R. franç. sociol., 47-4, 2006, 755-783

NOTE CRITIQUE

La sécularisation : une exception européenne ?
Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions

par **Jean-Paul WILLAIME**

RÉSUMÉ

En sociologie des religions, le concept de sécularisation a longtemps constitué un paradigme interprétatif central désignant de diverses manières un processus de perte d'influence sociale de la religion dans les sociétés modernes. Malgré ses connotations idéologiques associant la progression de la modernité à la diminution de la religion, malgré le fait que les États-Unis entraient difficilement dans ce schéma, le paradigme trouvait une validation empirique dans les données européennes attestant la baisse des appartenances et des pratiques religieuses. Cela n'a pas empêché, dès les années soixante, une discussion critique de ce concept, certains allant même jusqu'à y voir « un mythe sociologique ». La remise en cause du paradigme s'est accentuée depuis les années quatre-vingt-dix et l'on parle aujourd'hui plus volontiers d'« exception européenne » que d'exception états-unienne. C'est à l'examen de ces discussions que cette contribution est consacrée. Il se termine par une reformulation du concept où il apparaît que l'ultramodernité contemporaine associe sécularisation de la modernité et reconfiguration du religieux.

La sécularisation, comme cadre général d'interprétation des évolutions religieuses des sociétés modernes, a longtemps dominé les travaux de sociologie des religions même si, dès le départ, ce paradigme fut discuté par ceux-là mêmes qui le développèrent. Ainsi, dénonçant en 1965 sa polysémie et ses dimensions idéologiques, le sociologue britannique D. Martin (1969) est-il allé jusqu'à proposer de l'éliminer du vocabulaire sociologique. Aujourd'hui, un des éminents représentants de la thèse de la sécularisation, le sociologue américain P. L. Berger (2001), s'est désolidarisé de cette thèse en parlant de la « désécularisation » des sociétés modernes. La sociologue britannique G. Davie (2002), quant à elle, soutient que, du point de vue religieux, l'Europe sécularisée, loin d'être le modèle du devenir du religieux dans les sociétés contemporaines, constitue au contraire une exception à l'échelle du monde. Il n'est donc pas inintéressant de revenir sur ce concept en se référant de façon privilégiée aux sociétés européennes.

Nous le ferons en poursuivant deux objectifs principaux : 1) faire un état de la question en sociologie des religions ; 2) montrer en quoi ce débat en

sociologie des religions peut être une contribution à la sociologie générale des sociétés européennes. Après avoir rappelé, dans un premier temps, les connotations idéologiques de la notion de sécularisation et les efforts des sociologues pour l'objectiver et la soumettre à l'épreuve de la vérification empirique, on rappellera, dans un second temps, la thèse classique de la sécularisation telle qu'elle a été énoncée par ses principaux représentants. Ce qui permettra d'étudier, dans un troisième temps, les angles sous lesquels elle est aujourd'hui discutée et remise en question pour, dans un dernier temps, proposer les notions de « sécularisation pluraliste » (Lambert, 2000) et d'« ultramodernité » (Willaime, 2006) afin de caractériser la situation socio-religieuse actuelle des sociétés européennes.

La sécularisation : un paradigme interprétatif idéologiquement connoté ?

Comme le remarquait récemment J. A. Beckford (2003, pp. 31-32), la sociologie des religions, contrairement à d'autres secteurs de la discipline comme la sociologie de l'éducation ou de la santé, a été centralement marquée par des considérations récurrentes sur le déclin, l'érosion ou l'éclipse de son objet : la religion. Comme si l'étude scientifique de cette activité sociale consistait à s'interroger sur son déclin, fût-ce en étudiant sa persistance en termes de résistances résiduelles face aux avancées de la modernité. La pensée sociologique elle-même a véhiculé, dès ses origines, une interrogation sur le devenir du religieux dans les sociétés modernes, la perte d'influence sociale des religions sur les individus et les sociétés tendant à être considérée comme un indicateur du passage d'une société traditionnelle à une société moderne. La sociologie des religions est effectivement née au cœur de l'interrogation sociologique sur la modernité et tous les grands fondateurs de la discipline (Durkheim et Weber en tout premier lieu) ont proposé une analyse sociologique des phénomènes religieux. Au centre de leur investigation : la société moderne et les changements profonds qu'elle impliquait pour la religion. Ainsi, pour Émile Durkheim, la crise de la société moderne apparaissait-elle liée au non-remplacement des morales traditionnelles fondées sur les religions. Dans son optique, la sociologie devait servir à reconstituer une morale répondant aux exigences de l'esprit scientifique. De là son attention à la morale laïque et son engagement dans l'œuvre éducative de la République.

C'est avec cet héritage complexe opposant modernité et religion que le concept de sécularisation a été abondamment utilisé en sociologie des religions, devenant ainsi le paradigme interprétatif de la discipline. L'interprétation identifiant modernité et sortie de la religion – comme si, dans un jeu à somme nulle, plus de modernité signifiait obligatoirement moins de religion –, a pu d'autant plus prévaloir que, dans les sociétés européennes en tout cas, l'observation empirique de l'évolution des appartenances et des pratiques religieuses chrétiennes venait confirmer cette thèse. La sécularisation a donc fonctionné comme un paradigme interprétatif global permettant de rendre

compte des mutations des sociétés occidentales contemporaines, un tel paradigme comportant, comme tout paradigme de ce type, les trois dimensions que distingue J. C. Alexander (1995) : explicative, interprétative et narrative.

Bien que les sociologues aient investi le concept de sécularisation selon la logique propre de leur discipline soucieuse de rendre compte de l'évolution des sociétés sur la base de validations empiriques, la façon dont il a été utilisé en sociologie ne pouvait pas ne pas porter la marque des origines historiques et philosophiques du concept et de sa dimension idéologique. Avant d'être utilisé en sociologie, le terme de sécularisation a désigné un processus historique et juridique de transfert de propriété d'une institution ecclésiastique à une institution séculière, processus posant ainsi une distinction entre le religieux et le séculier compris comme non religieux. Déjà, avec la distinction entre le clergé *régulier* et le clergé *séculier*, puis entre les clercs et les laïcs, cette distinction entre le religieux et le mondain était établie, l'idée essentielle du mot sécularisation étant dès lors celle d'un transfert d'une propriété ou d'un état ecclésiastique à une propriété ou un état séculier (1). Le mot ayant fini par désigner un mouvement général de passage d'une juridiction religieuse à une juridiction non religieuse (en France, on a parlé de laïcisation) avec une connotation de baisse d'influence et de pouvoir de la religion sur les individus et la société.

Au-delà de cet héritage historique et juridique, il est important de souligner qu'en philosophie le terme a engagé la compréhension même de la modernité occidentale à partir de la place accordée au religieux – en l'occurrence le judaïsme et le christianisme –, dans l'émergence même de la modernité. La philosophie allemande a ainsi ouvert, comme l'a magistralement montré J.-Cl. Monod (2002), une discussion critique sur la pertinence du concept de sécularisation comme instrument de compréhension historique, discussion problématisant deux perspectives récurrentes : 1) la sécularisation comme *transfert* de contenus chrétiens à des contenus séculiers (problématique de la mondanisation – *Verweltlichung* – du christianisme) ; 2) la sécularisation comme *liquidation* du christianisme ou du religieux en général. Marx lui-même, critiquant la démocratie représentative, y a vu une forme sécularisée du christianisme qu'il était nécessaire de dépasser. Nietzsche, quant à lui, a dénoncé les religions de substitution et critiqué la foi en la sécularisation comme dernier avatar d'une pensée qui restait encore religieuse. Transfert des contenus religieux dans d'autres sphères (en particulier celle du politique, voir la fameuse affirmation de Carl Schmitt : « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques

(1) Voir le mot d'ordre de la Révolution française « tous les biens de la nation doivent être sécularisés » qui annonça la nationalisation des biens de l'Église catholique en 1789. Dans un discours du 23 décembre 1880, Jules Ferry parla de « sécularisation de l'école » (« si vous voulez prendre un mot familier à notre langue politique », précisa-il) : « Il y a cent ans, on a sécularisé le pouvoir civil. Il y a deux cents ans, les plus grands esprits du monde, Descartes, Bacon, ont sécularisé le savoir humain, la philosophie. Nous aujourd'hui, nous venons suivre cette tradition : nous ne faisons qu'obéir à la logique de ce grand mouvement commencé il y a plusieurs centaines d'années. » (Jules Ferry, *Discours et opinions*, Paris, Armand Colin, 1986, t. 4, p. 124.).

sécularisés ») et donc thèse de la continuité ou, au contraire, liquidation du religieux et donc thèse de la discontinuité, ces deux dimensions de la sécularisation ne sont pas absentes, on le verra, des débats des sociologues. Le débat philosophique a le grand mérite d'avoir clairement identifié les enjeux de la sécularisation dans la compréhension de la modernité occidentale en posant deux questions essentielles : celle du sens même de l'évolution de la modernité occidentale (dimensions de philosophie de l'histoire) d'une part et, d'autre part, celle d'une modernité occidentale entre rupture et continuité, c'est-à-dire prise entre ses prétentions à l'autofondation et le recyclage séculier d'idées religieuses (comme celles de progrès ou d'eschatologie). Ce dilemme n'avait pas échappé à Talcott Parsons (1978, p. 241) qui soulignait le paradoxe consistant à attribuer à la sécularisation « non la perte d'engagement des valeurs religieuses (et d'autres choses semblables), mais l'institutionnalisation de telles valeurs ainsi que d'autres éléments d'orientation religieuse dans des systèmes culturels et sociaux en évolution ». J.-Cl. Monod (2002, p. 111) a raison de souligner que la reprise sociologique de la notion de sécularisation n'a pas levé l'ambiguïté foncière de cette notion : « La sociologie de la modernité fait du retrait de la tutelle religieuse l'un des phénomènes marquants de l'époque, mais ne cesse d'analyser aussi les "restes" spirituels ou moraux, les transferts de schèmes, les héritages séculiers de la religion destituée. »

Ce débat sur la sécularisation comme sortie de la religion ou comme mouvement interne au religieux ou à d'autres sphères d'activité montre bien que « l'interrogation sur ce qu'est la religion ou le religieux est liée à la modernité occidentale », que la modernité occidentale s'interroge en fait sur elle-même quand elle traite du religieux (Gisel et Tétaz, 2002, p. 10). Ce questionnement met en jeu un rapport à l'autre aussi bien dans la diachronie (le passé) que dans la synchronie (les autres cultures). C'est le processus même de la modernité qui, en distinguant les différentes sphères d'activité, a dès lors posé la question de ce qui revenait au religieux et de ce qui ne relevait pas de lui. Le mot religion va ainsi désigner un phénomène propre. On parla dès lors du « champ religieux », des « instances religieuses » et des relations qu'entretient le religieux avec l'économique, le politique, le culturel, le social, etc.

Max Weber représente, par rapport à ces débats philosophiques, une neutralisation sociologique de la sécularisation, une volonté de prendre la sécularisation non comme un idéal normatif, mais comme un processus historique dont il fallait analyser les caractéristiques et les effets. Comme l'a dit W. Schluchter, Weber effectue un « dépassement de la critique de la religion par la sociologie de la religion » (1988, pp. 339-363). En parlant aussi bien de « désenchantement du monde » que de processus de sécularisation, Weber a aussi l'avantage de souligner la complexité du concept. Pour lui, la démagification du monde est aussi bien un processus *interne* au religieux (à travers la rationalisation effectuée par le judaïsme et le christianisme) qu'*extérieur* à lui (à travers l'impact de la science et de la technique sur l'explication du monde). Mais en parlant de « démagification du monde » (traduction de

Entzauberung der Welt que nous préférons à celle plus ambiguë de « désenchantement du monde »), Weber permet d'emblée de noter que démagification ne signifie pas obligatoirement sécularisation : l'élimination des forces magiques comme explication et comme moyen d'agir n'exclut ni la persistance du religieux comme instance légitimatrice de la morale et de la politique, ni le rôle toujours important de figures charismatiques dans le déroulement de l'histoire. Dans sa perspective, une société peut être démagifiée, notamment à travers la rationalisation de la science et de l'économie, sans être sécularisée, par exemple dans les sphères morales et politiques. Inversement, une société peut être sécularisée aux plans économiques comme aux plans juridique et politique sans être démagifiée (toutes sortes de croyances et de pratiques magiques peuvent s'y maintenir). La sécularisation comme transfert de contenus religieux à la sphère politique ou comme divinisation de valeurs (Weber parle significativement de « polythéisme des valeurs ») peut d'ailleurs être interprétée comme une résistance à la sécularisation elle-même. En soulignant que « les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels » (1971, p. 429) et que certaines traditions religieuses – tout particulièrement le judaïsme et le protestantisme – ont elles-mêmes impulsé un processus de démagification et de rationalisation de la religion, Weber invite d'emblée à ne pas opposer de façon simpliste rationalisation et religion, comme si l'extension de la première signifiait obligatoirement le déclin de la seconde. De même, en soulignant que « les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde ici-bas » (*ibid.*), Weber invitait les sociologues à ne pas identifier purement et simplement intérêts religieux et intérêts pour l'au-delà, comme si la religion se réduisait à la croyance en l'une ou l'autre forme d'au-delà. La neutralisation sociologique du concept par Weber n'empêcha cependant pas le maintien de sa forte connotation idéologique.

Même si, du moins en Europe, les données statistiques tendaient à corroborer une baisse de la religion dans les sociétés modernes sans empêcher, nous y reviendrons, un débat récurrent sur la pertinence et la validité de la notion de sécularisation, un trait important du paradigme de la sécularisation, nourri par certains de ses protagonistes et vigoureusement dénoncé par ses critiques, fut la dimension idéologique du débat. Dans un article retentissant publié en 1965, le sociologue britannique D. Martin (1969) proposa ainsi d'abandonner le terme sécularisation estimant qu'il était lié à des idéologies sécularistes antireligieuses et qu'il était impossible d'opérationnaliser empiriquement une telle notion. J. Fichter, quant à lui, parla de la sécularisation comme d'un « *article of faith, a practically unshakable dogma of sociological theory* » (1981, p. 23), posture intellectuelle qui, selon Fichter, inclinait les sociologues à ne voir dans les phénomènes de conversions à de nouveaux mouvements religieux que des phénomènes de manipulation. P. Glasner (1977) dénonça *« the sociological myth of secularization* ». Dans la même direction, J.-K. Hadden (1987, p. 595), considéra que, loin d'être une théorie

sociologique vérifiable selon les données empiriques, la sécularisation n'était en fin de compte qu'une idéologie des chercheurs en sciences sociales acceptant comme une évidence l'antagonisme entre religion et modernité.

Même les représentants les plus notoires de la thèse de la sécularisation, tel Steve Bruce, reconnaissent que *« the secularization thesis has at least some of its roots in secularism »* (1992, p. 1). Mais le fait que la sécularisation ait « *a strong ideological charge* » (Beckford, 2003, p. 41) ne doit pas empêcher d'en évaluer la pertinence sociologique. À cela Bruce répond d'ailleurs en indiquant que plusieurs des partisans de la thèse de la sécularisation considèrent les évolutions qu'ils constatent comme n'étant pas particulièrement plaisantes, certains d'entre eux, comme David Martin, n'étant d'ailleurs en rien des « sécularistes », c'est-à-dire des idéologues favorables au mouvement qu'ils mettent au jour. Quant aux théologiens chrétiens, plusieurs (Fr. Gogarten, H. Cox, etc.) développèrent des théories de la sécularisation en y voyant un apport positif du christianisme, certains allant même jusqu'à prôner des théologies de la mort de Dieu. En parlant de « sécularisation interne du christianisme », F.-A. Isambert (1976, pp. 573-589) avait bien repéré ce processus d'acceptation et de valorisation religieuses de la sécularisation conçue comme réduction d'emprise du religieux sur la société. Il allait plus loin en montrant, à propos du catholicisme, un processus de transformation interne du religieux soulignant sa rationalisation, sa déritualisation et sa démythification, la sécularisation pouvant « se présenter comme le rapprochement, par voie de similitude du religieux et du profane » (1976, p. 583). On retrouvait ainsi la double face de la sécularisation : d'une part, la réduction sociale de l'espace d'intervention du religieux qui allait nourrir des approches en termes de marginalisation du religieux, d'autre part, le changement du religieux lui-même qui incitait à l'aborder plus sous l'angle de ses transformations que sous celui de son déclin. Par ailleurs, des auteurs marxistes étaient amenés à souligner la perdurance de l'influence du religieux par exemple sur le comportement électoral (Michelat et Simon, 1977) ou à reconnaître explicitement que les fondateurs du marxisme s'étaient trompés en prévoyant la fin prochaine de la religion (Bertrand, 1979). Cette évolution de la pensée marxiste ne fut pas négligeable en sociologie des religions (voir notamment l'œuvre d'Henri Desroche) car elle induit toute une réflexion sur le rôle des « superstructures » culturelles dans le fonctionnement et l'évolution des sociétés (Willaime, 1976, 1977).

L'idée même de sécularisation est donc chargée en détermination et son usage sociologique n'en est que plus délicat. En fait, comme l'a souligné O. Tschannen au terme de son inventaire des conceptions de la sécularisation, si « la théorie moderne de la sécularisation n'existe pas » (1992, p. 369), il y a bien une certaine cohérence du concept à un niveau paradigmatique. Les définitions classiques de la sécularisation sont en effet plus précises et moins prétentieuses que certains des contempteurs de cette thèse l'ont prétendu.

Jean-Paul Willaime

Le paradigme de la sécularisation en sociologie des religions

En sociologie des religions, la thèse de la sécularisation a été particulièrement défendue par le sociologue d'Oxford Bryan Wilson qui en a donné la définition classique suivante : *« the process whereby religious thinking, practice and institutions lose social signifiance »* (1966, p. XIV). D'emblée, Wilson soulignait ainsi quatre éléments centraux de ce paradigme interprétatif : 1) il s'agissait bien d'un *processus de baisse ou de perte* affectant la religion ; 2) ce processus concernait l'influence sociale de la religion dans le *fonctionnement du système social* ; 3) il concernait aussi bien les *croyances, les pratiques et les institutions religieuses* ; 4) il était particulièrement repérable *dans les sociétés occidentales*, en premier lieu européennes (ce qui n'apparaît pas dans la définition, mais dans l'ouvrage). Tout en démontrant l'évidence statistique de la sécularisation à travers la baisse de l'appartenance et des pratiques religieuses qu'il constatait en Angleterre, il abordait d'emblée le cas des États-Unis, exemple classique d'une société moderne où la religion ne semblait pas en perte d'influence. Selon Wilson, loin de représenter l'exception qui confirmait la règle ou l'exemple qui affaiblissait grandement la thèse de la sécularisation dans les sociétés occidentales, les États-Unis représentaient en réalité une autre forme de sécularisation où « la pratique religieuse était elle-même une valeur séculière » (1966, p. 126). Pour la comprendre, il fallait tenir compte de l'histoire et du contexte culturel de ce pays pour interpréter correctement les statistiques concernant les affiliations et engagements religieux. S'inspirant de Will Herberg (1960), Wilson soutint ainsi que « si, en Angleterre, la sécularisation fut décelable dans l'abandon des Églises – comme dans les autres pays d'Europe –, aux États-Unis, elle fut repérable dans l'absorption des Églises par la société et la perte de leur contenu proprement religieux » (1966, p. 114) ; autrement dit par une sécularisation interne du christianisme au profit de l'*American way of life* comme l'avait démontré en 1960 W. Herberg dans son fameux ouvrage : *Protestant-Catholic-Jew : an essay in American religious sociology*. Il est remarquable que le cas des États-Unis ait toujours été l'exemple problématique pour les théories de la sécularisation. Alexis de Tocqueville, qui avait souligné la vitalité religieuse de la société américaine, a ainsi pu être considéré comme « l'un des premiers critiques perspicaces de la théorie de la sécularisation » (Tiryakian, 1991, p. 217). L'on a parlé d'une « exception religieuse états-unienne » (Randaxhe, 2003, pp. 7-25) avant que l'on parle d'une « exception européenne » (voir *infra*), certains, comme Wilson, s'interrogeant globalement sur la pertinence du repérage des États-Unis en termes d'exception, d'autres se limitant à conjecturer la fin de l'exception états-unienne.

Quelques années plus tard, Wilson éprouvait le besoin de préciser qu'en soutenant la thèse de la sécularisation, il voulait seulement dire que les conceptions du supranaturel « cessaient d'être déterminantes pour l'action sociale » même si elles pouvaient toujours être présentes dans la rhétorique publique et chez les individus (1985, p. 19). Autrement dit, le modèle de la sécularisation ne prédisait en rien une éventuelle éclipse totale du religieux :

non seulement il pouvait perdurer dans la sphère privée, mais aussi revêtir de nouvelles formes : « *In this private sphere, religion often continues, and even acquires new forms of expression, many of them much less related to others aspects of culture than were the religions of the past. (This lack of relation is also an evidence of the inconsequentiality of religion for the social system). […]. In this sense, religion remains an alternative culture, observed as unthreatening to the modern social system, in much the same way that entertainment is seen as unthreatening. It offers another world to explore as an escape from the rigors of technological order and the ennui that is the incidental by-product of an increasingly programmed world.* » (*ibid.*, p. 20).

Une autre définition classique de la sécularisation fut proposée par P. L. Berger dans son ouvrage de 1967 *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion* traduit en 1971 en français sous le titre *La religion dans la conscience moderne* : « nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux » (1971, p. 174).

En donnant cette définition, Berger précisait d'emblée que si la sécularisation comportait une dimension socio-structurelle renvoyant à la différenciation fonctionnelle des institutions et des activités, elle affectait également la culture : « elle se traduit ainsi par la disparition des motifs religieux dans l'art, la philosophie et la littérature et – ce qui est plus important – par le développement des sciences à titre de perspective autonome, franchement séculière, profane, sur le monde » (*ibid.*, p. 175) et la conscience : « s'il s'opère une sécularisation de la société et de la culture, il s'opère également une sécularisation de la conscience » (*ibid.*).

Dans son analyse, Berger insista particulièrement sur deux aspects : la rationalisation et la pluralisation. Sur la rationalisation du monde en soulignant, dans une ligne wébérienne, les contributions du judaïsme et du christianisme (notamment protestant) à ce processus. Sur le pluralisme, en insistant sur le fait que, dans une telle situation, la religion ne pouvait plus s'imposer, mais qu'elle devait trouver des débouchés. De là sa référence à la métaphore du marché pour décrire la nouvelle situation du religieux, une situation où les offres religieuses se trouvent exposées à la préférence des consommateurs et où l'œcuménisme devient une exigence de la situation pluraliste, un minimum de rationalisation de la concurrence devenant nécessaire. Vingt-six ans plus tard, en 1997, Berger a, nous y reviendrons, révisé de façon radicale la thèse de la sécularisation en parlant de « désécularisation » et en proclamant carrément que : « L'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fausse. Le monde d'aujourd'hui, avec quelques exceptions sur lesquelles je reviendrai, est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été ; il l'est même davantage dans certains endroits » (2001, p. 15).

Selon M. Chaves (1991, p. 96), « *secularization occurs by a weakening of religious authority, not by a decline in religion* », ce qui est tout autre chose. C'est dans la perspective du sociologue d'Oxford que se situent Roy Wallis et Steve Bruce, deux autres représentants de la thèse classique de la sécularisa-

tion. Introduisant en 1992 un ensemble de contributions de sociologues et d'historiens discutant cette thèse, ils définissent de façon claire l'approche sociologique classique de la sécularisation. Il s'agit d'un modèle expliquant la diminution de la signification sociale de la religion par trois facteurs-clés de la modernisation : 1) la différenciation sociale, 2) la sociétalisation, 3) la rationalisation.

Les conséquences de la différenciation fonctionnelle des institutions et des activités sur la religion font que celle-ci n'est plus qu'une activité parmi d'autres et que les autres activités sociales (l'économie, l'éducation, la santé, la politique, etc.) se développent selon leur logique propre : elles ne sont plus encadrées ou enchâssées dans des représentations religieuses. Cela engendre une diversification des expériences de la vie entraînant elle-même une diversification des conceptions de la vie. La sociétalisation, selon Wilson, est le passage de la communauté à la société, le fait que la vie est de plus en plus organisée à l'échelle sociétale – en particulier à l'échelle des sociétés nationales – et non plus principalement à l'échelle locale. Or, traditionnellement la religion célébrait et légitimait la vie locale. Les conséquences de ces deux processus font que la plausibilité d'un système moral et religieux global décline et que la religion se privatise, qu'elle est poussée dans les marges et les interstices de l'ordre social. Le troisième processus producteur de sécularisation est celui de la rationalisation qui change la façon dont les gens pensent le monde et leur action.

Cette thèse classique a été affinée et complétée par divers auteurs parmi lesquels se détachent Karel Dobbelaere et David Martin. Le premier par sa distinction entre les niveaux micro, meso et macro de la sécularisation, le second par sa grande attention aux contextes nationaux et religieux différenciant fortement le processus de sécularisation selon les religions dominantes et le type de rapport entre l'État et les religions. En 1981, Dobbelaere distinguait trois dimensions de la sécularisation : la laïcisation au niveau macrosocial (la place de la religion dans la société), le « changement religieux » au niveau mesosocial (les évolutions des organisations religieuses elles-mêmes) et l'implication religieuse à l'échelle individuelle (l'évolution des pratiques et attitudes individuelles). M. Chaves, réagissant à cette triple distinction, a proposé d'appeler la première dimension la « sécularisation sociétale », la seconde dimension « la sécularisation organisationnelle » et la troisième « la sécularisation individuelle ». Reprenant cette proposition, Dobbelaere a alors conçu la « laïcisation » comme une sous-catégorie de la sécularisation sociétale et organisationnelle (2002, p. 14). Il reprit la distinction effectuée par J. Baubérot (1994a) entre « sécularisation » et « laïcisation », distinction reprise à son tour par M. Milot (2002) au Québec, mais qui ne s'est guère imposée au-delà des chercheurs francophones. Selon J. Baubérot (1994a, pp. 12-14), la laïcisation est « liée à des tensions explicites entre différentes forces sociales (religieuses, culturelles, politiques, voire militaires) qui peuvent prendre l'aspect d'un conflit ouvert. L'enjeu devient alors le contrôle de l'appareil d'État (ou du moins, une forte influence sur lui) pour qu'il inter-

vienne comme acteur social et donne, voire impose, une solution qui concerne d'abord la religion en tant qu'institution sociale ».

La sécularisation, en revanche, « constituerait de façon dominante un processus de progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux s'effectuant, au niveau des tendances lourdes, principalement par le jeu de la dynamique sociale sans affrontement majeur entre le politique et le religieux. Autrement dit, dans ce cas de figure, les mutations économiques, politiques, religieuses, scientifiques peuvent amener, dans chaque champ, des tensions internes mais il n'existe pas de dissonances graves entre les mutations internes au religieux et les autres changements sociaux. La religion peut ainsi, en interaction avec d'autres champs, se modifier ou restreindre ses prétentions sociales de manière à légitimer, ou même dans certains cas à contribuer à provoquer, une certaine perte d'emprise ».

Cette distinction n'est pas sans intérêt, notamment parce qu'elle introduit l'intervention volontariste du politique et la dimension conflictuelle du processus de réaménagement de la situation du religieux (de ce point de vue, il est intéressant d'analyser comparativement les laïcités turque et française et de prendre en compte les « sécularisations autoritaires » des pays communistes où fut instauré un athéisme d'État). Mais est-il pour autant utile de parler de *laïcisation* ? N'est-il pas préférable de distinguer entre les aspects institutionnels de la sécularisation et ses aspects culturels, ces deux aspects laissant à leur tour ouverte la question de la sécularisation des individus, de leurs pratiques et représentations ? Utiliser un seul terme en distinguant le niveau des institutions, celui de la culture et celui des acteurs peut être opératoire pour, précisément, étudier les combinaisons multiples du phénomène de sécularisation selon ces trois registres. Quitte, comme le propose Dobbelaere, à conserver le terme de laïcisation comme une sous-catégorie de la sécularisation sociétale, pour les contextes nationaux où cette sécularisation s'est effectuée de façon particulièrement conflictuelle sous la poussée d'une action volontariste de l'État et d'une élite politique et intellectuelle qui voulait en découdre avec la religion.

L'avantage des trois dimensions distinguées par Dobbelaere est en tout cas qu'elles permettent de sortir d'un paradigme unilatéral de la sécularisation selon lequel ce processus signifierait un déclin général de la religion. Si l'on prête bien attention à ces trois dimensions, l'on peut en effet très bien concevoir que la diminution de l'importance sociale de la religion, en particulier suite à la différenciation fonctionnelle des institutions et activités, n'implique pas en soi une diminution des pratiques et engagements individuels. Inversement, une baisse des pratiques et engagements individuels ne signifie pas forcément une perte d'influence de la religion à l'échelle sociétale. C'est le thème, cher à G. Davie (1990), du « croire sans appartenance » (*believing without belonging*) qu'elle élabora tout particulièrement en référence à la situation socioreligieuse de la Grande-Bretagne où elle constatait un fort maintien de croyances malgré une baisse des appartenances. Thème qu'en référence aux situations socioreligieuses des pays scandinaves, où l'on observe le maintien d'une forte déclaration d'appartenances malgré une

baisse des croyances, on a pu compléter par des réflexions sur « l'appartenance sans croire » (*belonging without believing*). L'intérêt de cette distinction est de dissocier clairement les évolutions concernant les liens aux institutions religieuses des évolutions concernant les croyances.

D. Martin, quant à lui, prêta une grande attention aux aspects monopolistiques ou pluralistes ainsi qu'aux différences entre les sociétés catholiques et protestantes. En 1978, dans *A general theory of secularization*, il introduisait diverses composantes – les événements historiques structurants, les différentes figures des Lumières et leurs éléments constitutifs, les relations de la religion et de l'identité nationale, etc. – pour montrer que le processus de sécularisation revêtait des formes et des intensités diverses dans les différentes sociétés occidentales, en particulier selon leur degré de pluralisme. Il proposait un continuum de *basic patterns* allant de la situation de monopole à celle où prévaut le pluralisme religieux le plus large, typologie où il tenait également compte de la nature des cultures religieuses dominantes en présence : catholique, protestante, anglicane ou orthodoxe. Les sociologues du protestantisme, de Max Weber à Peter L. Berger, ont en général été plus sensibles que les sociologues du catholicisme aux racines religieuses de la modernité, au fait que la modernité traversait la religion elle-même plutôt qu'elle ne s'y opposait (Willaime, 2004a, 2004b, 2004c, 2005). La comparaison entre les Lumières françaises, l'*Aufklärung* allemande et l'*Enlightenment* anglo-saxonne (par exemple écossaise) montre que le mouvement des Lumières est loin d'avoir été opposé à la religion (2), l'anticléricalisme étant plus une caractéristique de pays catholiques que de pays protestants (Rémond, 1976, p. 12).

Quant au poids des diverses configurations nationales, l'on ne saurait le négliger (Willaime, 2004b). Les identités nationales se sont historiquement construites dans des rapports très diversifiés au religieux et il est incontestable que lorsqu'une dimension religieuse s'est trouvée très liée à une identité nationale (la Grèce orthodoxe, le Danemark luthérien, etc.), ceci n'a pas été sans influences sur la sécularisation sociétale : le fait que la séparation des Églises et de l'État ne soit intervenue en Suède qu'en 2000 – qui plus est, sans tambours ni trompettes –, montre qu'il peut y avoir des cas où des liens déterminés Religions-État peuvent subsister dans des sociétés par ailleurs très sécularisées. Quant à la façon dont le processus de démocratisation s'est effectué dans chaque pays, les exemples des évolutions, lors de la chute du communisme, de la Pologne et de l'Allemagne de l'Est montrent que les relations entre démocratie et religions sont loin d'être univoques et que, comme l'avait déjà bien vu Tocqueville à propos des États-Unis, les religions, loin d'être des ennemies irréductibles de la démocratie, peuvent en être les meilleurs soutiens.

(2) Voir à ce sujet le numéro : « Les Lumières et les religions »/« The Enlightenment and Religion », *Social compass*, *Revue internationale de sociologie de la religion/International review of sociology of religion* (1997, *44*, 2, pp. 195-282).

En définitive, la thèse classique de la sécularisation désigne, en Europe, une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion lié, chez les individus, à une baisse de l'appartenance religieuse institutionnelle et des pratiques qui y sont associées (en tout premier lieu, la pratique cultuelle régulière). Le paradigme identifie ainsi un processus selon lequel la religion perdrait beaucoup de son pouvoir social : alors qu'elle constituait un cadre englobant la société et signifiait le sens dernier de son ordre, alors que ses croyances et son langage imprégnaient profondément la vie quotidienne des individus, elle deviendrait un secteur parmi d'autres de la vie sociale, voire un monde de plus en plus étranger pour un nombre croissant de personnes (augmentation des « sans-religion »), c'est-à-dire un phénomène minoritaire dans la société globale. Une telle approche renvoie principalement à deux processus caractéristiques de la modernité : la différenciation fonctionnelle des institutions et l'individualisation croissante des acteurs, deux processus qui ne signifient aucunement un déclin inéluctable de la religion, encore moins la disparition des phénomènes de croyance ; la modernité elle-même pouvant d'ailleurs être appréhendée comme un système mythique fonctionnant à la croyance (Perrot, Rist et Sabelli, 1992). Autrement dit, même si l'on reste dans la perspective de l'approche classique de la sécularisation, le paradigme ne signifie pas un jeu à somme nulle opposant modernité et religion. Dans l'acception classique de la sécularisation, il s'agit du réaménagement social et culturel du religieux et non de sa disparition, un réaménagement affectant son statut tant d'un point de vue institutionnel que d'un point de vue culturel. Pour mieux appréhender le débat sur la sécularisation en sociologie des religions, il fallait d'abord restituer sans la caricaturer la compréhension classique de la notion.

La sécularisation discutée et contestée

La thèse de la sécularisation est discutée sous différents angles. Certains dénoncent la polysémie de la notion et s'interrogent sur la perception de la religion qu'elle présuppose. D'autres contestent les liens établis entre les dimensions de la modernisation et la perte d'influence sociale de la religion. D'autres encore la perçoivent comme une théorie occidentale, certains allant même jusqu'à parler de la sécularisation comme d'une « exception européenne ».

Le constat de J. A. Beckford (2003, p. 41) est sans doute trop sévère : « *In sum, the modern notion of "secularization" never had a unitary meaning and was not the central focus of any rigorous study of religious change.* » Alors que la notion de sécularisation présuppose que l'on s'entende sur la définition de la religion sous-jacente – comment, en effet, prétendre parler de la perte d'influence sociale d'un phénomène si on ne l'a pas préalablement défini – les conceptions de la sécularisation, remarque Beckford, n'ont que faiblement pris en compte les conceptualisation et définition de la religion dans leur approche du changement religieux. Cela est d'autant plus gênant que parler de

la baisse de l'influence sociale de la religion entraîne le risque de raisonner à partir d'une version limitée du religieux, d'identifier une baisse à partir d'une forme déterminée de religion ou de pratiques religieuses, plutôt que du religieux en général. Ainsi, selon que l'on définit la religion fonctionnellement ou substantivement, les connotations ne sont pas les mêmes dans l'approche. Alors que les définitions *fonctionnelles*, insistant sur les fonctions sociales de la religion, sont surtout sensibles à la perdurance du religieux sous des formes diverses et ouvrent le débat sur les religions « séculières », « analogiques », « métaphoriques », « de substitutions », « *implicit religion* », « *diffuse religion* », « *Ersatzreligion* », « *surrogate religions* », etc., les définitions *substantives*, en identifiant le religieux à des formes diverses de croyances à l'intervention de puissances surnaturelles dans la vie des hommes, sont quant à elles plus sensibles à l'érosion du phénomène religieux identifié à cette dimension du surnaturel. Plutôt que de se river à une définition pérenne de la religion, il est préférable, comme le suggère Beckford, d'être attentif au fait que les notions de religion et de séculier, loin d'être des notions intangibles, sont toujours des constructions sociales qui évoluent constamment. Dès lors il est impossible de raisonner comme si l'on avait affaire à des réalités fixes. Ces notions ne sont pas non plus similaires d'un contexte culturel à l'autre. Autrement dit, comme nous y invitait déjà Martin, il faut étudier les divers modèles que l'on peut rencontrer des délimitations respectives du religieux et du séculier tout en étant attentif aux évolutions.

La sécularisation, en sociologie des religions, est une théorie du changement religieux. Or, comme l'a noté W. C. Roof (1985, p. 75 *sq*.), il est plus difficile qu'on ne l'imagine de penser le changement religieux. G. Davie (2001, p. 110) souligne ainsi : « *An evident fall both in religious practice and in religious knowledge in the postwar period does not lead to a parallel loss in religious sensitivity (the data quite clearly suggest otherwise) or to the widespread adoption of secular alternatives*. » R. Stark et L. R. Iannacone qui, en 1994, proposaient de renoncer au terme de sécularisation, soulignaient en même temps le fait que nous n'avions pas besoin d'une théorie du déclin de la religion, mais d'une théorie du changement religieux permettant de prendre en compte les évolutions de la religiosité, tant dans ses formes que dans son intensité ou vitalité. La baisse des expressions les plus convenues de la religiosité ou d'une tradition religieuse particulière, comme par exemple le catholicisme ou le protestantisme luthéro-réformé, ne signifie pas obligatoirement une baisse de l'influence sociale de la religion, encore moins le déclin de la religion en général. C'est bien en effet en interprétant différemment les évolutions des attitudes religieuses en Europe et dans le monde que les partisans et les opposants de la thèse de la sécularisation divergent. Alors que les premiers se concentrent sur la baisse des formes instituées de pratiques et d'adhésions croyantes, les seconds insistent au contraire sur la dissémination des croyances dans les sociétés contemporaines et les reconfigurations de pratiques religieuses et/ou spirituelles, ce dernier terme étant souvent privilégié pour signifier qu'il s'agit de pratiques non liées à une institution ou tradition religieuse particulière.

Dans *Le pèlerin et le converti*, D. Hervieu-Léger (1999) a particulièrement souligné cette mutation des formes de la religiosité et cette dissémination des phénomènes de croyance qui nous éloignent de la figure classique du « paroissien ». Ce qui l'a amenée à considérer que « la sécularisation, ce n'est pas d'abord la perte de la religion dans le monde moderne. C'est l'ensemble des processus de réaménagements des croyances qui se produisent dans une société dont le moteur est l'inassouvissement des attentes qu'elle suscite, et dont la condition quotidienne est l'incertitude liée à la recherche interminable des moyens de les satisfaire. Contrairement à ce que l'on nous dit, ce n'est donc pas l'indifférence croyante qui caractérise nos sociétés. C'est le fait que cette croyance échappe très largement au contrôle des grandes Églises et des institutions religieuses » (p. 42).

Dans un tel contexte, l'identification au christianisme se complexifie privilégiant ou mêlant l'une ou l'autre de ces dimensions : affective, patrimoniale, humanitaire, politique, humaniste, esthétique (Hervieu-Léger, *ibid*., pp. 83-88). Mais dans *Catholicisme, la fin d'un monde* (2003), D. Hervieu-Léger insiste plus sur ce qu'elle appelle l'« exculturation » du catholicisme, c'est-à-dire un « ébranlement qui atteint les *structures culturelles* que le catholicisme a contribué à former dans la société française » (pp. 92-93). Cet ébranlement serait d'autant plus fort que l'on assisterait à « la sécularisation ultime d'une culture séculière extirpée de la matrice religieuse où elle s'est formée » (p. 326). D. Hervieu-Léger, qui parle volontiers de « l'évidement religieux des sociétés modernes », insiste plus sur l'effondrement du système catholique que sur sa reconfiguration. Prenant appui sur une série d'enquêtes sur les « cercles militants de l'organisation romaine », Ph. Portier, quant à lui, récuse explicitement l'hypothèse de la sécularisation en soulignant les formes de recomposition du religieux dans le monde catholique français, formes exprimant « le réemploi, au cœur même de l'expérience spirituelle, des modes de penser et de sentir propres à la modernité » : « Si l'Église ne rassemble plus aujourd'hui autant de fidèles que dans les années 1930-1960, elle est encore capable cependant ; davantage probablement que toutes les autres organisations sociales, de susciter des investissements nombreux, intenses et durables. » (Portier, 2002, p. 14).

Le changement religieux est indissociable du changement social global, certains insistant plus sur l'ébranlement ou l'évidement que cela représente pour le religieux, d'autres étant plus sensibles aux recompositions que cela induit. Reste que, comme nous le rappelions précédemment, le paradigme classique de la sécularisation vise plus à signifier une perte d'influence sociale de la religion au niveau du système social qu'au niveau des attitudes individuelles, même si ces deux aspects sont corrélés (un groupe religieux qui peut s'appuyer sur une forte base sociale au niveau de ses membres et participants aura forcément plus d'influence sociale qu'un groupe religieux ultra-minoritaire).

Une part de la discussion critique du concept de sécularisation a de fait porté sur les différents éléments de la modernité traditionnellement associés à la sécularisation : la différenciation fonctionnelle, la rationalisation, la

privatisation et la pluralisation, éléments dont il s'agit précisément de mesurer les incidences sur le devenir du religieux, le paradigme de la sécularisation interprétant les incidences de ces différents éléments en termes de perte d'influence sociale de la religion.

J. Casanova a soutenu en 1994, dans son ouvrage *Public religions in the modern world*, la thèse de la déprivatisation de la religion revenant ainsi sur la privatisation du religieux, l'une des dimensions classiques de la sécularisation particulièrement soulignée, en 1967, par Thomas Luckmann. Proposant de tester indépendamment les unes des autres les trois dimensions suivantes de la sécularisation (1994, p. 211) : 1) la sécularisation comme différenciation de la sphère du séculier et des normes et institutions religieuses ; 2) la sécularisation comme déclin des croyances et des pratiques religieuses ; 3) la sécularisation comme relégation de la religion dans une sphère privée, l'auteur en conclut que, si la thèse de la sécularisation est bien vérifiée pour ce qui est de la première dimension, elle l'est moins pour la seconde et pas du tout pour la troisième. Casanova, analysant les différents modes de délimitation du public et du privé et leurs conséquences sur la situation sociale du religieux, s'appuie sur l'évidence empirique, à l'échelle du monde, du rôle important joué par le facteur religieux dans la sphère publique. Beckford (2003, p. 58) souligne de son côté « *that certain religious beliefs and practices are largely outside the control of formal religious organisations does not, ipso facto, render those beliefs and practices individualistic* ». Cela ne signifie pas non plus qu'elles soient privatisées. Alors que la délimitation entre le privé et le public varie selon les sociétés, il est encore plus discutable, selon Beckford (*ibid.*, p. 62), d'établir une équivalence entre privatisation et marginalisation.

De façon plus générale, Beckford insiste sur le fait qu'aucun des traits habituellement associés à la sécularisation ne fonctionnent de façon univoque. Ainsi, explique-t-il, il n'y a pas obligatoirement incompatibilité entre religion et rationalité. Non seulement parce que les religions sont aussi porteuses de rationalité, mais aussi parce que la science peut reconnaître ses limites par exemple pour définir quand commence ou s'arrête une vie humaine. Selon Beckford (*ibid.*, p. 49), « *the rational value of rationality is dependent on the ends to which it is oriented, there is always the possibility that the pursuit of rationality for its own sake will create the conditions in which the need for religious perspectives, as a source of values, will be re-asserted* ».

Pas facile donc de résoudre les dissensions à propos des effets de la rationalisation sur la religion. Il en va de même pour ce qui concerne la *pluralisation*. Alors que Bruce souligne les effets sécularisateurs du pluralisme, les tenants de la théorie du choix rationnel (Stark et Bainbridge, 1985, 1987 ; Stark et Finke, 2000) soutiennent au contraire que c'est le pluralisme qui est vecteur de vitalité religieuse. Répondant aux tenants de la théorie du choix rationnel qui établissent une corrélation entre présence d'un marché religieux ouvert et concurrentiel d'une part et vitalité religieuse d'autre part, Bruce répond : « *This is the cancer of choice. To the extent that we are free to choose our religion, religion cannot have the power and authority necessary to make it any more than a private leisure activity. Far from creating a world*

in which religion can thrive, diversity and competition undermine the plausibility of religion. » (1999, p. 186).

Quant à Berger, qui avait particulièrement insisté sur le lien entre sécularisation et pluralisme, il écrit aujourd'hui ceci : « *If I look back on my earlier work, I would say that I was wrong about secularization, but right about pluralism. I misunderstood the relation between the two : the latter does not necessarily lead to the former (vide the American case). What pluralism does (and there I was right) is to undermine all taken-for-granted certainties, in religion as in all other spheres of life. But it is possible to hold beliefs and to live by them even if they no longer hold the status of taken-for-granted verities. In other words, I would now say that pluralism affects the* how *of religious belief, but not necessarily the* what. » (1999, p. 196).

Mais Berger va plus loin en considérant désormais que les tenants de la sécularisation expriment la « culture d'une élite globalisée » « une sous-culture internationale, celle des gens qui ont reçu une éducation supérieure de type occidental, et en particulier en humanités et sciences sociales » (2001, p. 26), et qui tendrait à interpréter la société à l'aune de leur propre sous-culture. Or, selon Berger, la religion continue à jouer un rôle non négligeable tant pour ce qui est du développement économique, des droits de l'homme, de la guerre et de la paix, la justice sociale. Pour lui, il y a une constante anthropologique de l'élan religieux et de la quête de sens (*ibid.*, p. 30).

La différenciation fonctionnelle des institutions et des activités, noyau dur de la théorie de la sécularisation, est également discutée. Tout d'abord parce que, d'une société à l'autre, les délimitations respectives du politique et du religieux varient. Ainsi, comparant deux sociétés européennes pourtant proches comme l'Allemagne et la France (Willaime, 2004b), avons-nous constaté que leurs approches des relations entre le politique et le religieux étaient fort différentes : si toutes deux revendiquent l'autonomie respective du politique et du religieux, elles ne la comprennent pas de la même façon, les Églises étant outre-Rhin associées positivement aux pouvoirs publics pour l'accomplissement d'activités d'intérêt général, tout particulièrement dans les domaines éducatifs et sociaux. Tout le schéma de la différenciation fonctionnelle doit également être interrogé, comme le soutient Matthias König, dans le contexte de la « constellation post-nationale » et de la relativisation de l'État-nation. On ne peut exclure l'hypothèse que la forte différenciation entre le politique et le religieux, historiquement liée à l'affirmation des États-nations, soit, dans une constellation post-nationale moins forte, ou en tout cas modifiée en raison du développement de solidarités infranationales aussi bien que supra- ou transnationales. Ce qui ne signifie pas obligatoirement la remise en cause de l'autonomie du politique et du religieux. Ainsi O. Roy (2005) soutient-il, à juste titre selon nous, que la vitalité des mouvements islamistes, loin de contredire la thèse de la sécularisation, la confirme au contraire : « la sécularisation renforce la spécificité du religieux », provoquant une reconstruction de l'identité religieuse comme identité minoritaire et transnationale découplée de l'État (p. 114 *sq.*). En revanche, le fait que des questions comme les unions homosexuelles, la parentalité homosexuelle, l'euthanasie, le

clonage thérapeutique soient à l'agenda des débats politiques tend à ramener les intervenants religieux dans la sphère publique et à structurer le débat politique selon des clivages philosophico-religieux. Les analyses de chercheurs travaillant sur les populations musulmanes attirent aussi notre attention sur le fait que, dans ce monde religieux, on rencontre d'autres formes de différenciation du politique et du religieux.

La mondialisation de la recherche, en favorisant l'insertion de chercheurs de diverses cultures dans la discussion internationale, a contribué à questionner le paradigme de la sécularisation, les sociologues d'autres pays tendant à le percevoir comme un paradigme occidental lié à la façon dont se serait effectué, dans les pays marqués par le christianisme, le partage du politique et du religieux. Ce partage serait particulièrement lié, selon certains, à l'émergence des identités nationales des pays occidentaux. Des non-Européens ou des spécialistes de sociétés non européennes contestent ainsi la thèse de la sécularisation en soutenant l'idée que « *the dichotomy between religion and nationalism is an ideological element in the Western discourse of modernity* » (Van der Veer et Lehmann, 1999, p. 3). Selon P. Van der Veer (2001, p. 10), c'est l'émergence de l'État-nation qui a entraîné une façon de redéfinir la place du religieux et du séculier : « *Societies assume the nation form in the historical transformation that we refer to as "modernity" and it is this form that determines what is understood as the religious or the secular. This assertion is not a rephrasing of the secularisation thesis since there is not much evidence for the disappearance of religion or its marginalization in public life in most societies. Rather, it emphasizes the importance of the nation-state for the location and nature of religion.* »

De là, selon lui, le lien entre religion et nationalisme : « *The assumed secularism of modern British and Dutch societies makes sense only as a colonial theory.* » S'agissant du Japon, on peut soutenir que la modernisation a plus entraîné une sacralisation qu'une sécularisation de l'État : « *the modernization of the state in Japan was instrumental not to the secularization of society but to its sacralization* » (Harootunian, 1999). Dans d'autres cultures, il peut y avoir modernisation sans sécularisation (Hanf, 1986). Selon Talal Asad, ce n'est pas seulement la thèse de la privatisation de la religion qui, comme le soutient Casanova, est remise en cause, mais aussi les deux dimensions classiques que sont la différenciation structurelle des activités d'une part, le déclin de la signification sociale des croyances et pratiques religieuses d'autre part. Asad, qui plaide pour une « anthropologie du sécularisme », soutient que si la thèse de la sécularisation est aujourd'hui de moins en moins plausible, ce n'est pas seulement parce que la religion joue actuellement un rôle important dans les nations du monde, « *this is because the categories of politics and religion turn out to implicate each other more profoundly than we thought, a discovery that has accompanied our growing understanding of the powers of the modern nation-state. The concept of the secular cannot do without the idea of religion* » (1999, p. 192).

Rajeev Bhargava (1998), réfléchissant au sécularisme indien, indique quant à lui clairement que, dans le cas de l'Inde *« it is difficult to distangle the*

religious from the non-religious and, therefore, practically impossible to strictly separate every religious from every non-religious practice » (p. 488), ce qui ne l'empêche pas de démontrer l'intérêt et la nécessité d'un « *contextual secularism* », la séparation du politique et du religieux étant toujours contextualisée : « *No society can determine for all times, in all contexts, the form of separation best suited to it. Only contextual secularism grasps that* many forms of separation lie between total exclusion and complete fusion. » (p. 516).

La sécularisation, loin d'être « la manifestation d'une relation axiomatique entre la modernité et la sécularisation commune à l'ensemble du monde », serait dès lors un « phénomène européen avec une explication européenne » (Davie, 2001, p. 120). La thèse de l'exception européenne occupe une place importante dans l'approche de Berger qui parle d'« euro-culture séculière » (2001, p. 25). Mais c'est G. Davie qui a particulièrement soutenu la thèse de l'exception européenne. Comme indiqué ci-dessus, il est significatif que l'on soit passé de la thèse de l'exception religieuse états-unienne à celle de l'exception de la sécularité européenne : ce n'est plus la relative vitalité religieuse d'un grand pays moderne que l'on cherche à expliquer, mais la non moins relative faible vitalité religieuse d'une Europe sécularisée. Même si cette opposition entre les États-Unis et l'Europe doit être questionnée en soulignant, inversement, les différents aspects de la sécularité états-unienne et de la vitalité religieuse européenne, reste qu'elle introduit, dans le débat sur la sécularisation, la question de la mondialisation, dimension qui, comme le remarquait Tschannen (1992, p. 371) dans son inventaire des théories de la sécularisation, était étrangement absente des débats, ce qui, selon lui, était « la lacune la plus grave du paradigme ».

Dans son ouvrage *Europe : the exceptional case*, le souci de Davie (2002) est de situer l'Europe dans le contexte global du monde. Se fondant principalement sur des données relatives à diverses expressions du christianisme, elle n'a guère de peine à montrer qu'en Amérique latine, en Afrique et en Extrême-Orient le constat d'une perte d'influence du christianisme n'a rien d'évident, tellement, dans ces continents, se manifeste au contraire une vitalité chrétienne (sans parler du cas des États-Unis qu'elle prend également en compte). Concernant l'Europe elle-même, elle soutient que les Européens de l'Ouest lui apparaissent beaucoup plus « *unchurched* » que « *secular* » (2002, p. 5). Bien que de nombreux Européens aient cessé de se connecter à une institution religieuse, cela ne signifie pas qu'ils cessent pour autant d'avoir des croyances religieuses. Davie est par ailleurs sensible aux reconfigurations des minorités religieuses juives et musulmanes ainsi qu'à l'émergence de nouveaux mouvements religieux extrêmement divers. Elle développe le concept de « *vicarious religion* » pour s'interroger : *« Could it be that Europeans are not so much less religious than populations in other parts of the world, but – quite simply – differently so ?* » La ligne d'argumentation de Davie est donc la suivante : elle relativise tout d'abord les données quantitatives relatives aux attitudes religieuses des Européens en soulignant leur polysémie et le fait qu'elles ne permettent guère de rendre compte des différences

d'un pays à l'autre. Elle soutient par ailleurs la thèse du *believing without belonging* selon laquelle, même si les taux d'appartenance des individus aux Églises sont faibles, ceux-ci restent attachés à certaines croyances et aux services des Églises, institutions en lesquelles ils ont toujours confiance. Davie reprend à S. Eisenstadt (2000) la notion de « modernités multiples », notion qui implique non seulement d'identifier la modernité occidentale européenne comme une version particulière de la modernité, mais aussi d'être attentifs, comme l'explique Eisenstadt, aux différences internes à l'Europe, en particulier dans la façon dont s'est affirmé le rôle de l'État. Différentes versions de la modernité, ce sont autant de configurations différentes dans les liens complexes entre modernité et religions. Et si l'un des traits importants de la modernité est l'autocorrection, comme le souligne N. Göle étudiant les mondes musulmans, *« modernity is not simply rejected or readopted but critically and creatively re-appropriated by news religions discursive and social practises in non-Western contexts* » (2000, p. 93), Davie en conclut alors que les attitudes des Européens à l'égard de la religion, loin d'être un modèle d'exportation, représentent quelque chose de distinct : « *it is something distinct, peculiar to the European corner of the world* » (2002, p. 17) ; il est dès lors légitime selon elle de parler d'« exception européenne », exception qui se manifeste particulièrement à travers une sécularité européenne, elle-même diversifiée selon les pays.

En 1995, l'ouvrage de Bruce *Religion in modern Britain* répondait directement à l'ouvrage de Davie paru l'année précédente (*Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*) en démontrant, force statistiques à l'appui, qu'il y avait bien un effondrement de la religion en Grande-Bretagne. Mais, comme le remarque justement D. Hervieu-Léger, Bruce et Davie ne sont pas sensibles aux mêmes phénomènes : « Bruce fait partie de ceux qui considèrent que la consistance d'une "religion" se mesure avant tout à sa capacité d'organiser des pratiques et d'ordonner des comportements. Les tours, détours et recompositions de la croyance l'intéressent moins. » (Hervieu-Léger, 2001, p. 35), de même que les recompositions des rituels qu'explore Davie qui s'est intéressée aux manifestations collectives de deuil lors de la tragédie du stade de Hillsborough en 1989 et du décès de la princesse Diana en 1997 ou de la reine mère en 2002 (Davie, 2004, pp. 23-37). Bruce, dans *God is dead. Secularization in the West* (2002) a renchéri en prenant soin d'expliquer pourquoi différents phénomènes religieux que certains opposent à la thèse de la sécularisation (les mouvements sectaires et la mouvance *New Age*, l'attrait pour les religions orientales, le renouveau charismatique), loin d'invalider la thèse de la sécularisation, la confirment même. Si Dieu est bien mort, le déclin religieux n'est donc « pas un mythe sociologique » (2002, p. 74).

Pour remettre en cause le paradigme de la sécularisation, Berger tire également argument du fait que ce ne sont pas les groupes religieux qui se sont le plus adaptés à leur environnement socioculturel séculier qui se sont le mieux maintenus, mais, au contraire, les groupes religieux « qui n'avaient pas essayé de s'adapter aux exigences supposées d'un monde sécularisé » (2001, p. 17).

Autrement dit, « les groupes religieux dont les croyances et les pratiques dégoulinent de surnaturel réactionnaire (pas du tout le genre qui plaît aux universitaires distingués) ont beaucoup mieux réussi » (*ibid.*) insiste Berger remettant ainsi en cause la soi-disant dévalorisation moderne du surnaturel. À quoi Bruce (2001) répond que cela démontre au contraire la précarité des versions libérales des religions et le fait que, pour se maintenir, les religions doivent se constituer en sous-cultures alternatives par rapport à la société globale. Selon Berger, « la contre-sécularisation est aussi importante, dans le monde contemporain, que la sécularisation » (*ibid.*, p. 20) : « vivre dans le doute est une situation pénible pour beaucoup de gens ; c'est pourquoi un certain nombre d'organisations (et pas seulement religieuses) qui promettent de fournir ou de rétablir des certitudes ont un marché tout prêt qui s'ouvre à elles » (*ibid.*, p. 21).

À partir de données quantitatives concernant la Suisse, R. J. Campiche (2004) souligne quant à lui principalement deux choses. D'une part, qu'il y a une représentation dominante de la religion comme une « ressource pour les temps difficiles et pour l'humanisation de la vie en société ». D'autre part, reprenant notre analyse en termes de « religion duale » (Willaime, 1996, 1998), qu'il y a deux visages de la religion : une religiosité institutionnelle et ce qu'il appelle, de façon contestable à notre sens, une « religion universelle » qui se caractériserait en Suisse par la permanence récurrente des traits suivants : la croyance en un être supérieur, la prière, la religion comme affaire privée, le respect des droits de l'homme. En parlant de « religion duale », nous avions pour notre part voulu souligner la dualisation qui s'opère entre les déstructurations-recompositions du religieux à l'échelle institutionnelle et les déstructurations-recompositions du religieux à l'échelle individuelle, les deux ne se rencontrant pas forcément et creusant le divorce entre l'acteur et le système pour reprendre la terminologie de M. Crozier et E. Friedberg. Ceci nous avait amené à noter (Willaime, 1998, p. 273) que deux figures de Dieu coexistaient chez les individus : celle, vague, d'un Dieu lointain et impersonnel ne s'occupant pas des affaires des hommes (sécularisation de la figure du divin) et celle, plus précise en termes de figuration, d'un Dieu proche et personnel, accompagnateur et interlocuteur des hommes au quotidien (cet enchantement de la figure du divin pouvant passer par diverses figures d'intermédiaires : saints, sages, personnages charismatiques, etc.). À la sécularisation de la figure même du divin répond sa désécularisation, ce qui témoigne de la complexité et de l'ambivalence des reconfigurations contemporaines de la religiosité.

Il est significatif que, si l'on parle de « sociétés post-chrétiennes », Jürgen Habermas, lui, parle de « sécularisation dans une société post-séculière » (2001, p. 12), ce qui n'est pas contraire à la première qualification. On est ainsi invité à se demander ce qu'il advient aussi bien du religieux dans des sociétés européennes « post-chrétiennes » que de la sécularisation dans des sociétés « post-séculières », le séculier comme le religieux bouge et il est plus que jamais nécessaire de rompre l'illusion d'une étanchéité entre ces deux sphères. Davie, quant à elle, pense qu'« il est tout aussi moderne de critiquer

le séculier à partir des ressources de la religion que de critiquer le religieux à partir du séculier » (2002, p. 161). On ne peut plus penser la sécularisation en termes de triomphe d'une modernité face à des traditions religieuses considérées comme obsolètes. Les choses sont plus complexes et il est nécessaire de s'interroger sur la sécularisation à l'âge de ce que nous appelons l'ultramodernité.

La sécularisation pluraliste de l'ultramodernité européenne

Reprenant les différents éléments à travers lesquels on définit habituellement la modernité, Y. Lambert a bien montré, sur la base des données quantitatives des enquêtes européennes sur les valeurs, que chaque élément, loin d'avoir unilatéralement des effets allant dans le sens d'une diminution des engagements religieux des individus, peut aussi jouer en faveur de la religion. Ainsi, l'*individualisation*, loin d'affaiblir la religiosité, peut-elle aussi bien « favoriser l'adoption d'une foi plus personnelle, voire autonome vis-à-vis des religions » (2004, p. 331), prôner le développement économique et un bien-être accru et se traduire par une valorisation religieuse de l'épanouissement personnel. Quant à penser que les *progrès de la science* seraient négativement corrélés à la religion (comme si plus les sciences progressaient, plus les croyances religieuses déclineraient), rien n'est moins sûr, constate Y. Lambert analysant les réponses apportées à la question « plus les connaissances scientifiques progressent, plus il est difficile de croire en Dieu ».

S'agissant du *pluralisme*, les enquêtes attestent de l'intégration du pluralisme dans la façon même de se rapporter à une vérité religieuse : « En France, rappelle Lambert, le taux de ceux qui pensent qu'il existe une seule vraie religion est tombé de près de 50 % en 1952 (Ifop-*Réalités*) à 15 % en 1981 et à 6 % en 1998. » (*ibid.*, p. 335). Certaines croyances, comme celles en l'après-mort, ont tendance à remonter chez les Européens, en particulier chez les jeunes. Quant aux personnes qui se déclarent « sans religion », il est maintenant nécessaire de distinguer entre les « sans-religion croyants » et les « sans-religion incroyants », le fait de se déclarer « sans religion » ne signifiant pas absence de croyances et d'intérêts pour le spirituel. Les personnes qui s'identifient comme religieuses sont moins nettement croyantes qu'auparavant tandis que les personnes qui s'identifient comme « sans-religion » sont moins athées qu'auparavant. Bref, les frontières entre les non-religieux et les religieux tendent quelque peu à s'estomper, ces derniers se sécularisent tandis que les premiers se spiritualisent. Les enseignements que l'on peut tirer des enquêtes européennes sur les valeurs en matière d'attitudes religieuses sont en tout cas loin de pouvoir se réduire à un schéma d'évidement de la religion. Concluant son analyse fondée sur les trois enquêtes européennes sur les valeurs de 1981, 1990 et 1999, Lambert identifie trois tendances principales dans les attitudes des Européens en matière religieuse : « une poursuite de la sortie de la religion, un ressaisissement interne chez les chrétiens et le développement d'une religiosité sans appartenance. Là où elle se manifeste, la

remontée religieuse provient de ce ressaisissement chrétien et de ce croire sans appartenance. Ces trois tendances se manifestent dans tous les pays mais selon des proportions différentes et sans que l'on soit encore en mesure d'expliquer les causes des différences entre pays » (*ibid.*, p. 319).

Dans des études antérieures, Lambert (1994, pp. 241-271) avait déjà établi que les indicateurs de vitalité religieuse, en particulier les taux de pratique cultuelle, n'étaient pas corrélés aux modes de relations Églises-État qui prévalent dans les différents pays d'Europe. Autrement dit, le fait que des liens subsistent entre un État et une religion, entre l'école et la religion n'a pas d'effets particuliers sur les attitudes religieuses des individus. Même si cela ne remet pas forcément en cause le lien établi entre différenciation fonctionnelle et sécularisation, il est intéressant de constater qu'il n'y a pas de lien entre le niveau des pratiques religieuses et ce qui peut apparaître comme une moindre différenciation entre institutions religieuses et autres activités (éducatives par exemple). À l'échelle de l'Europe, le mode de différenciation entre politique et religion, s'il existe bel et bien, ne correspond pas au modèle de la laïcité française, ce qui montre que cette différenciation, comme celle entre le religieux et l'éducatif, n'aboutit pas forcément à une marginalisation sociale des institutions religieuses.

Dans la plupart des pays d'Europe prévaut en effet une laïcité de reconnaissance du religieux, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en respectant l'autonomie respective de l'État et des religions et en garantissant les principes fondamentaux de libertés et de non-discrimination qu'elle implique, reconnaît les apports sociaux, éducatifs et civiques des religions et les intègre de ce fait dans la sphère publique. Ce qui n'empêche pas l'existence, dans différents pays, de courants anticléricaux et de formes militantes de laïcité (en Belgique et en Espagne notamment). Si l'Union européenne est un laboratoire au plan sociopolitique, elle l'est aussi au plan de la laïcité : s'y invente une laïcité qui, tout en respectant les prérogatives des États-membres en matière de relations Églises-État, garantit l'autonomie du politique et la liberté des personnes face à tous les pouvoirs religieux tout en reconnaissant l'apport des religions à la formation des individus et à la vie collective. Dans les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne, il s'agit, comme l'a bien vu B. Massignon, d'un véritable « laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique » « où s'inventent de nouvelles formes de relations entre organismes porteurs de sens et instances politico-administratives » dans le cadre d'une recomposition des fonctions étatiques et de la démocratie (2003, p. 41). Cette laïcité européenne en gestation s'inscrit bien dans l'évolution religieuse générale des sociétés européennes, évolution qui, comme l'a bien vu Y. Lambert (2000, p. 32), mène ces sociétés à un modèle de « sécularisation pluraliste », c'est-à-dire « un modèle dans lequel la religion ne doit pas exercer d'emprise sur la vie sociale, mais peut jouer pleinement son rôle en tant que ressource spirituelle, éthique, culturelle ou même politique au sens très large, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme démocratique ».

Cette thèse de la religion ressource dans des sociétés post-séculières ne signifie pas à notre sens que l'idée de sécularisation soit devenue obsolète. Il y a bien un réaménagement profond et durable tant de la place de la religion dans les sociétés modernes que de la façon d'être religieux dans ces sociétés. Mais la pensée sociologique est aujourd'hui mieux parvenue à sortir des schémas évolutionnistes influencés par des philosophies linéaires de l'histoire et par des conceptions rationalistes peinant à intégrer les phénomènes symboliques dans l'analyse du social. Comme à l'époque de la fondation de la pensée sociologique, l'on vérifie aujourd'hui combien l'analyse des évolutions religieuses est une contribution importante à l'analyse du social (Willaime, 1999, 2004a). Une contribution qui, comme le montrent les débats sur la sécularisation, est également révélatrice des paradigmes interprétatifs à travers lesquels on construit une vision globale des évolutions. En sociologie des religions comme en sociologie générale, c'est la fin des grands récits et une attention renouvelée à la logique des acteurs qui, comme l'a régulièrement expliqué Raymond Boudon, ont de bonnes raisons de croire ce qu'ils croient et de faire ce qu'ils font. La remise en cause des schémas linéaires de la sécularisation invite ainsi à sortir d'oppositions simplistes entre religion et modernité. Il y a bien un profond réaménagement du statut social et culturel de la religion dans les sociétés européennes, mais celui-ci n'est pas réductible à un effacement des pratiques religieuses. L'ultramodernité, ce n'est pas moins de religieux, c'est du religieux autrement. Débarrassé de ses perspectives évolutionnistes et idéologiques, la sociologie des religions peut d'autant mieux s'atteler à l'analyse des formes diverses de reconfiguration des pratiques symboliques dans les sociétés européennes.

Dans une contribution à l'ouvrage *Theorising religion : classical and contemporary debates* (Willaime, 2006), nous avons développé la thèse de l'ultramodernité comme sécularisation de la modernité. L'ultramodernité, c'est la fin de ce que Alain Touraine appelle « la modernité triomphante », une fin qui, loin de signifier un échec de la modernité, représente son accomplissement : « la force libératrice de la modernité s'épuise à mesure que celle-ci triomphe » (Touraine, 1992, p. 111). L'ultramodernité, c'est toujours la modernité, mais la modernité désenchantée, problématisée, autorelativisée. En parlant de sécularisation de la modernité, nous entendons désigner un processus de désacralisation de la modernité, de démythologisation d'institutions centrales de la modernité comme le travail, le politique, la famille, l'éducation. Si chacune de ces institutions a pu paraître moderne en s'émancipant de références ou de tutelles religieuses, elles étaient en fait restées traditionnelles sous des formes sécularisées (selon le schéma classique de la sécularisation comme transfert du religieux vers une autre sphère d'activités). Avec l'ultramodernité, ce sont ces sacralisations séculières du travail, du politique, de la famille, de l'éducation qui se trouvent également atteintes, quatre domaines où l'on observe un processus de sécularisation de la modernité c'est-à-dire d'ébranlement des dispositifs séculiers eux-mêmes sous la poussée d'une modernisation qui remet en cause les institutions fondamentales de la société industrielle moderne. U. Beck synthétise très bien ce que nous appelons ultramodernité en écrivant que « la modernisation dans le

cadre de la société industrielle a été remplacée par la modernisation des principes de la société industrielle » (1992, p. 10). Ce sont toutes les transcendances collectives, qu'elles soient religieuses, politiques ou éducatives qui se trouvent questionnées en régime d'ultramodernité. L'évolution d'une sécularisation-transfert ayant consisté en un transfert d'absolu du religieux au séculier vers une sécularisation des absolus séculiers au nom même desquels on s'est émancipé du religieux se vérifie particulièrement bien dans le domaine de l'éducation scolaire. L'école, après avoir été marquée par un changement de tutelle du religieux au séculier (sécularisation-transfert de l'éducation qui passe de l'Église à l'État) subit aujourd'hui une seconde phase de sécularisation où le magistère éducatif se trouve lui-même questionné. C'est en ce sens que nous disons qu'après avoir été *laïcisée* en passant sous la responsabilité de l'État-nation, l'école est aujourd'hui *sécularisée*. C'est le même processus qui s'effectue au sujet de la famille. Il y eut d'abord une sécularisation-transfert d'une légitimation religieuse à une légitimation séculière de la famille : la famille bourgeoise de la société industrielle. En ultramodernité, c'est l'institution familiale elle-même qui est remise en cause et non plus seulement son mode de légitimation. Quant au politique, si l'État a concurrencé l'Église et pris sa place comme référence absolue, il est lui-même questionné aujourd'hui dans ses prétentions et l'on est entré dans l'âge du désenchantement du politique. Marcel Gauchet a cette formulation très juste mettant en relation l'évolution de la croyance religieuse et de la croyance politique : « La croyance religieuse est en train de cesser d'être politique. Elle se vide de ses implications immémoriales quant à la forme de la communauté des hommes. Ce détachement d'avec son tronc originaire lui ouvre un autre avenir. De son côté, la croyance politique est en train de cesser d'être religieuse. Elle se délivre de la contrainte que le modèle sacral continuait secrètement d'exercer sur toute représentation possible de la société. Cette émancipation par rapport au cadre initial dans lequel se tenait l'entente de notre monde nous fait entrer dans un nouvel âge de la politique et, plus largement, de l'action historique. » (2002, p. 108).

Après avoir parlé de la « transcendance par la citoyenneté » dans son ouvrage sur *La communauté des citoyens* (1994, pp. 83-114), Dominique Schnapper a significativement parlé dans un ouvrage ultérieur de « l'épuisement de la transcendance collective » (2002, pp. 263-278) En réfléchissant à « l'épuisement de la transcendance collective » tant religieuse que politique, Schnapper note que cet épuisement risque, en France plus qu'ailleurs, « de contribuer au délitement du lien social » (*ibid.*, p. 268) car c'est dans notre pays qu'a été poussé « le plus loin l'effort pour créer, sur le modèle religieux et contre lui, une forme de transcendance politique » (p. 267). L'ultramodernité politique, qui rend plus difficile l'exercice de toute souveraineté collective, entraîne en tout cas des reconfigurations des rapports entre religions et politique. Dans l'anomie politique et religieuse de l'ultramodernité, dans des sociétés modernes désenchantées caractérisées par des quêtes de sens et des recherches de liens, institutions politiques et institutions religieuses reconfigurent leurs rapports. Il ne s'agit plus de se concurrencer pour exercer la transcendance collective comme au bon vieux temps où le politique et le reli-

gieux se disputaient la place, mais de reconfigurer ses relations dans une tout autre conjoncture civilisationnelle marquée par l'incertitude et la subjectivisation des valeurs. Autant les religions ont pu paraître comme des expressions traditionnelles résistant à une modernité conquérante qui tendait à les percevoir comme des réalités obsolètes en voie avancée de déliquescence, autant elles apparaissent aujourd'hui à certains comme des groupes de référence socialement signifiants dans le contexte d'une société ultramoderne tellement sécularisée qu'elle en est devenue impuissante à signifier un sens collectif au nom d'une mythologie mobilisatrice. L'ultramodernité est le temps de la sécularisation pluraliste telle que Yves Lambert l'a définie (2000, p. 32). C'est donc l'hypersécularisation de l'ultramodernité qui permet un certain retour du religieux. Ce retour ne signifie pas – sauf dans ses expressions extrémistes – une remise en cause du processus d'autonomisation des sociétés modernes par rapport aux autorités religieuses. Il manifeste, dans le contexte de la mondialisation, une reconfiguration globale du religieux, du politique et du culturel, reconfiguration qui incite d'autant plus les sociologues des religions à congédier les philosophies sous-jacentes de l'histoire et les conceptions trop étroites de la rationalité qui ont marqué les théories de la sécularisation.

Jean-Paul WILLAIME

Groupe Sociétés, Religions, Laïcités – CNRS-EPHE
59-61, rue Pouchet – 75849 Paris cedex 17

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Alexander J. C., 1995. – *Fin de siècle social theory : relativism, reduction, and the problem of reason*, London, Verso.

Armogathe J.-R., Willaime J.-P. (éds.), 2003. – *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols.

Asad T., 1999. – « Religion, nation-state, secularism » dans **P. Van der Veer, H. Lehmann** (eds.), *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, pp. 178-196.

Barker E., Beckford J. A., Dobbelaere K. (eds.). – *Secularization, rationalism and sectarianism. Essays in honour of Bryan Wilson*, Oxford, Clarendon Press.

Baubérot J., 1994a. – « Laïcité, laïcisation, sécularisation » dans **A. Dierkens** (éd.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

— (éd.), 1994b. – *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros.

Baudoin J., Portier Ph. (éds.), 2002. – *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Beck U., 1992. – *Risk society. Towards a new modernity*, London, Sage Publications.

— 2001. – *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.

Beckford J. A., 2003. – *Social theory & religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Berger P. L., 1967. – *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion,* Garden City (NY), Doubleday.

— 1971. – *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion.

— (ed.), 1999. – *The desecularization of the world*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans.

— (éd.), 2001. – *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.

— 2005. – *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren Éditeur.

Bertrand M., 1979. – *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Éditions Sociales.

Bhargava R., 1998. – « What is secularism for ? » dans **R. Bhargava** (ed.), *Secularism and its critics*, Dehli, Oxford University Press, pp. 486-542.

Boudon R., 2002. – *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?* Paris, Presses Universitaires de France.

Bruce S. (ed.), 1992. – *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford, Clarendon Press.

— 1995. – *Religion in modern Britain,* Oxford, Oxford University Press.

— 1997. – *Religion in the modern world from cathedrals to cults*, Oxford, Oxford University Press.

— 1999. – *Choice & religion. A critique of rational choice*, Oxford, Oxford University Press.

— 2001. – « The curious case of the unnecessary recantation : Berger and secularization » dans **L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin** (eds.), *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge, pp. 87-100.

— 2002. – *God is dead. Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishers.

Campiche R. J. (éd.), 1997. – *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Le Cerf.

Campiche R. J., Broquet Raphaël, Dubach Alfred, Stolz Jörg (collabs.), 2004. – *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides.

Campiche R. J., **Dubach Alfred, Bovay Claude** (collabs.), 1992. – *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme.

Casanova J., 1994. – *Public religions in the modern world*, Chicago, The University of Chicago Press.

Chaves M. A., 1991. – *Secularization in the twentieth-century United States*, unpublished PhD dissertation, Harvard, Harvard University.

— 1994. – « Secularization as declining religious authority », *Social forces, 72,* 3, pp. 749-774.

Davie G., 1990. – « Believing without belonging : is this the future of religion in Britain ? », *Social compass, 37*, 4, pp. 455-469.

— 1994. – *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging,* Oxford, Blackwell.

— 2001. – « The persistence of institutional religion in modern Europe » dans **L. Woodhead** (ed.), *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge, pp. 101-111.

— 2002. – *Europe : the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, London, Darton, Longman and Todd Ltd.

— 2004. – « Rituels royaux en Angleterre : deux enterrements et un jubilé » dans **E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, I. Saint-Martin** (dirs.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, pp. 23-37.

Davie G., Hervieu-Léger D., 1996. – *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.

Dobbelaere K., 1981. – « Secularization : a multi-dimensional concept », *Current sociology, 29*, 2, pp. 3-153.

— 2002. – *Secularization : an analysis at three levels*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang.

Eisenstadt S., 2000. – « Multiple modernities », *Daedalus*, *129*, 1, pp. 1-30.

Fichter J., 1981. – « Youth in search of the sacred » dans **B. Wilson** (ed.), *The social impact of the new religions,* New York, Rose of Sharon Press, pp. 21-41.

Galland O., Roudet B. (éds.), 2005. – *Les jeunes européens et leurs valeurs. Europe occidentale, Europe centrale et orientale*, Paris, La Découverte (Recherches).

Gauchet M., 2002. – *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.

Gentile E., 2005. – *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Le Seuil.

Gisel P., Tétaz J.-M. (éds.), 2002. – *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides.

Glasner P., 1977. – *The sociology of secularisation. A critique of a concept,* London, Routledge & Kegan Paul.

Göle N., 2000. – « Snapshots of islamic modernity », *Daedalus, 129*, 1, pp. 91-118.

Habermas J., 2001. – *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hadden J.-K., 1987. – « Towards desacralizing secularization theory », *Social forces, 65*, 3, pp. 587-611.

Hammond Ph. E., 1985. – *The sacred in a secular age. Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, University of California Press.

Hanf Th., 1986. – « Modernisierung ohne Säkularisierung ? Versuch über religiös-politische Ideologien in der dritten Welt » dans *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt*, Köln, Carl Heymanns Verlag KG, pp. 129-152.

Harootunian H., 1999. – « Memory, mourning and national morality : Yasukuni Shrine and the reunion of state and religion in postwar Japan » dans **P. Van der Veer, H. Lehmann** (eds.), *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, pp. 144-160.

Herberg W., 1960. – *Protestant-Catholic-Jew : an essay in American religious sociology*, Garden City (NY), Doubleday.

Hervieu-Léger D., 1999. – *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

— 2001. – « Le christianisme en Grande-Bretagne : débats et controverses autour d'une mort annoncée », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, pp. 31-40.

— 2003. – *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Hervieu-Léger D., Willaime, **J.-P.,** 2001. – *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

Isambert F.-A., 1976. – « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, *17*, 4, pp. 573-589.

König M., 2005. – *Menschenrechte*, Frankfurt am Main, Campus Verlag.

Laermans R., Wilson B., Billiet J. (eds.), 1998. – *Secularization and social integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven, Leuven University Press.

Lambert Y., 1994. – « Les régimes confessionnels et l'état du sentiment religieux » dans **J. Baubérot** (éd.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros.

— 2000. – « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, 37, pp. 11-33.

— 2004. – « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, *45*, 2, pp. 307-338.

Lamine A.-S., 2004. – *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Luckmann Th., 1967. – *The invisible religion : the problem of religion in modern society*, New York, Macmillan.

Martin D., 1969. – « Towards eliminating the concept of secularization », repris dans *The religious and the secular : studies in secularization*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 9-22.

— 1978. – *A general theory of secularization,* New York, Harper & Row Publishers.

— 2005. – *On secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot, Ashgate.

Massignon B., 2003. – « Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne : un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique ? » dans **J.-R. Armogathe, J.-P. Willaime** (éds.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, pp. 25-43.

Michelat G., Simon M., 1977. – *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/Éditions Sociales.

Milot M., 2002. – *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.

Monod J.-Cl., 2002. – *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin.

Parsons T., 1978. – « Belief, unbelief and disbelief » dans *Action theory and the human condition*, New York, The Free Press.

Perrot M.-D., Rist G., Sabelli F., 1992. – *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Presses Universitaires de France.

Portier Ph., 2002. – « Introduction – une Église mosaïque » dans **J. Baudoin, Ph. Portier** (dirs.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 13-15.

Randaxhe F., 2003. – « De "l'exception religieuse" états-unienne. Retour sur un débat », *Archives de sciences sociales des religions*, 122, pp. 7-25.

Rémond R., 1976. – *L'Anti-cléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard.

Riffault H., Tchernia J.-F., 2002. – « Les Européens et le travail : un rapport plus personnel », *Futuribles,* 277, pp. 63-80.

Roof W. Cl., 1985. – « The study of social change in religion » dans **Ph. E. Hammond** (ed.), *The sacred in a secular age,* Berkeley, University of California Press, pp. 75-89.

Roy O., 2005. – *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.

Schluchter W., 1988. – *Religion und Lebensführung*, Tome I, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Schnapper D., 1994. – *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.

— 2002. – *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard.

Shiner L. E., 1967. – « The concept of secularization in empirical research », *Journal for the scientific study of religion*, *6*, 2, pp. 207-220.

Stark R., Bainbridge W. S., 1985. – *The future of religion. Secularization, revival and cults formation*, Berkeley, University of California Press.

— 1987. – *A theory of religion*, New York, Peter Lang.

Stark R., Finke R., 2000. – *Acts of faith : explaining the human side of religion*, Berkeley, University of California Press.

Stark R., Iannacone L., 1994. – « A supply-side interpretation of the "secularization" of Europe », *Journal for the scientific study of religion, 33*, 3, pp. 230-252.

Tiryakian E., 1991. – « L'exceptionnelle vitalité religieuse aux États-Unis : une relecture de *Protestant-Catholic-Jew* », *Social compass*, *38*, 3, pp. 215-238.

Touraine A., 1992. – *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

Tschannen O., 1992. – *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz.

Van der Veer P., 2001. – *Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press.

Van der Veer P., Lehmann H. (eds.), 1999. – *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.

Wallis R., Bruce S., 1992. – « Secularization : the Orthodox model » dans **S. Bruce** (ed.), *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford, Clarendon Press, pp. 8-30.

Weber M., 1971. – *Économie et société*, t. 1, Paris, Plon.

Willaime J.-P., 1976. – « L'opposition des infrastructures et des superstructures : une critique », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXI, pp. 309-327.

— 1977. – « La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes postindustrielles », *Social compass*, XXIV, pp. 323-338.

— 1996. – « Surmodernité et religion duale » dans **L. Voyé** (éd.), *Figures de dieux*, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 235-246.

— 1998. – « Religion, individualization of meaning, and the social bond » dans **R. Laermans, B. Wilson, J. Billiet** (eds.), *Secularization and social integration. Papers in honor of Karel Dobbelaere*, Leuven, Leuven University Press, pp. 261-275.

— 1999. – « French-language sociology of religion in Europe since the Second World War », *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie/Swiss journal of sociology, 25*, 1, pp. 343-371.

Willaime J.-P. (suite)
— 2004a. – « The cultural turn in the sociology of religion in France », *Sociology of religion, 65*, 4, pp. 373-389.
— 2004b. – *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard.
— 2004c. – *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France [3^e éd.].
— 2005. – *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
— 2006. – « Religion in ultramodernity » dans **J. A. Beckford, J. Wallis** (eds.), *Theorising religion : classical and contemporary debates*, Aldershot, Ashgate, pp. 73-85.
Wilson B., 1966. – *Religion and secular society. A sociological comment*, London, C. A. Watts & CO.
— 1985. – « Secularization : the inherited model » dans **Ph. E. Hammond** (ed.), *The sacred in a secular age,* Berkeley, University of California Press, pp. 9-20.