

Saroglou, V. (2006). Quête d'unité : Spécificité religieuse d'une fonction non nécessairement religieuse. *Archives de Psychologie*, 72, 161-181.

Parmi le vaste nombre des fonctions psychologiques du religieux, peut-on en dégager l'une ou l'autre qui pourrait prétendre: a) à une certaine *transversalité* à travers les contextes variés dans lesquels s'exprime le religieux; b) à une certaine *spécificité* explicative par rapport au religieux en comparaison avec d'autres besoins et fonctions psychologiques?

C'est autour du besoin et de la quête d'unité que se focalisera notre réflexion. De manière générale, l'idéal d'unité semble constituer une préoccupation importante dans toute religion et ceci de manière fondamentale. Quelques exemples provenant du Christianisme sont illustratifs. L'idée d'un dieu Trinitaire a donné lieu à une élaboration théologique importante pour défendre le principe de l'unité à travers la diversité des personnes. Le diable, par contre, a été perçu comme la figure prototypique de la division. Le souci d'unité caractérise la communauté ecclésiale dans son ensemble – et de manière plus exemplifiée ou littérale peut-être dans le catholicisme ou dans le monde orthodoxe: *une* Eglise, *une* autorité centrale (personne ou synode), *un* évêque (par territoire), *une* succession apostolique, *une* foi, *un* baptême, *un* sacrement de mariage, *une* Eucharistie, *une* appartenance confessionnelle exclusive.

Toutefois, l'essentiel de la fonction que la religion remplit par rapport à cette quête d'unité ne concerne pas tellement les divisions accidentelles et aléatoires entre les humains (conflits, guerres et violence en général) face auxquelles les religions s'affichent comme porteuses de tolérance et d'amour. Au contraire, l'argument qui sera développé ici est que, de manière beaucoup plus profonde, voire radicale, la religion semble « caresser », voire accentuer, et le cas échéant satisfaire, dans une certaine mesure, le besoin d'unité né de l'expérience négative et de frustration que l'homme a de lui-même comme étant traversé dans son état anthropologique le plus constitutif par une série de divisions et fractures internes.

Nous examinerons donc dans ce qui suit un grand nombre de domaines psychiques à travers lesquels la religion apparaît comme une force qui offre des mécanismes et des dispositifs permettant le dépassement de cette expérience intra-individuelle de fracture et de division. Précisons toutefois que cette réflexion ne s'inscrit pas d'emblée ou nécessairement dans la mouvance de la théorisation psychanalytique sur le sentiment océanique ou le fantasme du retour au sein maternel, réalités qui jouent un certain rôle dans l'expérience religieuse (cf. par exemple, Parsons, 1999). Deux raisons justifient ce choix. D'une part, accepter d'office l'idée du sentiment océanique oblige de passer par un cadre psychanalytique

plus large dont l'acceptation ne va pas de soi. D'autre part, la force explicative du sentiment océanique se concentre sur l'expérience religieuse du type mystique, alors que notre objectif ici est de décrire une fonction psychologique du religieux qui soit applicable dans une large variété d'aspects et d'expressions du religieux et qui concernent l'homme religieux tout venant. Nous reviendrons toutefois sur cette question, dans la suite de l'exposé, pour réévaluer la place que le sentiment océanique occupe dans l'ensemble de ce que recouvre ce que nous appelons ici « besoin et quête d'unité ».

Une unité qui concerne l'ensemble des divisions internes à l'humain

La différence fondamentale des sexes

Plusieurs éléments suggèrent que la religion est particulièrement concernée par l'idéal d'une unité qui dépasse la différence fondamentale des sexes, cette différence pouvant être vécue comme renvoyant aux sentiments d'incomplétude, de séparation et d'étrangeté radicale.

Tout d'abord, les principes du masculin et du féminin se joignent au sein de la divinité, parfois même, dans certaines religions, ils configurent de la même personne. De manière analogue, les recherches empiriques sur la représentation de Dieu chez les chrétiens contemporains ont montré que Dieu est moins perçu comme une figure exclusivement paternelle ou maternelle, mais qu'il englobe en lui à la fois des qualités stéréotypiquement paternelles et des qualités stéréotypiquement maternelles (Vergote & Tamayo, 1980). Dans la même ligne, rappelons-nous la littérature théologique (notamment médiévale) sur une « maternité spirituelle » exercée par des figures masculines telles que le Christ ou saint Paul (Bynum, 1982; Gaventa, 1993). De même, l'image d'un Dieu plutôt sans corps et sans sexualité, véhiculée dans les trois religions monothéistes, pourrait être interprétée comme signalant que cette « division » de l'espèce humaine en hommes et femmes ne constitue pas l'état idéal des choses.

Ensuite, l'anthropologie théologique semble suggérer, directement ou indirectement, le caractère limité de la répartition de l'humain en deux sexes et soutenir un idéal de dépassement de cette différence. Par exemple, si l'on se réfère au récit de la Genèse, la femme serait une pure continuité du corps masculin. Les origines de l'état paradisiaque, dans la version la plus radicale de la patristique grecque, impliquaient l'absence de tout rapport sexuel entre Adam et Eve, comme si derrière la spécificité sexuée de l'homme et de la femme, différence définitoire des deux sexes, il y avait le constat d'un échec. De manière parallèle, le Nouveau Testament laisse entendre que l'état eschatologique de l'homme fera abstraction de

cette différence fondamentale entre homme et femme; ceux-ci seront comme des anges (Mt 22,30; Mc 12,25). Au fond, la religion semble ainsi compenser cette expérience diffuse et amère de la sexualité comme étant malgré tout facteur de division.

Toujours dans la même logique, il n'est probablement pas accidentel le fait que, dès les débuts de la spiritualité monastique et ascétique, nous nous trouvons face à un idéal qui fait fi des différences liées au sexe. Les règles ascétiques de saint Pacôme ou de saint Basile sont identiques pour les moines et les moniales; ces dernières d'ailleurs, dans la littérature patristique, sont souvent admirées pour le fait que, par la vigueur de leur ascèse et de leur spiritualité, elles égalent la virilité et l'héroïcité des hommes (Delierneux, 1997; Hausherr, 1955; Ruether, 1979). La tendance s'inverse lorsqu'on examine les recherches contemporaines en psychologie de la personnalité religieuse. Si, dans la littérature patristique, les femmes ascètes sont louées parce qu'elles ressemblent aux hommes quant à la vertu, les études modernes montrent une unification des deux psychologies spécifiques au sexe qui s'organise dans l'autre sens: l'intensité de la religiosité chez les hommes (et les femmes) est associée à une présence élevée de traits stéréotypiquement féminins (sans que cette même religiosité s'accompagne nécessairement d'une masculinité faible) (Francis & Wilcox, 1996, 1998; Mercer & Durham, 1999; Thompson, 1991). Enfin, il n'est pas exclu que l'esthétique religieuse véhicule une certaine prédilection pour des idéaux d'androgynie. L'iconographie byzantine où la féminité et la masculinité des visages et des corps s'effacent devant l'austérité, l'hiératisme et la lumière eschatologique, ainsi que les vêtements liturgiques du clergé dans la plupart des confessions chrétiennes en sont des exemples non négligeables.

Différences entre générations

La différence entre les générations est aussi vécue comme source de séparation, d'incompréhension et de division interne. En fonction des variations sociétales, culturelles et historiques, des âges spécifiques sont chaque fois mis en valeur (le vieux sage, le jeune hédoniste, l'adulte dominant ou l'enfant pur) et ceci au mépris, à la déconsidération et parfois à l'exclusion des autres âges. De manière plus radicale encore, les spécificités relatives à chaque âge sont source d'envie, d'inégalité et d'incompréhension.

A l'intérieur du domaine religieux, la différence biologique dépendant de l'âge est mise au second plan et peut même être vécue comme étant dépassée. Le message de la foi est adressé à tous et la communauté des croyants est une communauté de personnes égales, peu importe leur âge ou d'autres caractéristiques liées à cette différence biologique. Que les croyants soient représentés tous comme des enfants de Dieu ou comme des frères en Christ, il

s'agit d'un corps unitaire qui fait abstraction de la différence anthropologique des générations. Dans certains contextes, comme par exemple dans le cadre d'une communauté monastique, l'âge biologique n'a aucune importance: un moine plus jeune peut devenir père spirituel de quelqu'un de beaucoup plus âgé; de même, l'ordre de préséance suit l'ordre chronologique d'entrée dans la communauté et non pas une quelconque logique générationnelle. Enfin, dans la société civile, même si la citoyenneté est une qualité dont chacun peut jouir, l'âge de la majorité opère une distinction entre les personnes en ce qui concerne le fait d'exercer des droits ou de recevoir des responsabilités pour les adultes, d'une part, et le fait d'être plutôt des bénéficiaires de services (enfants, adolescents et le cas échéant des personnes d'un âge assez avancé), d'autre part. En contraste, dans la communauté des croyants, la responsabilité éthique et la possibilité d'accès à la sainteté ne connaissent pas de limites fixées par l'âge.

Raison et sentiments

La tension entre la raison et les émotions constitue une autre source de division interne à l'humain. L'histoire de la philosophie est aussi une histoire des conceptualisations variées qui tentent d'articuler ces deux registres se caractérisant en fin de compte par une certaine irréductibilité. Même si les travaux psychologiques contemporains dans le domaine de « Cognition and emotion » ont contribué à identifier jusqu'à quel point il existe une dimension cognitive dans les émotions et vice versa (Dalglish & Power, 1999), il reste que rationalité et émotionnalité sont chacune source d'information et de critères de jugement qui peuvent converger ou diverger, voire même entrer en conflit. La prépondérance de chacun des deux registres sur l'autre conduit à des conséquences diverses; pour s'en convaincre, il suffit par exemple d'examiner la psychologie des différences individuelles ou la psychopathologie.

La religion semble être concernée aussi par cette tension entre dimensions cognitives et dimensions affectives chez l'être humain. Tout d'abord, comme l'ont mis en exergue des récents travaux en psychologie évolutionniste de la religion (cf. notamment Boyer, 2001), les dieux de plusieurs religions se caractérisent par une grande ressemblance aux humains: au-delà des quelques traits extraordinaires (contre-intuitifs, selon Boyer), ils ont un intellect humain et une psychologie humaine qui, elle, implique à la fois des connaissances et des désirs et émotions. Pour les humains, ces dieux se sont avérés plus intéressants que des êtres extraordinaires omniscients, mais dénués d'émotions (tels que les extra-terrestres) ou que des êtres extraordinaires manifestant force et émotions, mais dépourvus de rationalité humaine (tels que les monstres).

Toute théologie, toute spiritualité tâche de trouver le bon équilibre entre le registre cognitif et le registre émotif. Les variations sont nombreuses tant dans le pôle qui prend le dessus sur l'autre que dans les modalités de complémentarité et de synergie entre les deux registres. Toutefois, au-delà de ces variations, la visée constante est de promouvoir l'unité qui dépasse l'irréductibilité de deux logiques. Ainsi, les dogmes ne sont pas que des constructions rationnelles: ils véhiculent l'attachement affectif à ce qui a été révélé ou transmis par la tradition et expriment les désirs et les attentes d'une communauté. Les émotions religieuses ne sont pas que de simples sensations individuelles ou partagées: elles sont vécues comme renvoyant à une symbolique et comme ayant une rationalité qui contribue à la construction ou au maintien du sens. C'est à ce titre que ce désir d'unité entre les deux registres, rationnel et affectif, rencontre son expression la plus aboutie dans le rituel religieux. Des gestes, des paroles et des symboliques religieuses qui ne font naître aucune émotion chez les fidèles sont des indicateurs d'une religion ou d'une foi moribonde; des expériences émotives qui ne traduisent pas une logique signifiante quant au sens que le croyant donne à sa vie sont éphémères et elles ne deviennent pas des rituels fonctionnant dans la transmission religieuse. Enfin, comme référant central de toute attitude religieuse, Dieu combine les deux dynamiques: il est à la fois objet de croyance et objet d'attachement relationnel.

La divergence entre affectivité et rationalité s'illustre aussi dans les conceptions psychanalytiques qui distinguent l'ordre maternel et la fonction paternelle, le premier étant associé aux sensations, à l'amour et à la disponibilité inconditionnelle et le deuxième étant associé à l'irréductibilité de la raison et à la Loi. Il est intéressant pour notre propos de rappeler ici que Vergote a déploré, comme étant une erreur dans cette conceptualisation psychanalytique, le fait que la figure paternelle se soit vue attribuer cette fonction relative à la Loi *en opposition* avec l'amour maternel (Vergote, 1993). Or, c'est exactement ici notre point: cette critique, difficulté ou tout simplement non-acceptation du fait que ces deux réalités, amour et loi, appartiennent à deux ordres distincts – le cas échéant, se trouvant en opposition –, correspond exactement à une attitude profondément religieuse. Elle traduit l'expérience de cette division interne à l'humain comme étant une fracture et renvoie à l'idéal ou à l'utopie qui vise l'unité entre amour et loi comme étant possible. D'ailleurs, du point de vue strictement psychologique, nous pouvons considérer qu'il est plutôt sain que les deux registres soient bien distincts et que ce ne soit pas au nom de l'amour de la mère qu'il faille se conformer à la Loi à laquelle se réfère le père.

Corps et esprit

La fissure interne qui traverse tout être humain entre sa dimension dite spirituelle et sa dimension corporelle, ou entre le « *voûς* » et la matière, est également une fissure qui semble trouver écho et force de dépassement dans la religion. Dans une perspective religieuse, la santé, par exemple, est presque toujours considérée comme l'intégration de la santé physique et de la santé spirituelle. L'insuffisance de la seule santé physique pour le bien-être est tellement soulignée que, dans des cas extrêmes (certaines tendances sectaires ou fondamentalistes), cette santé est déconsidérée comme secondaire, pouvant donc être négligée. Le caractère holiste et intégratif de la conception de la maladie, de la santé et de la thérapie dans plusieurs mouvements psychothérapeutiques, spécialement aujourd'hui, fait ressembler ceux-ci à des mouvements religieux. La croyance à la résurrection ou à la réincarnation constitue un autre exemple. Ces croyances ne soulignent pas seulement le désir d'immortalité et la frustration devant le sentiment d'être mortel; elles révèlent également la nécessité pour le croyant de croire en l'existence d'une unité éternelle qui dépasse la séparation du corps et de l'esprit.

Par extension, ce besoin d'unité s'applique aussi aux liens entre esprit et matière en général. De nouveaux travaux – moins réducteurs que par le passé – sur la pensée magique ont permis de décortiquer les logiques qui sont sous-jacentes à cette pensée, que ce soit dans le monde de l'enfant ou dans le monde de l'adulte. Woolley, qui a bien étudié la genèse et le développement de la pensée magique et le développement cognitif relatif à l'imaginaire (Woolley, 1997), a développé l'argument selon lequel, à la différence des relations causales qui sont du type « processus physique avec changement physique » (je pousse quelqu'un et il tombe) ou « processus physique avec changement mental » (je tape quelqu'un à l'épaule et il se sent content), dans la pensée magique, nous assistons à la croyance en une réalité normalement impossible: « processus mental avec changement physique au niveau interindividuel » (avec ma pensée, j'influence quelqu'un à faire quelque chose) ou « processus mental avec changement mental au niveau interindividuel » (avec ma pensée, j'influence quelqu'un à changer ses idées); par contre, ce n'est pas de la pensée magique si le changement se passe au niveau intra-individuel (ma pensée peut avoir des effets physiques sur moi ou des effets mentaux sur moi) (Woolley, 2000). Ainsi, nous constatons que, derrière une certaine pensée religieuse de type magique, se trouve le besoin de trouver et d'établir des liens entre les réalités de type mental et les réalités de type physique.

Ethique et action

La recherche en psychologie morale a confirmé l'expérience commune qu'il existe un décalage entre, d'une part, les valeurs, idéaux et jugements moraux et, d'autre part, le comportement réel, lorsqu'il s'agit d'agir moralement en conformité à cette cognition morale, même si l'on observe une relative intercorrélacion entre les deux registres (Blasi, 1980). Ce décalage semble toléré par l'homme moyen. Dans le cadre toutefois d'une attitude religieuse prononcée, ce décalage se vit comme frustration, comme échec, et il provoque des sentiments de honte. L'hypocrisie morale est particulièrement condamnée à l'intérieur de la perspective religieuse, et pas seulement chez les protestants. C'est comme si l'homme devait être unifié à son image et que ses actes et ses pensées devaient faire un. Ce n'est peut-être pas par hasard que l'hypocrisie morale soit stigmatisée comme un défaut principal chez des clercs ou des pasteurs, le cas échéant, tandis que le même comportement semble déranger moins lorsqu'il s'agit d'évaluer les dérapages dans d'autres métiers et professions.

Les étapes de la vie

Une autre source de division interne chez l'être humain se trouve dans chaque passage d'un âge à un autre, d'un statut existentiel à un autre. Dans ces moments, la perception d'unité de soi se trouve interrompue et le sujet se découvre comme disposant de deux identités distinctes. De nouveau, la religion s'est toujours montrée particulièrement utile à ce propos grâce à l'institution de rites de passage pour l'ensemble des événements principaux de la vie des individus, que ce soit la naissance, les étapes vers une maturité adulte, le mariage, la naissance des nouveaux enfants et la fin de la vie. Parmi plusieurs autres fonctions, les rites religieux de passage permettent aux individus de sauvegarder ou de se reconstruire une identité unifiée qui soit vécue en continuité entre l'avant et l'après.

Temporalités distinctes

L'hiatus entre les trois temporalités, passé, présent et futur est également vécu comme une division interne à l'humain. Percevoir une unité entre ces trois temporalités ne va pas de soi et le besoin d'une telle perception semble universel. Ainsi, plusieurs recherches montrent le rôle de la religion pour la construction de l'identité personnelle, notamment lors des périodes charnières de la vie (adolescence, assumption des responsabilités familiales et parentales, entrée à l'âge de la vie non-active) où il est question de travailler la continuité et l'unité entre les plusieurs aspects et facettes du moi (Hood, Spilka, Hunsberger, & Gorsuch, 1996). De la même manière, la religion semble jouer un rôle important pour le processus

d'acculturation chez les personnes immigrées qui s'affrontent à la nécessité d'assumer une nouvelle identité culturelle, celle du pays d'accueil, au risque de perdre l'identité culturelle de leurs origines (Ebaugh, 2003).

Un autre exemple de la manière dont la religion semble répondre au besoin d'unité de trois temporalités distinctes est l'inscription du sujet croyant dans le cycle liturgique. La liturgie chrétienne récapitule l'histoire du salut et condense trois temps significatifs: la chute de la première humanité et l'action salutaire de Jésus, le présent dans lequel vivent les chrétiens d'aujourd'hui et les espoirs et attentes eschatologiques de la communauté des croyants. D'ailleurs, le rassemblement dans une église (pensons aux fresques de l'iconographie byzantine), symbolise et incarne même cette unité foncière entre les chrétiens vivants, l'Eglise en chantier (pour qui une place iconographique est laissée vide au bas des murs), et les saints et les morts fidèles de l'Eglise triomphante qui sont représentés au dessus.

L'unité des trois temporalités dans une perspective religieuse classique se réalise dans un souci d'équilibre entre le passé, le présent et le futur. Par contre, c'est dans les configurations du dogmatisme, du fondamentalisme ou du sectaire que l'on trouve (comme l'avait esquissé Rokeach, 1954, pour le dogmatisme) une amplification de l'une ou l'autre temporalité au détriment des autres. Ainsi, dans le conservatisme religieux, c'est le passé qui prend une place disproportionnée, tandis que dans des tendances religieuses apocalyptiques, c'est le futur qui s'amplifie jusqu'à l'effacement de deux autres temporalités.

Enfin, si la notion du pardon a une connotation particulièrement religieuse, bien que strictement parlant le lien entre pardon et religion ne soit pas exclusif, c'est peut-être parce que, derrière la notion du pardon, se cache cette volonté de reconstruire une unité profonde entre un passé qu'on ne peut pas tout simplement effacer (ce serait le cas de l'oubli), ni le laisser dominer (ce serait le cas d'une culpabilité morbide) et un présent que l'on veut différent du passé tout en gardant avec ce dernier une continuité. C'est avec le pardon que les religions du monde ont trouvé une réponse au constat lourd d'Héraclite que «dans le même fleuve, on ne peut pas entrer deux fois». Autrement dit, pour se référer à Hannah Arendt (1958), c'est par le pardon que les hommes peuvent contrecarrer l'irréversibilité des conséquences de certains de leurs actes tout en ne niant pas les actes eux-mêmes en question.

Vie privée et vie publique

Force est de constater que, malgré les effets de la modernité relatifs à la séparation du domaine privé et du domaine public et un certain cantonnement de la religion dans le premier domaine, la foi des croyants, surtout lorsqu'elle est intense, tend à colorer, imprégner, voire

gérer l'ensemble de l'existence. Les Eglises chrétiennes, tout comme les autres religions monothéistes, refusent directement ou indirectement de se cantonner dans la seule sphère d'une religion privée ou dans une sphère qui s'élargirait légèrement aux seuls domaines de l'humanitaire et du social. De nouveau, accepter l'existence d'un hiatus irréductible entre les différentes facettes de l'existence est ressenti comme une frustration et la religion semble être là pour rappeler cela, « titiller » la question ou lui offrir des réponses.

De manière plus générale, remarquons les affinités qui existent entre la quête religieuse et l'idéal développemental qui fait une place importante à l'intégration du moi (cf. la théorie d'Erikson et les théories du développement de moi). La multiplicité des rôles que la personne exerce, des domaines dans lesquels elle s'investit, des facettes qui constituent son psychisme, est telle que le besoin d'une fonction unificatrice du moi se fait sentir. La religion offre ainsi un cadre particulièrement intéressant à ce propos: si tout ce que le croyant fait, y compris lorsqu'il mange ou qu'il boit, il le fait au nom de Dieu, c'est bien évidemment l'ensemble de sa vie qui se trouve unifiée.

Moi et autrui

L'expérience du moi, vécue comme entité distincte d'autrui, est source d'une frustration profonde. L'autre m'échappe et m'échappera pour toujours. Toute théologie tente d'affronter ce problème en proposant des solutions proprement théologiques (par exemple, les représentations de la divinité) qui visent à sauvegarder l'idéal de l'unité à travers la pluralité des personnes, et à faire face à l'éventualité d'une confrontation de volontés, de désirs et de pensées distinctes, voire divergentes. Que ce soit via un panthéon où l'unité est sauvegardée grâce à la logique de subordination des divinités diverses à un Dieu supérieur ou via un Dieu trinitaire comme dans le christianisme, les théologies tentent de pallier l'expérience de l'altérité radicale dans le domaine interpersonnel par l'affirmation d'un principe d'unité.

De manière parallèle, l'expérience religieuse et la spiritualité en général incluent le sentiment d'une « connectedness » entre tous les hommes (Piedmont, 1999). C'est cette nécessité psychologique d'unité qui explique probablement le fait que le trait de personnalité qui se retrouve systématiquement accentué chez les croyants de toute religion est la prosocialité, l'amabilité et la qualité des relations interpersonnelles en général (Saroglou, 2002b), et qu'au niveau des valeurs (nous nous référons ici au modèle de Schwartz, 1992), la spiritualité se trouve accompagnée d'une importance particulière donnée aux valeurs de transcendance de soi (bienveillance) en mettant quelque peu de côté les valeurs d'expansion

de soi (pouvoir, réussite et hédonisme) (Saroglou, 2003; Saroglou, Delpierre, & Dernelle, 2004).

Plus insidieusement, la radicalité de la distinction entre le moi et autrui se manifeste, pour le croyant, quand l'autre croit à un dieu différent ou ne croit pas du tout. Ainsi, ne faut-il pas une grande perspicacité psychologique pour soupçonner que, derrière toute tentative missionnaire, on ne trouve pas seulement la volonté joyeuse d'annoncer la bonne nouvelle, mais aussi peut-être encore davantage le besoin de sentir que le monde est potentiellement une Eglise universelle, une grande communauté unifiée: l'expérience frustrante que l'autre ne partage pas ma/mes croyance/s me renvoie à cette séparation infranchissable entre autrui et moi.

Nature et culture

Au-delà de la continuité historique, évolutive et ontologique entre le monde naturel et le monde culturel, il reste qu'une certaine part d'arbitraire caractérise le passage du premier registre vers le deuxième: la culture introduit des éléments (lois, normes, frontières, identités, œuvres, etc.) qui ne sont pas nécessairement en une quelconque connexion avec l'état naturel des choses. Force est de constater que la religion semble se mettre en phase avec ce besoin de dépasser la séparation entre le naturel et le culturel en postulant une unité profonde entre les deux registres. L'élaboration d'une théologie naturelle est un premier exemple. L'importance qu'a pris le droit naturel dans la morale chrétienne en est un autre. La référence à une certaine moralité ou amoralité animale lorsqu'il s'agit d'argumenter sur des positions éthiques liées à la sexualité, au mariage, à la parentalité, à la violence ou à la préservation de la vie, est un troisième exemple. En quatrième lieu, la sacralisation de la terre, la culture de cet imaginaire d'un lien constitutif de la personne avec son origine, sa terre, sa communauté de départ a toujours trouvé une caisse de résonance dans le dispositif religieux. Enfin, il suffit de rappeler les travaux d'histoire et d'anthropologie religieuse qui ont mis en exergue cette force caractéristique des religions à faire vivre la nostalgie et l'imaginaire du retour à un état naturel originel des choses, état supposé idéal et authentique.

La communauté des hommes et le cosmos

Le besoin d'unité qui semble trouver du renfort grâce à la religion s'étend aussi à un domaine encore plus vaste que tous ceux que nous avons examinés jusqu'à maintenant: il s'agit d'un besoin d'unité appelant à répondre à un sentiment désagréable de division non plus au niveau intra-individuel ou inter-individuel, mais au niveau cosmique. L'humanité dans son

ensemble n'épuise pas l'univers; elle se vit distincte de ce qui est autre qu'elle et appréhende ainsi la possibilité d'autres vies, d'autres mondes, d'autres galaxies. Les fantasmes sur les extra-terrestres, pour pittoresques et extravagants qu'ils puissent paraître, témoignent de cette angoisse que l'homme n'est pas seul dans le cosmos. Comment affronter ce sentiment, cette hypothèse que l'histoire de l'humanité dans sa totalité n'est peut-être qu'un chapitre dans un ensemble plus vaste qui, le cas échéant, nous échapperait? Ainsi, le fait que les religions aient toujours présenté le monde comme une création divine et que le cosmos se trouve expliqué comme issu d'un dessein et comme étant dans les mains d'une providence permet aux humains de faire face à ce besoin d'une unité qui dépasse le clivage entre la communauté des humains et le reste de la création. Toute religion propose ainsi sa cosmogonie.

La spécificité religieuse de la fonction unifiante

Si le besoin humain d'unité est un besoin psychologique à part entière et de surcroît universel, au même titre, par exemple, que le « need for belongingness » (Baumeister & Leary, 1995), il n'y a toutefois pas que la religion qui rencontre ce besoin et qui offre des propositions de réponse; et ce n'est pas que dans la religion que les gens semblent trouver satisfaction de ce besoin. D'autres réalités psychosociales semblent assumer également ce rôle. Toutefois, notre argument est que, jusqu'aujourd'hui, la religion semble avoir été la réalité ou le dispositif psychosocial qui soit concerné par ce besoin de dépasser les divisions internes à l'humain dans *l'ensemble* des domaines: que ce soit les domaines concernés par les divisions intra-individuelles, les domaines concernés par les divisions inter-individuelles ou le domaine de la réalité cosmique.

La mode vestimentaire, par exemple, peut constituer une manière – parmi d'autres – de répondre à la frustration de se trouver séparé de l'autre sexe. Une manifestation sportive ou un grand concert peut réunir et faire vibrer toutes les générations. Une psychothérapie holiste peut prétendre à embrasser l'ensemble des préoccupations liées au bien-être, corporel et psychique, de l'être humain. Par ailleurs, l'écriture et la lecture, la contemplation d'une œuvre artistique constituent des moments forts pour l'intégration de la dimension émotionnelle et de la dimension cognitive. Des modèles identificatoires auxquels nous nous attachons émotionnellement peuvent servir à la fois comme source de cognition morale et comme motif d'action. La nation est un dispositif psychosocial qui semble offrir aussi des moments de jonction entre émotions et symboliques, avec ses rites notamment, et qui fait vibrer un imaginaire d'unité temporelle entre le passé, le présent, et le futur. Mais seule la religion

semble pouvoir tenir compte, psychologiquement parlant, de l'ensemble des domaines à la fois. La nation, par exemple, ne semble pas concernée par ou pouvoir aider à faire face à la division interne ressentie entre nature et culture ou entre l'humanité et le reste du cosmos. Il en va de même pour les idéologies englobantes (politiques, notamment). Seule la religion semble avoir été, au moins jusqu'aujourd'hui, l'englobant qui offre des moyens pour pallier psychologiquement cette frustration due à la division interne sur l'ensemble des problématiques typiques de l'humain. On observe d'ailleurs que plus d'autres dispositifs psychosociaux deviennent englobants et intégratifs d'un grand nombre des réalités sources du sentiment de division, plus nous avons tendance à les qualifier de religieux: l'idéologie marxiste, le mouvement écologique et les sectes psychothérapeutiques sont quelques cas illustratifs.

Dans le même sens, ce que, en psychologie de la religion, nous appelons aujourd'hui la « spiritualité moderne », non nécessairement dépendante des institutions religieuses et de la tradition (Saroglou, 2003; Zinnbauer & Pargament, 2005), semble assumer cette fonction unifiante du religieux: dépassement de la différence des sexes, de la différence des générations, harmonie entre le rationnel et l'émotionnel, entre corps et esprit, entre réflexion et action, intégration de plusieurs facettes et moments du moi, création de nouveaux rites de passage, sentiment de « connectedness » entre tous les êtres, sentiment de transcendance, unité entre nature et culture, expérience cosmique. Du point de vue de la psychologie de la religion, la tendance moderne vers la spiritualité semble ainsi assumer à son tour la fonction psychologique classique du religieux face au sentiment profond de l'absence d'unité dans chaque domaine de l'existence.

Que le besoin d'unité soit au cœur de la psychologie de l'attitude religieuse semble se confirmer par le fait qu'il se trouve au cœur de trois réalités qui sont par excellence religieuses (même si elles sont en continuité avec des réalités psychiques disons séculières, comme William James, 1902, l'avait suggéré). Dans ces trois types d'expérience religieuse, cette quête d'unité semble être expérimentée de manière radicale. Tout d'abord, l'expérience de la *conversion* est l'expérience d'un changement radical qui touche la personne dans son entièreté ou au moins le moi comme noyau de la personne. Remarquons que ce changement radical est expérimenté comme une unification de soi ou comme la ré-unification d'un soi antérieurement morcelé. Dans la même ligne, l'*expérience mystique* s'inscrit en parallèle de l'expérience amoureuse, non seulement par l'intensité du désir affectif de la rencontre avec l'être aimé, mais aussi par son aspect de fusion du moi avec autrui qui crée une unité, un tout indissociable. Enfin, troisième réalité, la *lutte ascétique* est aussi une lutte pour l'unification

du moi. Non seulement l'étymologie des mots « μοναχός » et « monacal » renvoie à la visée unificatrice qui caractérise ce mode de vie, mais la réalité psychique même de l'ascèse se définit par une lutte pour faire abstraction de tout ce qui est source de division intra-psychique – notamment les passions – et de ce qui est source de duplicité, voire de multiplication des facettes du moi, comme l'atteste le travail ascétique sur la presque mortification de l'égoïsme et de la volonté propre.

Enfin, ce besoin d'une unité la plus large et la plus étendue par rapport à la multitude des domaines dans lesquels l'homme fait l'expérience de division interne, rejoint quelque peu l'idée de la recherche du *tout*. On peut être tenté, en effet, de rapprocher, dans le contexte religieux, le besoin d'unité et la recherche de la totalité (cf. sur la totalité religieuse, Godin, 1998). Toutefois, nous préférons envisager la recherche et le sentiment de totalité comme étant *une* configuration possible du désir d'unité dans le contexte religieux; on rencontre cette totalité, par exemple, dans le cas des systèmes religieux trop englobants ou dans des formes de religiosité du type totalisant. A l'opposé, nous pouvons aussi concevoir une attitude religieuse où la quête d'unité se concrétise dans des formes d'expression et de vécu religieux qui permettent à la religion de jouer le rôle du fil conducteur, de la structure sous-jacente, du tissu associatif qui sous-tend une unification par eurythmie et par empêchement de désintégration plutôt que par contenance englobante du tout.

Une fonction en position « méta »

Cette fonction unificatrice de la religion est-elle unique? Ou, même si ce n'est pas le cas, peut-elle englober d'autres fonctions psychologiques du religieux? Il serait hasardeux de se risquer sur une telle argumentation vu la grande variété des fonctions du religieux (même au niveau intra-individuel) et vu le large éventail des contextes dans lesquels les faits religieux s'inscrivent. Toutefois, il semble que cette fonction unificatrice a un impact sur la manière dont se concrétisent, et donc se spécifient, à l'intérieur du domaine religieux, d'autres fonctions psychologiques considérées souvent comme relevant de la sphère religieuse – tout en ne l'étant pas, à notre avis, de manière spécifique. Pour le dire autrement, ce besoin d'unité peut se trouver en position « méta » par rapport à d'autres fonctions psychologiques non spécifiques à la religion, mais qui, elles aussi, sous certaines conditions, notamment d'être en interaction avec le besoin d'unité, peuvent constituer des forces motivationnelles de la foi et de l'expérience religieuse.

Ainsi, si l'on se réfère aux trois besoins psychologiques que Hood et al. (1996) ont considérés comme importants pour comprendre les attributions religieuses, à savoir le besoin de sens, le besoin de contrôle et le besoin d'estime de soi, force est de constater que, considérés en eux-mêmes, chacun de ces trois besoins n'a pas un caractère spécifiquement ou exclusivement religieux. Qu'on soit croyant ou pas, que les personnes se réfèrent à la religion pour répondre à ces besoins ou pas, il s'agit de besoins universels dont la satisfaction ne constitue pas une spécificité religieuse. Par conséquent, ces trois besoins n'ont pas chacun par soi-même une force explicative du religieux. Comme nous le verrons de manière détaillée pour chacun de ces trois besoins, c'est leur intégration dans la dynamique unifiante qui colore religieusement la réponse qui leur est apportée.

Unité et besoin de sens

Ce n'est pas la quête du sens comme telle qui caractérise de manière spécifique la démarche religieuse, mais c'est le souci d'une certaine unité, d'un ordre et d'une cohérence dans la quête et dans la construction du sens. Plusieurs études empiriques que nous avons menées en Belgique les dernières années confirment cela. Elles ont mis en exergue l'importance que présente, pour la psychologie du croyant, la motivation pour une « clôture cognitive » (cf. pour ce concept dans Kruglanski, 2004), à savoir une motivation pour avoir des réponses plutôt que de garder les questions ouvertes, pour éviter l'ambiguïté et surtout pour parvenir à un certain degré d'intégration et d'ordre dans la manière de travailler la question du sens. Notons que la pensée qui se caractérise par le besoin de clôture cognitive n'est pas nécessairement simpliste; elle peut également être complexe. Cette motivation cognitive caractérise plusieurs attitudes: l'intensité de la religiosité (Saroglou, 2002a; cf. aussi, Duriez, 2003), l'intérêt pour des livres de spiritualité et d'ésotérisme (Saroglou, Kempeneers, & Seynhaeve, 2003), l'appartenance à des mouvements religieux contestés (de manière plus forte que chez les croyants « classiques »; Buxant, Saroglou, Casalfiore, & Christians, in press), l'intérêt pour l'astrologie et les croyances paranormales (Abrassart, 2004).

Ce souci d'ordre et donc d'unité peut nous aider à comprendre pourquoi la construction du sens à l'intérieur de la psychologie de la personne croyante, ne se fait pas tellement comme une libre entreprise de créativité cognitive, mais qu'elle se fixe plutôt autour d'une certaine cohérence voire fermeture. Ainsi, rappelons-nous qu'un nombre important de recherches ont permis de trouver une association positive quasi-systématique entre religiosité et croyance en un monde juste (« belief in a just world »), à savoir cette croyance qu'il existe

une correspondance entre la manière dont nous nous comportons et ce qui nous arrive, entre ce que nous méritons et ce que nous recevons par la vie (par exemple, Crozier & Joseph, 1997; Dalbert, Lipkus, Sallay, & Goch, 2001; Lerner, 1980). Plusieurs théorisations et travaux ont souligné le fait que, si ce type de croyances est une qualité minimale nécessaire pour se sentir ancré et pour fonctionner dans le monde – en écartant ainsi l'hypothèse d'un monde où régnerait le hasard et le désordre –, il constitue également un facteur qui pourrait freiner le développement moral vers les étapes d'une moralité post-conventionnelle et qui aide à légitimer des attitudes négatives et discriminatoires envers des personnes et des groupes marginaux ou tout simplement étrangers à notre endogroupe (cf. Bègue & Bastounis, 2003; Furnham, 2003; Oppenheimer, 2005).

Unité et besoin de contrôle

Une jonction similaire entre besoin d'unité et besoin de contrôle caractérise la psychologie de la personnalité croyante. A l'intérieur de la démarche religieuse, le besoin de contrôle présente certaines particularités. Premièrement, la croyance au contrôle de soi et la croyance à la nécessité de transformer le monde sont intimement liées. Ainsi, dans la logique ascétique, la lutte pour la transformation de soi s'inscrit dans la perspective de pouvoir conduire à la transformation du monde; et, dans la logique inverse, qui caractérise plutôt des mouvements religieux actifs sur la scène publique, la transformation des structures sociétales est supposée conduire à la transformation des individus. D'ailleurs, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, la lutte ascétique pour le contrôle de soi passe par une intensification du besoin d'unité: le moine doit réunifier tout en lui, en faisant abstraction de tout ce qui peut constituer une source de division interne (pensées mauvaises, passions, souvenirs, multiplicité des désirs, etc.).

En second lieu, le contrôle de soi dans l'éthique religieuse passe par l'unité profonde de l'attitude morale, couvrant l'ensemble des domaines concernés. Ainsi, la patristique a toujours envisagé une parenté forte entre les différentes vertus ainsi qu'une parenté analogue entre les différents vices correspondants – que ces vices soit sept ou huit selon les différentes versions. Un signe de cette unité profonde derrière la variété des domaines auxquels s'applique la moralité est le fait que cette littérature a toujours considéré l'un de ces vices (ou la vertu correspondante parmi les vertus) comme étant la mère de tous les autres; c'est par exemple souvent le cas avec « la vaine gloire » (ou l'humilité, en tant que vertu correspondante) (cf. plus en détail, Casagrande & Vecchio, 2000/2003). Rappelons également que « l'héroïcité des vertus », établie comme exigence pour la reconnaissance de la sainteté

dans l'Eglise catholique, signifie l'excellence non pas pour l'une ou l'autre des vertus, mais pour plusieurs si pas toutes les vertus (de Bonhomme, 1969). Des psychologues sociaux contemporains ont d'ailleurs suggéré l'idée d'un « muscle moral » comme force unificatrice de la maîtrise de soi, réalité psychologique qui serait au cœur de la problématique de sept ou huit vices capitaux et de leurs vertus correspondantes. Des recherches empiriques indiquent d'ailleurs que la perte de ce contrôle de soi se traduit souvent, non pas par des délits spécifiques d'un type trop précis, mais par une attitude délinquante sur plusieurs niveaux (cf. Baumeister & Exline, 1999).

Unité et estime de soi

Dans la logique religieuse de nouveau, le besoin d'estime de soi, universel et non spécifiquement religieux, se colore d'une dimension unitaire: il s'agit d'un besoin d'estime de soi dans plusieurs si pas tous les domaines. C'est la personne dans son entièreté qui est perçue comme digne d'être aimée par Dieu et pas seulement l'un ou l'autre aspect de son existence pris séparément. Dans la même logique, l'éducation religieuse a toujours visé l'acquisition d'une éthique chrétienne, non seulement dans la stricte limite des domaines moraux qui concernent les liens avec autrui, mais elle a étendu son champ vers les standards moraux qui portent les obligations sur soi-même, y compris en termes de compétence, de progrès et de développement personnel.

Une unité non nécessairement égalitaire

Une objection majeure pourrait être faite à notre argumentation sur la fonction unifiante de la religion, au moins pour certains des domaines que nous avons examinés. Plutôt que d'offrir des dispositifs visant à dépasser la division et la séparation, la religion ne serait-elle pas plutôt la source d'une accentuation, voire de la création de frontières, de distinctions, de scissions?

Le cas de la différence des sexes est peut-être le plus aigu. Par le moyen d'une série de considérations morales et de normes établies, la plupart des religions insistent en effet sur la spécificité de chaque sexe, sur l'importance de ne pas brouiller les pistes, sur l'interdit de toute pratique qui relativiserait la ligne de démarcation entre hommes et femmes. Le même scepticisme peut être appliqué à la différence entre les âges. Tout en abolissant la prévalence de l'âge biologique, la religion n'introduit-elle pas d'autres séparations, par exemple entre le

clergé et les laïcs, et n'exacerbe-t-elle pas la différence en introduisant une vraie hiérarchie des grades à l'intérieur de ces deux corps?

Une manière de tenir compte de ces objections tout en préservant notre argument principal sur la fonction unifiante de la religion est d'admettre que, si le souci d'unité en tant que besoin de dépassement des multiples divisions est primordial, différentes configurations possibles sont ou ont été proposées selon les contextes afin de concrétiser ou de rendre crédible cette unité. Nous pouvons ainsi imaginer une unité fondée sur l'égalité, ce qui est le cas le plus fréquent et qui reflète certainement le mieux la modernité, mais nous pouvons aussi envisager que l'unité est préservée grâce à l'établissement de hiérarchies bien charpentées.

En effet, des travaux de psychologie évolutionniste appliquée dans le domaine de la religion ont mis en exergue le fait que cette dernière est particulièrement prompte à établir et solidifier des hiérarchies (Kirkpatrick, 2005). Les systèmes religieux soutiennent et justifient aussi une logique de soumission à l'intérieur d'une hiérarchie, qui se traduit même au niveau des gestes et des symboles. Toutefois, notre argument est de dire que ces hiérarchies ne sont pas nécessairement établies pour instaurer des divisions ou pour creuser davantage des divisions déjà existantes, mais qu'elles peuvent être lues, surtout dans le contexte pré-moderne des périodes historiques plus anciennes, comme des tentatives visant à concrétiser et à rendre visible et crédible une certaine visée d'unité.

Ainsi, l'unité entre le monde divin et le monde des humains peut être envisagée dans une perspective interactionniste et collaborante, comme le font souvent les théologies modernes, mais il nous faut garder à l'esprit qu'elle a longtemps été envisagée comme une hiérarchie entre le monde céleste et le monde terrestre, entretenant même parfois une échelle des êtres vivants comportant plusieurs étages. La théologie trinitaire a essayé de préserver l'idée d'une unité dans la divinité elle-même sur le principe d'une égalité entre les personnes, mais elle n'a pas toujours été exempte de la tentation de préserver cette unité par le principe de subordination. De même, on pourrait ainsi faire une lecture – parmi d'autres, bien évidemment – de la stricte distinction entre les sexes, qui reflète au fond une hiérarchie implicite entre hommes et femmes, comme résultant du souci de préserver l'unité. Des études empiriques ont montré que la volonté, dans le cadre religieux, de maintenir une distinction stricte entre les deux sexes va de pair avec la conception d'une supériorité masculine sur les femmes (Cohen & Katzenstein, 1988; Neff & Terry-Schmitt, 2002; Silverstein, Auerbach, Grieco, & Dunkel, 1999). Enfin, plusieurs recherches empiriques ont constaté que la position religieuse prédit tantôt des attitudes discriminatoires envers des exo-groupes (c'est le cas de la

religiosité extrinsèque, de l'orthodoxie et du fondamentalisme, parfois même de la religiosité intrinsèque), tantôt des attitudes d'ouverture, de tolérance et d'universalisme (c'est le cas de la spiritualité moderne, d'une religiosité intrinsèque symbolique ou « quest ») (Hunsberger & Jackson, 2005; cf. aussi Duriez & Hutsebaut, in press; Saroglou & Muñoz, 2006). Or, ce qui est commun dans les deux patterns, c'est peut-être le souci d'unité. Cette unité se réalise de manière étendue et large dans le deuxième pattern (unité égalitaire) et se réalise de manière restrictive et hiérarchique dans la première configuration (celle où l'endogroupe est vécu comme supérieur à l'exogroupe). Nous observons à ce propos l'analogie avec la distinction faite entre un monothéisme inclusif et un monothéisme exclusif (Assmann, 2002).

Origines du besoin d'unité

Il est évident que parler d'un besoin d'unité, en psychologie de la religion, fait référence à des notions telles que le sentiment océanique ou le fantasme du retour au sein maternel. Pour rappel, Freud (1927) n'excluait pas ces réalités psychologiques comme facteurs explicatifs de la religion, mais il leur préférerait le sentiment de dépendance à l'égard de la tout-puissance paternelle qui dispose, selon lui, d'une force explicative plus large. Il est possible que le besoin d'unité tel que nous l'avons décrit ici, à savoir comme faisant référence à l'ensemble des domaines de l'existence, s'origine quelque peu dans cette expérience première de la plénitude sans différenciation que vit le nouveau-né ou le fœtus en symbiose avec la mère ou avec l'univers maternel en général. Des recherches toutefois devraient confirmer empiriquement ces hypothèses théoriques.

Plus important encore: il nous paraît réducteur de limiter le besoin d'unité qui se traduit dans le domaine religieux, à la seule nostalgie de l'état symbiotique des origines, ce qui sous-entendrait en outre une dimension nécessairement régressive. D'autres réalités psychologiques s'inscrivent en faveur d'une conceptualisation du besoin d'unité qui soit plus étendue et motivée également par une dynamique prospective et proactive. Tout d'abord, les recherches contemporaines sur la pensée magique ont mis en évidence son caractère développemental et participatif au progrès de la personne (Nemeroff & Rozin, 2000). Selon ces chercheurs, l'accès de l'enfant à la pensée magique signifierait la recherche des liens imperceptibles qui unissent ce qui apparaît comme fragmenté, isolé, insolite dans le monde, et aussi la recherche de connexions entre le visible et l'invisible. Cette recherche d'unité entre des parties du réel, disons-le, sans liens entre elles a priori, constituerait par elle-même une avancée développementale importante, par sa visée heuristique et par sa force protectrice et

sécurisante. En deuxième lieu, si nous suivons une logique de psychologie positive selon laquelle la psychologie humaine ne peut pas s'expliquer seulement par une réactivité défensive face à des réalités négatives antérieures (cf. Snyder & Lopez, 2002), force est de constater que le besoin d'unité fait partie d'une logique développementale proactive et prospective, orientée, par exemple, vers la construction des identités, vers l'intégration et la maturité.

Synthèse

En résumé, le besoin d'unité, recherchée par le dépassement de ce qui constitue une source de division interne en l'homme, semble constituer une motivation importante de la démarche religieuse, et la proposition des dispositifs psychosociaux (notamment croyances et pratiques) constitue une fonction importante, probablement primordiale, de la religion dans sa tentative de faire face à ce besoin et éventuellement de le satisfaire. Ce besoin d'unité pourrait, en principe, être nourri par une nostalgie comme celle du « sentiment océanique », mais n'est pas nécessairement dans un sens régressif; il peut également être envisagé comme une motivation prospective qui s'inscrit dans une visée développementale et maturationnelle. Le plus souvent, dans le cadre religieux, cette visée unitaire passe par une logique égalitaire, mais il arrive aussi (ou il est arrivé) qu'elle s'appuie sur des stratégies de hiérarchisation. De même, toute quête d'unité religieuse ne passe pas nécessairement par une quête de totalité.

Bien que la religion n'ait pas une exclusivité pour assumer cette fonction psychologique, elle semble avoir été le dispositif psychosocial qui peut tenir compte de *l'ensemble* des domaines de la vie intra-individuelle, inter-individuelle et cosmique dans lesquels se manifeste cette expérience de la division et de la frustration qui s'en suit. La spécificité de la religion se trouve dans l'étendue très vaste (à peu près l'ensemble) du champ des réalités psychiques qu'elle couvre par cette fonction unifiante; aucune autre réalité psychosociale – au moins jusqu'aujourd'hui – ne semble pouvoir rencontrer d'une manière aussi ample l'ensemble des domaines qui sont sources des divisions internes que connaît l'humain. Cette spécificité peut ainsi rendre cette fonction prépondérante par rapport à d'autres fonctions dans l'explication psychologique du religieux (relatives au besoin de sens, de contrôle, d'estime de soi); elle peut tout au moins adjoindre une tonalité et une direction spécifiquement religieuse dans la manière dont ces autres fonctions se concrétisent dans le contexte religieux. Enfin, tout indique que ce besoin d'unité est aussi sous-jacent dans les nouvelles expressions de la spiritualité contemporaine non traditionnellement religieuse.

Références

- Abrassart, J.-M. (2004). *Facteurs prédispositionnels et situationnels influençant la croyance au paranormal*. Mémoire de DEA en sciences psychologiques, Faculté de psychologie, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.
- Arendt, H. (1958/1961). *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Assmann, J. (2002). Monothéisme en Israël et en Egypte: Relecture d'un héritage contrasté et controversé. In P. Gisel & J.-M. Tétaz (Eds.), *Théories de la religion* (pp. 222-239). Genève: Labor et Fides.
- Baumeister, R. F., & Exline, J. J. (1999). Virtues, personality, and social relations. Self-control as the moral muscle. *Journal of Personality*, 67, 1165-1194.
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-529.
- Bègue, L., & Bastounis, M. (2003). Two spheres of belief in justice: Extensive support for the bidimensional model of belief in a just world. *Journal of Personality*, 71, 435-463.
- Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 88, 1-45.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: William Heinemann.
- Buxant, C., Saroglou, V., Casalfiore, S., & Christians, L.-L. (in press). Cognitive and emotional characteristics of New Religious Movements members: New questions and data on the mental health issue. *Mental Health, Religion & Culture*.
- Bynum, C. (1982). *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Los Angeles-London: University of California Press.
- Casagrande, C., & Vecchio, S. (2000/2003). *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Paris: Aubier.
- Cohen, S., & Katzenstein, M. (1988). The war over the family is not over the family. In S. Dornbusch & M. Strober (Eds.), *Feminism, children, and the new families* (pp. 25-46). New York: Guilford Press.
- Crozier, S., & Joseph, S. (1997). Religiosity and sphere-specific just world beliefs in 16- to 18-years-olds. *Journal of Social Psychology*, 137, 510-513.

- Dalbert, C., Lipkus, I. M., Sallay, H., & Goch, I. (2001). A just and an unjust world: Structure and validity of different world beliefs. *Personality and Individual Differences, 30*, 561-577.
- Dalgleish, T., & Power, M. (Eds.). (1999). *Handbook of cognition and emotion*. New York: Wiley.
- de Bonhome, A. (1969). Héroïcité des vertus. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 7 (1), (col. 337-343). Paris: Beauchesne.
- Delierneux, N. (1997). Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle. *Byzantion, 67*, 179-243.
- Duriez, B. (2003). Vivisecting the religious mind: Religiosity and motivated social cognition. *Mental Health, Religion & Culture, 6*, 79-86.
- Duriez, B., & Hutsebaut, D. (in press). A slow and easy introduction to the Post-Critical Belief scale. Internal structure and external relationships. In D. M. Wulff (Ed.), *Handbook of the psychology of religion*. New York: Oxford University Press.
- Ebaugh, H. R. (2003). Religion and the new immigrants. In M. Dillon (Ed.), *Handbook of the sociology of religion* (pp. 225-239). Cambridge: Cambridge University Press.
- Francis, L. J., & Wilcox, C. (1996). Religion and gender orientation. *Personality and Individual Differences, 20*, 119-121.
- Francis, L. J., & Wilcox, C. (1998). Religiosity and femininity: Do women really hold a more positive attitude toward Christianity? *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*, 463-469.
- Freud, S. (1927/1994). *L'avenir d'une illusion*. In *Œuvres complètes: Psychanalyse* (vol. 18, pp. 141-197). Paris: Presses Universitaires de France.
- Furnham, A. (2003). Belief in a just world: Research progress over the past decade. *Personality and Individual Differences, 34*, 795-817.
- Gaventa, B. (1993). The maternity of Paul: An exegetical study of Galatians 4: 19. In R. Fortna & B. Gaventa (Eds.), *The conversation continues: Studies in Paul and John* (pp. 189-201). Nashville: Abingdon Press.
- Godin, C. (1998). *La totalité*, Vol. 2: *Les pensées totalisantes*, Livre I: La religion (pp. 9-324). Seyssel: Champ Vallon.
- Hausherr, I. (1955). *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford Press.

- Hunsberger, B., & Jackson, L. M. (2005). Religion, meaning, and prejudice. *Journal of Social Issues, 61*, 807-826.
- James, W. (1902/1985). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford Press.
- Kruglanski, A. W. (2004). *The psychology of closed mindedness*. New York: Psychology Press.
- Lerner, M. J. (1980). *The belief in a just world: A fundamental delusion*. New York: Plenum Press.
- Mercer, C., & Durham, T. W. (1999). Religious mysticism and gender orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38*, 175-182.
- Neff, K. D., & Terry-Schmitt, L. N. (2002). Youths' attributions for power-related gender differences: Nature, nurture, or God? *Cognitive Development, 17*, 1185-1202.
- Nemeroff, C., & Rozin, P. (2000). The making of the magical mind: The nature and function of sympathetic magical thinking. 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: Cambridge University Press.
- Oppenheimer, L. (2005). Justice and the belief in a just world: A developmental perspective. *Personality and Individual Differences, 38*, 1793-1803.
- Parsons, W. B. (1999). *The enigma of the oceanic feeling: Revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. New York: Oxford University Press.
- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of Personality, 67*, 985-1013.
- Rokeach, M. (1954). The nature and meaning of dogmatism. *Psychological Review, 61*, 194-204.
- Ruether, R. (1979). Mothers of the Church: Ascetic women in the late Patristic Age. In R. Ruether & E. Mc Laughlin (Eds.), *Women of spirit: Female leadership in the Jewish and Christian traditions* (pp. 71-98). New York: Simon and Shuster.
- Saroglou, V. (2002a). Beyond dogmatism: The need for closure as related to religion. *Mental Health, Religion & Culture, 5*, 183-194.
- Saroglou, V. (2002b). Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences, 32*, 15-25.

- Saroglou, V. (2003). Spiritualité moderne: Un regard de psychologie de la religion. *Revue Théologique de Louvain*, 34, 473-504.
- Saroglou, V., Delpierre, V., & Dernelle, R. (2004). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37, 721-734.
- Saroglou, V., Kempeneers, A., & Seynhaeve, I. (2003). Need for closure and adult attachment dimensions as predictors of religion and reading interests. In P. Roelofsma, J. Corveleyn, & J. van Saane (Eds.), *One hundred years of psychology and religion* (pp. 139-154). Amsterdam: VU University Press.
- Saroglou, V., & Muñoz García, A. (2006). *Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values*. Manuscript submitted for publication.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, pp. 1-65). Orlando, FL: Academic Press.
- Silverstein, L., Auerbach, C., Grieco, L., & Dunkel, F. (1999). Do promise keepers dream of feminist sheep? *Sex Roles*, 40, 665-688.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (Eds.). (2002). *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford University Press.
- Thompson, E. H., Jr. (1991). Beneath the status characteristic: Gender variations in religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 381-394.
- Vergote, A. (1993). Psychanalyse et religion. In J. Florence, A. Vergote, J. Corveleyn, R. Bernet, P. Moyaert, & L. Cassiers (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.
- Woolley, J. D. (1997). Thinking about fantasy: Are children fundamentally different thinkers and believers from adults? *Child Development*, 68, 991-1011.
- Woolley, J. D. (2000). The development of beliefs about direct mental-physical causality in imagination, magic, and religion. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 99-129). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21-42). New York: Guilford Press.

Résumé

Quête d'unité: spécificité religieuse d'une fonction non nécessairement religieuse

Est-il possible d'envisager une fonction psychologique *spécifique* de la religion? Une réponse affirmative semble impossible vu la variété des fonctions du religieux et l'ambiguïté quant à au caractère non-nécessaire de la religion pour assumer ces fonctions. Néanmoins, une reprise moderne du concept de besoin d'unité – sans référence restrictive à la conceptualisation psychanalytique du « sentiment océanique » – nourrie à la fois par des données théologiques et par le progrès de la recherche empirique apporte un éclairage sur plusieurs aspects de la problématique: origines et explications psychiques du besoin d'unité; étendue du besoin et spécificité religieuse de la fonction unifiante; positionnement de cette fonction par rapport à d'autres (relatives au sens, contrôle, estime de soi); compréhension de nombreux faits religieux particuliers; et variété des configurations contextuelles à travers lesquelles la fonction unifiante est assumée par la religion.

Abstract

Quest for unity: religious specifics of a non-necessarily religious function

Is it possible to consider a psychological function *specific* to religion? A positive answer seems impossible given the variety of the functions assumed by religion and the ambiguity regarding whether these functions are necessarily religious or not. Nevertheless, reconsidering today the “need for unity” – without necessarily restricting it to the psychoanalytic concept of the “oceanic feeling” – and taking into account theological realities as well as the progress of empirical psychological research may give some light to many aspects of this issue: origins and psychic explanations of the need for unity; extension of this need and religious specifics of the unitarian function; role of this function with regard to other functions (need for meaning, control, and self-esteem); psychological understanding of many religious phenomena; and variety of the configurations this unitarian function assumed by religion takes as a function of the context.