Prenons l'exemple des répressions faites contre les vendéens et les chouans : les révolutionnaires français envoyèrent l'armée dans les régions touchées par les révoltes et commirent des meurtres de masse – on parle aujourd'hui de « populicide ».

En Vendée, la guerre civile opposa les républicains aux royalistes notamment entre 1793 et 1796. Dans les régions de l'Ouest de la France, des paysans se soulevèrent en nombre après le passage de la Constitution civile du clergé, un décret soumettant l'Église catholique au pouvoir civil, et ils s'établirent en une « armée catholique et royale ». La nouvelle République répondit fortement avec des répressions massives et sanglantes (certains historiens parlent d'ailleurs d'un « génocide vendéen » dès la fin du XX^e siècle) ordonnées par la Convention nationale et exécutées par l'armée :

Des batailles très meurtrières se déroulent en Bretagne et dans le Maine, avant un écrasement de cette troupe en décembre 1793. Dans l'hiver 1794, la guerre reprend sous une autre forme, puisque des colonnes armées (qualifiées par la suite d'incendiaires) sont envoyées au sud de la Loire pour « exterminer les brigands de la Vendée ».¹⁸⁰

À travers cette citation tirée de l'article « Sur la guerre de Vendée et le concept de génocide » par Jean-Clément Martin, on retrouve cette intolérance d'une violence inouïe envers ces royalistes catholiques. L'auteur parle avec des termes très explicites puisqu'il qualifie les batailles de « meurtrières » et explique que les soldats furent envoyés dans le but, non pas de calmer les esprits et de ramener la paix grâce à des négociations, mais plutôt d'« exterminer » les insurgés royalistes pour mettre fin définitivement aux prétentions du monarchisme en France.

De même, à partir de 1792 des affrontements, désignés par le terme « Chouannerie », éclatèrent plus au nord. Ces insurrections contre-révolutionnaires étaient étroitement liées à la guerre de Vendée puisque les royalistes s'insurgèrent également pour défendre la monarchie. Moins meurtrière que la guerre de Vendée, la Chouannerie fut tout de même réprimée avec beaucoup de violence.

Mais ces répressions furent-elle le fait des Lumières ? Les philosophes français, eux-mêmes influencés par les Lumières protestantes nord-européennes et leur anticatholicisme – Voltaire ou même Rousseau avaient lu les œuvres de John Locke qui promut la liberté de

180. Jean-Clément Martin, « Sur la guerre de Vendée et le “concept de génocide” », *Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie* [en ligne], <https://www.aphg.fr/Sur-la-guerre-de-Vendec-et-le-concept-de-genocide>.

culte à l'exception des catholiques, juifs et athées – inspirèrent les révolutionnaires. On distingue donc dans le discours et les actions des révolutionnaires français une forte influence des Lumières protestantes. En effet, on y retrouve la volonté d'émancipation à la fois politique et religieuse : les révolutionnaires se rebellèrent contre le pouvoir royal et établirent un système politique démocratique qui se voulut de plus en plus laïque – notamment avec la séparation entre les autorités temporelles et spirituelles qui limita plus encore les pouvoirs de l'Église catholique en France. Autre similitude, la tolérance limitée des révolutionnaires fit écho à celle des Lumières. À l'instar de John Locke en Angleterre, Voltaire posa les bases de la politique de tolérance religieuse en France. Cependant, Christophe Paillard nous rappelle que

le tolérantisme voltairien s'avère quelque peu sélectif. Comme les philosophes européens de son époque, Voltaire n'est guère favorable à l'islam, présentant dans une célèbre tragédie le prophète Mahomet comme l'incarnation du fanatisme ; il est peu amène à l'égard des juifs [...] et il ne revendique pas véritablement l'égalité entre les protestants et les catholiques mais plutôt le droit pour ceux-là d'exercer leur religion sans être inquiétés par ceux-ci.¹⁸¹

Voltaire ne revendiqua donc pas une totale égalité du droit de culte ni même la neutralité de l'État en ce qui concerne la question religieuse ; il préconisa d'ailleurs au contraire l'obligation d'instrumentaliser la religion¹⁸².

La Révolution française fut donc un épisode très violent de l'Histoire pendant lequel la tolérance – religieuse ou politique – ne fut pas acceptée. Entre les répressions meurtrières contre les royalistes catholiques, la mise à mort de la monarchie absolue et l'éviction de l'Église catholique du pouvoir temporel, l'Europe assista au changement radical de la France. Malgré des conditions violentes, philosophes et révolutionnaires¹⁸³ donnèrent naissance au système républicain français tout en amorçant la déchristianisation de l'Europe.

181. Christophe Paillard, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 43, no. 3 (2017) : 43.

182. Paillard, 35-36.

183. Il est important de noter que les révolutionnaires français ne faisaient pas forcément partie des Lumières ; Robespierre, député du tiers état aux États généraux de 1789, pour ne citer que lui, fut un acteur de la Révolution mais ne participa pas au mouvement des Lumières.

3.2.4. Les conflits religieux et leurs répercussions

Comme nous l'avons vu précédemment, les guerres de religion et l'antagonisme entre catholiques et protestants en Europe, jouèrent un rôle très important dans le développement des Lumières et de leurs idées concernant les religions et la tolérance. Aussi, nous cherchons maintenant à savoir plus précisément dans quelles mesures ces conflits et notamment la révocation de l'édit de Nantes impactèrent les idées des Lumières et s'ils ne seraient finalement pas l'une des causes majeures de cette tolérance partielle.

Dans les pays protestants Européens, la Révocation fut effectivement vécue comme une menace contre la communauté protestante internationale et selon George Gusdorf,

la Révocation a été perçue comme un abominable scandale dans les régions les plus florissantes, les plus actives et les plus cultivées de l'Europe, en Angleterre, dans les Allemagnes protestantes, dans les Provinces Unies de Hollande, Suisse ... Partout des voix autorisées s'élevèrent pour dénoncer le génocide, et pour mobiliser les bonnes volontés en faveur des victimes [...].¹⁸⁴

Déjà aux XVI^e siècle, sous le règne des rois François I^{er} et Henry II par exemple, ou après la Saint-Barthélemy de 1572, lorsque le royaume de France se montra de plus en plus hostile, les huguenots se réfugièrent dans les pays protestants voisins ainsi que dans leurs colonies. Sous le règne de Louis XIV, dans un premier temps, le gouvernement tenta de faire décroître le protestantisme et de rechristianiser le royaume, sans pour autant trahir l'édit de Nantes. Mais la politique envers les huguenots se fit de plus en plus rigide et restrictive, allant jusqu'à devenir discriminatoire et marginalisant les protestants¹⁸⁵, et, petit à petit, les huguenots furent interdits de quitter le royaume : à partir de mai 1682, « l'on [fit] défense à ceux de la RPR [religion prétendue réformée] d'aller s'établir dans les pays étrangers »¹⁸⁶. Après la Révocation, ces pays devinrent des terres de refuges : même si la grande majorité des huguenots furent contraints à se convertir et que « moins d'un cinquième des huguenots

184. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 16, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

185. Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, (Paris : Seuil, « Points Histoire », 1985), 127.

186. Garrisson, 173.

quittèrent la France »¹⁸⁷, l'Angleterre, la Hollande ou encore la Suisse leur accordèrent l'asile.

Il s'en suivit alors une prise de conscience partout en Europe ; George Gusdorf explique que « la partie la plus éclairée de l'Europe [assista], horrifiée, aux évènements en France » et que la Révocation apparut « non pas comme une mesure légitime de politique intérieure française, mais comme un acte contraire au droit humain et au droit divin, qui déshonore ses promoteurs »¹⁸⁸. Choqués par les violences et les persécutions infligées aux protestants – notamment lors des dragonnades –, les Lumières créèrent le débat, commencèrent à prendre parti et certains allèrent jusqu'à défendre publiquement des protestants, comme ce fut le cas de Voltaire lorsqu'il se mobilisa lors de l'affaire Jean Calas.

Les nombreux traumatismes liés aux guerres de religions furent ravivés par la Révocation. Mais pouvons-nous avancer que ce furent là les raisons qui poussèrent les Lumières – ou du moins une partie d'entre elles – à adopter une vision biaisée de la tolérance ? Voltaire, dans son *Traité sur la tolérance*, encouragea à « examiner mûrement si l'on doit craindre en effet que la douceur produise les mêmes révoltes que la cruauté a fait naître »¹⁸⁹. On comprend par-là que le comportement qu'eurent les catholiques à l'égard des protestants eut effectivement un impact puisque la cruauté mène à la cruauté alors que la « douceur » – c'est-à-dire la bienveillance, la tolérance, et finalement, la paix – mène à la paix en retour. Or, les huguenots en exil développèrent, quant à eux, un discours anticatholique et anti-absolutiste fort. Ne pouvons-nous donc pas imaginer que cette réciprocité dont parle Voltaire fut ici à l'œuvre ? L'intolérance fit face à l'intolérance. Celle, grandissante des protestants à l'égard du catholicisme et de l'absolutisme, n'aurait donc été que le fruit de l'intolérance subie par les protestants, suscitée par un esprit de vengeance.

La Révocation eut également des répercussions en outre-Manche. Lorsqu'en 1685 Louis XIV fit révoquer l'édit de Nantes, l'Angleterre faisait face aux menaces d'un renouveau catholique puisque Jacques II hérita du trône. La situation en France raviva l'anticatholicisme en Angleterre et fit beaucoup de tort au nouveau monarque anglais, précipitant sa chute. En effet, effrayé par les relations proches entre Jacques II et Louis XIV, le peuple anglais craignit de subir le même sort que leurs homologues français.

187. Scott Mandelbrote, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII^e siècle », dans *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome 1. Études*, trad. Florence Perronin et éd. Yves Charles Zarka, (Paris : PUF, 2002), 14, DOI : 10.3917/puf.bayl.2002.01.0007.

188. Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-Huitième Siècle* 17, no. 1 (1985) : 35, <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.

189. Voltaire, *Traité Sur La Tolérance* (1763), édité par René Pomeau (Paris : Flammarion, GF, 2017), 47.

3.3. Tolérance : ouvrir la voie à la laïcité

Si la réalisation de la laïcité suppose un processus de laïcisation, ses deux objectifs sont la liberté de conscience incluant le libre exercice des cultes et l'égalité des droits, sans tenir compte de l'appartenance religieuse.¹⁹⁰

La tolérance de plus en plus prônée par les Lumières et la contestation de la suprématie du catholicisme en Europe créèrent un climat intellectuel favorable à la déchristianisation et à la laïcisation des états européens des siècles suivants. Dans cette sous-partie, nous aborderons donc la question de l'héritage que laissèrent les Lumières aux générations futures et l'impact qu'ils ont encore aujourd'hui sur notre société.

En France, les théories sur la tolérance religieuse impactèrent la société moderne puisque, malgré les répressions violentes durant la Révolution française, les philosophes ainsi que les révolutionnaires ébauchèrent le système républicain français moderne tout en amorçant la déchristianisation et la laïcisation du pays.

La Révolution française de 1789 fut donc le point de départ de l'histoire de la laïcité en France. Jean Baubérot explique effectivement que la Révolution apporta avec elle l'idée d'un État neutre et indépendant en matière de religion, c'est-à-dire celle d'un État laïque¹⁹¹. La république nouvellement formée maintint néanmoins l'idée selon laquelle une religion nationale était nécessaire pour le peuple mais rejeta l'idée de nommer le catholicisme comme telle. La laïcisation de la France ne fut pas tout de suite effective : même si la Révolution avait soustrait l'État aux interférences de l'Église, l'inverse n'était pas réciproque. Le pouvoir civil post-révolutionnaire décida de garder le contrôle sur les institutions religieuses surtout catholiques. En effet, au fil du temps l'État entreprit de cerner et de maîtriser l'Église et, dès 1790, on observe une décroissance de la puissance et de l'influence de l'Église catholique d'abord avec la nationalisation des biens ecclésiastiques, l'abolition des vœux monastiques puis, de manière plus catégorique, avec la Constitution civile du clergé.

Cette Constitution civile du clergé fut adoptée en juillet 1790 afin de soumettre ostensiblement l'Église catholique à l'État. Cette Constitution institua une nouvelle Église nationale : l'Église constitutionnelle dont le clergé devait prêter serment à la Constitution civile du clergé. Le pape Pie VI désapprouva cette démarche dès 1791 et le clergé français se divisa avec d'un côté le clergé constitutionnel – que l'on appela « les jureurs » – c'est-à-

190. Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2013), 19-20.

191. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* ... 4.

dire ceux qui prêtèrent serment à la constitution civile du clergé, et le clergé réfractaire parmi lequel figuraient les ecclésiastiques hostiles à la Constitution civile du clergé. Les prêtres réfractaires tout comme ceux qui firent appel à eux devinrent hors la loi.

Ces mesures ne furent pourtant pas source de laïcisation. En réalité, l'établissement de la République n'entraîna pas la laïcisation de l'État français mais plutôt un transfert religieux. Alors que les républicains reniaient et persécutaient les religions révélées – catholicisme, protestantisme et judaïsme –, ils s'inspirèrent de la « religion civile » de Rousseau : ils sacralisèrent la République et la Nation et dédièrent le culte à la Raison. Jean Baubérot explique dans son *Histoire de la laïcité en France* que la République mit en place une « purification des anciennes formes religieuses et l'instauration de nouveaux cultes »¹⁹². Ces « nouveaux cultes » constituaient ce que l'on appelle alors le « culte de la Raison » déifiant la Raison, la Liberté, ou encore la Patrie et promouvant des valeurs propres à la République. De fait, la République ne fit qu'esquisser les bases de la laïcisation sans vraiment aller plus loin. L'instauration de la religion civile basée sur le culte de la Raison, sans permettre de séparer l'État de l'Église, donna vie aux balbutiements de la déchristianisation.

Cependant, de nombreuses mesures prises par la République, notamment la Constitution civile du clergé, furent abrogées par le Concordat de 1801. Après le coup d'état en novembre 1799, Napoléon Bonaparte et ses alliés mirent en place un consulat dont Bonaparte fut le premier consul. Napoléon, qui jugeait la religion comme nécessaire à la stabilité de l'État, fit de la question religieuse une priorité et il conclut la signature d'un concordat avec le pape Pie VII en 1801. Jean Baubérot écrit à ce sujet :

Bonaparte hérite d'une situation chaotique : les solutions révolutionnaires ont échoué, y compris les persécutions. Début 1800, il pacifie la Vendée dont il reconnaît la liberté religieuse. Ensuite, il négocie avec le pape : la voie est étroite entre les exigences pontificales, celles de Bonaparte, et les oppositions au principe même d'un concordat.¹⁹³

Ainsi, au travers du concordat, Bonaparte souhaitait réorganiser les cultes pour rétablir la paix sur le territoire français et garantir un équilibre. Selon Christophe Paillard, Voltaire aurait inspiré « indirectement et de fort loin la notion de laïcité » ; cependant il ajoute que

192. Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2013), 14.

193. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* ... 4.

les théories du philosophe se rapprochaient plutôt des principes du concordat et affirme considérer Voltaire « comme un précurseur de la formule concordataire »¹⁹⁴. En effet, le concordat rétablit la suprématie de l'Église catholique, pas en tant que religion d'État mais comme religion majoritaire. Rappelons que la philosophie de Voltaire au sujet de la religion ne chercha pas à abolir les religions ou à interdire les cultes mais seulement à libérer l'État de l'emprise de l'Église. Le concordat représente, dans cette mesure, la mise en œuvre de ses idées. Mais il faut noter que même si le catholicisme fut rétabli, ce fut uniquement dans le but de rétablir la paix : Bonaparte permit aux ecclésiastiques réfractaires qui avaient dû fuir le pays de revenir et il réunifia le clergé français. Ce faisant, il rétablit surtout la liberté de culte que la République postrévolutionnaire avait maltraitée.

« En définitive, » explique Jean Baubérot, « de 1789 à 1808, se construit donc une nouvelle logique, le premier seuil de laïcisation » même s'il ne s'agit pas « de la laïcité telle qu'elle s'établira sous la III^e République. »¹⁹⁵ Le premier seuil de laïcisation est alors représentatif d'un État qui se détache de la religion aux profits des affaires temporelles et comporte trois caractéristiques principales : la « *fragmentation institutionnelle* » c'est-à-dire que « la religion n'est plus socialement porteuse d'un sens qui concerne tous les aspects de la vie » ; la « *reconnaissance de légitimité sociale* de la religion, dans le cadre de cette différenciation institutionnelle » ce qui explique que « la religion reste une forte institution de socialisation et assure un service public reconnu, protégé et surveillé par l'État » ; et enfin le « *pluralisme des cultes reconnus* » que Baubérot définit comme le partage de la légitimité des cultes¹⁹⁶. En bref, le premier seuil de laïcité correspond à l'abolition de la suprématie catholique. Ce ne sera que plus tard, à la fin du XIX^e et au XX^e siècle que les deuxième et troisième seuils de laïcisation peaufineront le processus de sécularisation de la France.

Pour ce qui est des autres pays nord-européens, il s'opéra « une progressive perte d'emprise sociale du religieux »¹⁹⁷. Les pays du nord de l'Europe connurent un recul de la religion ; petit à petit cette dernière perdit de son importance et ne joua plus de rôle majeur dans ces sociétés. Le fait que les pays nord-européens étaient majoritairement protestants explique en grande partie leur fluidité dans le cheminement vers une société sécularisée, les Églises protestantes ne fonctionnant pas sur la base d'une institution et d'une hiérarchie

194. Christophe Paillard, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 43, no. 3 (2017) : 48

195. Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2013), 25-26.

196. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* ... 24-25.

197. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* ... 28.

stricte. Puisque le protestantisme tend à limiter les intermédiaires dans la relation qu'entretient un individu avec Dieu, la nécessité d'une Église ou d'un pasteur est en somme bien moindre. L'évolution vers la sécularisation s'est donc faite de manière plus naturelle et paisible dans les pays protestants. Malgré tout, notons que le prestige et la dominance de la religion subsista dans certains pays, comme en Angleterre où l'anglicanisme persiste en tant que religion d'État.

On constate également que la situation est tout à fait différente dans les pays de l'Europe sud où l'on parle de laïcisation et pas de sécularisation puisqu'il s'opéra une séparation des pouvoirs temporel et spirituel, certes, mais l'Église catholique conserve son autorité. C'est notamment le cas en Espagne et en Italie où le catholicisme demeure majoritaire et conserve un taux d'activité religieuse – catholique – très important.

La tolérance traça également la voie au capitalisme ; elle entraîna le libre commerce des idées et, avec elle, la liberté de commerce. Dans son corpus sur la tolérance, Julie Saada-Gendron explique justement que les troubles religieux avaient à cette époque un impact conséquent sur commerce et l'économie. Avec la révocation de l'édit de Nantes, explique-t-elle, de nombreux huguenots fuirent le pays et avec leur exil,

disparaissent quantité de métiers et de manufactures qui produisaient une partie importante des richesses nationales. D'un problème religieux, la tolérance devient un problème économique. Du même coup, la question de la vérité se fait subalterne par rapport à celle de l'économie et de l'utilité, et l'on associe dès lors la liberté du commerce à la liberté des opinions, des croyances et des cultes.¹⁹⁸

Cela signifie que la tolérance devint non seulement nécessaire d'un point de vue social mais aussi économique. Le développement du concept de tolérance permit, au fil du temps, de mettre fin aux troubles religieux ou en tout cas de les minimiser ; les rapports sociaux alors apaisés favorisèrent les échanges. Comme nous l'avons vu dans la première partie, les pays nord-européens où l'on retrouvait une tolérance plus importante que dans les pays catholiques, développèrent rapidement des théories économiques. Quoi qu'il en soit, la liberté et la plus grande facilité de commerce encouragèrent la croissance économique.

198. Julie Saada-Gendron, *La tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 116.

Ce phénomène économique montre une sécularisation de la tolérance. La notion de tolérance s'étendit donc de manière progressive du domaine religieux jusqu'au domaine public. Pour John Stuart Mill, philosophe et économiste du XIX^e siècle, la sécularisation de la tolérance marque le début de l'individualisme. Julie Saada-Gendron revient sur ce sujet et précise que la tolérance s'est

émancipée de la question religieuse pour s'étendre aux rapports généraux du public et du privé. En se sécularisant, le débat qui se noue autour de l'idée de tolérance est repris dans une double perspective que développera John Stuart Mill, celle de l'individualisme et celle de l'utilitarisme.¹⁹⁹

La religion et les croyances devenaient effectivement une affaire de conscience individuelle. L'Église étant séparée de l'État, il n'existait plus de religion officielle et le gouvernement n'avait plus à imposer de religion au peuple. Peu à peu, les institutions religieuses connurent un déclin ; puisque l'enseignement et la médecine devinrent laïques – troisième seuil de laïcisation –, l'Église perdit presque toute l'influence qu'il lui restait.

Petit à petit les Lumières avaient posé les bases de la désacralisation du clergé et pavé la voie de la sécularisation. Effectivement, de nombreux sociologues constatèrent une régression considérable de la pratique du culte ainsi qu'un affaiblissement du pouvoir des institutions et de leur encadrement. Dans son chapitre d'ouvrage « Les Lumières, ou la sécularisation de l'État », Éric Suire explique que la pensée des Lumières influença la politique de nombreux pays européens et leur inspira des réformes qui, « même quand elles ne concernaient pas directement l'Église », elles « contribuèrent à reléguer la religion à la sphère privée »²⁰⁰. D'autre part, la diminution de l'autorité des institutions religieuses s'explique notamment par un amenuisement du pouvoir social des institutions religieuses ; la sécularisation s'envisage alors comme le déclin du rôle à la fois culturel et institutionnel des institutions religieuses.

L'anticléricisme des Lumières, n'ayant pas pour but d'empêcher le peuple de croire en Dieu, mais simplement de lutter contre les abus et la corruption de l'Église, recommandait dès lors une religiosité exempte de toute autorité cléricale et de tout dogme. L'Église protestante, au contraire de l'Église catholique, ne se considère pas comme un médiateur entre l'homme et Dieu – raison pour laquelle il n'y a pas *une*, mais bien *des* Églises

199. Julie Saada-Gendron, *La Tolérance* (Paris : Flammarion, GF, 2017), 143.

200. Éric Suire, « Chapitre 6. Lumières, ou la sécularisation de l'État », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVIe-XVIIIe siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 232, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

protestantes. Le protestantisme, à l'image de la pensée des Lumières, préconise une relation privilégiée et plus intime – en « face à face » – avec Dieu sans aucun intermédiaire.

Dans son *Histoire du protestantisme*, Jean Baubérot affirme que dans la doctrine protestante, aucune institution ni aucune personne ne peut se faire l'intermédiaire de Dieu sur Terre puisque

Dieu se fait connaître par l'Écriture seule et ne délègue sa grâce à aucune institution. Dieu seul, sans aucun médiateur que Jésus-Christ : cette affirmation d'une absolue transcendance rompt avec une conception de l'Église médiatrice entre Dieu et les humains.²⁰¹

Ainsi dépourvue de sa fonction d'intermédiaire, l'Église catholique ne put que perdre de plus en plus son autorité. Cette autorité perdue reflète le phénomène de « déchristianisation » présenté par Éric Suire comme « l'attitude de détachement des fidèles à l'égard des obligations imposées par les Église »²⁰². D'ailleurs, cela nous renvoie à l'argumentation de Kant selon laquelle l'Église cherchait à assujettir les fidèles, au moyen d'un culte servile. Ce rejet progressif de tout intermédiaire pourrait effectivement être perçu comme un moyen de se protéger de l'Église qui s'immisce entre Dieu et ses fidèles et qui s'empare de cette relation afin de mieux manipuler les faits et de contrôler l'ensemble de la communauté religieuse. Serait-ce donc cette suspicion grandissante envers les institutions qui fut à l'origine de la sécularisation ? Nous pouvons effectivement envisager cette possibilité.

La Réforme vint scinder le christianisme en deux, avec d'un côté le catholicisme très conservateur et renfermé sur sa Tradition ; et de l'autre le protestantisme qui, délaissant les cloîtres, partit à la recherche du Salut à travers le monde. C'est dans cette dimension que le protestantisme joua un rôle important dans le processus de sécularisation : alors que dans la doctrine protestante tend vers un ascétisme intramondain, « l'activité quotidienne revêt une valeur religieuse et, paradoxalement, cela va contribuer à la laïciser »²⁰³. Cet ascétisme intramondain – que l'on peut définir comme un mode de vie religieux austère et relevant du monde des vivants (en opposition au monde spirituel) – allant de pair avec une prise de recul quant à la place de l'Église dans la relation du fidèle avec Dieu, pourrait être l'une des causes de la sécularisation et l'émergence de ce que l'on appelle aujourd'hui la « religion vécue ».

201. Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme* (Paris : PUF, Que sais-je ?, 2020), 7.

202. Éric Suire, « Chapitre 6. Lumières, ou la sécularisation de l'État », dans *Pouvoir et religion en Europe. XVIe-XVIIIe siècle*, dir. Éric Suire (Paris : Armand Colin, 2018) : 210, DOI : 10.3917/arco.suire.2018.01.0209.

203. Baubérot, *Histoire du protestantisme* ... 36.

La religion vécue est une pratique de la religion au quotidien, mais dont l'attention est portée au « faire » religieux des laïcs – les pratiques – par opposition au « fait » religieux des institutions – entre autres les idées, les textes, les dogmes. En d'autres termes, la religion vécue représente la manière dont l'individu vit et exprime sa religiosité dans son quotidien, indépendamment de toute institution. C'est pourquoi la religion vécue apporta avec elle le déclin des institutions religieuses mais pas des pratiques religieuses ni même des croyances ; elle peut être perçue comme un indice de désinstitutionnalisation et non pas de perte de la foi. La religion, qui jouait un rôle communautaire au travers notamment de l'église, devint au fil des siècles une affaire individuelle, indépendante de l'autorité du clergé.

Cette forme de religiosité est très répandue dans notre société. Aujourd'hui, la religion n'a plus tout à fait la même importance ; et même si beaucoup d'individus sont restés fidèles à certaines institutions, il n'est pas rare d'entendre dire qu'untel est « croyant mais pas pratiquant ». Cette formulation exprime tout à fait l'idée de religion vécue puisque nous possédons des croyances souvent héritées de notre entourage sans vraiment avoir connu d'éducation religieuse. Que ce soit une forme de théisme ou de déisme, la religion porte de moins en moins souvent le nom d'une religion révélée.

Conclusion

Le lien entre le protestantisme et les Lumières est donc certain. Le protestantisme fut porteur de progrès et de modernité et la diaspora des protestants français, entre autres, amplifia la diffusion d'idées et de concepts nouveaux partout en Europe du Nord, dans les pays du Refuge. La foi protestante étant de manière générale rationnelle, les protestants développèrent de nouvelles manières d'appréhender le monde et menèrent aux prémices des Lumières. Nous retenons également que le catholicisme s'entêta à rejeter le progrès, craignant une remise en question de ses croyances et de l'ordre établi depuis plusieurs siècles. Mais il est important de ne pas généraliser ; comme le dit Christine Le Bozec, « la question religieuse est bien trop ambiguë pour porter un jugement tranché et hâtif, qui finalement conduirait au contresens »²⁰⁴. Nous avons vu qu'il existait des « Lumières catholiques » mais leur participation doit être nuancée puisqu'elle permit avant tout une apologétique et favorisa des domaines ne mettant pas en danger le dogme.

Un des liens entre le protestantisme et les Lumières que nous avons mis en avant fut leur volonté d'émancipation. En effet, les Lumières reprirent l'esprit de contestation protestant – qui est à l'origine du schisme chrétien – et l'étendirent jusqu'au domaine public. Au-delà de la contestation de l'autorité pontificale et de l'anticléricalisme, les philosophes contestèrent l'autorité royale ; leur combat peut donc se caractériser par la recherche de la liberté de conscience en dehors de toute autorité qu'elle soit religieuse ou politique. L'anticatholicisme fut aussi très présent dans les sociétés qui mirent en application les théories des Lumières notamment en France et en Angleterre. Mais finalement, sans forcément remettre en cause la légitimité du clergé dans le domaine du spirituel, les philosophes questionnèrent son implication dans les affaires de l'État.

Par ailleurs, le développement des théories sur la religion favorisa la théorisation de la tolérance et plus largement de la laïcité. Loin d'être athées, la majorité des Lumières fut influencée par les croyances religieuses. Leur critique de l'Église catholique traduit en fait une lutte contre le fanatisme et la superstition suscités et représentés par le clergé.

Mais la tolérance des Lumières se montra limitée. Voltaire, par exemple, malgré sa défense des protestants à partir de l'affaire Calas, ne fut rien de plus qu'indulgent envers eux. Il souhaitait en effet leur permettre de jouir d'une liberté de conscience tout en limitant

204. Christine Le Bozec, *Révolution et religion* (Paris : Passés composés, 2021), 9.

leurs autres libertés – telle que l'accès à certains métiers. Le cas fut similaire en Angleterre où le gouvernement protestant postrévolutionnaire demeura très intolérant envers les catholiques. En préconisant la tolérance et en abolissant progressivement la suprématie du catholicisme en Europe, les philosophes et les révolutionnaires créèrent un climat favorable à la déchristianisation et à la laïcisation en Europe.

Cependant, la religion et les troubles des siècles passés nous ont laissé un héritage parfois un peu trop lourd. La tolérance n'est pas acquise et n'est jamais illimitée ; les guerres de religion existent malheureusement toujours et sont certainement vouées à exister encore.

Nous pouvons prendre l'exemple encore récent du conflit nord-irlandais. Pendant la seconde moitié du XX^e siècle, l'Irlande du Nord connut une période de troubles politico-religieux très violents qui opposait les catholiques aux protestants – les premiers se battant pour la nationalisation de l'Irlande et les seconds soutenant l'alliance entre l'Irlande du Nord et le Royaume-Uni. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle cet esprit de sédition nord-irlandais à partir de la fin des années 1960 serait une conséquence, un héritage, de la Révolution Glorieuse. En effet, les persécutions infligées aux catholiques en Irlande au XVIII^e siècle témoignaient d'une intolérance sans borne. La politique du parlement protestant de Dublin empêchait les catholiques de prendre part à la vie nationale de quelque manière que ce soit²⁰⁵ : entre autres, les écoles catholiques furent interdites, les études et métiers les plus respectables leurs étaient hors de portée, et la possession de certains biens leur était proscrite. Vers les années 1770, la situation s'arrangea et certaines des lois les plus dures furent levées. Cependant, de nombreux protestants continuèrent les persécutions allant jusqu'à créer des groupes appelés « Orange Lodges » pour lutter contre toute liberté accordée aux catholiques²⁰⁶. Aujourd'hui encore les catholiques subissent des discriminations quotidiennes en Irlande du Nord.

Enfin, la tolérance ne saurait être véritablement illimitée. C'est un paradoxe que le philosophe Karl Popper explique très clairement en affirmant que la tolérance sans limite a de très fortes chances de mener à l'anéantissement de la tolérance elle-même. Le fait est que si nous étendons la tolérance à tous les individus, y compris aux individus intolérants alors ces derniers détruiraient la tolérance. Karl Popper en vient donc à dire que pour maintenir l'équilibre de la tolérance nous devons être intolérants à l'intolérance²⁰⁷.

205. David McDowall, *An Illustrated History of Britain* (Harlow : Pearson Education Limited, 2015), 113.

206. McDowall, 113.

207. Pauline Petit et Pierre Ropert, « “Le paradoxe de la tolérance” ou les limites de la démocratie selon Karl Popper », *France Culture*, 18 janvier 2021, <https://www.radiofrance.fr/franceculture/le-paradoxe-de-la-tolerance-ou-les-limites-de-la-democratie-selon-karl-popper-6482256>.

Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

LIVRES

Kant, Emmanuel. *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*. 1793. Édité par Jean-Pierre Fussler. Trad. Jean-Pierre Fussler. Paris : Flammarion, GF, 2019.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. 1689. Édité par Mark Goldie. Everyman. Londres : J.M. Dent & Sons, Ltd., 1993.

Locke, John. *Lettre sur la tolérance et autres textes*. Édité par Jean-Fabien Spitz. Trad. Jean Le Clerc, Jean-Fabien Spitz. Paris : Flammarion, GF, 2007.

Locke, John. *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures*. 1695. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018.

Montesquieu. *Lettres persanes*. 1721. Édité par Laurent Versini. Paris : Flammarion, GF, 2011.

Robertson, William. *The Works of the Late William Robertson ...: to Which Is Prefixed, an Account of His Life and Writings by the Rev. R. Lynam*. Éditer par J. F. Dove. Vol. 1. London : Imp. par J. F. Dove, 1826.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. 1762. Édité par Bruno Bernardi. Paris : Flammarion, GF, 2012.

Voltaire. *Traité Sur La Tolérance*. 1763. Édité par René Pomeau. Paris : Flammarion, GF, 2017.

SITES INTERNET

« Livre du Lévitique », Bible. *Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones*. Accédé le 10 décembre 2021. <https://www.aelf.org/bible/Lv/18>.

SOURCES SECONDAIRES

LIVRES

Barnett, S. J. *The Enlightenment and religion: The myths of modernity*. Manchester : Manchester University Press, 2003.

Baubérot, Jean. *Histoire du protestantisme*. Paris : PUF, Que sais-je ?, 2020.

Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, Que sais-je ?, 2013.

Beaurepaire, Pierre-Yves. *L'Europe des Lumières*. Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019.

Bruley, Yves. *Histoire du catholicisme*. Paris : PUF, Que sais-je ?, 2019.

Delumeau, Jean et Monique Cottret. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris : Presses universitaires de France, 2010.

Delumeau, Jean, Thierry Wanegffelen et Bernard Cottret. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

Garrisson, Janine. *L'Édit de Nantes et sa révocation*. Paris : Seuil, « Points Histoire », 1985.

Haakonssen, Knud, éd., *Enlightenment and Religion: Rational dissent in Eighteenth-Century Britain*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

Israel, Jonathan Irvine. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford, New York : Oxford University Press, 2001.

Le Bozec, Christine. *Révolution et religion*. Paris : Passés composés, 2021.

Lenoir, Frédéric. *Le Miracle Spinoza : Une Philosophie Pour Éclairer Notre Vie*. Paris : Fayard, 2017.

McDowall, David. *An Illustrated History of Britain*. Harlow : Pearson Education Limited, 2015.

Pincus, Steven C. A. *England's Glorious Revolution 1688-1689: A Brief History with Documents*. Boston : Bedford/St. Martin's, 2006.

Porter, Roy. *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*. New York : Norton, 2000.

Saada-Gendron, Julie. *La tolérance*. Paris : Flammarion, GF, 2017.

E-BOOKS

Ridley, Jasper. *Thomas Cranmer (1662)*. Londres : Pan Macmillan, Bello, 2013. EPUB.

CHAPITRES D'OUVRAGE

Binet, Jean-René. « Chapitre 2. Le syndrome de Galilée ». Dans *Droit et progrès scientifique. Science du droit, valeurs et biomédecine*, sous la direction de Binet Jean-René, 243-269. Paris : Presses Universitaires de France, 2002. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/droit-et-progres-scientifique--9782130532040-page-243.htm>.

Burson, Jeffrey. « Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France ». Dans *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, édité par Maryks Robert Aleksander, 212-234. Leiden ; Boston : Brill, 2016. <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76ttq.16>.

Cottret, Monique. « Introduction. Le jansénisme existe-t-il ? ». Dans *Histoire du jansénisme. XVIIe – XIXe siècle*, sous la direction de Cottret Monique, 7-12. Paris : Perrin, 2016. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/histoire-du-jansenisme--9782262066697-page-7.htm>.

Cottret, Monique. « 8. Les jansénismes dans le grand bouleversement de la mi-temps du siècle ». Dans *Histoire du jansénisme. XVIIe – XIXe siècle*, sous la direction de Cottret Monique, 175-202. Paris : Perrin, 2016. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/histoire-du-jansenisme--9782262066697-page-175.htm>.

Guy, John. « The Tudor Age (1485-1603) ». Dans *The Oxford Illustrated History of Britain*, édité par Kenneth. O. Morgan, 223-285. Oxford : Oxford University Press, 1997.

- Israel, Jonathan Irvine. « The Dutch role in the Glorious Revolution ». Dans *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*. Édité par Jonathan I. Israel, 105-162. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Lagrée, Jacqueline. « Religion naturelle et Lumières ». Dans *La Religion naturelle*, sous la direction de Lagrée Jacqueline, 62-91. Paris : Presses Universitaires de France, 1991. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/la-religion-naturelle--9782130437840-page-62.htm>.
- Lehner, Ulrich. « Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815) ». Dans *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, édité par Lewis Ayres et Medi-Ann Volpe. Oxford : Oxford University Press 2015. DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.14.
- Mandelbrote, Scott. « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII^e siècle ». Dans *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome 1. Études*, traduit par Florence Perronin et édité par Yves Charles Zarka, 7-36. Paris : PUF, 2002. <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/puf.bayl.2002.01.0007>.
- Morrill, John. “The Stuarts (1603-1688).” Dans *The Oxford Illustrated History of Britain*, édité par Kenneth. O. Morgan, 286-351. Oxford : Oxford University Press, 1997.
- Suire, Éric. « Chapitre 5. Entre tolérance et refus. Le sort des minorités religieuses ». Dans *Pouvoir et religion en Europe. XVI^e-XVIII^e siècle*, sous la direction d’Éric Suire, 173-208. Paris : Armand Colin, 2018. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/pouvoir-et-religion-en-europe--9782200623463-page-173.htm>.
- Suire, Éric. « Chapitre 6. Les Lumières, ou la sécularisation de l’État ». Dans *Pouvoir et religion en Europe. XVI^e-XVIII^e siècle*, sous la direction d’Éric Suire, 209-247. Paris : Armand Colin, 2018. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/pouvoir-et-religion-en-europe--9782200623463-page-209.htm>.

ARTICLES

Sebastiani, Silvia. « Les Écossais inventent le progrès ». *L'Histoire*, no. 443 (Janvier 2018) : 50-53.

Perl-Rosenthal, Nathan. « Une culture transatlantique ». Traduit par Clément Fabre. *L'Histoire*, no. 443 (Janvier 2018) : 34-37.

Cronk Nicholas, entretien par C. Fabre et R. Paiva, « Voltaire superstar », *L'Histoire*, no. 443 (Janvier 2018) : 47

ARTICLES EN LIGNE

Ayada, Souâd, Daniel Lindenberg, Jean-Louis Schlegel, Michaël Fœssel, et Timothée Maubrey. « Les religions avec, après ou contre les Lumières ? » *Esprit*, no. 357 (8/9) (2009) : 189-212. Accédé le 13 janvier 2021. <http://www.jstor.org/stable/24269149>.

Bost, Hubert. « Protestantismes et culture dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles) ». *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012. <https://doi.org/10.4000/asr.1087>.

Brykman, Geneviève. « Les deux christianismes de Locke et de Toland ». *Revue De Synthèse*, vol. 116, no. 2-3 (1995) : 281-301. Accédé le 11 mars 2021. <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.1007/BF03182046>.

Daussy, Hugues. « Au Cœur Des Négociations Pour L'édit De Nantes : Le Rôle De Philippe Duplessis-Mornay ». *Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français* (1903-2015) 144 (1998) : 207-224. Accédé le 11 mars 2021. <http://www.jstor.org/stable/43498922>.

Eubanks, Peter. « Montesquieu et l'intériorisation de la religion ». *Romance Notes* 51, no. 2 (2011) : 191-98. Accédé le 19 avril 2021. <http://www.jstor.org/stable/43803484>.

Fischer, H. Karl, Max Weber. « La première controverse autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », *Enquête*, 5 (1997, mis en ligne le 15 juillet 2013). Accédé le 25 août 2021. <http://journals.openedition.org/enquete/1233>

- Flamarion Édith. « Les cahiers d'élèves des jésuites en France au XVIIIe siècle : projet de groupe de travail ». *Histoire de l'éducation*, no. 74 (1997) : 234-242. Accédé le 21 septembre 2021. <https://doi.org/10.3406/hedu.1997.2918>.
- Gusdorf, Georges. « L'Europe protestante au siècle des Lumières ». *Dix-huitième Siècle*, n°17, (1985) : 13-40. Accédé le 22 octobre 2020. <https://doi.org/10.3406/dhs.1985.1530>.
- Lehner, Ulrich. « What is 'Catholic Enlightenment'? ». *History Compass* 8, no. 2 (2010) : 166-178. Accédé le 1 septembre 2021. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2009.00661.x>.
- Martin, Jean-Clément. « Sur la guerre de Vendée et le "concept de génocide" ». *Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie* [en ligne]. Mis en ligne le 7 mars 2018. <https://www.aphg.fr/Sur-la-guerre-de-Vendee-et-le-concept-de-genocide>.
- Paillard, Christophe. « Voltaire entre tolérance et laïcité ». *Histoire, monde et cultures religieuses* 43, no. 3 (2017) : 35-50. Accédé le 19 septembre 2022. <https://doi.org/10.3917/hmc.043.0035>.
- Plongeron, Bernard. « Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820) ». *Annales Historiques De La Révolution Française* 45, no. 213 (1973) : 437-53. Accédé le 13 janvier 2021. <http://www.jstor.org/stable/41914617>.
- Van Roey, E. « L'influence du Kantisme sur la théologie protestante ». *Revue Néoscholastique* 6, no. 24 (1899) : 404-11. Accédé le 25 janvier 2021. <https://doi.org/10.3406/phlou.1899.1676>
- Van Kley, Dale K. « Robert R. Palmer's 'Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France': An Overdue Tribute. » *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 37, no. 3 (2011) : 18–37. Accédé le 10 mai 2021. <http://www.jstor.org/stable/23232675>.

SITES INTERNET

Joudrier, Pascal. « Protestantisme Et Lumières ». *Oratoire du Louvre*. Accédé le 13 novembre 2020. <https://oratoiredulouvre.fr/documents/protestantisme-et-lumieres>.

Petit, Pauline, et Pierre Ropert. « “Le paradoxe de la tolérance” ou les limites de la démocratie selon Karl Popper. » *France Culture*, 18 janvier 2021. Accédé le 10 octobre 2022. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/le-paradoxe-de-la-tolerance-ou-les-limites-de-la-democratie-selon-karl-popper-6482256>.

ACTES DE SÉMINAIRES

Julia, Dominique. « L'Éducation des ecclésiastiques aux XVII^e et XVIII^e siècles ». *Publications De l'École Française De Rome*, vol. 104, no. 1 (1988) : 141-205. Accédé le 10 septembre 2021. www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1988_act_104_1_3271.

IMAGES

Benoît Louis Prévost. Frontispice de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. 1772. Gravure. Domaine public.

Glossaire

Anticléricalisme : Hostilité à l'égard du clergé.

Apologétique / Apologie : Partie de la théologie qui cherche à justifier et défendre les fondements de la foi chrétienne.

Ascétisme : Mode de vie religieuse austère, frugale et rigoriste.

Athéisme : Doctrine qui nie l'existence de Dieu par l'absence ou le refus de toute croyance en quelque divinité que ce soit.

Déchristianisation : Détachement envers les obligations imposées par les Églises chrétiennes.

Déisme : Doctrine qui admet l'existence d'une divinité, mais sans accepter de religion.

Dogme : Point fondamental d'une doctrine établi comme incontestable.

Fanatisme : Dévouement excessif.

Hellénique : Relatif à la Grèce ; Grec.

Huguenots : Protestants français.

Jansénisme : Doctrine religieuse issue du catholicisme, apparue au XVII^e siècle en France.

Latitudinaire : D'une morale très large (laxiste).

Mercantilisme : Doctrine économique qui fonde la richesse des États sur l'accumulation de leurs réserves en or et argent.

Pluralisme : Doctrine qui admet l'existence d'opinions différentes.

Refuge (pays du) : Désigne l'ensemble des pays qui accueillirent les protestants en exil, chassés de leur pays d'origine, surtout après la révocation de l'édit de Nantes.

La Réforme : Mouvement religieux du XVI^e siècle. D'abord une volonté de réforme interne de l'Église catholique romaine, ce mouvement abouti au schisme chrétien et à la naissance du protestantisme.

Religion civile : Religion nationale générique et fédératrice non-exclusive (tolérante).

Théisme : Doctrine admettant l'existence d'un Dieu unique.

Théologie : Science qui se rapporte aux questions religieuses.

Tolérance : Dans son sens actuel et moderne, traduit un ensemble d'attitudes et de comportements et qui respectent la liberté d'autrui en matière d'opinions.

Laïcité : Séparation entre les affaires du domaine temporel et spirituel (séparation de l'État et de l'Église) ; Qui est indépendant de toute confession religieuse.

Sacerdoce : Prêtrise ; Fonction de prêtre au sein de l'Église catholique.

Société de Jésus : Ordre religieux catholique dont les membres sont appelés **jésuites**.

Table des matières

Introduction	1
1. Les Lumières et le christianisme	7
1.1. Les Lumières protestantes	7
1.1.1. La Réforme : les origines du protestantisme	7
1.1.2. Naissances des Lumières en Europe protestante	11
1.1.3. Protestantisme : genèse des Lumières ?.....	13
1.2. L'Église catholique et le progrès : une antinomie ?.....	18
1.3. Lumières catholiques	22
1.3.1. Un outil de justification	23
1.3.2. L'éducation, un outil de propagande	25
1.3.3. Jésuites et jansénistes.....	27
1.3.4. Un manque d'objectivité ?.....	32
2. Un combat contre l'Église	34
2.1. Les Lumières anticléricales	34
2.2. L'Église catholique, l'ennemi des Lumières ?.....	39
2.2.1. Anticatholicisme	39
2.2.2. Le cas de l'Angleterre et la Révolution Glorieuse.....	41
2.2.3. Une revanche protestante ?.....	52
2.3. Protestantisme, les Lumières, un seul combat ?	54
3. Une voie vers la laïcité ?.....	58
3.1. La religion et les Lumières	58
3.2. Les limites de la tolérance	66
3.2.1. Une tolérance partielle.....	66
3.2.2. L'Angleterre et sa politique de tolérance.....	68
3.2.3. La Révolution française : violence, répressions et guerres civiles	71
3.2.4. Les conflits religieux et leurs répercussions.....	74
3.3. Tolérance : ouvrir la voie à la laïcité	76
Conclusion.....	83
Bibliographie.....	85
Glossaire.....	92