

Saroglou, V. « A son image mais à Sa ressemblance » ou comment l'homme façonne Dieu : Dynamiques psychologiques. In O. H. Pesch & J.-M. Van Cangh (Eds.), *L'homme, image de Dieu*. Bruxelles : Cerf diffusion (*Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses*).

**« ... A son image mais à Sa ressemblance »
ou comment l'homme façonne Dieu :
dynamiques psychologiques**

Vassilis Saroglou
Université catholique de Louvain
Faculté de psychologie, Centre de psychologie de la religion

Depuis l'élaboration de la théorie freudienne sur la genèse de l'image de Dieu par la voie du processus de la projection infantile de l'image toute-puissante et ambivalente de la figure paternelle, une évolution théorique ainsi qu'un ensemble de recherches empiriques en psychologie de la religion permettent aujourd'hui de dessiner un tableau plus nuancé de la réalité psychologique qui sous-tend cette image de Dieu. Nous allons esquisser une synthèse de ces travaux et proposer nos propres hypothèses de lecture et considérations théoriques. A notre connaissance, la dernière revue de la littérature sur cette question se focalisait seulement sur les enfants et date d'une quinzaine d'années (Hyde, 1990 ; cf. notamment ch. 3 et 4) ; c'est pourquoi nous allons nous focaliser sur les études de vingt dernières années.

Il semble acquis aujourd'hui que la question de la *genèse* proprement dite de l'image de Dieu, à la fois dans l'histoire collective humaine et dans l'histoire psychique individuelle de chaque sujet, échappe aux capacités de la recherche scientifique. Le signifiant Dieu précède une société ou une famille donnée. Même la réalité des sociétés athées (l'exemple des pays communistes au 20^e siècle) ou des familles athées (absence d'une quelconque socialisation religieuse) ne constitue pas une situation suffisante pour tester sérieusement des hypothèses sur une genèse *ex nihilo* d'un Dieu supposé être créé par l'homme.

Par contre, d'autres questions sont légitimes et vérifiables : par exemple, celle de la correspondance de l'image de Dieu avec l'image paternelle ou avec d'autres images éventuelles, celle de l'impact de l'histoire psychique individuelle et des spécificités culturelles sur le façonnement de la représentation de Dieu, celle de la fonction psychologique de l'image de Dieu auprès des individus ou dans les groupes, ou enfin celle de l'impact que des variations inter-religieuses et inter-confessionnelles relatives à cette représentation pourraient avoir sur la psychologie individuelle ou groupale.

Une image qui est plurielle

Variabilités des composantes de la représentation

Plusieurs tentatives ont eu lieu en recherche psychologique et sociologique pour déceler les composantes essentielles qui semblent soutenir la représentation de Dieu, sa complexité et sa variabilité. Nous synthétisons dans le tableau 1 les facteurs sous-jacents que ces études ont mis en exergue. La synthèse s'est faite avec le souci de trouver des congruences entre les différents résultats de ces études. Les items correspondant à chaque facteur sont donnés chaque fois à titre indicatif ; ils ne sont pas exhaustifs.

Tableau 1. Composantes (en termes de facteurs unipolaires ou bipolaires) de la représentation de Dieu selon des études récentes.

Etude et nombre de facteurs/axes	I		II		III		Autres
	Amour-soutien	Juge	Sauveur	Dieu du déisme	Personnel-relacionnel	Etre absolu, impersonnel	
Krejci (1998) 3 x 2 pôles	Nurturing supporting, caring, patient	Judging judge, master	Saving redeemer, divine, savor	Controlling stern, distant, demanding	Concrete mother, father, protector	Abstract infinite, perfect, just	Inspirational
Kunkel et al. (1999) 2 x 2 pôles	Benevolent^a forgiving, loving, unselfish, strong	Vengeful^a		Regulating lawmaker, protector, creator, ruler	Human^b mother, brother, father, teacher, child	Mysterious^a, Powerful^a exemplary, untouchable, logical, mysterious, everywhere, everything	
Benson & Spilka (1973) 6 facteurs	Kind father	Vindictive, Stern father		Supreme ruler, Distant		Allness	
Hammersla et al. (1986), 9 facteurs	Benevolent comforting, kind, just, nurturant, redeeming	Vindictive angry, critical, cruel, controlling, severe, stern		Distant distant, impersonal, mysterious, omnipotent Potent firm, sovereign, vigorous		Majestic absolute, all- wise, eternal, glorious, holy, omnipotent Creator	
GSS (1989) 6 x 2 pôles	Healer^a, Lover^b	Judge^b	Redeemer^c, Liberator^c	King/Ruler^d	Mother^e, Father^e, Friend^d, Spouse^f	Creator^a, Master^f	
EVS (1991, 1999), 2					Etre personnel	Energie, esprit	Valuable Sensual Irrelevant

Note. GSS = *General Social Survey* (Etats-Unis) ; EVS = *European Values Survey*. Les mots en caractères gras renvoient aux labels donnés aux facteurs par les chercheurs de chaque étude. Des lettres en exposant identiques indiquent que les labels sont des pôles opposés du même facteur dans l'étude en question. La synthèse de tous les résultats en 2 pôles x 3 dimensions (voir les deux premières lignes du tableau) est nôtre.

L'échelle des sociologues américains qui a été incluse dans la *General Social Survey* (à partir de 1983 ; cf. Greeley, 1989 ; Roof & Roof, 1984) comprend 12 items organisés en six paires. Elle était conceptualisée de manière à inclure à la fois des images de Dieu « soft », modernes et liées aux relations personnelles d'intimité et des images de Dieu plus traditionnelles. Dans l'étude de Hammersla et al. (1986), 542 étudiants ont évalué des dizaines d'adjectifs, dont une partie provenait de la *Adjective Ratings of God Scale* développée par Gorsuch (1968) et dont plusieurs étaient inspirés de l'échelle de Benson et Spilka (1973). Dans l'étude de Krejci (1998), 215 adultes ont dû classer dans des piles, comme il leur semblait pertinent, une série de 27 cartes contenant chacune un attribut de Dieu. Cette liste était inspirée de travaux antérieurs (Benson & Spilka, 1973 ; Gorsuch, 1968 ; Hammersla et al., 1986 ; Roof & Roof, 1984) ainsi que des travaux théologiques (McFague, 1987 ; Ruether, 1983). Force est de constater que ces items datent quelque peu. L'Enquête Européenne sur les Valeurs (EVS) — qui fait partie de la *World Values Survey* — adopte une

logique différente, la représentation de Dieu se limitant dans cette enquête en une petite question sur un ensemble de thématiques très vaste : deux contenus spécifiques sont distingués, à savoir la question de savoir si Dieu est un être personnel ou s'il est plutôt un esprit ou une énergie. Enfin, la stratégie adoptée dans l'étude de Kunkel et al. (1999) diffère de toutes les autres stratégies où les items sont fournis par les chercheurs : une petite vingtaine de participants a donné *spontanément* des réponses (en un, deux ou trois mots) à la question « What is God like ? » et c'est dans un second temps que les participants ont été invités à classer, en piles et sans restriction, les 85 items rassemblés.

Comme la synthèse du tableau 1 l'indique, au-delà de différences mineures entre les études, une logique assez claire semble se dégager à travers l'ensemble de ces travaux. Une première distinction concerne l'image traditionnelle de « Dieu juge » qui est en compétition avec l'image d'un Dieu qui soutient et qui est amour. De manière similaire, une deuxième logique oppose l'image d'un Dieu qui est celui des déistes, fort, éventuellement créateur, qui contrôle le monde, qui a du pouvoir, mais qui reste distant, et une image plus proche de la théologie chrétienne classique d'un Dieu sauveur et libérateur (qui intervient donc activement dans l'histoire humaine). Enfin, de nouveau à la ligne de la première bipolarité, on retrouve la distinction entre un Dieu très personnel avec qui la personne se trouve en relation proche, typique du domaine familial, et une divinité plus abstraite, souvent impersonnelle, qui a les qualités traditionnelles de l'Être suprême, de l'être absolu et du principe transcendant, tout en incluant aussi une composante mystique de son approche.

Nous retrouvons ainsi, de manière quelque peu stable, trois dimensions importantes pour la compréhension du rôle du divin dans la psychologie individuelle : a) la réunion ou la tension, dans la figure de Dieu, de deux problématiques : celle de la loi et celle de l'amour (cf. les commentaires de Vergote [1993] sur la théorie freudienne de la religion) ; b) la question de la régulation entre transcendance et immanence ; et c) la variabilité entre un Dieu relationnel dont l'image est nourrie par les expériences des relations familiales, et un divin majestueux, être ou principe suprême d'absolu. Remarquons que, pour chacun de ces trois axes, il s'agit chaque fois d'une version spécifique de la question du degré d'implication de Dieu dans les affaires humaines et du degré de proximité psychologique ressentie par la personne.

Père ou mère ? La figure complexe d'un objet d'attachement relationnel

Les recherches menées par Vergote et le Centre de psychologie de la religion à Louvain dans les années '70 (Vergote & Tamayo, 1980 ; cf. pour une brève synthèse Vergote, 1983) sont aujourd'hui assez connues pour avoir permis, entre autres, de mettre en évidence le fait que la figure de Dieu est plus complexe que celle qui est évoquée par la seule référence freudienne au modèle paternel. La figure de Dieu, à des degrés variés selon la culture et selon d'autres facteurs individuels et collectifs, combine des composantes stéréotypiquement paternelles avec des composantes stéréotypiquement maternelles. En outre, ces travaux ont montré que certains attributs paternels étaient plus intensément attribués à Dieu qu'ils ne l'étaient à la figure paternelle tandis que d'autres attributs paternels ainsi que certains attributs maternels étaient moins intensément attribués à Dieu qu'ils ne l'étaient à la figure paternelle ou maternelle. Ceci suggère que l'image de Dieu, même si elle se base fortement sur les images parentales et les reflète, n'est pas pour autant leur simple copie ou extension.

Des théorisations et des travaux plus récents en psychologie de la religion ont tenté — avec succès — de suivre des évolutions récentes en psychologie de l'attachement relationnel des enfants aux parents et de les appliquer dans le domaine des représentations de Dieu et de la trajectoire religieuse (cf. Kirkpatrick, 2005, pour une synthèse).

Plutôt que d'étudier les fonctions paternelle et maternelle spécifiques, la théorie de l'attachement (d'inspiration également psychanalytique) se focalise sur la relation des enfants

avec la personne (notamment, mais pas nécessairement, l'un ou les deux parents) qui, dans l'entourage immédiat de l'enfant, sert comme base de sécurité et d'exploration du monde. C'est la personne à laquelle l'enfant s'attache de manière préférentielle, forte et presque unique, et envers laquelle il manifeste des signes comportementaux précis de recherche de proximité, de sécurité et de réconfort, notamment aux moments de détresse et de crise. Cet attachement fait partie des mécanismes essentiels de survie et d'évolution de l'espèce. Il fonctionne de manière importante — bien que non-déterministe — le « working model », à savoir le schème mental qui régit toute relation en général, notamment les relations intimes que la personne va avoir tout au long de sa vie, y compris avec le partenaire amoureux. La figure de Dieu peut légitimement être considérée comme *objet substitutif d'attachement*. Dieu procure de la sécurité ; la personne s'y attache de manière préférentielle ; la relation est intime et asymétrique ; la recherche de Dieu ou le retour à lui s'active ou s'intensifie lors des moments de crise ; on cherche la proximité même physique pour lui parler ; certains gestes religieux ressemblent aux comportements typiques indicateurs d'attachement (par exemple l'adoration d'une icône). A préciser que la relation avec Dieu serait de l'ordre de l'attachement aux parents plutôt que de l'attachement au partenaire amoureux adulte, parce que la relation est asymétrique et qu'il manque la composante de la séduction et de l'attraction liée à la problématique de la sexualité.

Comme nous le verrons par la suite, l'application de la théorie de l'attachement en psychologie de la religion est particulièrement intéressante lorsqu'on se focalise sur les différences individuelles. Différents vécus des relations enfant-parents impliquent de « styles », « types » d'attachement spécifiques et ces derniers impliquent différentes perceptions de Dieu et relations avec lui.

Un Dieu qui reflète et transcende l'expérience humaine

Les influences parentales

Les influences parentales sur la perception que les gens ont de Dieu ont été particulièrement étudiées dans la littérature. Le terme « influences parentales » est assez générique : il englobe, en effet, dans la recherche, des réalités plus spécifiques telles que les perceptions de Dieu par les parents, le style éducationnel des parents, la qualité relationnelle entre parents et enfants ou la religion d'appartenance des parents. Au-delà de divergences mineures entre les études, il semble bien établi que l'influence des parents sur la forme particulière que prend l'image de Dieu chez les enfants (même lorsque ces derniers seront plus tard adultes) est assez prépondérante. Deux théories se complètent à ce propos : celle de l'apprentissage social (les parents et autres adultes transmettent la conception qu'ils se font de Dieu à la génération suivante), et celle de la projection (la personne, enfant ou adulte, projette sur Dieu la perception qu'il a de ses parents ou certains aspects de cette perception).

Ainsi, la perception de Dieu comme étant amour, ami, quelqu'un qui soutient et nourrit, qui a du pouvoir, est plutôt typique de gens (actuellement enfants, adolescents ou adultes) dont les parents (père et/ou mère) sont perçus ou déclarent effectivement être eux-mêmes des parents qui aiment et prennent soin de leurs enfants, et qui les éduquent avec autorité ; il en va de même pour la correspondance entre le Dieu des enfants et celui des parents. Au contraire, les personnes dont les parents semblent peu aimants ou autoritaires, ou dont les parents percevaient Dieu négativement et avec distance, ont une image de Dieu négative, malveillante, l'image d'un Dieu qui juge, contrôle et punit, et qui est peu soucieux d'eux (Buri & Mueller, 1993 ; Cecero et al., 2004 ; de Roos et al., 2001a ; Dickie et al., 1993 ; Hertel & Donahue, 1995 ; Justice & Lambert, 1986 ; Nelsen & Kroliczak, 1984). Sur la question de savoir lequel des deux parents aurait une influence plus grande sur la représentation de Dieu, les résultats des études sont disparates et non conclusives.

Enfin, une étude récente (de Roos et al., 2004) permet de distinguer entre apprentissage social et projection. La variation entre enfants sur l'image d'un Dieu punitif et puissant était expliquée par le style éducationnel de la mère (sévérité), ce qui est en faveur de la deuxième théorie, tandis que la variation sur l'image d'un Dieu-amour était prédite par la représentation de Dieu par les mères comme étant amour, quelqu'un qui prend soin et qui est puissant (résultat en faveur de la première théorie, selon les auteurs).

L'influence d'autres personnes significatives

Il semble aussi que les parents ne sont pas les seuls responsables de la tonalité que prend l'image de Dieu dans le psychisme. Cette dernière semble aussi varier en fonction de la qualité de la relation avec les autres, notamment avec ceux qui ont une place significative dans la vie de la personne. Ainsi, l'image de Dieu-amour est plus forte chez les élèves lorsque ceux-ci sont socialement acceptés par leurs pairs et lorsque la qualité relationnelle avec l'enseignant est bonne (de Roos et al., 2001b). Chez les adultes, l'image d'un Dieu aimant et une relation de qualité avec lui (vs l'image d'un Dieu distant et contrôlant) est fonction non seulement de la sécurité d'attachement aux parents (durant l'enfance ; Kirkpatrick & Shaver, 1990 ; Sim & Loh, 2003), mais aussi de la sécurité de l'attachement relationnel avec le partenaire amoureux (Kirkpatrick, 1998 ; Kirkpatrick & Shaver, 1992).

Enfin, dans une étude récente auprès des enfants d'âge préscolaire, de Roos et al. (2001a) ont émis l'hypothèse que les représentations de Dieu des enfants correspondraient plus avec celles des parents qu'avec celles des instituteurs/trices (étude réalisée dans des écoles religieuses). Toutefois, ces chercheurs ont trouvé que l'impact des uns et des autres était différentiel et complémentaire. Les représentations de Dieu chez les enfants étaient similaires à celles de Dieu chez les parents quant à leur composante relationnelle (Dieu comme un ami qui aime) tandis que la similitude était grande avec les représentations des instituteurs/trices quant au contenu biblique des images de Dieu. Selon les auteurs, ce résultat correspond aux fonctions différentielles de l'école et de la famille quant à l'éducation religieuse.

Plus intéressant encore, dans une autre étude (de Roos et al., 2001b), la conception d'un Dieu-amour chez les enfants de l'école maternelle s'est avérée être (indirectement) liée à la qualité relationnelle de l'enfant avec son instituteur/institutrice. Cette conception était même indépendante de la qualité de la relation avec la mère. Les auteurs interprètent ce résultat, à priori étonnant, comme indiquant le fait que, là où les enfants ne reçoivent pas une éducation religieuse familiale (62.5% des enfants de cette étude provenaient de foyers non religieux et 79% d'entre eux recevaient une éducation religieuse dans leur école), l'image de Dieu se forge grâce à la relation avec d'autres personnes significatives de l'entourage de l'enfant, en l'occurrence l'école.

Le rôle de l'image de soi

A côté de l'influence des personnes ayant une place significative dans la vie sur les images que les gens se forgent à propos de Dieu, une autre série d'études montre une correspondance entre la perception de Dieu et l'image de soi. Ainsi, une image de soi négative, peu d'estime de soi, une perception de soi comme étant peu soucieux des autres (peu « nurturant ») prédisent une image de Dieu négative, un Dieu peu aimant et peu « nurturant » ; c'est le contraire qui s'observe en présence d'une perception de soi positive et valorisante (Benson & Spilka, 1973 ; Buri & Mueller, 1993 ; Cecero et al., 2004 ; de Roos et al., 2001b ; Spilka et al., 1975). Selon Buri et Mueller (1993), ces résultats, qui sont en faveur de la théorie de la projection, suggèrent entre autres quelque chose de désolant : les personnes qui probablement ont le plus besoin d'un Dieu patient, aimant et accueillant (à savoir celles avec

peu d'estime de soi) sont celles qui tendent le plus à concevoir un Dieu critique, qui rejette et condamne !

Dans la même ligne d'idées, Rowatt et Kirkpatrick (2002) ont trouvé que la manière dont la personne se perçoit au niveau de sa personnalité interfère avec le type de relation qu'elle entretient avec Dieu. Les chercheurs avaient considéré Dieu comme figure d'attachement à qui s'appliquent les deux dynamiques typiques de l'attachement relationnel, à savoir, d'une part, l'anxiété *vs* le sentiment d'être aimé par l'autre et, d'autre part, la distance *vs* la proximité. L'étude a montré que, chez les personnes présentant des traits positifs de la personnalité (prosocialité, esprit consciencieux et extraversion), la relation avec Dieu est peu marquée par l'anxiété ou la distance. Par contre, ce sont des personnes présentant des traits névrotiques (anxiété et instabilité émotionnelle) qui perçoivent Dieu avec anxiété et distance. Notons également le fait que, dans cette recherche, un Dieu perçu comme distant et provoquant l'anxiété est en même temps perçu comme un Dieu qui contrôle ; c'est le contraire qui se passe pour un Dieu amour qui est vécu comme proche et comme n'entraînant pas l'anxiété dans la relation.

Image de soi ou des parents et des autres ?

Etant donné que les images parentales et l'image de soi sont en étroite interdépendance, il est intéressant de se demander laquelle des deux réalités influence vraiment la conception de Dieu : Dieu serait-il à mon image ou à l'image de mes parents ? Cecero et al. (2004) ont trouvé que les deux à la fois sont possibles : une image de Dieu « *nurturing* » va de pair avec une image de soi « *nurturing* » et avec une image de la mère « *non-rejetante* ». Par contre, dans un autre échantillon qui contenait une large proportion de gens n'appartenant pas à une religion, l'image positive de Dieu dépendait de la seule image de soi et pas de l'image de la mère, ce qui permet aux auteurs de suggérer que, en l'absence d'une éducation religieuse, l'image de Dieu serait moins influencée par les relations parentales et plus dépendante de l'image de soi. L'étude de Buri et Mueller (1993) semble aussi confirmer que, même si le concept de Dieu est lié aux deux réalités (estime de soi, d'une part, et autoritarisme, autorité et « *nurturance* » du père et de la mère, d'autre part), lorsque toutes ces variables entrent comme prédicteurs dans une régression multiple, c'est l'estime de soi qui reste le seul « *vrai* » prédicteur du concept de Dieu, ce qui laisse entendre que l'homme façonne Dieu à son image, mais que les parents influent sur l'image de soi. Toutefois, une étude auprès des enfants n'a pas confirmé cette dépendance de l'image de soi (Dickie et al., 1997). Les auteurs ont conclu que, contrairement aux adultes, chez les enfants, l'image de Dieu semble influencée par la manière dont ils perçoivent leurs parents plutôt que par leur propre image de soi.

En partant d'une autre perspective théorique — celle qui situe l'essentiel de la problématique de l'attachement autour de deux dimensions, à savoir un « *working model* » sur l'image de soi et un autre « *working model* » sur la relation avec les autres — Kirkpatrick (1998) a trouvé que c'est le modèle qui concerne l'image de soi qui semble lié aux aspects « *aimant* », « *distant* », « *qui contrôle* » ou « *courrouce* » de l'image de Dieu, tandis que la croyance en l'existence d'un Dieu personnel (*vs* impersonnel ou inexistant) dépendrait plutôt du « *working model* » concernant l'image et la relation avec autrui. Autrement dit, avoir un Dieu personnel à qui s'attacher dépend du fait qu'on valorise ou pas les autres et la relation avec eux ; avoir des idées spécifiques sur comment Dieu est vraiment, cela dépendrait plus de l'image que nous avons de nous-mêmes.

Correspondance mais aussi transcendance

L'ensemble des travaux examinés jusqu'ici souligne la présence d'un modèle de *correspondance* entre, d'une part, la représentation de Dieu et, d'autre part, l'auto-perception

et/ou le monde relationnel propre, notamment par rapport aux parents. Pourrait-on conclure que, psychologiquement parlant, la représentation de Dieu ne serait qu'un simple miroir de l'une et/ou de l'autre réalité ? Quelques indices empiriques suggèrent que non. Tout d'abord, non seulement au niveau théorique, mais également au niveau empirique (utilisation des analyses factorielles), il semble que l'attachement à Dieu soit une réalité liée mais distincte des autres indicateurs de religiosité et que cet attachement soit distinct de l'attachement au père et à la mère (Sim & Loh, 2003). Ensuite, si correspondance il y a, on ne sait pas encore s'il s'agit d'une similarité pure ou dosée d'une certaine complémentarité. Par exemple, il se pourrait que les liens de l'image de Dieu soient plus forts avec l'image du père pour les garçons et avec l'image de la mère pour les filles ou que ce soit de manière croisée ou enfin que ce soit avec le parent préféré. Une étude indique aussi que la correspondance est meilleure non pas avec l'image du/des parent/s réel/s mais avec la perception que l'enfant se fait du parent idéalisé (Birky & Ball, 1988). Dieu serait ainsi plutôt le parent idéal ou, pour le dire autrement, une figure qui *transcende* les relations parentales tout en étant enracinée en elles.

Enfin, au-delà du modèle de correspondance, des travaux récents examinant le rôle de l'attachement relationnel sur le parcours religieux indiquent aussi la présence du modèle de *compensation*. Des personnes qui ont fait l'expérience des relations insécures avec les parents ou avec le partenaire adulte se tournent vers Dieu ou vers la religion comme pôle de soutien et d'attachement sécure : Dieu offrirait ainsi la garantie de quelqu'un qui aime tous — y compris ceux qui croient qu'ils ne sont pas aimés par les autres —, qui valorise chacun et qui est là de manière inconditionnelle (Kirkpatrick, 2005). Il n'y a pas d'étude qui aurait montré que, sur fond de sécurité et de qualité relationnelle positive, Dieu deviendrait « bizarrement » un Dieu négatif, menaçant ou punitif. Ceci permet de conclure indirectement que, si projection il y a, l'homme a tendance de projeter sur Dieu le mieux qu'il a ou qu'il peut imaginer pour se transcender. Dans la même ligne d'idées, on peut noter le résultat d'une autre étude où il s'est avéré que, lorsque le père n'habitait pas dans le même foyer, l'enfant imaginait Dieu comme étant plus « *nurturing* » et ayant plus de pouvoir que ne le faisaient les autres enfants, résultat qui se montre en faveur d'une interprétation en termes d'idéalisation (Dickie et al., 1997, étude 2).

La différenciation sexuée de l'image de Dieu

Une image de prévalence masculine forte. Il serait inexact d'identifier purement et simplement la bipolarité paternel-maternel à celle masculin-féminin. Ainsi, même si l'image de Dieu combine des composantes paternelles et maternelles, elle reste néanmoins de prévalence masculine forte (Foster & Keating, 1992). Peu d'Américains peuvent considérer Dieu comme étant une mère (25% vs 61% pour Dieu-père ; Roof & Roof, 1984 ; cf. également Greeley, 1989) et lorsqu'on demande à des étudiants d'écrire des scénarii fictifs sur un Dieu femme, ils sont surpris et se montrent sceptiques quant au pouvoir d'un tel Dieu (Foster & Babrock, 2001). Dans une étude exploratoire auprès de 49 enfants de 4 à 10 ans, Eshleman et al. (1999) ont trouvé que Dieu est perçu majoritairement comme homme (70%), bien que 28% d'enfants pensent qu'il n'est ni homme ni femme. Lorsqu'on demande à des enfants (américains) de dessiner Dieu, 55.7% le représentent comme un homme, 37.5% comme neutre, et 6.8% comme une femme (Ladd et al., 1998). Nous retrouvons cette même tendance de la prévalence masculine relative de l'image de Dieu chez des adolescents néerlandais qui perçoivent Dieu comme étant homme (52%), femme (1%), les deux (5%), neutre (21%), ou différent (21%) (Janssen et al., 1994).

Il est intéressant de signaler ici que, comme une enquête américaine des années '80 le suggère, une certaine « féminisation » de l'image de Dieu (plus exactement une atténuation de son caractère exclusivement masculin-paternel) semble aller de pair avec un attendrissement

des attitudes envers les autres personnes et avec des positions politiques libérales : tendance plus forte à désapprouver la peine capitale, à encourager l'intégration des afro-américains, à ne pas voter républicain et à ne pas penser que les hommes sont plus aptes pour la politique que les femmes (Greeley, 1989).

Considérations d'inspiration psychanalytique. La réalité presque transculturelle d'un attachement plus important des femmes que des hommes à la foi et à l'expérience religieuses, et notamment l'investissement numériquement plus important des premières dans la vie religieuse engagée, a souvent reçu, comme explication possible parmi d'autres, celle de la différence relationnelle qu'implique l'image masculine de Dieu pour les hommes et les femmes. Ainsi, si pour les femmes une relation affective de connotation hétérosexuelle avec Dieu (ou avec la figure de Jésus dans le Christianisme) a tout son sens, par contre, pour les hommes cette relation est moins évidente. Le qualificatif paternel s'ajoutant à celui du masculin, les choses deviendraient encore plus complexes pour les hommes qui seraient, en principe, plus ambivalents face à la figure paternelle contrairement aux femmes dont les sentiments d'attachement à la figure paternelle seraient moins contradictoires. Notons, par ailleurs, qu'une telle perspective aiderait, à notre avis, à comprendre aussi pourquoi l'écart entre garçons et filles sur la question religieuse semble se cristalliser à l'adolescence (Robbins, 2000).

Une conséquence de cette logique qui mériterait d'être investiguée dans la recherche serait que, par rapport aux hommes en général, les hommes qui s'engagent dans la vie religieuse auraient une image de Dieu avec des composantes maternelles plus accentuées. Des indices indirects dans ce sens sont un nombre non négligeable d'études en psychologie de la vocation et de l'expérience religieuse qui montrent un attachement fort de ces hommes au monde et à l'image maternelles (cf. Godin, 1975 ; Vannesse, 1977).

Une autre conséquence de cette approche, d'origine psychanalytique, consiste à voir la présence des divinités féminines dans beaucoup des religions comme compensatrice du caractère masculin et paternel de l'image de Dieu (de Saussure, 1995). Ainsi, certains chercheurs proposent d'expliquer la différence entre Catholiques et Protestants sur le taux de la pratique religieuse et de l'attachement dénominationnel (en faveur des premiers) de la manière suivante : dans le catholicisme, la saillance de l'image de Marie permet plus facilement l'expression des attachements libidinaux (cf. Donahue, 1995).

Hommes et femmes : à chacun son Dieu. Sans nécessairement passer par des explications du type psychanalytique, nombre d'études empiriques menées au cours des vingt dernières années ont montré qu'au-delà des nombreuses et fréquentes similitudes entre les deux sexes sur la perception de Dieu, là où des différences significatives apparaissent, elles reflètent la psychologie de la personnalité différentielle entre hommes et femmes. Ainsi, les femmes perçoivent, plus que les hommes, Dieu comme étant une « figure qui soutient » (facteur composé par cinq items de la *General Social Survey* (GSS) : créateur, guérisseur, ami, père et rédempteur) (Nelsen et al., 1985) et comme « nurturant » (Roberts, 1989). Les femmes et les filles perçoivent Dieu comme étant proche à elles et personnel plus que ne le font les hommes et les garçons (Felty & Poloma, 1991 ; Heller, 1986). Elles perçoivent Dieu comme étant plus majestueux, moins vindicatif et elles ont une image de lui plus positive en général (Hammersla et al., 1986). Les hommes plus que les femmes semblent imprégnés de l'image d'un Dieu « roi puissant » (Weatherby, 1990). Chez les enfants, les garçons décrivent Dieu plus comme omniscient et rationnel tandis que les filles le décrivent comme étant « plus orienté vers l'intimité que vers le pouvoir » (Heller, 1986). Les étudiants apparemment font de même : les hommes produisent des récits fictifs où Dieu est plus orienté vers l'action, fait des miracles et s'investit de missions tandis que, dans les récits des femmes, Dieu est davantage orienté vers les sentiments, entretenant une relation de soutien, d'amour, de pardon

et de guidance (Foster & Babcock, 2001). Les résultats de ces études s'inscrivent dans la même ligne que de travaux antérieurs (cf. Jaspard, 1980 ; Tamminen et al., 1988).

D'autres études n'ont pas trouvé de différences entre hommes/garçons et femmes/filles sur la perception de Dieu (de Roos et al., 2003 ; Dickie et al., 1997 ; Greeley, 1989 ; Roof & Roof, 1984) ou n'ont trouvé que des différences limitées (Krejci, 1998). Notons toutefois la grande hétérogénéité des méthodes et des mesures utilisées (questionnaires, entretiens, dessins, récits à créer) à travers l'ensemble de ces études.

Quelques études enfin vont dans le sens d'une prépondérance de la similitude du genre. Ainsi, Eshleman et al. (1999) ont trouvé que, quand les petits garçons voient Dieu comme homme, ils le sentent plus proche ; ceci est également le cas pour les petites filles lorsqu'elles perçoivent Dieu comme n'étant pas masculin.

Liens entre la personnalité individuelle et la personnalité représentée de Dieu

Comment l'homme imagine-t-il Dieu en termes de personnalité ? Si on attribue à Dieu certains traits humains, s'il est entré à sa manière dans l'histoire des humains, il n'est pas exclu que les gens aient une perception spécifique de sa manière d'être comme personne. En utilisant le modèle de Cinq grands facteurs (Extraversion-E, Névrosisme vs Stabilité émotionnelle-N, Amabilité-A, Esprit Consciencieux-C et Ouverture à l'expérience-O) — modèle dominant aujourd'hui en psychologie de la personnalité — certains chercheurs ont examiné l'image que les gens se font de la personnalité de Dieu ainsi que la correspondance ou la complémentarité éventuelles entre la personnalité de l'individu et sa représentation de la personnalité de Dieu. Les cinq facteurs de la personnalité renvoient à la manière — supposée relativement stable — dont quelqu'un réagit face à la nouveauté et aux nouvelles expériences (O), aux sentiments et émotions qu'il éprouve (N), aux exigences qu'il se donne ou qu'on lui impose, en termes d'ordre et de compétences (C), aux autres avec qui il est en relation interpersonnelle (A) ainsi qu'aux groupes qu'il fréquente et sur l'environnement extérieur (E).

Ainsi, dans une première étude auprès d'étudiants américains à 90% chrétiens (Ciarrocchi et al., 2002), lorsque nous comparons les scores moyens que les participants donnent pour leur personnalité et ceux qu'ils donnent pour Dieu tel qu'ils le perçoivent en termes de personnalité (cinq facteurs), il s'avère que Dieu est perçu comme étant plus stable émotionnellement, avec un esprit consciencieux plus élevé et ayant une qualité relationnelle plus positive et plus altruiste qu'eux-mêmes. Dans une étude antérieure menée par la même équipe (Piedmont et al., 1997), la personnalité de Jésus avait été esquissée par les participants (étudiants ou adultes, à 93% Catholiques ou Protestants) comme marquée par une stabilité émotionnelle et une amabilité élevées. Enfin, une étude similaire a été réalisée auprès des Hindous et des Musulmans en Inde (étudiants et adultes). En comparaison avec leurs scores concernant leur propre personnalité, les participants percevaient Dieu comme étant moins névrotique, plus prosocial (aimable) et plus consciencieux (Leach et al., 2001). Manifestement, les gens conçoivent Dieu dans sa manière d'être et d'agir comme foncièrement meilleur qu'eux-mêmes, ou pour le dire autrement comme saint (A et C sont deux facteurs de personnalité qui renvoient aux qualités morales ; Cawley et al., 2000 ; cf. aussi Art & De Fruyt, 2001, pour une psychologie de la personnalité des saints) et sain (peu de N) à la fois.

Il est intéressant de signaler que cette perception de la personnalité divine va de pair avec ce que nous connaissons en psychologie de la personnalité religieuse, à savoir que les deux facteurs de personnalité qui sont systématiquement associés avec l'intensité religieuse sont l'amabilité et l'esprit consciencieux (Saroglou, sous presse). De tels résultats suggèrent soit que les personnes croyantes cherchent et s'attachent à un Dieu qui leur ressemble au niveau de la personnalité (surtout si l'on tient compte de la part de prédisposition génétique sur la personnalité), soit, en inversant le sens de la causalité, qu'un Dieu perçu comme

foncièrement bon et consciencieux incite les croyants à se conformer à ce modèle dans leur manière d'être dans le monde.

En outre, les études citées ci-dessus ont montré une correspondance intéressante entre la personnalité des gens — indépendamment du fait qu'ils sont croyants ou pas — et leur manière de se représenter Dieu : les personnes prosociales et aimables (A) ont tendance à percevoir Dieu comme ayant des rapports aux autres d'une grande qualité ; les consciencieux (C) le perçoivent comme étant consciencieux ; de même, pour ceux qui sont ouverts à l'expérience (O). Toutefois, il n'existe pas de correspondance entre le caractère névrotique (ou son pôle opposé qui est la stabilité émotionnelle) de la personne (N) et la manière dont elle perçoit Dieu comme étant névrotique ou stable émotionnellement (cf. Saroglou, sous presse, pour les analyses statistiques).

Les trois premières correspondances suggèrent soit que chacun imagine Dieu jusqu'à un certain degré comme étant similaire à sa propre manière d'être (sa personnalité), soit que ces traits et qualités personnelles (être ouvert aux autres, au monde, à la nouveauté et être soucieux d'un certain ordre), une fois perçues ou présentées par la tradition comme décrivant Dieu (cf. à ce propos un essai intéressant de Beck, 1999), deviennent des réalités auxquelles les personnes tentent de se conformer elles-mêmes au niveau de leur manière d'être.

Toutefois, par prudence, nous ne pouvons pas exclure l'hypothèse alternative selon laquelle, ces traits de personnalité étant valorisés positivement par la société (Digman, 1997), les correspondances trouvées n'impliqueraient rien de spécifique concernant les quatre facteurs, mais tout simplement une tendance générale de correspondance entre une perception de soi-même positive avec une perception positive de Dieu, tendance trouvée d'ailleurs dans des recherches mentionnées dans une section antérieure. Cependant, l'absence de correspondance sur le facteur du Névrosisme suggère qu'il ne s'agirait pas (seulement) d'un Dieu reflet de la personne humaine : l'homme, même s'il a des problèmes de régulation et d'instabilité émotionnelle, ne perçoit pas Dieu comme nécessairement similaire « à sa misère ». Autrement-dit, il a une image de Dieu qui transcende ce qui lui fait défaut.

En rassemblant les différents résultats des études présentées dans cette section, nous devons conclure qu'en termes de personnalité, chacun perçoit Dieu à son image — la variabilité des images de Dieu est en partie fonction de la variabilité interindividuelle — mais en mieux : les hommes attribuent à Dieu ce qu'ils ont de mieux en personnalité humaine. Il n'est pas exclu toutefois que, dans le sens d'une relation causale opposée, l'homme, notamment l'homme croyant, façonne aussi sa propre personnalité sur la manière dont Dieu est décrit dans la tradition.

L'image de Dieu chez des catégories de personnes spécifiques

La perception de Dieu chez les non-croyants

Benson et Spilka (1973) avaient déjà trouvé que la fréquence élevée de différentes pratiques religieuses s'accompagne d'une image plus forte de Dieu comme amour tandis que ceux qui ne pratiquent pas ne disposent pas d'une telle image de Dieu. Les études menées par Vergote et ses collaborateurs (Vergote & Tamayo, 1980 ; cf. aussi Bocquet, 1990) montrent que les non-croyants ont tendance à accentuer la dimension paternelle de Dieu par rapport à sa dimension maternelle (chez les croyants, celle dernière est privilégiée par rapport aux qualités paternelles de l'image de Dieu) et suggèrent que les non-croyants privilégient dans leur perception de Dieu la fonction loi-autorité, fonction par rapport à laquelle ils seraient, selon Vergote, en conflit.

Des études plus récentes confirment ces tendances. Plus Dieu est vécu comme distant et provoquant l'anxiété dans la relation avec l'homme, moins il y a de chance que la personne soit engagée dans la foi de manière intrinsèque (Rowatt & Kirkpatrick, 2002). Des mères aux

Pays-Bas qui se définissent comme n'ayant *aucune* affiliation religieuse se représentent Dieu comme plus distant et moins aimant que les mères qui rapportent une affiliation religieuse (orthodoxe ou libérale), mais aussi comme plus sévère que ne le font les mères croyantes libérales (de Roos et al., 2004). Des enfants néerlandais dont les parents ont des doutes sur l'existence de Dieu ont tendance à imaginer que Dieu fait des choses négatives (il tue par exemple les petits animaux ; de Roos et al., 2001a). Dans une autre recherche menée aux Etats-Unis, parmi des personnes qui déclarent appartenir à des communautés religieuses spécifiques (Méthodistes, Catholiques et Evangéliques), Dieu est perçu comme étant distant d'autant plus que l'engagement religieux communautaire est moindre (cf. l'ordre dans la parenthèse précédente ; Noffke & McFadden, 2001). De manière similaire, Hammersla et al. (1986) ont trouvé que plus les participants étaient désengagés dans leur foi, plus ils adoptaient une image négative de Dieu (Dieu est faible, faux, sans valeur) et moins ils adoptaient l'ensemble des attributs positifs de Dieu. Toutefois, les auteurs remarquent, à juste titre, que les intercorrélations élevées entre les différents attributs positifs rendent difficile la discrimination entre types différents d'images de Dieu, un peu comme si, de manière généralisée, les croyants, à l'opposé des non-croyants, donnaient toujours une intensité forte vs faible à toute question positive concernant Dieu (effet de *halo*).

Comme nous le verrons dans une section ultérieure, plusieurs de ces tendances vont se confirmer par des études plus récentes en Europe (Enquête européenne sur les valeurs), avec une distinction importante toutefois, chez ceux qui appartiennent à la catégorie large des « sans-religion », entre ceux qui sont athées convaincus et les autres.

Plusieurs hypothèses explicatives de cette image négative de Dieu chez les non-croyants sont possibles. Premièrement, en termes de correspondance au niveau de l'attachement, il est établi que la qualité négative des relations enfant-parents risque de se généraliser à tout type de relations (Fralely & Roberts, 2005). Dieu en tant qu'être relationnel et objet d'attachement ferait ainsi partie de ces relations marquées par l'insécurité et la négativité. En effet, il semble que les personnes non-croyantes ou athées ont une plus grande propension à rapporter rétrospectivement un attachement insécuré avec leurs parents (Kirkpatrick, 2005). En deuxième lieu, l'insistance sur un Dieu juge et qui punit — alors que comme nous le verrons par la suite cette image est en déclin — peut résulter d'une certaine « inertie » au niveau des connaissances religieuses dont disposeraient des personnes ou familles non-croyantes : la socialisation sur des questions religieuses dans la famille serait ainsi quelque peu datée. En troisième lieu, il se peut que, devant des crises personnelles, il y ait une radicalisation des choix par rapport à Dieu, à la foi et à la religion. Certaines personnes pourraient faire l'expérience de la conversion (intensification de leur relation avec Dieu ; Granqvist & Kirkpatrick, 2004), tandis que d'autres perdraient leur foi ou verraient leur non-foi se solidifier, entre autres en attribuant à Dieu la responsabilité des événements et situations malheureux dont ils font l'expérience (cf. une étude éclairante à ce propos, où la question de la souffrance semble radicaliser les attitudes religieuses ; Jaspard, 1993). Par rapport à cette dernière perspective, il reste à mieux cerner la question de savoir si la « difficulté » de se tourner vers Dieu lors des moments de crise n'est pas caractéristique des personnes ayant un type d'attachement *évitant* (celles-ci valorisent affectivement peu la relation et les autres) plutôt que de celles avec un type d'attachement *anxieux* (celles-ci sont anxieuses sur leur image de soi, se demandent si autrui les aime). Certaines études suggèrent la nécessité d'une telle différenciation (cf. Kirkpatrick, 1998, 2005).

L'image de Dieu chez les personnes souffrant des maladies mentales

Depuis l'analyse freudienne du cas Schreiber une série d'études cliniques ont examiné la question de l'image de Dieu chez des personnes souffrant des troubles mentaux, voire des patients psychiatriques, ainsi que le rôle éventuel pathogène, au moins sous certaines

conditions, de cette image ou de certains de ses aspects. Il est impossible de faire ici un éventail de ces études, mais nous pouvons synthétiser ce qui semble être la ligne majeure de ces études.

Il est difficile de défendre l'argument selon lequel ce serait l'image de Dieu ou certains de ses aspects qui serait tenue pour responsable de certains troubles mentaux. Par contre, ce qui semble raisonnable, c'est qu'en présence d'une certaine pathologie, la coloration négative de plusieurs dimensions de la vie psychique, notamment la sphère relationnelle, inclut la relation individuelle avec Dieu et la représentation que la personne se fait de Dieu. Ceci étant dit, il reste que l'image de Dieu est multiple et complexe, et ce qui peut être intéressant pour le psychologue dans un deuxième temps c'est la question de savoir si et comment l'image de Dieu peut offrir du matériel ou servir d'amplificateur des idées, des émotions et d'actions relevant de la pathologie.

Ainsi, on peut légitimement penser entre autres (a) aux qualités divines présentant une ambivalence psychologique sérieuse, comme la perfection, la suprématie et le caractère absolu dans toutes les dimensions de l'être ; (b) à l'image spécifique d'un Dieu juge qui contrôle et qui punit, que ce soit dans cette vie ou après la mort ; (c) à la valorisation, au sein du christianisme, du sacrifice extrême dans la figure du Christ ; (d) à l'image de Dieu roi du nouveau royaume à venir dans un temps pas très lointain ; (e) à l'image d'un Dieu qui est au-delà de la différenciation sexuelle proprement dite ; (f) à l'image d'un Dieu jaloux du pouvoir et de l'existence des autres dieux (dans le cas du monothéisme) ; (j) à la figure du diable, qui dans une logique freudienne (Freud, 1923/1991) représenterait le père féroce, une des facettes multiples de l'image paternelle complexe (Dieu gardant ainsi l'exclusivité de la facette du père aimant), ce qui ne fait que renforcer tout clivage manichéen entre un bien et un mal absolus.

A côté des études de cas cliniques, des études quantitatives commencent à paraître et donnent des premières informations, certes pas spectaculaires, mais néanmoins intéressantes. Ainsi, en récoltant des questionnaires auprès de 46 patients psychiatriques (pas de psychiatrie lourde), Schaap-Jonker et al. (2002) ont trouvé que les personnes présentant des traits de personnalité pathologiques tels que borderline, schizoïdie, schizotypie, dépendance et paranoïdie ont tendance à avoir une vision plutôt négative de Dieu : c'est un Dieu qui a des sentiments négatifs et pas des sentiments positifs, qui ne soutient pas la personne et qui est passif. Ceci n'est pas étonnant en termes de correspondance entre l'image de Dieu et l'image des autres : comme ces chercheurs le rappellent, ces personnes (pathologie du type A) se caractérisent en général par la distanciation, le détachement et la méfiance dans leurs relations interpersonnelles. En outre, les patients ayant des traits pathologiques obsessionnels et compulsifs rapportent l'expérience d'un Dieu dominant et punitif. De nouveau, ceci est compréhensible vu que ces personnes (pathologie du type C) ont tendance en général à éprouver un besoin de contrôle élevé, à être rigides et inflexibles, à adhérer aux règles et à manifester des idées rigides sur ce qui est bien ou mal. Enfin, cette même étude a montré que c'étaient les traits de personnalité pathologique qui semblaient responsables d'une autre série d'associations entre des sentiments négatifs envers Dieu et des symptômes tels que l'agoraphobie, l'anxiété, la dépression ou l'hostilité.

Cette étude s'aligne sur des études antérieures qui ont montré que des troubles du fonctionnement psychologique s'accompagnent de l'image d'un Dieu distant, punitif, courroucé ou dominant (cf. les études citées dans Schaap-Jonker et al., 2002, et Tisdale et al., 1997) ou décrit avec des traits de personnalité négatifs (Ciarrocchi et al., 1997). Notons aussi qu'une certaine évidence empirique suggère que, grâce à des interventions psychothérapeutiques (notamment lorsqu'elles intègrent la spiritualité), l'image de Dieu négative au départ tend à évoluer et à devenir plus positive et plus soutenante (Cheston et al., 2003 ; Tisdale et al., 1997).

Par rapport à la question de la direction causale (entre fonctionnement psychique négatif et image de Dieu négative), Schaap-Jonker et al. (2002) proposent une idée intéressante. Il s'agit, à propos de l'image de Dieu, de l'émergence assez précoce (vu que l'image de Dieu s'origine à l'enfance) d'un schéma mal-adaptatif qui est vécu de manière rigide comme la vérité concernant Dieu. Par la suite, cette image négative est constamment confirmée à cause d'une attention sélective à des informations qui sont congruentes avec cette image (par exemple, aspects négatifs et menaçants de messages religieux captés dans la Bible ou dans le message de l'Eglise) et d'un discrédit de toute autre information infirmant le schéma.

Enfin, toujours en lien avec la question de la direction causale, tout indique qu'une image négative voire handicapante de Dieu peut survenir en miroir qui reflète soit des images négatives des parents et d'autres personnes significatives plus généralement, soit une image négative de soi-même. Les études examinées dans une section antérieure présentent des résultats en faveur tant de la première que de la deuxième possibilité.

Evolution de l'image de Dieu en fonction de l'âge

Depuis plusieurs décennies, les chercheurs ont été fort intéressés par l'évolution de l'image de Dieu en fonction du développement individuel et plus particulièrement par la manière dont se forge l'image de Dieu chez les enfants. Une bonne revue de la littérature existe sur les études antérieures aux années '90 ayant décrit la représentation de Dieu chez les enfants et les adolescents (Hyde, 1990) ; c'est pourquoi nous ne nous attarderons pas ici sur ces études.

L'influence de l'évolution des relations parentales

Dans une perspective plus large de la psychologie du développement tout au long de la vie, deux courants des travaux sur les représentations de Dieu ont vu le jour. Tout d'abord, dans la logique psychanalytique, non plus freudienne mais celle winnicottienne de la relation à l'objet, des théorisations et des études de cas ont mis en exergue le fait que la création de la représentation de Dieu n'est pas nécessairement consciente ; elle peut aussi être inconsciente (Rizzuto, 1979, 1991). Elle s'origine dans l'enfance autour des relations avec les personnes signifiantes (et non plus exclusivement autour de la figure paternelle) tout en étant une représentation autonome. Elle est toutefois objet de réaménagements à l'occasion des différentes étapes significatives de la vie (par exemple, l'adolescence) ou en fonction de l'histoire personnelle du sujet (par exemple, une crise personnelle).

Sans que nous fassions nécessairement nôtres les permissives psychanalytiques de la théorisation de Rizzuto, cette approche a le mérite d'insister sur le rôle du développement relationnel pour la restructuration des images de Dieu telles qu'inscrites dans le psychisme. Plusieurs études convergent sur le fait que des changements spécifiques dans la trajectoire religieuse des individus (conversions à la jeunesse ou à l'âge adulte, vocations à l'adolescence, doutes et abandon de la foi) semblent motivés moins par des raisons d'ordre cognitif et idéologique et plus par des raisons d'ordre relationnel et interpersonnel intime. Cependant, ceci ne constitue qu'une indication indirecte en faveur de la théorie. Il manque une systématisation dans la théorie (par exemple, une logique plus déterministe en fonction des âges ou d'autres variables spécifiques) et peu d'études empiriques l'ont testée directement. Enfin, depuis les années '90, la théorie de l'attachement, appliquée en psychologie de la religion, a surplante les théorisations de Rizzuto.

Dans ce cadre de l'évolution de l'image de Dieu en fonction du développement des relations avec les parents, notons l'étude de Eshleman et al. (1999) qui a montré que, au fur et à mesure que les enfants jeunes passent à l'enfance moyenne et se distancient quelque peu de

leurs parents, Dieu devient en même temps plus proche pour eux, probablement parce qu'ils ont bien intériorisé les figures parentales et qu'ils n'ont plus besoin d'un contact direct avec les parents pour ré-élaborer leur représentation de Dieu. Le fait que Dieu soit ressenti davantage comme plus proche au fur et à mesure que l'enfant grandit semble confirmé par l'étude de Dickie et al. (1997, étude 1) qui a montré que les grands enfants perçoivent Dieu comme à la fois plus « nurturant » et plus puissant que le font les jeunes enfants. Néanmoins, dans la même étude, il est apparu que, plus les enfants grandissent (passent de l'âge de 4-5 à l'âge de 7-8 et puis à 9-10 ans), plus il existe une similitude entre leur perception de Dieu et leur perception des parents. Chez les tout jeunes enfants de l'âge préscolaire, c'est l'inverse : les plus âgés parmi eux perçoivent Dieu comme ressemblant moins à leurs parents que ne le font les tout jeunes (de Roos et al., 2003).

L'influence du développement cognitif

Une deuxième ligne de travaux a été inspirée du modèle du développement cognitif de Piaget et de ses extensions au domaine moral (jugement cognitif moral) avec le modèle de Kohlberg. Ces modèles impliquent tout deux une logique des stades, à savoir une succession ordonnée des périodes et des étapes correspondant distinctement à une structuration cognitive spécifique. Concernant la représentation de Dieu, des considérations propres de Piaget ainsi que plusieurs études empiriques consécutives (cf. Hyde, 1990, et Reich, 1992, pour une revue de la littérature) convergent sur le fait que de l'enfance à l'adolescence (et encore plus à l'âge adulte) on assiste à l'évolution d'une pensée fondée sur des images concrètes, anthropomorphes, simples et littérales vers une pensée fondée sur des images abstraites, exemptes d'anthropomorphisme, complexes et symboliques. L'enfant étant ainsi incapable d'une pensée abstraite, il imaginerait Dieu de manière anthropomorphe (comme étant simplement une grande personne) et il interpréterait le monde et les objets de manière artificialiste : tout dans le monde naturel serait créé par des êtres humains. Aux études déjà incluses dans les revues de la littérature antérieures ajoutons une récente (Ladd et al., 1997) où, sur la base de dessins de Dieu produits par les enfants, il s'est avéré qu'en fonction de l'âge, Dieu devient plus symbolique et même plus neutre quant à son genre (ni masculin, ni féminin). Ce dernier résultat correspondrait à un développement du type piagetien concernant la compréhension de l'identité sexuelle : la conception de l'androgynie et des rôles sociaux dynamiques qui sont partiellement indépendants de la fixité du sexe biologique constitue une avancée dans le développement cognitif et social. En outre, dans son monde relationnel avec Dieu, l'enfant aurait une perception magique de Dieu ainsi qu'une relation marquée par l'hétéronomie, tandis que le progrès vers des étapes plus adultes signifierait l'évolution vers l'autonomie dans une relation d'interdépendance (cf. les modèles classiques du développement religieux de Fowler, 1981, et Oser & Gmunder, 1991).

L'intérêt des chercheurs durant la période des années '60-'80 pour ces études se justifiait certainement par la prédominance de la pensée piagetienne dans le développement cognitif ainsi que par la curiosité des chercheurs pour découvrir comment les enfants se trouvent loin (plutôt en-deçà) d'une conception de Dieu « théologiquement correcte », conception dont les adultes seraient supposés disposer. Cependant, une série de travaux fascinants des dix dernières années, à l'intersection de plusieurs disciplines (notamment psychologie, sciences cognitives et anthropologie) ont permis de relativiser quelque peu cette vision dichotomique. Tout d'abord, l'enfant très tôt (+/- 4 ans) sait distinguer le réel du magique et de l'imaginaire et les adultes ne sont pas exempts de ce qu'on appelle classiquement « pensée magique » (Woolley, 1997). Plus encore, l'accès à cette pensée dite « magique » constitue déjà une étape d'abstraction, étape importante pour le développement de l'enfant : cela fait progresser la pensée et c'est plutôt utile pour l'espèce humaine d'imaginer, de « détecter » des causes et des agents invisibles derrière le visible (Woolley,

1997). Ensuite, très tôt également (+/- 5 ans) l'enfant commence à poser et se poser des questions qu'un adulte pourrait considérer comme des questions métaphysiques (Harris, 2000). En outre, l'enfant ne semble pas faire toujours des attributions artificialistes : il comprend que des objets naturels peuvent ne pas être causés par des humains ; il sait que des agents non-naturels peuvent avoir leur propre manière non humaine de voir les choses ; et il est donc, comme certains chercheurs l'avancent de manière sensationnelle, « intuitivement théiste » (Kelemen, 2004).

Plus directement liées à la perception de Dieu, les études de Barrett et collaborateurs ont montré que, d'une part, les enfants n'ont pas une image de Dieu aussi anthropomorphe que l'on a pu penser et que, d'autre part, les adultes n'ont pas non plus toujours une vision de Dieu abstraite exempte d'anthropomorphisme (Barrett, 2001 ; Barrett et al., 2003 ; Knight et al., 2004). Plus précisément, grâce à des études expérimentales, ces chercheurs ont trouvé que les adultes, même s'ils disposent d'une vision de Dieu abstraite, théologiquement correcte (par exemple, Dieu est omniprésent), ils reviennent à des images de Dieu plus simples, plus anthropomorphes dès lors qu'ils sont dans un contexte d'urgence et de recherche d'efficacité (Dieu n'a pas les moyens d'une perception absolue, il doit d'abord répondre à la requête de l'un avant d'écouter la demande de l'autre, etc.). Les caractéristiques typiques de l'agent humain intentionnel qui sont attribués aux divinités font éclipser leurs autres aspects contre-intuitifs (tels que l'omniscience ou l'omniprésence) dont le maintien aurait un coût cognitif élevé pour les humains. En outre, dans d'autres études, ces chercheurs ont trouvé que les enfants distinguent Dieu comme un agent différent des humains (Dieu crée des choses naturelles mais pas des artefacts, tandis que les hommes font des artefacts mais pas des choses naturelles). Les enfants sont capables de reconnaître que Dieu a un autre type de connaissance, supérieure, non limitée ; par contre, les humains, même les parents, ont eux des fausses croyances (si, par exemple, ils ne sont pas présents lorsqu'on change le contenu d'une boîte dans le laboratoire). Ils sont également capables (cf. Gimenez et al., non publié, cité dans Barrett & Richert, 2003) de ne pas transposer la mortalité de leur ami sur Dieu et de reconnaître l'immortalité de Dieu. Autant donc d'indices qui suggèrent que les enfants sont capables d'une pensée non concrète et non anthropomorphe à propos de Dieu : pour raisonner sur Dieu ils ne passent pas nécessairement par leur connaissance de la psychologie des êtres humains.

Sur la base de leurs études, les chercheurs ont émis l'hypothèse que la formation de la théorie d'esprit par l'enfant ne passe pas d'abord par une théorie générale fondée sur sa psychologie (dite « naïve ») des humains (dont l'enfant reconnaîtra les limites de la connaissance) pour l'appliquer ensuite aux non-humains (dieux ou animaux), mais que l'enfant crée des théories spécifiques pour Dieu, les humains et les animaux (Barrett et al., 2003). Selon ces chercheurs, l'enfant serait même cognitivement équipé-préparé (si stimulation sociale il y a par la suite) à comprendre certaines qualités de Dieu de manière non anthropomorphique (Barrett & Richert, 2003). Toutefois, plus récemment, une étude a montré que la capacité de l'enfant à percevoir des qualités extraordinaires chez Dieu en les distinguant ainsi de celles des humains (par exemple, le père) se limite au domaine mental (le type de connaissance chez Dieu) et ne s'étend pas aux aspects physiques et biologiques (il reste ainsi toujours difficile pour l'enfant d'imaginer Dieu comme étant sans corps ; Nyhof, 2004).

Enfin, la prudence est de mise. Au-delà de certains changements possibles sur la représentation de Dieu en fonction du développement intra-individuel, il semble également que la stabilité de cette représentation (notamment dans une logique de comparaison inter-individuelle) à travers les différents moments du développement individuel est une donnée importante, voire même plus importante que celle des changements, surtout après l'adolescence. Telle est par exemple la suggestion de Noffke et McFadden (2001) essayant de

comprendre pourquoi, dans leur étude, les concepts de Dieu n'étaient pas différents en fonction de l'âge des participants (adultes).

Des dieux selon les cultures et les religions

Des études inter-culturelles font penser que la variation des images de Dieu observée en fonction du type de relations familiales est une réalité qui peut s'élargir au niveau culturel. Ainsi, dans des cultures où l'éducation familiale est autoritaire, punitive et favorise le rejet, les divinités sont aussi décrites comme malveillantes tandis que dans des cultures où le style éducationnel familial est du type démocratique et favorise l'acceptation, les dieux sont décrits comme bienveillants (cf. les études citées dans Kirkpatrick, 2005). D'autres travaux, théoriques ou empiriques, se sont focalisés sur les conséquences psychosociales du monothéisme et certaines études ont tenté, à titre exploratoire, de relever des spécificités éventuelles de certains aspects de l'image de Dieu entre différentes dénominations religieuses.

Les conséquences du monothéisme

Les études qui comparent des dimensions psychologiques liées à l'expression du religieux dans des religions occidentales ou monothéistes et dans des religions orientales et souvent non-monothéistes sont rarissimes. La recherche psychosociologique ne peut donc pas intervenir efficacement dans le débat théologique et philosophique concernant les avantages et désavantages d'une conception monothéiste de la divinité (cf. pour une réflexion sur le monothéisme chrétien, Emery & Gisel, 2001). Toutefois, elle peut apporter quelques indices à prendre en considération.

Au niveau théorique, des analyses telles que celle de Stark (2001b) rejoignent les critiques connues du monothéisme. En comparaison avec des religions à tendance polythéiste, les religions monothéistes (ou plutôt, selon Stark, les religions du dualisme monothéiste, la figure de diable constituant toujours un double) sont exclusivistes ; elles offrent des justifications pour les conflits inter-religieux (en même temps qu'elles consolident la solidarité intra-communautaire) et elles ont été les seules à développer un esprit missionnaire. Dans une logique similaire, l'hypothèse est faite (cf. Rayburn, 1995) que le dieu monothéiste a tendance à être asexué : comme il est unique, avec quel autre dieu pourrait-il avoir des rapports sexuels ? Ceci pourrait éventuellement constituer une piste pour expliquer pourquoi la régulation, voire la restriction de la sexualité, semble être importante et récurrente dans le cadre des trois grandes religions monothéistes. Toujours au niveau des hypothèses non encore vérifiées, il a été affirmé qu'un niveau moins élevé de rigidité et de sévérité caractériserait les religions orientales : celles-ci ont des divinités plus « décontractées » qui ont, par exemple, moins de problèmes avec l'humour (il semble même qu'elles l'utilisent souvent ; Gilhus, 1997). Enfin, Kirkpatrick (2005) suppose que le polythéisme ne poserait pas problème à la pertinence de la théorie de l'attachement si on veut comprendre le lien du croyant à ses dieux : dans le polythéisme, il y aurait une division du travail, chaque divinité assumant des fonctions spécifiques et délimitées. Etre une base d'attachement relationnel serait donc une parmi ces fonctions. Cependant, nous pouvons nous demander si les dynamiques de l'attachement (en l'occurrence de l'attachement religieux) ne sont pas différentes selon qu'il s'agira de plusieurs objets ou d'une ou deux figures d'attachement seulement. La psychologie de l'attachement suggère d'ailleurs que, pour le développement de l'enfant, un attachement pas trop éparpillé soit préférable (cf. Howes, 1999).

Très peu d'études comparent effectivement des données psychologiques concernant des religions orientales (dans des pays non-occidentaux) avec des données issues des réalités monothéistes (dans des pays occidentaux ou musulmans). Une première étude a montré que les personnes très croyantes issues des religions monothéistes (Chrétiens et Musulmans) qui

favorisent, selon les auteurs, l'exclusivité ont une attitude d'évitement envers la prise de risques, mais que ceci n'est pas le cas pour les personnes très croyantes (Hindous et Bouddhistes) issues d'autres religions (Miller, 2000 ; Miller & Hoffmann, 1995). Une autre, large étude (66 pays) sur les différentes valeurs qui soutiennent des attitudes liées à l'économie (Catholiques, Protestants, Hindous, Bouddhistes, Juifs et Musulmans) a montré une série de similitudes et de différences entre ces religions et dénominations variées, mais ces différences sont très spécifiques à chaque dénomination et ne semblent pas relever d'une distinction entre les pays de tradition monothéiste et les autres (l'étude avait bien évidemment contrôlé la diversité socio-économique entre les pays ; Guiso et al., 2003).

Dans une troisième étude, plus proche de notre problématique concernant la représentation de Dieu, Stark (2001a) est parti de l'idée que Dieu est intrinsèquement lié à l'ordre moral seulement dans certaines religions, mais pas dans d'autres. Dans le premier cas, il s'agit de sociétés avec des cultures plus complexes où les dieux sont actifs, puissants, conscients et concernés par la moralité. Effectivement, Stark a trouvé que l'importance de Dieu est associée positivement avec ce qu'il appelle « ordre moral » (désapprobation des transgressions classiques : vol, nuire à autrui, prise de drogues) dans des pays de tradition chrétienne : Etats-Unis, Canada, quatre pays d'Amérique latine, 16 pays européens (Europe occidentale et du Sud) et quatre pays catholiques de l'Europe de l'Est, ainsi que dans des pays de tradition musulmane (Turquie) et hindoue (Inde ; Stark rappelle que l'Indouisme n'est pas vraiment un polythéisme parce qu'il est dominé seulement par deux divinités). Toutefois, l'association était inexistante dans trois pays de l'Europe de l'Est de tradition orthodoxe (une tradition qui, selon Stark, se focalise sur le rite et a moins une image de Dieu-juge), ainsi qu'en Chine (traditions : Confucianisme, Taoïsme, Bouddhisme et religion populaire) et au Japon.

La spécificité de la dénomination religieuse

Le parcours des études de Miller (2000) et Stark (2001a) ne peut qu'encourager la recherche psycho-sociologique visant à mettre en évidence des différences entre les religions polythéistes, orientales, et les religions monothéistes, occidentales. Toutefois, on trouve davantage d'études visant à comparer différentes dénominations chrétiennes, notamment à l'intérieur d'un même pays. Il est toutefois difficile de discerner dans quelle mesure des différences éventuelles seraient dues à des approches théologiques et anthropologiques spécifiques ou à l'histoire et au statut des communautés religieuses particulières ou encore au caractère conservateur vs libéral de telle ou telle communauté (par exemple, sur plusieurs indicateurs, les Catholiques et les Protestants modérés aux Etats-Unis se ressemblent entre eux, surtout en comparaison avec des dénominations protestantes conservatrices ; Spilka et al., 2003).

Ainsi quelques études récentes ont tenté de déceler des spécificités dans la perception de Dieu entre des personnes de dénominations religieuses différentes. Les comparaisons ne sont ni systématiques ni concluantes pour attribuer ces différences, par exemple, aux spécificités théologiques et anthropologiques de la communauté en question. Par contre, il semble qu'elles mettent l'accent sur une image de Dieu dépendante du caractère conservateur ou libéral de la dénomination.

Plus précisément, en comparaison avec des Catholiques et des Méthodistes, les Evangéliques perçoivent Dieu de manière plus intense comme étant sévère, vindicatif et maître suprême (Etats-Unis ; Noffke & McFadden, 2001). Toutefois, ils perçoivent aussi Dieu plus intensément comme « Kindly », ce qui est moins un signe de traditionalisme. Les auteurs concluent que leurs résultats donnent à penser, en fin de compte, qu'un engagement religieux plus intense conduit à accentuer toutes les caractéristiques de Dieu sans discrimination.

Les recherches de Roos et al. (2001a, 2004) offrent un tableau plus complexe, avec des comparaisons entre multiples dénominations et multiples sources d'influence, dont nous retiendrons ici ce qui nous semble être l'essentiel. Aux Pays-Bas, les enfants dont les mères appartiennent à des Eglises protestantes de tendance orthodoxe ou qui fréquentent des écoles protestantes orthodoxes ont une image de « Dieu-pouvoir » plus intense que les enfants des mères chrétiennes libérales ou non-affiliées à une religion ou en comparaison avec les élèves des écoles catholiques, réformées ou d'Etat. Toutefois, ils n'ont pas une image de Dieu plus punitive, comme on pourrait s'y attendre en se fondant sur des études classiques montrant que les chrétiens fondamentalistes ou orthodoxes ont tendance à privilégier un style éducationnel autoritaire, punitif et valorisant l'obéissance. Ils n'ont pas non plus une idée de Dieu-amour plus faible que les autres enfants ; il arrive même le contraire. Les chercheurs rappellent que des études plus récentes donnent à penser que les parents conservateurs protestants imposent un style disciplinaire qui n'est pas aussi autoritaire qu'on ne l'a cru par le passé et que, même dans le cas d'une éducation plus stricte, celle-ci semble accompagnée aussi par plus d'efforts pour donner de l'approbation et des éloges aux enfants (cf. Wilcox, 1998) ; il se peut donc que Dieu soit pour eux une figure qui combine fortement amour et puissance.

Evolutions récentes : vers un Dieu impersonnel ?

Dans une étude datant de la fin des années '90 sur les représentations de Dieu chez les Français, les participants ont dû choisir parmi 14 propositions celle(s) (une ou deux) qui leur sembla(en)t correspondre le mieux à leur représentation de Dieu (Potel, 2003). Il apparaît que l'image d'un Dieu Créateur reste encore assez présente (elle arrive en premier lieu, 28%). Toutefois, il s'agit d'une image traditionnelle. Elle est présente chez les pratiquants réguliers (51%), mais absente chez les participants « sans-religion » (7%) ; cette affirmation diminue en fonction d'un âge plus jeune, d'un niveau d'études élevé et d'une orientation politique vers la gauche. Par contre, l'image d'un Dieu amour — en général, elle ne suscite pas une adhésion massive (12%), étant d'une part très présente chez les « croyants convaincus » (21%) et d'autre part absente chez les « sans-religion » (4%) —, s'intensifie parallèlement à un niveau d'études plus élevé, ce qui permet à Potel (2003) de se demander si « il n'y aurait pas dans cette conception de Dieu, un affinement spirituel, une forme de progrès en humanité ? » (p. 140). Enfin, l'idée d'un Dieu-mère semble absente (moins que 1%) des représentations des Français, et ceci contrairement aux Américains dont un quart déjà aux années '80 arrivent à imaginer Dieu comme mère ou comme mère plutôt que père (Greeley, 1989 ; Roof & Roof, 1984). Il n'est pas exclu que les influences du courant féministe sur la pensée théologique aient eu plus de répercussions dans les communautés chrétiennes et auprès du grand public aux Etats-Unis qu'en France, permettant ainsi de retravailler les représentations traditionnelles de Dieu.

L'image d'un Dieu Créateur arrive aussi en premier lieu lorsque les Américains évaluent les 12 mots de la GSS (*General Social Survey*) décrivant diverses représentations de Dieu (82%) ; notons le fait que les participants ne devaient pas choisir entre ces 12 items, mais qu'ils évaluaient tous les 12 items à la fois (Roof & Roof, 1984). L'ordre d'adhésion à ces images est la suivante : créateur, thérapeute, ami, rédempteur, père, maître, roi, juge, aimant, libérateur, mère et époux. De manière intéressante, cette hiérarchie (implicite) était assez similaire entre Catholiques, Protestants et Juifs. Les croyants, les femmes et les personnes plus âgées évaluent l'ensemble de ces items avec plus d'intensité que les non-croyants, les hommes et les plus jeunes. Ce résultat montre que, chez les moins- ou les non-croyants, l'image de Dieu est plus floue, moins présente ou qu'elle est accueillie avec plus d'indifférence (ce n'est donc pas seulement que Dieu soit vu moins positivement parmi les non-croyants ; c'est aussi qu'il est plus effacé). C'est dans la même logique qu'il faut

comprendre un autre résultat de cette étude. En comparaison avec des participants provenant de dénominations religieuses libérales, les personnes appartenant à des dénominations religieuses conservatrices n'accroissent pas certaines parmi ces 12 représentations de Dieu au détriment des autres : elles les admettent toutes de manière plus intense.

Lorsque, dans les mêmes études américaines, les 12 items sont présentés en six bipolarités (l'un des deux pôles étant considéré chaque fois comme exprimant une vision traditionnelle de Dieu, tandis que l'autre refléterait une vision plutôt moderne, personnaliste et douce), on observe un début d'éloignement à l'égard des représentations traditionalistes. Dieu est vu comme thérapeute plutôt que créateur (61%), ami plutôt que roi (71%) ; les participants se situent au milieu s'il faut choisir entre juge et aimant ou entre libérateur et rédempteur (50%) ; néanmoins, Dieu est (toujours) vu comme maître plutôt qu'époux (68%) et comme père plutôt que mère (76%) (Greeley, 1989).

Deux études ont aussi montré que, par rapport à d'autres indicateurs de l'intensité ou de la pratique religieuses qui s'avèrent sans impact, l'image que l'homme se fait de Dieu semble être un indicateur significatif des attitudes socio-politiques et morales. Ceci est le cas pour les attitudes des Américains relatives au racisme, à la peine de mort, à la pauvreté, aux libertés civiles et au vote politique (Greeley, 1989), mais aussi pour les attitudes liées à la morale interpersonnelle et individuelle, et ceci de manière apparemment trans-culturelle : chrétiens nord-Américains et Canadiens, chrétiens de plusieurs pays d'Amérique du Sud (comparaison avec la fréquentation de l'église), Turcs musulmans (comparaison avec la fréquentation de la mosquée) et Hindous en Inde (comparaison avec la fréquentation des temples) (Stark, 2001a).

D'autres études en Europe attestent du fait que l'image traditionnelle du Dieu juge s'éclipse progressivement, laissant sa place à l'image d'un Dieu amour, que ce soit chez les adultes ou chez les enfants (de Roos et al., 2001a, 2004 ; Hutsebaut & Verhoeven, 1995 ; Lambert & Voyé, 1997). Les études américaines vont dans le même sens (Hertel & Donahue, 1995 ; Nelsen et al., 1985). (Notons, toutefois, qu'une étude menée par des collaborateurs de Vergote dans les années '70 avait montré que la figure paternelle d'autorité était beaucoup plus présente dans la représentation de Dieu chez les Américains que chez les Européens ; Vergote & Tamayo, 1980). Nous ne pouvons pas nous empêcher de voir ici, d'une part, l'effet d'une évolution théologique proprement-dite concernant la conception de Dieu et de l'ajustement de la place de la culpabilité dans la vie chrétienne et, d'autre part, l'effet d'une mutation culturelle qui va du modèle traditionnel d'une paternité définie principalement par l'autorité et le règne de la loi, vers des nouveaux modèles du père privilégiant l'importance de l'amour parental et faisant une place à la fragilité.

D'autres informations intéressantes nous proviennent de l'Enquête européenne sur les valeurs, et notamment de la comparaison entre les différentes vagues de cette enquête (1981, 1991, 1999). Parmi des centaines de questions, l'enquête en incluait une relative à l'image de Dieu. A la question « Laquelle de ces opinions se rapproche le plus de ce que vous croyez ? », les participants pouvaient choisir entre 1) Il y a un dieu personnel ; 2) Il y a une sorte d'esprit ou de force vitale ; 3) Je ne sais pas trop quoi penser ; et 4) Je ne pense pas qu'il existe quelque chose comme un esprit, un dieu ou une force vitale, je ne sais pas. Dans la dernière enquête de 1999, sur un ensemble de 32 pays, alors que 77.4 % des Européens déclarent croire en Dieu, ils ne sont que 40.7% à rapporter la croyance en un Dieu personnel ; pour 33.2 % Dieu est un esprit ou une force, alors que 15.1% ne savent pas se prononcer et que 10.9% pensent que Dieu n'existe pas (Halman, 2001).

Plus en détail, ce sont principalement les croyants pratiquants réguliers qui croient en un Dieu personnel (73%), alors que pour les chrétiens pratiquants irréguliers le pourcentage de ceux qui pensent que Dieu est un esprit égale celui de ceux qui pensent que Dieu est une personne (38 et 37%, respectivement). Le Dieu impersonnel devient une réalité dominante

chez ceux qui s'identifient comme chrétiens, mais qui ne sont pas pratiquants (35% croient en un Dieu impersonnel, 21% en un Dieu personnel), ainsi que chez les « sans-religion » (mais pas athées convaincus) qui disent aussi qu'il leur arrive de « prier, méditer, etc. » (31%) (Lambert, 2002). Si l'image d'un Dieu personnel semble se forger ou se maintenir à travers un certain attachement communautaire et institutionnel, ce n'est peut-être pas par hasard que la même enquête européenne montre que, pour les Catholiques, l'image d'un dieu personnel reste majoritaire par rapport à celle d'un esprit ou d'une force (55 vs 27%), tandis que chez les Protestants, le rapport est presque inversé (32 vs 38%) : ces derniers ont aussi une pratique cultuelle plus faible, prient individuellement moins et croient en Dieu en général moins que les Catholiques. Enfin, notons que, si la croyance en Dieu reste généralement stable entre 1981 et 1999 dans les neuf pays de la « vieille Europe », la croyance en un Dieu personnel augmente dans certains pays (Italie, Portugal, Autriche, Allemagne, Danemark), mais pas dans tous (dans d'autres pays, cette croyance reste stable — France, Grande Bretagne, Suède — ou diminue — Irlande, Espagne, Belgique, Pays-Bas) : ceci semble correspondre à une réaffirmation du christianisme de conviction pour certains pays et à une continuité de l'érosion du christianisme dans d'autres.

Par ailleurs, selon Lambert (2002), l'augmentation de la croyance en un Dieu impersonnel fait partie d'un ensemble de plusieurs indicateurs qui témoignent du développement, notamment chez les sans-religion, d'un religieux « hors piste », d'une religiosité « autonome, diffuse, détachée du christianisme » (p. 155). Lambert et Voyé (1997) proposent plusieurs interprétations de cette émergence d'un Dieu force et énergie au détriment d'un Dieu personnel, notamment dans les jeunes générations : « mise à distance des représentations de Dieu proposées par les institutions ecclésiales », « difficulté de cerner le contenu des énoncés spécifiquement chrétiens du croire — difficulté imputable à la perte d'emprise des Eglises chrétiennes et au flou introduit dans les croyances par l'accentuation du pluralisme religieux ambiant », accent mis sur « l'immanence de Dieu plutôt que sur sa transcendance » où « Dieu n'est plus vu comme le Tout-Autre, mais bien comme présent en toutes choses » (p. 132-134). Ils rappellent aussi les travaux de Janssen et al. (1994) qui ont montré que, pour les adolescents néerlandais, Dieu est décrit plutôt en fonction de ses activités (d'ordre relationnel) et de ses qualités (d'ordre éthique et mystique) qu'en fonction de qualificatifs et attributs « statiques », observations qui, selon les auteurs, renforcent l'idée de la perte d'un Dieu personnel.

Si nous rejoignons pour la plupart ces interprétations, nous aimerions aussi leur rapporter quelques nuances. Tout d'abord, il ne s'agit pas nécessairement d'une *mise à distance* des représentations chrétiennes de Dieu, telles que proposées par les institutions ecclésiales. Chez les plus jeunes on peut soupçonner l'absence d'une culture religieuse spécifique (les institutions ecclésiales, ils ne les connaissent même pas pour les critiquer) ; il s'agirait ainsi d'une réinvention, propre à cette génération, des images du divin et de la Transcendance. En deuxième lieu, même si, théologiquement parlant, cette énergie ou force qui serait en nous a des accents d'un panthéisme et d'un immanentisme, il s'agit toujours, psychologiquement parlant, d'une manière d'envisager la Transcendance, à savoir une manière d'exprimer le sentiment qu'il existe quelque chose qui me transcende et qui transcende l'ensemble de la communauté humaine et l'histoire. Ce n'est pas parce que les jeunes ne le placent plus au ciel que Dieu est devenu pour eux non-transcendant. En troisième lieu, la préférence du Dieu énergie ou force au Dieu personnel n'implique pas nécessairement que ce Dieu soit tout à fait impersonnel : les études de Janssen et al. (1990 ; cf. aussi Janssen & Prins, 2000) sur la prière des jeunes néerlandais montrent aussi qu'il s'agit toujours d'un Dieu relationnel avec qui on est en dialogue intérieur et qui — ajoutons ici une idée introduite pour Boyer (2001) — est toujours doté d'un intellect humain. Peut-être que, derrière le scepticisme devant l'idée d'un Dieu personnel, il y a chez les contemporains un souci d'ordre

« apophatique », une volonté de préserver l'image de Dieu des descriptions trop détaillées dont l'histoire humaine l'a comblé. Dans la même logique, plutôt que d'associer cette préférence pour un Dieu esprit ou force à d'autres indicateurs de l'enquête européenne sur les valeurs (augmentation des croyances à une vie après la mort, au paradis, à l'enfer et à l'astrologie) et de soupçonner ainsi une résurgence de l'irrationnel, on pourrait, d'une part, déceler un regain d'intérêt pour l'extraordinaire et le merveilleux et, d'autre part, imaginer que, anthropologiquement parlant, les images de Dieu sont en train de subir une transition liée au développement cognitif vers une conception de la Transcendance plus abstraite, moins concrète, moins anthropomorphe et plus symbolique.

S'il en est ainsi, la question qui se pose pour le psychologue, mais pas seulement lui, est celle de l'épaisseur psychologique d'un Dieu qui, se vidant de ses attributs multiples qui le rendaient très semblable aux humains, devient un être-principe plutôt qu'une figure incarnée historiquement « en chair et en os ». Un tel Dieu peut-il être un objet substitutif d'attachement relationnel ? Peut-il nous demander quelque chose ? Peut-on le désirer ? Peut-on enfin lui en vouloir ? Pour le dire autrement, les avantages d'un Dieu personnel semblent trop nombreux pour parier à sa disparition.

Hood (1992), par exemple, émet l'hypothèse selon laquelle les traditions religieuses disposant d'un Dieu personnel offrent une possibilité maximale d'expérience et d'expression des émotions de culpabilité — liée à l'aspect du père menaçant — et de honte — liée à l'aspect du père idéal —, ainsi bien évidemment que des émotions contraires (soulagement et fierté). Un tel Dieu concentre en lui du pouvoir et de la force attractive pour toute dynamique d'idéalisation. Stark (2001b) rappelle que des dieux personnels sont plus intéressants pour l'être humain que des divinités impersonnelles et c'est ce qui semble avoir été la logique de l'évolution dans l'histoire humaine. Dans une perspective de psychologie évolutionniste, Boyer (2001) suggère l'idée que des dieux qui combinent quelques-uns (mais peu) d'éléments contre-intuitifs (violations de nos lois et théories de psychologie, physique et biologie naïves) et beaucoup de ressemblances avec l'être humain (notamment parce qu'ils sont perçus comme ayant un intellect et une psychologie humains) ont plus de chance d'être retenus et transmis à travers les générations et plus de chance d'intéresser les humains qui cherchent à interagir avec des agents qui apparaissent posséder des informations importantes sur des questions qui nous sont importantes. Enfin, il est vrai aussi que, du point de vue de la théorie de l'attachement, un Dieu personnel peut assumer la fonction d'objet substitutif d'attachement, ce qui semble à priori difficile, voire impossible dans les « religions » non théistes (Kirkpatrick, 2005). Bien que cette fonction adaptative de l'attachement n'est pas la seule assumée par les divinités — celles-ci ont assumé d'autres fonctions adaptatives pour l'espèce humaine, fonctions pour lesquelles le caractère personnel de Dieu est peut-être moins saillant (création des coalitions, établissement des hiérarchies, régulation de l'échange social et contrôle des tricheurs ; Kirkpatrick, 2005) —, il reste que le processus d'attachement relationnel à Dieu semble capital dans l'histoire des religions et dans la psychologie du sujet croyant.

En conclusion, il n'est pas à exclure que ce à quoi nous assistons aujourd'hui, c'est moins une transformation du Dieu personnel en une forme de sacré impersonnel, mais plutôt un réajustement d'éléments trop anthropomorphiques pour correspondre à notre développement cognitif actuel, éléments devenant probablement peu crédibles et sans portée pratique évidente (cf. par exemple le désintérêt contemporain au sein même des milieux croyants pour une théologie dogmatique et une théologie trinitaire traditionnelles), tout en préservant la représentation d'un Dieu doté des qualités spécifiques aux humains, à leur intellect et à leur psychologie.

Références

- Art, J., & De Fruyt, F. (2001). Psychological history : Towards a profile of the beatified catholic. *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 31, 5-25.
- Barrett, J. L. (2001). Do children experience God as adults do ? In J. Andersen (Ed.), *Religion in mind : Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience* (pp. 173-190). New York : Cambridge University Press.
- Barrett, J. L., Newman, R. M., & Richert, R. A. (2003). When seeing is not believing : Children's understanding of humans' and non-humans' use of background knowledge in interpreting visual displays. *Journal of Cognition and Culture*, 3, 91-108.
- Barrett, J. L., & Richert, R. A. (2003). Anthropomorphism or preparedness ? Exploring children's God concepts. *Review of Religious Research*, 44, 300-312.
- Beck, J. R. (1999). *Jesus and personality theory : Exploring the Five-Factor Model*. Downers Grove, IL : InterVarsity Press.
- Benson, P., & Spilka, B. (1973). God images as a function of self-esteem and locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 297-310.
- Birky, I. T., & Ball, S. (1988). Parental trait influence on God as an object representation. *Journal of Psychology*, 122, 133-137.
- Bocquet, E. (1990). *Vers une psychologie du croire : Enquête auprès d'adultes croyants et incroyants*. Thèse de doctorat non publiée, Université catholique de Louvain.
- Boyer, P. (2001). *Et l'homme créa les dieux : Comment expliquer la religion*. Paris : Robert Laffont.
- Buri, J. R., & Mueller, R. A. (1993). Psychoanalytic theory and loving God concepts : Parent referencing versus self-referencing. *Journal of Psychology*, 127, 17-27.
- Cawley, M. J., III, Martin, J. E., & Johnson, J. A. (2000). A virtues approach to personality. *Personality and Individual Differences*, 28, 997-1013.
- Cecero, J. J., Marmon, T. S., Beitel, M., Hutz, A., & Jones, C. (2004). Images of mother, self, and God as predictors of dysphoria in non-clinical samples. *Personality and Individual Differences*, 36, 1669-1680.
- Cheston, S. E., Piedmont, R. L., Eanes, B., & Lavin, L. P. (2003). Changes in clients' images of God over the course of outpatient therapy. *Counseling and Values*, 47, 96-108.
- Ciarrocchi, J. W., Piedmont, R. L., & Williams, J. E. G. (2002). Image of God and personality as predictors of spirituality in men and women. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 13, 55-73.
- de Roos, S. A., Iedema, J., & Miedema, S. (2001a). Young children's descriptions of God : Influences of parents' and teachers' God concepts and religious denomination of schools. *Journal of Beliefs and Values*, 22, 19-30.
- de Roos, S. A., Iedema, J., & Miedema, S. (2003). Effects of mothers' and schools' religious denomination on preschool children's God concepts. *Journal of Beliefs and Values*, 24, 165-181.
- de Roos, S. A., Iedema, J., & Miedema, S. (2004). Influence of maternal denomination, God concepts, and child-rearing practices on young children's God concepts. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43, 519-535.
- de Roos, S. A., Miedema, S., & Iedema, J. (2001b). Attachment, working models of self and others, and God concept in kindergarten. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 607-618.
- de Saussure, T. (1995). Questions psychanalytiques sur la prévalence masculine dans la religion chrétienne. *Etudes Théologiques et Religieuses*, 70, 405-417.
- Dickie, J. R., Eshleman, A. K., Shepard, A., van der Wilt, M., & Johnson, M. (1997). Parent-child relationships and children's images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 25-43.
- Digman, J. M. (1997). Higher-order factors of the Big Five. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 1246-1256.
- Donahue, M. J. (1995). Catholicism and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 30-48). Birmingham, AL : Religious Education Press.
- Emery, G., & Gisel, P. (Eds.). (2001). *Le christianisme est-il un monothéisme ?* Genève : Labor et Fides.

- Eshleman, A. K., Dickie, J. R., Merasco, D. M., Shepard, A., & Johnson, M. (1999). Mother God, Father God: Children's perceptions of God's distance. *International Journal for the Psychology of Religion, 9*, 139-146.
- Felty, K. M., & Poloma, M. M. (1991). From sex differences to gender role beliefs : Exploring effects on sex dimensions of religiosity. *Sex Roles, 25*, 181-193.
- Foster, R. A., & Babcock, R. L. (2001). God as a man versus God as a woman : Perceiving God as a function of the gender of God and the gender of the participant. *International Journal for the Psychology of Religion, 11*, 93-104.
- Foster, R. A., & Keating, J. P. (1992). Measuring androcentrism in the Western God-concept. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31*, 366-375.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith : The psychology of human development and the quest for meaning*. New York : Harper & Row.
- Fraley, R. C., & Roberts, B. W. (2005). Patterns of continuity : A dynamic model for conceptualizing the stability of individual differences in psychological constructs across the life course. *Psychological Review, 112*, 60-74.
- Freud, S. (1923/1991). Une névrose diabolique au XVIIe siècle. In S. Freud, *Oeuvres complètes : Psychanalyse* (Vol. 16, pp. 213-250). Paris: Presses Universitaires de France.
- Gilhus, I. S. (1997). *Laughing Gods, weeping virgins : Laughter in the history of religion*. London : Routledge.
- Godin, A. (1975). *Psychologie de la vocation : Un bilan*. Paris : Cerf.
- Gorsuch, R. L. (1968). The conceptualization of God as seen in adjective ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22*, 56-64.
- Granqvist, P., & Kirkpatrick, L. A. (2004). Religious conversion and perceived childhood attachment : A meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion, 14*, 223-250.
- Greeley, A. M. (1989). *Religious change in America*. London : Harvard University Press.
- Guiso, L., Sapienza, P., & Zingales, L. (2003). People's opium ? Religion and economic attitudes. *Journal of Monetary Economics, 50*, 225-282.
- Halman, L. (2001). *The European values study, a third wave : Source book of the 1999/2000 European values study surveys*. Tilburg : Tilburg University.
- Hammersla, J. F., Andrews-Qualls, L. C., & Frease, L. G. (1986). God concepts and religious commitment among Christian university students. *Journal for the Scientific Study of Religion, 25*, 424-435.
- Harris, P. L. (2000). On not falling down to earth: Children's metaphysical questions. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible : Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 1-34). Cambridge, UK : Cambridge University Press.
- Heller, D. (1986). *The children's God*. Chicago: Chicago University Press.
- Hertel, B. R., & Donahue, M. J. (1995). Parental influences on God images among children: testing Durkheim's metaphoric parallelism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34*, 186-199.
- Hood, R. W., Jr. (1992). Sin and guilt in faith traditions : Issues for self-esteem. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 110-121). New York : Oxford University Press.
- Howes, C. (1999). Attachment relationships in the context of multiple caregivers. In J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment : Theory, research, and clinical applications* (pp. 671-687). New York : Guilford Press.
- Hutsebaut, D., & Verhoeven, D. (1995). Studying dimensions of God representation : Choosing closed or open-ended research questions. *International Journal for the Psychology of Religion, 5*, 49-60.
- Hyde, K. E. (1990). *Religion in childhood and adolescence*. Birmingham, AL : Religious Education Press.
- Janssen, J., de Hart, J., & Den Draak, C. (1990). A content analysis of the praying practices of Dutch youth. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29*, 99-107.
- Janssen, J., de Hart, J., & Gerardts, M. (1994). Images of God in adolescents. *International Journal for the Psychology of Religion, 4*, 105-121.
- Janssen, J., & Prins, M. (2000). The abstract image of God : The case of the Dutch youth. *Archives des Sciences Sociales des Religions, 109*, 31-48.

- Jaspard, J.-M. (1980). The relation to God and the moral development of the young child. In C. Brusselmans (Ed.), *Toward moral and religious maturity* (pp. 137-164). Morristown, NJ : Silber Burdett Co.
- Jaspard, J.-M. (1993). L'intégration religieuse de l'expérience de la souffrance : Une approche psychologique. *Revue Théologique de Louvain*, 24, 345-372.
- Justice, W. G., & Lambert, W. (1986). A comparative study of the language people use to describe the personalities of God and their early parents. *Journal of Pastoral Care*, 40, 166-172.
- Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists" ? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science*, 15, 295-301.
- Kirkpatrick, L. A. (1998). God as a substitute attachment figure : A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York : Guilford Press.
- Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1990). Attachment theory and religion : Childhood attachments, religious beliefs, and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-334.
- Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1992). An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.
- Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L., & Atran, S. (2003). Children's attributions of beliefs to humans and God : Cross-cultural evidence. *Cognitive Science*, 28, 117-126.
- Krejci, M. J. (1998). Gender comparison of God schemas : A multidimensional scale analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 57-67.
- Kunkel, M. A., Cook, S., Meshel, D. S., Daughtry, D., & Hauenstein, A. (1999). God images : A concept map. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 193-202.
- Ladd, K. L., McIntosh, D. N., & Spilka, B. (1998). Children's God concepts : Influences of denomination, age, and gender. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 49-56.
- Lambert, Y. (2002). Religion: L'Europe à un tournant. In (ouvr. coll.), *Les valeurs des Européens : Les tendances de long terme* (numéro spécial). *Futuribles*, 277, 129-159.
- Lambert, Y., & Voyé, L. (1997). Les croyances des jeunes Européens. In R. Campiche (Ed.), *Cultures jeunes et religion en Europe* (pp. 97-166). Paris : Cerf.
- Leach, M. M., Piedmont, R. L., & Monteiro, D. (2001). Images of God among Christians, Hindus, and Muslims in India. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 12, 207-225.
- McFague, S. (1987). *Models of God : Theology for an ecological, nuclear age*. Philadelphia, PA : Fortress.
- Miller, A. S. (2000). Going to hell in Asia : The relationship between risk and religion in a cross-cultural setting. *Review of Religious Research*, 42, 5-18.
- 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.
- Nelsen, H. M., Cheek, N. H., Jr., & Au, P. (1985). Gender differences in images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 396-402.
- Nelsen, H. M., & Kroliczak, A. (1984). Parental use of the threat "God will punish" : Replication and extension. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 267-277.
- Noffke, J. L., & McFadden, S. (2001). Denominational and age comparisons of God concepts. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 747-756.
- Nyhof, M. A. (2004). *Is God just a big person ? The influence of religious background on the development of god concepts*. Unpublished Master's thesis, University of Pittsburgh. Retrieved August 6, 2005, from http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-12102004-102702/unrestricted/nyhofma_etd2004.pdf
- Oser, F. K., & Gmunder, P. (1991). *Religious judgement : A developmental perspective*. Birmingham, AL : Religious Education Press.
- Piedmont, R. L., Williams, J. E. G., & Ciarrocchi, J. W. (1997). Personality correlates of one's image of Jesus : Historiographic analysis using the five-factor model of personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 364-373.
- Potel, J. (2003). Dieu et la Vierge Marie : Arrêts sur images. In G. Michelat, J. Potel, & J. Sutter (Eds.), *L'héritage chrétien en disgrâce* (pp. 125-157). Paris : L'Harmattan.

- Rayburn, C. A. (1995). The body in religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 476-494). Birmingham, AL : Religious Education Press.
- Reich, K. H. (1992). Religious development across the life span : Conventional and cognitive developmental approaches. In D. L. Featherman, R. M. Lerner, & M. Perlmutter (Eds.), *Life-span development and behavior*, Vol. 11 (pp. 145-188). Hillsdale, NJ : Lawrence Erlbaum Associates.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God : A psychoanalytic study*. Chicago : Chicago University Press.
- Rizzuto, A.-M. (1991). Religious development : A psychoanalytic point of view. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, N° 52, pp. 47-60). San Francisco : Jossey-Bass.
- Robbins, M. (2000). Leaving before adolescence : Profiling the child no longer in the church. In L. J. Francis & Y. J. Katz (Eds.), *Joining and leaving religion: Research perspectives* (pp. 103-128). Leominster, UK : Gracewing.
- Roberts, C. W. (1989). Imagining God : Who is created in whose image ? *Review of Religious Research*, 30, 375-387.
- Roof, W. C., & Roof, J. L. (1984). Review of the polls : Images of God among Americans. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 201-205.
- Rowatt, W. C., & Kirkpatrick, L. A. (2002). Two dimensions of attachment to God and their relation to affect, religiosity, and personality constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 637-651.
- Ruether, R. R. (1983). *Sexism and God-talk : Toward a feminist theology*. Boston, MA : Beacon Press.
- Schaap-Jonker, H., Eurelings-Bontekoe, E., Verhagen, P. J., & Zock, H. (2002). Image of God and personality pathology : An exploratory study among psychiatric patients. *Mental Health, Religion, and Culture*, 5, 55-71.
- Sim, T. N., & Loh, S. M. (2003). Attachment to God : Measurement and dynamics. *Journal of Social and Personal Relationships*, 20, 373-389.
- Spilka, B., Addison, J., & Rosensohn, M. (1975). Parents, self, and God : A test of competing theories of individual-religion relationships. *Review of Religious Research*, 6, 28-36.
- Spilka, B., Hood, R. W., Jr., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion : An empirical approach* (3d ed.). New York : Guilford Press.
- Stark, R. (2001a). Gods, rituals, and the moral order. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 619-636.
- Stark, R. (2001b). *One true God : Historical consequences of monotheism*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Tamminen, K., Vianello, R., Jaspard, J.-M., & Ratcliff, D. (1988). The religious concepts of preschoolers. In D. Ratcliff (Ed.), *Handbook of preschool religious education* (pp. 97-108). Birmingham, AL : Religious Education Press.
- Tisdale, T. et al. (1997). Impact of treatment on God image and personal adjustment, and correlations of God image to personal adjustment and object relations development. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 227-239.
- Vannesse, A. (1977). *Relations entre langage religieux et structures pulsionnelles : Recherche expérimentale à l'aide du test-Szondi*. Thèse de doctorat non publiée, Université catholique de Louvain.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance: Etude psychologique*. Bruxelles : Mardaga.
- Vergote, A. (1993). Psychanalyse et religion. In J. Florence et al. (Eds.), *Psychanalyse : L'homme et ses destins* (pp. 311-338). Louvain : Peeters.
- Vergote, A., & Tamayo, A. (1980). *The parental figures of the representation of God : A psychological and cross-cultural study*. Leuven-Hague : Leuven University Press-Mouton.
- Weatherby, G. A. (1990, November). *Gender, images of God, and the welfare state: Is current female imagery really 'kinder and gentler'?* Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia Beach, VA.
- Wilcox, W. B. (1998). Conservative Protestant childrearing: Authoritarian or authoritative? *American Sociological Review*, 63, 796-809.
- Woolley, J. D. (1997). Thinking about fantasy : Are children fundamentally different thinkers and believers from adults ? *Child Development*, 68, 991-1011.