

Valeurs, religion et modernité à l'Europe*

Vassilis Saroglou
Université catholique de Louvain
Centre de psychologie de la religion
Unité de psychologie sociale et des organisations

Introduction

L'héritage religieux dans la Constitution européenne?

La nouvelle Constitution européenne a suscité un large débat autour de la nécessité, de la pertinence ou de l'impertinence de souligner dans cette Constitution l'héritage religieux de l'Europe, et même de manière plus spécifique, l'héritage chrétien. La question se repose lorsque l'entrée dans l'Union Européenne d'un pays de tradition musulmane, en l'occurrence la Turquie, se présente comme une éventualité sérieuse.

Une part de l'argumentation en faveur d'une certaine spécificité européenne sur ces questions se base sur la perception (explicite ou implicite) des affinités particulières entre le christianisme, ou la tradition religieuse de l'Europe en général, et certaines valeurs supposées être plus spécifiquement européennes.

Cet article se penche sur les fondements empiriques de ce type d'argumentation. Il ne s'agit pas ici d'examiner au niveau historique ou au niveau théologique-anthropologique si la religion, et notamment la religion chrétienne telle que connue en Europe, implique, par exemple comme visée, un certain nombre de valeurs, et même des valeurs sous-entendues spécifiques par rapport à celles d'autres cadres religieux et géographiques. Il s'agira par contre d'une démarche empirique qui consiste à investiguer si, dans les faits, le degré de la religiosité individuelle implique l'attachement à des valeurs spécifiques, et si cette spécificité est particulière dans le cadre du Christianisme, en contraste avec d'autres religions monothéistes, en l'occurrence l'Islam et le Judaïsme. Pour ce faire, une série d'études récentes à l'intersection de la psychologie des valeurs et de la psychologie de la religion offre des données empiriques utiles à prendre en considération dans le débat actuel.

Religion et valeurs

La place privilégiée que les valeurs occupent au sein d'une démarche religieuse et spirituelle est une affirmation classique qui peut néanmoins être examinée sous une variété d'approches théoriques et disciplinaires. En fait, qu'entendons-nous par place privilégiée? Le fait que la religion fasse la promotion des valeurs en général? de certaines valeurs plus que d'autres et de certaines pas? ou le fait qu'elle fasse la promotion des valeurs qui se trouvent en affinité avec celles considérées comme importantes et valorisées socialement parce que supposées contribuer au bien-être individuel et à la cohésion sociale? Nous nous intéressons ici à l'intégration de cette question dans le cadre de la psychologie des valeurs en examinant

* Ce texte se base sur une conférence présentée à la réunion d'octobre 2003 de l'Académie internationale des sciences religieuses (Lecce, Italie).

les études psychologiques qui l'ont abordée de manière empirique depuis les années 90. Il s'agit des études qui examinent les liens d'association entre la religiosité individuelle en général et l'importance attribuée à une série de valeurs qui se trouvent structurées dans un modèle théorique validé empiriquement dans plus de 60 pays des cinq continents, à savoir le modèle de Schwartz (1992) qui est dominant aujourd'hui en psychologie des valeurs.

Une autre perspective théorique pourrait se focaliser sur le fait que s'il y a une spécificité dans le lien des individus croyants-religieux avec les valeurs, celle-ci portera plutôt sur l'exigence de cohérence et d'intégration entre ces valeurs. Nous allons examiner indirectement cette question: y a-t-il des valeurs similaires qui se regroupent entre elles lorsqu'on examine l'association des valeurs avec la religiosité individuelle? Y a-t-il également des conflits ou des contrastes forts? Une autre question fera l'objet d'une attention particulière. Y a-t-il une constance sur le pattern des valeurs privilégiées ou déconsidérées dans le contexte religieux lorsqu'on compare des pays, religions, ou confessions religieuses différentes? Ou assiste-t-on à une différenciation en fonction des différences théologiques et anthropologiques sous-jacentes? Enfin, est-ce que ce pattern peut varier en fonction d'autres variables telles que le développement socio-économique ou les particularités historiques des groupes concernés?

Psychologie des valeurs dans les années 90: le modèle de Schwartz

Depuis les années 90, la psychologie des valeurs a été dominée, à juste titre, par le modèle de Schwartz qui a remplacé l'opérationnalisation antérieure par Rokeach (1973). Selon Schwartz (1992), les valeurs sont des buts désirables, motivationnels, d'importance variable, qui transcendent des situations spécifiques et qui servent comme des principes orientant la vie des gens. La hiérarchie des valeurs pour chaque individu se construit progressivement durant l'enfance, se stabilise durant l'adolescence et se remodèle durant la vie adulte.

Tableau 1

Une série d'études réalisées dans presque 60 pays ont permis la validation du modèle théorique de Schwartz qui suggère qu'un nombre vaste de valeurs (en l'occurrence plus que 50 valeurs) peuvent se structurer autour de 10 méta-valeurs ou types de valeurs; cette structure s'est trouvée assez stable dans ce vaste nombre de pays qui représentent des cultures assez variées implantées dans les cinq continents (cf. Schwartz, 1992; Wach & Hammer, 2003). Des tentatives de trouver d'autres valeurs qui se situeraient au-delà de ces 10 types ont échoué, ce qui indique que le modèle de Schwartz est probablement assez exhaustif des valeurs essentielles chez l'être humain. Une autre constante universelle, c'est qu'au-delà des différences mineures entre cultures, la hiérarchie des valeurs (l'ordre d'importance que les gens attribuent à chacune de 10 valeurs) est relativement stable et presque pan-culturelle (Schwartz & Bardi, 2001). Par contre, à l'intérieur de chaque société, des différences inter-individuelles intéressantes existent quant à l'importance que les gens attribuent à chacune de ces valeurs. C'est le cas aussi lorsqu'on compare des sociétés entre elles (Schwartz & Sagiv, 1995).

Les 10 valeurs, leur définition ainsi que les valeurs singulières qui représentent chacune de 10 valeurs sont détaillées dans le Tableau 1 (cf. plus de détails théoriques dans Schwartz, 1992). Ces valeurs et items font également partie du questionnaire que Schwartz a créé dans le but d'investiguer de manière empirique des questions spécifiques en psychologie

des valeurs. En outre, la théorie et les recherches qui ont suivi ont démontré que ces valeurs sont structurées entre elles dans un jeu d'oppositions-conflits et de congruences-compatibilités. Cette structuration est représentée dans la Figure 1 en forme circumpolaire.

En termes de compatibilités entre les valeurs, une première constatation est que chacune des 10 valeurs partage un but motivationnel commun avec la valeur voisine dans la figure circumpolaire. Par exemple, le point commun de l'Hédonisme et de la Stimulation est que chacune de ces deux valeurs provoque une sensation émotionnellement plaisante, tandis que la motivation partagée par l'Hédonisme et l'Accomplissement (en anglais, « Achievement ») est de mettre en avant la satisfaction personnelle (cf. en détail pour les autres compatibilités entre deux valeurs voisines, Wach & Hammers, 2003, p. 48-49). Une deuxième manière d'envisager la compatibilité est de réaliser que certaines valeurs forment des ensembles plus larges qui se trouvent en conflit avec les valeurs opposées selon l'un ou l'autre de deux axes qui traversent la figure circumpolaire. Ainsi, un premier conflit existe entre les valeurs de *Conservation-Continuité* (Tradition, Conformité, Sécurité), valeurs qui visent la stabilité, la certitude et l'ordre social, et les valeurs d'*Ouverture au changement* (Stimulation et Autonomie) qui visent la nouveauté et l'autonomie personnelle. Un deuxième conflit oppose les valeurs qui reflètent le *Dépassement de soi*, à savoir la promotion du bien-être des autres, proches et lointains (Bienveillance, Universalisme), aux valeurs qui reflètent l'*Affirmation de soi* et la poursuite des intérêts personnels (Accomplissement, Pouvoir). La dixième valeur (Hédonisme) se partage entre l'Ouverture au changement et l'Affirmation de soi.

Figure 1

Valeurs et religion dans les études empiriques: un pattern universel?

Une méta-analyse sur 21 échantillons de 15 pays

Depuis une décennie que le modèle de Schwartz (1992) a commencé à dominer la psychologie des valeurs, 21 études ont été publiées dans une quinzaine de pays différents avec des données concernant les associations entre la religiosité et les 10 valeurs représentées dans le modèle de Schwartz. Toutes ces études ont utilisé la même méthodologie, à savoir l'enquête par questionnaires, notamment le questionnaire des valeurs de Schwartz (1992) ainsi que des indicateurs de la religiosité, auprès des échantillons souvent constitués d'étudiants mais aussi d'autres types de la population adulte. Nous avons effectué récemment une méta-analyse, à savoir une analyse quantitative de ces 21 études, ce qui permet de mesurer les « effets moyens » (c'est-à-dire, pondérés par le nombre des sujets par étude) de chacune de 10 associations entre la religiosité et les 10 valeurs de Schwartz (Saroglou et al., sous presse).

Les études que nous avons trouvées pour effectuer notre méta-analyse se basent sur des échantillons provenant de pays principalement européens et méditerranéens (Allemagne, Belgique, Espagne, Grèce, Hongrie, Israël, Italie, Pays-Bas, Pologne, Portugal, République tchèque, Suisse, Turquie) ainsi que des Etats-Unis et du Mexique; elles sont alors représentatives des populations de tradition chrétienne (catholiques en majorité, protestants et orthodoxes) ainsi que juive et musulmane (cf. Saroglou et al., sous presse, pour plus de détails sur les échantillons). Les analyses se basent alors sur un ensemble de 8551 sujets.

Figure 2

La Figure 2 permet de visualiser les résultats de cette méta-analyse (en termes de corrélation moyenne pondérée par le nombre de sujets par étude) pour l'ensemble de ces échantillons. Dans chacune des 21 études, une religiosité élevée tend à être accompagnée par une grande importance attribuée aux valeurs de « **Conservation** » - Continuité. Ceci est clairement le cas pour la valeur *Tradition* (corrélation moyenne = .45) et *Conformité* (r moyen = .23). De manière similaire, à travers tous les échantillons, une forte religiosité est signe de peu d'importance accordée aux valeurs typiques d'**Ouverture au changement** et d'hédonisme, à savoir l'*Autonomie* (r moyen = -.24), la *Stimulation* (r moyen = -.26) et l'*Hédonisme* (r moyen = -.30).

De manière moins forte, mais néanmoins significative et presque systématique à travers tous les échantillons, la religiosité semble être associée négativement avec la dimension **Affirmation de soi**, à savoir le *Pouvoir* (r moyen = -.09) et l'*Accomplissement* (r moyen = -.11). Quant à la dimension **Dépassement de soi**, la religiosité semble prédisposer à une ouverture limitée vers les autres et le monde: à part deux ou trois exceptions, la religiosité est généralement associée positivement avec la *Bienveillance* (r moyen = .14). Elle est toutefois associée en général négativement avec l'*Universalisme* (r moyen = -.09), mais cet effet est principalement dû aux pays Méditerranéens (Espagne, Grèce, Israël, Italie, Portugal et Turquie) qui, en comparaison avec les autres pays représentés dans cette méta-analyse (r moyen = -.01), offrent l'image d'une religiosité peu ouverte aux valeurs de l'Universalisme telles que définies dans le modèle et l'instrument de Schwartz (tolérance, égalité, justice sociale; r moyen = -.26). Enfin, concernant la valeur *Sécurité*, un contraste semble se dégager entre les pays en fonction du statut de l'Eglise et de ses relations avec les structures étatiques du pouvoir: dans les ex-pays de l'Europe de l'Est (données récoltées au début des années 90), les personnes religieuses semblent être peu soucieuses de la Sécurité (Roccas & Schwartz, 1997) tandis que dans les autres pays, une légère association positive existe entre cette valeur et la religiosité (r moyen = .10).

Différences entre religions?

Le fait que les associations entre religiosité et valeurs présentées ci-dessus suivant la méta-analyse de Saroglou et al. (sous presse) étaient constantes à travers tous (pour certaines valeurs) ou presque tous les échantillons (pour les autres valeurs) implique que le pattern de ces associations exprime une réalité psychologique du religieux assez stable entre religions différentes, en l'occurrence plusieurs échantillons des dénominations chrétiennes différentes (catholiques, protestants, orthodoxes), mais aussi des échantillons juifs (trois en Israël) et musulmans (un échantillon en Turquie et un autre en Belgique). La similitude entre catholiques, juifs et musulmans quant à l'ordre des associations entre religiosité et valeurs (voir Figure 3) a été testée et confirmée statistiquement dans la même méta-analyse.

Figure 3

Une question plus subtile consisterait à examiner des différences éventuelles entre religions ou entre dénominations sur la taille des associations. On pourrait par exemple faire l'hypothèse que chez les protestants, l'autonomie est perçue moins négativement que chez les catholiques ou les orthodoxes, ou que le traditionalisme en fonction de la religiosité serait plus

marqué dans des milieux musulmans et juifs par rapport à des pays de tradition chrétienne en Europe. Toutefois, dans notre méta-analyse, cette analyse n'a pas été effectuée, et ceci pour des raisons statistiques. Premièrement, les populations chrétiennes, notamment catholiques, sont sur-représentées dans cette série d'études. En deuxième lieu, étudier l'effet « religion » ou « dénomination » sur les liens entre religiosité et valeurs sans contrôler en même temps l'incidence d'autres paramètres du type socioculturel, socio-économique ou politique, risquerait d'engendrer une confusion entre les effets: dans les pays protestants par exemple, la religiosité impliquerait moins de suspicion face à l'autonomie que dans les pays catholiques à cause d'une différence dénominationnelle *per se* ou à cause des différences au niveau du développement socioculturel et socio-économique? Le traditionalisme supposé plus grand en fonction de la religiosité dans les pays musulmans serait fonction de la religion ou du traditionalisme dans les structures culturelles et sociales?

Une manière d'étudier l'effet « religion » ou « dénomination » sans risque de (grande) confusion avec l'effet d'autres variables est de se focaliser sur des études qui ont inclus des échantillons de confession religieuse différente à l'intérieur du même pays. Ainsi, il semble qu'il n'y ait pas de différence entre catholiques et protestants vivant en Allemagne quant aux liens qu'entretient leur foi avec leurs valeurs (Schwartz & Huismans, 1995); des résultats similaires semblent caractériser protestants et catholiques vivant en Suisse (Devos et al., 2002). Plus encore, entre Belges natifs et musulmans issus de l'immigration vivant en Belgique et partageant le même enseignement à la même école, bien qu'il existe une différence au niveau de l'appréciation moyenne de la valeur Tradition (le deuxième groupe y présentant des scores plus élevés), il n'y a pas de différences significativement importantes au niveau des liens que la religiosité entretient avec le système de valeurs (Saroglou & Galand, 2004).

En partant d'un autre courant de recherche, à savoir l'Enquête Européenne sur les Valeurs, Bréchon (2003) constate que malgré certaines différences (individuelles et/ou nationales) entre catholiques et protestants en Europe au niveau des valeurs d'éthique individuelle et collective concernant notamment la famille et la sexualité, le civisme, la participation à la vie politique, la xénophobie et l'attitude envers le nationalisme, les orientations politiques et les options économiques, les deux groupes, protestants et catholiques, se ressemblent entre eux plus qu'ils ne se distinguent lorsqu'ils sont comparés à leurs pairs non-religieux. En outre, la même enquête indique que, comme dans les études suivant le modèle de Schwartz, les différences tendent à disparaître dès qu'on se focalise sur des catholiques et protestants vivant au même pays, par exemple l'Allemagne et les Pays-Bas (on trouve des conclusions similaires par d'autres chercheurs dans Halman & Riis, 2003). Ce dernier résultat rappelle le rôle possible des facteurs d'ordre économique et socioculturel, ainsi que des facteurs liés au contexte historique des pays, dès qu'on compare des groupes religieux différents appartenant à des pays différents (voir, par exemple, la série classique des études où les pays protestants s'avèrent être économiquement plus élevés que les pays catholiques).

Remarquons également que le statut minoritaire ou majoritaire d'une dénomination religieuse à l'intérieur d'un pays peut également jouer un rôle. Procter et Hornsby-Smith (2003) ont trouvé par exemple qu'en Europe les catholiques vivant dans des pays protestants accentuent une morale sexuelle restrictive ou l'importance des valeurs collectivistes; les auteurs interprètent ces résultats comme confirmant l'hypothèse d'une défense culturelle. A partir des données plus larges sur des dizaines de pays dans le monde, Guiso et al. (2003) ont

conclu que, lorsque les catholiques ou les protestants sont un groupe minoritaire vivant, respectivement, dans un pays à dominance protestante ou catholique, ils ne font plus preuve d'une certaine intolérance qui les caractérise lorsqu'ils constituent des groupes majoritaires à l'intérieur d'un pays.

Impact socio-économique ou différences au niveau de la religion?

La méta-analyse des 21 études dont les principaux résultats ont été présentés ci-dessus a également démontré que le niveau socio-économique du pays avait une certaine influence sur la taille des associations entre religiosité et valeurs. Ainsi, plus le pays se caractérise-t-il par un niveau socio-économique élevé, moins la religiosité reflète des valeurs de conservation-continuité (Tradition, Conformité, Sécurité) et du malaise envers l'ouverture au changement (Autonomie), et plus elle semble devenir intrinsèque, si on interprète ainsi la fortification des liens positifs de la religiosité avec la Bienveillance et l'Universalisme. Des résultats similaires ont été obtenus (cf. Figure 4) lorsque nous avons effectué des contrastes entre deux groupes de pays, tous de background culturel chrétien, à savoir des pays Méditerranéens (Espagne, Grèce, Italie et Portugal) et des pays d'Europe occidentale (Allemagne, Belgique et Pays-Bas). Cette comparaison permet d'introduire dans les interprétations un autre facteur culturel (notamment en ce qui concerne la valeur Universalisme), à savoir le fait que les pays Méditerranéens ont une culture uni-religieuse tandis que l'Allemagne et les Pays-Bas se distinguent par une tradition de bi-confessionnalisme et la Belgique par la tradition d'une co-existence sociale de deux piliers clairement identifiables, l'un catholique et l'autre de la libre pensée principalement athée ou anti-cléricale.

Figure 4

Comment comprendre ces résultats? L'impact du développement socio-économique sur la taille des associations religiosité-valeurs ne peut pas être tenu pour direct. Une première explication consisterait à présumer que ce développement est accompagné par des changements culturels larges, ce qui entraîne en fin de compte la transformation de la foi, de l'expérience et de l'institution religieuses de manière à se conformer aux changements culturels. Ainsi, dans des sociétés dites développées, la minimisation de l'importance des valeurs conservatrices, la promotion de l'autonomie du sujet et de l'ouverture à la différence (voir la valeur Universalisme) ainsi que la dé-crispation devant les normes anti-hédonistes traditionnelles (voir pour un état des lieux sur ces changements, Boudon, 2002) entraînerait les groupes et les individus religieux à un réajustement de leurs valeurs de manière à ne pas être en décalage important par rapport aux changements sociétaux.

Une deuxième explication peut se baser sur le fait que le développement socio-économique est généralement synonyme de sécularisation. Ainsi, peut-on s'attendre tout simplement à ce que la baisse des indicateurs de la religiosité s'accompagne, au niveau du vécu (et donc au niveau des statistiques !), d'un affaiblissement des réalités psychologiques sous-jacentes, en l'occurrence la diminution de l'importance donnée à certaines valeurs, qu'il s'agisse des associations positives ou négatives. Même si cette hypothèse est légitime (et devrait être testée), elle ne peut pas tout expliquer: comme présenté ci-dessus, contrairement à d'autres valeurs dont le lien associatif avec la religiosité semble diminuer, l'importance de la

Bienveillance en fonction de la religiosité devient plus forte suivant le développement socio-économique.

Peut-on imaginer que des différences du type socio-économique, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif (p.ex., les pays) sont à tel point déterminantes sur les valeurs et l'association de celles-ci avec la religiosité que les différences théologiques-anthropologiques entre religions ou entre dénominations (au moins telles que transmises dans des cultures spécifiques) n'ont aucun effet distinct? Les chercheurs qui ont analysé les données de l'enquête européenne sur les valeurs de 1990 aboutissent à cette conclusion (Halman & Riis, 2003). Toutefois, Inglehart et Baker (2000) ont analysé des données à partir de 65 pays représentant 75% de la population mondiale; ils arrivent à deux conclusions principales. D'une part, le développement économique des pays conduit à passer des valeurs traditionnelles aux valeurs séculières et rationnelles, et des valeurs mettant l'accent sur la survie à des valeurs post-matérialistes ou valeurs dites d'expression de soi, qui mettent en exergue la confiance, la participation, la tolérance, le bien-être subjectif et la préoccupation pour la qualité de vie. D'autre part, au-delà de l'effet propre du développement économique, lorsqu'on contraste des zones des pays historiquement-culturellement distinctes, le fait d'être un pays historiquement catholique, protestant, orthodoxe, ex-communiste, confucianiste ou musulman ajoute de la variance explicative aux différences concernant les valeurs. Par exemple, l'héritage culturel protestant est associé avec un niveau élevé des valeurs post-matérialistes (valeurs d'expression de soi) tandis que l'héritage orthodoxe ou communiste semble avoir un impact négatif sur ces valeurs, et ceci après avoir contrôlé l'effet des variations socio-économiques. Une autre analyse récente des données de la même enquête mondiale (Guiso et al., 2003) a démontré que lorsqu'on contrôle pour des différences économiques et sociales, certaines associations entre religiosité et valeurs sont les mêmes entre catholiques, protestants, musulmans et hindous (peu de tolérance, attitudes conservatrices envers les femmes, confiance dans le gouvernement, justification de la pauvreté en attribuant la responsabilité aux pauvres) tandis que, pour certaines autres valeurs, des différences existent: par exemple, catholiques et protestants ont une attitude positive envers la valeur de la propriété privée, tandis que musulmans et hindous ont une attitude négative envers la compétition économique. Remarquons toutefois que les analyses de Inglehart et Baker (2000) et Guiso et al. (2003) sont effectuées sur des pays de cinq continents où la variété entre les contextes est probablement beaucoup plus grande que la variété de l'espace européen au sein duquel les études n'indiquent pas de différences entre dénominations religieuses au niveau des valeurs lorsque le contexte socio-économique et socio-culturel est similaire.

Spiritualité moderne

Quelques études récentes ayant utilisé des mesures de spiritualité moderne, à savoir une spiritualité non nécessairement liée au religieux institutionnel, nous indiquent que celle-ci est en partie similaire et en partie différente de la religiosité (classique) quant aux valeurs qui lui sont attachées (cf. Saroglou, 2003a, pour une revue de la littérature). Au-delà des discordances légères entre ces études, un pattern plus au moins clair semble se dégager. La spiritualité semble partager deux tendances avec la religiosité: a) le souci et le respect d'autrui ainsi que des limites du moi par rapport à autrui (corrélations positive avec la Bienveillance et négatives avec la Réussite et le Pouvoir) et b) la non valorisation des valeurs hédonistes (Hédonisme et Stimulation). L'association négative avec les valeurs hédonistes est toutefois

moins systématique que ce fut le cas avec la religiosité. Il n'est pas à exclure que la spiritualité n'implique pas nécessairement (ou au même degré) la continuation du malaise religieux face à la sexualité et la jouissance, mais qu'elle reflète une attitude critique par rapport au matérialisme en général.

Toutefois, la spiritualité diffère de la religiosité classique par: a) l'absence de l'importance attribuée aux valeurs de conservation (Tradition, Conformité) et même par le peu d'importance donnée à la Sécurité; b) un élargissement de l'attitude bienveillante vers l'universalité et vers le monde considéré comme un tout (Universalisme); c) l'absence de lien négatif avec l'importance attribuée à la valeur d'Autonomie. Concernant alors ces valeurs, la spiritualité moderne s'inscrit dans la ligne du changement qu'implique le développement socio-économique et socioculturel pour les valeurs véhiculées par la religiosité traditionnelle.

Discussion

1. Le contexte actuel de globalisation a amené certains chercheurs à émettre l'hypothèse selon laquelle le processus de globalisation conduirait à l'émergence d'une convergence culturelle dans laquelle la spécificité éthique du religieux tendrait à s'effacer. Cependant, les études revues ici montrent que, contrairement à cette hypothèse d'un nivellement éthique en fonction de la globalisation, les personnes croyantes se caractérisent (encore) par leur spécificité face à leurs pairs non-croyants ou athées. Cette constatation oblige à penser que l'introduction éventuelle d'une référence à l'héritage religieux dans la Constitution européenne n'est pas évidente. Les valeurs que la religion (en termes d'intensité religieuse chez les individus) implique sont spécifiques et ne peuvent donc pas être considérées a priori comme typiques de l'ensemble des citoyens européens. Plus exactement, des personnes peu religieuses ou athées s'attachent moins et même beaucoup moins à certaines de ces valeurs et les personnes religieuses s'attachent peu à des valeurs que les athées ou les non-croyants estiment importantes.

A cette constatation et à la conclusion qui en découle, une autre réflexion pourrait s'opposer. Si les valeurs qui se trouvent en affinité spécifique avec la religiosité des individus sont en même temps celles qui sont prônées par la modernité, et notamment la modernité européenne, l'éventualité d'une inscription dans la Constitution européenne de la référence à l'héritage religieux aurait tout son sens (toujours dans les limites du postulat énoncé dans l'introduction que la référence religieuse se justifierait par les valeurs que la religion implique). Dans le point 3, nous examinerons plus en détail la logique psychologique qui sous-tend ces valeurs et nous poserons ainsi la question de leur statut par rapport à la modernité.

2. Une autre constatation est la surprenante universalité du pattern des valeurs qui semblent être privilégiées ou négligées au sein du contexte religieux à travers un vaste ensemble de pays et de dénominations religieuses différentes. Ce pattern est fort similaire entre des dénominations chrétiennes différentes (notamment catholiques et protestants, mais aussi orthodoxes) et entre des religions différentes (Christianisme, Judaïsme, Islam). Il est possible que le caractère globalisant de 10 méta-valeurs n'offre pas la possibilité des nuances plus subtiles qui pourraient éventuellement être obtenues en se focalisant sur des valeurs plus spécifiques. En outre, le fait que dans les études revues ici les échantillons des participants de tradition chrétienne et même catholique sont majoritaires constitue une limitation importante.

Il reste toutefois que, sur base des études actuelles adoptant le modèle dominant aujourd'hui en psychologie des valeurs, les trois grandes religions monothéistes semblent se rapprocher plus qu'elles ne se différencient quant à l'importance grande ou petite attribuée à certaines valeurs par les adeptes de ces religions. En outre, plusieurs études convergent sur la constatation suivante: les différences éventuelles entre religions quant aux valeurs qu'elles reflètent dans la vie des gens sont moins fonction de la spécificité de la tradition religieuse que du développement socio-économique, si au moins on se limite au monde européen et « occidental ».

L'universalité du pattern de ces résultats à travers de pays et de traditions religieuses différentes offre une évidence empirique qui s'inscrit contre la théorie sociologique récente selon laquelle un des effets du post-modernisme et de la globalisation serait l'accentuation des spécificités religieuses entre des contextes et pays différents (cf. Halman & Pettersson, 2003). Ces résultats sont plutôt soit en faveur de la théorie sociologique opposée selon laquelle la globalisation du monde entraînerait le nivellement des spécificités religieuses et l'émergence d'une culture religieuse globale (cf. également Halman & Pettersson, 2003), soit—vu que nous ne disposons pas ici des données longitudinales—en faveur de l'existence des « universaux » psychologiques du religieux (cf. aussi Saroglou, 2003b).

3. Ce pattern n'exprime pas des buts éthérés dénués d'une implication pratique pour la vie des individus. Non seulement parce que les valeurs dans le modèle de Schwartz sont définies comme étant des buts motivationnels qui orientent l'action, ni non plus parce qu'il ne semble pas que ce pattern soit un artefact de la désirabilité sociale (cf. Saroglou & Galand, 2004; Schwartz et al., 1997), mais aussi parce que d'autres études sur des attitudes et comportements spécifiques semblent confirmer l'impact de ces valeurs dans la vie des gens en fonction de leur foi.

Ainsi, l'attachement à la dimension *Conservation-continuité* et le peu d'attachement à l'axe *Ouverture au changement* en fonction de la religiosité semble se traduire en Europe par un certain conservatisme dans les attitudes politiques et les attitudes envers les institutions qui garantissent l'ordre, l'autorité et la continuité telles que l'Etat, la nation ou la famille (par contre, il n'y a pas vraiment de différences entre athées et croyants concernant l'attitude envers les institutions démocratiques participatives; Bréchon, 2003) ainsi que par la résistance aux changements socioculturels liés à la conception de la place de l'individu au sein du groupe social (par exemple, euthanasie, divorce, avortement, homosexualité) (cf. Bréchon, 2003; Campiche, 1997; Lambert, 2002).

En outre, le caractère systématique de l'association négative entre religiosité et *Autonomie* rouvre la question épineuse est-ce que la référence à un corpus, à une tradition, à une communauté instituée et légitimée d'autorité, référence supposée être source d'inspiration et de créativité, peut être tenue comme contribuant au peu du développement de l'autonomie du sujet croyant. L'autre hypothèse causale de direction opposée mais complémentaire (que l'on retrouve par exemple dans le dialogue entre le Christ et le Grand Inquisiteur chez *Les frères Karamazov* de Dostoïevski) est également légitime, à savoir que des personnes avec une forte prédisposition pour la dépendance et la soumission autoritaire ont besoin de se référer aux traditions et autorités religieuses comme sources de légitimation de leur pensée et de leur comportement (cf. également la définition de l'orthodoxie religieuse chez Deconchy, 1980).

L'attachement limité à des valeurs soulignant le *Dépassement de soi* (Bienveillance mais pas Universalisme) et le peu d'attachement aux valeurs qui reflètent l'*Affirmation de soi* (Pouvoir, Accomplissement) en fonction de la religiosité met l'accent sur la valorisation de la prosocialité dans les relations interpersonnelles: il s'agit ici de préserver et d'améliorer le bien-être des personnes avec qui on est en contact (Bienveillance), d'éviter la domination sur les personnes et les ressources (Pouvoir), de garder sa place et de ne pas tirer profit d'autrui (Réussite). Ainsi, est-il compréhensible qu'en Europe les personnes religieuses fassent preuve d'un rigorisme moral sur les questions civiques: par rapport aux non-croyants, elles tendent plus à trouver immorale la fraude fiscale et la fausse déclaration des impôts, le fait de tirer la meilleure part pour soi, ou de mentir pour défendre son intérêt personnel (Bréchon, 2003; Campiche, 1997; Lambert, 2002), à déclarer de la sollicitude envers des cibles telles que les malades et handicapés, les personnes âgées, les chômeurs et les immigrés (Lambert, 2002). En outre, elles consacrent plus de temps pour faire du volontariat (Spilka et al., 2003) et semblent prêtes à aider autrui au moins sous certaines conditions (Batson et al., 1993).

Toutefois, cette prosocialité reste ici limitée dans le cadre des relations interpersonnelles et ne s'étend pas à une éthique universaliste. L'association entre religiosité et *Universalisme* est généralement inexistante et devient même fortement négative lorsqu'on se focalise par exemple à des pays méditerranéens de tradition uni-religieuse. Cette limitation, et même plus, ce conflit entre l'ouverture aux proches et le repli face au monde a été interprété (cf. Saroglou et al., sous presse; Schwartz & Huismans, 1995) comme résultant du problème inhérent à la constitution des groupes religieux et à l'identité religieuse qui anime chacun de leurs membres: ces groupes n'échappent pas aux mécanismes bien connus de la psychologie sociale qui sous-tendent la distinction entre endo-groupe (auquel s'applique souvent le favoritisme) et exo-groupe (cible de discrimination négative). Il n'est donc pas surprenant qu'à l'échelle européenne prise globalement (sans distinguer entre pays), lorsqu'on va des athées convaincus vers les chrétiens pratiquants, la xénophobie, mesurée par exemple en termes de préférence nationale lors de l'attribution des emplois ou par le refus de certaines catégories de voisins (drogués, alcooliques, homosexuels, gitans, immigrés), s'élève (Bréchon, 2003; Lambert, 2002). (Bréchon, 2003, a toutefois trouvé que l'effet de l'âge et de l'éducation est le principal responsable derrière la peur de l'étranger).

Enfin, la tendance d'attribuer peu d'importance aux *valeurs hédonistes* (Hédonisme, Stimulation) semble être une caractéristique forte et stable à travers la vingtaine d'études existantes. Cette manière de se situer par rapport à ces valeurs semble prédire des attitudes et des comportements analogues, à savoir conservateurs, restrictifs, face à la sexualité (Bréchon, 2003; Procter & Hornsby-Smith, 2003; Rowatt & Schmitt, 2003), à la recherche de sensations (Saroglou & Fiasse, 2003), à la prise de risques (Miller & Hoffmann, 1995), à l'ouverture à des expériences nouvelles (Saroglou, 2002b; Saroglou & Fiasse, 2003), ainsi que face à d'autres comportements spécifiques dont l'effet est la perte de la maîtrise de soi ou la considération non sérieuse (à savoir souvent ludique) des choses de la vie tels que la prise d'alcool ou de drogue (Koenig et al., 2001), la création spontanée de l'humour (Saroglou, 2002c; Saroglou & Jaspard, 2001), les achats par impulsivité ou les jeux du hasard (Pichon & Saroglou, 2003). A part une certaine méfiance face à la nouveauté (ce qui serait une conséquence de l'attitude religieuse par rapport aux valeurs de l'axe « continuité vs changement »), ce qui semble être en jeu ici, c'est l'attitude éthique (et ses conséquences surtout lorsqu'elle est poussée à l'extrême) qui valorise la maîtrise de soi comme idéal spirituel (idéal dont échappent la jouissance, les « passions », les émotions trop fortes en

général, l'humour), ce qui implique alors l'accent donné sur la finalité et donc le sérieux de l'existence (cf. plus en détail, Saroglou, 2002a). En outre, la non-propension vers les valeurs hédonistes dans le cadre religieux peut résulter de l'attitude éthique qui consiste à la contestation du matérialisme, avec l'accent particulier que, derrière le mépris d'un matérialisme pur, se cache aussi une attitude de dégoût par rapport à tout ce qui rappelle l'animalité humaine et la mort (cf. sur le lien entre dégoût, animalité et religion, Rozin et al., 1999a, 1999b; Saroglou & Anciaux, sous presse).

C'est au lecteur d'apprécier au cas par cas si ce pattern d'affinités grandes ou petites entre religiosité et valeurs représente bien les idéaux d'une société européenne moderne. Il nous semble toutefois que la réponse puisse difficilement être positive, sans pour autant être totalement négative. Si la religiosité implique des valeurs qui tentent de réguler la juste place de l'individu dans le social (Bienveillance, peu de Pouvoir) et qui contestent l'esprit matérialiste (peu d'Hédonisme), lorsqu'il faut choisir entre, d'une part, des valeurs de conservation et de continuité et, d'autre part, des valeurs d'ouverture au changement, d'affirmation de soi et d'universalisme, la religiosité des citoyens européens se trouve en difficulté face à certains idéaux de la modernité.

4. Les études que nous avons revues témoignent à la fois d'une certaine **continuité** et de **changements**. D'une part, en fonction du **développement socio-économique** et probablement également de la **sécularisation** qui lui est associée, la religion semble impliquer à des degrés moindres les valeurs d'ordre et de conservation, la dépendance et l'absence d'autonomie, le repli sur soi face à un monde universaliste, ainsi que la méfiance face aux valeurs hédonistes. Elle semble même devenir plus intrinsèque si l'on en juge par l'augmentation de l'association entre religiosité et Bienveillance. On peut d'ailleurs s'attendre à ce, que dans un monde sécularisé où la religion ne fait plus partie des normes sociales qui appellent chacun à s'y conformer, la foi par motivation intrinsèque devienne une réalité dominante et que celle à motivation extrinsèque perde ses raisons d'exister.

Toutefois, ces changements restent modestes et n'aboutissent pas encore à un renversement des tendances, comme par exemple à des liens positifs de la religiosité avec l'autonomie ou l'universalisme. Ce renversement des tendances semble caractériser plutôt la **spiritualité moderne**, en grande partie indépendante des religions institutionnelles. Cette spiritualité semble correspondre à l'idéal d'une foi intrinsèque-mature (cf. Allport, 1950): les personnes qui trouvent la spiritualité importante dans leur vie ne dévalorisent pas l'autonomie et valorisent l'ouverture aux valeurs universalistes; non seulement elles ne valorisent plus l'ordre et la tradition mais semblent aller aux antipodes d'une certaine recherche de sécurité sociale et personnelle. Elles tendent aussi à manifester clairement un mépris face à des vieilles exigences sociales de réussite et d'acquisition du pouvoir social. Nous avons ailleurs examiné les implications que cette spiritualité moderne pourrait avoir pour les théories psychologiques classiques, explicatives du religieux (Saroglou, 2003a).

Conclusion

Par rapport au débat concernant l'inscription de l'héritage religieux dans la nouvelle Constitution européenne, un vaste ensemble d'études actuelles n'offre pas d'évidence empirique en faveur de la thèse selon laquelle une spécificité chrétienne par rapport aux autres traditions monothéistes existe quant aux valeurs que la religion implique dans la vie des gens.

De même, ces études ne confirment pas une affinité entre certaines valeurs associées à la religiosité et des valeurs particulièrement importantes pour une société à visée moderne telle que l'Union Européenne. Il pourrait toutefois être rétorqué qu'une prescription normative est de nature différente de la constatation des faits empiriques et qu'une référence religieuse peut renvoyer à ce que la ou les religions ont donné de meilleur dans l'histoire de l'Europe; nous pouvons toutefois être méfiants de l'autre face de Janus, à savoir le renvoi à ce que les religions ont donné de pire. Il reste également que la discussion sur l'utilité ou pas d'une référence à l'héritage religieux dans la Constitution européenne peut s'orienter vers des aspects autres que les valeurs, notamment l'importance du religieux pour la construction des identités individuelles et collectives. En effet, les études revues ici indiquent l'importance de la religion quant à cette part de la construction de l'identité que constitue la recherche d'une certaine continuité avec le passé. Toutefois, elles suggèrent aussi une certaine difficulté de la religion pour promouvoir des identités plurielles qui facilitent la construction des sociétés multiculturelles et multireligieuses.

Références

- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion*. New York: McMillan.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Boudon, R. (2002). *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* Paris: Presses Universitaires de France.
- Bréchon, P. (2003). Integration into Catholicism and Protestantism in Europe: The impact on moral and political values. In L. Halman & O. Riis (Eds.), *Religion and secularizing society: The Europeans' religion at the end of the 20th century* (pp. 114-161). Leiden: Brill.
- Campiche, R. (Ed.). (1997). *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris: Cerf.
- Deconchy, J.-P. (1980). *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*. The Hague, The Netherlands: Mouton.
- Devos, T., Spini, D., & Schwartz, S. H. (2002). Conflicts among human values and trust in institutions. *British Journal of Social Psychology*, 41, 481-494.
- Halman, L., & Pettersson, T. (2003). Globalization and patterns of religious belief systems. In L. Halman & O. Riis (Eds.), *Religion and secularizing society: The Europeans' religion at the end of the 20th century* (pp. 185-222). Leiden: Brill.
- Halman, L., & Riis, O. (Eds.). (2003). *Religion and secularizing society: The Europeans' religion at the end of the 20th century*. Leiden: Brill.
- Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65, 19-51.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Lambert, Y. (2002). Religion: L'Europe à un tournant. In *Les valeurs des Européens: Les tendances à long terme* [special issue]. *Futuribles: Analyse et prospective*, 277, 129-159.
- Miller, A. S., & Hoffmann, J. P. (1995). Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 63-75.
- Pichon, I. & Saroglou, V. (2003, May). *Are there religion stereotypes?* Paper presented at the 100 years of Psychology and Religion Conference, Amsterdam, The Netherlands.

- Procter, M., & Hornsby-Smith, P. (2003). Individual context religiosity, religious and values in Europe and North America. In L. Halman & O. Riis (Eds.), *Religion and secularizing society: The Europeans' religion at the end of the 20th century* (pp. 92-113). Leiden: Brill.
- Roccas, S., & Schwartz, S. H. (1997). Church-state relations and the association of religiosity with values: A study of Catholics in six countries. *Cross-Cultural Research*, 31, 356-375.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: Free Press.
- Rowatt, W. C., & Schmitt, D. P. (2003). Associations between religious orientation and varieties of sexual experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 455-465.
- Rozin, P., Haidt, J., & McCauley, C. R. (1999a). Disgust: The body and soul emotion. In T. Dalgleish & M. Power (Eds.), *Handbook of cognition and emotion* (pp. 429-445). New York: Wiley.
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., & Haidt, J. (1999b). The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 574-586.
- Saroglou, V. (2002a). Religion and sense of humor: An a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological perspective. *Humor: International Journal of Humor Research*, 15, 191-214.
- Saroglou, V. (2002b). Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- Saroglou, V. (2002c). Religiousness, religious fundamentalism, and quest as predictors of humor creation. *International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 177-188.
- Saroglou, V. (2003a). Spiritualité moderne: Un regard de psychologie de la religion. *Revue Théologique de Louvain*, 34, 473-504.
- Saroglou, V. (2003b). Trans-cultural/religious constants vs. cross-cultural/religious differences in psychological aspects of religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 25, 71-87.
- Saroglou, V. & Anciaux, L. (sous presse). Liking sick humor? Coping styles and religion as predictors. *Humor: International Journal of Humor Research*.
- Saroglou, V., Delpierre, V., & Dernelle, R. (sous presse). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*.
- Saroglou, V. & Fiasse, L. (2003). Birth order, personality, and religion: A study among young adults from a three-sibling family. *Personality and Individual Differences*, 35, 19-29.
- Saroglou, V., & Galand, P. (2004). Identities, values, and religion: A study among Muslim, other immigrant, and native Belgian young adults after the 9/11 attacks. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 4, 97-132.
- Saroglou, V., & Jaspard, J.-M. (2001). Does religion affect humour creation? An experimental study. *Mental Health, Religion, and Culture*, 4, 33-46.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, pp. 1-65). Orlando, FL: Academic Press.
- Schwartz, S. H., & Bardi, A. (2001). Value hierarchies across cultures: Taking a similarities perspective. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 268-290.
- Schwartz, S. H., & Huismans, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88-107.
- Schwartz, S. H., & Sagiv, L. (1995). Identifying culture-specific in the content and structure of values. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 26, 92-116.
- Schwartz, S. H., Verkasalo, M., Antonovsky, A., & Sagiv, L. (1997). Value priorities and social desirability: Much substance, some style. *British Journal of Social Psychology*, 36, 3-18.

- Spilka, B., Hood, R. W., Jr., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach* (3d ed.). New York: Guilford.
- Wach, M., & Hammer, B.(2003). *La structure des valeurs est-elle universelle? Genèse et validation du modèle compréhensif de Schwartz*. Paris: L'Harmattan.

Tableau 1. Définition des types de valeurs (Schwartz, 1992) en termes de leurs buts et de valeurs qui les représentent

POUVOIR	Statut social et prestige, contrôle ou dominance sur les gens et ressources (<i>pouvoir social, autorité, richesse, préserver mon image publique, reconnaissance sociale</i>)
ACCOMPLISSEMENT	Succès personnel en démontrant de la compétence selon les standards sociaux (<i>orienté vers le succès, compétent, ambitieux, influent, intelligent</i>)
HEDONISME	Plaisir & gratification personnelle des sens (<i>plaisir, aimant la vie, indulgent avec soi-même, sexualité</i>)
STIMULATION	Excitation, nouveauté et défis dans la vie (<i>audacieux, une vie variée, une vie excitante</i>)
AUTONOMIE	Pensée indépendante, choix d'action, créer, explorer (<i>liberté, indépendant, choisissant ses propres buts, créativité, curieux, respect de soi</i>)
UNIVERSALISME	Etre compréhensif, appréciatif, tolérant, protéger le bien-être de tous et de la nature (<i>large d'esprit, justice sociale, égalité, monde en paix, monde de beauté, unité avec la nature, protégeant l'environnement, sagesse</i>)
BIENVEILLANCE	Préservation et amélioration du bien-être des personnes avec qui on est en contact personnel et fréquent (<i>secourable, honnête, clément, loyal, responsable, amitié vraie, amour adulte</i>)
TRADITION	Respect, engagement et acceptation des coutumes et des idées de la culture traditionnelle ou de la religion (<i>humble, religieux, respect de la tradition, modéré, détachement, acceptant ma part dans la vie</i>)
CONFORMITE	Maîtrise des actions, inclinations et impulsions susceptibles de blesser ou déranger autrui ou de violer les normes et attentes sociales (<i>obéissant, politesse, honorant ses parents et les anciens, auto-discipline</i>)
SECURITE	Sécurité, harmonie et stabilité de la société, des relations et de soi-même (<i>sécurité nationale, ordre social, sentiment de pas être isolé, sécurité familiale, propre, réciprocité des faveurs, en bonne santé</i>)

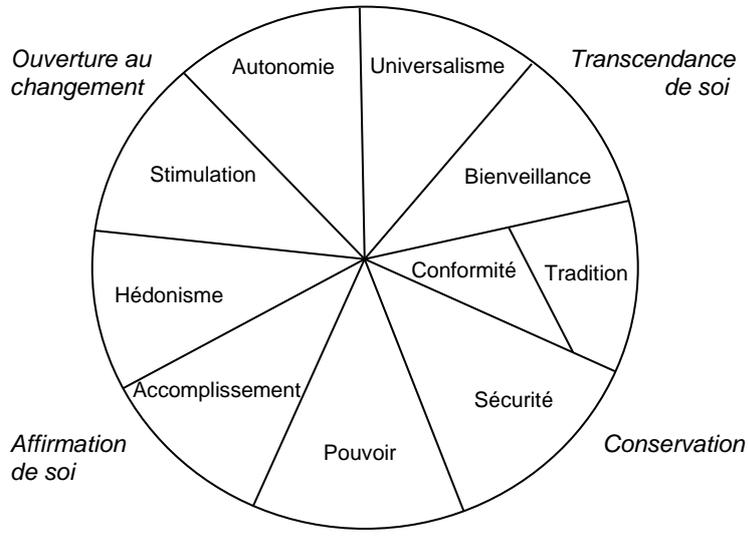


Figure 1. Modèle théorique des relations entre les valeurs (selon Schwartz, 1992).

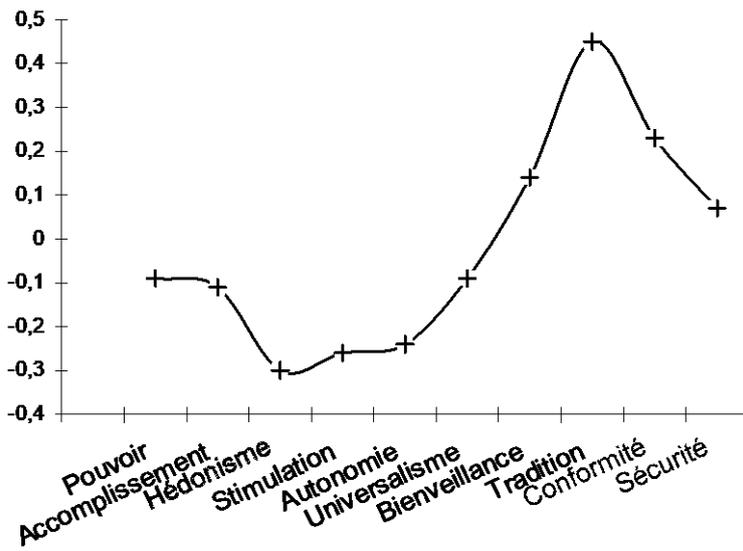


Figure 2. Corrélations moyennes entre religiosité et valeurs ($n = 21$ études; $N = 8551$), selon les résultats de Saroglou et al., sous presse.

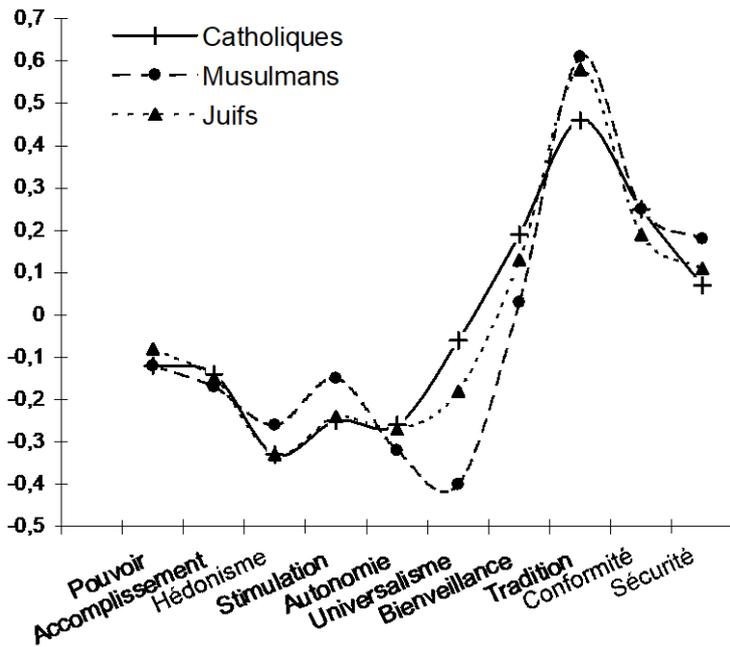


Figure 3. Corrélations moyennes entre religiosité et valeurs, séparément pour les échantillons catholiques ($n = 11, N = 5113$), juifs ($n = 3, N = 1075$) et musulmans ($n = 2, N = 255$). Figure publiée dans Saroglou et al., sous presse © Elsevier Science Ltd.

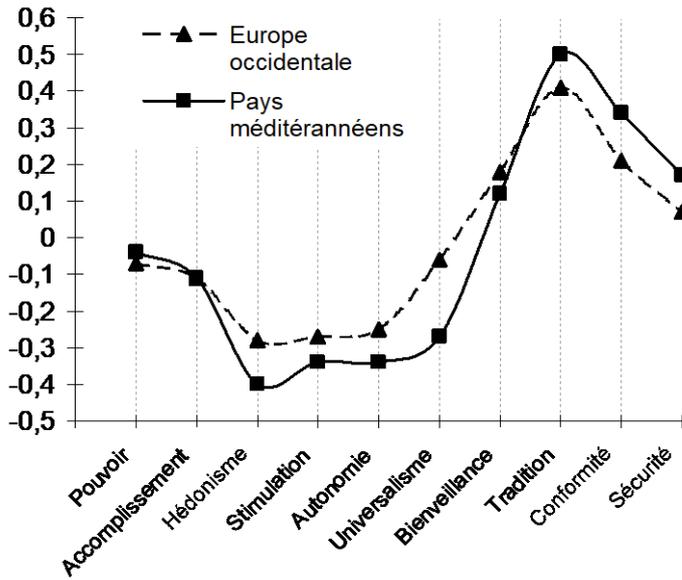


Figure 4. Corrélations moyennes entre religiosité et valeurs, séparément pour les pays méditerranéens de tradition chrétienne (Espagne, Grèce, Italie, Portugal; N total = 1641) et les pays de l'Europe occidentale (Allemagne, Belgique, Pays-Bas; N total = 3964). Figure à partir des résultats de Saroglou et al., sous presse.