

Première Partie :
Conférences de Jean BAUBÉROT

Sécularisation et laïcisation

Jean BAUBÉROT

Ecole Pratique des Hautes Etudes
Groupe Sociétés, Religions, Laïcités

Depuis un demi siècle, les sociologues de la religion débattent du concept de « sécularisation », qui dans son sens le plus général signifie la perte de l'importance sociale de la religion dans des sociétés modernes, sociétés qui fonctionnent selon des critères de rationalité instrumentale liée aux sciences et aux techniques. Cette « perte » est rattachée à des changements sociaux dus à la dynamique du capitalisme industriel. Ainsi, pour Peter Berger (en 1967), le lieu originel de la sécularisation a été la sphère économique, en particulier « les différents secteurs de l'économie qui ont leur source dans des processus capitalistes et industriels. » La société industrielle moderne a engendré un secteur qui fonctionne selon des règles indépendantes de la religion et, peu à peu, la perte de l'importance de la religion dans le fonctionnement de ce secteur, s'est étendue dans d'autres secteurs de la société. Ces analyses se sont souvent référées à Max Weber et à sa notion de « désenchantement (ou démagification) du monde », que l'on trouve notamment dans son livre célèbre sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Dans cette perspective, la sécularisation désigne un processus (au départ occidental) qui différencie la religion d'autres significations et activités sociales. Les sociétés non sécularisées vivaient selon des systèmes socio-religieux, renvoyant à des cosmologies et qui imprégnaient les différentes activités sociales, rythmaient temps social, marquaient l'espace social, conditionnaient les manières de vivre en société. Progressivement, en Occident, puis dans d'autres sociétés au fur et à mesure que l'Occident imposait un type de modernisation et de ratio-

nalisation, des processus de sécularisation se plus ou moins effectués.

Certaines conceptions de la sécularisation ont eu une vision linéaire, assez déterministe et mécaniste des choses, percevant l'évolution contemporaine de la religion dans la modernité comme un jeu à sommes nulle : plus la modernité « avançait » et plus la religion « reculait ». Dans cette optique le déclin et, à terme, la disparition de la religion paraissait inéluctables.

La majorité des sociologues de la religion n'ont cependant pas partagé cette vision des choses. La diminution de l'influence de la religion sur le fonctionnement des sociétés ne signifiait pas pour autant sa disparition dans les consciences individuelles et collectives, mais plutôt la fin d'un englobement des représentations sociales par une imprégnation religieuse. Ainsi, la religion devenait un secteur particulier, étendu ou restreint, de la vie en société et se liait de plus en plus à une culture de la subjectivité. Sur un plan intellectuel, la théologie ne dominait plus les savoirs, n'était plus (comme au Moyen Age européen) le couronnement de la connaissance, des démarches philosophiques puis scientifiques s'autonomisaient progressivement. D'une manière générale, socialement, on n'a plus raconté le monde (au sens donné par Paul Ricoeur aux termes de « récit », de « narrativité ») de façon religieuse. Au moment de la parution *De l'origine des espèces* (1859), Darwin choquait l'intelligentsia. Maintenant, c'est l'offensive néo-créationniste (« *intelligent design* »), même si elle tente de tenir compte des théories de l'évolution, qui choque l'élite intellectuelle des sociétés modernes.

Si la sécularisation ne signifiait pas la disparition de la religion, elle provoquait des changements socio-religieux. La religion voyait son espace social plus ou moins diminué et devait tenir compte de l'évolution des savoirs et des techniques. La notion de « sécularisation interne » rendait compte des tentatives d'adaptation, tel l'*aggiornamento* catholique au moment de Vatican II. Pour ma part, j'ai proposé la notion de « sécularisation religieuse » pour qualifier les situations socio-historiques où certains courants religieux (par exemple des mouvements protestants anglo-saxons) ont valorisé, par souci d'authenticité religieuse, la dissociation du christianisme et de la société globale. Plusieurs sociologues ont insisté sur le développement,

dans un contexte sécularisé, d'un marché religieux concurrentiel où de nouveaux mouvements religieux prolifèrent face à des religions historiques n'étant plus en situation de monopole ou de quasi-monopole.

De telles analyses s'effectuèrent avant tout sur des pays occidentaux. Cela ne signifiait nullement qu'il n'existait pas, ailleurs, des processus de sécularisation et de transformation de la religion en lien avec d'autres processus de modernisation. Certes, il faut faire preuve de prudence épistémologique et ne pas oublier qu'il existe une pluralité des modernités. Les formes récentes de cultures non occidentales ne doivent pas être réduites à des variantes excentrées d'un modèle forgé en Occident. Dans certains pays, l'industrialisation peut aller de pair avec un maintien de solidarités communautaires à dimension religieuse. Cependant, il a existé historiquement une hégémonie du modèle occidental et certaines similitudes ont existé dans les voies d'accès à ces modernités.

Ainsi, selon Jean-Pierre Berthon, l'industrialisation et l'urbanisation rapide du Japon, à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, ont engendré un processus de sécularisation de la société japonaise en contribuant à transformer le shintô : « Les références aux lien du sol (*chi-en*) et la prégnance de son ancrage territorial se sont peu à peu distendues. La religion du village est devenue une « religion à la ville ». De nouveaux types de paroissiens sont apparus ainsi qu'une population religieuse « flottante », plus attirées par les vertus spécifiques de divinités « en vogue » (*hayarigami*) ou les fastes colorés de certaines fêtes shintô que par l'ancien attachement à un lieu qui les intégrait en tant qu'« enfants de la divinité tutélaire » (*ujiko*) ».

Autre problème : assisterait-on aujourd'hui à une « désécularisation » ? C'est le point de vue adopté notamment par Peter Berger qui, à partir des mouvements islamistes et autres fondamentalismes, estime que le début du XXI^e siècle est « furieusement religieux ». Je reviendrai sur ce sujet, mais j'indique tout de suite qu'à mon avis, cela ne met en cause qu'une conception par trop évolutionniste, linéaire, de la sécularisation (parler de « désécularisation » signifie, en effet, qu'on ne change pas de paradigme). Par ailleurs, des analyses comme celles de Youssef Courbage et Emmanuel Todd montrent, à l'inverse des thèses de Berger, qu'un processus de sécularisation est actuellement

à l'œuvre dans des pays de culture musulmane (due notamment à une baisse de la démographie et à une série de mutations concernant notamment l'alphabétisation et le statut de la femme). Selon eux, l'offensive de mouvements extrémistes se situe en réaction contre des changements sociaux sécularisateurs. On assiste à une « crise de la transition ».

En revanche, me semblent plus fondées les critiques récurrentes reprochant à la notion de sécularisation sa trop grande extension, sa forte polysémie, son aspect globalisant parfois propice à un mélange entre une perspective sociologique et des options convictionnelles. A mon sens, si Peter Berger a aussi radicalement changé d'avis concernant la pertinence de la notion de sécularisation, c'est peut-être parce qu'effectuant une équivalence entre sécularisation et sécularisation interne, il avait pensé que, désormais, le modernisme religieux (auquel il se rattache personnellement) devenait la forme socialement dominante du religieux. Or le religieux peut aussi exprimer une résistance à la sécularisation et tenter de former des sortes de « contre sociétés ». Dans les sociétés européennes, c'est ce qui est arrivé au XIX^e siècle avec la forme de catholicisme que les historiens appellent le « catholicisme intransigeant » et qui s'est vivement opposé à certaines démarches scientifiques et au développement des libertés modernes.

Si les études qui se réfèrent à un processus de sécularisation se réclament de Marx Weber, Emile Durkheim analyse l'évolution socio-historique de la religion plutôt à partir d'un processus de laïcisation par lequel l'instance politique et les diverses institutions sociales s'autonomisent à l'égard de la religion et se dotent de règles de fonctionnement propres ainsi que de représentations spécifiques. Or, comme l'indique Micheline Milot, « l'analyse sous le seul angle du processus de sécularisation met [peu] en lumière les aménagements structurels, notamment juridiques, décidés par l'Etat et les rapports de force entre les groupes sociaux qui sont parties prenantes à ces décisions ». Certains sociologues ont voulu remédier à ce manque en instaurant la laïcisation comme une dimension de la sécularisation. Ainsi Karel Dobbelaere distingue une « sécularisation latente » et une « sécularisation manifeste » qui serait la laïcisation.

Cette distinction est très intéressante. Dobbelaere prend comme exemple de sécularisation latente l'introduction de l'horloge, en Occident, à partir du XIV^e siècle. « Les développements de la science, de l'industrie et du commerce demandent d'autres systèmes de régulation du temps que celui qu'offrent les cloches des églises et monastères, rythmant la séquence des prières. » L'invention de l'horloge « offre la possibilité d'émanciper le temps de sa charge religieuse et par là, de le séculariser. » Quelques siècles plus tard, avec l'apparition du chemin de fer, de l'avion, des médias, le temps est régulé « en fonction des exigences technologiques ou économiques (heures d'été et d'hiver). C'est là un exemple parlant de sécularisation latente, puisqu'un tel effet n'a pas été volontairement recherché ». Au contraire, la laïcisation apparaît chez Dobbelaere comme « un processus de sécularisation manifeste, c'est-à-dire consciente et voulue. Celle-ci vise intentionnellement à conforter la différenciation fonctionnelle entre le sous-système religieux et les autres sous-systèmes sociétaux, tels que l'enseignement, la médecine et le juridique, par la mise en place de structures légales consacrant l'autonomie de chacun de ceux-ci ».

La distinction est fort intéressante, mais la démarche ne va pas jusqu'à son terme. En effet, si on peut ainsi faire fonctionner deux idéaux-types distincts, pourquoi, alors que tant de critiques mettent en lumière la trop grande ampleur du concept de sécularisation, vouloir maintenir ce seul terme pour englober les deux idéaux-types ? Avec des sociologues des deux Amériques, entre autres, Micheline Milot, Roberto Blancarte et Fortunato Mallimaci, je fais partie de ceux qui estiment indispensable de distinguer clairement le concept de sécularisation et celui de laïcisation. En effet, une telle distinction permet à la fois d'obtenir une meilleure précision conceptuelle et d'élargir la perspective.

Meilleure précision conceptuelle : distinguer deux concepts permet de circonscrire, de façon idéal-typique, deux processus qui peuvent s'interpénétrer mais qui n'ont pas forcément la même logique : la sécularisation désigne le processus social, culturel et symbolique au cours duquel, le rôle social de la religion, en tant que cadre normatif, décline, se transforme, se décompose et se recompose. La religion

peut rester pertinente pour des individus et des groupes. Elle n'impose plus ses normes à l'ensemble de la société. Les représentations sociales dominantes ont été soustraites à leur imprégnation religieuse par le jeu complexe de la dynamique sociale ; c'est pourquoi, tendanciellement, la sécularisation est effectivement « latente », c'est en général un effet « non voulu » (au sens de Max Weber) de changements sociaux. La laïcisation désigne un processus qui « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société, notamment en contexte pluraliste » (M. Milot). L'aspect non religieux de cette régulation se traduit notamment dans la dissociation du système juridique étatique (et maintenant des conventions internationales) et, d'autre part, des normes religieuses. Le processus de laïcisation réaménage les rapports de l'Etat et des religions et, idéal-typiquement, autonomise et le pouvoir politique à l'égard de la religion et l'autorité religieuse à l'égard du politique.

Exprès je reprends ici la distinction wébérienne entre « pouvoir » et « autorité ». Dans les conjonctures où la laïcisation s'est opérée, il ne s'agit plus, en effet, de distinguer, comme on le faisait au Moyen-Age européen, entre un « pouvoir temporel » et un « pouvoir spirituel ». Le pouvoir, avec la possibilité de coercition qu'il contient, appartient à l'ordre du politique—et ici on trouve le problème de la citoyenneté, de la démocratie, etc. La régulation du religieux appartient à l'ordre de l'autorité, elle doit être intériorisée par chaque acteur pour se trouver acceptée ; La privatisation de la religion produite par le processus de laïcisation ne signifie nullement, en effet, la disparition des expressions religieuses dans l'espace public. La privatisation de la religion signifie que l'acceptation ou le refus de religion est livrée au choix privé, c'est à dire au choix personnel, sans être l'objet de coercition (ou de promotion) sociale. On trouve ici le principe de la « liberté de conscience », devenu une valeur des sociétés modernes. Ainsi Fortunato Mallimaci définit la laïcisation, « dans les pays à dominante catholique comme le sont la majorité des pays d'Amérique latine » comme « le passage, conflictuel et non linéaire, d'une société où la Vérité catholique est considérée comme une loi, à une société où la liberté de conscience affirme ses droits, et où ceux-ci sont reconnus ».

Je ne prétends naturellement pas être un spécialiste du Japon, mais

il me semble que l'Etat des Codes (*Ritsuryô kokka*) instauré au VIII^e siècle établit un réseau d'équivalences entre les fonctions religieuses et administratives typiques d'une non laïcisation. Critique à l'égard d'une application sans nuance de la notion de laïcisation à la situation japonaise, Alain Rocher reconnaît cependant que « le religieux semble omniprésent dans l'arborescence dite des « Huit départements et des Cent Bureaux » qui caractérisent le système sinisé des Codes. Le Ministère des Dieux (ou des Cultes shintô), *Jingikan*, est placé au sommet de l'appareil d'Etat ». En parlant de l'histoire de la laïcité française, nous verrons que les conflits autour de la laïcisation peuvent se lier étroitement à la question de l'identité nationale. C'est bien ce qu'il me semble être caractéristique de la période d'Edo où la perception d'une menace de domination européenne entraîna l'interdiction du christianisme et un système d'affiliation obligatoire aux temples bouddhistes. Le bouddhisme, en symbiose avec le shintô, possède alors un quasi monopole de gestion du religieux. Suite à la révolution de Meiji, la tentative de promouvoir le shintô, distingué du bouddhisme, comme religion d'Etat comporte, me semble-t-il, des effets ambivalents en matière de laïcisation. En effet, il coexiste avec l'article 28 de la Constitution de 1889 qui affirme la liberté de croyance des japonais dans les limites de l'ordre public et de leurs devoirs de sujets de l'Empereur. Le Rescrit impérial de non-divinité et la Constitution de 1946 séparant la religion et l'Etat instaurent une laïcité à la japonaise.

J'arrête là ces considérations aventureuses pour indiquer que la distinction conceptuelle entre sécularisation et laïcisation permet également d'élargir la perspective. En effet, si on considère la laïcisation comme un aspect de la sécularisation, l'institution religieuse se trouve la seule empiriquement étudiée dans le cadre de cette différenciation. Autonomiser le processus de laïcisation permet d'examiner l'interrelation des institutions et de prendre fondamentalement en compte le rôle du politique et du juridique dans cette différenciation. La notion de laïcisation oblige à ne pas se cantonner au champ de la sociologie de la religion. L'étude du processus de laïcisation s'intéresse forcément aux mutations des différentes institutions, à la façon dont elles interagissent les unes envers les autres, en lien avec les mutations

de l'Etat-nation et de la société. Sociologie et histoire de l'Etat, des institutions médicales et scolaires, philosophie politique, sciences politiques et sciences juridiques sont convoquées.

Si la notion de laïcisation se heurte au cloisonnement des disciplines, elle correspond cependant à un renouveau de l'intérêt pour les instances politique et juridique. De même les croisements entre l'histoire de la religion et l'histoire de la médecine ou de l'éducation se sont multipliés. Ainsi, en Europe, la religion a longtemps imposé certaines limitations à la médecine, car une bonne préparation du salut dans l'au-delà apparaissait plus importante qu'une guérison, au demeurant alors très aléatoire. Dans le catholicisme, on devait mourir muni des « derniers sacrements » et donc le médecin devait avertir son malade de sa fin prochaine ; ce qui signifiait qu'il reconnaissait les limites de son pouvoir de guérir. Au XIX^e siècle, grâce à certaines lois, une institution médicale s'est structurée de façon autonome, dominant la religion dans le cas français, devant composer avec elle dans le cas anglais, ainsi que je l'ai montré dans un de mes livres. En France, en effet, le processus de laïcisation s'est avéré dominant face au processus de sécularisation, alors qu'en Angleterre cela a été l'inverse. L'instruction a longtemps été incluse dans l'action religieuse, mais la création d'un ministère de l'instruction publique (début du XIX^e siècle en Prusse, en 1900 en Espagne) et le développement d'une école publique dont l'Etat prend le contrôle ou dont il délègue le fonctionnement à un échelon local, marquent une laïcisation plus ou moins accentuée, liée à un conflit ou à un compromis avec les organisations religieuses. En général, il reste un cours de religion, mais qui n'englobe plus les autres cours et dont le programme, dans les pays de culture protestante en tout cas, est souvent déconfessionnalisé et fixé par l'Etat et non par l'institution religieuse (« Common christianity »). Une laïcisation complète amène la suppression de ce cours (Australie 1872, France 1882, Japon 1946) ou son remplacement par un cours sur les religions (Québec, 2008).

Cette distinction théorique entre sécularisation et laïcisation se relie toutefois à un problème sémantique complexe qu'il est nécessaire de mentionner car il hypothèque en partie la recherche et, en même

temps, donne un éclairage sur la construction socio-historique de la laïcité. Le problème est le suivant : paradoxalement, ce que je viens de typifier comme le processus de laïcisation retrouve un sens ancien, juridique et politique, du terme de « sécularisation », qui diverge notablement du sens sociologique actuel du concept de « sécularisation ». Ce sens ancien indique le passage, en Europe, d'un bien d'un établissement ecclésiastique dans le domaine de l'État, d'un souverain civil. Il reçoit sa consécration politique avec les discussions préalables au traité de Westphalie (1648). Etape décisive des « paix de religions » (selon l'expression d'O. Christin), ce traité contribue à l'émergence d'un espace autonome où le politique et le juridique constituent le lieu où se construit l'intérêt général que la religion n'arrive plus à incarner. On est bien là dans un processus de laïcisation, au sens où nous l'avons entendu. Dans ce contexte, en effet, se construit l'interprétation hobbesienne de l'État, Léviathan capable de contenir les violences engendrées par les divisions religieuses.

On ne retrouve pas ce régéralisme chez le philosophe John Locke qui, écrivant à la fin du XVII^e siècle, peut être considéré comme le premier grand théoricien de la séparation de la religion et de l'État. Locke affirme la « nécessité absolue » de distinguer « ce qui regarde le gouvernement civil de ce qui appartient à la religion et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre ». Locke estime que l'État est « une société d'homme instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'établissement de leurs intérêts civils ». L'Église, l'institution religieuse constitue une « société d'hommes qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public ». Elle a le droit d'excommunier à condition que l'exclu conserve « tous ses droits d'homme et de citoyen ». Elle se rattache à la catégorie wébérienne de l'association, se trouve largement désinstitutionnalisée. La loi française de séparation des Églises et de l'État (1905) se situe dans cette logique, comme nous le verrons. Mais la principale filiation lockéenne se trouve aux États-Unis d'Amérique. Actuellement, des théoriciens américains du *Secular State* (= expression que les documents internationaux eux-mêmes traduisent par État laïque), comme les juristes D.E. Smith et M. Galander, donnent trois indicateurs pour le définir. D'abord, la liberté de religion (liberté de

conscience, liberté de s'associer pour des buts religieux, intervention très limitée de l'Etat dans les seuls buts de la santé, de la morale ou de l'ordre public) ; ensuite la citoyenneté laïcisée (les droits et devoirs de chaque citoyen ne sont pas liés aux appartenances religieuses) ; enfin la séparation (la légitimité de l'Etat provient d'une *secular source* : le consentement des gouvernés, l'Etat ne promet ni ne finance une religion). Un Etat, dans cette optique, peut être plus ou moins *secular*.

Ce *secularism*, on le constate, malgré la proximité sémantique, marque une perspective différente de celle du concept sociologique de sécularisation. Il se rapproche beaucoup de la définition, dont nous reparlerons à propos de la laïcité française, donnée par le philosophe Ferdinand Buisson de l'Etat laïque « neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés » où existe « la liberté de tous les cultes » et « l'exercice des droits civils assuré en dehors de toute conviction religieuse ». La séparation formelle n'est pas incluse et le sociologue Roberto Blancarte propose de définir le seuil minimal où la laïcité résulte du processus de laïcisation, comme « un régime de coexistence dont les institutions politiques sont essentiellement légitimées par la souveraineté populaire et non plus par des éléments religieux ». Cette définition rappelle que l'étymologie de laïcité provient du grec *laos*, le peuple distinct du clergé. Elle se relie à deux idées centrales : un principe horizontal de souveraineté, l'idée de l'individu titulaire de droits. Enfin elle suggère que la laïcité peut exister en tension avec l'Etat lui-même : Blancarte insiste sur « la subsistance de formes de sacralisation du pouvoir même sous des schémas non strictement religieux » qui peut induire des luttes « pour une laïcisation de la laïcité ».

Des auteurs de langue anglaise eux-mêmes distinguent ce *secularism*, logique politique, juridique, institutionnelle de *the secularisazion*, au sens des théories sociologiques de la sécularisation, qui rend compte de comportement, pratiques et sensibilités dans les sociétés modernes. N'est-il pas plus clair, alors, dans un monde où les mots ont des origines linguistiques diverses, de distinguer cette sécularisation de la laïcisation, au sens originellement français et latin, et de son résultat... *the laicity*, la laïcité ?

Les processus de laïcisation ont été divers suivant les Etats, et ils

peuvent comporter des zigzags. Mais il est possible de dégager quelques structures assez générales. Ainsi, Elisa Cardenas Ayala perçoit trois importants traits communs à l'Amérique latine du XIX^e siècle, en matière de laïcisation.

Le premier trait est « la modernisation des bases juridiques de l'Etat ». Les Etats ont d'abord conféré un statut constitutionnel à la religion, puis les programmes des forces politiques libérales ont cherché à le supprimer, sans toutefois toujours y parvenir.

Le deuxième trait est la vision négative qu'ont eu les partis libéraux de la puissance politique, économique et même spirituelle (car cette laïcisation a été anticléricale) de l'Eglise catholique et « les tentatives de démantèlement des institutions qui étaient les expressions concrètes [de cette puissance, cela] au nom des principes du libéralisme ».

Enfin, le troisième trait est « la création d'institutions d'Etat, accompagnées d'une législation également novatrice, dont le but [consiste à] prendre le relais de l'Eglise [catholique] dans d'importantes fonctions sociales concernant l'organisation des principaux événements de la vie individuelle et son insertion dans la société ». On peut citer, comme exemples, la création de l'état civil, la laïcisation des cimetières et des institutions de santé, transformant la charité en bienfaisance, la création d'écoles publiques, etc.

Cette construction laïque est restée fragile et s'est souvent effectuée de manière autoritaire, voire violente. Si, en France, comme nous le verrons, la loi de séparation des Eglises et de l'Etat adoptée en 1905 a permis un apaisement des conflits politico-religieux, en Amérique Latine les tentatives de reconquête catholique (parfois réussies) ont été nombreuses, provoquant parfois des guerres civiles comme la « Guerre chrétienne » qui a eu lieu au Mexique, dans les années 1920. Les conflits ont perduré.

Pourquoi ? Un des principaux facteurs explicatifs semble être le fait que la laïcisation latino-américaine du XIX^e siècle s'est exercée dans un contexte de faible sécularisation. La pertinence des univers religieux imprégnait largement la culture commune, notamment la culture populaire. Bien sûr, cette affirmation trop massive serait à nuancer. Roberto Blancarte a insisté sur l'existence d'une mentalité sécularisée au Nord du Mexique, qui existait chez les petits proprié-
taires

res terriens notamment. Il indique, avec raison, que la laïcisation n'aurait pas pu s'opérer sans un mouvement social qui en a été le moteur. La laïcisation implique l'existence et l'action politique d'acteurs sociaux plus ou moins sécularisés. Mais suivant l'ampleur de la sécularisation, cette laïcisation s'effectuera de façon différente.

Le contraste entre laïcisation et sécularisation a été également important en Turquie où s'est établi un système stable d'Etat laïque, contrôlant la religion, et où la laïcité a été imposée par l'armée et une couche sociale européanisée. Ce système subit actuellement l'épreuve de l'alternance démocratique, avec l'arrivée au pouvoir, depuis quelques années, d'un parti démocrate-musulman, l'AKP. Suivant que la laïcité en ressortira, pour l'essentiel, stabilisé et démocratisée, ou au contraire qu'une reconfessionnalisation aura lieu, l'avenir de la laïcité dans le terreau musulman pourra être modifié. Une laïcisation autoritaire avait également été effectuée en Iran, en partie sur le modèle turc et l'instauration de la République islamique d'Iran, en 1979, a imposé une délaïcisation. Mais, paradoxalement, l'Iran est sans doute aujourd'hui plus sécularisé que sous le Shâh et le pouvoir politico-religieux ne se maintient que de façon autoritaire, non démocratique.

Ainsi, on peut constater que différencier la sécularisation et la laïcisation permet d'effectuer des analyses voire des diagnostics qui ne sont pas faits quand on utilise, de façon réductrice, un seul concept. Et, si on tient compte des analyses de Courbage et de Todd, les mouvements islamistes radicaux actuels ne sont pas, comme le croit Berger, des mouvements de « désécularisation », mais bien plus des mouvements qui tentent d'inverser un processus de sécularisation en recherchant à imposer politiquement, et de façon violente, la suppression des éléments de laïcité apportés (de façon également autoritaire le plus souvent) par la colonisation puis la décolonisation, notamment le nationalisme arabe. D'autres mouvements peuvent avoir un but analogue en intervenant dans le jeu politique, et en utilisant les échecs des gouvernements qui ont suivi la décolonisation. Mais, comme l'ont noté certains chercheurs (tel Olivier Roy), cette insertion dans le jeu politique les oblige à des compromis.

Par ailleurs, la sécularisation, devenue dominante dans les sociétés modernes, apparaît moins attractive. Plusieurs raisons y concourent

comme une certaine déconnexion entre le progrès scientifique et le progrès technique. En effet, si le progrès scientifique a permis et permet toujours le progrès technique, maintenant il l'interroge également. D'abord, progressivement au XX^e siècle, on a séparé un 'mauvais' progrès guerrier (Auschwitz, Hiroshima) et un 'bon' progrès pacifique. Les débats d'aujourd'hui sur le nucléaire civil, le réchauffement climatique, les atteintes à la biodiversité, les maladies nosocomiales, l'épuisement des ressources, liés à la progression des savoirs scientifiques dans ces domaines, montrent que le progrès technique poursuivi à des fins pacifiques apparaît lui-même comme ambivalent, pouvant avoir des effets non voulus et contre-productifs. Or, au même moment, la globalisation, le brassage des populations, font que la plupart des sociétés modernes deviennent pluriculturelles, et donc composées de personnes ayant des degrés divers de sécularisation (notamment au niveau de migrants ou de descendants de migrants). De là, la volonté de certains (en France ou au Québec, par exemple) d'imposer une sécularisation plus accentuée par une forme autoritaire de laïcité. D'autres, au contraire, comme des mouvements fondamentalistes, ou de conservatisme politico-religieux au USA, tentent d'utiliser les désenchantements de la sécularisation au profit d'un rétrécissement de la laïcité, d'une certaine remise en cause de la séparation de la religion et de l'Etat. Cette remise en cause peut également prendre appui sur une idéologie nationaliste et passéiste, voulant redonner une certaine dimension religieuse à l'identité nationale, face à la globalisation et/ou à la difficulté actuelle d'une projection dans un projet politique construisant l'avenir. Certaines déclarations du président Sarkozy en France, le projet de réintroduction de la mythologie nationale dans le cursus scolaire primaire au Japon (*shinwa fukkatsu*) me semblent aller dans ce sens.

Les processus de sécularisation et de laïcisation ne sont donc pas des processus linéaires. Ils sont liés à des facteurs complexes et sans doute l'interprétation que j'en donne reste incomplète. J'ai voulu, cependant, proposer des pistes de réflexion et d'analyse et les soumettre au débat.