

CHAPITRE 22

Religion¹

Sommaire

1. Dimensions et mesures de la religion et de la religiosité	588
2. Les prédicteurs de la religiosité	592
3. Implications de la religion pour l'individu social	602
4. Conclusion	615

1. Vassilis Saroglou, Université de Louvain (Louvain-la-Neuve).

2e épreuve - 27/09/13

2e épreuve - 27/09/13

Parler d'une compréhension psychologique du phénomène religieux active parfois, chez les gens, des associations avec des réalités plutôt extravagantes : sectes manipulatrices, miracles suspects, délire mystique, terrorisme politico-religieux. Les maîtres du soupçon (fin du XIX^e et début du XX^e siècle) ont introduit l'idée selon laquelle la religion correspond à un stade pré-scientifique de la pensée humaine (Comte), consiste en une forme collective de névrose obsessionnelle (Freud) ou se révèle être au fond un opium pour le peuple manipulé par les groupes dominants (Marx). Le psychologue social de la religion, sans ignorer ces phénomènes et ces théorisations, a tendance de partir plutôt de régularités, dans le temps et dans les différentes sociétés, et de comprendre les comportements humains à la lumière des théories et recherches psychologiques qui se réfèrent aux cognitions, émotions et comportements de l'individu « moyen » en société (voir p.ex., Emmons & Paloutzian, 2003 ; Roussiau, 2008 ; Saroglou, 2014). Plus encore, dans la lignée de William James (1901/2001), pionnier de la psychologie de la religion ainsi que de la psychologie américaine au début du XX^e siècle, les phénomènes religieux extravagants sont à comprendre dans une logique de continuum avec les phénomènes ordinaires, à savoir comme relevant des mêmes motivations sociales de base.

Or il se fait que, de manière relativement constante à travers les sociétés humaines, il existe des croyances, émotions, rites, normes et groupes religieux, à savoir des activités humaines marquées par la référence à une sorte de transcendance externe (dont la forme peut évidemment varier en fonction du contexte culturel et religieux). En outre, la majorité des habitants de la planète (> 80 %) semble encore aujourd'hui (malgré une baisse spectaculaire de la pratique religieuse en Occident) appartenir à une religion (Atlas des religions, 2008 ; Barrett, 2001). Même en Europe plutôt sécularisée, environ 73 % des gens croient, soit à un Dieu personnel (40 %), soit à une sorte de transcendance, force ou esprit (33 %) (Halman, 2001). Enfin, une autre régularité se manifeste au niveau des différences individuelles : indépendamment de la question du niveau moyen de la religiosité par société, on observe constamment, dans chaque société donnée, une variabilité intéressante sur une échelle bipolaire hypothétique qui irait de l'athéisme jusqu'à la forte croyance. Au-delà d'une grande variété des formes et expressions religieuses, il reste que quatre religions se partagent aujourd'hui l'affiliation de +/- 72 % de la population de la planète : Christianisme (33 %), Islam (20 %), Hindouisme (13 %) et Bouddhisme (6 %).

Indépendamment de la position idéologique personnelle du chercheur, la religion ou la religiosité, tout comme l'art, la politique et le sport (avec les différences individuelles correspondantes), constitue donc une réalité qui mérite d'être étudiée à partir des théories et méthodes psychologiques. Ce chapitre, après une introduction sur les dimensions et mesures de la religion, offrira une synthèse de travaux empiriques qui nous informent sur (a) les facteurs déterminants de la religiosité, ainsi que (b) sur la manière dont la religion fonctionne dans la vie de l'individu en société. Le chapitre décrira ainsi les processus psychologiques explicatifs de la religion en détaillant les prédicteurs, corrélats et effets de la religion.

1. Dimensions et mesures de la religion et de la religiosité

1.1 Composantes et dimensions spécifiques

Plusieurs approches tentent de décrire les aspects et composantes essentiels de la religion. Un certain consensus existe, à travers les différentes disciplines et chez plusieurs théoriciens (Saroglou, 2011), pour dire que la religion combine :

- (1) des croyances spécifiques (relatives à une transcendance et aux rapports éventuels de celle-ci avec le monde et les humains), ainsi que des préférences pour certains styles sociocognitifs ;
- (2) des émotions qui sont vécues, exprimées et régulées, notamment à l'occasion de rites collectifs et/ou individuels ;
- (3) des normes et valeurs spécifiques, ainsi que des préférences pour certains principes et comportements qualifiés comme moraux ;
- (4) des groupes et communautés d'appartenance (variant en taille et style de fonctionnement) perçus comme étant transhistoriques.

C'est la coexistence de ces quatre aspects, ainsi que le besoin d'une certaine cohérence et intégration entre eux, qui distingue la religion des domaines proches mais différents tels que l'art, la philosophie, la politique ou les croyances paranormales (Saroglou, 2011). Un autre concept, à savoir celui de la *spiritualité*, est devenu populaire au cours des dernières décennies, tant à l'intérieur de la psychologie de la religion que dans les représentations des gens, au moins dans les pays occidentaux (Zinnbauer & Pargament, 2005). La spiritualité dite moderne, lorsqu'elle est contrastée avec la religion traditionnelle, renvoie elle aussi à des croyances, émotions, pratiques et normes qui se réfèrent à une notion de transcendance externe aux humains. Toutefois, cette référence se fait de manière autonome et souvent en dehors des traditions religieuses établies ; elle est ainsi plus axée sur la dimension individuelle (« dévotionnelle ») et éthique de la religion plutôt que sur la dimension coalitionnelle de cette dernière (Saroglou & Muñoz-García, 2008 ; Saucier & Skrzypińska, 2006).

Par *religiosité*, on entend le continuum des différences individuelles qui varient du non-intérêt et non-investissement jusqu'à un grand intérêt et investissement dans des croyances, pratiques, et/ou affiliation/identification religieuses. (Notons qu'en anglais, le terme « religiousness » est souvent utilisé pour éviter la tonalité péjorative du terme « religiosity ».) Ce construit, surtout lorsqu'on étudie la population en général, est en partie unidimensionnel : il reflète une attitude globale – positive, négative ou moyenne – par rapport à la foi, à Dieu et à la religion (Tsang & McCullough, 2003). Toutefois, surtout lorsqu'on se focalise sur des échantillons de croyants, la religiosité s'avère également multidimensionnelle (Hill, 2005). Le tableau 23.1 détaille les dimensions et formes principales de la religiosité.

Tableau 22.1

Formes du religieux

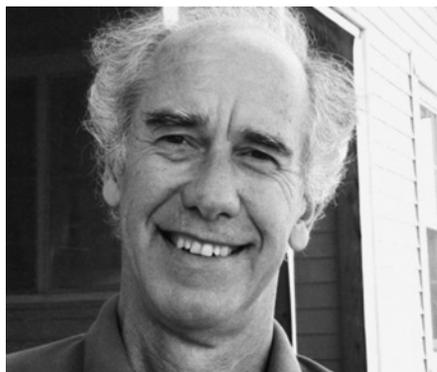
Variétés des formes du religieux, ainsi que des fonctions et risques individuels et sociaux correspondants.

Tableau développé à partir de Saroglou (2014).

Critères classificatoires	Formes de religiosité	Fonctions	Risques
Composantes			
Croyances	Esprit ouvert (religion-en-quête, foi mature) vs fermé (orthodoxie, fondamentalisme)	Sens Cohérence	Surinterprétation Dogmatisme
Émotions, rites	Emotionnalité positive vs négative	Unité Régulation	Débordement Pensée magique
Éthique	Moralité altruiste vs impersonnelle (intégrité, loyauté, pureté)	Harmonie Contrôle de soi	Sacrifice Sur-contrôle
Communauté	Identité inclusive vs exclusive	Estime de soi Appartenance	Utopie Discrimination
Motivation	Intrinsèque vs extrinsèque	Intra-religieuses Extra-religieuses	Radicalisme Utilitarisme
Trajectoire	Conversion vs socialisation	Compensation Continuité	Instabilité émotionnelle Forclusion identitaire
Lien institutionnel	Spiritualité moderne vs religion traditionnelle	Individuelles Sociales	Individualisme Collectivisme
Légitimité	Charisme vs institution	Attractivité Maintenance	Sectarisation Routinisation
Synthèse partielle	Aspect dévotionnel vs coalitionnel	Transcendance Cohésion	Désincarnation Stagnation

Nous pouvons ainsi opérer une distinction entre *croyances*, *pratiques* et *appartenance-identification*, comme le font les grandes enquêtes sociologiques internationales (Voas, 2007) ; ou entre formes de religiosité selon le domaine investi en priorité, à savoir *cognitif*, *émotionnel*, *moral* ou *social* (Saroglou, 2011). D'autres classifications de dimensions religieuses existent en fonction (a) de la trajectoire suivie (religion par *socialisation* ou par *conversion* ; Granqvist, Mikulincer, & Shaver, 2010) ; (b) du type de motivation sous-jacente, pouvant être *extrinsèque* (endosser la religion pour d'autres buts) ou *intrinsèque* (avoir la religion comme but en soi), une distinction classique introduite par Allport (Flere & Lavrič, 2008) ; ou (c) de la source de légitimation de ce qui fait autorité, pouvant être définie par l'*institution* ou basée sur le *charisme* et l'expérience mystique (Weber, 1996).

La religiosité peut également varier en fonction du style cognitif – flexible et ouvert, versus rigide et fermé – adopté par rapport aux idées, textes, normes et symboles



Daniel Batson, de l'Université du Kansas, a étudié les effets de la religion sur les conduites sociales.

religieux. Ici, les notions « consacrées » en psychologie de la religion sont, d'un côté, la pensée littérale, l'orthodoxie et le fondamentalisme religieux, et, à l'opposé, la religion-en-quête et la foi mature. Même si toutes ces dimensions sont conceptuellement proches et se trouvent effectivement fortement inter-corrélées sur le plan empirique (positivement ou négativement selon leur nature respective), toutefois chacune met l'accent sur un aspect particulier de l'ouverture versus fermeture d'esprit sur le plan religieux. Ainsi, la *pensée littérale* (versus *symbolique*) dénote l'interprétation simpliste (versus relativiste et contextualisée) des idées religieuses (Fontaine, Duriez, Luyten, & Hutsebaut, 2003) ; l'*orthodoxie* renvoie à la soumission à l'autorité religieuse et au traditionalisme (Deconchy, 1980) ; le *fondamentalisme*

est principalement un dogmatisme (non-flexibilité) religieux (Kirkpatrick, Hood, & Hartz, 1991) ; la *religion-en-quête* est l'attitude religieuse qui est ouverte au doute, à l'autocritique, et à la possibilité du changement (Batson, Schoenrade, & Ventis, 1993) ; et la *foi mature* se définit comme une religiosité intrinsèque, réflexive et socialement engagée (Benson, Donahue, & Erickson, 1993).

Des différences marquées s'observent également en fonction de la tonalité émotionnelle, positive ou négative, que prend l'expression de religiosité (Pargament, 1997). Celle-ci peut être basée sur des émotions (par exemple, joie, optimisme) et des représentations (par exemple, Dieu est amour) positives et utiliser des stratégies religieuses de défense positives. Ou elle peut être basée sur des émotions (peur, culpabilité) et des représentations (Dieu est un juge qui punit) négatives et utiliser des stratégies religieuses de défense négatives. William James (1901/2001) avait déjà distingué entre une religion du type « esprit positif » et une religion du type « âme en trouble ».

1.2 Mesures

Des échelles validées existent pour mesurer la religiosité comme un construit unidimensionnel (par exemple : importance de Dieu et de la religion dans la vie, fréquence de la prière) ou multidimensionnel (par exemple : croyance, pratique, identification) ; également pour mesurer les dimensions religieuses spécifiques présentées ci-dessus (pour une liste de ces mesures, voir Cutting & Walsh, 2008 ; Hill, 2005 ; Hill & Hood, 1999). Certaines de ces mesures ont été validées dans des religions et cultures différentes. Il existe aussi plusieurs autres échelles qui se focalisent sur des aspects plus pointus au sein de religions spécifiques, mais le chercheur prudent aura le droit de se méfier des mesures dont le label et les items sont trop colorés par des contenus théologico-religieux, ce qui en outre rend les comparaisons interculturelles extrêmement difficiles.

Ces mesures explicites courantes de la religiosité autorapportée ont aussi servi pour l'hétéro-évaluation de la religiosité par différentes sortes de pairs et peuvent être utilisées à l'intérieur de dispositifs méthodologiques variés (études cross-

sectionnelles, longitudinales, expérimentales). À côté de ces mesures, certains chercheurs commencent à mettre en place des mesures implicites de la religiosité (LaBouff, Rowatt, Johnson, Thedford, & Tsang, 2010 ; Wenger, 2004). Des tests projectifs peuvent être particulièrement utiles auprès des enfants : leur demander, par exemple, de placer un objet représentant Dieu sur une surface définie s'est avéré efficace pour mesurer la proximité de Dieu comme réponse à une activation expérimentale de l'insécurité dans l'attachement enfant-parents (Granqvist, Ljungdahl, & Dickie, 2007 ; voir figure 23.1).

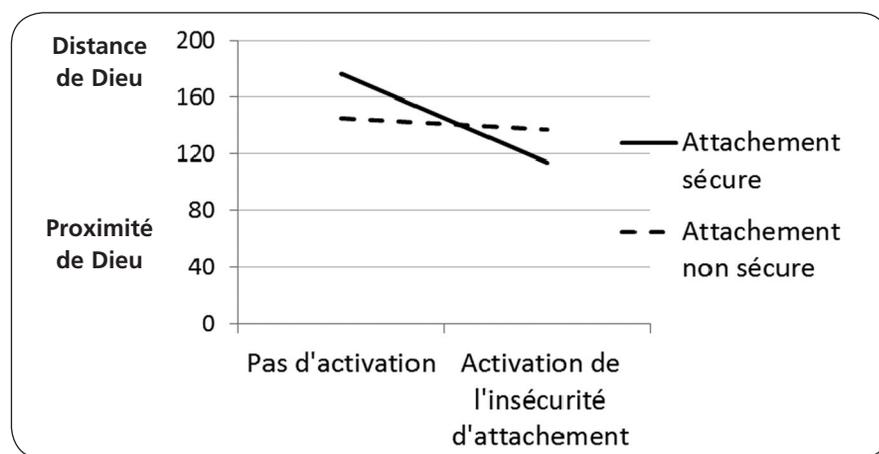


Figure 22.1

Dieu comme figure substitutive d'attachement

Des enfants (5-7 ans) avec un style d'attachement aux parents sécurisé se sont trouvés face à des histoires qui activaient l'insécurité d'attachement. Consécutivement, sur un graphique, ils ont placé Dieu plus près d'eux (Granqvist et al., 2007).

Au-delà des mesures des différences individuelles sur la religiosité, une série de travaux expérimentaux ont utilisé plusieurs stratégies pour introduire de la religion, ou des aspects spécifiques de la religion, comme variable indépendante et pour tester ainsi certains processus causaux. Il s'agit de stimuli religieux, soit explicites (vidéos, images ou textes présentés aux participants en condition expérimentale), soit implicites, en amorçage (mots, images, lieux), c'est-à-dire fournis dans la condition expérimentale à l'insu des participants. Cet amorçage semble efficace, qu'il soit effectué de manière supra-liminale ou de manière subliminale. Dans la première, les participants doivent, par exemple, jouer au scrabble, la condition expérimentale incluant quelques mots religieux qui ne se trouvent pas dans la condition contrôle (p.ex., Shariff & Norenzayan, 2007). Dans la deuxième, des mots religieux font partie du matériel visualisé dans l'ordinateur, mais leur temps d'apparition est si bref – en millisecondes – qu'ils sont hors la conscience des participants (p.ex., Pichon, Boccato, & Saroglou, 2007).

Il va de soi que l'appartenance religieuse à des groupes spécifiques peut servir comme critère de sélection des participants pour des études qui ont recours à des groupes connus (par exemple, groupes réputés sectaires ou fondamentalistes). De même, des

études utilisant l'analyse de contenu peuvent se focaliser sur les caractéristiques des textes religieux, tels que des textes fondateurs ou des ouvrages contemporains (p.ex., Tsai, Miao, & Seppala, 2007), des discours, des documents biographiques, ou des sites web des organisations religieuses. Enfin, des méthodes typiques de l'observation directe pourraient également être utilisées pour décoder différents paramètres du matériel non verbal (postures et expressions faciales, gestes, mouvements) dans un contexte religieux.

2. Les prédicteurs de la religiosité

Nous pensons souvent qu'avoir la foi est une question de choix. Peut-être, mais être croyant ou athée semble être un choix fait sous l'influence de plusieurs déterminismes. Ceux-ci sont de la même nature que les déterminismes qui expliquent pourquoi les gens varient entre eux sur des dimensions psychologiques telles que la dépression, l'extraversion, ou l'orientation politique. Il s'agit ici (a) des facteurs relatifs à l'environnement partagé, (b) des influences génétiques et (c) du rôle des expériences uniques, ainsi que de l'interaction entre ces trois types de facteurs. Enfin, l'âge, le sexe, la culture et des facteurs sociaux peuvent jouer un rôle modérateur sur ces influences.

2.1 Socialisation

Une série impressionnante d'études utilisant différentes sources d'information (données rétrospectives, données longitudinales, comparaison des évaluations des parents et de leurs enfants, adolescents ou devenus adultes) confirment l'hypothèse intuitive que la socialisation religieuse joue un rôle important sur la religiosité, notamment durant l'enfance et l'adolescence, mais aussi à l'âge adulte (pour des revues de la littérature, voir : Hood, Hill, & Spilka, 2009 ; King & Roeser, 2009). Cette socialisation est principalement réalisée dans le contexte familial, mais d'autres influences sociales (école, amis, groupes d'appartenance) peuvent aussi jouer leur rôle. Ainsi, la foi du père, probablement plus encore celle de la mère, la similitude entre les deux parents sur le plan religieux et aussi les attitudes religieuses des amis sont des facteurs prédisant la foi des enfants à l'adolescence et à l'âge adulte. La transmission intergénérationnelle de la religion semble plus forte que celle d'autres types d'attitudes ou d'opinions (par exemple, politiques).

Le type de religiosité (forme religieuse, représentations de Dieu spécifiques) et la personnalité des parents, l'image que les enfants se forment de leurs parents, ainsi que la qualité relationnelle entre parents et enfants (notamment le style d'attachement aux parents marqué par la sécurité ou l'insécurité) ont une influence sur la trajectoire religieuse et sur les formes que prendra l'attitude religieuse tout au long de la vie (pour des revues de la littérature, voir : Altemeyer & Hunsberger, 2005 ; Granqvist *et al.*, 2010 ; Saroglou, 2006). Plusieurs dizaines d'études confirment l'existence de deux patterns complémentaires, celui de la *correspondance* et celui de la *compensation*. D'une part, la religion, sur tous les points évoqués ci-dessus, reflète et traduit la continuité et

l'harmonie avec le monde et les valeurs familiaux, ce qui est notamment le cas dans le contexte d'un attachement aux parents caractérisé par la sécurité. D'autre part, notamment dans le contexte d'un attachement aux parents marqué par l'insécurité (notamment anxiété-ambivalence), l'adolescent ou l'adulte peut se tourner vers la religion et la spiritualité pour chercher une compensation émotionnelle et relationnelle. Dieu ou une autre figure religieuse peut jouer le rôle d'une figure d'attachement substitutive ; la perception de Dieu correspond à l'image du parent idéalisé ; et la religiosité est façonnée par le besoin d'individuation par rapport au monde familial. La non-croyance (agnosticisme ou athéisme), elle aussi, est fonction, en grande partie, d'une socialisation non religieuse (Hunsberger & Altemeyer, 2006). En outre, parmi les non-croyants, un style d'attachement relationnel du type évitant semble diminuer la probabilité d'un intérêt pour la religion (Granqvist *et al.*, 2010).

Les mécanismes bien connus de l'apprentissage social (observation, imitation, identification à des modèles familiaux ou extra-familiaux tels que des figures religieuses admirées) jouent dans le contexte de la socialisation religieuse également (Sunden, 1959 ; Schwartz, Bukowski, & Aoki, 2006). Bien que d'investigations empiriques systématiques ne soient pas disponibles, il est légitime de concevoir aussi l'influence de mécanismes d'apprentissage plus élémentaires. Ceci concerne le conditionnement opérant – renforcements et punitions, en ce compris avec des rites et croyances religieux gratifiants ou culpabilisants – ou même le conditionnement classique : associations fortuites de stimuli plaisants avec des stimuli religieux, par exemple lors de fêtes religieuses.



Formes de socialisation religieuse.

Les grandes fêtes religieuses sont d'occasions privilégiées pour la socialisation des croyances, émotions, pratiques et/ou identités religieuses. Plusieurs mécanismes relatifs à l'apprentissage social et au conditionnement peuvent être en jeu. En outre, au-delà des changements sur la trajectoire religieuse liés au développement (âge) ou à des expériences uniques (voir une section ultérieure), la stabilité et la continuité sur le plan religieux tout au long de la vie restent assez fortes. Ceci est démontré par des études longitudinales portant sur des périodes d'espacement de plusieurs années, voir décennies, entre les moments de mesure (Heaven & Ciarrocchi, 2007 ; McCullough, Enders, Brion, & Jain, 2005 ; McCullough, Tsang, & Brion, 2003 ; Wink, Ciciolla, Dillon, & Tracy, 2007). Bien sûr, la période de l'adolescence fait souvent (mais pas nécessairement) émerger ou intensifier les doutes religieux et, par conséquent, la perspective d'abandon de la religion (Hood *et al.*, 2009). Ceci advient pour des raisons relatives au développement physiologique (sexualité), cognitif (rationalité et pensée formelle), émotionnel-social (individuation par rapport au monde familial et extension du réseau relationnel), moral (sensibilité accrue face à l'hypocrisie morale) et de personnalité (augmentation de l'ouverture à l'expérience) (pour une étude qui intègre tous ces facteurs, voir : Saroglou, 2012). Toutefois, les contextes du mariage et de la parentalité incitent les personnes à « revenir », au moins partiellement, vers la religion (Stolzenberg, Blair-Loy, & Waite, 1995 ; Uecker, Regnerus, & Vaaler, 2007). Enfin, le vieillissement a un léger effet d'intensification des attitudes religieuses, mais, comme pour d'autres domaines du développement humain à l'âge adulte, il existe aussi ici une large variété des trajectoires développementales, elles-mêmes étant en interaction avec des effets de la cohorte (Dillon, 2008).

2.2 Influences génétiques

La variété des trajectoires développementales sur le plan religieux suggère, entre autres, le rôle éventuel joué par les différences individuelles au-delà de l'impact de la socialisation. En effet, comment se fait-il que, déjà à l'intérieur des familles offrant la même socialisation, en ce compris sur le plan religieux, des frères et sœurs peuvent souvent être différents, voire opposés, en ce qui concerne la présence ou absence de croyances, pratiques et formes de religiosité ?

Aussi surprenant que cela puisse paraître à première vue, une série d'études auprès de milliers de paires de sujets jumeaux ou adoptés ont montré qu'il existe des prédispositions génétiques affectant la présence ou l'absence de religiosité, ainsi que le type de religiosité. Ces études ont utilisé les méthodes classiques en génétique du comportement qui comparent, soit des jumeaux monozygotes avec des jumeaux dizygotes (partageant respectivement 100 et 50 % du patrimoine génétique commun), soit des enfants adoptés, entre eux et avec leurs parents biologiques. Ces stratégies permettent de distinguer la part de la variance des différences individuelles (ici sur la religiosité) qui serait due à : (a) des influences génétiques, et donc la transmission héréditaire par les parents biologiques, (b) l'environnement commun, à savoir les influences reçues par la même famille dans laquelle les participants ont grandi, et (c) l'environnement unique, à savoir les expériences spécifiques que frères et sœurs auraient eues au-delà du fait d'avoir grandi dans la même famille (p.ex., ordre de naissance, différentes sources de socialisation, événements de vie particuliers).

Ces études sont principalement américaines, mais les résultats semblent confirmés par deux études européennes, en Finlande et aux Pays-Bas (pour des revues de la littérature, voir D'Onofrio, Eaves, Murrelle, Maes, & Spilka, 1999 ; Koenig & Bouchard, 2006). En outre, trois nouvelles études avec des données rétrospectives (Koenig, McGue, Krueger, & Bouchard, 2005) et longitudinales et longitudinales (Button, Stallings, Rhee, Corley, & Hewitt, 2011 ; Koenig, McGue, & Iacono, 2008) nous informent sur le rôle modérateur de l'âge. Prises dans leur ensemble, ces études montrent que les effets de l'environnement partagé (famille) sont prépondérants, voire massifs, à l'enfance et à l'adolescence, les influences génétiques restant minimales. Par contre, les influences génétiques se manifestent plus clairement lors du passage de l'adolescence à l'âge adulte (18 à 25 ans) et, dès lors, restent assez présentes tout au long de la vie. Ces influences expliquent, selon les études, de 30 à 40 % de la variabilité interindividuelle sur la religiosité, qu'il s'agisse des attitudes religieuses, de la croyance, de la pratique ou des formes spécifiques de la religiosité (par exemple, orthodoxie ou fondamentalisme). L'affiliation religieuse à une tradition spécifique reste largement déterminée par la transmission familiale/culturelle. Le rôle de l'environnement unique devient également plus important après l'exit de l'adolescence et joue pour beaucoup, avec l'influence génétique, pour les changements observés lors de cette période.

Comme suggéré par ces chercheurs, cette évidence empirique peut se comprendre à l'aide d'autres travaux en génétique du comportement qui montrent que, en ce qui concerne les attitudes sociales et les traits de personnalité, les différences individuelles à l'enfance et à l'adolescence sont expliquées par l'environnement familial de manière importante. Toutefois, au fur et à mesure que l'adolescent devient adulte, l'individuation et l'autonomisation par rapport au milieu familial impliquent non seulement une plus grande sensibilité aux effets de l'environnement unique (nouveaux amis, relations amoureuses, accès à l'université ou au monde du travail), mais également une expression plus forte, plus libre, des prédispositions génétiques.

Notons qu'au-delà des influences génétiques et environnementales distinctes, il existe des effets d'*interaction* ainsi que de *corrélation* entre hérédité et environnement. Ceci semble valoir également pour la religiosité (figure 23.2).

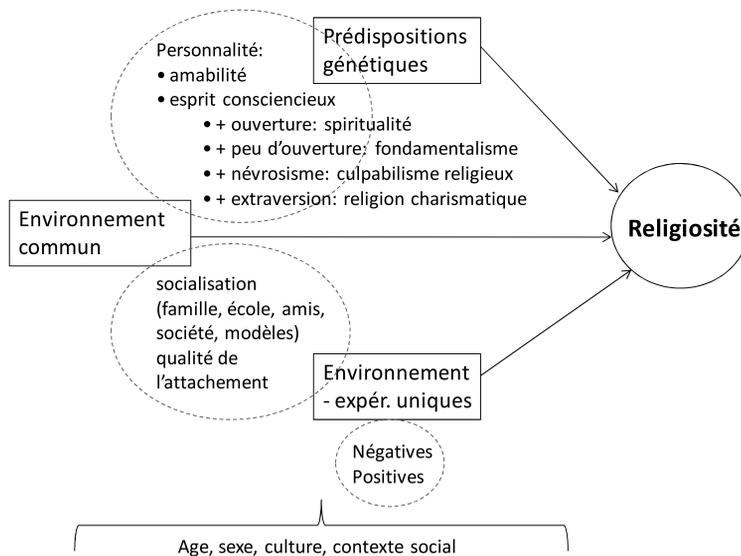


Figure 22.2

Facteurs explicatifs de la religiosité

Modèle explicatif des différences individuelles sur la religiosité ou son absence dues aux prédispositions génétiques et à la personnalité, en interaction avec l'environnement, qu'il soit commun (même famille) ou unique. Au-delà des traits de personnalité communs à plusieurs formes de religiosité, des traits spécifiques sont derrière des formes de religiosité spécifiques.

Ainsi, la religiosité adulte sera fonction de l'interaction entre les prédispositions (génétiques) en termes de personnalité (voir la section suivante) et l'environnement (p. ex. transmission de la religion, de l'agnosticisme ou athéisme). En outre, les personnes croyantes (ou athées) ont tendance à créer et sélectionner des environnements correspondants à leurs convictions (par exemple, choix éducationnels, professionnels, relationnels), ainsi que de se marier avec un semblable sur le plan convictionnel (Hood *et al.*, 2009). Ceci mène au phénomène de « assortative mating », à savoir la similitude entre parents biologiques (tous les deux croyants ou athées), ce qui amplifie la transmission génétique et environnementale des influences relatives à la religiosité vers la génération suivante. Cette similitude entre partenaires mariés sur le plan religieux est particulièrement élevée (r moyen = .62) par rapport à la similitude observée au niveau de la personnalité en général (Bouchard, 2009).

2.3 Personnalité, valeurs et attitudes sociales

Une question intrigante est de savoir quelle est la nature exacte des influences génétiques sur la religiosité. Il n'y a pas encore de réponse empirique directe à cette question. Toutefois, la plupart des chercheurs s'accordent pour voir, derrière ces influences, non pas un gène spécifique à la religiosité, mais la combinaison d'une série de prédispositions en termes de traits de personnalité, traits qui sont sous-jacents à des attitudes sociales et aux valeurs correspondantes. Ces traits de personnalité sont génétiquement influencés de manière importante et disposent de supports « matériels » biologiques, physiologiques et neurologiques. En outre, les études longitudinales citées ci-dessus, ainsi que des travaux sur la conversion religieuse (Paloutzian, Richardson, & Rambo, 1999), suggèrent que ce n'est pas la religion qui influe sur la personnalité de base (au niveau de traits décrits par le modèle des Cinq Grands Facteurs), mais que c'est la personnalité qui influencerait sur la religiosité et ses changements. Pour comprendre comment la religiosité se manifeste et fonctionne, il devient donc important d'examiner les traits de personnalité, les valeurs et les attitudes sociales de base avec lesquelles elle est associée.

2.3.1 Personnalité

Plus d'une centaine d'études menées sur la personnalité des croyants, en utilisant différents modèles et questionnaires de personnalité, montrent certaines constances à travers des pays (principalement, mais non exclusivement, occidentaux), religions (Christianisme, Islam, Judaïsme, Bouddhisme), et dénominations différents. Les 70 études ($N = 21.715$) ayant utilisé le modèle des Cinq Grands Facteurs ont fait l'objet d'une récente méta-analyse (Saroglou, 2010). Ce modèle, aujourd'hui prédominant en psychologie de la personnalité, regroupe plusieurs traits spécifiques autour de cinq grands axes/dimensions : extraversion, amabilité, esprit consciencieux, névrosisme, et ouverture à l'expérience.

Comme cette méta-analyse l'a montré, la religiosité est associée positivement avec les deux dimensions de base qui reflètent l'ordre et l'harmonie dans les relations avec les autres et avec soi-même : (a) *amabilité* (être chaleureux, confiant envers les autres, tendre) et (b) *esprit consciencieux* (être méthodique, pouvoir planifier, capacité de contrôle de soi, peu d'impulsivité) (effets moyens respectifs, $r_s = .20$ et $.16$). Des résul-

tats semblables s'obtiennent avec d'autres études ayant utilisé d'autres modèles que le modèle des Cinq Grands Facteurs ou ayant abordé d'autres traits de personnalité plus pointus (voir Lodi-Smith & Roberts, 2007, pour des études ayant utilisé le modèle de Eysenck). En intégrant des traits de personnalité plus pointus que les cinq grands facteurs, la variance de la religiosité expliquée par la personnalité semble s'élever à 20-25 % (Paunonen, 1998 ; Paunonen & Ashton, 2001). Si l'on suit la direction causale évoquée ci-dessus, il semble que des personnes ayant une prédisposition (y compris génétique) pour être aimables et consciencieuses sont plus à même de rester croyantes – si elles ont été éduquées ainsi – ou de le devenir, suite à des événements de vie significatifs, lorsqu'elles n'ont pas reçu cette éducation.

En général, la religiosité n'est pas nécessairement liée avec des dimensions de personnalité davantage marquées par le tempérament et reflétant l'expansion du soi et la flexibilité : *extraversion*, *névrosisme* (vs stabilité émotionnelle), et *ouverture à l'expérience* (Saroglou, 2010). La coprésence d'une de ces dimensions à côté de l'amabilité et de l'esprit consciencieux influe toutefois sur la forme que prendra la religiosité : fondamentalisme (si peu d'ouverture à l'expérience ; r moyen = $-.21$), spiritualité moderne ou religion-enquête (si ouverture à l'expérience élevée ; r moyen = $.23$), culpabilisme religieux (si névrosisme élevé), ou religiosité charismatique (si extraversion élevée) (il n'y a pas encore de données méta-analytiques sur ces deux réalités).

2.3.2 Valeurs

Les caractéristiques de la personnalité religieuse se traduisent par l'adhésion à des valeurs et par l'adoption des attitudes sociales et sociocognitives spécifiques. Le modèle dominant en psychologie des valeurs, ayant reçu une validation interculturelle importante (Schwartz, 1992 ; pour une introduction en français, voir Morchain, 2009), distingue entre dix valeurs, organisées autour de deux axes bipolaires et presque orthogonaux entre eux. Le premier axe oppose les valeurs reflétant la conservation (tradition, conformité et sécurité) et celles reflétant l'ouverture au changement (autonomie et stimulation). Le deuxième regroupe des valeurs d'expansion de soi (hédonisme, pouvoir et réussite) et, à l'opposé, les valeurs de transcendance de soi (bienveillance – par rapport aux proches, et universalisme – par rapport au monde). Une méta-analyse de 21 études menées dans 15 pays ($N = 8.851$; Saroglou, Delpierre & Dernelle, 2004) a montré que les personnes croyantes tendent à valoriser la *tradition* (r moyen = $.45$), la *conformité* ($.23$) et (plus modestement) la *bienveillance* ($.14$), et à ne pas valoriser l'*autonomie* ($-.24$), l'*hédonisme* ($-.30$) et la *stimulation* ($-.26$) et, dans des pays ayant une culture mono-religieuse comme en Méditerranée, l'*universalisme* ($-.27$). Il s'agit au fond des valeurs qui traduisent, sur des buts plus spécifiques, l'esprit consciencieux, l'amabilité et le peu d'ouverture à l'expérience. Comme pour la personnalité, ces préférences au niveau de valeurs en fonction de la religiosité sont communes pour les trois religions monothéistes : Christianisme, Islam, Judaïsme (figure 23.3). Ces résultats sont confirmés par les données de la *European Social Survey* (3^e vague, 27 pays, $N > 40.000$; Saroglou, 2012). Toutefois, des différences s'observent lorsqu'on compare, dans des groupes religieux différents, les moyennes des groupes au niveau des valeurs ou la taille des corrélations entre religiosité individuelle et importance attribuée aux différentes valeurs.

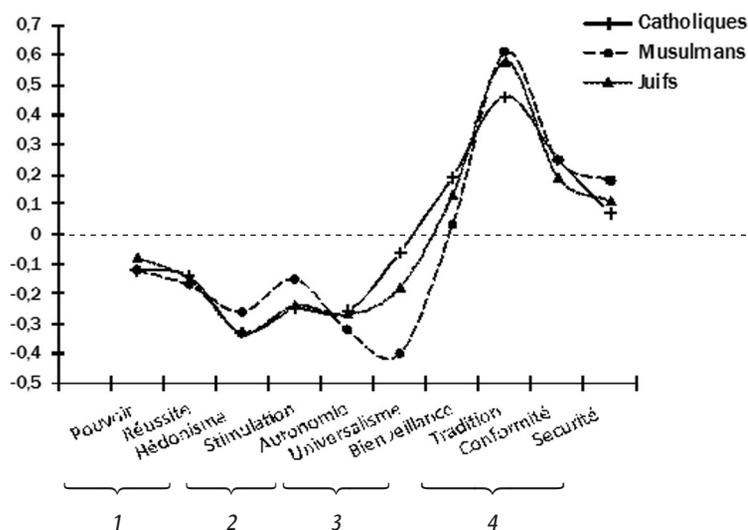
Figure 22.3

Religion et hiérarchie des valeurs.

Coefficients de corrélation entre religiosité et importance attribuée à différentes valeurs, distinctement pour des échantillons catholiques, juifs et musulmans.

Dix valeurs forment quatre orientations (Schwartz, 2002) : expansion de soi (1), ouverture au changement (2), transcendance de soi (3) et conservation (4).

Figure adaptée de Saroglou et al. (2004).



2.3.3 Attitudes sociales et styles sociocognitifs

Les traits de personnalité et les valeurs des croyants se reflètent aussi dans deux attitudes sociales majeures, l'autoritarisme et la dominance sociale. Par *autoritarisme*, on entend, en psychologie sociale, l'attitude qui consiste au (a) respect des normes établies et des traditions conventionnelles, (b) à la soumission à l'autorité et (c) à l'agressivité envers des cibles perçues comme menaçantes lorsque ceci est demandé ou permis par l'autorité (Altemeyer, 1996 ; voir aussi Focus « Le syndrome de la personnalité autoritaire », chapitre 13). La *dominance sociale* dénote l'idéologie qui, elle aussi, soutient l'ordre social établi, mais en justifiant l'existence des inégalités économiques et sociales entre groupes forts et faibles (Pratto, Sidanius, Stallworth, & Malle, 1994 ; voir aussi Focus « la dominance sociale », chapitre 13). Plusieurs études montrent que la religiosité traditionnelle (mais pas la spiritualité) s'accompagne de tendances autoritaires (p.ex., Saucier & Skrzypińska, 2006 ; Wink, Dillon, & Prettyman, 2007) ; l'effet est encore plus fort pour l'orientation fondamentaliste (r moyen = .65-.70 : Altemeyer & Hunsberger, 2005 ; Hall, Matz, & Wood, 2010). Toutefois, les personnes croyantes, en ce compris les fondamentalistes, n'endossent pas l'idéologie de la dominance sociale (p.ex., Bouchard, 2009 ; Sibley, Robertson, & Wilson, 2006) et la spiritualité semble être en conflit avec cette idéologie (Saucier & Skrzypińska, 2006), ainsi qu'avec les valeurs du pouvoir et de la réussite individualiste (Saroglou & Muñoz-García, 2008). En effet, la dominance sociale, tout en visant, comme l'autoritarisme, la préservation de l'ordre dans le système, traduit une attitude antisociale marquée par peu d'empathie et d'amabilité (Sibley & Duckitt, 2008).



Les convictions ne sont pas intimes.

Croyants et athées zélotes dépensent de l'énergie pour convaincre les autres de leurs idées – auxquelles il faut, en principe, adhérer par choix libre – plutôt qu'effectivement faire la fête. Pourquoi ? Les motivations et les structures sociocognitives sous-jacentes sont-elles les mêmes des deux côtés ?

Les structures sociocognitives typiques du fondamentalisme et de l'orthodoxie religieuse sont le dogmatisme, la pensée dualiste et une moindre complexité intégrative de la pensée, notamment pour des questions existentielles et morales (Altemeyer, 1996 ; Altemeyer & Hunsberger, 2005). En outre, le *besoin de clôture cognitive* (désir d'avoir des réponses – qu'elles soient complexes ou simples – aux questions plutôt que de l'incertitude, de la confusion, ou de l'ambiguïté ; Webster & Kruglanski, 1994) est présent dans le cadre non seulement du fondamentalisme (Brandt & Renya, 2010), mais aussi de la simple religiosité (Saroglou, 2002). C'est systématiquement ce besoin de clôture cognitive et pas le besoin de cognition (curiosité intellectuelle ; Cacioppo & Petty, 1982) qui semble motiver, sur le plan cognitif, des personnes qui font l'expérience d'une conversion religieuse (Buxant, Saroglou, & Scheuer, 2009) ou qui sont en quête spirituelle (Buxant, Saroglou, & Tesser, 2010). Enfin, à l'instar des personnes attirées par le paranormal, les personnes religieuses auraient tendance à préférer un mode de pensée holiste, basé sur l'intuition et parfois même magique (voir p.ex. la croyance que tout est interconnecté), à un mode de pensée analytique et rationnel (Aarnio & Lindeman, 2007 ; Peltzer, 2003). Une étude récente a montré que des catholiques italiens et des juifs israéliens (mais pas les calvinistes hollandais) ont une perception holiste (ils voient d'abord le grand carré dans un dessin qui leur est présenté) plutôt qu'une perception focalisée sur les parties (voyant d'abord les petits rectangles inclus dans le grand carré ; Colzato *et al.*, 2010 ; voir figure 23.4).

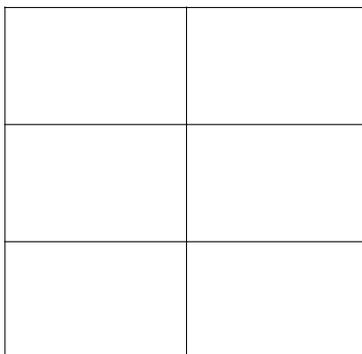


Figure 22.4

Religion et perception holiste

En comparaison aux non-croyants, les croyants (catholiques, juifs, bouddhistes) ont tendance à percevoir d'abord le grand carré plutôt que les plusieurs rectangles.

*Toutefois, les calvinistes font le contraire : ils se focalisent d'abord sur les détails (Colzato, van Beest *et al.*, 2010 ; Colzato, Hommel *et al.*, 2010).*

**Un carré
ou plusieurs
rectangle**

2.4 Expériences uniques

Outre les prédispositions individuelles et l'environnement via la socialisation familiale, des expériences uniques sont également importantes pour expliquer pourquoi une personne est, reste, ou devient croyante ou athée. Au-delà des expériences de socialisation extra-familiales que nous avons évoquées dans une section antérieure, et qui, strictement parlant, font partie de l'expérience non partagée, nous devons mentionner ici le rôle des expériences et des événements de vie significatifs qui touchent, voire ébranlent le moi.



Pourquoi la flamme d'une bougie a-t-elle un symbolisme quasi religieux ?

2.4.1 Expériences négatives

Ainsi, des événements de vie négatifs importants tels que le décès d'un proche (p.ex., Michael, Crowther, Schmid, & Allen, 2003), la maladie, surtout lorsque ses causes et prédictions de guérison sont incertaines (Hood *et al.*, 2009), la détresse socio-économique (p.ex., Wimberley, 1984), et, dans une moindre mesure, des catastrophes naturelles ou dues à l'action humaine (voir p.ex. les attentats du 11 septembre 2001 ; Uecker, 2008) peuvent susciter l'intensification du sentiment religieux, des conversions ou des vocations religieuses. De toute évidence, des expériences qui génèrent (a) de l'incertitude, (b) du désordre et (c) de l'insécurité, notamment sur le plan personnel, constituent des facilitateurs ou des déclencheurs de croyances, pratiques et choix religieux. La religion est alors investie dans le but d'établir, respectivement (a) du sens (Park, 2005), (b) du contrôle de soi (Kay, Gaucher, McGregor, & Nash, 2010) et (c) de l'estime de soi, notamment via l'identité sociale (Hogg, Adelman, & Blagg, 2010), trois mécanismes psychologiques de base qui sont affectés lors des expériences personnelles négatives de forte intensité.

Certains événements et expériences négatifs, comme notamment le divorce parental ou des relations problématiques avec les parents, peuvent aussi accroître le doute et conduire à l'abandon de la religion ou, pour utiliser un terme émergent, la dé-conversion (Lawton & Bures, 2001 ; Streib, Keller, Csöff, & Silver, 2008). Il est évident que les mêmes événements négatifs n'ont pas nécessairement les mêmes effets concernant la religion pour toutes les personnes. Toutefois, vu l'état de la littérature empirique sur la question, il est encore prématuré d'établir une synthèse solide sur les patterns d'interaction entre différents types d'événements et des caractéristiques individuelles spécifiques.

2.4.2 Gestion de la terreur de la mort

Il existe une menace particulière pour le moi, celle, existentielle, de se trouver devant la perspective de mourir. La religion, par excellence, intéresse les humains en rapport à ce type de menace parce qu'elle propose des dispositifs spécifiques pour lui faire face, tels que la croyance à l'existence d'une vie après la mort et à des mythes explicatifs de l'origine et de la fin du monde, l'appartenance à des groupes qui se perçoivent comme éternels et l'adoption des normes et des rites qui prétendent garantir l'accès à une vie heureuse après la mort.

Plusieurs recherches sur le rôle de la religion ont été menées en laboratoire au cours des dix dernières années, dans le cadre de la *Terror Management Theory* (Théorie de la gestion de la terreur relative à la mort) (pour une revue de la littérature, voir : Vail, Rothchild, Weise, Solomon, Pyszczynski, & Greenberg, 2010). Dans le cadre de cette théorie, des dizaines d'expériences en laboratoire montrent que l'activation de la conscience d'être mortel (p. ex. en demandant aux gens d'imaginer et d'écrire sur papier ce qu'ils pourraient vivre dans leur cercueil une fois morts) produit par après, comme stratégie de défense, l'augmentation de l'estime de soi et/ou l'endossement plus grand des « worldviews » (idées, valeurs) culturels (voir Burke, Martens, & Faucher, 2010, pour une méta-analyse). Ainsi, des études en laboratoire ayant été focalisées sur le rôle de la religion ont offert trois lignes de résultats. En premier lieu, l'activation de la terreur de la mort pousse les participants à se percevoir comme étant plus religieux et spirituels ou à faire davantage confiance à Dieu et même aux dieux d'autres religions (Norenzayan & Hansen, 2006 ; voir aussi la figure 23.5 haut).

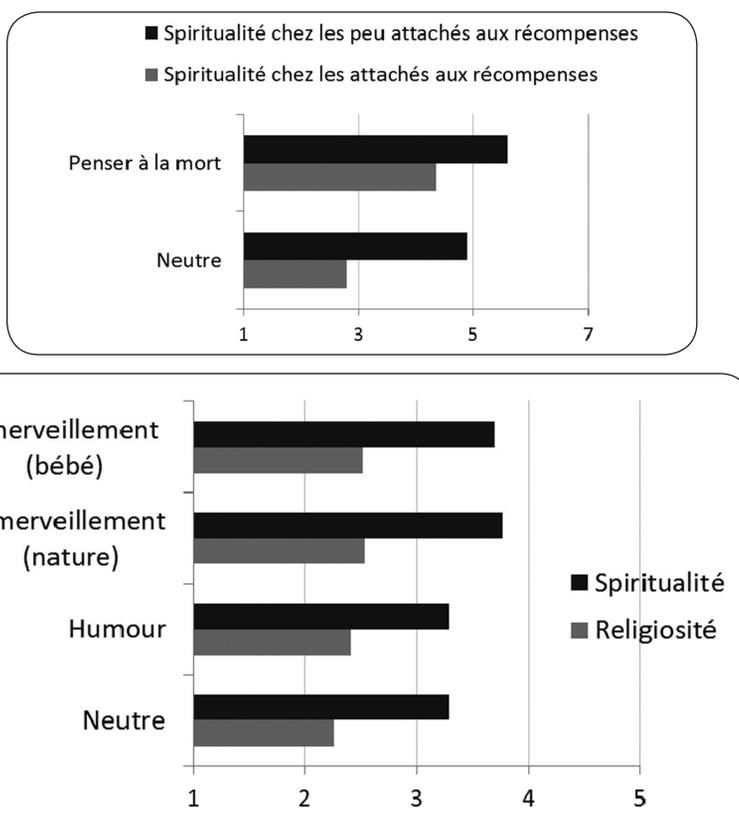


Figure 22.5

Émotions et activation de la religion

La religion et la spiritualité augmentent suite à l'induction en laboratoire des émotions qui ébranlent le soi. Celles-ci peuvent être négatives (penser à la mort) (Figure en haut ; Cozzolino et al., 2004) ou positives (émerveillement, mais pas humour) (Figure en bas ; Saroglou et al., 2008).

En deuxième lieu, les personnes croyantes, en ce compris celles fondamentalistes, semblent être immunisées face aux effets courants de cette activation : ces personnes n'ont pas, par exemple, besoin de recourir à des stratégies de défense telles que l'augmentation de l'estime de soi ou du support des points de vue culturels. Toutefois, face à la saillance de la mortalité, ces personnes peuvent réagir en augmentant, par exemple, la distinction entre elles-mêmes et leur corps ou le monde naturel. Enfin, et à l'inverse, l'ébranlement des croyances religieuses (p.ex., mettre en exergue les incohérences dans la Bible ou critiquer des idées créationnistes), augmente l'anxiété relative, spécifiquement, au fait d'être mortel (voir Vail *et al.*, 2010, pour une revue de ces études).

2.4.3 Émotions positives

La variété des expériences négatives qui contribuent à une intensification de la quête religieuse, ainsi que la force du phénomène, ont peut-être éclipsé une autre réalité, certes plus discrète, moins répandue, mais possible également : certaines conversions et vocations religieuses se déclenchent suite à des expériences de vie positives. Certaines émotions positives, dites de transcendance de soi, telles que l'émerveillement devant l'immensité de la nature, la grandeur d'un acte héroïque ou la beauté saisissante d'une œuvre d'art, sont de nature à provoquer une décentration du moi par la découverte d'une réalité plus vaste, plus importante (Keltner & Haidt, 2003). D'autres émotions positives, telles que la fierté ou la joie, traduisent plutôt une centration sur le moi, voire sa glorification (Shiota, Keltner, & Mossman, 2007).

Dans des expériences récentes en laboratoire, les chercheurs ont testé le rôle des émotions positives, induites par vidéo ou par évocation des souvenirs, sur la religiosité et la spiritualité. Il s'est avéré que l'induction de l'émerveillement devant la nature, la naissance d'un bébé ou les actes extraordinaires d'autrui, mais pas l'induction de l'amusement, pousse les participants à se définir par après comme étant plus croyants et plus spirituels (Saroglou, Buxant, & Tilquin, 2008 ; Van Cappellen, Saroglou, Iweins, Piovesana, & Fredrickson, *in press*; voir aussi figure 23.5, bas). Ceci semble être expliqué par l'augmentation de la croyance de base en la bienveillance des autres et du monde (Van Cappellen *et al.*, *in press*).

3. Implications de la religion pour l'individu social

Le psychologue social s'intéresse, entre autres, au rôle que les systèmes culturels, les valeurs, les attitudes sociales et les idéologies jouent sur le fonctionnement psychologique de l'individu, que ce soit dans le rapport à soi-même, dans le cadre des relations interpersonnelles ou dans le cadre des groupes d'appartenance. Il s'intéresse donc inévitablement aux implications de la religion pour l'individu social. Les effets de la religion ou de la religiosité personnelle sont souvent de taille petite. Toutefois, ils sont vastes, par l'étendue des domaines auxquels ils s'appliquent : régulation émotionnelle, préférences émotionnelles, identités personnelles et collectives, mécanismes sociaux intervenant sur la santé et la santé mentale, jugement et comportement moral,

altruisme et agressivité, influence sociale, relations étroites, sexualité, famille et parentalité, travail et éthique professionnelle, délinquance et criminalité, relations intergroupes, préjugés et stéréotypes, attitudes politiques et citoyenneté (Hood *et al.*, 2009 ; Saroglou, 2014), ainsi que spécificités culturelles (Saroglou & Cohen, *in press*).

Il est impossible de traiter de toutes ces implications dans les limites de ce chapitre. Dans ce qui suit, nous allons intégrer un nombre important des connaissances issues des recherches en les centrant autour de deux domaines qui présentent un intérêt indénié dans les débats sociaux relatifs à la religion et à son « utilité » sociale : (a) prosocialité et moralité et (b) relations intergroupes et préjugés. Ceci permettra aussi d'intégrer certaines informations pertinentes relatives à d'autres domaines évoqués ci-dessous.

3.1 Comportement prosocial et moralité

3.1.1 Prosocialité

Des expériences récentes ayant utilisé des méthodes d'amorçage (supraliminal ou subliminal) ont montré que l'introduction des concepts religieux, sans même que les participants en soient conscients, active chez eux de manière automatique des concepts relatifs à l'altruisme et les pousse à agir de manière plus prosociale. Les participants deviennent ainsi plus généreux ou plus coopératifs dans les jeux économiques (dits « du prisonnier » ou « du dictateur »), plus prompts à faire du volontariat ou moins vindicatifs face à un évaluateur fictif qui aurait auparavant donné un feed-back négatif (Pichon, Boccato, & Saroglou, 2007 ; Preston & Ritter, 2010 ; Saroglou, Corneille, & Van Cappellen, 2009 ; Shariff & Norenzayan, 2007). Ces effets semblent agir à la fois chez les croyants et les non-croyants. Les processus psychologiques explicatifs de ces résultats doivent encore être confirmés empiriquement. Toutefois, la plupart des mécanismes explicatifs classiques de l'altruisme en général sont d'excellents candidats (vu d'autres travaux empiriques) pour expliquer les effets de l'activation de la religion sur la prosocialité (Saroglou, 2013).

Est-ce que la religiosité personnelle qui, comme nous avons vu, reflète des traits de personnalité et des valeurs prosociaux, implique effectivement une plus grande tendance à agir de manière prosociale lorsque l'occasion se présente ? Un nombre important d'études menées depuis quarante ans (voir Batson *et al.*, 1993, et Saroglou, 2013, pour des revues de la littérature) suggère que ceci est effectivement le cas dans une certaine mesure, notamment quand il s'agit de l'aide et de la coopération dans le cadre des relations interpersonnelles, ainsi que des dons et des actions caritatives. Toutefois, la prosocialité religieuse est conditionnelle et limitée par une série de facteurs : coûts, motivations, forme du comportement, type de cible, forme de religiosité, saillance des normes religieuses et présence de principes autres que prosociaux dans le contexte. De manière globale, la prosocialité religieuse tend à se manifester plutôt quand :

- le coût de l'acte est bas (p.ex. non-agression, coopération, donation caritative, mais pas pardon ou sacrifice) ;

- la cible fait partie de nos relations et connaissances ou de l'endogroupe (et pas quand elle est inconnue ou menace les valeurs) ;
- l'orientation religieuse est intrinsèque (et pas extrinsèque) ;
- la probabilité d'être vu et apprécié par les autres existe ;
- la personne a été à la messe le dimanche (mais moins s'il s'agit des autres jours de la semaine) ;
- d'autres normes conflictuelles (p.ex., sanction d'une faute, interdit de mentir, respect de l'autorité) n'entrent pas en jeu dans les situations concrètes (Saroglou, 2013, pour une revue de la littérature).

Malgré ces limites, le fait qu'un certain altruisme existe en fonction de la religion n'est donc pas un mythe ou une construction idéologique. Celui-ci semble en outre, sur base des études citées ci-dessous, être présent au sein des toutes les religions majeures (Bouddhisme, Christianisme, Hindouisme, Islam, Judaïsme). Plus encore, la force de la religion semble être d'offrir des croyances, émotions, normes et communautés qui permettent d'élargir l'altruisme appliqué au « kinship » naturel (ceux qui nous sont génétiquement ou géographiquement proches) à des ensembles culturels plus vastes qui transgressent ces sortes de barrières. Ces composantes de la religion permettent au souci pour la réputation et la réciprocité de jouer de manière plus étendue, n'étant donc pas limité aux individus apparentés génétiquement (Henrich *et al.*, 2010 ; Norenzayan & Shariff, 2008). Notons, enfin, que la spiritualité, à l'encontre de la religiosité traditionnelle, semble prédir un altruisme largement étendu, voire universel (Saroglou, 2013).

Encadré

Une étude classique sur la religion et le comportement d'aide (Darley & Batson, 1973)

Des jeunes hommes destinés à devenir prêtres étaient invités à faire une intervention publique. La moitié d'entre eux devaient discourir de questions concernant l'exercice du sacerdoce, et d'autres devaient présenter un propos religieux sur la signification de la fameuse parabole du bon Samaritain tirée d'un texte évangélique :

Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho et il tomba sur des bandits qui, l'ayant dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Il se trouva qu'un prêtre descendait par ce chemin ; il vit l'homme et passa à bonne distance. Un lévite de même arriva en ce lieu ; il vit l'homme et passa à bonne distance. Mais un Samaritain qui était en voyage arriva près de l'homme : il le vit et fut pris de pitié pour lui. Il s'approcha, banda ses plaies en y versant de l'huile et du vin, le chargea sur sa propre monture et le conduisit à une auberge et prit soin de lui. Le lendemain, tirant deux pièces d'argent, il les donna à l'aubergiste et lui dit « Prends soin de lui et si tu dépenses quelque chose de plus, c'est moi qui te rembourserai quand je repasserai ». Jésus poursuivit : « Lequel des trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits ? » Le légiste dit : « C'est celui qui a fait preuve de bonté envers lui ». Jésus lui dit : « Va et toi aussi fais de même. » (Luc, X, 25-37).

On indiquait aux participants qu'ils devaient se rendre dans un bâtiment et que pour y être à l'heure, il importait de se hâter, ou au contraire que rien ne pressait. Sur leur chemin, allongé sur le sol, se trouvait un

homme pauvrement vêtu qui semblait avoir besoin d'aide. Qu'allaient-ils faire ? L'observation des séminaristes a montré que 63 % d'entre eux s'arrêtaient lorsqu'on leur avait dit qu'ils n'étaient pas pressés, tandis que seulement 10 % apportaient de l'aide s'ils pensaient risquer d'être en retard (Darley & Batson, 1973). Ceux qui allaient prêcher la parabole du bon Samaritain étaient un peu plus enclins à s'arrêter (Greenwald, 1975), mais chez un nombre très élevé d'entre eux, le prêche qu'ils s'approprièrent à préférer n'était absolument pas relié avec la situation qui correspondait précisément à une opportunité d'assistance, calquée sur la parabole.

3.1.2 D'autres aspects de la moralité

La qualité prosociale des relations avec les autres constitue ce que nous pouvons appeler une moralité interpersonnelle universelle. Elle est basée sur deux principes, *sollicitude* et *justice*, qui sont au cœur du jugement moral (voir les théories de Gilligan, 1982, et Kohlberg, 1981). Ces principes sont partagés universellement à travers différentes cultures et apparaissent très tôt chez les enfants, de manière relativement autonome par rapport à l'autorité parentale (voir les travaux de Turiel, 2006 ; voir, pour une introduction en français, Tostain, 1999). Toutefois, les sociétés collectivistes, ainsi que les personnes conservatrices, sont également attachées à des principes moraux supplémentaires : *loyauté* par rapport au groupe, respect de l'*autorité* et maintien de la *pureté* via des restrictions morales qui sont souvent référées à la divinité et au sacré et dont la transgression provoque du dégoût (Haidt & Graham, 2007). Il n'est dès lors pas surprenant de constater que la religion – qui reflète de l'interdépendance et du collectivisme plutôt que de l'autonomie et de l'individualisme (Saroglou & Cohen, 2013) – soutient tout particulièrement ces principes moraux supplémentaires à ceux de la morale interpersonnelle (Graham & Haidt, 2010).

Des travaux expérimentaux ont montré que l'amorçage religieux induit des comportements d'honnêteté (les participants trichent moins ; Randolph-Seng & Nielsen, 2007), diminue l'hypocrisie morale (Carpenter & Marshall, 2009) et augmente, chez des personnes autoritaristes, des décisions moralistes relevant d'une déontologie abstraite (loyauté, intégrité) même si celles-ci ont comme conséquence de nuire au bien-être et même à la vie d'autrui (Van Pachterbeke, Freyer, & Saroglou, 2011).

De manière plus générale, la religion, notamment dans sa forme orthodoxe, implique de la moralisation, à savoir la tendance à étendre l'évaluation morale à beaucoup d'aspects de la vie individuelle et collective, aspects que d'autres pourraient considérer comme relevant des règles conventionnelles ou même de la sphère des préférences personnelles (Nucci & Turiel, 1993, étude chez des Amish et des Juifs orthodoxes ; Buxant & Saroglou, 2008, étude chez des membres de nouveaux mouvements religieux contestés). En outre, la religion affirme sa conception propre de ce qui est correct ou pas, une conception qui peut même entrer en conflit avec ce que les gens en général considèrent comme relevant de la conviction morale (Skitka, Bauman, & Lytle, 2009). Enfin, la religiosité implique le souci d'être perçu par les autres comme étant moralement correct (Batson *et al.*, 1993) et d'avoir une identité morale forte (Vitell, Bing, Davison, Ammeter, Garner, & Novicevic, 2009).

*Coup de pied
à une « femer ».
Le moralisme religieux
en matière de mœurs
constitue une donnée
interculturelle.*



Une motivation, probablement principale, qui se trouve derrière le moralisme religieux (extension des domaines de la vie concernés, intensité des préoccupations morales, défense des normes ad hoc et de surcroît absolues), est le besoin élevé de contrôle de soi. La fonction psychologique du contrôle de soi semble se trouver derrière ce que certains psychologues sociaux du soi appellent le « muscle moral » et qui constitue le fil conducteur de la préoccupation morale dont on trouve l'éventail, par exemple, dans la liste des sept péchés capitaux et des vertus correspondantes (Baumeister & Exline, 1999).

Une série de recherches, y compris expérimentales, montre l'influence de la religion (croyances, pratiques, symboles, figures) et de la religiosité sur (a) la régulation de soi, (b) le contrôle de soi et (c) l'auto-monitoring (voir McCullough & Willoughby, 2009, pour une revue de la littérature). L'autorégulation est le processus par lequel un système utilise de l'information sur son état actuel en vue de changer cet état. Le contrôle de soi est le processus plus spécifique où la personne s'engage dans certains comportements dans le but de contrecarrer ou de surpasser des réalités internes puissantes : une émotion, une tendance comportementale ou une motivation. L'auto-monitoring est la tendance de l'individu à se surveiller et à se contrôler dans le but de s'adapter à la situation sociale. Notons que l'influence de la religion s'étend même jusqu'à la régulation implicite de soi au niveau des pensées et des comportements de type « tentation » et distraction de l'attention, ainsi qu'au niveau des affects et émotions qui, par définition, ébranlent le sentiment de maîtrise de soi (voir Koole, McCullough, Kuhl, & Roelofsma, 2010, pour une revue de la littérature).

3.2 Relations intergroupes et préjugés

Si la religion implique l'élargissement des limites des groupes naturels basés sur la proximité génétique et ethnique vers des groupes humains plus larges (Henrich *et al.*, 2010), il reste que les mécanismes ordinaires qui concernent les (endo)groupes et les relations avec des membres des exogroupes s'appliquent également aux groupes religieux (Ysseldyck, Matheson, & Anisman, 2010). Ainsi, l'intensité de la religiosité (notamment dans sa forme coalitionnelle plutôt que dévotionnelle et spirituelle) et l'identité sociale religieuse conduisent à la solidification de l'estime de soi et à la valorisation de l'endogroupe religieux.

Trois particularités au moins rendent spécifique l'appartenance à des groupes religieux. D'une part, il s'agit de groupes qui se perçoivent comme éternels et souvent comme transhistoriques (Saroglou, 2011 ; Ysseldyk *et al.*, 2010). D'autre part, dans la plupart des religions, et certainement dans les religions monothéistes, l'appartenance à la communauté est intimement liée (à des degrés d'intensité variables selon les individus) à l'adhésion à des croyances, à la pratique de rites et à l'adoption de normes spécifiques (Hogg *et al.*, 2010). D'ailleurs, l'intégration entre les quatre composantes est un impératif religieux lui-même, et le groupe religieux prétend détenir à la fois le vrai, le bien et le tout (Saroglou, 2011). Enfin, la religion offre la possibilité de trouver des groupes avec une forte entitativité (cohésion et homogénéité), tels que les groupes sectaires ou fondamentalistes, qui attirent tout particulièrement des personnes en besoin élevé de clôture cognitive et de certitude et qui deviendront des zélotes (Hogg *et al.*, 2010). Ces spécificités pourraient éventuellement expliquer, à notre avis, pourquoi les guerres religieuses semblent avoir été les plus féroces (Toft, 2007), la religion jouant un rôle d'amplificateur des processus psychosociaux ordinaires sous-jacents.

Plusieurs dizaines d'études depuis un demi-siècle montrent que la religiosité générale – occasionnellement –, et plus systématiquement l'orthodoxie et le fondamentalisme religieux (mais pas la spiritualité), impliquent, outre de l'ethnocentrisme et une identité ethnique forte (Saroglou & Cohen, 2013), des préjugés, des stéréotypes et de la discrimination envers plusieurs types des groupes. Il s'agit, d'une part, des exo-groupes « naturels » (voir xénophobie, racisme, sexisme) et, d'autre part, des personnes perçues comme menaçant les valeurs des groupes religieux (homosexuels, membres d'autres religions, athées) (pour des revues de la littérature, voir : Batson *et al.*, 1993 ; Hunsberger & Jackson, 2005).

Deux méta-analyses récentes des études américaines (Hall *et al.*, 2010 ; Whitely, 2009) confirment la tendance du fondamentalisme vers des attitudes racistes et homophobes (r s moyens respectifs = .13 et .45) et concluent à l'importance de distinguer entre des cibles qui menacent ou non les valeurs. En effet, les attitudes discriminatoires relatives à l'homosexualité restent constantes (elles concernent aussi des mesures de la religiosité intrinsèque et de la pratique religieuse ; r s moyens respectifs = .23 et .32). Par contre, les attitudes racistes explicites, assez présentes parmi les fondamentalistes avant les années 1980 (r moyen = .28), ne sont plus d'actualité (r moyen = .09) et, de toute façon, n'ont pas toujours été corrélées avec la religiosité intrinsèque (r moyen = -.07).

Jusqu'à très récemment, l'existence de ces types de préjugés et d'attitudes discriminatoires était basée sur des mesures en papier-crayon. L'utilisation des mesures implicites des préjugés a confirmé cette réalité relativement aux homosexuels et à d'autres groupes religieux et raciaux (Rowatt & Franklin, 2004 ; Rowatt, Franklin, & Cotton, 2005 ; Tsang & Rowatt, 2007). Dans une autre expérience récente, l'amorçage implicite de la religion a confirmé le rôle « causal » de cette dernière dans l'augmentation des attitudes racistes chez les participants (Johnson, Rowatt, & LaBouff, 2010). Enfin, les attitudes négatives et l'hostilité envers les membres d'autres religions peuvent augmenter quand la peur devant la mort devient saillante en laboratoire (Vail *et al.*, 2010, pour une revue d'études).

Comment comprendre l'ensemble de ces résultats, et encore plus, comment comprendre la coexistence de ces résultats avec ceux des études qui ont montré l'influence de la religion sur la prosocialité ? Tout d'abord, de nombreuses études qui ont contrôlé l'effet de l'autoritarisme ont fait apparaître que c'est la structure sociocognitive autoritaire sous-jacente au fondamentalisme plutôt que le fondamentalisme en soi qui constitue la cause première de ces préjugés et attitudes discriminatoires (p.ex., Hall *et al.*, 2010 ; Hunsberger, 1995 ; Laythe, Finkel, & Kirkpatrick, 2001). Notons toutefois que, pour l'homophobie, la question des préjugés strictement religieux reste ouverte vu que l'homosexualité touche directement à la morale religieuse (Rowatt, LaBouff, Johnson, Froese, & Tsang, 2009).



Deux faces, une pièce ?

Solidarité et violence religieuses peuvent être sous-tendues par des motivations et des processus en l'apparence similaires (sacrifice pour autrui, fidélité au texte et obéissance à l'appel, recherche du sens, appartenance forte au groupe). Y a-t-il des différences ?

Plus encore, la dimension fondamentaliste combine au fond deux tendances : structure autoritaire et attitudes religieuses. Ainsi, même si le fondamentalisme partage avec l'autoritarisme des préjugés et de la discrimination à l'égard des exogroupes, il partage avec la religiosité générale les attitudes prosociales envers des personnes connues et non menaçantes (Blogowska & Saroglou, 2011). Il conduit aussi probablement à de l'agression symbolique plutôt qu'à de l'agression physique. Au moins, on pourrait ainsi comprendre pourquoi, même si elle prédit quelque peu l'orientation politique vers la droite, la religiosité protège les gens de s'orienter vers des partis d'extrême droite qui prônent explicitement l'hostilité envers des étrangers et des personnes immigrées (Arzheimer & Carter, 2009 ; étude sur plusieurs pays européens).

Un autre mécanisme possible est la capacité de la religion à induire de la soumission et de la conformité. Trois expériences récentes en laboratoire ont montré que l'induction subliminale des concepts religieux fait augmenter, chez les participants ayant une disposition individuelle vers la soumission, (a) l'accessibilité des concepts de soumission, (b) la soumission à la demande de l'expérimentateur de se montrer vindicatif et (c) la conformité informationnelle (à ce que des pairs auraient dit) devant une tâche ambiguë d'estimation numérique (Saroglou *et al.*, 2009 ; Van Cappellen, Corneille, Cols, & Saroglou, 2011 ; voir aussi la figure 23.6).

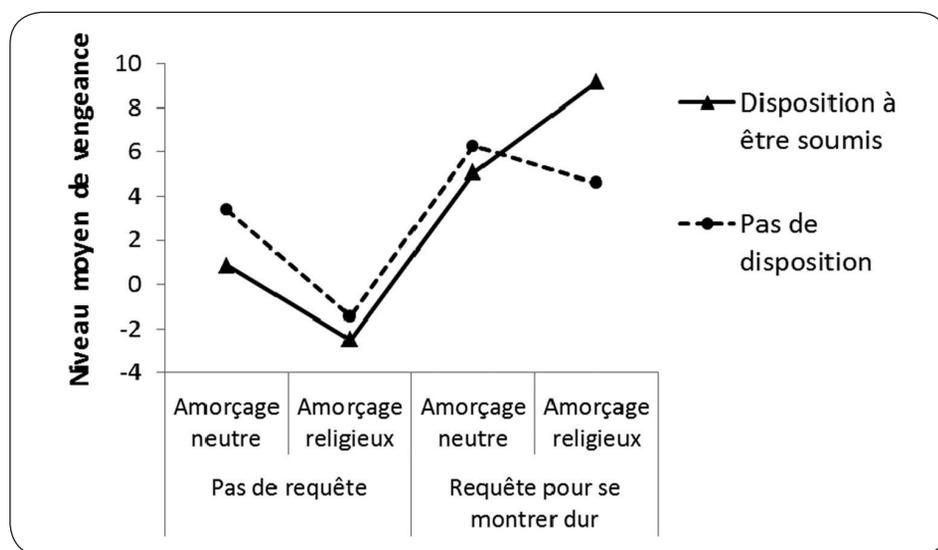


Figure 22.6

Amorceur religieux et soumission.

L'exposition inconsciente à des mots religieux rend les participants moins vindicatifs – ils choisissent de questions faciles à poser au pair qui aurait auparavant donné un feed-back négatif (deux conditions à gauche). Toutefois, quand l'expérimentateur le demande (deux conditions à droite), le même amorçage religieux rend encore plus vindicatifs (en choisissant beaucoup de questions difficiles) ceux avec une disposition personnelle à être soumis. Figure adaptée de Saroglou et al. (2009).

Il ne sera donc pas surprenant d'apprendre que des personnes ayant une disposition à se soumettre à l'autorité, telles que les personnes fondamentalistes, se montrent terriblement sensibles au contenu spécifique du texte religieux. En comparaison avec une condition contrôle, l'induction d'un texte religieux prônant des valeurs altruistes conduit les fondamentalistes à diminuer des attitudes antisociales (Rothschild, Abdollahib, & Pyszczynski, 2009) et à être prêts à aider des cibles inconnues ou même menaçantes (un athée) ; tandis que l'exposition à un texte religieux prônant la violence rend les fondamentalistes peu prêts à aider ces mêmes cibles (Blogowska & Saroglou, 2013). Des effets antisociaux, suite à un texte religieux agressif, semblent parfois se déclencher aussi chez des « simples » croyants – non nécessairement fondamentalistes (Bushman, Ridge, Das, Key, & Busath, 2007).

La figure 23.7 offre une synthèse des lignes principales des résultats concernant les attitudes sociales (variant de la prosocialité universaliste à l'agression exogroupe), en fonction de différentes formes de religiosité (variant aussi de la spiritualité au fondamentalisme). Sur la partie gauche de la figure, nous pouvons remarquer que le profil de la personnalité sous-jacente à chacune des formes religieuses n'est peut-être pas étranger à la variabilité des conséquences sociales en question.

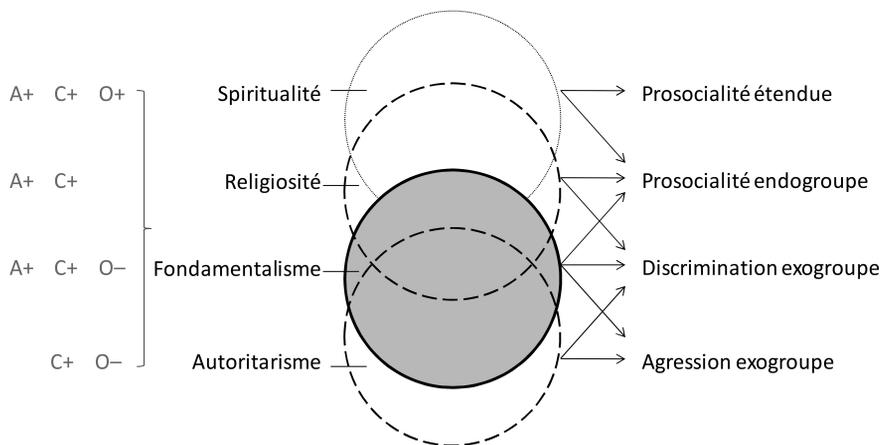


Figure 22.7

La religion, entre altruisme et agression.

Relations du fondamentalisme et de ses composantes (religiosité et autoritarisme), ainsi que de la spiritualité, avec des attitudes prosociales et antisociales variant de l'« altruisme universel » (prosocialité étendue à tous) à l'agression de l'exogroupe. Traits de personnalité sous-jacents : Amabilité (A), Esprit consciencieux (C) et Ouverture à l'Expérience (O).

Focus

Congruence des croyances et discrimination sociale¹

Le rôle de la convergence des croyances dans les processus d'attraction et de rejet est un principe solidement documenté au niveau des relations interpersonnelles (voir par exemple Moser, 1994 ; Maisonneuve et Lamy, 1993, pp. 199-221). Les modèles de l'équilibre s'appuient précisément sur ce simple principe : la similitude suscite l'attraction (voir Heider, 1958, pp. 184-188, 195-199). Les travaux de Rokeach (1960), articulés aux principales théories de la congruence cognitive (Rokeach & Rothman, 1965), concourent à démontrer que ce mécanisme est susceptible d'être transposé des relations interpersonnelles aux relations entre groupes. Selon Rokeach, l'association de personnes partageant un système de croyances similaire conduit inéluctablement à la discrimination de personnes se caractérisant par un système de croyances incompatibles. En vertu du principe de la congruence des croyances, « nous tendons à valoriser une croyance donnée, un sous-système ou un système de croyances en proportion de leur degré de congruence avec notre propre système de croyances, et, de plus, nous avons tendance à valoriser les gens en proportion du degré avec lequel ils font

1. Laurent Bègue, Université de Grenoble-Alpes.

montre de croyances, sous-systèmes ou systèmes de croyances en accord avec le nôtre » (Rokeach & Rothman, 1965, p. 128). Pour Rokeach, les croyances, bien davantage que les différences ethniques, seraient à la base des phénomènes de discrimination sociale : « notre organisation du monde et des gens ne s'effectue pas en termes de catégories ethniques ou raciales abstraites mais en fonction de la congruence ou de la non-congruence des autres systèmes de croyances avec les nôtres » (Rokeach, Smith, & Evans, 1960, p. 135). Proposant une approche structurale des préjugés, Rokeach exprime donc l'hypothèse d'une surdétermination des systèmes de croyances dans la discrimination sociale, et constate empiriquement que des croyants blancs expriment une plus grande préférence envers des noirs ou des juifs qui s'accordent avec leurs systèmes de croyances (croire en Dieu ; être anti-communiste) qu'envers des blancs qui divergent sur ces points. Les croyances font bien entendu l'objet d'une pondération différentielle : toute croyance partagée n'est pas en mesure de supplanter les différences éthico-raciales perçues. Ainsi, « plus une croyance est saillante, plus la congruence des croyances supplante la congruence raciale ou ethnique comme déterminant de la distance sociale » (Rokeach, 1961, p. 187).²

La discrimination s'effectue, on l'a dit, sur la base des croyances et non des types ethniques ; cependant, si la contribution des croyances est tenue constante, les sujets manifestent tout de même plus d'attrait pour leur propre groupe. De même, lorsque les préjugés sont *institutionnalisés*, l'appartenance à un groupe est plus décisive que la congruence des croyances (Rokeach *et al.*, 1960, p. 164).

Les conséquences de la proximité idéologique (religieuse) sur la discrimination ont également fait l'objet de minutieuses investigations par Rokeach, notamment dans *The Open and Closed Mind*. Dans sa théorisation magistrale du dogmatisme qu'il publie en 1960, Rokeach modélise le *système de croyances* comme une structure psychologique qui représente les attentes, faits ou hypothèses conscientes ou inconscientes, qu'une personne accepte comme vraies du monde où elle vit à un moment donné, tandis qu'il désigne par *système de non-croyance* la série de sous-systèmes contenant les non-croyances dont l'individu a connaissance mais qu'il n'adopte pas (Rokeach, 1960, p. 33). La théorie de la congruence cognitive implique que la dissimilitude perçue avec un système de non-croyance soit inversement corrélée au degré d'attraction suscitée par ce système. C'est effectivement ce qui apparaît lorsque Rokeach demande à des croyants de six églises différentes de classer chaque confession, en fonction de sa ressemblance avec celle à laquelle ils sont affiliés. En général, le continuum de similitude est superposable au degré de rejet ou d'attraction exprimé (voir cependant Duckitt, 1992, pp. 78-80).

Le caractère corrélationnel des recherches accréditant la théorie de la congruence des croyances rend problématique toute interprétation causale. Pour Brown (1984), il se pourrait en effet que les croyances attribuées aux individus fonctionnent tout simplement comme des *opérateurs d'affectation catégorielle* engendrant un biais intergroupe. La différence des croyances pourrait donc n'avoir d'importance que dans la mesure où elle constituerait pour les sujets « un indice cognitif pour la formation des catégorisations sociales » (Turner,



Milton Rokeach (1918-1988),
de l'Université du Michigan.

2. Voir cependant Triandis (1961) pour une critique de la théorie développée par Rokeach. La question du poids respectif de l'identité ethnique et des croyances dans la discrimination fera l'objet d'un débat nourri, aboutissant à la conclusion suivante : « La concordance idéologique prévaudrait quand les croyances de l'autre ne sont pas ambiguës ; en cas d'ambiguïté, la similitude de race l'emporterait car les différences de race impliqueraient, dans l'esprit des sujets, des différences d'attitudes » (Jodelet, Viet, & Besnard, 1970, p. 204).

1984, pp. 525-526). Wilder (1986) a effectivement montré que des sujets, ayant été catégorisés en deux groupes, tendent à estimer que leurs croyances sont similaires à celles des sujets de leur endogroupe et distinctes des croyances adoptées par l'exogroupe, et ce en l'absence de tout élément d'information. L'interprétation des effets observés reviendrait alors légitimement à la théorie de l'identité sociale. Dans une telle perspective, le déclenchement de la discrimination étant le fruit d'une motivation à la différenciation, on s'attendrait à ce que les conflits aient d'autant plus d'ampleur que les groupes se ressemblent, la recherche d'une distinctivité valorisante conduisant les sujets à mettre en œuvre des perceptions et conduites discriminatoires. Si l'on examine à nouveau la recherche de Rokeach mentionnée plus haut concernant les liens entre similitude et attraction, on peut effectivement repérer quelques écarts par rapport aux prédictions offertes par la théorie de la congruence. Par exemple, les Episcopaliens rejettent les Catholiques plus vigoureusement que d'autres confessions religieuses qui pourtant leur sont plus dissemblables. Ce résultat, très cohérent avec la théorie de l'identité sociale – et que Brown (1984, p. 611) n'omet pas de commenter –, est référé par Rokeach à des circonstances historiques et ne contredit pas, selon lui, le continuum dans sa globalité.

Une recherche de Allen et Wilder (1975) est invoquée par Brown (1984) pour appuyer son interprétation du rôle des croyances dans la discrimination. Dans une situation de groupe minimal, ces auteurs manipulent la similitude perçue par les sujets entre leurs croyances personnelles et celles de leur groupe d'appartenance ainsi que de l'exogroupe. Les résultats indiquaient que le favoritisme endogroupe apparaissait plus déterminant que la similitude des croyances pour expliquer la discrimination. En outre, lorsque les croyances des sujets étaient les mêmes que celles de leur endogroupe, ceux-ci avaient davantage tendance à discriminer un groupe aux croyances similaires qu'un groupe aux croyances différentes (voir aussi Brewer & Silver, 1978 ; Tajfel & Billig, 1973, pour des résultats comparables). D'autres recherches postérieures fournissent cependant des résultats contradictoires : dans certains cas, la similitude intensifie la discrimination de l'exogroupe (Moghaddam et Stringer, 1988), dans d'autres cas elle l'atténue (Insko, Nacoste, & Moe, 1983 ; Brown & Abrams, 1986).

Les recherches visant à la spécification des conditions dans lesquelles l'une ou l'autre des logiques intervient ne fournissent donc pas de résultats tranchés. Une recherche plus récente de Roccas et Schwartz (1993), réalisée en contexte scolaire, apporte toutefois des résultats éclairants. Elle illustre le fait qu'il est crucial de distinguer des mesures de favoritisme intra-groupe des mesures de disponibilité à interagir avec l'exogroupe pour comprendre le rôle de la similitude dans la discrimination sociale. En mesurant distinctement les deux aspects, les auteurs ont observé que plus un exogroupe est présenté comme étant similaire à l'endogroupe, plus le mécanisme de *favoritisme endogroupe* s'accroît (processus prédit par la théorie de l'identité sociale). En revanche, plus la similitude augmente, plus augmente la *disponibilité à interagir* avec un membre de l'exogroupe (mécanisme conforme à la théorie de la congruence des croyances). Ces effets sont modulés par le *degré d'identification* des sujets à leur groupe d'appartenance. Un tel résultat confirme l'importance de la théorie de la congruence dans l'analyse des relations intergroupes. Il suggère également que, lorsque l'on a affaire à des groupes naturels qui peuvent être amenés à interagir, le niveau de similitude est susceptible de façonner la nature des interactions mises en œuvre. Une autre recherche, réalisée par Struch et Schwartz (1989), montre ainsi que l'agression manifestée par des sujets juifs envers des juifs ultraorthodoxes est d'autant plus élevée que les sujets perçoivent des différences entre la hiérarchie de valeurs qu'ils adoptent et celle qu'ils attribuent au groupe-cible. Pour ces auteurs, les prédictions de la théorie de l'identité sociale ne seraient valides que pour des groupes créés à des fins expérimentales ou n'ayant pas une histoire dense d'expériences sociales et culturelles. Parmi les groupes réels caractérisés par des relations conflictuelles anciennes, la mise en œuvre de mécanismes de différenciation n'est nullement à élaborer : elle s'impose. D'autres recherches corroborent ces observations. Stephan et Stephan (1996) montrent que l'un des prédicteurs de préjugés de sujets américains à l'égard d'immigrants mexicains est la menace perçue concernant leurs valeurs. Une recherche de Haddock, Zanna et Esses (1993), dont une partie est consacrée aux liens entre la perception de différences de hiérarchie de valeurs et la discrimination des homosexuels, met en évidence que le rejet des

gais et lesbiennes est positivement corrélé à la perception de différences axiologiques (pour des résultats allant dans le même sens, voir également, 2001 ; Esses, Haddock, & Zanna, 1993 ; Kristiansen, 1990). Le même phénomène est actualisé dans la perception des personnes féministes : le rejet des féministes est ancré dans la perception de valeurs dissemblables (Haddock & Zanna, 1994).

Bien que ces résultats apportent d'importants éclairages, tout n'a pas été dit sur le lien entre perception de la dissimilitude et la discrimination. Dans la mesure où la référence aux valeurs permet une rhétorique relativement large, des différences peuvent être aisément invoquées par les individus pour rationaliser des attitudes discriminatoires. L'évaluation des différences intergroupes étant donc inextricablement le reflet de différences effectives et de différences perçues, il est important de clarifier les éléments qui concourent à leur construction, comme le degré d'identification au groupe. Comme l'a montré la recherche de Struch et Schwartz, le degré d'identification au groupe conduit à l'extrémisation des différences axiologiques perçues³. Haddock, Zanna et Esses (1993) ainsi que Haddock et Zanna (1994) ont également montré qu'une variable comme l'autoritarisme est un puissant modulateur du lien entre différences perçues et discrimination. À la lumière de ces quelques travaux, il apparaît donc prématuré de se prononcer sur le caractère exclusif de l'une ou l'autre des théories. Dix ans après une revue critique qu'il consacrait à cette problématique, Brown se montre plus oecuménique :

« Il se pourrait bien que les exogroupes qui sont vus comme quelque peu similaires à l'endogroupe soient traités plus favorablement que ceux qui sont perçus comme étant complètement différents. Ceci va contre l'idée dérivée de la théorie de l'identité sociale selon laquelle la similitude intergroupe sera considérée comme menaçante et partant suscitera une réaction aversive. // y a des circonstances dans lesquelles cela semble se produire – quand des groupes sont parvenus à un extrême de similitude et se trouvent littéralement trop proches pour leur confort. Mais aux niveaux de similitude intermédiaires plus habituels, les groupes semblent apprécier d'être en mesure d'avoir au moins quelque chose en commun » (1995, p. 74).

Comme nous l'avons souligné, certaines des prédictions de la théorie de l'identité sociale sont incompatibles avec celles de la théorie de la congruence. Le débat entre ces deux approches fait toutefois émerger les aires de légitimité de chacune des théories. Sans céder à un syncrétisme théorique qui resterait superficiel, il faut reconnaître que l'étude des croyances dans leurs habitats naturels que sont les groupes sociaux convoque les deux théories.

3.3 Implications dans d'autres domaines sociaux et la santé mentale

Tout au long des sections précédentes (traits de personnalité, valeurs, attitudes sociales et structures sociocognitives, domaines de moralité, formes de prosocialité, relations intergroupes), nous avons constaté l'importance du double souci religieux, visant à préserver tout à la fois l'ordre personnel et l'harmonie sociale. En réalité, chacune des deux dimensions limite l'étendue de l'autre. Par exemple, la prosocialité religieuse ne s'étend pas à des exogroupes menaçant les valeurs et donc l'ordre et la

3. Ces auteurs soulignent que seulement 8 % des participants ont effectué un classement de leurs valeurs et des valeurs attribuées à l'exogroupe corrélant à hauteur de .40 ou plus. Or Struch et Schwartz (1989) estiment que la corrélation entre la hiérarchie des valeurs adoptée par les groupes est certainement supérieure ou égale à .50.

certitude ; et le conservatisme religieux se veut compassionnel plutôt qu'extrémiste. Cette même double dynamique donne sens aux résultats des études sur les implications de la religion dans d'autres domaines concernant l'individu social.

Ainsi, le style éducationnel parental, chez des personnes ayant une religiosité conservatrice, voire fondamentaliste, combine de l'autorité et de la discipline avec de la sollicitude et de l'investissement (Mahoney & Tarakeshwar, 2005). Comme l'Enquête Européenne sur les Valeurs le montre, la religiosité prédit une plus grande considération de la fraude fiscale comme immorale et, en même temps, pas nécessairement beaucoup d'intérêt pour lutter contre les discriminations sociales. Et elle prédit un grand attachement aux institutions traditionnelles qui symbolisent l'ordre et la continuité (police, Église, famille), mais pas nécessairement aux institutions modernes participatives (parlement, partis politiques) (Bréchon, 2003). Le pardon est fortement valorisé dans les différentes religions et les croyants se perçoivent comme des personnes qui pardonnent (McCullough & Worthington, 1999), mais la confirmation comportementale de cette réalité est plus que mince (Saroglou, *in press-b*), probablement, à notre avis, parce que la religion implique aussi beaucoup de conditions avant de pouvoir effectivement pardonner (ex., Cohen, Malka, Rozin, & Chérfas, 2006 ; Mullet & Azar, 2009).

Certains processus psychosociaux relatifs au fonctionnement de la religion nous aident à comprendre pourquoi la religion semble, globalement, être un facteur qui contribue à la santé (mentale) et au bien-être. Les liens entre religion et santé (mentale) sont bien sûr nombreux et complexes. Et des formes spécifiques de la religion peuvent refléter des aspects psychopathologiques, les causer ou les amplifier (Ano & Vasconcelles, 2005 ; Bhugra, 1996 ; Loewenthal, 2007). Toutefois, globalement, la religion (croyances, rites et émotions, pratiques et normes, communauté et identité) semble avoir plusieurs effets, petits de taille et souvent indirects, mais néanmoins positifs, sur plusieurs aspects du bien-être et de la santé. Ceci inclut notamment : longévité, moins de problèmes cardio-vasculaires, taux de suicide plus bas, satisfaction avec sa vie et sentiment subjectif du bien-être, optimisme, moins de dépression, renforcement de l'estime de soi et diminution de l'anxiété (Koenig, King, & Carson, 2012 ; Sawatzky, Ratner, & Chiu, 2005). Les aspects positifs de la religion s'avèrent particulièrement utiles pour faire face au stress (r moyen = .33 ; Ano & Vasconcelles, 2005, pour une méta-analyse) et pour contribuer à la croissance post-traumatique (r moyen = .38 ; Prati & Pietrantonio, 2009, pour une méta-analyse). Chez les adolescents, ces aspects positifs passent aussi par l'attachement aux valeurs familiales (Sabatier, Mayer, Friedlmeier, Lubiewska, & Trommsdorff, 2011).

Trois « illusions positives », à savoir (a) l'optimisme (pas justifié objectivement), (b) l'estime de soi (en effet, petite surestimation de soi) et (c) la perception du contrôle sur soi et les choses (légèrement irréaliste), sont connues pour être des indicateurs de la santé mentale (Taylor & Brown, 1988). Tous trois sont, comme nous l'avons vu, au cœur de la personnalité et des trajectoires religieuses et elles peuvent, en partie, expliquer les effets positifs en question. En outre, le souci pour l'ordre, la stabilité et le contrôle de soi sous-tend la tendance à éviter des activités à risque ainsi que la consommation des substances telles que l'alcool ou les drogues, tendance présente parmi les croyants (McCullough & Willoughby, 2009). Le souci pour l'harmonie sociale se traduit dans le support social de la part de la famille et/ou de la commu-

nauté religieuse, mécanismes réputés faire partie des médiateurs possibles des effets positifs de la religion sur la santé mentale (Oman & Thoresen, 2005). Il en va de même, probablement, pour la personne qui elle-même est prosociale : elle bénéficie, « en retour » de sa générosité, d'effets positifs sur son propre bien-être (Steffen & Masters, 2005).

Néanmoins, ce qui explique une certaine efficacité de la religion sur le plan de la santé et du bien-être explique également (a) les limites que la religion peut présenter pour le développement optimal de l'individu et (b) les risques que la personne peut encourir dans des formes problématiques de croyances et de pratiques religieuses. D'une part, la stabilité personnelle et l'harmonie sociale ont parfois un prix : moins d'autonomie, de flexibilité et de plasticité. C'est ce qui ressort quand nous étudions les personnes qui entrent dans des groupes religieux de petite taille caractérisés par une grande entitativité (p.ex. ceux à connotation sectaire) et/ou sortent de ces groupes (Buxant & Saroglou, 2008). Il en va de même, quand nous comparons le profil de la personnalité du croyant avec celui qui est associé à la créativité et à la rébellion (Saroglou, 2010). D'autre part, un contrôle de soi excessif, un surinvestissement des idées religieuses et de leurs interprétations, une moralisation excessive de l'ensemble des domaines de la vie, ainsi que le développement d'une religiosité exclusivement identitaire se trouvent derrière des formes de la religion qui semblent problématiques pour le fonctionnement individuel ou pour la cohésion sociale (Saroglou, 2013 ; voir également la dernière colonne du tableau 23.1).

4. Conclusion

De manière relativement constante, même si c'est à travers des formes et des expressions variées, la religion vécue met en jeu des processus et des fonctions cognitifs, émotionnels-relationnels, moraux et sociaux importants. Ceux-ci sont des processus et des fonctions de base et universels, mais, dans le contexte de la religion, ils conduisent à des expressions particulières. Ainsi, si l'on reprend les cinq motivations psychologiques de l'individu social telles que synthétisées par Fiske (2010), derrière les parcours religieux également, sont actives les motivations de l'homme pour (a) comprendre, (b) faire confiance à autrui, (c) contrôler, (d) se valoriser et (e) appartenir. La spécificité de la religion réside dans les formes par lesquelles ces motivations s'expriment : (a) comprendre les grandes énigmes de l'existence en croyant avoir la vérité ; (b) avoir une confiance sélective et maximiser la réciprocité avec les membres



La prière, pratique prototypique de toute religion. Des gestes et des expressions faciales, communs aux différentes religions, caractérisent cette pratique qui, à elle seule, condense toutes les fonctions psychologiques de la religion.

d'un groupe culturel élargi ; (c) investir le contrôle sur soi comme étant une obligation morale ; (d) se valoriser comme étant aimé par un être supérieur ; (e) appartenir à des groupes qui se perçoivent comme éternels et qui prétendent aider les gens à accéder au vrai, au bien et au bonheur.

Freud (1927/1994) avait remarqué que la force de la religion provient de la force des souhaits qu'elle prétend satisfaire. Sur la base des connaissances empiriques accumulées depuis lors et synthétisées dans ce chapitre, il semble que, sur ce point, Freud avait raison, mais qu'en plus la religion offre, chez plusieurs personnes, une « satisfaction partielle » de ces souhaits, même si cela a un prix. Toutefois, les avancées de la psychologie positive nous obligent à ne pas négliger l'importance de l'élan positif de transcendance de soi dans l'explication psychologique des phénomènes humains, en ce compris, de la religion. En effet, au-delà de la motivation de comprendre, de s'attacher à autrui, de contrôler, de se valoriser et d'appartenir à des groupes dans le but de faire face à des difficultés ou de relever des challenges, l'homme semble vouloir aussi se transcender dans le but de faire plus, mieux, et différemment. La volonté de se transcender sur le plan cognitif, émotionnel, moral et social aurait, par conséquent aussi, sa part d'explication de la religion et de la spiritualité (Batson & Stocks, 2004 ; Haidt & Algoe, 2004). Dieu pourrait ainsi être une expression « littérale », anthropomorphique, de cette motivation humaine pour la transcendance de soi (Demoulin, Saroglou, & Van Pachterbeke, 2008).

C'est pour ces raisons que la compréhension psychologique de la religion ne se pose pas exclusivement en termes d'utilité sociale et ne peut pas se limiter à l'utilisation exclusive des catégories générales de la psychologie sociale dite fondamentale. Comme pour la psychologie de l'art, la psychologie politique ou la psychologie culturelle, le psychologue social aurait à gagner à comprendre les spécificités de la psychologie des expressions religieuses et spirituelles.