Revue Française de Civilisation Britannique
French Journal of British Studies

XIV-4 | 2008
L'histoire sociale en mutation

L'histoire sociale de la religion au XIX^e siècle : la sécularisation en question

The Social History of Religion in the 19th century: secularisation challenged

Julien Vincent

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rfcb/6072>
DOI : 10.4000/rfcb.6072
ISSN : 2429-4373

Éditeur

CRECIB - Centre de recherche et d'études en civilisation britannique

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2008
ISSN : 0248-9015

Référence électronique

Julien Vincent, « L'histoire sociale de la religion au XIX^e siècle : la sécularisation en question », *Revue Française de Civilisation Britannique* [En ligne], XIV-4 | 2008, mis en ligne le 01 avril 2008, consulté le 20 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rfcb/6072> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rfcb.6072>

Ce document a été généré automatiquement le 20 septembre 2020.

Revue française de civilisation britannique est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'histoire sociale de la religion au XIX^e siècle : la sécularisation en question

The Social History of Religion in the 19th century: secularisation challenged

Julien Vincent

- 1 “There is no longer any God for us! [...] man has lost his soul, and vainly seeks antiseptic salt. Vainly: in killing Kings, in passing Reform Bills, in French Revolutions, Manchester Insurrections, is found no remedy”¹. Qu’il parle de modernité économique et sociale dans *Past and Present* (1843) ou de modernité politique dans *French Revolution: A History* (1837), Thomas Carlyle insiste toujours sur la perte de la foi aux sources du monde contemporain. S’il est vrai que les écrits de ce contemporain de Karl Marx et Friedrich Engels (qui en firent une lecture attentive) sont à compter parmi les principales sources intellectuelles de l’histoire sociale britannique du troisième quart du XX^e siècle, alors il faut admettre que cette dernière est née en partie du constat de la sécularisation². Il n’est donc pas anodin que les remises en causes de cette histoire sociale dans les années 1980 se soient accompagnées d’une critique parfois radicale du grand récit de la sécularisation tel qu’il avait pu triompher dans les années 1960 et 1970³. Une telle évolution n’avait pourtant rien d’évident, comme le suggère une rapide comparaison avec les pays voisins.
- 2 Alors qu’une intense vie religieuse continue d’influencer la vie intellectuelle et politique dans une grande partie de l’Europe ainsi qu’aux États-Unis, la France et la Grande-Bretagne font partie des pays du monde où la sécularisation, quels que soient les indicateurs choisis, semble la plus avancée. Or si la contribution des chercheurs américains a été de plus en plus importante au cours des quarante dernières années aussi bien en histoire française qu’en histoire britannique, c’est surtout dans ce dernier domaine qu’elle a eu pour résultat de repenser la place des phénomènes religieux. Ainsi le thème du « retour du religieux », en sciences sociales et politiques comme dans le débat public, s’est traduit pour les historiens de la Grande-Bretagne par une critique de la thèse de la sécularisation sans équivalent en France, où les notions de

« déchristianisation », de « laïcisation » et de « sécularisation » restent couramment employées et relativement peu contestées pour le XIX^e siècle⁴. En Grande-Bretagne, au contraire, ce thème a réussi à fédérer des travaux provenant d'autres courants et problématiques, comme ceux qui étaient inspirés par le « tournant linguistique », l'intérêt pour l'Empire et les origines de la mondialisation, ou encore l'étude des rapports de genre⁵.

- 3 Il ne s'agit pas ici de synthétiser tous les travaux historiques sur la religion victorienne, mais plutôt de se concentrer sur un certain nombre de questions relevant de « l'histoire sociale de la religion ». Par cette expression nous entendrons l'ensemble des tentatives pour élucider le phénomène religieux soit du point de vue institutionnel, soit du point de vue des rapports économiques et sociaux, soit du point de vue de la construction des croyances : autant de points de vue que l'on peut attribuer respectivement à Emile Durkheim, Karl Marx et Max Weber⁶. Les débats sur l'histoire sociale de la religion britannique au XIX^e siècle se sont en effet organisés autour de trois grandes séries de questions : la notion de *disestablishment* (séparation de l'Église et de l'État) est-elle opératoire pour décrire l'évolution de la Constitution britannique non écrite au cours du XIX^e siècle ? Quelles furent les conséquences religieuses de l'urbanisation et de la révolution industrielle ? Peut-on parler d'une sécularisation des visions du monde et de la vie intellectuelle au cours de l'époque victorienne ?

1. La sécularisation institutionnelle

- 4 La question de la sécularisation institutionnelle peut être abordée à trois niveaux différents : national, infra-national et enfin impérial et mondial.

L'échelle nationale

- 5 La question des rapports entre l'Église et l'État est un thème central des débats constitutionnels en Angleterre après l'introduction du principe de séparation dans le premier amendement de la constitution étasunienne en 1791. Elle est aussi au cœur des débats culturels, comme en témoigne l'ouvrage de Samuel Coleridge *On the Constitution of Church and State According to the Idea of Each* (1830) qui soulève pour la première fois la possibilité d'une *clerisy* anglicane entretenue par l'État⁷. Derrière ces débats il y a une réalité propre au XIX^e siècle, le déclin d'une chrétienté institutionnelle dans laquelle la religion du monarque est celle de ses sujets, et où l'Église établie dispose d'un droit de regard sur les institutions de légitimation culturelle comme les universités, les journaux, les éditeurs ou les institutions savantes. Comment comprendre un tel processus dans un pays où l'État et l'Église anglicane sont encore constitutionnellement liés de nos jours ? La question de la sécularisation institutionnelle et politique est encombrée par un problème de vocabulaire⁸. Pour désigner l'objectif d'égalité des droits entre les dénominations les radicaux victoriens parlaient de « nationalisation »⁹. Mais ce terme explicitement hostile aux Anglicans relève d'une lecture partisane de l'histoire du XIX^e siècle. Les termes *disestablishment* et *laïcité*, même s'ils renvoient à des questions comparables, reflètent des histoires nationales qui rendent difficile toute comparaison terme à terme¹⁰. Alors qu'en France la pensée laïque est largement issue de la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1795, en Angleterre la contestation du caractère national de l'Église établie est d'abord alimentée par les dissidents et ne vient

que secondairement des athées et autres « sécularistes » influencés par la Révolution française. Aussi certains historiens ont-ils préféré parler de « fin de l'Ancien Régime », transposant à l'Angleterre une autre notion venue de France¹¹.

- 6 Ces problèmes de vocabulaire reflètent une difficulté de périodisation. Les débats se sont concentrés surtout sur la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, et opposent, d'une part, les partisans d'une périodisation longue qui identifie un plateau entre la fin du XVII^e siècle et les années 1830, et parfois au-delà, et, d'autre part, ceux qui identifient plutôt une rupture au moment de la Révolution française. Alors que la vision radicale traditionnelle voyait dans la *nationalisation* un processus continu, J.C.D. Clark insiste quant à lui sur la continuité institutionnelle entre 1690 et 1828-1832 et sur la rupture de la fin des années 1820. Selon lui, l'ancien régime anglais est caractérisé par la domination d'une Église établie qui coexiste avec des sectes protestantes et avec des Catholiques seulement tolérés. Ce système de tolérance signifie que deux systèmes sont en rivalité, ce qui se traduit par des luttes au niveau local entre églises anglicanes et chapelles dissidentes¹². Celles-ci sont relayées par les institutions éducatives : les sectes protestantes et les catholiques ont leur propre réseau d'écoles et, à partir de 1826, leur propres universités (University College London puis les *civic universities* de la deuxième moitié du siècle à Manchester, Birmingham, Bristol, Leeds, Liverpool et Sheffield).
- 7 La fin de l'ancien régime religieux est marqué par quelques dates : l'abolition des *Test and Corporation Acts* qui ouvrent le Parlement aux Dissidents en 1828, puis le *Municipal Reform Act* de 1835 qui facilite leur représentation au sein des municipalités, ou le mouvement d'émancipation des Juifs qui culmine avec le *Jews Relief Act* de 1858. Hors l'Angleterre, il est surtout marqué par le *Catholic Emancipation Act* (1829) qui autorise l'élection de catholiques au parlement, puis par l'*Irish Church Disestablishment Act* (1869) qui prive les Anglicans de leurs privilèges fiscaux en Irlande. Le *disestablishment* politique a ses équivalents dans la politique sociale à travers la Nouvelle loi sur les pauvres de 1834 qui contribue à limiter le pouvoir de l'Église établie. Dans le domaine de l'éducation il faut attendre le premier gouvernement de Gladstone pour que le Parlement vote en 1870 avec le *Forster's Act* introduisant un système national d'instruction primaire obligatoire (1872 pour l'Écosse), et en 1871 le *University Test Act* qui abolit le monopole anglican sur l'enseignement à Oxford, Cambridge et Durham.
- 8 Les travaux récents s'accordent à souligner que ce processus de *disestablishment*, qui reste d'ailleurs incomplet jusqu'à nos jours, s'accompagne au XIX^e siècle non pas d'un déclin religieux mais d'un renouveau institutionnel des Églises et des chapelles. Celui-ci est marqué, de 1833 à 1845, par le Mouvement d'Oxford anglican, mais aussi par le dynamisme de l'Église catholique romaine et des sectes dissidentes. C'est en grande partie la rivalité qui s'instaure entre elles qui expliquerait ce dynamisme¹³. Car s'il est vrai que l'idée de concurrence devient une véritable orthodoxie économique à partir de l'abolition des Lois sur les grains (*Corn Laws*) en 1846, elle devient aussi le principe régulateur des rapports entre les Églises et les chapelles au cours du XIX^e siècle. C'est d'abord parce qu'il est convaincu qu'une telle concurrence religieuse aura des conséquences positives, non seulement pour le Parti libéral qui profitera du vote dissident mais aussi pour l'Église établie, que William Gladstone se fait le héraut de l'égalité entre les dénominations¹⁴. Tout porte à penser que l'Église anglicane en tira une légitimité supplémentaire. Comme le souligne John Wolffe, elle continua au XX^e siècle de revendiquer le statut d'église de toute la nation¹⁵. Lors d'événements comme

les funérailles de grands personnages, par exemple, elle parvient à s'imposer comme la représentante obligée de la communauté nationale¹⁶.

L'échelle infra-nationale

- 9 L'analyse institutionnelle ne se limite pas au niveau national : changer d'échelle permet de voir apparaître des phénomènes qui restent invisibles au niveau du parlement et des institutions nationales. Stephen Yeo propose ainsi d'examiner le niveau local, celui de la paroisse¹⁷. Afin d'expliquer l'influence déclinante des institutions religieuses au niveau local il propose de relire l'histoire de la sécularisation comme le résultat (non prévisible à l'avance) d'une compétition non plus seulement entre les dénominations, mais entre toutes les associations de la société civile. A partir du cas de Reading entre 1890 et 1914 il montre que les organisations religieuses se trouvent en rivalité avec des clubs de cyclisme ou de football et autres organisations bénévoles qui proposent loisirs ou services sociaux¹⁸. Cette concurrence ne conduit pas à un déclin mécanique de la religion : au contraire Églises et chapelles y trouvent parfois une force, qui leur permet de mieux répondre aux besoins spirituels de la population. Trois modèles, qui ne sont pas forcément exclusifs, sont ainsi disputés par les organisations religieuses et non-religieuses : celui du pourvoyeur de loisirs ou de services qui conduit à s'aligner sur l'exemple de l'entreprise orientée vers la satisfaction de quasi-consommateurs (*Boy Scouts*, coopératives, églises anglicanes) ; celui de la secte (armée du salut, certains groupes socialistes ou protestants) ; enfin celui de groupes de pression.
- 10 Parce que la concurrence pour l'offre de services au sein de la paroisse inclut des fonctions d'éducation ou d'assistance, les travaux qui ont porté sur les paroisses victoriennes et édouardiennes sont intervenus directement dans le débat sur les origines de l'État providence qui traverse la fin des années 70 et les années 80. Ainsi Jeffrey Cox a-t-il contesté une explication qui a été proposée aux environs du Grand recensement religieux de 1851, selon laquelle les églises étaient désertées par la masse des ouvriers, tandis que les classes moyennes et les classes supérieures assistaient à la messe plus régulièrement qu'auparavant¹⁹. A partir du cas de la paroisse londonienne de Lambeth, il montre ainsi que la perte d'influence des églises, plus tardive qu'on aurait pu le penser, est directement liée à l'essor de nouvelles institutions sociales qui les dépossèdent de leur fonction traditionnelle de *welfare* à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.
- 11 Si les travaux qui portent sur les paroisses identifient un déclin religieux vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les recherches récentes ont plutôt insisté sur leur vitalité au XIX^e siècle. À partir d'un traitement informatique des données statistiques du XIX^e siècle sur les paroisses d'un échantillon de quinze comtés, Keith Snell et Paul Ell permettent de situer les paroisses dans une géographie plus fine que seules les méthodes quantitatives pouvaient faire apparaître. Ils montrent ainsi que l'Église anglicane, mieux représentée dans le Sud et l'Est et dans les paroisses les plus rurales, poursuit néanmoins une politique agressive dans les paroisses industrielles où elle construit des églises et fonde des *Sunday Schools*²⁰.
- 12 Arthur Burns confirme ces travaux à l'échelle non plus de la paroisse mais du diocèse. Si le « renouveau épiscopal », issu d'une réaction anglicane à la concurrence des autres dénominations, connaît son apogée entre 1830 et 1870, il prépare le Mouvement d'Oxford qu'il anticipe de plusieurs années. Parce qu'on s'était trop focalisé sur l'échelle

de la paroisse, explique-t-il, on n'a pas vu que le clergé paroissial avait conscience d'appartenir à une entreprise plus vaste. De nombreux documents, des almanachs aux rapports d'assemblées épiscopales, attestent de cette importance accrue du diocèse qui s'impose comme l'intermédiaire indispensable entre l'Église nationale et les localités. Au cours du XIX^e siècle, les *visitations* des évêques se font plus fréquentes à un moment où diacres et archidiares s'imposent comme des relais actifs de la politique des évêques et de la discipline épiscopale. Cette pratique montre bien que le diocèse devient un vecteur privilégié de la « réforme » religieuse²¹.

- 13 L'idée force qui ressort de ces travaux sur les paroisses et les diocèses est le caractère contingent et tardif du déclin religieux, qui remet en cause l'idée que le XIX^e siècle serait le moment privilégié de la sécularisation.

L'histoire impériale et mondiale

- 14 Pour les historiens de l'Empire, il est paradoxal de parler de sécularisation au moment même où l'Anglicanisme et ses dissidences prennent une ampleur sans précédent en Asie et en Afrique. Ils soulignent l'importance des chaînes causales qui restent invisibles tant que la dimension mondiale de la religion n'est pas prise en compte : ainsi, pour eux, l'expansion missionnaire chrétienne n'est pas une cause première, mais est très souvent une réaction à un évangélisme missionnaire antérieur issu de l'Islam, et auquel les chrétiens réagissent. Ainsi le XIX^e siècle ne fut pas le siècle de la sécularisation mais plutôt celui de la naissance des religions modernes, c'est-à-dire de religions-mondes qui étendent leurs tentacules sur plusieurs continents. Alors que les historiens se sont souvent focalisés sur les petites différences entre les pays d'Europe – ainsi entre le *disestablishment* britannique partiel et le débat français sur la séparation entre 1795 et 1905 – les *world historians* dévoilent un processus de mise en concurrence entre les religions à l'échelle mondiale.
- 15 Ces « religions-monde », selon Christopher Bayly, sont issues d'une séparation entre autorité religieuse et autorité politique. C'est parce que les religions ont été préalablement séparées des États (tout au moins en partie) qu'elles sont amenées au cours du XIX^e siècle à créer leur propre sphère dans laquelle elles se trouvent en compétition les unes avec les autres. Bayly souligne que la critique philosophique de la religion issue des Lumières – représentée par exemple par John Stuart Mill qui voulait que la religion soit confinée à la sphère privée pour que la diversité des croyances ou des non-croyances soit respectée – se retrouve dans le monde hindou, bouddhiste, confucéen mais aussi musulman où l'on voit émerger au XIX^e siècle des réformateurs qui condamnent l'esprit de superstition, critiquent le pouvoir du clergé et proposent une approche historique du Coran. Il n'y a donc pas là une originalité européenne, même si l'Europe joue sans doute un rôle moteur dans ce processus puisque ces réformateurs se retrouvent surtout dans les villes côtières d'Asie et du Moyen Orient, où a lieu une hybridation culturelle. De même le processus de *disestablishment* qu'on voit à l'œuvre en Grande-Bretagne trouve des équivalents non seulement aux États-Unis (où la religion est séparée de l'État et la pluralité religieuse est protégée par le premier amendement) et dans d'autres pays d'Europe, mais aussi dans le monde non-européen. Dans les pays où l'influence européenne est directe, les administrateurs coloniaux jugent là où le droit islamique régnait auparavant. En revanche, dans les pays

où elle est indirecte, comme au Japon ou en Chine, de nouvelles distinctions entre religions officielles et non-officielles apparaissent²².

- 16 Par ailleurs, on assiste à une uniformisation au niveau mondial de la pratique des rites et de la constitution de doctrines qui permettent de bien distinguer le dedans du dehors. Celle-ci passe par un souci accru de précision doctrinale : ainsi les débats théologiques qui se multiplient au sein de l'Église anglicane sous l'influence du Mouvement d'Oxford de 1833-1845, du Jugement de Gorham de 1850 sur la définition du baptême ou par l'intermédiaire des *Lambeth Conferences* annuelles à partir de 1867, trouvent leurs équivalents dans toutes les religions mondiales du XIX^e siècle. Chaque religion est poussée à préciser sa doctrine et c'est ainsi que la religion populaire, qui était surtout un fait de mentalité inscrit dans l'ordre communautaire et les traditions culturelles, devient de plus en plus un ensemble de croyances reliées les unes aux autres par des présupposés communs et par là même contestables. Ainsi « l'Islam et l'Hindouisme ressemblaient davantage au Christianisme en 1914 que ce n'était le cas en 1780, ne serait-ce que parce que leurs croyances respectives étaient plus aisément distinguables les unes des autres »²³. Ainsi Andrew Porter a montré que le mouvement de « sainteté » des *Keswick Conventions*, qui trouve des relais important à la fin du XIX^e siècle à Ridley Hall (Cambridge), peut être décrit comme une tentative largement réussie pour stabiliser un certain nombre de discours et de pratiques aisément assimilables et reproductibles dans des contextes culturels très différents et qui étaient donc particulièrement bien adaptés à l'action des missionnaires anglicans en Afrique²⁴.
- 17 Mais ce processus d'action à distance ne doit pas être confondu avec un modèle diffusionniste : il est inséparable d'une pratique du « bricolage » au niveau local. Les conversions lointaines en faveur d'une religion ne se font que parce qu'on y trouve localement un avantage : tel est le cas du chef Maori Temorenga qui écrit en 1835 au révérend William Yate de la *Church Missionary Society* qu'il voudrait que davantage de missionnaires viennent pour faire la paix entre lui et les tribus du Sud et qu'ils lui apportent du tabac pour remplir sa pipe qui est vide. Parfois c'est le sentiment contraire qui domine : dans les années 1880 et 1890 on trouve des Maoris qui retournent le thème du « Peuple élu » pour dénoncer l'appropriation des terres Maori par les Britanniques²⁵.
- 18 Les travaux sur la sécularisation institutionnelle au XIX^e siècle ont mis en valeur la nécessité d'une réflexion sur les échelles afin de mieux comprendre les phénomènes observés. Si l'Église anglicane perd une partie de ses privilèges institutionnels et si son caractère d'Église « établie » est remis en cause, cette situation s'accompagne souvent d'un dynamisme accru au niveau de la paroisse, du diocèse ou de l'Empire où, en religion comme en économie, la concurrence et la mondialisation sont deux clés de lecture indispensables pour comprendre le XIX^e siècle britannique.

2. Les conséquences religieuses de l'industrialisation

- 19 Une telle lecture renverse l'interprétation proposée par Thomas Carlyle dans le texte cité en épigraphe. La mort de Dieu, qui sépare le passé du présent, y est expliquée par l'adoration d'une idole. C'est le « mammonisme », dans lequel l'amour de l'argent s'associe au culte du travail et de la compétition, qui a fait de l'Angleterre une terre d'isolement : *"We have profoundly forgotten everywhere that Cash-payment is not the sole relation of human beings; we think, nothing doubting, that it absolves and liquidates all*

engagements of man”²⁶. La sécularisation serait d’abord une modification des rapports sociaux sous l’influence de l’urbanisation et de l’industrialisation. Cette interprétation a trouvé plusieurs formulations contemporaines. Elles insistent, après Marx, sur la constitution d’une culture ouvrière autonome et plus indépendante de l’Église conçue comme instrument de contrôle social²⁷ et, après Weber, sur l’idée d’un « désenchantement du monde » : la société industrielle serait de plus en plus organisée selon les principes d’une rationalité instrumentale insistant sur l’adaptation des moyens aux fins plutôt que sur des valeurs ultimes²⁸.

- 20 De telles interprétations peuvent s’appuyer sur de riches sources statistiques construites par les contemporains eux-mêmes. Le célèbre recensement religieux de 1851, entrepris sous la responsabilité du fonctionnaire Horace Mann, puis le recensement entrepris par le *Daily News* en 1902, semblent confirmer une évolution continue aboutissant à la situation contemporaine dans laquelle les églises sont vides le dimanche, l’archevêque de Canterbury est gentiment moqué dans la musique pop et où afficher ses croyances religieuses en public est peu acceptable. La réalité du processus étant admise, la question est d’abord de dater précisément le phénomène, et ensuite d’en décrire les modalités : est-il toujours vrai de dire que la sécularisation commence avec l’urbanisation ? Quelle est l’influence des modes de travail ? La classe ouvrière est-elle la première à s’éloigner de la religion ? Ces interrogations, qui sont au centre des travaux fondateurs de K.S. Inglis et Hugh McLeod²⁹, continuent d’inspirer les études régionales qui ont contribué à préciser le modèle³⁰. Mais ces travaux ont aussi été contestés de deux manières : soit par une remise en cause des usages que font les historiens des sources statistiques, accusées de mal refléter l’évolution du sentiment religieux, soit par une remise en cause des explications en termes de « classe » au profit de modèles explicatifs insistant plutôt sur les rapports de « genre ».

Vers une approche réflexive du discours de la sécularisation

- 21 La première critique des interprétations sociales peut se décrire comme une approche réflexive du discours de la sécularisation qui s’intéresse moins à en tester la validité qu’à en étudier les origines, les usages variés tout au long des XIX^e et XX^e siècles, mais aussi la manière dont les sources statistiques qui le sous-tendent ont été constituées. Le porte-parole de cette approche est Callum Brown, qui dans un ouvrage provocateur, a proposé de considérer la sécularisation comme ordre discursif³¹. La sécularisation, dit-il, est d’abord un discours alarmiste sur les conséquences morales et religieuses de l’industrialisation qui est au cœur du projet évangélique dès le début du XIX^e siècle. La partie la plus importante de son travail porte sur la genèse des sources statistiques qui sont toujours citées à l’appui de toute discussion sur la sécularisation.
- 22 Brown montre en effet que le projet d’une connaissance quantifiée des pratiques religieuses est mis en œuvre pour la première fois par Thomas Chalmers, qui est aussi connu pour être à l’origine du schisme écossais de 1843 et de la fondation de la *Free Church of Scotland*. Il est le premier, au début des années 1820, à établir un lien causal entre l’urbanisation, la croissance démographique et les cycles économique d’une part, et l’irrégion des classes ouvrières d’autres part, et à entreprendre une mesure quantitative. La mise en place par les représentants du courant évangélique du système des visites à domicile (*home mission*) est inséparable du projet de mesure statistique de la sécularisation qui implique une équipe d’enquêteurs qui vont de maison en maison.

Plus tard, de la même manière, les enquêtes religieuses comme celle de Charles Booth seront inséparables d'un projet de re-moralisation des classes populaires.

- 23 Pour Brown, les historiens des années 1960 et 1970 n'ont fait que répéter ce discours, en s'appuyant sur des sources dont ils n'ont pas suffisamment fait la critique. Il s'inscrit ainsi dans un courant plus général de l'histoire sociale britannique qui, à partir des années 1980, a critiqué les travaux sur la classe ouvrière qui, s'appuyant sur des sources produites par les classes moyennes, ne tenaient pas suffisamment compte des biais produits par de tels documents. C'est cette critique qui est à l'origine d'un renouveau historiographique britannique à partir des années 1980 intitulé, en référence aux travaux de Gareth Stedman Jones sur le « langage de la classe », le *linguistic turn* (défini comme la mise en perspective historique des concepts et des termes à partir desquels on aborde la réalité historique)³². Comme dans d'autres domaines de l'historiographie, la critique de l'histoire sociale de la religion centrée sur la notion de *class*, telle qu'on la comprenait dans les années 1960 et 1970, a débouché sur une revalorisation d'autres identités. Les travaux sur les identités de genre, en particulier, ont permis de renouveler les périodisations traditionnelles de l'histoire sociale de la religion.

De la classe au genre

- 24 Les historiens et historiennes féministes ont relu la question de la sécularisation en partant de l'hypothèse d'une féminisation du christianisme entre 1800 et 1960, qui se traduirait dans les récits religieux produits pendant la période autant que dans les représentations iconographiques où les anges sont représentés comme des hommes jusque vers 1800, puis comme des femmes après cette date. C'est que les femmes deviennent peu à peu les principaux relais des Églises et des chapelles au sein de la population³³.
- 25 Pour voir cette féminisation à l'œuvre, il faut souvent privilégier des analyses au niveau de la paroisse ou du foyer. De telles études conduisent à des réévaluations plus générales en permettant par exemple de réinterpréter les statistiques construites au XIX^e siècle, à l'image des données issues du recensement religieux de 1851 ou des études statistiques plus tardives. Si, par exemple, les chiffres semblent indiquer une baisse générale de l'assiduité à l'église ou à la chapelle à partir de la fin du XIX^e siècle (*churchgoing*), c'est bien souvent parce que le sermon du dimanche a lieu en fin de matinée, heure où les femmes sont occupées à la préparation du très chrétien déjeuner dominical. Ceci ne les empêche pas de participer à l'office le dimanche soir ou, massivement, à d'autres pratiques religieuses comme celle des relevailles (*churching*).
- 26 Une autre approche consiste à resituer les relations de genre au sein d'un imaginaire religieux qui constitue une ressource culturelle commune à laquelle les individus et les groupes peuvent s'identifier dans des contextes différents et à des fins différentes. En comparant des romans, des récits de vie littéraires publiés dans des revues, des biographies, mais aussi des autobiographies, des nécrologies et des témoignages oraux recueillis dans les années 1960, Brown met en lumière une même structure bipolaire dans laquelle la piété apparaît toujours comme féminine et domestique, tandis que la masculinité est toujours un obstacle à surmonter dans la voie du salut (avec de rares exceptions, comme au moment de la Grande Guerre). La boisson, le jeu et la violence sont autant de tendances masculines ; elles témoignent d'une inquiétante virilité qu'il faut pouvoir surmonter, presque toujours avec l'aide des femmes. Brown propose pour

finir une nouvelle périodisation de la sécularisation dans laquelle le véritable tournant n'est pas à la fin du XIX^e siècle mais plutôt dans les années 1960, moment d'émancipation sexuelle où les femmes quittent soudain les bancs des églises.

3. La sécularisation des esprits

- ²⁷ La critique de l'histoire sociale de la sécularisation est qu'une telle histoire, précisément parce qu'elle est sociale, tend à nier la dimension spirituelle de la religion c'est-à-dire à omettre tout ce qu'il y a de spécifiquement religieux dans la religion³⁴. Or au cours des dernières années les historiens ont fortement nuancé la thèse traditionnelle d'une « sécularisation des esprits » qui aurait eu lieu sous l'influence combinée des découvertes scientifiques et de l'application des méthodes historiques et archéologiques aux études bibliques³⁵. Réagissant à cette lecture, ils ont défendu l'idée d'une redéfinition plutôt que d'un déclin du religieux et souligné le poids des influences chrétiennes aux origines de la culture britannique contemporaine. On peut s'en rendre compte à partir de deux exemples.

Repenser l'évangélisme

- ²⁸ Comme le souligne A.N. Wilson, auteur d'un ouvrage grand public dans lequel il défend l'idée traditionnelle d'une sécularisation intellectuelle irrésistible au XIX^e siècle, le paradoxe n'est pas que la mort de Dieu ait eu lieu, mais plutôt qu'elle ait été si tardive puisque le XVIII^e siècle, notamment à travers les écrits de David Hume, avait déjà posé toutes les bases d'une critique radicale de la religion³⁶. "Pour expliquer ce paradoxe les historiens soulignent traditionnellement l'importance de la réaction protestante à la Révolution française. Déjà, en 1906, Elie Halévy voyait dans le méthodisme « le véritable antidote du jacobinisme » et la source de la stabilité politique anglaise³⁷. Par la suite d'autres historiens soulignèrent le rôle de la religion dans le « contrôle social »³⁸. Face à l'essor, à la fin du XVIII^e siècle, d'un espace public concurrent de celui que dominant Églises et chapelles, et face au développement d'une philosophie déiste représentée par les écrits de Thomas Paine, le courant évangélique initié au XVIII^e siècle par John Wesley (1703-1791) fait sentir son influence à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église établie et œuvre à une re-christianisation de la société britannique.
- ²⁹ Dans ce contexte on assiste en effet à un durcissement du processus déjà entamé au XVIII^e siècle d'alignement des lignes de clivage religieux sur des lignes de clivage politiques. Alors que la défense de l'Église établie devient l'objet principal de ceux que l'on appelle à partir des années 1830 les *tories*, les *whigs* puis les libéraux se font les défenseurs des minorités dissidentes tandis que subsiste de manière souterraine un courant radical et séculariste. A ces trois courants correspondent, au niveau local de la paroisse, l'église, la chapelle et le pub, ennemi de la religion et lieu des réunions radicales parfois secrètes – même si de nombreux sécularistes ne boivent guère d'alcool à une époque où le *teetotalism*, comme l'a souligné Brian Harrison, est un moyen de combiner radicalisme religieux et politique³⁹. Ces différents types de religion correspondent à des mondes plus ou moins clos, souvent dotés de leurs propres institutions éducatives et expliquent le retard relatif de la loi Forster.
- ³⁰ Contestant ces lectures qui insistent sur l'apport de l'évangélisme au maintien de l'ordre religieux hérité, d'autres historiens ont souligné plutôt son apport au

façonnement d'un nouvel ordre social et culturel. Ainsi selon Boyd Hilton la libéralisation de la politique économique au cours du premier XIX^e siècle et l'influence culturelle croissante de l'économie politique s'expliqueraient non pas par l'influence des utilitaristes de Londres mais par celle d'une théologie évangélique marquée par la figure de Thomas Chalmers et centrée sur la notion d'*atonement*, c'est-à-dire d'une conception de l'expiation comme solde de tous les péchés. Les *liberal Tories* des années 1820 comme les industriels provinciaux qui soutiennent Robert Peel dans les années 1830 et 1840 postulent un monde économique statique, issu de la volonté divine et traversé d'une justice immanente dans laquelle le commerce « artificiel », la spéculation et la surproduction sont immédiatement sanctionnés. Pour les évangéliques, les crises économiques et les banqueroutes ne font que sanctionner l'imprudence des périodes de faste, et la concurrence est encouragée principalement pour des raisons morales⁴⁰. D'autres auteurs, notamment parmi les historiens du libéralisme ou du socialisme, ont tenu un raisonnement proche en soulignant les origines religieuses de ces pensées politiques nouvelles au XIX^e siècle⁴¹. Un cas limite de cette influence de l'évangélisme sur la culture moderne est celui des crises religieuses spectaculaires qui frappent nombre de figures intellectuelles dans différents milieux sociaux pendant la période victorienne. Ainsi pour Frank Turner, l'expérience de la perte de la foi, telle qu'elle est formulée au XIX^e siècle, reproduit dans ses catégories mêmes l'influence de l'évangélisme et son insistance sur l'expérience personnelle de la conversion⁴².

Repenser la modernité scientifique

- 31 La même hypothèse des origines religieuses de la sécularisation a guidé plusieurs travaux importants en histoire des sciences. La thèse d'un retard, en Angleterre, de l'impact de la philosophie des Lumières sur la vie intellectuelle avait été formulée au XIX^e siècle par John Stuart Mill qui pensait que les apports de la philosophie empiriste de Locke et de Hume avaient été étouffés par l'influence spiritualiste de Kant et Hamilton⁴³. Les travaux d'histoire intellectuelle menés depuis les années 1970 tendent à montrer au contraire l'existence des Lumières anglaises dont l'influence fut durable au XIX^e siècle, mais que ces Lumières se déployèrent à l'intérieur du cadre de l'Anglicanisme latitudarien et de la théologie naturelle⁴⁴. Cette dernière, qui s'appuie sur l'idée que la connaissance de Dieu découle de l'observation de la nature autant que de la révélation par les Écritures, s'impose comme l'intermédiaire principal des rapports entre les sciences et les élites sociales anglicanes jusque dans les années 1860, époque où s'engagent les débats sur le « darwinisme » au lendemain de la publication de *L'Origine des espèces* (1859) par Charles Darwin⁴⁵.
- 32 S'il existe dans les écoles de médecine, à Londres et Édimbourg, un important courant de transformistes radicaux qui sont aussi des lecteurs assidus de Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire, la plupart des représentants de la science officielle opèrent dans le cadre de la théologie naturelle⁴⁶. Dans sa biographie de T.H. Huxley, inventeur du terme *agnosticism*, Adrian Desmond insiste non pas sur la perte de la foi et sur son remplacement par une philosophie rationaliste issue de Hume et des Lumières, mais sur la prégnance d'une culture dissidente fortement démocratique dans laquelle aucune place n'est faite pour un clergé séparé du reste de la communauté des croyants : grand prêtre d'une église sans clergé et démocratique, Huxley pense que la science n'est rien d'autre que le sens commun organisé (*organised common sense*)⁴⁷. Crosbie

Smith va dans le même sens dans son étude des origines culturelles de la thermodynamique : James Joule (1818-1889), James Clerk Maxwell (1831-1879) et William Thomson, le futur Lord Kelvin (1824-1907), trouvèrent leur inspiration dans les principes d'économie de la culture calviniste qu'ils surent traduire en fonction des différents milieux dans lesquels ils évoluaient. Leur approche statistique de l'action à distance en physique reflétait une conception anti-déterministe des probabilités et, au-delà, un souci de combiner une croyance scientifique dans l'existence de régularités dans la nature avec une croyance dans l'irrégularité intrinsèque à tout être individuel et dans le libre arbitre.

Conclusion

- 33 La notion de sécularisation, qu'elle s'applique aux institutions, aux corps ou aux esprits, a été profondément repensée par les historiens au cours des dernières années. Cette évolution reflète une variété de facteurs à l'origine indépendants tels que l'influence croissante sur l'historiographie britannique des historiens travaillant aux États-Unis (où la notion d'un déclin religieux paraît moins évidente qu'en Europe du Nord-Ouest), et le renouveau, en Grande-Bretagne comme dans les autres pays post-coloniaux, de questionnements liés à l'immigration de populations non chrétiennes. Dans ses formulations les plus radicales, le récit de la sécularisation apparaît tout au plus comme une prophétie auto réalisante qui connut un certain succès aux XIX^e et XX^e siècles, mais qui traverse aujourd'hui une crise dont elle ne se remettra pas. Pour d'autres, au contraire, cette nouvelle révérence des historiens pour le religieux ne serait que la conséquence logique du post-modernisme et de la critique de l'histoire sociale⁴⁸. Assurément la notion de sécularisation ne peut plus se comprendre comme un processus historique linéaire et irréversible, mais plutôt comme l'enjeu d'une lutte toujours ouverte.

BIBLIOGRAPHIE

- BAYLY, Christopher A., *La naissance du monde moderne 1780-1914*, trad. fr. Michel Cordillot, Paris: Editions de l'Atelier, 2008 [2004].
- BEBBINGTON, David W., *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Londres : Unwin Hyman, 1989.
- BROOKES, John H., *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BROWN, Callum, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, Londres : Routledge, 2001.
- BRUCE, Steve (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

- BURNS, Arthur, *The Diocesan Revival in the Church of England c. 1800-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- CHADWICK, Owen, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- CHADWICK, Owen, *The Victorian Church*, 2 vols., Londres : SCM Press, 1987 [1966 et 1971] .
- CLARK, J.C.D., *English Society 1660-1832: Ideology, Social Structure and Political Structure during the Ancien Regime*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CORSI, Pietro, *Science and Religion. Baden Powell and the Anglican Debate, 1800-1860*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- COX, J. *The English Churches in a Secular Society: Lambeth 1870-1914*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- GILBERT, A.D., *Religion and Society in Industrial England : Church, Chapel, and Social change 1740-1914*, Londres : Longman, 1976.
- GILL, Sean, *Women and the Church of England from the Eighteenth Century to the Present*, Londres : SPCK, 1994.
- GILLEY, Sheridan et W.J. Sheils (dir.), *A History of Religion in Britain*, Oxford: Blackwell, 1994.
- GREEN, S.J.D., *Religion in the Age of Decline: Organisation and Experience in Industrial Yorkshire, 1870-1920*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HALÉVY, Elie, "La naissance du méthodisme en Angleterre", *Revue de Paris*, XIII (1906), p. 519-539 et p. 841-867.
- HEMPTON, David, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland: From the Glorious Revolution to the Decline of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HILTON, B., *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1785-1865*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- INGLIS, K.S., *Churches and the Working Classes in Victorian England*, Londres : Routledge & Keagan Paul, 1964.
- KNIGHT, F., *The Nineteenth-Century Church and English Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LARSEN, Timothy, *Crisis of Doubt: Honest Faith in Nineteenth-Century England*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MCLEOD, H.M., *Class and Religion in the Late Victorian City*, Londres : Croom Helm, 1974.
- PARSONS, Gerald (ed.), *Religion in Victorian Britain*, 4 vols., Manchester: Manchester University Press, 1988.
- SECORD, James, *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- SNELL, Keith D.M. et Paul S. Ell, *Rival Jerusalems : The Geography of Victorian Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SNELL, Keith D.M., *Parish and Belonging. Community, Identity and Welfare in England and Wales 1700-1950*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- WILSON, A.N, *God's Funeral. The Decline of Faith in Western Civilisation*, New York, Norton, 1999.

WOLFFE, J., *The Protestant Crusade in Great Britain 1829-1860*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

WOLFFE, John (ed.), *Evangelical Faith and Public Zeal: Evangelicals and Society in Britain 1780-1990*, Londres : SPCK, 1995.

WOLFFE, John, *Great Deaths: Grieving, Religion, and Nationhood in Victorian and Edwardian Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Les principales revues pour l'histoire de la religion en Grande-Bretagne sont le *Journal of Ecclesiastical History* et le *Journal of Religious History* ainsi que les *Studies in Church Religious History*, une publication annuelle de la Ecclesiastical History Society.

NOTES

1. Thomas CARLYLE, *Past and Present*, Londres, Chapman, 1888 [1843], p. 117-118. Ce texte fut traduit par en français par Camille BOS : *Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui. Passé et présent*, Paris : Editions de la Revue blanche, 1901.
2. Miles TAYLOR, "The Beginnings of Modern British Social History" *History Workshop Journal*, Vol. 43 (1997), p. 155-176 ; Gareth STEDMAN JONES, "De l'histoire sociale au tournant linguistique et au-delà. Où va l'historiographie britannique ?", *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 33/2, 2006, p. 143-166.
3. Pour une vision d'ensemble, voir Hugh MCLEOD, *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*, Oxford : Oxford University Press, 1997 [1981].
4. Voir le numéro spécial de la *Revue d'histoire du XIXe siècle* consacré au thème « Religion, politique et culture au XIXe siècle », 2004-28.
5. Jeremy MORRIS, "The strange death of Christian Britain: another look at the secularisation debate", *Historical Journal*, XLVI (2003), p. 963-976. Traduction à paraître dans la *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2008/2.
6. Sur ce point voir Shmuel TRIGANO, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris : Flammarion, 2001.
7. Ben KNIGHTS, *The Idea of Clerisy in the Nineteenth Century*, Cambridge : Cambridge University Press, 1978.
8. Pour une discussion synthétique récente voir Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 47-4, 2006, pp. 755-783.
9. Lewis CAMPBELL, *The Nationalisation of the Old English Universities*, Londres : Chapman, 1901.
10. Cécile LABORDE, "Toleration and Laïcité", in Mc KINNON, C, CASTIGLIONE, D., (eds) *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, Manchester : Manchester University Press, 2003, pp. 161-177 et Marc-Antoine DILHAC (2007), "Laïcité", in V. BOURDEAU et R. MERRILL (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. <http://www.dicopo.org/spip.php?article89>, consulté le 1 mai 2008.
11. J.C.D. CLARK, *English Society, 1688-1832: Ideology, Social Structure, and Political Practice during the Ancien Régime*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
12. David HEMPTON, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland: From the Glorious Revolution to the Decline of Empire*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
13. John WOLFFE, *The Protestant Crusade in Great Britain 1829-1860*, Oxford: Clarendon Press, 1991 ; John WOLFFE (ed.), *Evangelical Faith and Public Zeal: Evangelicals and Society in Britain, 1780-1990*, Londres : SPCK, 1995 ; David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Londres: Unwin Hyman, 1989 ; D.G. PAZ, *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian Britain*, Stanford University Press, 1992.
14. H.C.G. MATTHEW, *Gladstone 1809-1898*, Oxford : Oxford University Press, 1997.

15. John WOLFFE, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland 1843-1945*, Londres: Routledge, 1994.
16. John WOLFFE, *Great Deaths: Grieving, Religion, and Nationhood in Victorian and Edwardian Britain*, Oxford : British Academy/Oxford University Press, 2000.
17. Stephen YEO, *Religion and Voluntary Organisations in Crisis*, Londres : Croom Helm, 1976.
18. Sur l'historiographie des loisirs voir l'article d'Emmanuel Roudaut dans le même numéro.
19. Jeffrey COX, *The English Churches in a Secular Society: Lambeth 1870-1930*, Oxford : Oxford University Press, 1982.
20. Keith D.M. SNELL et Paul S. ELL, *Rival Jerusalems. The Geography of Victorian Religion*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000. Voir aussi Keith D.M. SNELL, *Parish and Belonging. Community, Identity and Welfare in England and Wales 1700-1950*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
21. Arthur BURNS, *The Diocesan Revival in the Church of England c. 1800-1870*, Oxford : Oxford University Press, 1999.
22. Christopher A. BAYLY, *La naissance du monde moderne 1780-1914*, trad. fr. Michel Cordillot, Paris : Editions de l'Atelier, 2006, chapitre 9.
23. *Ibid.*, p. 20.
24. Andrew PORTER, 'Cambridge, Keswick and Late Nineteenth-Century Attitudes to Africa', *Journal of Imperial and Commonwealth History*, I (1976), p. 5-34 ; et *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester : Manchester University Press, 2004.
25. Christopher A. BAYLY, *The Birth of the Modern World 1780-1914*, Oxford : Blackwell, 2004, p. 349.
26. Thomas CARLYLE, *Past and Present*, Londres : Chapman, 1888 [1843], p. 126.
27. E.P. THOMPSON, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. fr. G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault, Paris : Gallimard-Le Seuil, 1988 [1963].
28. Owen CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
29. K.S. INGLIS, *Churches and the Working Classes in England*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963; Hugh Mcleod, *Class and Religion in the Late Victorian City*, Londres : Croom Helm, 1974.
30. Keith D.M. SNELL et Paul S. ELLIS, *Rival Jerusalems: The Geography of Victorian Religion*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
31. Callum G. BROWN, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londres : Routledge, 2001.
32. Gareth STEDMAN JONES, *Languages of Class. Studies in English Working Class History 1832-1982*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
33. BROWN, *The Death*, op. cit., pp. 58-87.
34. L'un des critiques les plus virulents de cette historiographie est Timothy LARSEN, *Crisis of Doubt: Honest Faith in Nineteenth-Century England*, Oxford : Oxford University Press, 2007.
35. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind*, op. cit..
36. A.N. WILSON, *God's Funeral. The Decline of Faith in Western Civilisation*, New York : Norton, 1999.
37. Elie HALÉVY, "La naissance du méthodisme en Angleterre", *Revue de Paris* XIII (1906), p. 519-539 et pp. 841-867 et Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*, New York : Basic Books, 1973.
38. E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Londres, Gollancz, 1963 et *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris : Gallimard-Le Seuil, 1988.
39. Brian HARRISON, "Teetotal Chartism", *History*, LVIII, 193 (1973), p. 193-217 et *Drink and the Victorians: The Temperance Question in England 1815-1872*, Londres : Faber & Faber, 1971.
40. Boyd HILTON, *The Age of Atonement: the Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785-1865*, Oxford : Clarendon Press, 1988.
41. Voir, parmi bien d'autres exemples, Jonathan P. PARRY, *Democracy and Religion. Gladstone and the Liberal Party 1867-1875*, 1986 ; Gregory CLAEYS, *Machinery, Money and the Millenium. From Moral*

Economy to Socialism, 1815-1860, Princeton : Princeton University Press, 1987 et *Citizens and Saints. Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

42. Frank M. TURNER, "The Victorian Crisis of Faith and the Faith that was Lost" in R.J. HELMSTADTER et Bernard LIGHTMAN (dir.), *Victorian Faith in Crisis: Essays in Continuity and Change*, Londres : Macmillan, 1990, pp. 9-38.

43. Sur ce point voir Laura J. SNYDER, *Reforming Philosophy. A Victorian Debate on Science and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

44. John GASCOIGNE, *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, Pietro CORSI, *Science and Religion. Baden Powell and the Anglican Debate, 1800-1860*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 et John G.A. POCKOCK, *Barbarism and Religion. The Enlightenments of Edward Gibbon 1737-1764*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

45. John H. BROOKES, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

46. Jim SECORD montre que Robert Chambers synthétise le transformisme et la théologie naturelle dans *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

47. Adrian DESMOND, *Huxley*, Londres : Penguin, 1998.

48. Jacques BOUVERESSE, *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille : Agone, 2007.

RÉSUMÉS

Les travaux sur la religion victorienne ont été dominés au cours des dernières années par une critique générale de la « thèse de la sécularisation » des historiens sociaux des années 1960 et 1970. Les études portant sur la religion institutionnelle, sur les conséquences religieuses de la modernité, ou sur la crise de la foi, ont conduit à repenser le concept traditionnel de sécularisation. Le tournant linguistique, en créant un intérêt pour les usages, passés ou présents, du langage de la sécularisation, a mis les rapports de genre, l'empire et l'histoire culturelle au centre de l'histoire religieuse de la période victorienne.

The study of Victorian religion has been dominated in recent years by an all-round critique of the "secularization thesis" promoted by social historians in the 1960s and 1970s. Studies of institutional religion, of the religious consequences of modernity, or of the Victorian crisis of faith, have recast the traditional concept of secularization. The linguistic turn, by creating an interest in past and present uses of the language of secularization, has brought gender, empire, and cultural history to the centre of Victorian religious history.

AUTEUR

JULIEN VINCENT

Université Paris 8-Vincennes-Saint-Denis & Wolfson College, Cambridge