CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

SÉCULARISATION, LAÏCITÉ, LAÏCISATION

Jean Baubérot

ERES | « Empan »

2013/2 n° 90 | pages 31 à 38

ISSN 1152-3336
ISBN 9782749238807

Article disponible en ligne à l'adresse :

https://www.cairn.info/revue-empan-2013-2-page-31.htm

Pour citer cet article :

Jean Baubérot, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan* 2013/2 (n° 90), p. 31-38.
DOI 10.3917/empa.090.0031

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.
© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

Sécularisation, laïcité, laïcisation

Jean Baubérot

On ne peut aboutir à une claire vision de la laïcité sans procéder d'abord à une mise en ordre de quelques notions qui lui sont liées.

Le terme de « laïcité » est courant dans des études académiques francophones qui étudient les rapports du politique et du religieux. L'usage des expressions de « *secularism* » et de « *Secular State* » est plus fréquent dans les études académiques anglophones consacrées aux mêmes questions. Le terme de « laïcisation », sans être ignoré, est nettement moins utilisé. En revanche, depuis un demi-siècle, le terme de « sécularisation/*secularization* » est commun aux deux aires culturelles.

Il reste qu'on peut se servir des mêmes mots avec des sens différents et, inversement, utiliser des termes différents en leur donnant une signification très proche. C'est ce qui s'est parfois produit quant à ces mots. Par ailleurs, il existe toujours, dans les sciences humaines et sociales, l'ambiguïté du double emploi (social et académique) des termes utilisés. Nous ne pouvons pas ignorer les usages sociaux, mais ils ne doivent pas faire loi dès qu'on mobilise un esprit de recherche. On doit au contraire les considérer comme des représentations dont il faut se distancier, qui font partie de l'objet d'étude.

Une des raisons qui rend indispensable la démarche d'objectivation est le fait que le langage courant a toujours tendance à substantialiser. Il est alors question de « laïcité » et de « sécularisation » comme si ces mots désignaient des réalités empiriques telles que : « Ceci est une chaise, cela est une table. » Mais, même pour ces derniers termes, il n'existe pas de coïncidence entre l'objet et le mot. Au contraire, le mot désigne d'abord un système de classement. A fortiori, il en est de même pour des termes plus abstraits (dont laïcité et sécularisation). Or un système de classement peut être envisagé de deux manières : sa construction sociale, sa valeur heuristique. C'est pourquoi il faut d'abord retracer les raisons qui ont fait le succès du terme de sécularisation, devenu dominant en sociologie de la religion, car cette situation influence également politologues et anthropologues. Ensuite, il faut indiquer les raisons de refuser l'emploi du terme de sécularisation comme notion englobante, et d'articuler les trois termes du titre : sécularisation, laïcité, laïcisation.

Jean Baubérot, groupe Société Religions Laïcités, CNRS-EPHE.
jeanbauberot@hotmail.com

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

La sécularisation : une notion devenue un paradigme

L'idée de sécularisation prend forme avec la sociologie de la religion. Cette branche de la sociologie a élevé cette notion au rang de paradigme, le « paradigme » de la sécularisation. Un paradigme peut se définir comme « une conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique ». Il « fonde les types d'explications envisageables et les types de faits à découvrir dans une science donnée [1] ». C'est une sorte de consensus théorique, un cadre conceptuel commun qui définit les problèmes et les méthodes légitimes pour un ensemble de chercheurs.

La construction d'un paradigme n'est pas purement arbitraire. Elle s'impose car elle apparaît collectivement, à une certaine époque, comme un moyen de gagner en scientificité. C'est pourquoi l'utilisation d'un paradigme est toujours temporaire. Le terme de « sécularisation » est devenu le concept-clef du paradigme adopté par les sociologues étudiant la religion pour plusieurs raisons. Ils ont notamment estimé que, grâce à cette théorisation, ils s'éloignaient de toute interprétation de la religion endogène aux institutions religieuses. En milieu culturel européen catholique et majoritairement francophone, la « sociologie religieuse » était considérée, au milieu du siècle dernier, par les autorités ecclésiastiques, comme un instrument pour comprendre ce que l'on appelait la « déchristianisation » et pour y faire face. Cette dernière notion correspondait au constat empirique d'une baisse de la pratique religieuse. À cela s'ajoutaient des considérations morales et théologiques sur « l'impiété » de l'époque. Ainsi la réalité sociale que l'on cherchait à décrire était imprégnée de jugements de valeur.

Grâce à l'adoption progressive du paradigme de la sécularisation, des années 1960 aux années 1980, ces jugements de valeur tendaient à disparaître et une rupture épistémologique permettait un renversement d'optique : *le fait central devenait une certaine marginalisation de la religion dans la vie culturelle et sociale moderne*. La baisse de la pratique n'en était qu'une des conséquences.

L'émergence et le développement de ce paradigme sont, en effet, possibles grâce à une théorisation commencée, au début des années 1960, par des sociologues anglophones vivant dans des sociétés de culture protestante, en particulier Peter Berger et Thomas Luckmann.

L'extension progressive de la notion de sécularisation

Ces deux sociologues relient deux notions : « sécularisation » et « pluralisme [2] ». Le pluralisme est défini comme « une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnancement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne ». C'est « la conséquence d'un processus historique de démonopolisation » des conceptions du monde. La notion de sécularisation, elle, est fondée sur les concepts wébériens de rationalité (instrumentale et en

1. P. Jacob, 1980, p. 27.

2. P. Berger, T. Luckmann, 1966.

3. Une autre traduction, la « démagification », sera proposée ensuite.

4. J. Casanova, 1994.

5. Et l'idée d'une modernité uniforme fut de plus en plus contestée.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

valeur) et de « désenchantement[3] ». Elle est définie comme : « l'autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses ».

Deux notions autonomes et distinctes : le pluralisme rend compte de la synchronie, la sécularisation est liée à la diachronie et apparaît comme « la force historique globale qui produit le pluralisme ». Ce glissement est important car, en traitant du pluralisme, les deux chercheurs envisageaient la religion sous l'angle institutionnel où la relation « la plus importante » est « celle existant entre religion et État moderne ». Ce dernier était comparé à un « agent de la circulation qui fixerait, impartialement, certaines normes pour les groupes religieux en concurrence, en évitant d'une façon générale d'intervenir directement entre les compétiteurs ». À partir de cet arbitrage de l'État, nos auteurs traitaient de « la situation pluraliste d'un marché religieux ». Cependant, intégrée très vite à une perspective dominée par la notion de sécularisation, l'analyse du marché religieux concurrentiel va délaisser la régulation sociopolitique externe et se concentrer sur la régulation socioreligieuse interne, en particulier des rapprochements œcuméniques entre certaines religions.

Ce mouvement œcuménique s'est effectué parallèlement à l'aggiornamento de l'Église catholique, au concile Vatican II, indice de « sécularisation interne » du catholicisme. La vitalité religieuse protestante américaine se trouvait analysée comme la conséquence d'une sécularisation interne plus précoce. Dans les deux cas, on assistait à une certaine « éthicisation de la religion » (développement de la rationalité en valeur). *La sécularisation n'était donc pas toujours synonyme de « déclin » global de la religion*, même si elle l'impliquait en général. La notion de sécularisation signifiait aussi la « rationalisation » de la religion, sa « mondanisation », sa « privatisation », sa « pluralisation » et finalement son adaptation au processus de « différenciation institutionnelle » typique de la modernité.

Déclin, rationalisation, mondanisation, privatisation, pluralisation, généralisation, différenciation institutionnelle, tels furent les sept « éléments » du paradigme de la sécularisation, quand il devint dominant, au tournant des années 1970 et 1980. Il avait permis des gains de scientificité, mais il représentait également des inconvénients majeurs qui amenèrent une mise en question du paradigme, au moment même de son triomphe.

Un changement de conjoncture : sécularisation et désécularisation

L'extension de cette théorisation a multiplié les équivoques. L'étude de dossiers précis ne permet pas de retrouver les différents éléments indiqués. Certains sociologues, comme José Casanova[4], ont réduit la théorisation de la sécularisation à trois caractéristiques : le déclin, la privatisation et la différenciation institutionnelle. Les deux premières (déclin, privatisation) semblent être, à la fin du XXe siècle, invalidées par de nombreuses recherches : seule la différenciation resterait pertinente. Cela revient déjà à mettre en question le paradigme.

Le paradigme de la sécularisation correspond, en fait, à une situation où l'on considérait qu'une infrastructure économique sous-tendait tant la sphère religieuse que les régimes politiques, dans les démocraties libérales comme le socialisme étatique. Devenus indépendants, les pays dits du tiers-monde se référaient à l'une des deux versions. La « sécularisation interne » semblait s'étendre à un certain islam : c'est l'époque où le leader de la jeune Tunisie indépendante, Bourguiba, interprétait le *djihad* comme le combat contre le sous-développement. La décolonisation paraissait donc constituer la dernière étape de l'universalisation de la « rationalité instrumentale », portée jusqu'alors par l'Occident. Le paradigme a valorisé ce qui confortait l'idée que cette rationalité devenait le critère de (perte de la) plausibilité de la religion. En fait, le paradigme de la sécularisation ne rompait pas totalement avec des démarches théologiques et politiques (il avait des liens, notamment, avec les théologies de la libération), et il s'inscrivait au cœur d'un autre paradigme, celui de la modernité (occidentale[5]).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

Le développement de nouvelles religiosités n'a pas mis frontalement en cause la perspective de la sécularisation. Toutefois, ces nouvelles formes religieuses ont rendu les sociologues de la religion plus attentifs aux travaux des anthropologues[6], ce qui a changé la donne. D'autre part, les mouvements et religions politiques des années 1980, qu'il s'agisse de la droite chrétienne aux États-Unis, de la contestation politico-religieuse de régimes communistes ou autres régimes autoritaires, ou de l'islam politique en Iran et ailleurs ont porté de rudes coups à la théorie. Certains – tel Peter Berger – ont alors parlé de « désécularisation[7] ». Mais cela n'entraînait pas une invalidation complète : selon certains chercheurs, la sécularisation peut avoir un caractère « réversible ».

La sortie d'une problématique infrastructure-superstructure, le maintien ou le renouveau d'effervescences religieuses, les connexions contemporaines entre le religieux et le politique ont, cependant, conduit des chercheurs à construire une autre approche, qui renonce à tout concept englobant. C'est cette dernière perspective dont je voudrais maintenant présenter quelques aspects.

La laïcité : de l'usage social à la notion académique

Commençons d'abord par déconnecter la notion de laïcité d'une représentation franco-française. On trouve cette perspective dans la *Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle*, signée en 2005 par 248 universitaires d'une trentaine de pays. Elle définit la laïcité « comme l'harmonisation, dans diverses conjonctures socio-historiques et géopolitiques, [de] trois principes […] : respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains » (article 4). Nous sommes dans une démarche qui n'est plus propre à la sociologie de la religion, mais qui s'articule avec les sciences politiques et juridiques et les débats de la philosophie politique.

Cette approche, précise la *Déclaration*, signifie que la laïcité n'est « l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent. Elle peut exister dans des conjonctures où le terme n'a pas été traditionnellement utilisé. Des processus de laïcisation ont eu lieu, ou peuvent avoir lieu, dans diverses cultures et civilisations, sans être forcément dénommés comme tels » (article 7).

Tentons un bref commentaire. D'abord, cette perspective désubstantivise l'usage du terme de laïcité, en le décomposant en trois indicateurs idéal-typiques : la liberté de conscience, l'autonomie-séparation, l'égalité de traitement. Il est possible, d'ailleurs, soit d'en ajouter un quatrième : la neutralité (arbitrale) de l'État, soit de l'inclure dans le deuxième indicateur. La laïcité est donc analysée à partir de plusieurs critères et ne s'identifie à aucun d'entre eux.

6. Qu'ils considéraient, dans les années 1960 et 1970, principalement sous l'angle de la religion populaire.

7. P. Berger, 1999.

8. Groupes, individus ou États.

9. I. Thorson Plesner, 2008.

10. Il n'en était pas de même des mesures anti-congréganistes prises de 1901 à 1904, ni des premières propositions de loi et du projet gouvernemental déposé en 1904, mais un retournement a eu lieu entre 1904 et 1905 (cf. J. Baubérot, 1990).

11. Cf. Y. Lambert, 1985 ; M. Lagrée, 1992 ; D. Hervieu-Léger, 2003.

12. M. Milot, 2006.

13. J. Baubérot, 1990, 2004.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

En revanche, les différents acteurs sociaux [8] peuvent avoir (et ont souvent) une représentation de la laïcité qui la tire vers un des éléments, interprété en fonction de leurs intérêts propres. Ainsi des leaders religieux, quand ils acceptent la laïcité, peuvent en faire un quasi-équivalent de la garantie de la liberté de conscience, conçue comme étant essentiellement la liberté religieuse. Des militants anticléricaux et/ou des athées peuvent comprendre la laïcité comme étant surtout la séparation et la neutralité, strictement entendues. Des membres de religions minoritaires seront avant tout sensibles à l'égalité de traitement.

Mais, dans la définition idéal-typique, les trois indicateurs sont en interrelation. S'il n'existe pas d'autonomie du politique ou de la société civile à l'égard des normes religieuses ou philosophiques particulières, la liberté de conscience et l'égalité de traitement peuvent difficilement exister, comme l'ont montré l'Espagne de Franco ou la Russie soviétique. Par contre, la Norvège, où subsiste une « Église nationale », comporte néanmoins des éléments de laïcité car, comme l'a proclamé la Cour suprême de ce pays en 1983, le Parlement peut voter des lois considérées par cette Église comme incompatibles avec sa morale propre [9]. On voit là que le système d'*establishment* entre l'État et la religion est, de fait, en bonne part, déstructuré, même si certains aspects subsistent de façon patrimoniale.

Laïcité et « espace public religieux »

D'autre part, la laïcité ne signifie pas la privatisation de la religion. La laïcité a, d'ailleurs, été inscrite dans la Constitution française en 1946, quand un membre du MRP, parti démocrate-chrétien, était président du Conseil. Il faut remarquer cependant que ce parti répudiait explicitement le « cléricalisme », c'est-à-dire la domination de la religion sur la société civile. La laïcité tend à insérer la religion dans la société civile ; la religion peut s'y déployer, s'y exprimer et agir en son sein. En France, la loi de 1905 a certes signifié la fin de tout caractère officiel de la religion, la disparition de toute dimension religieuse de l'identité nationale, mais elle a aussi fortement réduit la perspective gallicane qui surveillait, de façon parfois tatillonne, l'expression de la religion dans l'espace public [10]. Prenons une région de France à forte pratique religieuse, comme la Bretagne : « l'espace public religieux » a été aussi prégnant après 1905 qu'auparavant. La loi de séparation n'a nullement privatisé la religion. De façon directe, elle n'a pas eu d'incidence sur un processus de sécularisation. Mais comme l'espace public religieux était devenu plus libre, cela a indirectement favorisé à terme sa pluralisation. Certaines associations catholiques et la presse catholique elle-même ont été alors des facteurs de sécularisation. Le processus de sécularisation a commencé à avoir une certaine consistance dans l'Entre-deux-guerres, il s'est développé lors des Trente Glorieuses [11].

De la laïcité à la laïcisation

Ainsi déconstruite, travaillée sociologiquement, la laïcité peut faire l'objet d'élaborations théoriques. Micheline Milot propose une très intéressante typologie distinguant une laïcité anticléricale ou antireligieuse, une laïcité autoritaire, une laïcité de foi civique, une laïcité de reconnaissance et une laïcité séparatiste [12]. Une autre notion est celle de « pacte laïque » : dans les situations où un tel pacte fonctionne, implicitement ou de manière plus explicite, il est la norme qui régule les conflits entre différents acteurs sociaux, même si chacun cherche à tirer le pacte vers ses intérêts propres [13]. En son absence, le conflit est frontal et peut s'accompagner de violences physiques.

La définition de la laïcité donnée par la *Déclaration* de 2005 se rapproche de la première définition formalisée de ce terme, due à Ferdinand Buisson en 1883, et de celles du *Secular State* et du *Secularism* énoncées, dans les années 1960, par certains juristes et politologues. Ceux-ci distinguent également trois critères. D'abord, la liberté de religion (liberté de conscience, liberté de s'associer pour des buts religieux, liberté des religions à gérer leurs propres affaires, intervention limitée de l'État dans l'intérêt de la santé, la morale ou l'ordre public), ensuite la citoyenneté (droits et devoirs

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

ne sont pas liés aux appartenances, aux croyances religieuses), enfin la séparation (la légitimité de l'État provient d'une *secular source* : le consentement des gouvernés, l'État ne promeut ni ne finance aucune religion). Un État peut être plus ou moins *secular* [14].

Dès lors, force est de constater que les définitions francophones de la laïcité et celles, anglophones, du *Secularism* sont proches. Étant donné la tendance à la prédominance de l'anglais, ne faut-il pas abandonner le terme français de laïcité et s'en tenir au *Secularism* ? Trois raisons peuvent être invoquées pour ne pas renoncer à l'emploi académique du terme de laïcité – une mauvaise et deux bonnes.

La mauvaise raison serait de vouloir sauvegarder un modèle français de laïcité à l'aune duquel on évaluerait les autres laïcités. Si nous appliquons nos trois indicateurs, le modèle français n'est historiquement pas le premier, et des études comparatives peuvent facilement montrer que si dans certains cas la laïcité française est plus accentuée, dans d'autres elle l'est moins que d'autres laïcités [15].

En revanche, il existe deux bonnes raisons de se servir du terme de laïcité comme d'un concept heuristique. La première est l'ambivalence de l'adjectif *secular* : la proximité sémantique de *Secularization* et de *Secularism* est génératrice d'équivoques et fournit à certains sociologues un prétexte pour refuser d'accorder à cette dernière notion une consistance propre. On reste dans le paradigme de la sécularisation. Or, dès le début des années 1970, une étude sur l'islam en Inde montre que le *Secularism* est accepté et même souhaité par une majorité de musulmans indiens qui, pourtant, refusent *the Secularization* [16]. D'autres cas de figures sont analogues, il faut en rendre compte au niveau théorique.

La seconde bonne raison s'emboîte sur la précédente : le terme synchronique de *Secularism* va induire celui de *Secularization* quand on parlera d'un processus diachronique. La confusion est pratiquement inévitable. Au contraire, le terme synchronique de laïcité renvoie au terme diachronique de laïcisation, ce qui permet une distinction conceptuelle claire entre deux processus, chacun pouvant comporter des hauts et des bas ainsi qu'une certaine réversibilité – même s'il serait très inadéquat d'en parler comme d'un « retour en arrière ». Il semble plus heuristique, plus opératoire d'autonomiser les deux concepts, celui de laïcisation et celui de sécularisation [17].

Laïcisation et sécularisation

Dans ce cadre conceptuel, le processus de sécularisation peut être schématiquement défini comme « le passage d'une culture religieuse », plus ou moins socialement englobante, à « une croyance religieuse », où la religion s'est transformée en un sous-système culturel livré au choix privé et existentiel.

14. Cf. en particulier D. Smith, 1963.

15. R. Blancarte et son équipe ont effectué ce travail comparatif pour l'Amérique latine.

16. A. Mushir-Ul-Haq, 1972.

17. J. Baubérot, 2007.

18. M. Milot, 2002.

19. Pour une comparaison entre ces deux pays ; cf. J. Baubérot, S. Mathieu, 2002.

20. Cf. M. Milot, 2002.

21. Y. Courbage, E. Todd, 2007.

22. Pour plus de développement des idées exprimées ici : cf. J. Baubérot, M. Milot, 2011.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

Le processus de laïcisation concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations de ce champ en relation avec l'État et le politique (et avec la société civile, la citoyenneté et maintenant les questions de genre). Il induit une dissociation du champ politique comme instance de pouvoir (avec son aspect d'obligation et de coercition) et du champ religieux comme une instance d'autorité parmi d'autres. Contrairement à la notion de pouvoir, celle d'autorité n'est pas liée à la possibilité de coercition. Pour s'exercer, l'autorité nécessite une démarche volontaire d'intériorisation de celui qui la reçoit.

Dès lors, la laïcisation « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société. Cette régulation se trouve traduite dans l'univers juridique [18] ». Ainsi l'étude du processus de laïcisation s'intéresse aux rapports de différentes institutions avec la religion, aux phénomènes de transferts et de mutations, à la façon dont les institutions interagissent entre elles, en lien avec les mutations de l'État et de la société civile. Si un contexte religieusement pluraliste peut favoriser la laïcisation, il n'est pas nécessaire. En effet, les processus de démocratisation rendent explicite que, même dans les pays où la référence à une religion est ultra majoritaire, le rapport à la religion se diversifie selon les individus. Il peut aller d'une vision totalisante de la religion à une indifférence en matière de religion, ou au refus de la religion.

Sécularisation et laïcisation peuvent paraître plus ou moins accentuées suivant les époques (sans évolution forcément linéaire), les domaines, les pays. Dans certains pays, le processus de sécularisation a dominé sur celui de la laïcisation – tel le Royaume-Uni et d'autres. Ce fut l'inverse en France [19]. Une laïcisation précoce et accommodante s'est opérée dès la fin du XVIIIe siècle au Canada-Québec [20], une autre, de type autoritaire en Turquie dans la première moitié du XXe siècle. Dans les deux cas, les processus de laïcisation ont eu lieu sans sécularisation correspondante. D'ailleurs, le premier État laïque (au sens des trois indicateurs donnés) est le Rhode Island, dirigé par le pasteur baptiste Roger Williams, inventeur de l'expression « mur de séparation » (entre l'Église et l'État) que reprendra Jefferson. L'idéal de Williams n'est pas la sécularisation mais la « purification » de la religion. Dans l'Iran actuel, certains imams souhaitent la séparation de l'islam et de l'État, pour des raisons identiques. Le souci de « l'authenticité religieuse » peut donc constituer un des facteurs de la laïcisation.

Inversement, certains acteurs sociaux (autorités religieuses, « virtuoses » en religion, etc.), qui veulent imposer une société religieuse, peuvent essayer de contrer le processus de sécularisation par des tentatives de délaïcisation. C'est ce qui se passerait pour des mouvements islamistes radicaux, si on suit l'hypothèse de Youssef Courbage et Emmanuel Todd sur les « crises de transition » des sociétés musulmanes [21]. Cela semblait également constituer le soubassement des revendications du pape Benoît XVI et d'autres autorités religieuses auprès des pouvoirs politiques et d'instances internationales.

La distinction entre la sécularisation, la laïcité/*Secularism* et la laïcisation s'avère d'autant plus opératoire que la globalisation contribue à diversifier les rapports à la religion et aux idéaux séculiers. Insistons : même dans les pays où la pluralité religieuse est faible et où existe une appartenance religieuse très majoritaire, il coexiste une grande diversité dans la manière de vivre la religion et la non-religion. Aujourd'hui, chaque laïcité, en tenant compte des contextes du pays concerné, doit arriver à organiser le vivre-ensemble d'individus et de groupes, de citoyens et de communautés qui entretiennent des rapports diversifiés avec la religion, et donc avec le processus de sécularisation et ses mouvements imprévisibles [22].

Bibliographie

Baubérot, J. 1990. *Vers un nouveau pacte laïque,* Paris, Le Seuil.

Baubérot, J. 2004. *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison,* Paris, Le Seuil.

Baubérot, J. 2007. *Les laïcités dans le monde*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES

Baubérot, J. ; Mathieu, S. 2002. *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France,* Paris, Le Seuil.
Baubérot, J. ; Milot, M. 2011. *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil.
Berger, P. et coll. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics,* Kindle ed.
Berger, P. ; Luckmann, T. 1966. « Secularization and pluralism », *International Yearbook for the Sociology of Religion*.
Casanova, J. 1994. *Public Religions in the modern World,* University of Chicago Press.
Courbage, Y. ; Todd, E. 2007, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Le Seuil.
Hervieu-Léger, D. 2003. *Catholicisme. La fin d'un monde,* Paris, Bayard.
Jacob, P. 1980. *L'empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques,* Paris, Minuit.
Lagrée, M. 1992. *Religion et culture en Bretagne,* Paris, Bayard.
Lambert, Y. 1985. *Dieu change en Bretagne,* Paris, Le Cerf.
Milot, M. 2002. *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec,* Turnhout, Brepols.
Milot, M. 2006. *La laïcité,* Paris, Novalis.
Mushir-Ul-Haq, A. 1972. *Islam in Secular India*, Calcutta, Indian Institute of Advanced Studies.
Smith, D. 1963. *India as a Secular State*, Princeton University Press.
Thorson Plesner, I. 2008. *Freedom of Religion and Beliefs*, Oslo University Press.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.133.18.206 - 12/04/2018 09h38. © ERES