

Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité

Jean Baubérot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21289>
DOI : 10.4000/assr.21289
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009
Pagination : 183-200
ISBN : 978-2-7132-2216-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean Baubérot, « Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 146 | avril-juin 2009, mis en ligne le 01 juillet 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21289> ; DOI : 10.4000/assr.21289

AUTOUR D'UNE SOCIOLOGIE DE LA LAÏCITÉ : 1

Jean Baubérot

Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité

Depuis longtemps, mes travaux tentent d'élaborer une sociologie de la laïcité qui rattache les différentes laïcités empiriques à des processus de laïcisation. Jean-Paul Willaime (JPW) vient de faire paraître un « essai », d'une « partialité assumée » qui comporte une controverse amicale, longue, parfois vive, avec mon point de vue sur ce qu'il considère comme nos « divergences d'ordre sociologique » (Willaime, 2008 : 79-103). Les sujets traités intéressent la communauté des sociologues, bien au-delà de divergences possibles entre deux d'entre eux. C'est pourquoi clarifier ma démarche, en montrer la cohérence interne¹, contribue à un débat plus général². Tel est le sens de ce texte. Il fera références à des études plus développées³, ce qui facilitera une synthèse rapide.

Nos « divergences d'ordre sociologique » apparaissent, selon Willaime, sur trois points : « l'utilisation du concept de religion civile, une interprétation de la laïcité qui tend à totalement privatiser le religieux en l'écartant de la sphère publique, le fait qu'il [=JB] ne prend pas véritablement en compte ce que j'appelle [=JPW] le paradigme de l'ultramodernité, bien qu'il [JB] en reconnaisse *in fine* quelques traits »⁴. Ces sujets de débat, dont je n'adopterai pas forcément la formulation, le conduisent à contester un de mes ouvrages, critique, sur les discours du président Sarkozy (Baubérot, 2008a). À ces trois points, j'ajouterai une différence d'approche de la sécularisation qui me semble décisive.

La distinction sécularisation-laïcisation

La première différence à portée générale concerne l'adhésion de JPW à une conception classique de la sécularisation, tandis que j'opère une distinction entre

1. Puisque Willaime croit trouver des contradictions entre Baubérot 2008a, et Baubérot 2006a.

2. Faute de pouvoir reprendre toutes les critiques, je sélectionne celles qui me semblent revêtir une portée générale.

3. En revanche, pour faire court, je ne mentionnerai pas les travaux auxquels ces études se réfèrent explicitement.

4. *Idem*, 114-116, 86.

sécularisation et laïcisation⁵. Mon approche est née d'un constat : si on porte un regard tant soit peu distancié sur la tribu des sociologues de la religion, il est fascinant d'observer à quel point, depuis un demi-siècle, elle estime l'usage du terme « sécularisation » peu opératoire, équivoque, trop multidimensionnel, etc., tout en continuant souvent, sans sourciller, à l'utiliser comme une référence centrale. Certains brûlent ce qu'ils ont adoré, tel Peter Berger, insistant sur la « désécularisation » actuelle, ce qui ne quitte pas ce cadre conceptuel. Cette impasse dure depuis des décennies mais, pour certains, il ne faut surtout pas en sortir⁶ !

Telle est en gros la position de JPW : il admet que la distinction sécularisation-laïcisation « n'est pas sans intérêt, notamment parce qu'elle introduit l'intervention volontariste du politique » mais, *in fine*, estime plus utile de s'en tenir au seul terme de sécularisation (Willaime, 2006b : 763 *ssq.*). Or, en fait, dans l'approche classique, la « sécularisation » est utilisée tantôt comme paradigme théorique, tantôt comme concept. Cela constitue déjà une première et lourde équivoque. La seconde provient du fait que le concept de « sécularisation » se trouve mis en œuvre soit, à la suite de Weber, pour indiquer un changement structurel de représentation du monde (*secularization*), soit, à la suite de Durkheim, pour indiquer un processus de différenciation sociopolitique et institutionnel (*Secular State*)⁷. Il n'est guère étonnant que ces emplois multiples génèrent tant de confusions ! Pour trouver un système de classement plus opératoire il suffit de ne pas s'interdire d'utiliser (en les problématisant) plusieurs termes que l'on a à sa disposition.

Je propose de prendre comme paradigme le terme de « modernité ». Un des avantages de cet emploi consiste à élargir la perspective, à ne pas se cantonner dans la sous-discipline de la sociologie de la religion⁸. Encore faut-il éviter tout risque de récit mythologique de la construction des sociétés modernes et, pour cela, disposer de concepts opératoires, opérer une périodisation.

Dans ma perspective, le mot sécularisation n'est donc pas utilisé comme paradigme mais (seulement) comme un concept idéal-typique comportant une signification précise. Originellement ce terme a revêtu deux sens très distincts. Au Moyen Âge, il signifiait le processus par lequel un religieux quittait la vie monastique pour vivre dans le « siècle » (*saeculum*). Quand Benoît XVI a donné une « leçon » universitaire sur les « origines de la culture occidentale » à sept cents intellectuels à Paris⁹, son propos a porté sur les moines comme inventeurs, en

5. Cf. mon étude « Laïcité, laïcisation, sécularisation » in Dierkens, 1994 et aussi (entre autres), Baubérot, Mathieu, 2002 ; Baubérot, 2004 ; 2007b.

6. Cela est bien connu, ce qui me permet d'être très allusif.

7. Propos partiels : des analyses wébériennes (modes de domination, définition du pouvoir...) sont également indispensables dans l'usage de la notion de « laïcisation ».

8. Cela se fait déjà, pas assez.

9. Septembre 2008.

« cherchant Dieu », d'une « culture nouvelle », celle de la chrétienté. De son point de vue, ce discours est cohérent : la culture religieuse monastique représentait alors, pour parler comme Durkheim, la « société idéale » qui façonnait les cadres de représentation par lesquels se pensaient les enjeux de la « société réelle ».

À partir du XVI^e siècle, cependant, un sens nouveau, et très différent, du terme sécularisation s'est ajouté : l'appropriation par l'État, ou par une puissance laïque, de biens ou de fonctions jusqu'alors du domaine de l'Église (Casanova, 1994 : 12 *ssq.*). Ce nouveau sens reçoit sa consécration avec les discussions préalables au traité de Westphalie. Étape décisive des paix de religions, il contribue à l'émergence d'un espace autonome où le politique et le juridique constituent le lieu où se construit l'intérêt général que la religion n'arrive plus à incarner.

De là, le double emploi par certains sociologues de la famille sémantique du terme « sécularisation », dans une perspective socioculturelle de représentation du monde et dans une autre perspective sociopolitique et sociojuridique. À l'exception du livre célèbre de Martin (1978), les sociologues de la sécularisation accordent généralement peu d'attention au sociopolitique et privilégient le premier sens, sans forcément s'y tenir ce qui contribue au malaise théorique déjà signalé. De multiples exemples pourraient être donnés. Retenons en un : le « paradigme de la sécularisation » de Bruce comporte vingt-deux items, un seul renvoie au sociopolitique (Bruce, 2002 : 4). En revanche, des sociologues du politique, des juristes et d'autres utilisent la notion de *Secular State* ou de *secularism* de façon bien différente, dérivée du second sens¹⁰.

Certains sociologues ont perçu la difficulté, tels Dobbelaere qui a proposé d'utiliser alors le terme de « laïcisation ». Mais en « vieux croyant de la sécularisation »¹¹, il cantonne la « laïcisation » à un rôle de sous-catégorie de la « sécularisation » dont l'emploi reste multidimensionnel. Cela induit chez lui des hésitations significatives quant au sens et au statut de cette sous-catégorie « laïcisation ». Elle est tantôt un des « trois niveaux » de la sécularisation, tantôt une « sécularisation manifeste » opposée à une « sécularisation latente »¹². Il est donc temps de pratiquer l'agnosticisme méthodologique, de désacraliser l'usage du terme de « sécularisation » ! Il s'avère plus opératoire, d'un point de vue heuristique, d'utiliser deux concepts différents (Baubérot, 2007 : 5, 19-20).

La sécularisation privilégie alors les mutations socioculturelles induites par la dynamique sociale, l'évolution des savoirs et des techniques, le développement de la rationalité instrumentale. Elle est, effectivement, le plus souvent « latente », effet non voulu de dynamiques sociales qui changent les représentations sociétales du monde et les comportements de la vie publique. C'est déjà en faire l'instrument de mesure d'un vaste champ ! Le processus de laïcisation concerne,

10. Cf. par exemple, Shakman Hurd, 2008 ; Levey-Modood, 2009.

11. C'est ainsi du moins que le qualifie (avec humour) Casanova (1994, 11).

12. Cf. Dobbelaere, 1981 d'une part, 2008 de l'autre.

lui, la régulation politique, juridique et institutionnelle de la religion, du croire, de l'ensemble du symbolique, avec ses transactions et ses conflits explicites¹³.

Micheline Milot a également proposé une distinction analogue entre les deux notions et a analysé « les linéaments d'une laïcisation sans sécularisation » au Québec (2002 : 67-69). Séverine Mathieu et moi avons comparé deux processus sociohistoriques : le britannique à dominante sécularisateur et le français à dominante laïcisateur (2002). Willaime (2006 : 2), après Grace Davie, pose la question : « la sécularisation, une exception européenne ? ». Mais, et ce numéro des ASSR le montre, il n'existe pas d'exception européenne en matière de laïcisation (Baubérot, 2007e). Bien sûr, l'étude des interférences, et aussi des dissonances, entre sécularisation et laïcisation contribue à la pertinence de l'analyse de dossiers précis. Ainsi, contre la thèse récente de Berger, il me semble pertinent de faire l'hypothèse que les sociétés de culture musulmane actuelles sont atteintes par un processus de sécularisation (Courbage, Todd, 2007) que des mouvements islamistes tentent de contrer par une délaïcisation.

Laïcisation, sécularisation, et modernité

Sécularisation et laïcisation constituent des instruments pour rendre compte de processus sociohistoriques. Il est donc utile de périodiser. Pour ma part, j'ai construit la notion de seuils de laïcisation, valable non seulement pour le cas français (Baubérot, 2004 ; 2007a) mais aussi, avec des modifications appropriées, en tant qu'idéaltype, permettant d'évaluer des processus concernant l'Europe et les deux Amériques (Baubérot, 2007e)¹⁴. Cette notion de seuils inclut différents indicateurs (l'institutionnel, la légitimité, le pluralisme). Avant de les aborder un peu plus concrètement, je précise que ces seuils recourent, schématiquement, trois périodes-types de la modernité (ce qui prend aussi en compte le processus de sécularisation) : la modernité ascendante, la modernité établie et la modernité tardive. Il s'agit de typologiser le paradigme de la modernité en matrices qui se succèdent mais peuvent aussi se superposer à un moment donné.

Le premier seuil correspond à un moment historique où la confiance dans la conjonction des progrès est raisonnable : le bien-être s'accroît. La mise en œuvre du projet des Lumières (la poursuite du bonheur par la maîtrise de la Nature et la concentration des enjeux sociaux sur la « vie présente ») a d'indéniables résultats, même si elle génère des contradictions (notamment entre son aspect universaliste et son darwinisme social où la femme, le colonisé... sont marqués par la Nature et leurs particularismes, au contraire de l'homme blanc). La modernité est ascendante.

13. Ces indications rapides sont plus développées dans les études mentionnées en note 7.

14. Pour l'Asie et l'Afrique, la notion peut garder une certaine pertinence, mais de façon plus hypothétique.

Lors du deuxième seuil, cette modernité s'est établie et ses contradictions deviennent peu à peu perceptibles. Les deux guerres mondiales induisent de nouvelles représentations, telles le dédoublement entre un « bon » progrès créateur de vie et un « mauvais » progrès porteur de mort, Auschwitz et Hiroshima en étant les terribles symboles. Sur le plan du bien-être, la version libérale et la version socialiste s'opposent avec leurs grands récits politico-idéologiques. La décolonisation montre les aspects particularistes d'un universalisme posé *a priori*, les révoltes étudiantes contre les institutions (1968) les fragilisent, la révolution islamique en Iran (1979) et l'effondrement du Mur de Berlin (1989) changent la donne géopolitique. Tout cela, et d'autres changements sociaux (mœurs, globalisation, ...), impliquent de nouvelles mises en question.

Émerge alors une troisième période-type de la modernité où la science questionne ses propres applications techniques (renversement par rapport aux Lumières où la science commençait à avoir des effets techniques) : les interrogations sur le nucléaire civil, la bioéthique, le réchauffement climatique, les atteintes à la biodiversité, etc., proviennent de débats au sein de savoirs scientifiques (avec des instrumentalisation idéologiques). Il se produit une déconnection entre progrès des savoirs et progrès technique, le second pouvant être mis en cause par le premier comme ayant des effets contre-productifs pour le « progrès du bien-être » humain.

La mutation sociale de la « vérité », de la vérité religieuse à la vérité scientifique, vérité en débat où le vrai d'aujourd'hui est l'erreur de demain, a induit de l'incertitude. Les institutions séculières, et leurs clercs « profanes », peuvent moins encadrer de façon normative le *laos* dans la recherche d'un progrès-bonheur. De façon relativement analogue aux institutions religieuses lors du deuxième seuil, ces institutions se trouvent déstabilisées.

Une individualisation du rapport à la religion s'était déjà produite or, dans le contexte de cette modernité tardive, s'instaure, de même, un processus d'individualisation à l'égard d'institutions séculières. Celles-ci, après avoir obtenu des réussites certaines, se trouvent désormais atteintes par le développement des nouveaux questionnements. Diverses stratégies tentent de réduire l'incertitude, certaines (dominantes) sont liées à la communication de masse, à de nouveaux clercs médiatiques, d'autres peuvent se référer de façon neuve à la religion (Baubérot, 2004 : 205-223 ; 2007e : 112-118 ; 2008a : 237-246).

Ceci précisé, voici l'essentiel des trois indicateurs de chaque seuil¹⁵. D'abord, concernant l'institution, le premier seuil correspond à une différenciation de l'espace institutionnel global et de l'espace institutionnel reconnu à la religion,

15. Comme pour tous les idéaux-types, aucun seuil ne correspond totalement à une réalité empirique. Chaque situation concrète apparaît plus ou moins proche ou éloignée d'un des seuils ; elle peut même comporter une caractéristique qui la rapproche d'un seuil, une autre qui correspond davantage à la logique d'un autre seuil. Enfin, la périodisation n'est pas forcément identique suivant les pays.

qui n'est plus une institution symboliquement englobante (*all-encompassing*). Ceci contribue à l'autonomisation, au développement d'institutions séculières comportant une forte dimension symbolique (école, médecine, ...). Le deuxième seuil correspond à une sorte de chassé-croisé entre l'institution religieuse, qui perd certaines caractéristiques institutionnelles comme la tendance à l'obligation (ou à une forte pression) sociale, et les institutions séculières qui revêtent plus ou moins ces caractéristiques¹⁶. Lors du troisième seuil, le processus de désinstitutionnalisation atteint les institutions séculières (dont le deuxième seuil avait marqué l'apogée) et se développent des démarches dites « consuméristes » où le déplacement social de la « responsabilité » des décisions prises, de l'institution elle-même à l'individu, conduit ce dernier à entretenir un rapport moins déférent et plus instrumental avec les institutions.

Ensuite, pour ce qui concerne la légitimité sociale¹⁷, avec le premier seuil, la religion garde une forte légitimité comme source principale de socialisation de la morale publique (l'athée reste suspect d'être « asocial »). Avec le deuxième, la religion devient progressivement « affaire privée » ce qui rend la socialisation qu'elle effectue socialement facultative et rend possible d'être athée sans être socialement considéré comme amoral. Les institutions séculières tendent à prendre le relais de la socialisation. Lors du troisième seuil, la socialisation se déconnecte, au moins relativement, de supports institutionnels et adopte, de façon dominante une logique mimétique dont le support principal est la massification et la globalisation de la communication.

Enfin, en matière de pluralisme, lors du premier seuil, le pluralisme s'établit mais tend à se limiter à certaines religions ; le deuxième seuil comporte une notion plus extensive du pluralisme religieux qui étend à l'agnosticisme et à l'athéisme ; le troisième seuil correspond à un double mouvement de pluralisme éclaté (qui déstructure les frontières du religieux et du non-religieux) et de recomposition identitaire où le religieux peut être mis en avant comme ressource sociale, dans une relation de plus ou moins grande proximité ou distance avec les principes démocratiques libéraux forgés lors du premier seuil (Baubérot, 2007e : 48-50 ; 64-68 ; 112-115).

Changement social et modernités

Cette approche, sobre quant à l'utilisation de paradigmes, privilégie la construction d'idéaux-types et de périodisations de moyenne durée. Celle de JPW cadre ses analyses par divers paradigmes (sécularisation, modernité, ultra-modernité...). Malgré cela, des convergences sont indéniables, ce qui n'est guère

16. Obligation de l'instruction, de certaines vaccinations, multiplication de contrôles médicaux, etc.

17. Aspect privilégié pour analyser l'interrelation entre laïcisation et sécularisation.

étonnant car nous bénéficions, l'un et l'autre, d'un long compagnonnage intellectuel et nos travaux ont été souvent complémentaires. Depuis quelques années nous tentons, cependant, d'émettre des hypothèses plus globales ; cela rend plus claires des divergences, enrichissantes dans le cadre d'un débat plus général.

Dans ma perspective, les deux premiers seuils s'accompagnent, tendanciellement, d'une « sécularisation transfert » (d'abord en processus, ensuite établie¹⁸). Je l'ai étudiée, notamment, à partir de l'institutionnalisation de la médecine qui a correspondu à une mise entre parenthèse sociale de « l'autre monde » (l'espérance de l'au-delà) pour concentrer les enjeux sociaux sur « ce monde-ci » (la prolongation « l'espérance de vie ») (Baubérot, 2006b). Lors du troisième seuil et de la modernité tardive, la sécularisation est, tendanciellement, « désenchantée » (Baubérot, 2004 : 65-68 ; 2007a : 114-116 ; 2007e : 112-118). *A priori*, il existe un accord avec les thèses de JPW. Mais celui-ci distingue deux modernités et non trois périodes-types : la modernité (« sécularisante ») et l'ultramodernité (« sécularisée ») (Willaime, 2007 : 151).

Là, nos différences se concrétisent. Pour JPW, lors de la modernité, si des institutions sociales s'étaient émancipées « de références ou de tutelles religieuses, elles étaient en fait restées très traditionnelles sous des formes sécularisées ». Au contraire, écrit-il, « avec l'ultra-modernité, ce sont les sacralisations séculières du travail, du politique, de l'éducatif et de la famille qui se trouvent également atteintes » (Willaime, 2008 : 19 ; 2006a : 80 ; 2007, 151). Selon moi, cette perspective, qui se focalise sur la sécularisation, minimise doublement les changements proprement institutionnels qui se sont produits lors des deux premières périodes de la modernité¹⁹.

D'abord, quant à la laïcisation, le changement institutionnel a été tout à fait structurel. Contrairement à ce que JPW indique, la famille nucléaire ne correspond pas au « modèle traditionnel », il s'agit d'un nouveau modèle familial en congruence avec le premier seuil (Willaime, 2008 : 24). Par ailleurs, dans la société traditionnelle, ni l'école ni la médecine ne possédaient de véritables caractères institutionnels. Les Lumières privilégient « l'éducation domestique » et se montrent hostiles à tout enseignement de masse. C'est lors de la Révolution que, par une « coupure épistémologique radicale », un tel projet est ébauché (Proust, 1990 : 62 *ssq.*, 59). Le XIX^e siècle le réalisera progressivement et l'institutionnalisation de l'école (dont un indicateur essentiel fut l'obligation de l'instruction) induira une laïcisation tempérée (neutralité confessionnelle) ou plus radicale (neutralité religieuse) dans plusieurs pays (Baubérot, 2007e : 60-62)²⁰. Enfin, les médecins ne guérissaient guère plus que les « empiriques » quand furent promulguées les lois sur l'exercice

18. Au sens anglo-américain du terme.

19. La modernité ascendante et la modernité établie.

20. Willaime mentionne « un transfert de magistère éducatif sous tutelle cléricale à un magistère éducatif sous tutelle étatique » (2007, 153 ; *cf.* 2008, 23) mais parler seulement de « transfert » minore l'importance du changement politico-institutionnel : il ne s'agit plus structurellement de la même « école ».

illégal de la médecine, élément essentiel de la construction d'une institution médicale puissante et autonome à l'égard de la religion (Baubérot, 2006b)²¹.

Ainsi la modernité ascendante et son résultat, la modernité établie, constituent une rupture beaucoup plus forte avec la « société traditionnelle » que ne le pense JPW. Si elles comportent des « transferts », elles sont loin de se réduire à cela. Sa rigueur d'analyse n'est pas en cause mais, d'une part, l'absence de distinction entre sécularisation et laïcisation cadre l'analyse dans le champ un peu étroit de la seule sociologie de la religion, d'autre part, sa démarche s'intéresse avant tout à l'actuel et donne l'aspect diachronique comme un point de comparaison sans l'étudier en lui-même.

Nos perspectives divergent aussi quant à l'approche de la sécularisation elle-même. S'il s'est produit un transfert de croyances²² vers les institutions séculières, leur sacralité s'est avérée structurellement différente de celle de l'ancienne religion englobante. D'une part, parce que ces institutions, s'inscrivant dans le processus de différenciation institutionnelle, ne pouvaient prétendre à la même globalité. D'autre part, si la religion revendiquait explicitement une emprise hétéronome, les institutions séculières, tout en voulant exercer une emprise analogue (en cela il y a eu « transfert »), affirmèrent (dans l'optique des Lumières) promouvoir l'autonomie de l'individu (Baubérot, 2006c : 159sq.)²³. Ces deux différences ont contribué à leur perte de plausibilité lors de la modernité tardive (*idem* : 160-163). Comme Blumenberg (1988) (versus Carl Schmitt), je pense que la dite sécularisation transfère induit déjà un état de crise des processus de légitimation. J'estime aussi que JPW majore le changement social (certes important) de ces dernières décennies (il correspond, chez lui, au changement de paradigme de la modernité à l'ultramodernité).

Cette perspective de l'ultramodernité, comme « phase de radicalisation et d'universalisation des conséquences de la modernité » (Willaime, 2008 : 16) rappelle un peu, implicitement, celle de « la fin de l'histoire ». Pour JPW, les sociétés nationales ont « chacune pour leur part, réglé d'une certaine façon les relations État-religions » (*idem* : 14). Eh non, rien n'est « réglé » car le changement social continue. J'emploie l'expression de « modernité tardive »²⁴ pour indiquer

21. L'autonomie à l'égard de la religion pouvant varier suivant les périodes et les pays.

22. Selon Giddens, la confiance est une notion fondamentale des institutions de la modernité. Pour moi, cela implique de croire en la validité, en l'aspect désirable de l'objectif poursuivi (santé, instruction, *cf.* le salut), de croire qu'une institution constitue la voie unique pour atteindre cet objectif (médecine, école, *cf.* l'Église), de croire que les agents institutionnels sont pratiquement professionnellement sans faille (clercs séculiers, *cf.* clercs religieux). La sécularisation a effectivement opéré, à ces niveaux, un certain transfert de croyances et la modernité tardive constitue le moment historique où ces trois croyances se trouvent en perte de plausibilité à l'égard des institutions séculières (*cf.* Baubérot, 2006c, 161 *ssq.*).

23. Elles le font partiellement. L'institution religieuse aussi d'ailleurs. Mais la différence de discours n'est pas sans conséquence.

24. Par analogie avec l'expression d'« antiquité tardive » ou de « moyen âge tardif ». Rappelons que cela n'implique aucune idée d'une quelconque « décadence ».

que si nous n'avons pas quitté la modernité (refus commun avec JPW de la notion de « post modernité »), il est possible que nous basculions progressivement vers un autre cadre sociohistorique.

Sphère publique, espace public, sphère privée

Ces différences renvoient à une autre approche du public et du privé. Pour JPW, la laïcité française a eu tendance à « confiner » la religion dans « la sphère privée » (Willaime, 2008 : 83). Dans l'ultramodernité²⁵, cette limitation du rôle de la religion doit être dépassée et, malgré ses « incontestables erreurs et maladroites »²⁶, le mérite de Nicolas Sarkozy serait de l'avoir compris. Mon désaccord porte sur plusieurs points. Outre que le mouvement de privatisation de la religion est loin d'être exclusivement « français », le verbe « confiner » est dépréciatif. Or la construction épistémologique de la distinction public-privé correspond à la valorisation de la liberté de l'individu. Locke, qui tend à mettre la religion dans le privé, est le théoricien du « gouvernement limité » et pas seulement celui de la séparation religion-État.

Pour Benjamin Constant, le « bonheur » se trouve dans la dite sphère privée. Mais, alors, ce sont surtout les classes supérieures qui en bénéficient. Quand vous êtes « confiné » dans un village ou un quartier, objet du regard surveillant d'autrui, sans mobilité géographique ou sociale, sans savoir lire ni écrire, votre sphère privée est réduite. Elle l'est moins si, sachant lire et écrire, vous pouvez, grâce au chemin de fer, aller dans un lieu où, anonymement, vous achèterez une brochure anarchiste ou licencieuse (autorisée par de nouvelles lois libérales) et vous pouvez aussi envisager un avenir différent de celui de vos parents. C'est seulement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle que se produit une démocratisation de la sphère privée. Elle contribue au développement de l'individualité, d'une liberté-responsabilité de l'individu, typique de « de la société idéale » (au sens de Durkheim) de la modernité (Baubérot, 2006c : 156 *sq.*). C'est au même moment historique que se produit le processus de privatisation de la religion. Pour celle-ci, ce n'est peut-être pas une si mauvaise affaire.

Mais il y a plus : les lois libérales sur les libertés (colportage, presse, réunion, association... et liberté de conscience) font progressivement émerger une nouvelle représentation de la société civile différente de celle qui a prévalu d'Aristote à la philosophie politique d'Hobbes ou de Rousseau. La société civile n'est plus conçue dans le cadre de l'unité de la société politique²⁷ mais progressivement

25. Cet exemple, et d'autres, montrent une utilisation ambivalente du terme « ultramodernité » chez Willaime : c'est explicitement un paradigme, mais implicitement cela correspond à une périodisation.

26. Sans tirer des conséquences de leur présence dans le discours présidentiel (Willaime, 2008, 80s.). Or ces propos contribuent à structurer ce discours.

27. Représentation dominante même si, empiriquement, les situations étaient plus complexes.

perçue comme autonome par rapport à l'État. Cela induit une représentation ternaire comportant un espace public²⁸ de la société civile, différent à la fois de la sphère publique politique et institutionnelle, et de la sphère privée.

Cela, bien sûr, JPW ne l'ignore pas. Il mentionne cet espace comme « celui des corps intermédiaires que constituent les multiples et divers mouvements, groupes et associations qui contribuent à la vie sociale ». Mais, en fait, il tend à confondre les deux notions de la société civile en y incorporant les « institutions publiques » (Willaime 2008 : 83). En conséquence, son livre unifie parfois espace public et sphère publique, ce qui lui fait croire que je propose de « totalement privatiser le religieux » (*idem* : 86). Or, même en France, la religion, avec la loi de séparation (1905), est présente dans cet espace public autonome. Auparavant, lors du premier seuil, les cultes reconnus tendaient encore à constituer un « corps intermédiaire » plus ou moins incorporé à l'État. En 1905, les restrictions à la liberté d'assemblées et de parole publique des autorités religieuses qui existaient jusque-là sont supprimées (Baubérot, 2004, 97 *sq.*). Point n'est besoin de prôner l'« avènement d'une laïcité positive » (N. Sarkozy) pour cela.

Selon moi, cet espace public autonome fonctionne socialement avec une dominante idéal typiquement associative (volontaire et libre), ce qui n'a vraiment rien de réducteur : les nombreux débats sociologiques de ces dernières décennies sur le « capital social » des ONG montrent le poids que peuvent obtenir des structures de type associatif²⁹. En revanche, les organismes dont le fonctionnement social est institutionnel et comporte un aspect d'obligation sociale, font partie de la sphère publique. Un exemple simple le montre : en France, faire du prosélytisme sur la place publique est permis. À l'école, à l'hôpital, cela est interdit tout comme dans une mairie. Le Conseil d'État avait respecté cette distinction, en 1989, en permettant aux élèves le port de signes religieux discrets à l'école, et en l'interdisant si ce port devenait prosélyte. La loi de 2004 prétend, elle, à partir d'une conception de l'école comme « sanctuaire républicain » (J. Chirac)³⁰, que ces signes seraient *ipso facto* prosélytes à l'école alors qu'ils restent, en eux-mêmes, permis à l'hôpital, au tribunal et à la mairie pour ceux qui n'ont pas de rôle institutionnel, bien que le prosélytisme soit interdit en ces lieux. C'est pourquoi, membre de la Commission Stasi, je n'ai pas voté cette proposition³¹.

28. Cet espace n'est pas seulement géographique (la rue, etc.) mais aussi un espace social structuré de façon associative.

29. D'une part, le fait qu'une religion garde socialement des traits institutionnels signifie une laïcisation moins accentuée ; d'autre part, si la séparation est liée à la structure associative de l'organisation religieuse, cela n'empêche ni que cette organisation puisse fonctionner en interne comme une institution (*cf.* le droit canon dans l'Église catholique), ni qu'elle entretienne certaines relations avec l'État.

30. Cela me semble aller vers une perspective de religion civile.

31. Sur cette Commission, *cf.* Baubérot, 2006d, et une comparaison avec la Commission québécoise Bouchard-Taylor, *in* Baubérot, 2008b.

Le développement sociohistorique d'un espace public autonome montre que les représentations du « privé » et du « public » ne peuvent être diachroniquement figées. Privatiser la religion a permis, en son temps, d'instaurer la liberté de l'appartenance religieuse. Dans la période actuelle, une déconnexion entre la croyance individuelle et la religion comme organisation collective s'accroît dans les différentes sociétés modernes³². La liberté de religion est, de façon plus nette, non seulement la liberté d'appartenance mais aussi la liberté de l'individu d'avoir, face à la religion, une relation de proximité et de distance. C'est le droit d'être hétérodoxe de mille manières (de la « virtuosité religieuse » à la Max Weber aux phénomènes de *do it yourself...*)³³. L'enjeu, en matière de mœurs notamment, est très actuel à un niveau international, où des catholiques pratiquants veulent pouvoir recourir à la contraception, à l'IVG, se voir reconnaître le droit de « mourir dans la dignité » (euthanasie).

Ne faut-il pas, en conséquence, modifier la perspective sociologique et faire l'hypothèse que le croire se situe dans la sphère privée et que la religion, au sens organisationnel du terme, constitue plutôt, avec d'autres familles convictionnelles³⁴ et des cultures³⁵, une partie de l'espace public de la société civile, avec ses tensions et ses enjeux ? Cette nouvelle perception, où la laïcité « échappe ainsi au seul domaine des relations aux cultes » (Lazar, 2003 : 78), me semble importante à développer pour la sociologie. Elle implique l'autonomie de la sphère publique et aussi celle de la sphère privée (et des mœurs) face aux religions (ou autres cléricatures séculières) dans le cadre d'une régulation laïque³⁶. S'agit-il vraiment, comme JPW l'affirme, d'une « laïcité de méfiance » (2008 : 83, 94) ?

Enfin, l'opposition binaire entre public et privé, effectuée parfois par JPW, mélange espace public et sphère publique³⁷. Cette confusion rend équivoque sa perspective de « retour de la religion dans la sphère publique ». Certes, il ne veut pas revenir sur « le processus d'autonomisation du politique et du religieux », mais

32. Pour Willaime, cette individualisation du religieux peut permettre une coopération entre États et religions sans cléralisme. Certes, mais, inversement, elle peut conduire l'État à ne pas majorer l'importance des positions officielles des religions.

33. Ce que prend en compte l'accommodement raisonnable canadien : M. Milot, 2002, 133 sq.

34. Plus structurées dans certains pays, comme la Belgique, qu'en France (*cf. not.* Grollet, 2005).

35. *Cf.* Lazar, 2003, pour qui existent des « faits de culture » (incluant les faits religieux) dans une situation où les cultures sont de plus en plus diasporiques.

36. C'est ce que fait la loi Weil sur l'IVG (1975) de trois manières : d'abord en dissociant la loi de normes religieuses, ensuite en admettant une objection de conscience possible des soignants face à la loi, enfin en remettant la décision finale de l'IVG à la femme, non à l'agent institutionnel médical.

37. Dès son introduction, on constate ce glissement : « Entre la sectorisation communautaire des identités religieuses et un espace public qui ne serait universel que par abstention des identités, il y a place pour une reconnaissance citoyenne et laïque des religions dans la sphère publique » (2008, 9).

parle aussitôt « des relations entre ces deux pouvoirs » (Willaime, 2008 : 14). Or, dans les sociétés laïques, si le politique appartient à l'ordre du pouvoir pouvant exercer, comme l'a montré Weber, une coercition physique et imposer des obligations, la religion, et de manière plus générale les familles de pensée, appartiennent à l'ordre de l'autorité, c'est-à-dire à l'intériorisation « volontaire » des normes. Dans le Moyen Âge chrétien, il existait déjà la distinction entre « spirituel » et « temporel », mais le premier obtenait du second l'utilisation de la contrainte physique. La laïcisation met fin à cette situation. JPW en sera d'accord. Il n'en reste pas moins que parler de deux « pouvoirs » risque de rejeter dans l'impensé des pressions possibles de la puissance publique en faveur de telle ou telle religion.

De la religion civile

Sur la religion civile, convergences et divergences existent également. Je partage l'idée que les sociétés peuvent éprouver « le besoin de référer leur existence à un imaginaire qui leur permet de mettre en scène leur fondation et de faire mémoire de leur histoire par divers symboles et rites » par lesquels « elles magnifient leur unité » car elles « sont des constructions historiques forcément révisables et précaires ». Il est donc possible de désigner par le concept de religion civile « le système de croyances et de rites par lesquels une société sacralise son être ensemble et entretient une piété à l'égard d'elle-même. » (Willaime, 2008 : 89).

Mais un tel « besoin » dépend de paramètres sociaux et il convient d'évaluer la présence plus ou moins forte d'éléments qui induisent cette « sacralisation ». Là, le concept de religion civile fonctionne à la jonction du champ socioculturel de la sécularisation et du champ sociopolitique de la laïcisation. Dans le contexte d'une sécularisation... sécularisée, la construction d'une religion civile structurée tente de (re)mettre le politique dans une position de surplomb où un « système [culturel] de croyances et de rites » permet de revêtir une certaine figure de la totalité. Mais l'« être ensemble » qui est sacralisé recouvre-t-il toute la collectivité politique ou privilégie-t-il sa (ou ses) communauté(s) culturelle(s) dominante(s) ? Il faudrait analyser, dans cette optique, divers avatars de la religion civile américaine. En France, les tentatives de religion civile ont opposé longtemps la France catholique et la France républicaine, avec deux récits fondateurs (Baubérot, 2004 : 260-264 ; 168-175) et, sous la Troisième République, la nécessité d'une religion civile constitue un enjeu au sein du parti républicain³⁸. JPW nous indique qu'aujourd'hui une religion civile à la française incorpore des aspects des deux France. Il ne perçoit pas que ce n'est nullement par hasard si un tel rapprochement se produit précisément au moment où la France devient une société pluriculturelle.

38. Cf. Ihl, (1996) qui montre l'opposition de J. Ferry aux tentatives de religion civile, ce que Willaime croit être une simple opinion de ma part (2008, 87).

La « construction historique forcément révisable et précaire » des sociétés n'aboutit pas forcément au même « besoin » de religion civile quand le politique peut paraître porteur d'un projet dynamique de projection dans l'avenir et dans un contexte d'incertitude fortement ressentie. JPW insiste sur l'importance du « culte des origines » dans la religion civile. La panne du projet d'avenir peut induire une stratégie de repli identitaire. Voilà une des raisons de l'enjeu socio-politique d'une référence à un héritage religieux, dans des textes européens d'ordre juridique et constitutionnel, alors qu'en 1950³⁹, le « besoin » n'en n'était pas ressenti⁴⁰. La référence récurrente du président Sarkozy à la nécessité de « valoriser » des « racines essentiellement chrétiennes » de la France va dans le même sens⁴¹. Certes, cette démarche n'est pas sans lien avec la conjoncture de la modernité tardive (Baubérot, 2008a : 236 *sq.*), mais ce constat ne doit pas empêcher d'analyser les enjeux politiques sous-jacents. Car, quand j'écris que « l'identité morale » de la France n'a pas plus de dimension religieuse qu'athée ou antireligieuse⁴², il ne s'agit pas des diverses cultures qui l'ont façonnée mais de son identité politique, ce qui constitue un acquis de la loi de séparation de 1905. La logique de cette loi consiste à mettre une distance équivalente entre la sphère politique et les diverses « familles de pensée » de la société civile⁴³, et cela se situe en rupture avec les projets antérieurs. La loi l'effectue en renonçant à s'inscrire dans le « culte des origines » révolutionnaires (Baubérot, 2006a : 168-172), et en s'éloignant d'une autocélébration de la France, puisqu'elle ne craint pas d'effectuer des emprunts décisifs à des laïcités d'autres pays (Baubérot, 2007c et 2007d).

Les éléments constitutifs de la religion civile sont donc à distinguer, d'un point de vue idéal-typique, des éléments de laïcité. Cette dernière implique une séparation entre la diversité des acteurs de la société civile et l'unité du corps politique dans un but d'arbitrage et non de surplomb. Empiriquement, cependant, dans l'histoire de différents pays, éléments de laïcité et éléments de religion civile ont été plus ou moins présents, en connexion ou en tension, ce qui a induit divers cas de figure. Écrire qu'on ne peut « faire l'économie » de la religion civile parce qu'il s'agirait d'un « phénomène social » (Willaime, 2008 : 87 *sq.*) me semble essentialiste et constitue une curieuse façon de nier l'apport de la sociologie de

39. Alors qu'existaient des partis démocrates chrétiens puissants, la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 n'a pas donné lieu (comme la Charte de Nice, en 2000) à des débats sur l'obligation d'une référence à un héritage religieux.

40. Cette référence à un héritage religieux représente un enjeu politique dans plusieurs pays européens, notamment ceux qui, de par leur histoire (Pologne, anciennes nations de l'Empire ottoman), ont une conception plus communautaire qu'individuelle de la liberté de religion. C'est donc le contraire d'une position franco-française que d'en faire l'analyse critique.

41. C'est ce que j'ai critiqué *in* Baubérot 2008a, en tenant tout à fait compte, contrairement à une surprenante assertion de JPW, des conditions d'énonciation (*idem*, 146-150).

42. Baubérot, 2008a, 86 (ce que me reproche Willaime, 2008, 98).

43. À l'époque, l'Église catholique, la libre pensée, les minorités juive et protestantes.

l'acteur. Le degré de religion civile comme le degré de laïcité (et leurs formes respectives), constituent dans différents pays un enjeu politique, également lié à des régimes différents d'historicité : il n'existe presque pas de religion civile au Canada, alors qu'aux USA...

Durkheim (auquel Willaime se réfère, 2008 : 89 *sq.*) tire la laïcité vers la religion civile (Bellah, 1973) et paraphrase le chapitre de Rousseau dans son cours sur le *Contrat Social* (Durkheim, 2007a : 97-99). Mais, paradoxalement, on peut opérer une distinction conceptuelle entre religion civile et laïcité en les référant à deux concepts durkheimiens, la première à celui d'« intégration » et la seconde à celui de « régulation » (Durkheim, 2007b).

De la « théorie pratique »

Les enjeux du débat sont donc théoriques, ce qui permet de balayer l'imputation curieuse d'une approche franco-française. En fait, j'ai plutôt la réputation, dans les trente-six pays où j'ai donné des cours et des conférences sur la laïcité⁴⁴, d'avoir été le premier (non le seul) à internationaliser cette notion. Dès 1994, l'Équipe Histoire et Sociologie de la Laïcité (que j'avais créée à l'EPHE) co-organisait un colloque sur des « laïcités » [au pluriel] et publiait un ouvrage sur la laïcité en Europe (Dierkens, 1994 ; Baubérot, 1994). Ensuite, j'ai accentué cet aspect et rédigé, en 2007, un ouvrage sur *Les laïcités dans le monde* (Baubérot, 2007b). Des universités japonaises (par exemple) m'ont invité à dix-neuf reprises pour débattre sur différents processus de laïcisation et de sécularisation. Avec Micheline Milot et Roberto Blancarte, nous avons été les principaux rédacteurs d'une *Déclaration Universelle sur la laïcité au XXI^e siècle*, signée (en 2005) par deux cent cinquante universitaires de trente pays⁴⁵.

En fait, cette imputation est née d'une confusion avec le droit d'intervenir, par une « partialité assumée »⁴⁶, dans le débat politique français, en mettant en

44. Pour écarter cette assertion, je préciserai que, depuis 1991 (création de la chaire « Histoire et sociologie de la laïcité » à l'EPHE), j'ai donné des cours et/ou des conférences sur la laïcité en Allemagne, Argentine, Autriche, Azerbaïdjan, Belgique, Brésil, Bulgarie, Canada, Chili, Croatie, Danemark, Espagne, États-Unis, Hongrie, Inde, Irlande, Italie, Japon, Kirghizstan, Liban, Maroc, Mexique, Norvège, Pérou, Pays-Bas, Pologne, Royaume-Uni, Roumanie, Russie, Slovaquie, Suède, Suisse, Ukraine, Turquie, Tunisie, Vatican, Vietnam, soit trente-six pays (dont dix-sept où j'ai effectué plusieurs missions) dont le rapport à la laïcisation est fort différent et où, à chaque fois, j'ai bénéficié d'informations et d'échanges universitaires sur la situation nationale locale. Trente-six pays ? Non, j'en oubliais un trente-septième : la France !

45. Ce texte comporte dix-huit Articles (il est notamment cité *in* Baubérot, 2006a, 251-257). Willaime (2008, 76) conteste un élément de phrase de l'Article 14 où il est question de « déconnecter le religieux des évidences sociales ». Le début et la fin de l'Article montre qu'il s'agit de « processus de laïcisation » face à des religions comme « systèmes d'emprise sociale » relevant d'une « imposition politique ».

46. Pour reprendre la façon dont il présente son propre ouvrage (Willaime, 2008, 7).

œuvre ce que Durkheim qualifiait de « théorie pratique ». Certes, celui-ci n'a peut-être pas perçu la tension présente dans cette forme de discours, entre savoir et engagement. Complétons alors Durkheim par Weber qui a défendu la nomination, à une chaire de juriste, d'un anarchiste niant la validité du droit. Pour le théoricien de la « neutralité axiologique », cette « conviction » très critique présentait un intérêt heuristique car elle pouvait dévoiler un impensé (Weber, 1965 : 411 *sq.*). Un exemple peut illustrer cette position : la problématique du genre a été portée par une militance féministe, avant de donner lieu à des analyses de sciences sociales. De plus, pas plus JPW que moi-même n'échappons à un rôle mixte d'expert. Pour ma part, dans cette situation, je prône une conception dialectique de la laïcité à égale distance d'un néo-républicanisme qui, sous couvert de laïcité, cherche à imposer aux « croyants » une sécularisation interne, et d'un néo-cléricalisme, où l'on croit, par moins de laïcité, mieux répondre aux défis de la sécularisation (Baubérot, 2008a : 228 *sq.*) Le contexte français depuis 1989 m'a conduit à me démarquer fortement des néo-républicains, je devais d'autant plus prendre mes distances avec une représentation de la laïcité dont le récit sociohistorique est faux et qui, contrairement à ce qu'écrit Willaime, va structurellement bien au-delà de la « reconnaissance » d'un « apport » de « familles spirituelles » à la « République laïque » pour proclamer la supériorité du christianisme (Latran) et/ou de la croyance en Dieu sur d'autres formes de *Weltanschauung* (Riyad) (Willaime, 2008 : 82)⁴⁷. Après le discours du Latran, certains évêques français ont eu peur que, « par-dessus leur tête », des négociations soient engagées entre le Vatican et l'Élysée en vue d'un nouveau Concordat⁴⁸. Et on peut dire que même la définition large que donne Charles Taylor du *secularism* se trouve transgressée par ces discours, puisqu'elle insiste sur le fait que l'État ne doit favoriser aucun point de vue religieux ou irreligieux⁴⁹.

Je pourrais poursuivre cet intéressant débat, mais il me faut brièvement conclure. Jean-Paul Willaime se réclame de la « recherche internationale » (Willaime, 2008 : 87). Je m'y insère également, tout en assumant parfois une position de franc-tireur. La démarche scientifique est, par définition, en mouvement. À ses risques et périls, on peut s'aventurer !

Jean BAUBÉROT

Paris – École Pratique des Hautes Études
jeanbauberot@hotmail.com

47. Je ne développe pas car on trouvera la démonstration dans mon livre (Baubérot, 2008a). La forme humoristique donnée parfois à mon propos a heurté JPW et l'a empêché de voir qu'elle constitue une façon (pédagogique) de vulgariser, pour un grand public, des savoirs sociohistoriques, voire des débats philosophiques.

48. Témoignage recueilli auprès de l'un d'entre eux.

49. Taylor in Levey-Modood, 2009, xii.

Bibliographie

- BAUBÉROT Jean, (éd.), 1994, *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros.
- , 2004, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.
- , 2006a, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, l'Aube.
- , 2006b, « La laïcisation de la médecine », in Wieviorka M., *Disposer de la vie, disposer de la mort*, La Tour d'Aigues, l'Aube, pp. 25-40.
- , 2006c, « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé », *Social Compass*, 53-2, pp. 155-168.
- , 2006d, « Le dernier des Curiace. Un sociologue dans la Commission Stasi », in Côté P., Gunn J., (éds.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État*, Bern, Peter Lang, pp. 247-272.
- , 2007a [2000], *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 4^e éd. [Historia de la laicidad francesa, Toluca, El Colegio Mexiquense, 2005].
- , 2007b, « La construcción sociológica de la laicidad en objeto de estudio », in Da Costa N., Delecroix V., Dianteill E., (orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa*, Montevideo, CLAEH, pp. 11-22.
- , 2007c, « Cultural Transfert and National Identity in French Laicity », *Diogenes*, 55-2, pp. 17-25 ; « Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française », *Diogenes*, 218, avril-juin, pp. 18-27 ; « Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa », in Blancarte R.-J., (Coor.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de Mexico, pp. 47-58.
- , 2007d, « La représentation de la laïcité comme "exception française" », *Cosmopolitiques*, 16, pp. 119-132.
- , 2007e, *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF (2^e éd. à paraître en 2009).
- , 2008a, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel.
- , 2008b, *Une laïcité interculturelle. Le Québec avenir de la France ?* La Tour d'Aigues, l'Aube.
- BAUBÉROT Jean, MATHIEU Séverine, 2002, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France (1800-1914)*, Paris, Seuil.
- BELLAI Robert, 1973, *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- BLUMENBERG Hans, 1988, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard.
- BRUCE Steve, 2002, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing.
- CASANOVA Jose, 1994, *Public Religion in the Modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- COURBAGE Youssef, TODD Emmanuel, 2007, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil.
- DIERKENS Alain, 1994, *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles.
- DOBBELAERE Karel, 1981, *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, London, Sage Publication.
- , 2008, « De la sécularisation », *Revue théologique de Louvain*, 39, pp. 177-196.
- DURKHEIM Émile, 2007a, *Le Contrat Social de Rousseau*, Paris, L'Harmattan.
- , 2007b, *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France.

- GROLLET Philippe, 2005, *Laïcité : utopie et nécessité*, Bruxelles, Labor.
- IHL Olivier, *La fête républicaine*, Paris, Gallimard.
- LAZAR Philippe, 2003, *Autrement dit laïque*, Paris, Liana Levi.
- MARTIN David, 1978, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
- MLOT Micheline, 2002, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.
- PROUST J., 1990, « Que signifiait pour les encyclopédistes la sécularisation de l'enseignement ? », in Bost H., *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, pp. 59-71.
- STAKMAN HURD Elizabeth, 2008, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- WEBER Max, 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- WILLAIME Jean-Paul, 2004, *Europe et religions, les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard.
- , 2006a, « Religion in ultramodernity », in Beckford J., Wallis J., (eds.) *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate, pp. 73-85.
- , 2006b, « La sécularisation : une exception européenne ? », *Revue française de sociologie*, 47-4, pp. 755-783.
- , 2007, « Reconfigurations ultramodernes », *Esprit*, mars-avril, pp. 146-155.
- , 2008, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivétan.