Revue d'histoire du XIXe siècle

Société d'histoire de la révolution de 1848 et des
révolutions du XIXe siècle

37 | 2008

L'ère victorienne revisitée

L'étrange mort de la Grande-Bretagne chrétienne : une nouvelle approche dans le débat sur la sécularisation

The strange death of Christian Britain: another look at the secularisation debate

Jeremy Morris

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rh19/3518>

DOI : 10.4000/rh19.3518

ISSN : 1777-5329

Éditeur

La Société de 1848

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2008

Pagination : 145-166

ISSN : 1265-1354

Référence électronique

Jeremy Morris, « L'étrange mort de la Grande-Bretagne chrétienne : une nouvelle approche dans le débat sur la sécularisation », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [En ligne], 37 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rh19/3518> ; DOI : 10.4000/rh19.3518

Tous droits réservés

JEREMY MORRIS

*L'étrange mort de la Grande-Bretagne chrétienne :
une nouvelle approche dans le débat
sur la sécularisation*¹

Une question fondamentale s'est imposée dans l'historiographie religieuse de la Grande-Bretagne contemporaine : l'histoire de la religion, depuis le début de la période d'industrialisation et d'urbanisation du pays jusqu'à aujourd'hui, a-t-elle été celle d'un déclin continu et inéluctable ? C'est une question à laquelle on répondait en général, jusqu'à ces dernières années, par l'affirmative. Pour les historiens du social, il était relativement facile de faire entrer la plupart des éléments statistiques, institutionnels et biographiques venant étayer cette croyance collective dans un cadre qui présupposait une véritable « guerre » entre la science et la religion, ainsi que la « crise de la foi » exprimée dans les écrits de nombre des plus illustres penseurs du XIX^e siècle. Par conséquent, pour de nombreux historiens, l'hostilité intrinsèque de l'industrialisation, du progrès technologique et du changement social à l'égard du christianisme organisé devint presque une évidence. Armés de cette conviction, ils pouvaient ainsi se frayer un chemin à travers la multitude de données alors disponibles, pour parvenir à la simple conclusion que les Églises luttaient en vain contre l'indifférence religieuse croissante chez les nouvelles « masses » et les nouvelles « classes » urbaines.

Ce fut l'unique recensement officiel de la fréquentation des églises en Grande-Bretagne, conduit en 1851 et publié sous la forme d'un rapport en 1854, qui illustra de façon déterminante ce point de vue. Celui-ci démontrait que parmi les 12,5 millions de personnes qui pouvaient se rendre à l'église lors du *Census Sunday* (« le dimanche du recensement ») – c'est-à-dire à l'exception des malades, des personnes âgées, de certains domestiques et de ceux qui ne pouvaient véritablement pas s'y rendre – seulement 58 % y étaient réellement allées². Les historiens, confrontés à la règle interdisant en Grande-Bretagne l'accès aux détails des formulaires de recensement pour une

1. Cet article est, pour l'essentiel, une traduction de l'article de Jeremy Morris, "The strange death of Christian Britain: another look at the secularization debate", *Historical Journal*, vol. 46, n° 4, 2003, p. 963-976. L'auteur a ajouté une introduction de quelques pages, pour la version française.

2. Voir le résumé présenté dans Owen Chadwick, *The Victorian Church*, I, Londres, A & C Black, 1966, p. 363-366.

durée de 100 ans, ne purent se pencher sur les preuves de cette affirmation à l'échelle locale qu'à la fin des années 1950. Mais lorsqu'ils le firent, ce qu'ils trouvèrent sembla confirmer cette tendance³. L'accès aux formulaires donna assurément naissance à un nouveau courant au sein de l'histoire sociale de la religion en Grande-Bretagne, qui profita de l'engouement provoqué par l'influence croissante de la théorie sociale et de la sociologie sur l'histoire pour appliquer le terme de « sécularisation » au traditionnel récit des transformations qu'a connues la religion dans ce pays. Dès la fin des années 1960, le modèle théorique dominant dans l'histoire religieuse de la Grande-Bretagne reposait donc sur un concept de sécularisation issu, en définitive, des travaux de Marx, de Tönnies et de Weber, et ce, malgré le fait qu'à travers le recensement de 1851 transparaissait ce qui semble pourtant avoir été un taux de fréquentation des églises remarquablement *élevé* d'un bout à l'autre du pays, au regard de l'indifférence religieuse que l'on prête communément aux nouvelles villes industrielles. Même lorsqu'ils se querellaient sur les caractéristiques précises de l'évolution de la religion en Grande-Bretagne, les historiens pouvaient au moins s'accorder sur le fait que la sécularisation représentait le principe fondamental autour duquel leurs travaux s'articulaient.

Cela ne signifie pourtant pas que la thèse de la sécularisation a entièrement écarté les autres perspectives religieuses et historiques, y compris celles de l'histoire ecclésiastique traditionnelle. D'importants désaccords ont divisé les historiens sur des questions d'ordre secondaire. La religion évangélique freina-t-elle ou favorisa-t-elle le radicalisme des classes laborieuses à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle ? Des historiens du social tels que Edward P. Thompson ont suivi l'exemple de Elie Halévy et soutenu la première hypothèse, alors qu'un certain nombre de spécialistes tels que Robert Wearmouth, Bernard Semmel et John Walsh se sont démarqués de l'opposition que cette hypothèse semblait impliquer entre conscience de classe et croyance religieuse, pour suggérer l'existence d'un rapport beaucoup plus positif⁴. Les historiens, au vu des éternelles divergences théologiques qui opposent les différentes Églises et les divisent en leur sein, ne cessent de reconsidérer ou de réaffirmer l'importance de mouvements ou de leaders spécifiques. Le mouvement d'Oxford⁵, notamment, continue de susciter des interprétations opposées et

3. Kenneth Stanley Inglis, "Patterns of religious worship in 1851", *Journal of Ecclesiastical History*, n° 11, 1960, p. 74-86; William Pickering, "The 1851 religious census: a useless experiment?", *British Journal of Sociology*, n° 18, 1967, p. 382-407; David Thompson, "The 1851 religious census: problems and possibilities", *Victorian Studies*, n° 11, 1967, p. 87-97.

4. Elie Halévy, « La naissance du méthodisme en Angleterre », dans *Revue de Paris*, 1^{er} et 15 août 1906; voir également Elie Halévy, *Histoire du peuple anglais au XIX^e siècle*. volume 1, *L'Angleterre en 1815*, Paris, Hachette, 1913; Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963, traduction française *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1988; Robert Featherstone Wearmouth, *Methodism and the Working-Class Movements of England, 1800-1850*, Londres, Epworth, 1937; Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*, Londres, Heinemann, 1974; John Walsh, "Elie Halévy and the birth of Methodism", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5^e série, n° 25, 1975, p. 1-20.

5. Le mouvement d'Oxford était un courant théologique du XIX^e siècle dont les partisans, princi-

contrastées ⁶. Un autre débat, qui n'est pas clos, touchait à la relation entre religion et identité nationale en Grande-Bretagne. Après que Linda Colley eut soutenu que le protestantisme avait joué un rôle fondamental dans l'évolution de l'identité nationale britannique au XVIII^e siècle, les historiens n'ont eu de cesse de passer au peigne fin la polémique qu'elle avait provoquée ⁷. Un autre débat encore, moins passionné, s'est focalisé sur les stratégies d'adaptation des Églises au cours de la période contemporaine, alors qu'elles cherchaient à « moderniser » leurs ministères, leur liturgie, leurs méthodes en matière de mission et d'éducation et leur bureaucratie, afin de faire face aux défis posés par la rapidité du changement social ⁸.

Dans ces domaines de recherche, tout comme dans d'autres, les historiens de la religion en Grande-Bretagne produisent encore une grande quantité de travaux originaux. Mais c'est peut-être l'ampleur même de la polémique sur la sécularisation ou sur le déclin des Églises qui a conduit – non sans paradoxe –, à ce que l'histoire ecclésiastique en Grande-Bretagne ne s'inscrive jamais dans cette sorte d'association fructueuse et constructive entre analyse sociodémographique et histoire institutionnelle, qui a caractérisé l'histoire de la religion en France à la suite de la « sociologie religieuse » de Gabriel Le Bras. L'histoire contemporaine de la religion en Grande-Bretagne reste donc un sujet particulièrement fragmenté. Les spécialistes se sont pour la plupart tenus à l'écart de la théorie et de l'analyse sociale, se contentant d'exercer leur métier dans les traditions déterminées voici longtemps par les identités propres aux confessions et aux communautés – un contexte qui, il faut le reconnaître, est en lui-même riche et complexe, du fait du pluralisme qu'a connu l'histoire religieuse britannique dès la fin du XVIII^e siècle. En même temps que l'histoire ecclésiastique, est apparue ce qu'on pourrait presque considérer comme une nouvelle discipline, toutefois distincte de la première. Il s'agit de l'histoire sociale de la religion, dont même les tenants les plus illustres – tels

palement membres de l'université d'Oxford, cherchaient à démontrer la place de l'Église anglicane dans la succession apostolique (NdT).

6. Voir par exemple Peter Toon, *Evangelical Theology, 1833-1856: A Response to Tractarianism*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1979 ; Peter Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760-1857*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; Frank Turner, *John Henry Newman: the Challenge to Evangelical Religion*, New Haven, Yale University Press, 2002.

7. Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992. L'étendue de la période à laquelle se sont attachés certains historiens nous offre un aperçu de la fécondité de ce nouveau champ d'étude. Parmi eux, citons John Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain, 1843-1945*, Londres, Routledge, 1994 ; Tony Claydon et Ian McBride (eds.), *Protestantism and National Identity: Britain and Ireland, c.1650-c.1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; Robert Pope (ed.), *Religion and National Identity: Wales and Scotland c.1700-2000*, Cardiff, University of Wales Press, 2001.

8. Voir par exemple, Kenneth Thompson, *Bureaucracy and Church Reform: the Organizational Response of the Church of England to Social Change 1800-1965*, Oxford, Clarendon Press, 1970 ; Kenneth Brown, *A Social History of the Nonconformist Ministry in England and Wales 1800-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1988 ; Arthur Burns, *The Diocesan Revival in the Church of England, c.1800-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

que Alan Gilbert et Hugh McLeod – n’ont montré que peu d’intérêt pour la théologie et les pratiques des confessions traditionnelles en tant que telles.

L’objectif du présent essai était à l’origine de dresser un état des lieux approfondi de la thèse de la sécularisation après la publication du livre de Callum Brown *The Death of Christian Britain*⁹, l’une des contributions les plus originales de ces dernières années dans le domaine de l’histoire religieuse britannique. L’ouvrage de Callum Brown, au même titre que ceux d’autres auteurs auxquels je fais ici référence, est le signe d’un mécontentement croissant envers les paramètres établis de la thèse de la sécularisation, à mesure que les historiens ont commencé à remettre en cause la valeur des statistiques disponibles sur la fréquentation des églises et l’appartenance religieuse, et à envisager d’autres formes de preuves. Leurs conclusions sont très différentes : certains ont quasiment désavoué les principales affirmations de la thèse autrefois dominante, et d’autres ne s’y cramponnent qu’au prix d’importantes modifications. Cependant leurs travaux ont eu, parmi d’autres effets, celui d’attirer davantage l’attention sur la décennie au cours de laquelle les historiens du social adhèrent eux-mêmes si volontiers à cette thèse, à savoir les années 1960¹⁰. Ce fut la décennie où la fréquentation des Églises en Grande-Bretagne connut une nette et indéniable diminution, la décennie de la révolution « permissive » dans la culture et la société, dont l’impact sur la vie des Églises n’a jusque-là jamais été étudié convenablement. Ces travaux ont certainement eu pour autre effet d’éloigner la sécularisation de la position centrale et communément admise qu’elle occupait jadis dans le récit de l’histoire religieuse britannique. On peut le voir dans le travail de Callum Brown lui-même, et plus particulièrement dans son récent livre *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*¹¹ : il modifie et élargit de façon subtile son précédent exposé des transformations de la religion pour y intégrer, sous la forme de témoignages personnels, davantage de preuves individuelles et subjectives de la complexité de la croyance religieuse qu’il n’avait pu le faire dans l’ouvrage cité plus haut.

Le mouvement révisionniste a donc atteint son apogée avec *The Death of Christian Britain* – certainement son exposé le plus vigoureux à ce jour. L’historien, qui compte parmi les plus originaux, y relève deux défis de taille : il rejette avec un acharnement sans précédent la longue tradition d’historiographie britannique visant à appliquer le concept de sécularisation à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, tout en réappliquant radicalement le concept aux seules quarante dernières années. Son propos offre une précieuse occasion d’étudier sous un nouveau jour les transformations qu’a subies depuis deux siècles le christianisme en Grande-Bretagne, tant au niveau de sa nature que

9. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain*, Londres, Routledge, 2001.

10. Voir par exemple Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007, ainsi que les prochains travaux de Matthew Grimley.

11. Callum G. Brown, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*, Londres, Longman, 2006.

de sa forme, et plus particulièrement le débat sur la sécularisation de la société britannique. Dans un premier temps, je passerai très brièvement en revue la controverse qui entoure l'historiographie de la sécularisation en Grande-Bretagne, en m'arrêtant notamment, parmi les travaux les plus récents, sur ceux de Simon Green et de Sarah Williams, avant d'exposer dans un second temps ce qui me semble caractéristique dans la contribution de Callum Brown¹². Au fur et à mesure que j'explorerai son étude, ses implications ainsi que ses failles, je proposerai à la fois une conception alternative de la religion dans la Grande-Bretagne contemporaine et une autre chronologie de ce que l'on considère comme la décadence et la chute du christianisme¹³.

I

Que l'on interprète la religion principalement comme un système de croyance explicite, comme un ensemble de pratiques concrètes et identifiables, comme une inclination qui affecte différentes facettes du comportement humain, ou bien entendu comme tout cela à la fois, elle interagit avec la culture qui l'entoure de façon extrêmement complexe. Il n'est donc pas surprenant de voir que le débat historiographique sur la sécularisation en Grande-Bretagne s'est appuyé, afin d'étudier des sujets qui sont par ailleurs loin d'être identiques, sur une grande variété de sources et de méthodologies, lesquelles ont donné naissance à des présentations de la sécularisation incroyablement diverses. Hugh McLeod, dans son livre *Secularisation in Western Europe*, adopte une définition assez générale de la « religion » comme étant « la croyance en un Créateur tout-puissant et bienveillant, offrant par le culte qui lui est voué et par l'obéissance à ses commandements l'unique chemin vers le bien-être individuel et collectif, ainsi que les pratiques et institutions fondées sur cette même croyance »¹⁴. Cette description, qui constitue un précieux résumé bien qu'elle ne soit pas fondamentalement inattaquable¹⁵, n'est pas si simple qu'elle y paraît ; elle implique que la « sécularisation » signifierait un déclin de la croyance, des pratiques et des institutions qui y sont liées. Dans cet article je suivrai en règle générale le point de vue de Hugh McLeod sur la question. Lorsque celui-ci l'applique à la Grande-

12. Simon J. D. Green, *Religion in the Age of Decline: Organisation and Experience in Industrial Yorkshire, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; Sarah C. Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark, c. 1880-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; Keith D.M. Snell et Paul S. Ell, *Rival Jerusalem: the Geography of Victorian Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, MacMillan Press, 2000.

13. L'auteur fait ici référence à l'ouvrage de Edward Gibbon, *L'Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, retraçant l'histoire de la Rome antique, et publié entre 1776 et 1788 (NdT).

14. Hugh McLeod, *ouv. cité*, p. 13.

15. Le mot « unique » soulève à lui seul un certain nombre de questions sur la définition.

Bretagne, la « sécularisation » fait essentiellement référence aux principaux courants du christianisme.

Hugh McLeod énumère les quatre approches de base dans les recherches sur la sécularisation : « la marche de la science », « la modernisation », « la postmodernité » et « la commercialisation de Dieu »¹⁶. La première approche renvoie à la certitude selon laquelle la sécularisation est le résultat de l'évolution intellectuelle, en particulier du conflit qui oppose la science à la religion, ainsi que de la remise en cause de plus en plus fréquente de la valeur historique des saintes Écritures¹⁷. La quatrième illustre ce que l'on a appelé l'argument de « l'offre » : elle ne présume d'aucun changement majeur dans les besoins en matière de religion, mais situe plutôt les causes du déclin du christianisme dans les différentes stratégies adoptées (ou refusées) par les Églises elles-mêmes¹⁸. On peut dans l'ensemble laisser ces deux approches de côté. Certes, elles ont influencé l'historiographie britannique de la sécularisation, mais seulement dans une moindre mesure ces dernières années.

Les deux autres approches, qui correspondent plus ou moins aux deux principaux courants de l'historiographie, méritent d'être présentées de façon un peu plus détaillée. Hugh McLeod inclut sous l'étiquette de « modernisation » ce que la plupart considéreraient comme l'approche « classique » de la sécularisation. Réutilisant ici les concepts et la terminologie mis en place par les théoriciens fondateurs de la sociologie, les historiens ont affirmé que la croyance et la pratique religieuses étaient spécifiques aux sociétés de l'époque pré-contemporaine, mais qu'elles ne pouvaient s'appliquer à la société contemporaine industrialisée, et encore moins à la société urbaine. Dans ce cas, « modernisation » équivaut généralement à « sécularisation », mais au sein même de ce paramètre les possibilités sont multiples. Parmi les travaux les plus anciens, l'un des plus influents est celui de Edward Ralph Wickham. Son étude sur la ville de Sheffield, publiée en 1957, combine une analyse des commentaires du clergé de l'époque avec celle des statistiques auxquelles il avait accès, pour interpréter finalement la réaction des Églises face à la société industrielle de façon globalement pessimiste¹⁹. Comme Callum Brown l'a lui-même démontré dans un précédent article, les chiffres que Edward Wickham utilise – tirés en grande partie du recensement national de 1851 et d'un recensement local de 1881 – indiquaient en fait une *augmentation* du nombre de personnes allant régulièrement à l'église au cours

16. Hugh McLeod, *ouv. cité*, p. 5.

17. *Idem*, p. 5-6.

18. *Idem*, p. 9-10. L'influence des arguments de « l'offre » a eu tendance à être plus importante aux États-Unis qu'en Grande-Bretagne, sans doute parce qu'en les appliquant à des cultures et pratiques religieuses différentes, les historiens considèrent au moins ce que font les Églises elles-mêmes comme un élément important de leur succès ou de leur échec relatif. Cette perspective est évidemment séduisante lorsque l'on compare les indices de fréquentation des églises en Grande-Bretagne et aux États-Unis, où l'écart est très important.

19. Edward Ralph Wickham, *Church and People in an Industrial City*, Londres, Lutterworth Press, 1957.

des décennies du milieu du XIX^e siècle²⁰. Edward Wickham dut se donner du mal pour les adapter à ses conclusions préétablies sur le déclin de l'Église. Cependant, le métarécit que l'auteur avait construit autour de la sécularisation était si puissant qu'il occupa le devant de la scène en matière d'histoire sociale de la religion pendant les vingt-cinq années suivantes; on le trouve constamment cité et approuvé dans des livres tels que *Churches and the Working Classes in Victorian England* de Kenneth Stanley Inglis et *Religion and Society in Industrial England* d'Alan Gilbert²¹. Cette dernière étude prouve pourtant dans l'ensemble à quel point l'argument de la « modernisation » peut être modulable. Reconnaisant que les preuves de la vitalité des Églises au milieu du XIX^e siècle sont flagrantes, l'auteur affirme que la première phase de l'industrialisation avait en réalité élargi pour les organisations religieuses les possibilités de fournir une communauté de substitution, et que le déclin ne s'est déclaré que plus tard. Il conclut ainsi : « [L]a diversité des confessions religieuses n'est pas née de la nouvelle société industrialisée et urbanisée; au contraire elle a aidé à la mettre au monde. Car la sécularisation est longtemps allée de pair avec l'industrialisation, et, dans la société britannique contemporaine, l'engagement profond dans la religion constitue un phénomène culturel minoritaire. »²²

Alan Gilbert édita, en collaboration avec Robert Currie et Lee Horsley, une impressionnante compilation de statistiques sur la fréquentation des églises en Grande-Bretagne depuis 1700, qui semblait corroborer la thèse de la « modernisation »²³. Or si l'on se plonge un peu plus dans cet ouvrage, on commence quelque peu à douter de la force de la théorie de la « modernisation ». Les statistiques sont en elles-mêmes irréprochables pour la plupart, étant donné qu'elles sont issues de sources religieuses et qu'elles sont quasiment les seules données disponibles sur l'appartenance religieuse et sur la pratique de rites particuliers à l'échelle nationale. Lorsque l'on observe la densité de l'appartenance religieuse, c'est-à-dire la proportion de fidèles par rapport à la population, il semble qu'il y ait eu dans la plupart des cas une diminution (quoique légère) depuis la fin du XIX^e ou le début du XX^e siècle. Mais les chiffres de l'appartenance religieuse en elle-même, lorsqu'ils sont utilisables, sont étonnamment variables. Par exemple, la *Wesleyan Methodist Church* (Église méthodiste wesleyenne) enregistra une importante croissance chaque année entre les schismes du milieu du XIX^e siècle et 1907, avant de connaître de légères baisses annuelles jusqu'en 1920, année où l'augmentation reprit de façon régulière jusqu'à la réunification des Églises méthodistes

20. Callum G. Brown, "Did urbanization secularize Britain?", *Urban History Yearbook*, 1988, p. 7.

21. Kenneth Stanley Inglis, *Churches and the Working Classes in Victorian England*, Londres, Routledge, 1964, p. 27, 49 et 326-328; Alan D. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England*, Londres, Longman, 1976, p. 113.

22. Alan D. Gilbert, ouv. cité, p. 207.

23. Robert Currie, Alan D. Gilbert et Lee Horsley, *Churches and Churchgoers: Patterns of Church Growth in the British Isles since 1700*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

en 1932²⁴. Cette étrange tendance à alterner augmentations et diminutions ne va pas naturellement dans le sens de la « modernisation », du moins, pas sans un gros effort de la part des historiens pour nous fournir davantage d'explications que ce qu'ils ont pu rassembler jusque-là.

L'argument de la « modernisation » (parfois appelé « l'argument des pessimistes ») semblait donc présenter une faille²⁵. La première attaque en règle à son encontre est apparue dans l'étude de Jeffrey Cox portant sur Lambeth et publiée en 1982²⁶, dans laquelle il critique farouchement le caractère inexorable qu'impliquait l'approche de la « modernisation », tout en conservant en grande partie la chronologie du déclin également adoptée par Hugh McLeod²⁷ : la baisse régulière du nombre de fidèles aurait débuté au cours des années 1880. L'étude que j'ai réalisée sur le district londonien de Croydon poursuit dans la même lignée²⁸. Mais aucun des travaux de Jeffrey Cox, de moi-même, ou de Hugh McLeod en personne ne pourrait relever de l'approche que ce dernier décrit comme celle de la « postmodernité », ce qui montre l'inadéquation des catégories qu'il a établies. Une appellation qu'il avait lui-même utilisée auparavant était peut-être plus appropriée, celle de « révisionniste ». Les attaques les plus franches restaient pourtant à venir. Mark Smith, dans une étude portant sur Oldham, rejeta en bloc toute allusion au déclin, et insista vivement sur l'importance de la forte participation à la vie religieuse dans la classe ouvrière²⁹. Vinrent ensuite les travaux de Simon Green et de Sarah Williams, – dans les deux cas des études locales également³⁰. Celle de Simon Green offre une relecture complexe du destin de la religion organisée, qui continue d'adopter la chronologie de l'irréversible déclin – désormais situé à partir des années 1920 – mais refuse néanmoins de la justifier par l'élaboration d'une théorie spéculative. Simon Green fournit une nouvelle description des structures à vocation associative et culturelle au sein des Églises, utilisant le concept de « vie associative ». « L'idéal associationnel » correspondait à un ensemble d'idées partagées sur l'inclusion, la mission, l'engagement et les valeurs du bénévolat, ensemble qui, dans un contexte de pluralisme social croissant, rejetait en définitive la possibilité de consensus social dont les Églises avaient fait un principe fondateur. Alors que l'idéal associationnel connut un certain succès en tant que stratégie d'adaptation pendant les années 1870-1880, il était devenu embarrassant dès les

24. *Idem*, p. 139-144.

25. Pour plus d'informations à propos des « pessimistes » et des « optimistes », voir Callum G. Brown, art. cité, p. 1.

26. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870-1930*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

27. Voir Hugh McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City*, Londres, Croom Helm, 1974.

28. Jeremy N. Morris, *Religion and Urban Change: Croydon, 1840-1914*, Woodbridge, Boydell Press, 1992.

29. Mark A. Smith, *Religion in Industrial Society: Oldham and Saddleworth, 1740-1865*, Oxford, 1994.

30. Simon J. D. Green, *Religion in the Age of Decline*, ouv. cité ; Sarah C. Williams, *Religious Belief and Popular Culture*, ouv. cité.

années 1920, quand l'attrait des autres associations (clubs de loisirs, partis politiques) devint une menace bien plus forte³¹. D'après Simon Green, dans les années 1920 « les classes religieuses locales se sont découragées »³².

La théorie révisionniste a été à nouveau étayée dans l'étude conduite sur Southwark par Sarah Williams, qui se tient véritablement à l'écart du cadre conventionnel de ces études locales, puisqu'elle ne traite soi-disant pas des Églises en tant qu'institutions. Sarah Williams y entreprend de reconstruire la mentalité religieuse de la classe ouvrière à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles. L'histoire y est vue « de l'intérieur », et s'accompagne d'un refus du langage conventionnellement utilisé dans l'analyse historique de la religion. Le résultat est incontestable. Elle décrit un monde religieux qui était, du point de vue spirituel, remarquablement riche. La culture de la classe ouvrière était délibérément « chrétienne », mais pas toujours identifiable comme telle par le clergé. Si la fréquentation régulière des églises restait faible, la « conformité occasionnelle », marquant généralement les rites de passage, était très répandue. Si l'on reconnaissait souvent au clergé une certaine « sacralité », il en existait cependant aussi une critique sous-jacente dans la notion populaire de « vrai croyant », désignant quelqu'un qui n'allait pas régulièrement à l'église mais qui était considéré comme un « vrai chrétien ».

L'étude de Sarah Williams, comme celle de Hugh McLeod parue dix ans plus tôt sur la base de témoignages oraux, a tout de même des implications sur les Églises en tant qu'institutions³³. Sarah Williams renforce implicitement d'autres preuves présentant les Églises comme des institutions sociales remarquablement omniprésentes, qui sont parvenues à pénétrer de façon extraordinaire toutes les couches de la société, grâce aux écoles, aux associations caritatives, aux services occasionnels ainsi qu'à leur activité première de culte public. Elle attire l'attention, par exemple, sur les fréquents témoignages de ce qu'elle appelle la « religion par délégation », c'est-à-dire lorsque toute une famille adoptait une affiliation religieuse alors qu'un seul de ses membres fréquentait une église, ou bien peut-être à travers sa participation aux « écoles du dimanche » (*Sunday Schools*)³⁴. Selon elle, les activistes des classes moyennes définissaient la religiosité en fonction de l'engagement direct dans la vie religieuse³⁵. Mais dans un environnement ouvrier, ce critère n'avait aucun sens. À la place, et au delà du simple fait d'aller à l'église, « il existait un ensemble de liens affectifs et de valeurs auxquelles on s'identifiait,

31. Simon J. D. Green, ouv. cité, p. 388.

32. *Idem*, p. 381.

33. Hugh McLeod, "New perspectives on Victorian working-class religion: the oral evidence", *Oral history*, 14, 1986, p. 31-49.

34. Sarah C. Williams, ouv. cité, p. 126-162. Les *Sunday Schools*, dispositif d'enseignement populaire propre au protestantisme, étaient centrées sur le chant et la lecture de récits bibliques. Leur fonction n'étant pas de préparer à un sacrement d'Église, on ne saurait les assimiler au catéchisme (NdT).

35. *Idem*, p. 161.

et auxquelles les symboles à caractère religieux s'intégraient comme éléments d'une identité et d'un héritage populaires réels » ³⁶.

Le débat est resté à ce stade jusqu'à la parution du livre *The Death of Christian Britain* par Callum Brown. L'ancienne tradition de l'historiographie de la sécularisation en Grande-Bretagne, bien qu'elle n'ait pas totalement disparu, a subi au cours des dernières années d'importantes modifications ³⁷. Premièrement, la chronologie du déclin a été successivement repoussée du début du XIX^e siècle aux années 1880, puis aux années 1900, et enfin à l'entre-deux-guerres. Deuxièmement, les éléments de preuve utilisés dans cette optique ont commencé à laisser de côté les commentaires des responsables religieux et les statistiques de fréquentation des églises, pour se rediriger vers la croyance et les pratiques populaires, ainsi que vers l'activité des institutions locales. Il existe enfin une troisième tendance, qui n'avait jusque-là pas été soulignée : un intéressant basculement s'est également produit dans ce que les historiens sont prêts à considérer comme ayant trait à la « religion ». D'une part, on s'attache moins aux critères ecclésiastiques (tels que l'appartenance religieuse, la fréquentation des églises, l'authenticité de la doctrine), ce qui a permis aux historiens d'élargir leurs discussions sur la religion au delà des paramètres institutionnels instaurés par ces critères. Le rejet du langage de la *middle class* victorienne sur la « ténébreuse Angleterre » – le « paganisme » des villes – a permis de mieux comprendre ce que pouvait être un véritable sentiment religieux au sein des classes ouvrières. D'autre part cependant, on a commencé en quelque sorte à limiter la signification et la portée de la religion. Soucieux d'éviter les représentations prétendument réductionnistes de la sécularisation, les historiens ont eu récemment tendance à refuser de prendre en compte les liens étroits qui existent entre religion et vie politique. Simon Green et Sarah Williams, par exemple, insistent tous deux sur le fait qu'il faut prendre la religion au sérieux, pour ce qu'elle est – c'est-à-dire sans évoquer les facteurs matériels sous-jacents dont on présume qu'ils « entraînent » une évolution des croyances – mais aucun des deux ne prend la peine de considérer l'évolution de l'influence des convictions religieuses sur les comportements politiques et sociaux.

II

Venons-en enfin à Callum Brown. *The Death of Christian Britain* est un tour de force dans l'histoire sociale de la religion, dans lequel l'auteur développe une nouvelle thèse controversée : la sécularisation ne serait survenue

36. *Idem*, p. 162.

37. Pour un exemple récent et probant sur la persistance de ce point de vue, voir John H. S. Kent, *Wesley and the Wesleys: Religion in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

en Grande-Bretagne qu'à partir des années 1960. Callum Brown affirme que l'ensemble de la période dont il a été question jusque-là était essentiellement une période de domination du christianisme. Mais la sécularisation s'est bel et bien produite, et ce de façon précipitée. Le méchant dans l'histoire, c'est la femme, car selon Callum Brown le monde religieux à l'époque de la Grande-Bretagne chrétienne était principalement un monde de femmes. Parmi les adultes qui allaient à l'église, elles représentaient une écrasante majorité, de même que parmi les bénévoles. La culture chrétienne était féminisée. Callum Brown, qui utilise le langage de l'analyse post-moderne, examine le caractère « discursif » de la religion à cette époque. Il en conclut que le discours religieux était intrinsèquement marqué par des questions de genre et que piété et féminité étaient « des constructions discursives esclaves l'une de l'autre »³⁸. Il cite le *Spiritual Thermometer*, un pamphlet produit par la Drummond Tract Enterprise vers la fin du XIX^e siècle, réduisant toute la vie à une échelle allant de la « GLOIRE » à la « PERDITION ». Le bas de l'échelle pouvait être très proche du mode de vie et de la culture des hommes à cette époque, comme le montre de façon évidente la liste de péchés suivants : du milieu de l'échelle, à savoir l'« INDIFFÉRENCE », on pouvait rapidement descendre et passer par « Refus total de la religion familiale » puis « Théâtre, courses de chevaux, bals, etc. [...] Fornication. Goût pour la fréquentation des déistes [...] Mensonges ; Ébriété [...] Blasphème, Chants obscènes [...] Se moquer de la religion. Persécuter les Croyants », avant d'atteindre enfin la « PERDITION »³⁹. Les hommes mis en scène dans les ouvrages de fiction religieuse de l'époque sont des bons à rien, enclins à la boisson, à la bagarre et à l'immoralité, jusqu'à ce qu'ils comprennent qu'ils sont dans l'erreur, généralement par l'action combinée d'une catastrophe inattendue et de l'influence d'une femme pieuse. Puis ils se convertissent et enfin s'engagent dans une vie de famille rangée. Cette culture de piété féminisée, ou plutôt de pieuse féminité, perdura presque sans interruption jusqu'aux années 1960, quand elle fut finalement vaincue par une transformation majeure de la culture des loisirs, à travers la musique, les magazines, les journaux, etc. L'ère du christianisme discursif « s'effondra assez rapidement, et ce notamment quand les femmes cessèrent d'adhérer en masse au domaine discursif du christianisme. »⁴⁰

La nouveauté de l'argument de Brown ne réside pas seulement dans la nouvelle chronologie de la sécularisation qu'il propose, mais également dans l'utilisation d'une gamme de preuves sur lesquelles les historiens ne s'étaient jamais penchés autrefois. Les archives religieuses ne sont que peu utilisées ici, l'emploi de statistiques sur la fréquentation des églises et l'appartenance religieuse étant en règle générale limité à un chapitre. La majeure partie du livre

38. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londres, Routledge, 2001, p. 68.

39. *Idem*, p. 94.

40. *Idem*, p. 195.

est consacrée à une reconstruction du « contenu » de ce que l'auteur appelle un « christianisme discursif », qui en réalité ne correspond pas au christianisme des confessions religieuses officielles mais plutôt à la combinaison de la propagande chrétienne (dont la fiction) avec des témoignages personnels. Il affirme ainsi que « la religiosité chrétienne de l'ère industrielle se définit comme l'adhésion des individus à des protocoles d'identité personnelle, qu'ils puisent dans des attentes ou des discours chrétiens se manifestant autour d'eux. »⁴¹ C'est le caractère quasi universel de ce christianisme discursif – et non pas, soulignons-le, les taux de fréquentation des églises en eux-mêmes –, qui permet d'employer l'expression de « Grande-Bretagne chrétienne ». La Grande-Bretagne était « une nation extrêmement religieuse », et toute cette période correspondait à « la dernière ère puritaine de la nation »⁴². Ce qui faisait que la Grande-Bretagne était chrétienne, c'était « la façon dont le christianisme imprégnait la culture publique, et dont il était adopté par les individus, pratiquants ou non, dans la formation de leur propre identité »⁴³. Le « christianisme discursif » était une industrie du salut régie par « l'économie du salut », produisant la rédemption des âmes au moyen de presque tous les médias auxquels pouvaient faire appel les Églises et les organismes qui y étaient associés⁴⁴. Ces organisations étaient incroyablement directes dans leur offensive sur les cibles évangéliques. La création de ce monde de « christianisme discursif » nécessita un effort et un investissement de temps et d'argent considérables.

En comparant le travail de Callum Brown à ceux de Simon Green et de Sarah Williams, on constate immédiatement qu'il marque en quelque sorte le développement final des tendances récentes de l'historiographie. À l'instar de Simon Green, Callum Brown est frappé par la similitude dans la nature des actions entreprises par les Églises au cours de cette période. Dans son exposé, les différences confessionnelles et doctrinales s'effacent entièrement. Au premier plan se trouve une analyse des principes et de la structure de la religion en tant que produit culturel : là où Simon Green avance l'argument associatif, Callum Brown préfère mettre en œuvre la terminologie de la discursivité et celle de l'économie du salut. Tous deux affirment que leur argumentation s'appuie fondamentalement sur les caractéristiques langagières et conceptuelles des sources, tout en évitant apparemment d'adopter des stratégies réductionnistes⁴⁵. Ils sont parfaitement conscients – tout comme l'est Williams – que le langage de la sécularisation est en lui-même un produit des sensibilités religieuses du XIX^e siècle⁴⁶. Callum Brown, de la même façon

41. *Idem*, p. 12.

42. *Idem*, p. 13.

43. *Idem*, p. 12.

44. *Idem*, p. 36.

45. Simon J. D. Green, *Religion in the Age of Decline*, p. 1-30; Callum G. Brown, *ouv. cité*, p. 16-34.

46. Callum G. Brown, *ouv. cité*, p. 16-34.

que Sarah Williams, s'est détourné des perspectives institutionnelles pour se concentrer sur la construction d'une lecture de la mentalité religieuse. Il a également confirmé l'impression de Sarah Williams sur la persistance des croyances chrétiennes parmi les classes populaires pendant une bonne partie du XX^e siècle.

Cependant la théorie de Callum Brown, si originale soit-elle, ne peut constituer une conclusion satisfaisante sur la question. On peut y distinguer quatre failles. Tout d'abord, le concept de « christianisme discursif » uniforme des sources qui, elles-mêmes, du point de vue de leurs implications ou de leur nature, ont connu sur une longue période une évolution subtile. Une lecture attentive du texte de Callum Brown souligne des *apories* dans son analyse de la discursivité, des choses qu'il reconnaît sur un certain plan mais qu'il refuse de considérer comme importantes. Il ne cesse de faire des généralisations dans sa description de la religion pour toute la période concernée, et qui sont autant de provocations. Celle-ci, par exemple : « Avant 1800, la piété chrétienne avait été "homme". De 1800 à 1960, elle avait été "femme". Après 1960, elle n'était plus rien du point de vue du genre. »⁴⁷ Mais son propre texte suggère en réalité des changements significatifs au sein même du développement du « christianisme discursif », que l'on peut précisément voir comme une preuve de la longévité des tendances à la sécularisation, qu'il cherche à disqualifier. Ses observations sur les écrits de fiction destinés aux femmes, par exemple, reconnaissent l'existence de bon nombre de ces tendances. On ne décrivait plus le foyer familial comme le théâtre du « cycle moral » de la conversion dans les années 1920 et 1930, alors que « se terminaient enfin les campagnes de moralité menées par les Églises évangéliques contre les endroits où les hommes s'exposaient à la tentation »⁴⁸. La littérature populaire séculière (produite par des organismes religieux ou non ? On aimerait le savoir...) cessa de s'intéresser aux thèmes religieux – notamment à la conversion – au cours des années 1930-1940, au profit d'un « culte du contentement »⁴⁹. Les tendances étaient les mêmes dans les livres pour hommes. Dès les années 1920, des périodiques tels que le *Boy's Own Paper* étaient « dépourvus de discours évangélique »⁵⁰. Ce que Callum Brown insinue ici comme ailleurs – et qui va à l'encontre de son propre argument –, c'est l'émergence d'une culture des loisirs « sécularisée » qui a forcément « préparé le terrain » pour ce qui allait se produire dans les années 1960.

Ce qui nous amène à un deuxième point. Qu'est-ce donc que ce « christianisme discursif », et qui y adhérerait ? Sur cette question, le fossé se creuse entre Sarah Williams et Callum Brown. Ce que Sarah Williams met en relief dans sa description de la croyance populaire, ce sont les différences par rapport au

47. *Idem*, p. 196.

48. *Idem*, p. 83.

49. *Idem*, p. 84.

50. *Idem*, p. 113.

christianisme officiel. En participant à la vie religieuse, on ne se contentait pas de « croire » en l'industrie du salut, on façonnait également la croyance et les pratiques religieuses en fonction de ses besoins. Dans ce cas, à côté de celle que nous raconte Callum Brown lui-même sur l'évolution de la forme du christianisme populaire, il convient de raconter une autre histoire, celle qui montre comment le langage et le contenu de la religion de l'Évangile se trouvent rejetés par ceux qui choisissent d'y résister en connaissance de cause, ou qui choisissent inconsciemment de suivre un autre code. Cette histoire est cruciale pour le débat sur la sécularisation. Même si l'on doit supposer qu'elle était clandestine, passée sous silence dans la culture britannique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, il apparaît pourtant clairement qu'elle était en pleine expansion dès les années 1920 et 1930.

Il y a un troisième point, qui est lié au précédent. Si le « christianisme discursif » n'équivaut pas à la « croyance populaire », il n'équivaut pas non plus à la théologie des Églises. C'est en quelque sorte un ensemble d'idées à mi-chemin entre l'Église et les gens. La sensibilité de Callum Brown aux racines de l'évangélisme – il emprunte par exemple de façon très intéressante la notion de « Godly Commonwealth » chère à Thomas Chalmers ⁵¹ – est illusoire, puisqu'elle ne permet pas aux transformations qui affectent la nature de la théologie évangélique de jouer le moindre rôle dans la description qu'il offre du « christianisme discursif ». Ainsi, la remise en cause croissante des théories voyant l'Expiation comme substitution pénale, l'adaptation croissante à la critique de la Bible, l'évolution dans la conception du paradis et de l'enfer, la libéralisation progressive de la théologie évangélique à la fin du XIX^e siècle – qui se sont toutes accompagnées d'une vive polémique à l'échelle locale et nationale – n'affectent en rien son récit. Il ne tient pratiquement pas compte non plus des fortes tensions sectaires qui sévirent dans le monde religieux britannique pendant une bonne partie de la période. Le contenu du « christianisme discursif » selon Callum Brown semble si insipide que même le catholicisme romain, là où il ne fait qu'une brève apparition dans son livre, est assimilé à l'évangélisme. Il cite sur un ton approbateur Mary Heimann, qui avait observé que « certains aspects de la piété en Angleterre [...] à la fois catholique et protestante, étaient tellement similaires qu'ils en devenaient tout à fait indiscernables » ⁵². Il ne fait absolument pas référence aux conflits entre anglo-catholiques et évangéliques, si violents à l'échelle locale. D'après le « christianisme discursif » de Callum Brown, on pourrait avoir l'impression que le contenu de la religion en Grande-Bretagne n'a connu aucune évolution majeure durant cette période. Certes il n'entend pas apporter une vue

51. *Idem*, p. 22-25. La notion de « Commonwealth divin » avait pour but de créer, par une profonde réforme, une sorte de société idéale dans laquelle la religion s'immiscerait dans tous les secteurs de la vie sociale, politique et économique, ramenant le christianisme dans tous les foyers et participant à l'édification d'un « Nouvel Homme » dans une Église universelle (NdT).

52. *Idem*, p. 42-43, citant Mary Heimann, *Catholic Devotion in Victorian England*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

d'ensemble de la croyance, mais plutôt une étude des caractéristiques de la sécularisation. Toutefois il est totalement inconcevable de suggérer que la controverse théologique et institutionnelle n'a eu aucune sorte d'impact sur l'apparence générale de la croyance populaire.

Quatrièmement, comme cela avait été le cas avec Simon Green et Sarah Williams, le concept de « religion » qui se dégage du livre de Brown surprend par son étroitesse. En homogénéisant un « christianisme discursif », il le présente comme étant plus ou moins à part des principaux courants de l'évolution politique et sociale en Grande-Bretagne. Nous pouvons une fois de plus souligner ce qui n'apparaît pas du tout dans son récit : la transformation des relations entre les Églises et le système de protection sociale d'une part, entre les Églises et les autorités locales d'autre part, mise en relief dans les travaux de Jeffrey Cox comme dans les miens ; l'ascension puis la chute de la non-conformité progressiste ; les polémiques autour de l'éducation ; la réforme du droit de vote et de la représentation parlementaire ; la montée du parti travailliste ; le vote des femmes ; l'évolution des tendances dans l'affiliation politique au niveau local, pour n'en citer que quelques-uns. Là encore, l'argumentation me paraît inconcevable : il est tout simplement impossible de raconter convenablement l'histoire sociale de la religion en Grande-Bretagne – et notamment la trajectoire de son expansion et de son apparent recul – sans tenir compte d'un seul de ces facteurs, si difficilement quantifiables soient-ils.

III

Si ces critiques envers Callum Brown sont fondées, comment se diriger vers une lecture différente de l'histoire de la sécularisation en Grande-Bretagne ? Je vais maintenant esquisser brièvement un cadre général visant à la fois à aborder ce qui fait défaut dans la recherche actuelle et à rendre compte de ses qualités, ce qui nécessite de concevoir la sécularisation dans une dimension historique et non pas sociologique⁵³. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire de décrire le « cas britannique », mais plutôt de relater ce qui est advenu de la croyance et de la pratique chrétiennes en Grande-Bretagne.

Dans ce domaine, les historiens ont grand besoin d'en revenir à un récit de la « religion » qui remplisse deux critères : d'abord, le concept doit être

53. Ces dernières années, les « révisionnistes » ont accordé trop d'importance à la dette qu'aurait une ancienne génération d'historiens envers l'approche sociologique de la sécularisation. Certains, comme Alan Gilbert, ont sans aucun doute été trop prompts à utiliser le langage et la conceptualité de la théorie sociale, avec son apparente inévitabilité, mais on ne peut imputer la faute aussi clairement à des personnalités telles que Hugh McLeod, dont les propos sont plus modérés. Les historiens n'ont aucun besoin de recourir à la sociologie (bien qu'elle ait sans doute encore beaucoup de choses à leur apprendre), parce que le mot « sécularisation » a toujours une résonance et une valeur en tant que dénomination historique. Je prends ici exemple en grande partie sur David Martin, *A General Theory of Secularisation*, Oxford, Blackwell, 1978.

suffisamment général pour englober toute la gamme d'activités auxquelles la motivation religieuse était autrefois liée. En second lieu, ce concept doit être sensible à la dimension théologique, à la fois dans sa capacité à prendre en compte les évolutions dans la forme des normes doctrinales et du débat public sur la religion, et dans son adaptabilité aux caractéristiques de la véritable croyance populaire, qui sont extrêmement complexes et différenciées. Le concept ainsi élargi s'éloignerait de l'approche phénoménologique qui caractérise les travaux de Simon Green et de Callum Brown, dans lesquels on privilégie largement le traitement de la religion comme entité distincte, plutôt que de considérer les différents modes d'interaction entre les Églises et l'activité politique, sociale et économique. Mon but n'est pas de ressusciter des analyses réductrices ou dépendantes du déclin de la religion – présumant l'existence d'un « autre » facteur sous-jacent, qui en serait l'unique cause – mais de rendre à la « religion » d'une part son caractère inclusif et sa profondeur, et d'autre part sa sensibilité au changement culturel. Peu importe l'apparente continuité de certains aspects du « christianisme discursif » sur une longue durée : nous devrions être prêts à l'éventualité que la religion n'ait pas eu tout à fait la même signification – ni le même domaine de référence – à la fin du XIX^e siècle qu'au début. De même, avec un concept de religion plus sensible à la dimension théologique, nous serions conscients du fait que l'histoire ecclésiastique et le débat public sur la religion demeurent pertinents, à l'instar des différentes façons dont les pratiquants et les non-pratiquants s'approprient la « religion officielle », s'y engagent ou s'en désengagent.

En gardant cette notion à l'esprit, on pourrait produire un récit de la sécularisation qui concilierait les considérations à long terme sur le déclin de l'Église – tout en prenant en compte les signes de la persistance du sentiment religieux – avec l'idée d'un désastre à court terme. Un tel récit pourrait par exemple présumer que la pertinence des croyances et des pratiques sur une longue durée est compatible avec leur recul. Il pourrait présupposer la compatibilité des preuves d'une certaine « diminution » de l'engagement avec les preuves contraires d'une forte pratique institutionnelle. Il concilierait également, de façon plus générale, les variations régionales dans la religion en Grande-Bretagne, analysées de façon si précise et si concluante par Keith D. M. Snell et Paul S. Ell dans leur récente étude du recensement de 1851 ⁵⁴.

Comment cela pourrait-il fonctionner en pratique ? Nous ne pouvons pour le moment offrir qu'une ébauche de réponse à cette question. Nous devrions également supposer que le débat critique sur la religion au sein de la population avait un rôle majeur à jouer, malgré le peu d'intérêt que les historiens lui ont porté dernièrement. Nous sommes encore très loin de connaître les effets collectifs de ce débat : à l'heure actuelle les preuves attestant qu'il

54. Keith D. M. Snell et Paul S. Ell, *Rival Jerusalems*, ouv. cité.

s'est diffusé dans la conscience populaire sont quasi inexistantes. Il est très difficile d'établir un rapport entre les débats portant sur la science et la religion – le darwinisme, par exemple – et l'évolution des idées populaires. Mais cela ne signifie pas qu'il n'existait aucun lien. Il reste encore beaucoup de travail à accomplir sur la montée des idées populaires vis-à-vis de la science et des scientifiques, des miracles et des saintes Écritures, et qui pourrait bien confirmer l'impact d'une transformation plus vaste de la culture intellectuelle, comme celle décrite par Owen Chadwick dans *The Secularisation of the European Mind*⁵⁵. Et d'ailleurs, il existe au moins quelques preuves : Barbara MacHaffie a démontré, dans un fascinant essai sur le contenu didactique des manuels utilisés par les professeurs des *Sunday Schools* à la fin du XIX^e siècle, la part qu'avaient acquise dans le programme de ces écoles, dans de nombreuses régions, les idées issues de la « critique radicale » à l'encontre de l'Ancien Testament⁵⁶. On pourrait sûrement en dire autant de la critique à l'encontre du Nouveau Testament, notamment de l'engouement pour les diverses *Vie de Jésus* au milieu et à la fin du XIX^e siècle. L'exceptionnel succès populaire qu'a connu le *Ecce Homo* de Sir John Robert Seeley (1865) en est une parfaite illustration, avec ses dizaines de milliers d'exemplaires vendus et ses neuf réimpressions en quatre ans.

Il me semble toutefois qu'après avoir pris acte de l'incessante pression qu'exercent le débat public et la polémique intellectuelle, il serait important d'identifier, dans un récit différencié de la sécularisation en Grande-Bretagne, trois grandes idées directrices. La première concerne la marginalisation des institutions : j'entends ici le détachement progressif, en Grande-Bretagne, de la religion d'État par rapport aux autorités locales et nationales, et une évolution parallèle dans la conception des politiques sociales et éducatives, qui s'éloignèrent de toute idée d'engagement religieux explicite. Ce détachement fut au départ influencé par la pression du sectarisme, mais ensuite par une réaction à l'encontre de ce même sectarisme. Ce fut un long processus, dont le tournant en Angleterre intervint sans doute lors de la dissolution des principaux éléments de l'État confessionnel de 1828 à 1837, et lors de la réforme de l'Église anglicane qui suivit. Au niveau local, cela correspondit à l'essor de conflits entre catholiques et protestants sur le *church rate*⁵⁷, l'éducation, les cimetières, et même l'action caritative⁵⁸. Et pourtant ce qui en résulta (dans la seconde moitié du XX^e siècle) fut un recul de la religion – à la fois de l'Église d'État et des Églises dissidentes –, par rapport aux principales structures de

55. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

56. Barbara J. MacHaffie, "Old Testament criticism and the education of Victorian children", dans Stewart J. Brown et George Newlands (eds.), *Scottish Christianity in the Modern World*, Édimbourg, T & T Clark, 2000.

57. Le *church rate* était un impôt servant à faire face aux dépenses courantes de l'Église anglicane (NdT).

58. William Reginald Ward, *Religion and Society in England, 1790-1850*, Londres, Batsford, 1972, est particulièrement instructif sur ce point.

décision politique locales et nationales. Mon ouvrage consiste à essayer d'analyser ce processus au niveau local en exposant la désillusion croissante des élites concernées, qui cherchaient dans la religion les fondements nécessaires à un consensus social et politique. Croydon a connu diverses tendances, comme par exemple le désengagement progressif des notables locaux de leurs fonctions de marguilliers, diacres ou *elders*⁵⁹, et l'émergence d'une culture de gestion municipale délibérément éloignée du passé sectaire et tumultueux du district⁶⁰. La politique devint en quelque sorte elle-même une activité organisée, une activité de spécialistes, et la religion commença à céder du terrain. Ceci fut renforcé par la démocratisation progressive des politiques locales et nationales, qui obligea les partis à élaborer des stratégies d'organisation plus spécialisées et plus sophistiquées. La montée du pluralisme religieux en fut aussi un élément clé, car ce pluralisme priva la religion anglicane de sa suprématie numérique. J'ai certainement fait l'erreur de généraliser ce récit de l'évolution à une échelle municipale pour l'étendre à une réflexion d'ensemble sur la sécularisation en elle-même, en présumant trop rapidement que ce seul cas était applicable à toute la Grande-Bretagne, et en interprétant les changements dans la culture municipale comme la cause de la sécularisation plutôt que comme une conséquence éventuelle⁶¹. Toutefois cette différenciation au niveau de la structure politique, ainsi que la marginalisation croissante des organismes religieux, restent des éléments fondamentaux si l'on veut comprendre la diversité des fortunes qu'a connues le christianisme dans la Grande-Bretagne contemporaine.

À cette première explication de la marginalisation des institutions, pourrait venir s'ajouter une deuxième, que nous appellerons « l'affaiblissement des institutions ». En réalité, Callum Brown ne s'efforce pas vraiment de contredire l'idée reçue selon laquelle la fin du XIX^e siècle aurait connu un ralentissement dans la croissance de la fréquentation des églises, puis celle d'un déclin progressif, quoique irrégulier, durant la première moitié du XX^e siècle. Cependant, comme il le souligne, il existait encore de forts indices d'une identité occasionnelle ou symbolique, notamment par les baptêmes, les mariages, les confirmations, etc.⁶² Que se passait-il alors ? On ne peut s'empêcher de conclure, dans un premier temps, que le recrutement exogène par la conversion était en nette diminution à la fin du XIX^e siècle, au profit d'une croissance endogène (autrement dit, qui passait par la socialisation religieuse des enfants des pratiquants). C'est pour une grande part la théorie qu'émettent Robert Currie, Alan Gilbert et Lee Horsley, et qui est défendue dans une moindre mesure par Kenneth Douglas Brown et Alan Haig dans

59. Les *elders* (en français « anciens ») sont les membres du conseil d'une Église presbytérienne (NdT).

60. Jeremy N. Morris, *Religion and Urban Change...*, ouv. cité ; voir en particulier le chapitre 6, "The limits of voluntarism".

61. *Idem*, p. 186-187.

62. Callum G. Brown, *The Death of Christian...*, ouv. cité, p. 145-169.

leurs études respectives sur les ministères non-conformistes et anglicans⁶³. Confrontée au développement de la culture des loisirs, la fréquentation des églises commença alors à se désagréger, se cantonnant à une présence hebdomadaire le dimanche. Au sein de l'Église anglicane, les efforts visant à privilégier l'eucharistie plutôt que le service du matin ont sans doute amplifié ce processus (là aussi, l'évolution des institutions et de la théologie est pertinente, après tout). De même, à partir du début du XX^e siècle il devint plus difficile, dans de nombreuses régions, de recruter des bénévoles, des professeurs pour les *Sunday Schools* et des visiteurs paroissiaux⁶⁴.

Cependant, dans cette histoire, il est important de garder à l'esprit deux observations. La première, c'est que le déclin était beaucoup plus manifeste dans certaines régions que dans d'autres. Prenons l'exemple du sud du pays de Galles. Dans les années 1900, le succès avec lequel les Églises avaient littéralement conquis la quasi-totalité de la société locale, et avec lequel elles s'étaient imposées comme des institutions véritablement omniprésentes, était sans aucun doute inégalé dans toute l'Europe de l'Ouest. En 1910, une commission d'enquête convoquée afin de dresser un état des lieux de la religion au pays de Galles, en prévision du projet de loi sur la séparation de l'Église et de l'État, présenta des résultats tout à fait extraordinaires. Le total concernant le comté de Monmouthshire, par exemple, suggère qu'environ 75 % des habitants pouvaient être recensés comme membres d'une *Free Church* (d'une « Église libre », par opposition à l'Église d'État) ou élèves de *Sunday School*, ou bien comme « communiant » anglicans également élèves de *Sunday School*⁶⁵. En tenant compte de tous les fidèles d'une *Free Church* qui ne se sont pas manifestés, ainsi que de tous ceux qui fréquentent une quelconque église de façon occasionnelle, on pourrait penser que l'affiliation religieuse était presque universelle⁶⁶. La fréquentation des églises, semble-t-il, avait continué d'augmenter durant les dernières décennies du XIX^e siècle, défiant le ralentissement que l'on percevait dans le reste de la Grande-Bretagne. Néanmoins son déclin fut le plus rapide de tous. En dépit d'un niveau record des adhésions aux *Free Churches* en 1926, une baisse de leurs effectifs s'était installée dès la fin des années 1930, et elles ne profitèrent pas de l'embellie que connut l'Angleterre durant les années d'après-guerre⁶⁷.

La seconde observation tendant à modérer cette théorie d'un « affaiblissement des institutions », c'est que « déclin » ne signifiait pas « disparition ».

63. Robert Currie, Alan D. Gilbert et Lee Horsley, *Churches and Churchgoers*, ouv. cité ; Kenneth Douglas Brown, *A Social History of the Nonconformist Ministry in England and Wales, 1800-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1988 ; Alan Haig, *The Victorian Clergy*, Londres, Croom Helm, 1984.

64. Jeremy N. Morris, *Religion and Urban Change*, ouv. cité, p. 183.

65. *Report of the Royal Commission on the Church of England and Other Religious Bodies in Wales and Monmouthshire*, 1910, volume 1, 2^e partie, p. 127.

66. Notamment car la population était à 8 % constituée d'enfants de moins de trois ans : *idem*, volume 1, 1^{re} partie, p. 16.

67. Dafydd Densil Morgan, *The Span of the Cross: Christian Religion and Society in Wales, 1914-2000*, Cardiff, University of Wales Press, 1999, p. 162 et 219.

En effet, dire qu'elles subissaient un affaiblissement ne signifie pas qu'elles perdaient tout intérêt ou qu'elles manquaient de vigueur, car les Églises, dont l'animation attirait de nombreux fidèles, restaient des institutions sociales d'une certaine envergure et d'une importance capitale. Dans les régions où la population augmentait rapidement, ou dans lesquelles officiait un ministre jeune, compétent ou charismatique, les Églises pouvaient continuer de manifester, au beau milieu des années 1950, les signes d'une croissance semblable à celle qu'elles avaient connue des décennies auparavant. Ce phénomène est particulièrement bien illustré dans les récentes recherches de Rex Walford sur la réaction de l'Église anglicane face à l'essor des nouvelles banlieues du nord de Londres durant l'entre-deux-guerres. Malgré les difficultés financières auxquelles il était confronté, le diocèse de Londres réussit, grâce au *45 churches fund*, à bâtir 60 nouvelles églises destinées à desservir ces banlieues, selon le principe général qu'aucun paroissien ne devrait vivre à plus d'un mile de l'église la plus proche⁶⁸. On construisit plus d'églises anglicanes que de cinémas. De plus, ces nouvelles églises se sont affirmées très rapidement, en attirant la plupart du temps de grands nombres de fidèles. Les chiffres totaux sont la preuve de leur remarquable vitalité : par exemple, dans la paroisse de la John Keble Church, située à Mill Hill, le nombre de personnes inscrites sur la liste électorale dépassa les 600 en seulement six ans. Celle de la St Alphege's Church, située à Burnt Oak, passa d'une première liste de 217 électeurs en 1925 à plus de 1 000 en 1940. À l'instar de ces paroisses, qui comptaient parmi les plus grandes, certaines plus petites s'en sortaient bien en général : celle de la St Alban's Church de Golders Green, par exemple, passa de 343 votants en 1925 à 443 en 1940⁶⁹. Il est fort probable que les chiffres des listes électorales soient inférieurs à la fréquentation réelle des églises. Les preuves écrites et orales qu'apporte Rex Walford sont tout aussi étonnantes. Bien loin de relayer le sentiment d'une Église devant lutter pour sa survie, les fidèles vivant dans ces banlieues semblent se souvenir d'institutions importantes, florissantes et dotées de nombreuses associations. Voici ce que l'un d'eux confia sur la John Keble Church :

« Je me souviens, c'était vraiment super. Quand je suis arrivé dans le quartier, j'étais un jeune enseignant et je cherchais à me faire des amis en dehors de l'école. L'Église locale organisait tout un tas d'activités en tous genres : des concerts populaires, du badminton, des randonnées, et puis il y avait un club, une troupe de théâtre, et plein de jeunes gens avec qui faire connaissance. On

68. Rex A. Walford, "‘As by magic’: the growth of the diocese of London north of the Thames, 1920-1939", thèse de doctorat, Anglia Polytechnic University, 2003 ; voir notamment le chapitre 5, "The Forty-Five churches fund". Ce fonds, au départ levé pour la construction de 45 nouvelles églises, permit d'en bâtir 60. Toutefois il continua d'être connu sous le même nom (NdT).

69. *Idem*, Annexe 3, Tableau A, "Electoral Rolls 1925-39 for the 30 Districts in 'New London' in which a new permanent church was built".

y apprenait les rudiments de la foi autant dans l'action qu'en écoutant les sermons. »⁷⁰

Or, grâce à Hugh McLeod, Sarah Williams et Callum Brown, nous devrions savoir que les nuances des sources orales résident autant dans la nature du souvenir que dans l'événement auquel il fait référence. Cette description de l'église comme un endroit « super » et permettant d'avoir une vie sociale, ne trouverait sans doute pas d'équivalent dans les sources datant des époques victorienne ou edwardienne. Elle est en elle-même le signe d'un changement inhérent à la religion, et peut-être aussi un signe de cet affaiblissement sur lequel j'ai attiré l'attention.

Ces deux explications, marginalisation et affaiblissement des institutions, impliquent que la chronologie du déclin établie par Callum Brown – rien de bien important jusqu'aux années 1960, puis un rapide effondrement – est schématisée à l'extrême. La « sécularisation » en Grande-Bretagne a été bien entendu un processus de longue haleine, un travail complexe achevé en plusieurs phases, en aucune façon inévitable, mais néanmoins marqué par une série de changements fondamentaux dans la façon dont les Britanniques se sont pliés à leur devoir de chrétiens. Rien ne nous force à abandonner l'idée générale d'un renouveau et d'une vitalité des institutions jusqu'à la fin du XIX^e siècle, puis d'un ralentissement de leur croissance, et enfin d'un perceptible déclin progressif. Le christianisme – et Callum Brown a sûrement raison sur ce point – est resté au cœur du mode de vie britannique jusqu'aux années 1960. Cependant son recul a été long, lent, et parfois même douloureux. C'est de ce constat que découle ma troisième explication, que j'appellerai le « déplacement de la culture ». La dernière phase que Callum Brown nous présente, celle d'un effondrement pendant les années 1960, n'est convaincante que jusqu'à un certain point. Même s'il est plutôt rhétorique, on peut concéder à son argument une certaine valeur, mais à condition de reconnaître que la mort de la Grande-Bretagne chrétienne ne signifie pas la disparition du christianisme, mais plutôt le rejet de son statut de vérité morale et spirituelle. Toutefois on peut là aussi formuler une petite objection : affirmer la « mort » du christianisme en Grande-Bretagne est très certainement excessif. De récentes études menées par Grace Davie et par Tim Jenkins nous ont rappelé à quel point les éléments de l'identité chrétienne et les manifestations de l'appartenance religieuse restent, encore aujourd'hui, complexes et omniprésents⁷¹. Tim Jenkins nous avertit particulièrement de ne pas prendre la chronologie découlant de l'analyse statistique trop au sérieux : « parce que l'approche statistique ne distingue pas ce qui est générateur de ce qui est

70. *Idem*, p. 261.

71. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Londres, Blackwell, 1994, traduction française *La Religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996 ; Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000 ; Tim D. Jenkins, *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach*, New York/Londres, Berghahn Books, 1999.

probable, elle ne peut faire la différence entre changements significatifs et les variations dépendant de plusieurs facteurs »⁷². Pour Tim Jenkins, l'évolution de la religion en Grande-Bretagne n'illustre pas le déclin de la communauté et l'avènement de l'individualisme, mais une transformation permanente dans la forme de la communauté⁷³. Dans l'ensemble, le problème avec les arguments sur la sécularisation n'est donc pas qu'ils sont faux, c'est plutôt qu'ils sont incomplets : ils ne peuvent décrire avec suffisamment de précision ce qui se passe au sein même des communautés religieuses, ni la complexité des interactions de ces communautés avec les autres catégories sociales. Une étude approfondie du rôle de la religion dans certaines communautés ne confirme pas un simple processus de « déclin », mais une continuité et une transformation. Nous avons tout de même certainement quelques conclusions à tirer du recul des institutions depuis une trentaine d'années. Avec Grace Davie et Tim Jenkins, nous serions tentés de nous en tenir à un exposé prenant en compte l'adaptation, le renouvellement et la transformation des Églises au niveau local. Mais nous devons également accepter l'existence d'un « grand récit » du déclin des institutions pour ce qui est des confessions qui ont, au cours des 200 dernières années, dominé les pratiques et croyances chrétiennes en Grande-Bretagne. Comme Grace Davie l'a elle-même sous-entendu, la continuité absolue de l'influence et de l'autorité des institutions ne peut s'appuyer sur une baisse de l'engagement dans la vie religieuse⁷⁴. C'est pourquoi je parle de « recul » plutôt que de « mort ». Pour le moment, aucun point de vue autre que le christianisme ne s'est présenté comme modèle de la moralité publique et privée, et la capacité du christianisme à surprendre, provoquer et alerter résiste encore dans la sphère publique. Pourtant le christianisme n'a jamais été aussi contesté et n'a jamais dû se défendre à ce point sur un marché regorgeant d'opinions séculières et religieuses.

« Recul » signifiera sans doute un jour « mort », mais pour l'heure, c'est une bien étrange mort que celle qui voit toujours les Églises figurer parmi les plus grandes organisations bénévoles du pays, et le christianisme demeurer en théorie la conviction d'une majorité de la population. La sécularisation est en effet en cours en Grande-Bretagne, mais c'est une histoire longue et plutôt compliquée, dont le dernier chapitre reste à écrire.

Jeremy Morris est le doyen de Trinity Hall, université de Cambridge
Traduit de l'anglais par Damien Suboticki
(Master traduction d'édition, université d'Orléans)

72. Tim D. Jenkins, ouv. cité, p. 31.

73. *Idem*, p. 27.

74. Grace Davie, "Praying alone? Church-going in Britain and social capital: a reply to Steve Bruce", *Journal of Contemporary Religion*, 17, 2002, p. 329-334. Merci à Graham Howes de m'avoir signalé cet article.