
L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux ?

Anne-Sophie Lamine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/32192>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Anne-Sophie Lamine, « L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 2018, mis en ligne le 26 juin 2018, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/32192>

Ce document a été généré automatiquement le 21 décembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux ?

Anne-Sophie Lamine

RÉFÉRENCE

GALLAND Olivier, MUXEL Anne (dir.), *La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 464 p.

Une enquête sur les opinions politiques et religieuses des lycéens de quartiers populaires

- 1 Les sociologues « qualitatistes » du fait religieux savent combien leurs observations nécessitent d'être articulées à des approches de nature quantitative. C'est dire l'importance, pour nous, des recherches offrant une approche du religieux et des valeurs par les grandes enquêtes, dont Olivier Galland (et concernant le religieux Pierre Bréchon et Claude Dargent) est un des principaux artisans. C'est donc sous ces deux angles, du religieux et de l'articulation quali-quantitative, qu'est écrite cette discussion de l'ouvrage dirigé par Olivier Galland et Anne Muxel, sociologues reconnus de la jeunesse. Interroger de manière quantitative l'attractivité des idées « radicales » chez les lycéens, alors que les études existantes sont restreintes et qualitatives, est un projet particulièrement pertinent, dans sa prise en compte des facteurs combinés de l'âge, du religieux et de la situation scolaire et sociale. L'enquête a été effectuée avec le soutien du CNRS, en réponse à son appel d'offre post-attentats de 2015, ainsi que d'autres institutions : ministère de l'Éducation nationale, ministère de la Culture, Institut national de la jeunesse et de l'éducation populaire, Caisse d'allocations familiales et Fondation Jean-Jaurès. L'ouvrage est publié aux PUF, « à l'initiative scientifique de Gérard Bronner ». L'enquête quantitative est ambitieuse, réalisée en septembre et octobre 2016, auprès de près de 7 000 élèves de seconde, dans quatre académies (Lille, Créteil, Dijon, Aix-Marseille) et

complétée par des entretiens qualitatifs menés en février et mars 2017. L'échantillon comporte un biais assumé, il surreprésente les jeunes « d'origine étrangère » et de « confession musulmane » (1753 sur 6828) et pour cela les lycées de quartiers populaires¹.

- 2 Si l'ouvrage est centré sur l'analyse de la radicalité politique et religieuse effectuée par A. Muxel et O. Galland (environ 200 pages), il faut aussi souligner les autres apports (environ 160 pages). Un journal de terrain offre une description précise et fine des conditions pratiques de l'enquête (Alexandra Frénod). D'autres chapitres analysent le rapport des lycéens aux attentats (Jean-François Mignot), le rôle central de la frustration et de la discrimination (Laurent Lardeux), les théories du complot et la radicalité informationnelle (Vincenzo Cicchelli et Sylvie Octobre). Dans ce qui suit, le choix de centrer principalement la discussion sur le religieux, justifié par les limites de mes compétences, permet aussi quelques apports de réflexion sociologique face à la focalisation médiatique sur cette dimension religieuse². L'objectif de cet article est de montrer combien l'ouvrage révèle, au-delà de la difficulté classique de se baser sur le « déclaratif », trois impensés sociologiques sur le fait religieux, qui limitent, en dépit des solides moyens scientifiques (méthodes quantitatives et taille de l'échantillon), les conclusions que l'on peut tirer d'une telle enquête.
- 3 Ces trois impensés s'avèrent très largement répandus aussi bien dans le monde intellectuel que politique, médiatique, académique, ainsi que dans le grand public. Ils sont, en outre, souvent instrumentalisés par des conceptions de la laïcité hostiles aux appartenances religieuses. Le premier consiste en une norme implicite de ce qu'est la « bonne religion », entendue comme une forme de croyance et de pratique religieuse socialement acceptable. Le deuxième réside dans l'illusion que la foi ne peut se vivre que dans « une croyance à 100 % », qui ne laisserait aucune place au doute. Enfin, le troisième apparaît dans l'incapacité de distinguer deux formes de langage : le discours symbolique (ou expressif), qui est caractéristique du religieux, n'est pas du même ordre que le discours scientifique. Mais auparavant, seront brièvement abordés deux points plus généraux : la difficulté du déclaratif et le rôle de l'idéologie dans l'action.

La difficulté du « déclaratif », en particulier sur le religieux

- 4 Les chercheurs sont confrontés à une première difficulté qui se pose dans toute enquête s'appuyant sur des opinions : comment relier ce qui est déclaratif avec ce que font réellement les individus. Cette question est d'autant plus cruciale vis-à-vis d'adolescents qui sont à un moment de leur parcours où ils affirment volontiers leur personnalité en recourant à la provocation (Breviglieri, 2010). Les observations de nombre de chercheurs et acteurs de terrain convergent sur le fait que les événements tragiques de ces dernières années offrent ainsi un formidable répertoire de discours contestataires (Bonelli et Carrié, 2018 : 75-84). Comme le soulignait un cadre du travail social dans un stage sur le fait religieux, « aujourd'hui, si on veut provoquer ses parents, son éducateur ou son prof, on ne dit pas qu'on va prendre sa carte chez Mélenchon³ » ; il est beaucoup plus efficace, en matière de provocation, de se dire (au choix) « pro Daech », « anti Charlie », « indifférent aux attentats », etc. Que la provocation amplifie la prévalence de ces propos ne remet évidemment pas en cause la nécessité de comprendre l'attrance d'une fraction des adolescents pour des positions radicales, mais elle enjoint de poser des questions sur

l'incidence de celles-ci sur leurs pratiques réelles. C'est ce qui a été fait dans l'enquête sur les lycéens en matière de politique (participation aux manifestations), mais malheureusement pas en matière de religion.

- 5 Pourtant, dans ce dernier domaine, la distance entre ce que l'on déclare et ce que l'on fait peut s'avérer très forte. Prenons un exemple issu d'une autre enquête et se rapportant à la mesure d'un « entre soi » musulman. Alors que 70 % des musulmans (en France) affirment souhaiter qu'il y ait davantage d'écoles musulmanes, seuls 5 % d'entre eux y scolarisent ou scolariseraient leurs enfants s'ils en avaient la possibilité (Brouard et Tiberj, 2005 : 34). Souhaiter l'ouverture d'écoles confessionnelles musulmanes exprime donc très majoritairement l'aspiration à un traitement égalitaire et non le désir d'y scolariser ses enfants. Dans une autre enquête est posée la question « de définir si parmi ces amis [rencontrés au cours des 15 derniers jours], plus de la moitié, moins de la moitié ou autour de la moitié » étaient de la même religion ou conviction (Simon et Tiberj, 2016 : 559-582⁴). Cette formulation se rapporte, comme la scolarisation des enfants, à ce que les gens font réellement plus qu'à leurs souhaits ou principes. Elle permet d'obtenir des réponses plus proches de la réalité effective qu'une option déclarative ainsi formulée : « J'apprécie les personnes ayant une religion ou conviction différente de la mienne. »
- 6 Cette difficulté est propre à toute enquête quantitative portant sur des opinions, mais dans un contexte où l'inquiétude sociale concernant un groupe minoritaire est élevée, les enquêtes de recherche se doivent d'être d'autant plus attentives à « ce que font réellement les gens ».

« Idéologie implique action », un postulat discuté

- 7 Les auteurs prennent soin de souligner de manière répétée dans l'ouvrage qu'une opinion radicale n'implique pas nécessairement une action radicale, et on leur en sait gré. Cependant, leur définition de la radicalité s'avère particulièrement large, au risque d'inclure des formes de religiosité intensive ou d'affirmations identitaires revendicatives, puisqu'elle « suppose un ensemble d'attitudes ou d'actes marquant la volonté d'une rupture avec le système politique, économique, social et culturel, et plus largement avec les normes et les mœurs en vigueur dans la société » (p. 9). Par ailleurs, la construction même de leur objet de recherche demeure sous-tendue par l'hypothèse que l'opinion radicale est une sorte de première étape vers un possible acte radical. Pourtant, sur ce point, le débat scientifique est loin d'être tranché. Certes plusieurs chercheurs considèrent que l'idéologie précède et implique l'action. Ce modèle a aussi la préférence des politiques, car il facilite action et réaction. Il permet d'identifier facilement l'adversaire, porteur de discours considérés comme radicaux (imams) et de mobiliser l'appareil répressif (fermeture de mosquées). Il favorise ensuite l'élaboration de contre-discours à destination des jeunes, bien plus aisés à mettre en œuvre que les autres formes d'actions préventives. Cependant, de nombreux autres chercheurs considèrent que l'idéologie n'est qu'une ressource parmi d'autres dans le passage à l'acte d'individus radicalisés, ou même que l'action et l'idéologie se co-construisent. Parmi les éléments qui s'avèrent aussi importants, mentionnons le contexte, les groupes, les réseaux, les relations avec des personnes charismatiques, la discrimination perçue, les idéaux et les imaginaires (Crettiez, 2016). Mais au-delà de cette difficulté (générale) et de ce postulat discuté, l'enquête sur les lycéens est impactée par trois « impensés » qu'il s'agit maintenant de discuter.

La norme de la « bonne religion »

- 8 L'idée de travailler sur la radicalité, le fondamentalisme, le rapport à l'absolu est aujourd'hui incontestablement pertinente, notamment pour comprendre comment les personnes transigent ou non avec l'altérité. Dans ce sens, on peut se réjouir de trouver dans l'ouvrage de O. Galland et A. Muxel des indicateurs permettant de mesurer ces éléments par une enquête quantitative. Les auteurs voient dans l'absolutisme religieux « une conception de la religion censée détenir une vérité absolue non seulement sur des questions religieuses, mais sur le monde séculier » (p. 77) et le mesurent à partir de questions sur « l'antipluralisme ou l'antirelativisme religieux » et sur « la domination de la raison religieuse sur la raison scientifique ». L'absolutisme est considéré comme avéré lorsque l'enquêté est d'accord avec l'affirmation « il y a une seule vraie religion » et par le fait de répondre « c'est plutôt la religion qui a raison », et non « c'est plutôt la science qui a raison », lorsque les deux s'opposent (sans aucun autre choix). En combinant ces deux facteurs, on obtient l'« absolutisme religieux ».
- 9 En tant que sociologue, on peut interroger ces deux variables. Il paraît important de rappeler, au préalable, le fait bien connu que les jeunes musulmans sont (statistiquement) bien plus attachés à leur religion que les autres jeunes (Simon et Tiberj, 2016). Il est donc (statistiquement) logique qu'il y ait davantage d'attitudes d'intransigeantisme⁵ religieux chez eux que chez les chrétiens (catégorie très large incluant dans l'enquête des catholiques et des protestants aussi bien culturels que diversement croyants ou pratiquants) ou les non-religieux. Il serait cependant intéressant de pouvoir comparer ce pourcentage à celui d'autres groupes « minoritaires » et/ou descendants de migrants (juifs, protestants évangéliques, catholiques ultramarins ou issus de migrants⁶), dont il a été démontré qu'ils sont aussi plus religieux que la moyenne. On pourrait, d'ailleurs, aussi s'intéresser à des formes d'intransigeantisme séculier notamment anti-religieux⁷. Les recherches qualitatives sur le religieux⁸ et la sécularisation (ou la laïcité) invitent à présenter quelques autres remarques sur la construction de l'absolutisme religieux.
- 10 Comme sociologues travaillant sur le religieux (en particulier minoritaire), nous devons tout d'abord nous interroger sur la définition sociale implicite de la « bonne » religion (socialement acceptable) et rester attentifs au fait que cette définition fait partie des rapports de pouvoir de notre monde social. La définition de la religion telle qu'elle a émergé dans le monde occidental, marqué par les Lumières et par la réforme protestante, s'avère inhospitalière aux pratiques corporelles intenses (jeûnes, prières quotidiennes) et aux attachements visibles (signes religieux, affirmations), comme l'a longuement démontré Talal Asad dans son anthropologie historique de la sécularisation (Asad, 2003). Qu'est-ce donc que la « bonne religion », au sens de religion socialement acceptable, aujourd'hui ? C'est une religion intériorisée, de préférence libérale (donc globalement très critique des visions orthodoxes des pratiques, des institutions et des normes religieuses). Dans cette religion du for intérieur, les pratiques (si elles existent) sont strictement privées et invisibles. Cela a aussi pour conséquence que l'idée de rationalité du rapport au religieux apparaît comme radicalement incompatible avec l'expérience d'une religion vécue (aussi) avec le corps et tout comme avec l'expression de l'attachement que l'on y porte⁹. Dès lors, il nous faudrait rechercher des indicateurs permettant de distinguer ce qui n'est pas dans la norme dominante (pratiques incorporées, expression d'un attachement fort) de ce que l'on cherche réellement à

évaluer qui me semblerait plus justement qualifié par le terme d'intransigeantisme religieux, ce terme traduisant la manière dont on considère d'autres visions du monde et dont on agit vis-à-vis de leurs porteurs.

- 11 Parmi les 35 % jeunes musulmans ayant répondu « il y a une seule vraie religion », il faudrait dès lors faire la distinction entre plusieurs catégories. Certains ont répondu à la question de manière expressive : ils sont attachés à leur religion et formulent cet engagement avec une expression du même ordre que celle d'une déclaration amoureuse ou artistique. D'autres revendiquent que leur identité soit reconnue, mais reconnaissent et respectent d'autres identités religieuses et convictionnelles. D'autres, enfin, affirment leur identité de manière réellement l'intransigeante, sans reconnaissance de l'altérité. Les deux premières options concernent l'expression d'un moi (religieux, non totalement sécularisé) alors que la troisième a un impact sur le collectif. L'idée qu'il serait nécessaire d'être relativiste (donc totalement sécularisé) pour ne pas verser dans l'absolutisme s'avère donc une manière d'exprimer, implicitement, la norme majoritaire de la « bonne religion ».

L'illusion du « croire à 100 % »

- 12 La question du relativisme rejoint, en miroir, celle du fondamentalisme. Là encore, quelques remarques s'imposent. Il est tout à fait intuitif, et vérifié, d'affirmer que le fondamentalisme est corrélé aux préjugés sur autrui. Cependant, si l'on a plus de chance d'avoir des préjugés lorsque l'on est fondamentaliste, les psychologues sociaux soulignent que ces deux phénomènes sont loin d'aller systématiquement de pair. L'absence de préjugé d'une partie des fondamentalistes s'explique par le fait qu'un engagement (religieux, politique...) solide donne une certaine confiance face à d'autres formes de conviction que la sienne (Pargament, 1997 :352-353). Cet élément est à mettre en relation avec une observation sociologique a priori assez surprenante. Dans le domaine des relations interreligieuses, des croyants orthodoxes peuvent être plus aptes à reconnaître l'altérité que des croyants libéraux. Cela s'explique par le fait qu'en l'absence de références dogmatiques partagées, la reconnaissance de l'altérité peut s'appuyer sur les dimensions d'éthique et de sincérité, y compris pour des croyants très orthodoxes, alors que des croyants libéraux restreignent leur tolérance aux autres libéraux (Lamine, 2004 : 260-262).
- 13 Soulignons de suite, pour atténuer cette critique, que la plupart des analystes et commentateurs du fait religieux, y compris savants¹⁰, associent croyance intensive et intransigeantisme. Globalement, les non-croyants (et notamment les observateurs, les chercheurs) ont une très forte propension à considérer que les croyants sont plus croyants (et plus fondamentalistes) qu'ils ne le sont réellement, et à supposer qu'en matière religieuse, si l'on croit, c'est forcément « à 100 % », sans laisser de place au doute. On admet pourtant facilement pour soi-même que l'on est loin d'être complètement d'accord avec l'ensemble des positions ou actes portés par l'association dont on est membre, le syndicat auquel on adhère, le parti pour lequel on a voté, mais l'on considère qu'un croyant doit être à 100 % d'accord avec les dogmes officiels de son « église ».
- 14 L'observation anthropologique fine démontre cependant l'inverse : le doute et le questionnement font intrinsèquement partie de l'expérience croyante, y compris intensive et non-chrétienne (Piette, 2003 : 64-65 ; Claverie, 2003 : 45-46 ; Pelkmans, 2013). Les croyants alternent des moments de doute et de certitude, s'interrogent mutuellement

sur « comment faire pour bien faire », se questionnent sur Dieu, sur la résurrection, sur la bonne manière de prier, de jeûner, de se comporter, etc. Paul Veyne soulignait déjà, à propos des Grecs et de leurs mythes, que l'on peut croire à moitié et même croire à des choses contradictoires : « Un Grec plaçait les dieux "au ciel", mais il aurait été stupéfait de les apercevoir dans le ciel » (Veyne, 1983 : 29).

Science et croyance : ne créons pas davantage de créationnistes !

- 15 Ou, dit autrement, ne mettons pas de l'opposition là où les choses ne sont simplement pas du même ordre ! Venons-en à la seconde variable par laquelle O. Galland et A. Muxel mesurent l'absolutisme religieux. Il semble particulièrement pertinent de considérer le rapport entre science et croyance comme un versant de la pluralité. D'abord parce qu'il est une des dimensions de la pluralité des systèmes de référence pour l'individu (et le groupe) et, d'autre part, parce que ce rapport science-religion constitue un des principaux problèmes de gestion de la diversité religieuse dans le monde scolaire, notamment à travers la question du créationnisme. Il est donc très utile d'en proposer une investigation quantitative dans le cadre d'une enquête sur les jeunes lycéens. Ce faisant, il semble nécessaire de trouver le moyen de rendre compte de manière nuancée des positions des répondants. Dans le questionnaire aux lycéens, à l'affirmation « lorsque la religion et la science s'opposent sur la question de la création du monde, d'après toi, le plus souvent », on ne propose que deux alternatives : « c'est plutôt la religion qui a raison » ou « c'est plutôt la science qui a raison ». Cette approche binaire fait l'impasse sur une autre proposition : « la science et la religion (ou la méthode scientifique et la croyance religieuse) ne sont pas du même ordre » ; on peut penser que celle-ci correspond à l'avis d'une fraction significative des adolescents, qu'ils l'aient acquise dans leur socialisation familiale, religieuse ou par leurs enseignants. En outre, au-delà de la question de la pertinence scientifique, un questionnaire, tout comme un entretien, est un moment de réflexivité. Avec un choix d'options restreint (ici ou dans toute autre interaction sur cette thématique, comme enseignant, animateur, etc.), on offre une vision dualiste des rapports science-religion, alors que la majorité des croyants (religieux) font (aussi) une grande confiance à la science. Une forme (non pensée) de normativité laïque risque ainsi de contribuer à ce dualisme. Encore une fois, il ne s'agit nullement de minimiser la diffusion, notamment par internet, de visions créationnistes, qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes évangéliques, mais de ne pas la surévaluer et de ne pas contribuer (involontairement) à l'amplification de la conflictualité potentielle de ce rapport science-religion.
- 16 Plusieurs recherches démontrent en effet ces possibles écueils. Le premier risque est de considérer que les « croyants » sont plus créationnistes qu'ils ne le sont réellement. Le second est de forcer l'expression de l'opposition entre science et significations religieuses alors que l'une relève de la rationalité cognitive et l'autre s'appuie principalement sur des formes expressives¹¹, notamment symboliques. Les explications scientifiques sont falsifiables alors que les narrations religieuses sont des récits qui donnent du sens à l'existence des croyants. En effet, aussi surprenant que cela puisse paraître dans notre culture libérale, des croyants peuvent être à la fois créationnistes et darwiniens. Ils sont attachés à certains récits de création. Des récits symboliques, diraient les sociologues et les anthropologues ; un récit « qui me fait vivre », diront certains croyants ; « c'est écrit »,

affirmeront d'autres, et ils y tiennent. Pourtant, en même temps, ces mêmes croyants entrent sans difficulté dans la compréhension scientifique de l'approche darwinienne, attestant la pluralité de leurs « programmes de vérité » (Veyne, 1983). Des recherches sociologiques apportent quelques éléments descriptifs sur ces points. D'abord, plusieurs études confirment que des formulations dualistes ou tranchées (dans des enquêtes, des discussions ou des débats) contribuent à la fois à rigidifier la catégorisation des individus croyants et à les analyser comme plus créationnistes qu'ils ne le sont réellement (Elsdon-Baker, 2015 ; Krasnodebski, 2014). Pourtant, si l'on excepte bien sûr les militants, leur connaissance à ce sujet est souvent floue¹² et il peut ne présenter que très peu d'importance pour eux (Guillo, 2015). Ensuite, une enquête internationale (30 pays, enquête sur des enseignants) souligne que de nombreux répondants « se déclarent croyants, pratiquants, se reconnaissant dans une religion et sont en même temps évolutionnistes » et que nombre d'entre eux sont à la fois évolutionnistes et créationnistes. Elle montre aussi que les différences sont globalement davantage expliquées par le niveau socio-économique que par des différences de convictions religieuses. Enfin, dans les contextes où les comparaisons entre plusieurs religions ont été possibles, les protestants (évangélistes) se sont révélés plus créationnistes que les membres d'autres religions (Clément, 2014).

- 17 Ces divers résultats empiriques, en partie contre-intuitifs, nous invitent à reconsidérer et à affiner les modalités du rapport cognitif entre science et religion, au-delà du simple rejet de l'une par l'autre. Une personne peut par exemple accorder une grande importance aux textes religieux en trouvant dans ces récits symboliques des « intuitions » qui seraient « confirmées » par la science. En observant la diversité des modalités intermédiaires entre la supériorité religieuse et la critique rationaliste radicale, des chercheurs en science de l'éducation proposent ainsi de distinguer six types de rapport science-religion : 1/ le « rejet total ou partiel de contenus scientifiques au nom de conceptions fidéistes », 2/ le « concordisme classique » qui cherche à « confirmer » par la science ce que les écritures auraient révélé, 3/ le « concordisme inversé » cherche à « trouver dieu (défini éventuellement sous la forme d'un principe abstrait ou d'un grand architecte) à travers la science », 4/ la « complémentarité entre la science et la religion », sous des formes non concordistes, reconnaissant la différence de nature et l'autonomie des deux registres, et recherchant une « articulation », par exemple par l'éthique, 5/ « l'autonomie de la science », 6/ les « critiques rationalistes à l'égard de croyances religieuses » (Wolfs et al., 2014 : 107-109, Wolfs, 2013).
- 18 Dans le cas français, une tribune du journal *Le Monde*, en octobre 2015, constitue un exemple emblématique d'une vision d'une laïcité qui se conçoit comme investie de la mission de combattre les croyances religieuses et qui envisage donc le rapport entre science et religion comme hautement conflictuel. Ses auteurs y affirment que la laïcité implique de maintenir la supériorité de la science sur la croyance¹³. Leur colère résulte d'une phrase du *Livret Laïcité*¹⁴, publié par le ministère de l'Éducation, en octobre 2015, à destination des enseignants. Le *Livret* recommande, en effet, d'« éviter la confrontation ou la comparaison du discours religieux et du savoir scientifique » et ajoute que « dans les disciplines scientifiques (SVT, physique-chimie, etc.), il est essentiel de refuser d'établir une supériorité de l'un sur l'autre comme de les mettre à égalité » (p. 17). Les auteurs de la tribune considèrent qu'une telle position revient à « baisser les bras » à l'égard des religions. Pourtant si l'on prend au sérieux l'analyse socio-anthropologique du religieux, on constate que la recommandation du *Livret* traduit parfaitement la différence

essentielle de registre ou de nature des deux discours : le mode expressif et significatif du religieux et le mode cognitif et falsifiable de la science.

- 19 On lit déjà cette idée dans un texte de l'Inspection générale de l'éducation nationale de 2004 :

Les deux conceptions du monde sont à ce point distinctes qu'elles ne sont pas opposables et qu'il ne faut donc pas les opposer. Il faut convaincre les élèves de la vanité de cette opposition, et refuser d'entrer dans le débat entre elles. Si ces deux conceptions du monde s'excluent quant à leur mode de construction, c'est à chacun de décider si elles peuvent coexister dans un même esprit. Ce choix est de l'ordre de la liberté de conscience que, précisément, la laïcité se fixe pour but de garantir. Si le professeur peut attirer l'attention des élèves sur le fait que la connaissance de l'explication scientifique du monde peut coexister avec la croyance en une explication religieuse du monde, sans qu'il soit question d'établir une hiérarchie entre elles, il doit par contre être conscient de la différence de nature et l'affirmer¹⁵.

- 20 Notre très laïque livret de la laïcité, tout comme le site du tout aussi laïque ministère de l'Enseignement dit simplement : ne mettons pas de l'opposition là où les choses ne sont simplement pas du même ordre. Le dualisme de l'enquête de O. Galland et A. Muxel ne fait que reprendre un impensé très largement répandu. Pourtant, les études sur la religiosité des jeunes croyants, lorsqu'elles s'intéressent à leur rapport à la vérité, nécessitent de prendre en compte cette diversité des rapports cognitifs possibles entre science et religion.

Conclusion

- 21 Cet ouvrage a le grand mérite de nous faire discuter de la difficulté récurrente de distinguer entre affirmations religieuses identitaires, transigeantes et intransigeantes. Il nous renvoie à des impensés très largement partagés sur la religion socialement acceptable, sur la place de l'incertitude dans la croyance et sur la modalité expressive du discours religieux. Il nous invite aussi à nous interroger sur le rôle de l'idéologie dans les affirmations religieuses, qu'elles soient ordinaires ou radicales. On a cependant souligné l'importance de prendre en compte d'autres facteurs, notamment relationnels, émotionnels et de contexte. En effet, en tant que sociologues, nous savons que l'interprétation qu'un individu effectue de sa religion est forcément un produit social. Dans le cas où nous nous intéressons à de jeunes musulmans (ou juifs, ou protestants), cette interprétation est donc notamment liée au vécu minoritaire, sur lequel ils font d'ailleurs fréquemment alliance. Leur interprétation (déclarée) n'est donc pas simplement le produit de « la » religion, mais de leur parcours social, dans lequel des éléments religieux (tels que localement disponibles) sont des ressources (parmi d'autres) de construction et d'affirmation de soi.
- 22 L'idéologie est néanmoins une ressource symbolique importante lorsqu'il s'agit de provoquer ses enseignants ou ses parents ou encore de se positionner vis-à-vis de ses pairs. Elle est aussi une ressource significative pour justifier la posture ou l'acte radical. William Gamson identifie trois éléments à la base de la contestation sociale : l'identité, dans le sens de la construction d'un nous et d'un eux (différenciation), la capacité d'agir (mobilisation) et la formulation de l'injustice (un facteur cognitif à composante émotionnelle). C'est bien dans ce troisième élément – solidement pris en compte dans l'enquête discutée (sentiment d'injustice et de discrimination) – que se forme l'idéologie : « La perception des inégalités peut engendrer diverses émotions : le cynisme, l'ironie

perplexe, la résignation. Mais l'injustice permet de canaliser la colère juste, celle qui met le feu au ventre et le fer dans l'âme » (Gamson, 1992 : 31-32). Le sentiment d'injustice est cependant loin d'impliquer automatiquement une contestation sociale radicale ou violente.

- 23 En outre, ce sentiment s'associe aussi, le plus souvent, à une adhésion et un espoir vis-à-vis de l'institution, comme le souligne un des co-auteurs de *La tentation radicale* : « C'est bien parce que les lycéens des quartiers populaires adhèrent au modèle républicain d'intégration, qui garantit l'égalité des chances à chacun sur le territoire français, que ses ratés peuvent engendrer de profondes frustrations » (Lardeux, p. 314). L'islam revendiqué par les jeunes de l'étude ne peut-il pas être compris également comme une aspiration à une meilleure intégration sociale dans une République dont les valeurs essentielles ne sont nullement remises en cause ?

BIBLIOGRAPHIE

- ASAD Talal, 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- BECKFORD James A., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BREVIGLIERI Marc, 2010, « La provocation ou l'adolescence comme manière de vivre », in Hamel J., Pugeault-Cicchelli C., GALLAND O., CICHELLI V., *La jeunesse n'est plus ce qu'elle était*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 377-387.
- BROUARD Sylvain, TIBERJ Vincent, 2005, *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CLAVERIE Élisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- CLÉMENT Pierre, 2014, « Les conceptions créationnistes d'enseignants varient-elles en fonction de leur religion ? », *Éducation et sociétés*, 33-1, p. 113-136.
- CRETTEZ Xavier, 2016, « Penser la radicalisation », *Revue française de science politique*, 66-5, p. 709-727.
- DONÉGANI Jean-Marie, 1993, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP.
- ELSDON-BAKER Fern, 2015, « Creating Creationists: The Influence of 'Issues Framing' on our Understanding of Public Perceptions of Clash Narratives between Evolutionary Science and Belief », *Public Understanding of Science*, 24-4, p. 422-439.
- GAMSON William A., 1992, *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUILLO Dominique, 2009, *Ni Dieu, ni Darwin : les Français et la théorie de l'évolution*, Paris, Ellipses.
- GUILLO Dominique, 2015, « Le créationnisme est-il seulement une affaire de foi ? », *Revue européenne des sciences sociales*, 53-1, p. 227-263.

- KRASNODEBSKI Marcin, 2014, « Constructing creationists: French and British Narratives and Policies in the Wake of the Resurgence of Anti-evolution Movements », *Studies in History and Philosophy of Science*, 47, p. 35-44.
- LAMINE Anne-Sophie, 2004, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- PELMANS Mathijs, 2013, *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*, London, I.B.Tauris.
- PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- SIMON Patrick, TIBERJ Vincent, 2016, « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », in Beauchemin C., Hamel C., Simon P. (dir.). *Trajectoires et origines : enquête sur la diversité des populations en France*, Ined éditions, p. 559-582 (version initiale disponible en ligne : *Documents de travail INED*, 196, juillet 2013).
- STAHL William A., 2010, « One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism » in Amarasingam A., *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Leiden, Brill, p. 97-108.
- STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, GACHET Caroline, BUCHARD Emmanuelle, 2013, *Le Phénomène évangélique, analyse d'un milieu compétitif*, Genève, Labor et Fides.
- VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes. Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- WOLFS José-Luis, 2013, *Sciences, religions et identités culturelles. Quels enjeux pour l'éducation*, Bruxelles, De Boeck.
- WOLFS José-Luis, LEYS Christophe, LEGRAND Sandy, KARNAS Damien, DELHAYE Coralie, BOUKO Charlotte, ZAMBONI Sandrine, 2014, « Les représentations des élèves à propos de différentes postures intellectuelles possibles entre science et croyances religieuses », *Mesure et évaluation en éducation*, 37-2, p. 101-132.

NOTES

1. Les auteurs disposent aussi des résultats d'un sondage OpinionWay effectué auprès de jeunes de 15-17 ans « représentatifs de la population française », à des fins comparatives.
2. Cette dernière a laissé d'ailleurs de côté les précautions prises par les auteurs, qui soulignent, de manière répétée, la non représentativité de leur échantillon.
3. Observation de l'auteur. Jean-Luc Mélenchon obtient 19,58 % au premier tour de l'élection présidentielle de 2017.
4. Le taux d'homophilie ainsi obtenu s'avère d'ailleurs plus élevé chez les non-croyants et chez les catholiques que chez les musulmans.
5. L'intransigeantisme désigne le refus de transiger avec des données culturelles extérieures au modèle de sa religion (Donégani, 1993 : 406), ou plus précisément de sa version de sa religion.
6. Pour les juifs et pour les catholiques ultramarins/descendants de migrants, voir Simon, Tiberj, 2016 : 565-573 ; pour les protestants évangéliques, Stolz *et al.*, 2013 : 25-28.
7. Les intransigeantismes religieux et antireligieux fonctionnent en miroir : « Les deux voient tout écart aux fondements de leur ordre cognitif comme menaçant directement aussi l'ordre moral » (Stahl, 2010).

8. Les références, pour traiter du rapport au religieux, à la physicienne Faouzia Charfi pour conceptualiser le concordisme et à la célèbre vulgarisatrice Karen Armstrong pour conceptualiser le fondamentalisme (qui serait forcément politisé) sont d'autant plus surprenantes que l'ouvrage s'appuie dans les autres domaines sur une solide bibliographie académique.
9. D'ailleurs, le fait que l'on tienne à des fêtes familiales, qu'elles soient d'origine religieuse (Noël, Pâques) ou non (anniversaires) n'est pas perçu comme un attachement, car elles relèvent de la culture et la norme commune. A contrario, prendre un jour de congé pour l'Aïd apparaît comme un attachement religieux fort, voire un signe de « communautarisme ».
10. Dans son ouvrage de référence, *Social Theory and Religion*, le sociologue britannique du religieux James A. Beckford déplore d'ailleurs que les (grands) sociologues généralistes (Giddens, Baumann...) conçoivent la religion comme une alternative duale : sécularisation ou fondamentalisme (Beckford, 2003).
11. La mise en forme systémique s'appuie aussi sur une rationalité (cohérence épistémique interne).
12. Notons que ce constat peut aussi s'effectuer en miroir : nombre de non-croyants se considèrent en effet comme darwiniens alors que leur « croyance » scientifique (ou leur vague conception de ce que doit être l'évolution) s'avère plutôt lamarckienne (Guillo, 2009).
13. L. Bouvet, A. Grjebine, L'enseignement de la laïcité doit maintenir la supériorité de la science sur la croyance,
https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/10/27/l-enseignement-de-la-laicite-doit-maintenir-la-superiorite-de-la-science-sur-la-croyance_4797416_3232.html
14. http://cache.media.eduscol.education.fr/file/Formation_continue_enseignants/52/6/livretlaicite_chefs_d_etablissement_16_octobre_2015_530526.pdf
15. IGEN, *La laïcité au cœur des enseignements*, septembre 2004, p. 7, http://cache.media.eduscol.education.fr/file/Valeurs_republicaines/26/4/La_Laicite_au_coeur_des_enseignements_173264.pdf
-

AUTEURS

ANNE-SOPHIE LAMINE

SAGE (CNRS–Université de Strasbourg), anne-sophie.lamine@unistra.fr