

Spiritualité moderne

Un regard de psychologie de la religion

Depuis un certain nombre d'années, on observe un intérêt croissant dans la société pour la spiritualité et ses différentes formes. La psychologie de la religion en Europe s'est montrée assez réticente pour étudier un phénomène qui semblait sortir du cadre strict de son objet, la religion, celle-ci définie de manière opérationnelle par la co-présence et l'intégration dans un tout harmonieux de cinq composantes essentielles: rituel, communauté, règles éthiques spécifiques, doctrines et croyances, aspects émotionnels¹. La difficulté de définir un terme aussi polysémique, instable et fluide que la «spiritualité», ainsi que l'hésitation à se lancer dans l'étude d'une réalité dont les frontières avec l'irrationnel étaient assez opaques, peuvent être considérées comme des obstacles majeurs expliquant cette situation. Cependant, la psychologie de la religion anglo-saxonne se caractérise depuis quelques années par un réel envoûtement pour des études empiriques sur l'importance de la spiritualité pour la santé mentale, le bien-être et le développement de la personne, ainsi que pour le développement des mesures de la spiritualité comme dimension où toute personne peut se situer selon un continuum.

Le problème de la définition de la spiritualité ainsi que de sa délimitation par rapport au religieux est plus qu'épineux. Deux tendances générales semblent toutefois se dégager. D'une part, toute religion a sa spiritualité, à savoir sa théorie et sa pratique relatives à la vie et au progrès des croyants dans le but de réaliser les motivations inhérentes à leur foi. D'autre part, une tendance plus récente se dessine autour de l'usage de ce terme pour définir l'intérêt, l'attraction, l'investissement de nos contemporains, au moins de certains, autour de certains ou plusieurs aspects traditionnellement liés au religieux et qui aujourd'hui peuvent (pas nécessairement mais souvent) être abordés dans un cadre non religieux, au sens d'une indépendance par rapport aux

¹ R.A. HINDE, *Why Gods persist? A scientific approach to religion*, Londres, Routledge, 1999.

dispositifs socio-idéologiques tels que définis ci-dessus. Dans cet article, c'est sur cette deuxième tendance que se focalisera notre attention.

Plusieurs questions se posent pour la psychologie de la religion. En quoi cette spiritualité moderne est-elle encore, psychologiquement parlant, religieuse? Les théories psychologiques classiques explicatives de la religion² restent-elles valables dès lors qu'il s'agit de comprendre la spiritualité moderne? Quel est le profil des gens qui sont plus portés que d'autres vers cette spiritualité? Sont-ils tout simplement ceux qui remplacent dans une société sécularisée les gens religieux du passé, c'est-à-dire ceux qui continuent à avoir les mêmes besoins ou structures cognitifs, affectifs et relationnels qui les distinguent de leurs pairs non ou moins religieux, non ou moins spirituels? Ou s'agit-il d'une transformation de la manière dont s'exprime le religieux? Est-ce que la lecture sociologique des religions, à savoir celle d'une désinstitutionalisation et d'une individuation du croire est la seule à expliquer le phénomène de l'envoûtement moderne pour la spiritualité? Enfin, peut-on affirmer, psychologiquement parlant, que la spiritualité constitue une dimension universelle de l'humain, à côté des dimensions économique, politique, sociale, affective, cognitive?

La psychologie de la religion n'a ni l'ambition ni la capacité de donner la réponse à toutes ces questions. En tant que science psychologique, elle se limite à l'observation des faits, à la constatation des co-occurrences, des similitudes, des contrastes, à l'examen des causes observables qui expliqueraient des phénomènes observables. Elle peut ainsi offrir de l'évidence empirique pour ou contre l'une ou l'autre thèses théoriques divergentes voire contradictoires, ou au moins soutenir une thèse en termes de probabilité plus grande par rapport à une autre. Elle peut enfin servir d'évaluateur du décalage ou de la concordance qui existe entre idéaux et pratiques, discours et réalité, croyances affichées et croyances vécues³. Pour ce faire, elle

² Voir, pour une synthèse des approches théoriques, V. SAROGLOU, «Psychology of religion and culture», dans *Encyclopedia of Life Support Systems*, Oxford, UNESCO-Eolss Publishers, 2003 (<http://www.eolss.net>).

³ Pour une réflexion sur la place de la psychologie de la religion en tant que science psychologique empirique dans l'interdisciplinarité avec la théologie et les sciences humaines et sociales de la religion en général, lire V. SAROGLOU, «Église et psychologie. Bilan et perspectives d'une ouverture prudente», dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 100, 2000, p. 709-753.

doit se baser sur des méthodes d'observation et d'explication utilisées dans les différentes disciplines psychologiques (sociale, développementale, clinique, personnalité). L'utilisation de ces méthodes garantit la capacité de réduire, dans la mesure du possible, l'influence de la subjectivité du chercheur. Elle a toutefois ses limites: les faits décrits et éventuellement expliqués ne reçoivent qu'une explication partielle (par rapport à d'autres types d'explication) et délimitée (en fonction du temps, du contexte, de l'échantillon, du cadre théorique utilisé). Néanmoins, le point fort de validation d'une étude empirique est sa réplicabilité: les résultats d'une étude qui se trouvent répliqués dans une autre étude consécutive incluant plusieurs similitudes et quelques changements (au niveau de l'échantillon, des mesures utilisées, de l'équipe des chercheurs investis) acquièrent une certaine force qui oblige à les prendre en considération dans toute théorisation relative à la question étudiée.

Pour aborder les questions énumérées ci-dessus concernant les caractéristiques psychologiques (donc individuelles) de la spiritualité moderne, nous tentons dans cet article de présenter l'état des connaissances actuelles sur: a) les représentations que les gens se font de cette spiritualité ainsi que le dénominateur commun à travers les différentes représentations; b) les caractéristiques psychologiques individuelles des personnes qui se disent investies, intéressées, impliquées en spiritualité, en termes de besoins cognitifs et affectifs, valeurs, traits de personnalité et styles d'identité; c) les similitudes et les divergences entre ces caractéristiques et celles qui sont connues dans la recherche empirique comme étant typiques de la religiosité (dans sa forme classique telle que définie ci-dessus). Il va de soi qu'une telle approche est profondément réductrice: on tentera une comparaison entre deux ensembles qui sont des abstractions par rapport aux multitudes des formes que peuvent prendre, soit la spiritualité moderne, soit la religiosité classique. En tant que telle, chaque comparaison de cette sorte a ses limites mais elle a également sa force.

Enfin, pour faire cet état des lieux, nous nous baserons sur des études récentes réalisées aux États-Unis et en Europe, avec une focalisation particulière sur une série d'études, menées en Belgique, que nous avons récemment réalisées au Centre de psychologie de la religion de l'UCL. Pour mesurer la spiritualité, les études américaines ont souvent utilisé des échelles assez complexes; néanmoins, chacune de

ces échelles est fort marquée par l'idéologie sous-jacente des chercheurs, par exemple en mettant l'accent sur l'aspect non-institutionnel ou sur l'aspect mystique et expérientiel ou encore sur l'aspect individuel de la foi ou sur l'inclusion ou pas d'une divinité. Devant l'embarras dans lequel se trouve le chercheur sur le flou conceptuel et la presque impossibilité de se mettre d'accord sur la définition de la spiritualité et de son étendue, nous avons utilisé, dans nos études en Belgique, la stratégie suivante: nous avons tout simplement demandé aux gens de mentionner sur une échelle de sept points (allant du *pas du tout* à *tout à fait*) l'importance que la spiritualité a dans leur vie. Une telle approche est certes réductrice, mais elle est aussi fructueuse: elle permet de contraster les résultats obtenus avec cet index de spiritualité et des résultats obtenus sur la base d'échelles de la religiosité. Nous tentons ainsi de cerner un phénomène presque impossible à définir par ses corrélats observables.

IMPORTANCE DE LA SPIRITUALITÉ OU DE LA RELIGIOSITÉ?

Une série d'observations peuvent être faites à partir d'un ensemble d'environ 2000 sujets qui ont participé à nos études en Belgique (nous nous appuyons ici sur des études auprès d'échantillons tout-venant et non sur des échantillons connus pour leur attitude trop spécifique par rapport à la religion). Tout d'abord, en général, les gens estiment que la spiritualité est plus importante (moyenne $M = 4.16$) que Dieu ($M = 3.37$) ou la religion ($M = 3.05$) dans leur vie (tous les indicateurs étaient basés sur des échelles à sept points). Ceci est vrai pour tous les âges sauf que l'écart entre spiritualité et Dieu ou la religion est plus important chez les plus jeunes, élèves dans l'enseignement secondaire ($M_s = 3.64, 2.62, 2.49$, pour spiritualité, Dieu et religion, respectivement) ou étudiants (4.11, 3.29, 2.92), que chez les adultes (30-50 ans; 4.32, 4.11, 3.55) et les personnes plus âgées (chez les derniers, il n'y a pratiquement pas d'écart: 4.85, 4.89, 4.24).

En fonction de l'âge, on remarque une augmentation de l'importance attribuée à Dieu ($r = 0.25$), à la religion (0.21), et un peu moins à la spiritualité (0.13); cette augmentation est présente mais beaucoup plus faible lorsqu'on se limite à la période de 16 à 40 ans (0.08, 0.09, et 0.07, respectivement pour Dieu, religion, et spiritualité).

Enfin, plus les gens tendent à valoriser Dieu et la religion dans leur vie, plus ils valorisent aussi la spiritualité. Néanmoins, celle-ci reste une dimension partiellement indépendante: tandis que l'importance attribuée à Dieu est très fortement liée à celle attribuée à la religion ainsi qu'à la fréquence de la prière (r_s varient du 0.70 à 0.81), la spiritualité reste moyennement liée aux trois autres indicateurs ($r_s = 0.46-0.54$).

De manière intéressante, plus les personnes sont jeunes, plus on remarque l'indépendance de la spiritualité par rapport aux indicateurs classiques de la religiosité: la spiritualité est faiblement liée aux trois indicateurs religieux (Dieu, religion, fréquence de la prière) chez les élèves du secondaire ($r_s = 0.36-0.42$), chez les étudiants (0.43-0.49), et modérément chez les jeunes adultes (0.47-0.51), et elle devient fortement liée chez les adultes (>35 ans) et personnes âgées (0.60-0.79). Il semble que, chez les personnes plus âgées, leur conception de la spiritualité est beaucoup plus proche de leur foi, par ailleurs plus élevée tandis que, chez les plus jeunes, la spiritualité s'éloigne plus fortement de la religion classique. Enfin, si pour les index classiques de la religiosité la supériorité des femmes se confirme ($t = 4.41$, pour Dieu et 3.94 pour la religion, $p < 0.001$), cette supériorité se maintient, bien que plus faiblement, pour la spiritualité ($t = 2.54$, $p < 0.05$)⁴; cette différence entre les sexes semble assez constante à travers les âges⁵.

⁴ Dans les études américaines, les corrélations entre spiritualité et religiosité varient assez fortement, par exemple de 0.21 à 0.50 ou 0.63 et semblent aussi être fonction du degré de religiosité de l'échantillon (D.A. MACDONALD, «Spirituality. Description, measurement, and relation to the five factor model of personality», dans *Journal of Personality*, t. 68, 2000, p. 153-197; R.L. PIEDMONT, «Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model», dans *Journal of Personality*, t. 67, 1999, p. 985-1013; B.J. ZINNBAUER et al., «Religion and spirituality. Unfuzzing the fuzzy», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 36, 1997, p. 549-564; B.J. ZINNBAUER, K.I. PARGAMENT et A.B. SCOTT, «The emerging meanings of religiousness and spirituality. Problems and prospects», dans *Journal of Personality*, t. 67, 1999, p. 889-919). En outre, les jeunes américains sont plus nombreux à se définir comme seulement spirituels et les femmes restent plus nombreuses à l'intérieur de ce groupe (L. SHAHABI et al., «Correlates of self-perception of spirituality in American adults», dans *Annals of Behavioral Medicine*, t. 24, 2002, p. 59-68).

⁵ Toutefois, dans le sous-groupe des élèves du secondaire ($N=344$), il n'y a plus de différence entre garçons et filles quant à l'importance de Dieu et de la religion, mais les filles se situent plus haut que les garçons en spiritualité ($t = 2.26$, $p < 0.05$). Il faut donc interpréter l'absence de cette différence sur les indicateurs de la religiosité classique par le fait que de toute façon les scores moyens sur ces indicateurs étaient assez faibles.

Le croisement des deux indicateurs, soit l'importance de Dieu avec l'importance de la spiritualité dans la vie (échelles de sept points chaque fois), soit l'importance de la religion avec l'importance de la spiritualité dans la vie, nous permet d'estimer entre autres le pourcentage de ceux pour qui seule la spiritualité est importante dans la vie. Sur un ensemble de 1478 sujets⁶, 42% trouvent peu ou pas important Dieu et la spiritualité; 33.9% trouvent les deux éléments importants dans leur vie; 4.2% trouvent que Dieu est important mais ne pensent pas la même chose pour la spiritualité (ce petit pourcentage peut se rapprocher de l'erreur de mesure); et enfin, 19.8% des participants n'estiment pas Dieu important mais trouvent que la spiritualité est importante dans leur vie. De manière similaire, sur 1565 sujets⁷, 45% ne s'intéressent ni à la religion ni à la spiritualité; 27.5% trouvent que, ensemble, spiritualité et religion sont importantes à la vie; 2.7 % valorisent la religion mais pas la spiritualité (taux insignifiant) et 24.5 % trouvent la spiritualité importante dans leur vie mais pas la religion. Ce pourcentage de 20-25 % des «spirituels non-religieux» est similaire aux taux analogues dans des études aux États-Unis⁸. La différence entre les deux pays se situe aux deux autres groupes: face à un tiers de «religieux et spirituels» en Belgique, on trouve des pourcentages de 60-70 % aux États-Unis.

En conclusion, la popularité de la spiritualité face au religieux classique se dessine de manière claire, notamment chez les plus jeunes; elle constitue un phénomène interpellant lorsqu'on réalise que ceci est le cas, non pas par rapport à des mesures de pratique ou d'appartenance religieuse, mais tout simplement par rapport à l'idée de Dieu lui-même. Évidemment, en général, l'importance de la religion et de la spiritualité ont tendance à aller de pair (il est fort probable que l'acception du terme «spiritualité» par les croyants a une connotation qui le lie au «religieux» classique), mais une tendance forte d'autonomisation de la spiritualité par rapport au religieux s'observe chez les plus jeunes; presque un quart de la population

⁶ À savoir 1988 moins les 510 sujets «indécis» dont le score sur l'un ou l'autre index est 4.

⁷ À savoir 2089 sujets moins les 524 «indécis».

⁸ Cfr P.L. MARLER et C.K. HADAWAY, «Being religious or being spiritual in America. A zero-sum proposition?», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 41, 2002, p. 289-300.

s'identifie à une spiritualité sans Dieu ou religion. Toutefois, cette émergence de la spiritualité reste relativement faible (la moitié des jeunes trouvent la spiritualité peu ou pas importante) et n'offre pas un support empirique fort à la théorie d'une compensation de la sécularisation par la spiritualité moderne⁹.

DIMENSIONS INCLUSES DANS LA SPIRITUALITÉ SELON LES REPRÉSENTATIONS DES GENS

Plusieurs études récentes ont permis d'aborder les aspects de la spiritualité qui font partie des représentations que les gens ont de ce terme et ceci souvent en comparaison avec les représentations de la religion classique.

Comme évoqué ci-dessus, du point de vue théorique, les liens entre les deux réalités, religion et spiritualité, peuvent être vus de deux manières. D'une part, dans une perspective religieuse, la religion apparaît comme un concept plus global dans lequel la spiritualité trouve sa place à côté d'autres aspects de la foi tels que la pratique, le rituel, les doctrines, ou la vie de la communauté. Des psychologues de la religion qui s'inscrivent dans cette perspective définissent alors la spiritualité comme une quête de sacré, cette quête étant la fonction centrale de la religion¹⁰. D'autre part, la spiritualité peut être vue comme une dimension de l'homme qui englobe une vaste série de réalités parmi lesquelles la religion constitue un aspect spécifique et délimité à la dimension sociale de l'appartenance au groupe, cette forme d'ailleurs étant supposée non nécessaire à la quête spirituelle proprement dite. Dans une étude où les chercheurs ont posé explicitement cette question du lien entre les deux termes, il a été trouvé que ceux qui ont cette deuxième conception (la spiritualité est un concept plus large qui englobe le cas échéant la religion) sont beaucoup plus nombreux (39%) que ceux qui conçoivent la religion comme englobant la spiritualité (10%); 42 % des participants percevaient les deux comme des concepts qui se chevauchent mais

⁹ Sur base des études aux États-Unis, P.L. MARLER et C.K. HADAWAY, *art. cit.*, arrivent aussi à cette conclusion.

¹⁰ K.I. PARGAMENT, «The psychology of religion and spirituality? Yes and no», dans *International Journal for the Psychology of Religion*, t. 9, 1999, p. 3-16.

pas complètement; 3% estimaient que les deux concepts sont complètement les mêmes et 7% qu'ils sont totalement différents¹¹.

D'autres informations proviennent d'études où les chercheurs ont essayé de capter les représentations que les gens forment de la spiritualité. Dans des études aux États-Unis, il semble tout d'abord que les gens décrivent la spiritualité essentiellement en termes d'*expérience* et de *relation* (par exemple avec Dieu ou avec une force) tandis que la religiosité est décrite en termes à la fois de *croyances* personnelles et de *pratiques* institutionnelles¹². Ceux qui se déclarent spirituels mais pas religieux *rejettent la religion organisée* et l'*orthodoxie* religieuse; leur spiritualité individualisée inclut un intérêt pour des *expériences du type mystique* et pour de nouvelles pratiques et croyances (par exemple le New Age)¹³. Derrière cet aspect expérientiel-mystique, on retrouve l'affirmation d'un sentiment de «*connectedness*» avec les autres, les vivants, le monde, et donc le sentiment d'une certaine *universalité*¹⁴. Une certaine polarisation commence à se dessiner entre une spiritualité perçue comme *positive*, personnelle, impliquant l'autonomie du sujet, et une religiosité négative, traditionaliste, liée à l'aspect organisationnel de la religion, donc peu stimulante pour la créativité¹⁵. L'accent est mis sur la quête personnelle concernant le *sens* de l'existence, et l'autre composante de la spiritualité qui se traduit par des *pratiques* (achat

¹¹ B.J. ZINNBAUER et al., «Religion and spirituality. Unfuzzing the fuzzy», *art. cit.*

¹² B.J. ZINNBAUER et al., «Religion and spirituality. Unfuzzing the fuzzy», *art. cit.* En Belgique aussi, la croyance à un Dieu personnel semble diminuer face à la perception d'un Dieu comme esprit ou force: L. VOYÉ et K. DOBBELAERE, «De la religion. Ambivalences et distancements», dans B. BAWIN-LEGROS, L. VOYÉ, K. DOBBELAERE et M. ELCHARDUS (dir.), *Belge toujours: Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 143-175.

¹³ B.J. ZINNBAUER et al., «Religion and spirituality. Unfuzzing the fuzzy», *art. cit.*

¹⁴ R.L. PIEDMONT, «Does spirituality represent the sixth factor of personality?», *art. cit.*; S. ROSE, «Is the term 'spirituality' a word that everyone uses, but nobody knows what anyone means by it?», dans *Journal of Contemporary Religion*, t. 16, 2001, p. 193-207; B.J. ZINNBAUER et al., «The emerging meanings of religiousness and spirituality», *art. cit.*

¹⁵ B.J. ZINNBAUER et al., «The emerging meanings of religiousness and spirituality», *art. cit.* Voir pour une critique de cette polarisation, P.C. HILL et al., «Conceptualizing religion and spirituality. Points of commonality, points of departure», dans *Journal for the Theory of Social Behaviour*, t. 30, 2000, p. 51-77.

de livres, conférences, retraites, formations, etc.) est passée sous silence¹⁶.

À côté de ces aspects qui ressortent des analyses des représentations de participants à des enquêtes, certains théoriciens argumentent sur base de la présence d'au moins deux autres éléments, liés au terme même de «spiritualité». Tout d'abord, il s'agit de la valorisation de l'*esprit* comme élan de l'existence¹⁷ et donc de la dynamique qui pousse vers la réalisation maximale du potentiel humain¹⁸ (voir l'affinité de la spiritualité avec la psychothérapie et le développement personnel). En deuxième lieu, la spiritualité impliquerait une certaine tendance anti-matérialiste, étant donné que la spécificité de l'*esprit* est supposée pointer vers l'au-delà de la matière¹⁹.

En conclusion, il semble qu'en ce qui concerne les représentations que nous avons, la spiritualité implique l'autonomie du sujet face à la tradition ou à l'institutionnel du religieux, la quête (personnelle) du sens, l'affirmation d'une sorte de connexion entre tous les êtres et l'affirmation d'une universalité qui dépend néanmoins d'un principe transcendant; elle implique aussi l'intérêt pour l'aspect expérientiel, y compris l'expérience «alternative» face à l'aspect trop cognitif des enseignements des traditions religieuses, ainsi qu'une gêne vis-à-vis de la matérialité du monde.

Toutefois, il s'agit jusqu'ici des *représentations* des gens. Qu'en est-il en réalité? Est-ce que les recherches qui étudient la personnalité, les valeurs, les identités, les besoins cognitifs et affectifs des personnes qui trouvent la spiritualité intéressante et importante dans leur vie permettent de confirmer ou pas ce *pattern* différentiel entre spiritualité et religiosité qui se dégage des représentations explicites?

¹⁶ Nous empruntons la distinction entre spiritualité orientée vers la pratique et spiritualité comme quête chez P. WINK et M. DILLON, «Spiritual development across the adult life course. Findings from a longitudinal study», dans *Journal of Adult Development*, t. 9, 2002, p. 79-94.

¹⁷ C.E. THORESEN, A.H.S. HARRIS et D. OMAN, «Spirituality, religion, and health», dans T.G. PLANTE et A.C. SHERMAN (dir.), *Faith and health. Psychological perspectives*, New York, Guilford, 2001, p. 15-22.

¹⁸ Voir par exemple la définition de la spiritualité par R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns. Motivation and spirituality in personality*, New York, Guilford, 1999.

¹⁹ C.E. THORESEN, A.H.S. HARRIS et D. OMAN, *art. cit.*

LA SPIRITUALITÉ COMME QUÊTE DE SENS

Il est de bon ton d'affirmer que la spiritualité est principalement une quête de signification dans sa vie, une construction active du sens. Cette lecture est souvent poussée plus loin: au fond, les croyants traditionnels, les spirituels modernes, mais aussi tout un chacun, y compris ceux qui ne se disent pas intéressés par la religion ni la spiritualité, se trouveraient tous ensemble engagés dans une même aventure concernant les grandes questions existentielles. Des glissements subtils de cette affirmation constituent l'idée de l'universalité de la spiritualité comme dimension humaine fondamentale ainsi que l'idée que tous, croyants et non-croyants, ont une possibilité d'entente sur ce terrain commun de dialogue.

Il reste cependant que ces rapprochements sont un peu rapides. En effet, la construction du sens, inhérente à la démarche religieuse, se caractérise par certaines spécificités, au niveau même strictement cognitif.

Tout d'abord, la quête du sens à l'intérieur de la foi et de la religion est basée sur la croyance (ou arrive à la conclusion) que la vie vaut la peine d'être vécue et que le monde a du sens, ce qui n'est pas la conclusion nécessaire de toute démarche philosophique concernant les énigmes fondamentales de l'existence humaine. Il n'est donc pas accidentel de voir des études en psychologie de la personnalité mettre en évidence une association positive entre religiosité (y compris le fondamentalisme religieux) et optimisme²⁰. À l'intérieur de la foi, on trouve la croyance de base concernant la préséance du bien sur le mal, ainsi que la préséance du sens sur le non-sens. De manière similaire, plusieurs études démontrent qu'en fonction d'une religiosité plus forte (*vs* faible) les gens tendent à se dire plus activement impliqués dans la quête du sens et estiment avoir trouvé un but dans leur vie²¹.

²⁰ Voir, par exemple, S. SETHI et M.E.P. SELIGMAN, «Optimism and fundamentalism», dans *Psychological Science*, t. 4, 1993, p. 256-259; pour une revue de la littérature, consulter H.G. KOENIG, M.E. McCULLOUGH et D.B. LARSON, *Handbook of religion and health*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 208-210.

²¹ R.J. CAMPICHE (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, 1997; C. DELHEZ et R. REZSOHAZY, *Il était une foi. Valeurs et croyances des Belges*, Namur-Bruxelles, Fidélité-Racine, 1996; L.J. FRANCIS, «The relationship between Bible reading and purpose in life among 13-15-year-olds», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 3, 2000, p. 27-36.

Dans la même ligne, la religion ne *traite* pas seulement de la question du sens: sur certaines questions (notamment celles de l'origine et du *telos* de l'homme et du monde), elle offre des éléments de réponse, des récits interprétatifs, qui, même s'ils restent toujours ouverts et même si les récits ont une interprétation toujours à reprendre, tentent de mettre du plein, là où d'autres peuvent voir du vide, ou au moins garder ouverte la possibilité du vide.

En outre, contrairement peut-être à ce qui caractérise de manière intrinsèque la construction des théories scientifiques (y compris philosophiques), réfléchir sur la question du sens dans la perspective du croyant implique un minimum de continuité-fidélité par rapport à une tradition, à l'intérieur des religions traditionnelles, ou par rapport à ce qui constitue l'autorité au sein d'une communauté (dans les nouveaux mouvements religieux, par exemple). Évidemment, toute religion qui ne veut pas se réduire à un mouvement sectaire reformule sans cesse sa doctrine, négocie et s'adapte à une modernité toujours changeante, et redéfinit périodiquement les limites qui séparent l'essentiel et l'«authentique» de l'historiquement contingent; il reste toutefois qu'elle est marquée par le souci de se percevoir en continuité légitime avec une révélation, et en orthodoxie attestée, ne fût-ce que minimale, par rapport à l'autorité institutionnelle.

Enfin, même dans la mesure où la construction du sens à l'intérieur de la foi se fait avec une grande autonomie, il reste également que cette reconstruction est marquée par le souci d'ordre et l'évitement du désordre et de l'ambiguïté. La religion vise par définition l'intégration, non seulement à l'intérieur du registre cognitif et rationnel, mais aussi entre la dimension cognitive et les autres dimensions de l'existence et de la foi: émotions, éthique, pratiques, croyances²². On comprend alors aisément que, dans une série d'études que nous avons réalisées en Belgique dans différentes populations, nous avons trouvé que, si la religiosité n'implique pas nécessairement le dogmatisme, elle est accompagnée systématiquement par le besoin de clôture cognitive, à savoir le besoin d'avoir des réponses, le besoin d'ordre et de prédictibilité, et l'évitement de l'ambiguïté et de l'incertitude; la structure cognitive peut être simple ou complexe, mais elle se caractérise par cette motivation de

²² R.A. HINDE, *op. cit.*

«clôture» et d'ordre. Nous avons trouvé cet effet chez des étudiants²³ et chez des adultes «tout-venant»²⁴, mais également chez des Belges investis dans le Bouddhisme²⁵ et, de manière plus forte, chez des fidèles d'une paroisse telle que l'église du père Samuel²⁶. On comprend alors également que, dans plusieurs études réalisées dans différents pays, la religiosité se trouve associée positivement avec la croyance dans un monde juste (*Just World Beliefs*), à savoir la croyance implicite d'une correspondance entre ce qui nous arrive et ce qu'on mérite²⁷. Cette correspondance implicite (dont une conséquence classique est la question de la théodicée) témoigne de nouveau de la volonté religieuse de croire à l'existence d'une sorte d'ordre et de structure dans un univers chaotique.

Qu'en est-il de la spiritualité? Certains éléments théoriques et empiriques permettent d'esquisser un tableau comparatif avec la religiosité (classique). Tout d'abord, l'inclusion d'un principe de Transcendance ainsi que la croyance à la *connectedness* entre tout témoigne du fait que la spiritualité partage avec la religion cette affirmation du sens face au non-sens ou face à la possibilité du non-sens. D'ailleurs, dans l'une ou l'autre étude récente, la spiritualité était également associée positivement avec l'optimisme, le fait d'avoir des buts dans sa vie individuelle et d'attribuer du sens à la vie en général²⁸.

²³ V. SAROGLOU, «Beyond dogmatism. The need for closure as related to religion», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 5, 2002, p. 183-194.

²⁴ V. SAROGLOU, A. KEMPENEERS et I. SEYNHAEVE, «Need for closure and adult attachment dimensions as predictors of religion and reading interests», dans P. ROELOFSMA, J. CORVELEYN et J. VAN SAANE (dir.), *One hundred years of psychology and religion*, Amsterdam, VU University Press, 2003, p. 139-154; V. SAROGLOU, V. DELPIERRE et A. KEMPENEERS, «Tell me who I am. Believing in astrology, self-perception, cognitive and affective determinants», Communication présentée à la 11th European Personality Conference, Jena, Allemagne, juillet 2002.

²⁵ J. DUPUIS, «Understanding Buddhism in the West. Values, altruism and need for closure», Communication présentée à la European Psychologists Conference, Glasgow, Grande-Bretagne, août 2003.

²⁶ C. COLLARD, «Besoins cognitifs et affectifs chez des membres des groupes dits sectaires», Mémoire de Licence en psychologie, UCL, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation (texte en préparation).

²⁷ Cfr pour une revue de cette littérature, V. SAROGLOU, «Trans-cultural/religious constants vs. cross-cultural/religious differences in psychological aspects of religion», dans *Archiv für Religionspsychologie*, t. 25, 2003, p. 71-87.

²⁸ J.S. MATTIS, D.L. FONTENOT et C.A. HATCHER-KAY, «Religiosity, racism, and dispositional optimism among African Americans», dans *Personality and Individual Differences*, t. 34, 2003, p. 1025-1038; R.L. PIEDMONT, «The spiritual circumplex as

L'orientation cognitive vers la spiritualité (sous-échelle dans le *Expressions of Spirituality Inventory*) manifeste une corrélation négative avec la tendance à être porté vers l'ennui dans sa vie²⁹.

Si religion et spiritualité se ressemblent par leur affirmation du sens et du but dans la vie et l'existence individuelle, elles se distinguent toutefois par la manière dont la construction du sens s'opère. Dans des études où les deux dimensions, religiosité et spiritualité, ont été mesurées auprès de la même population, la première – mais pas la deuxième – était associée avec l'autoritarisme (y compris sa composante de soumission autoritaire), l'orthodoxie religieuse et la rigidité des croyances³⁰. Il paraît donc clair que la spécificité de la spiritualité moderne du point de vue cognitif est cette autonomie par rapport à ce qui constitue la donnée fondamentale d'une tradition ou d'une autorité religieuses.

Plus encore, la motivation cognitive d'ordre, de structure et de clôture semble également faire défaut: dans nos études en Belgique, la spiritualité (quand nous avons contrôlé son chevauchement avec des index de religiosité) était sans lien avec le besoin de clôture cognitive, que ce soit chez des étudiants ou chez des adultes³¹. Enfin, il semble que les spiritualités modernes n'offrent pas des discours explicatifs, ou au moins des discours «concluants», sur les deux problématiques existentielles fondamentales, à savoir celle de l'origine et de la fin de l'homme et du monde.

En conclusion, la spiritualité moderne et la religiosité classique, contrairement à d'autres approches philosophiques et existentielles, partagent la croyance à l'existence d'un sens et d'une finalité de la vie individuelle et du monde, et elles postulent un principe de

a paradigm for understanding spiritual transcendence» (manuscrit soumis pour publication).

²⁹ D.A. MACDONALD et D. HOLLAND, «Spirituality and boredom proneness», dans *Personality and Individual Differences*, t. 32, 2002, p. 1113-1119.

³⁰ B.J. ZINNBAUER et al., «Religion and spirituality. Unfuzzing the fuzzy», *art. cit.*; L. SHAHABI et al., *art. cit.*

³¹ V. SAROGLU, «Beyond dogmatism», *art. cit.*; V. SAROGLU et al., «Need for closure», *art. cit.*; V. SAROGLU et al., «Tell me who I am», *art. cit.* De manière intéressante, dans notre étude auprès des Belges investis dans le Bouddhisme, ceux qui donnaient une valeur importante à la «spiritualité» avaient tendance à se situer bas quant au besoin de clôture cognitive, tandis que ceux qui attribuaient une importance grande à la valeur «religieuse» avaient tendance à se situer haut en cette dimension (J. DUPUIS, *art. cit.*).

Transcendance (ce qui permet éventuellement de concrétiser cette croyance à la «connectedness» des choses dans le monde). Toutefois, les deux dimensions se différencient quant à l'autonomie par rapport à la tradition ou l'autorité, quant à la motivation intégraliste dans la quête et la construction du sens, ainsi que quant à l'aisance pour offrir des réponses aux grandes énigmes de l'existence.

LES MOTIVATIONS AFFECTIVES-ÉMOTIONNELLES DE LA SPIRITUALITÉ

Une série de travaux récents en psychologie de la religion a permis de clarifier la vieille question théorique de la fonction éventuelle de la religion comme compensatrice d'une instabilité émotionnelle, celle-ci perçue soit comme instabilité émotionnelle de base (non spécifique, liée à la personnalité, à savoir à des prédispositions idiosyncrasiques), soit comme anxiété et stress liés à des situations spécifiques (de type crise personnelle ou événements de vie négatifs), soit enfin comme insécurité relationnelle liée à une mauvaise qualité d'attachement aux parents durant l'enfance ou au partenaire lors de la vie adulte.

Pour résumer de manière très schématique, nous savons aujourd'hui, tout d'abord, qu'il n'existe pas de lien entre religiosité en général et «névrosisme» (instabilité générale comme caractéristique de la personnalité)³². Un niveau de névrosisme élevé (anxiété, dépression, instabilité) peut éventuellement caractériser seulement la religiosité à motivation extrinsèque ou une foi qui inclut et valorise fortement le doute, mais pas la religiosité à motivation intrinsèque³³. Certaines études montrent même une légère tendance vers un sentiment subjectif et vers des indicateurs de bien-être plus élevés en fonction de la religiosité³⁴, et dans la même logique, une correspondance entre la

³² M.W. EYSENCK, «Personality and the psychology of religion», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 1, 1998, p. 11-19; V. SAROGLOU, «Religion and the five factors of personality. A meta-analytic review», dans *Personality and Individual Differences*, t. 32, 2002, p. 15-25.

³³ W.L. VENTIS, «The relationships between religion and mental health», dans *Journal of Social Issues*, t. 51, 1995, p. 33-48.

³⁴ H.G. KOENIG, M.E. McCULLOUGH et D.B. LARSON, *op. cit.*; R. BAUMEISTER (dir.), «Religion and psychology» [special issue], dans *Psychological Inquiry*, t. 13, 3, 2002.

religiosité et la sécurité de l'attachement avec son/sa partenaire adulte³⁵.

Toutefois, trois réalités semblent nuancer ce tableau idyllique. Premièrement, toute une série d'études et d'observations soulignent le fait d'une intensification des croyances, pratiques et comportements religieux suite à des crises personnelles (dans ce cas, les études mentionnées ci-dessus ne se trouvent pas en contradiction: elles soulignent le caractère stabilisateur de la religion et elles reflètent une réalité synchronique). En deuxième lieu, diverses études en psychologie de la conversion mettent en exergue l'instabilité émotionnelle et relationnelle (notamment quant aux rapports avec les parents) des futurs convertis, surtout lorsqu'il s'agit d'une conversion soudaine plutôt que graduelle³⁶. Il semble que l'instabilité des liens parentaux prédit aussi le contraire, à savoir l'éloignement et l'abandon de la foi. Ainsi, le divorce des parents peut augmenter le risque d'un tel éloignement chez les catholiques aux États-Unis (ou d'un changement d'affiliation chez les protestants)³⁷ et une étude longitudinale (avec huit ans d'intervalle) en Australie a démontré que les adultes qui avaient arrêté la pratique dominicale se situaient plus haut en névrosisme³⁸.

Dans la même logique, en troisième lieu, lorsque nous avons utilisé, dans nos études en Belgique, des mesures plus fines que celles utilisées dans des études antérieures dans d'autres pays, pour mesurer l'attachement relationnel adulte, nous avons constaté à plusieurs reprises des corrélations positives, faibles mais significatives, entre religiosité et insécurité dans la relation avec le partenaire adulte³⁹; parfois, l'effet était décelable seulement chez les hommes⁴⁰. Quant à

³⁵ L.A. KIRKPATRICK, «Attachment and religious representations and behavior», dans J. CASSIDY et P.R. SHAVER (dir.), *Handbook of attachment. Theory, research, and clinical applications*, New York, Guilford Press, 1999, p. 803-822.

³⁶ R.F. PALOUTZIAN, J.T. RICHARDSON et L.R. RAMBO, «Religious conversion and personality change», *Journal of Personality*, t. 67, 1999, p. 1047-1079.

³⁷ L.E. LAWTON et R. BURES, «Parental divorce and the 'switching' of religious identity», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 40, 2001, p. 99-111.

³⁸ M.P. DUNNE, N.G. MARTIN, T. PANGAN et A.C. HEATH, «Personality and change in the frequency of religious practice», dans *Personality and Individual Differences*, t. 23, 1997, p. 527-530.

³⁹ V. SAROGLU et al., «Need for closure», *art. cit.*; V. SAROGLU et al., «Tell me who I am», *art. cit.*

⁴⁰ V. SAROGLU, «Being religious implies being different in humour. Evidence from self- and peer-ratings», dans *Mental Health, Religion, and Culture* (sous presse).

l'attachement durant l'enfance, des études en Suède ont démontré qu'une religiosité basée sur le processus de socialisation familiale était prédite par une bonne qualité relationnelle avec les parents, tandis que l'insécurité d'attachement aux parents prédisait une religiosité du type «régulation émotionnelle» ou des changements importants par rapport à la foi (que ce soit en termes d'intensification ou de diminution)⁴¹.

Qu'en est-il de la spiritualité? Dans ces mêmes études en Belgique, l'utilisation de notre index concernant l'importance de la spiritualité dans la vie a démontré que, contrairement à la religiosité, il n'y avait pas de lien entre spiritualité et insécurité d'attachement⁴². Il est possible que cette spiritualité moderne exprime l'absence relative d'une instabilité relationnelle: Woods et Ironson ont trouvé récemment à partir des entretiens auprès de 60 participants que ceux qui s'identifient comme «spirituels» tendent plutôt à percevoir Dieu comme quelqu'un qui aime, pardonne et ne juge pas, tandis que la représentation de Dieu chez ceux qui s'identifiaient comme «religieux» était plutôt celle d'un créateur qui juge⁴³. Or, des études en psychologie et en anthropologie culturelle ont mis en évidence une correspondance entre le type relationnel et éducationnel parental (démocratique-soutenant vs rejetant) et le type des représentations de la divinité (bienveillante vs malveillante) chez les individus ou dans la culture⁴⁴.

Toutefois, nous avons trouvé une tendance à relater de l'insécurité relationnelle adulte lorsqu'il s'agissait de comportements spécifiques tels que l'intérêt pour des livres de spiritualité ainsi que l'intérêt pour des livres d'ésotérisme⁴⁵. Dans une autre étude, une forte adhésion à des croyances paranormales et à l'astrologie reflétait même une

⁴¹ P. GRANQVIST, «Attachment and religiosity in adolescence. Cross-sectional and longitudinal evidence», dans *Personality and Social Psychology Bulletin*, t. 28, 2002, p. 260-270; P. GRANQVIST et B. HAGEKULL, «Religiousness and perceived childhood attachment. Profiling socialized correspondence and emotional compensation», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 38, 1999, p. 254-273.

⁴² V. SAROGLOU et al., «Need for closure», *art. cit.*; V. SAROGLOU et al., «Tell me who I am», *art. cit.*; V. SAROGLOU, «Being religious», *art. cit.*

⁴³ T.E. WOODS et G.H. IRONSON, «Religion and spirituality in the face of illness. How cancer, cardiac and HIV patients describe their spirituality/religiosity», dans *Journal of Health Psychology*, t. 4, 1999, p. 393-412.

⁴⁴ Cité dans L.A. KIRKPATRICK, *art. cit.*

⁴⁵ V. SAROGLOU et al., «Need for closure», *art. cit.*

perception (rétrospective) de la relation personnelle avec le père pendant l'enfance comme ayant été anxieuse-ambivalente⁴⁶. De manière similaire, en Suède, des jeunes intéressés par le New Age ou ayant vécu un changement spirituel important dans leur vie font état (rétrospectivement) d'une insécurité dans l'attachement aux deux parents⁴⁷.

Enfin, l'impact des événements (négatifs) de la vie sur la quête spirituelle n'est pas à négliger. Une étude récente aux États-Unis, qui se distingue par son *design* longitudinal (suivre deux cohortes de jeunes adultes au départ pendant 40 ans et les tester à quatre reprises), a démontré – entre autres – que l'investissement en spiritualité avait augmenté tout au long de la vie et que l'augmentation de la spiritualité avec l'âge (surtout autour de la trentaine et de la quarantaine) était liée à des événements de vie négatifs chez les femmes tels que le conflit marital, le conflit parental ou des problèmes financiers⁴⁸. Il reste toutefois que, pour une grande part (années 60-80), l'étude a été réalisée lorsque la spiritualité, comme concept et réalité, n'était pas fortement autonomisée dans la société par rapport à la religion. Dans la même perspective, remarquons que, dans l'enquête de Luc Albarello réalisée auprès des étudiants de l'UCL, l'expérience qui a l'air de susciter le plus un questionnement spirituel est celle du deuil suite à un décès (75.3%) tandis que l'amour (66.7%) ou l'amitié (54.6%) viennent bien après comme expériences déclencheurs⁴⁹.

En conclusion, ni la religiosité ni la spiritualité aujourd'hui n'impliquent nécessairement un fond d'instabilité émotionnelle. La spiritualité même semble en principe indépendante du rôle compensatoire d'une insécurité relationnelle à l'intérieur du couple, ce qui a parfois été le rôle de la religiosité classique: dans nos études en Belgique (mais il reste à vérifier d'autres contextes) la spiritualité ne correspond pas à une insécurité dans les relations adultes. Il se peut aussi que la spiritualité, n'impliquant pas un lien fort avec une communauté précise, n'offre pas le support social qui, dans le cas de la religion instituée,

⁴⁶ V. SAROGLU et al., «Tell me who I am», *art. cit.*

⁴⁷ P. GRANQVIST et B. HAGEKULL, «Seeking security in the New Age. On attachment and emotional compensation», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 40, 2001, p. 527-545.

⁴⁸ P. WINK et M. DILLON, *art. cit.*

⁴⁹ L. ALBARELLO et al., *Questions de spiritualité. Jeunes en quête de sens*, Paris, Desclée de Brouwer-Racine, 2002.

est connu pour constituer un médiateur important des effets bénéfiques de la religion sur la santé mentale et physique⁵⁰. Toutefois, il reste que l'intérêt pour des pratiques de spiritualité engageantes (New Age, lecture d'ouvrages de spiritualité) ou frôlant le paranormal (croyances paranormales, astrologie) indique un passé (relations avec les parents) ou un présent (relations amoureuses) problématique dans l'histoire de l'attachement. De manière générale, si l'on sort du domaine des relations interpersonnelles étroites, les moments de crises et les événements d'adversité dans la vie semblent promouvoir la place de la spiritualité dans la vie des personnes, comme c'était le cas avec la religiosité classique.

LES TRAITS DE PERSONNALITÉ ASSOCIÉS AVEC LA SPIRITUALITÉ

Le modèle dominant aujourd'hui en psychologie de la personnalité organise un vaste ensemble de traits de personnalité autour de cinq grands facteurs: 1) *Névrosisme*, qui peut être défini comme l'absence de la stabilité émotionnelle, et inclut principalement l'anxiété mais aussi la tendance dépressive et l'émotivité négative; 2) *Extraversion*, qui inclut la sociabilité, le caractère extraverti et la dominance; 3) *Amabilité*, qui reflète la qualité positive, chaleureuse et l'altruisme dans les relations interpersonnelles; 4) *Esprit consciencieux*, à savoir l'esprit d'ordre, le fait d'être méthodique et la volonté de réussir; 5) *Ouverture à l'expérience*, qui combine deux réalités, à savoir l'ouverture d'esprit et l'ouverture à l'expérience proprement dite (imagination, esthétique, expériences nouvelles).

À partir des théories psychologiques du religieux ainsi que des recherches empiriques antérieures, nous avons présenté ailleurs les raisons qui permettent de développer des hypothèses spécifiques quant aux directions (positives ou négatives) des associations entre religiosité et personnalité, celle-ci décrite en termes du modèle de cinq grands facteurs⁵¹. Depuis six ou sept ans, une quinzaine d'études

⁵⁰ R.P. SLOAN, E. BAGIELLA et T. POWELL, «Without a prayer. Methodological problems, ethical challenges, and misrepresentations in the study of religion, spirituality, and medicine», dans T.G. PLANTE et A.C. SHERMAN (dir.), *op. cit.*, p. 339-354.

⁵¹ V. SAROGLOU et J.-M. JASPARD, «Personality and religion. From Eysenck's taxonomy to the Five-Factor Model», dans *Archiv für Religionspsychologie*, t. 23, 2000, p. 41-70.

dans différents pays a permis d'établir un *pattern* assez constant de la personnalité religieuse (au moins dans des pays de tradition chrétienne). Une tendance positive vers la religiosité (intensité de la religiosité, religion intrinsèque, engagement religieux) est accompagnée par une propension des gens vers l'amabilité et l'esprit consciencieux⁵². Cette réalité se confirme aussi dans d'autres cultures non chrétiennes, à savoir musulmane, juive et bouddhiste, si on utilise d'autres modèles de personnalité que le «Big Five»⁵³. Par contre, il n'existe pas de liens, ou au moins pas de liens clairs et systématiques entre religiosité et les trois autres facteurs (extraversion, ouverture à l'expérience et névrosisme) si ce n'est qu'avec certaines sous-dimensions: une association négative entre religiosité et impulsivité (facette du névrosisme), l'ouverture aux valeurs (non conservatisme; facette de l'ouverture à l'expérience) et la recherche des sensations fortes (extraversion)⁵⁴. Enfin, les liens de la religiosité avec l'altruisme et l'esprit consciencieux se confirment non seulement à partir des questionnaires d'auto-évaluation, mais aussi sur base des jugements par des pairs⁵⁵, ainsi qu'à partir de la perception stéréotypique que les gens ont sur les personnes religieuses⁵⁶.

Qu'en est-il de la spiritualité? Les quelques études récentes nous permettent, avec moins de certitude, mais néanmoins de manière cohérente, d'observer tout d'abord que, comme la religiosité, la spiritualité reflète aussi une propension vers l'altruisme et l'amabilité⁵⁷. Cependant, certaines études suggèrent que le lien (ou l'impact) de la

⁵² Cf. pour une méta-analyse (quantitative) des études existantes: V. SAROGLU, «Religion and the five factors of personality», *art. cit.*

⁵³ J. DUPUIS, «Understanding Buddhism», *art. cit.*; M.W. EYSENCK, «Personality and the psychology of religion», *art. cit.*; V. SAROGLU et J.-M. JASPARD, «Personality and religion», *art. cit.*

⁵⁴ V. SAROGLU et L. FIASSE, «Birth order, personality, and religion. A study among young adults from a three-sibling family», dans *Personality and Individual Differences*, t. 35, 2003, p. 19-29; voir également d'autres études citées dans cet article.

⁵⁵ I. PICHON et M. VERSCHUEREN, «Religion and prosocial behavior. What the peers say», Communication présentée à la European Psychologists Conference, Glasgow, Grande-Bretagne, août 2003; V. SAROGLU et L. FIASSE, *art. cit.*; L. TROMPETTE, «Ordre de naissance, altruisme et religion», Mémoire de Licence en psychologie, UCL, Faculté de psychologie, 2003 (non publié).

⁵⁶ V. SAROGLU et I. PICHON, «Are there religion stereotypes?» (manuscrit soumis pour publication.)

⁵⁷ V. SAROGLU, «Religion and the five factors of personality», *art. cit.*; voir également I. PICHON et M. VERSCHUEREN, *art. cit.*; L. TROMPETTE, *op. cit.*

spiritualité sur l'altruisme et sur la qualité prosociale dans les relations interpersonnelles est moins fort que celui de la religion, et parfois même disparaît. Ceci est le cas dans l'une ou l'autre étude aux États-Unis⁵⁸, en Belgique⁵⁹ et au Canada⁶⁰. Il n'est pas à exclure qu'une spiritualité qui ne se traduit pas par l'insertion dans une communauté et qui ne lie pas fortement éthique, croyances et pratiques sert moins comme force mobilisatrice de l'ouverture et de l'engagement ou même du sacrifice envers autrui. Nous avons ainsi trouvé que, chez des Belges convertis-impliqués dans le Bouddhisme, ceux qui étaient vraiment engagés (en termes d'identité, de pratique, d'intérêt pour l'aspect communautaire, relationnel et rituel) ou ceux qui valorisaient la spiritualité avaient tendance à se situer haut dans le facteur d'amabilité; ceci n'était pas le cas de ceux qui considéraient le Bouddhisme comme un travail sur soi ou comme une expérience personnelle⁶¹.

De manière similaire aussi avec la religiosité, il n'y a pas de liens entre spiritualité et névrosisme. Cependant, trois différences intéressantes resurgissent quant aux trois autres facteurs, l'extraversion, l'esprit consciencieux et l'ouverture à l'expérience.

Tout d'abord, certaines études indiquent que les gens intéressés et investis dans la spiritualité tendent à se situer haut en extraversion. Ceci est le cas dans des pays anglo-saxons: au Canada, aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en Irlande du Nord⁶², mais pas en

⁵⁸ La *Spiritual Transcendence Scale* était juste associée avec la facette «être chaleureux», mais pas avec la facette d'altruisme ou de confiance, du facteur de l'amabilité (R.L. PIEDMONT, «The spiritual circumplex», *art. cit.*); et une échelle proche de celle de la spiritualité (*Immanence Scale*) était même négativement liée à l'importance donnée à la valeur de bienveillance (C.T. BURRIS et W.R. TARPLEY, «Religion as being. Preliminary validation of the Immanence scale», dans *Journal of Research in Personality*, t. 32, 1998, p. 55-79). Enfin, dans l'étude de B.J. ZINNBAUER et al., «Religion and spirituality», *art. cit.*, c'était la religiosité et pas la spiritualité qui prédisait le sacrifice de soi pour les autres.

⁵⁹ V. SAROGLOU et L. FIASSE, «Birth order, personality, and religion», *art. cit.*; la spiritualité était positivement associée avec une des six facettes seulement du facteur d'amabilité (*tender mindedness*).

⁶⁰ Dans l'échelle multi-dimensionnelle *Expressions of Spirituality Inventory*, les dimensions «religiosité» et «orientation cognitive» de la ESI étaient positivement corrélées avec le facteur d'amabilité, mais ceci n'était pas le cas avec la dimension expérientielle / phénoménologique; D.A. MACDONALD, *art. cit.*

⁶¹ J. DUPUIS, *art. cit.*

⁶² D.A. MACDONALD, *art. cit.*; J. MALTBY et L. DAY, «Spiritual involvement and belief. The relationship between spirituality and Eysenck's personality dimensions»,

Belgique⁶³. Il est possible qu'aujourd'hui la spiritualité en général, ou au moins dans des contextes marqués par le protestantisme, prenne une forme plus extravertie, plus «décontractée» ou plus extériorisée socialement. Dans des études antérieures, le lien de l'extraversion avec la religiosité était soit inexistant⁶⁴, soit très faible⁶⁵, soit présent essentiellement dans des contextes religieux charismatiques⁶⁶.

Ensuite, contrairement à la religiosité, la spiritualité moderne n'est pas associée avec l'esprit consciencieux et est même de manière claire associée positivement avec l'ouverture à l'expérience⁶⁷. Il faut comprendre cette tendance de deux ou même trois manières. Tout d'abord, celle-ci implique que la spiritualité moderne n'éprouve plus l'attirance qui caractérise souvent la religion classique vers des attitudes sociales typiques de l'esprit fermé (par exemple, besoin de clôture cognitive, dogmatisme, préférences politiques conservatrices). Ensuite, au niveau de la vie quotidienne, cette spiritualité implique une ouverture aux expériences nouvelles, variées, empreintes d'imagination, de fantaisie. La spiritualité contemporaine se traduit ainsi souvent par la recherche des dispositifs alternatifs. Enfin, si on tient compte du fait que le facteur ouverture à l'expérience est également le facteur de personnalité qui souligne la prédisposition individuelle pour les croyances et expériences paranormales⁶⁸, on peut comprendre

dans *Personality and Individual Differences*, t. 30, 2001, p. 187-192; J. MALTBY et L. DAY, «The relationship between spirituality and Eysenck's personality dimensions. A replication among English adults», dans *Journal of Genetic Psychology*, t. 162, 2001, p. 119-122; M.E. NIELSEN, «Descriptions of religious experience using trait and affect adjectives», dans *Psychological Reports*, t. 86, 2000, p. 308-310; R.L. PIEDMONT, «Does spirituality represent the sixth factor of personality?», *art. cit.*

⁶³ V. SAROGLOU, «La religion des jeunes et leur personnalité. Études récentes en Belgique francophone», dans V. SAROGLOU et D. HUTSEBAUT (dir.), *Religion et développement humain. Questions psychologiques*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 115-140; V. SAROGLOU et L. FIASSE, *art. cit.*

⁶⁴ M.W. EYSENCK, *art. cit.*

⁶⁵ V. SAROGLOU, «Religion and the five factors of personality», *art. cit.*

⁶⁶ V. SAROGLOU et J.-M. JASPARD, «Personality and religion», *art. cit.*

⁶⁷ D.A. MACDONALD, *art. cit.*; R.L. PIEDMONT, «Does spirituality represent the sixth factor of personality?», *art. cit.*; V. SAROGLOU, «La religion des jeunes et leur personnalité», *art. cit.*; V. SAROGLOU et L. FIASSE, «Birth order, personality, and religion», *art. cit.*; V. SAROGLOU et I. PICHON, «Are there religion stereotypes?», *art. cit.*

⁶⁸ R.R. MCCRAE et P.T. COSTA, JR., «Conceptions and correlates of openness to experience», dans R. HOGAN, J. JOHNSON et S. BRIGGS (dir.), *Handbook of personality psychology*, New York, Academic Press, 1997, p. 825-847.

aisément que cette spiritualité moderne flirte parfois ou souvent avec le paranormal. Dans deux études récentes au Canada qui ont utilisé une échelle multidimensionnelle de la spiritualité (*Expressions of Spirituality Scale*), les dimensions «expérientielle-phénoménologique» et «orientation cognitive» de la spiritualité étaient positivement corrélées avec la dimension «croyances-expériences paranormales» (expériences de dissociation, hallucinations, rêves, parapsychologie, «peak experiences», sentiment altéré de l'espace et du temps), mais ceci n'était pas le cas de la sous-échelle qui mesurait la religiosité⁶⁹. De manière similaire, dans une autre étude aux États-Unis, c'était la spiritualité et pas la religiosité qui prédisait l'intérêt pour des croyances et pratiques typiques du New Age ou pour des expériences mystiques⁷⁰.

En conclusion, le profil de la personnalité de ceux qui valorisent la spiritualité moderne dans leur vie semble s'éloigner quelque peu de celui relatif à la religiosité classique. Si la qualité prosociale et altruiste est toujours présente, bien que moins forte et systématique comparativement à la religion classique, l'intérêt pour la spiritualité ne représente plus l'esprit consciencieux, ni la rigidité par rapport aux idées et aux valeurs qui caractérisait la religion classique. Cet intérêt reflète souvent un caractère extraverti et ouvert à la multitude, à la variété et à la nouveauté dans les expériences; et cette ouverture permet facilement le glissement vers des croyances et expériences paranormales.

LES VALEURS ASSOCIÉES AVEC LA SPIRITUALITÉ

Depuis une quinzaine d'années, le modèle théorique de Schwartz domine la psychologie (cross-culturelle) des valeurs⁷¹. De manière

⁶⁹ D.A. MACDONALD, *art. cit.*; D.A. MACDONALD et D. HOLLAND, «Spirituality and boredom proneness», *art. cit.*

⁷⁰ Il existe évidemment aussi des études qui montrent une certaine prédisposition pour le paranormal en fonction de la religiosité, mais cette tendance disparaît lorsqu'on se trouve chez des personnes ayant une identité ou un engagement religieux forts; A. ORENSTEIN, «Religion and paranormal belief», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 41, 2002, p. 301-311; V. SAROGLOU et al., «Tell me who I am», *art. cit.*

⁷¹ S.H. SCHWARTZ, «Universals in the content and structure of values. Theoretical advances and empirical tests in 20 countries», dans M. ZANNA (dir.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25), Orlando, FL, Academic Press, 1992, p. 1-65.

stable à travers plus de 40 pays, il apparaît que les gens organisent un large ensemble de plus ou moins 55 valeurs autour de 10 types de valeurs qui peuvent se regrouper autour de quatre problématiques: expansion du soi (Réussite et Pouvoir), conservation (Tradition, Conformité, Sécurité), transcendance du soi (Bienveillance, Universalisme) et Ouverture au changement (Autonomie, Stimulation); une dernière valeur (Hédonisme) se situant dans l'entre-deux: ouverture au changement et expansion de soi⁷². Non seulement il existe une universalité au niveau de la structure hiérarchique (10 méta-valeurs pour plus ou moins 55 simples valeurs), mais aussi au niveau de la hiérarchie avec laquelle les gens donnent une priorité ou peu d'importance à ces valeurs⁷³.

Une vingtaine d'études récentes, dans plusieurs pays européens ainsi qu'aux États-Unis, auprès d'échantillons d'origine-appartenance catholique, protestante, orthodoxe, juive et musulmane ont permis d'établir que, d'une manière assez systématique, la religiosité (notamment chez des jeunes étudiants) est accompagnée par une grande importance attribuée aux valeurs de conservation (Tradition, Conformité, Sécurité) et à la Bienveillance, ainsi que peu d'importance attribuée aux valeurs d'ouverture au changement et aux valeurs hédonistes (Autonomie, Stimulation, Hédonisme) et parfois aux valeurs d'Universalisme, de Réussite et de Pouvoir⁷⁴.

Quelques études récentes ayant utilisé des mesures de spiritualité, nous indiquent que celle-ci est en partie similaire et en partie différente de la religiosité (classique). Il s'agit ici: a) d'une étude auprès de jeunes belges natifs, de jeunes musulmans issus de l'immigration

⁷² Pour une présentation plus détaillée des 10 (méta)valeurs en termes des buts motivationnels qui les soutiennent ainsi que des valeurs-items qui les définissent, voir B. DURIEZ, J.R.J. FONTAINE et P. LUYTEN, «La religiosité influence-t-elle encore notre vie? Nouvelles preuves soutenant la différenciation des structures de valeurs en fonction de différents types de religiosité», dans V. SAROGLU et D. HUTSEBAUT (dir.), *Religion et développement humain. Questions psychologiques*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 94-113.

⁷³ S.H. SCHWARTZ et A. BARDI, «Value hierarchies across cultures. Taking a similarities perspective», dans *Journal of Cross-Cultural Psychology*, t. 32, 2001, p. 268-290.

⁷⁴ Voir pour une méta-analyse quantitative de ces études, V. SAROGLU, V. DELPIERRE et R. DERMELLE, «Values and religiosity. A meta-analysis of studies using Schwartz's model», dans *Personality and Individual Differences* (sous presse). Cette analyse a démontré également que la force de la plupart de ces associations diminue en fonction du développement socio-économique et socio-culturel du pays.

et de jeunes issus d'autres types d'immigration⁷⁵; b) de deux études en Flandre auprès des étudiants⁷⁶; c) d'une étude auprès d'étudiants aux États-Unis⁷⁷. À travers des discordances légères entre ces études, un pattern plus au moins clair semble se dégager. La spiritualité semble partager deux tendances avec la religiosité: a) le souci et le respect d'autrui ainsi que des limites du moi par rapport à autrui (corrélations positives avec la Bienveillance et négatives avec la Réussite et le Pouvoir, valeurs qui impliquent la domination d'autrui); b) la non-valorisation des valeurs hédonistes (Hédonisme et Stimulation). L'association négative avec les valeurs hédonistes est toutefois moins systématique que ce fut le cas avec la religiosité. Il n'est pas à exclure que la spiritualité n'implique pas nécessairement (ou au même degré) la continuation du malaise religieux face à la sexualité et la jouissance, mais qu'elle reflète une attitude critique par rapport au matérialisme en général.

Toutefois, la spiritualité diffère de la religiosité classique par: a) l'absence de l'importance attribuée aux valeurs de conservation (Tradition, Conformité) et même par le peu d'importance donnée à la Sécurité; b) un élargissement de l'attitude bienveillante vers l'universalité et vers le monde considéré comme un tout (Universalisme); c) l'absence de lien négatif avec l'importance attribuée à la valeur d'Autonomie.

Le même déplacement du traditionalisme vers l'universalisme et l'autonomie peut s'observer à partir d'autres indicateurs. Dans notre étude récente sur des jeunes belges natifs, musulmans et autres

⁷⁵ V. SAROGLOU et Ph. GALAND, «Identities, values, and religion. A study among Muslim, other immigrant, and native Belgian young adults after the 9/11 attacks», dans *Identity: An International Journal of Theory and Research* (sous presse).

⁷⁶ B. DURIEZ et al., *art. cit.*; J.R.J. FONTAINE, P. LUYTEN et J. CORVELEYN, «Tell me what you believe and I'll tell you what you want. Empirical evidence for discriminating value patterns of five types of religiosity», dans *International Journal for the Psychology of Religion*, t. 10, 2000, p. 65-84; on se base ici sur les résultats obtenus avec la sous-échelle de ces auteurs appelée *Relativisme historique* et qui semble assez proche d'une spiritualité-religiosité moderne au sens d'un non-rejet de ce qui est interprétation symbolique et anthropologique de la religion, sans faire intervenir un Dieu personnel de la religion institutionnelle.

⁷⁷ C.T. BURRIS et W.R. TARPLEY, *art. cit.*: les chercheurs ont utilisé la *Immanence Scale* qui, par son contenu, peut être considérée assez proche de la spiritualité moderne comme quête spirituelle non insérée dans une religion traditionnelle et n'incluant pas un Dieu personnel.

immigrés⁷⁸, il s'est avéré que dans les deux groupes d'immigrés, ceux qui étaient plus religieux se caractérisaient à la fois par une identité forte par rapport au pays d'origine et par une identité «cosmopolite» forte (citoyen du monde). Toutefois, une grande importance donnée à la spiritualité dans leur vie était signe de la seule identité cosmopolite. Cette même spiritualité était signe d'une démarche plus personnelle et autonome: pour les trois groupes pris comme un ensemble, la religiosité était fortement associée à une plus grande tendance à faire «bonne impression» (une composante importante de la désirabilité sociale), ce qui n'était pas le cas de la spiritualité. En outre, tandis que la religiosité semblait prédire (entre autres) une identité forclosée, à savoir une identité où les personnes s'engagent sans exploration préalable, ce ne fut pas le cas pour la spiritualité.

Enfin, un autre indice de l'ouverture universaliste provient d'une autre étude où il s'est avéré que face à des situations hypothétiques qui impliquaient (de manière projective) la possibilité d'aide, les étudiantes qui se situaient haut en religiosité avaient tendance à se montrer plus prêtes à aider seulement quand la cible fictive faisait partie du cercle de la famille et des proches, mais pas nécessairement quand il s'agissait de cibles «inconnues»; par contre, la spiritualité prédisait de l'aide (toujours hypothétique) face à des cibles à la fois proches et inconnues⁷⁹. Il est donc envisageable que la spiritualité moderne soit un facteur qui ébranle quelque peu une fonction classique du religieux, celle de mettre des frontières entre l'endo-groupe et les différents exo-groupes.

En conclusion, spiritualité moderne et religiosité classique se rejoignent au niveau des valeurs qui impliquent le souci envers autrui et le respect d'autrui dans l'expansion du moi. Un fond d'anti-hédonisme persiste, bien que plus faible, signalant probablement la non-acceptation de la matérialité du monde en général: des études manquent pour apprécier le rapport à la sexualité en fonction de la spiritualité. Toutefois, contrairement au religieux classique, la spiritualité implique (ou présuppose) l'autonomie au niveau de la construction de l'identité et des valeurs, l'absence du traditionalisme et du

⁷⁸ V. SAROGLU et Ph. GALAND, *art. cit.*

⁷⁹ V. SAROGLU et R. DERMELLE, «Religion and helping. Distinguishing between close and unknown targets», Communication présentée à la One Hundred Years of Psychology and Religion Conference, Amsterdam, mai 2003.

conformisme, ainsi que la sortie des limites «naturelles» de l'endogroupe vers un universalisme au niveau des identités collectives, des valeurs (justice sociale, environnement) et de la définition de qui est «mon prochain».

DISCUSSION

Malgré l'idée d'une universalité du religieux ou du spirituel comme dimensions fondamentales de l'homme, il est incontestable que l'intérêt et l'investissement personnel sur chacune de ces deux réalités est l'affaire de certains ou de certains plus que d'autres. Au-delà donc des variations historiques, sociologiques et éducationnelles, ce sont des caractéristiques de la personnalité et des différences individuelles en général qui peuvent expliquer la prédilection de certains pour des questions religieuses ou spirituelles. De ce point de vue, à savoir celui de la psychologie de la personnalité, on serait tenté de conclure que la spiritualité moderne peut être envisagée comme une configuration moderne du religieux dans un monde post-religieux.

D'une part, les recherches présentées ci-dessus démontrent que la spiritualité incarne une réalité psychologique différente de la religiosité classique et ceci non seulement dans les représentations que les gens se font de la spiritualité, mais dans la manière dont cette spiritualité reflète les besoins et structures cognitives, les besoins affectifs et émotionnels, les traits de personnalité, les styles d'identité, et l'importance accordée aux valeurs. Ces différences incluent l'autonomie dans la construction du sens et des identités par rapport à la tradition ou à l'autorité, l'absence de conservatisme quant aux valeurs et opinions politiques, l'absence de rigidité, d'intégralisme et de clôture dans la construction du sens et dans la manière dont le spirituel se lie aux autres dimensions de l'existence, le caractère extraverti et la place importante donnée à l'expérience en général et à des expériences qui sortent de l'ordinaire, l'ouverture vers des valeurs et identités universalistes et l'absence d'anxiété au niveau des relations amoureuses adultes.

D'autre part, sous plusieurs autres aspects, cette spiritualité moderne s'apparente au religieux classique: refus d'affirmer le non-sens ou la possibilité de l'absurde concernant le but de l'existence et

du monde en général, optimisme, affirmation de la bienveillance comme valeur et tendance vers une qualité positive et altruiste dans les relations interpersonnelles et sociales, besoin de percevoir les différentes parties disparates du monde (interne et externe) comme étant inter-reliées et constituant un grand tout invisible derrière ce qui est visible, et donc attachement fort à l'idée de la grande communauté humaine, aspiration à des expériences «mystiques» qui mettent en exergue le sentiment d'unité du cosmos, recours à la fonction réconfortante de la spiritualité suite à des événements de vie négatifs et, enfin, besoin de «connectedness» en postulant le principe d'une Transcendance⁸⁰, fût-ce la plus abstraite possible. Remarquons aussi que, si la spiritualité moderne se sent moins crispée que la religiosité classique par rapport à la tradition, l'ordre, l'autorité ou l'hédonisme, elle ne se situe pas non plus aux antipodes: dans nos études, nous n'avons pas trouvé que la spiritualité était positivement associée avec l'autonomie ou l'hédonisme ou négativement associée avec les valeurs conservatrices ou le besoin de clôture cognitive.

Il paraît par conséquent légitime d'examiner comment cette spiritualité s'insère ou pas dans la ligne des théories psychologiques du religieux⁸¹. Tout d'abord, en ce qui concerne la théorie freudienne classique de la religion sur le caractère névrotique de celle-ci et sur le traitement obsessionnel de la culpabilité liée au conflit œdipien, nous avons peu d'éléments directs pour répondre concernant la spiritualité. Néanmoins, on peut souligner que cette théorie semble aujourd'hui dépassée, même en ce qui concerne la religion contemporaine, au sens où on n'observe pas de liens entre religiosité et symptômes obsessionnels⁸². Toutefois, en démythologisant la théorie freudienne, on peut lire, derrière cet aspect névrotique, les liens préférentiels de

⁸⁰ Notre sentiment est que, dans la spiritualité moderne, il ne s'agit pas nécessairement d'une transcendance au sens, par exemple, d'un postulat cognitif en faveur du déisme. Il semble que nous sommes devant une réalité psychique, à savoir le sentiment que les gens éprouvent d'être enveloppés par quelque chose d'invisible, qui dépasse la totalité des vivants et la totalité du visible. Évidemment, du point de vue cognitif, tout le monde s'accorderait sur le fait que chaque ensemble est plus que la somme des parties. La différence ici est qu'il s'agit d'une attitude psychologique de grand respect face à cet englobant.

⁸¹ Pour rappel, voir une synthèse de ces théories dans V. SAROGLU, «Psychology of religion and culture», *art. cit.*

⁸² C.A. LEWIS, «Cleanliness is next to godliness. Religiosity and obsessiveness», dans *Journal of Religion and Health*, t. 37, 1998, p. 49-61.

la religion avec l'esprit d'ordre, la rigidité, le besoin de contrôle et de maîtrise de soi, ainsi que le malaise avec des réalités qui brisent cette maîtrise telle la sexualité. S'il en est ainsi, il en résulte que la spiritualité moderne ne se situe plus dans cette logique d'accentuation du besoin d'ordre et de maîtrise. Il reste toutefois que, comme mentionné ci-dessus, elle ne se situe pas à l'autre extrême non plus. Bien au contraire, on peut lire derrière ce sentiment de *connectedness*, et derrière la croyance à l'existence d'un but et d'un sens de la vie, une réaffirmation moderne, bien que plus «décontractée», de ce même besoin religieux d'ordre et de maîtrise à la fois dans son monde interne et dans le monde externe.

En ce qui concerne l'autre versant de la théorie freudienne sur la religion, à savoir le besoin de protection face aux malheurs de l'existence⁸³, de nouveau on se trouve devant une situation mitigée: nous avons vu comment la spiritualité moderne ne reflète ni une instabilité émotionnelle généralisée, ni une insécurité relationnelle dans la vie du couple. Toutefois, l'intensification des quêtes et pratiques spirituelles suite à des événements de vie négatifs permet de continuer à inscrire la spiritualité moderne, bien que de manière plus faible, dans cette logique du fonctionnalisme compensatoire de la religion. Celui-ci semble être plus clair, comme présenté dans cet article, lorsqu'il s'agit des formes de spiritualité sortant de l'ordinaire, comme le New Age ou le recours au paranormal. Enfin, concernant l'apport réconfortant éventuel de la spiritualité en situation de crise, il est possible que cet apport soit moindre ou se concrétise différemment que l'apport analogue du religieux classique, vu l'absence d'une communauté où se tissent des liens sociaux qui offrent du support social. L'apport réconfortant de la spiritualité peut utiliser d'autres moyens plus individuels (renforcement du moi via des lectures, des conférences, des pratiques telles que la méditation, etc.)

Une troisième lecture théorique du religieux classique met l'accent sur le rôle de la religion quant à la satisfaction du besoin d'appartenance, d'insertion dans une filiation et dans une lignée symbolique des croyants. Plus encore, la trajectoire des gens par rapport à la foi peut être lue comme un re-travail, tout au long de la vie, des relations parentales et tout indique que le devenir de la foi religieuse dépend

⁸³ Rappelons que pour Freud ce besoin s'origine dans l'attachement infantile au père imaginé comme tout-puissant.

fortement de la manière dont la personne se situe par rapport à la tradition et à la trajectoire familiales: éducation religieuse familiale, qualité relationnelle avec les parents, divorce des parents, choix du partenaire, venue au monde des enfants. Par rapport à cette dynamique, la spiritualité moderne se trouve probablement «libre», elle peut se suffire de satisfaire un besoin d'appartenance très large à la grande communauté des hommes.

Cette nouvelle situation oblige le psychologue de la religion à être attentif sur les points suivants. En premier lieu, dans la mesure où la socialisation religieuse dans la famille constitue de plus en plus une réalité marginale dans des pays sécularisés, il est fort possible que la compréhension des trajectoires individuelles par rapport à la spiritualité se fasse par la mise en exergue des déterminismes individuels (prédispositions génétiques, personnalité, styles cognitifs et affectifs) et situationnels (en termes d'expériences uniques) plutôt que par l'étude des influences de l'environnement familial, qui expliquait jusqu'aujourd'hui 50% de la variance de la religiosité à l'âge adulte. En deuxième lieu, cet accent donné aux aspects individuels obligera les sciences des religions à réinvestir de nouveau leurs efforts dans l'étude de ce que William James définissait comme étant l'essence même de l'expérience religieuse, à savoir cet aspect d'expérience intérieure et subjective, indépendante de formes organisées et institutionnelles⁸⁴. S'agit-il, dans le cas de la spiritualité moderne, d'une expérience de dépendance? de fascination? de peur? de présence? d'absolu? de fusion? de perte? de sortie de soi? d'illusion? En troisième lieu, et quelque peu en contre-balancement des points précédents, nous pouvons être sceptiques quant à la pérennité de la spiritualité moderne ou au moins quant à la pérennité de son caractère fortement individualisé. Si la force de la religion a été (et l'est toujours dans la plupart des pays dans le monde) ce double aspect a) d'un système intégratif et intégrant des dimensions de l'existence; b) d'un mécanisme qui permet l'insertion dans une filiation et la régulation de sa place dans celle-ci, quelles sont les chances de survie de la spiritualité moderne, au moins dans sa forme actuelle? Il n'est pas étonnant dès lors que, lorsque des nouvelles formes de spiritualité se traduisent par

⁸⁴ W. JAMES, *The varieties of religious experience. A study in human nature*, 1902; traduction française en ré-impression: *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, 2001.

la constitution de groupes et de communautés, la légitimité de leur message et de leurs enseignements se base sur des parcelles des discours qui viennent des maîtres du passé.

Une autre théorie explicative de la religion considère celle-ci comme un dispositif socio-idéologique puissant qui permet l'extension de l'altruisme naturel vers des frontières plus larges de l'altruisme culturel⁸⁵. S'il est abusif d'affirmer que la religion *fonde* la morale, il reste toutefois que la religion a) prône une morale altruiste; b) prône le bien-être de tous et par conséquent la justice; c) propose des standards idéaux élevés tels que le sacrifice; d) offre des mécanismes puissants (rites et pratiques, dogmes, communautés, émotions) pour renforcer la motivation éthique. Selon les études passées en revue dans cet article, il semble que la spiritualité remplit également cette fonction de la religion classique. Il semble même qu'elle pousse les limites de l'endo-groupe auquel l'altruisme doit s'appliquer beaucoup plus loin, voire même à l'universalisme. Quelques réflexions s'imposent à ce propos.

Tout d'abord, il est possible que l'altruisme de la spiritualité se base sur des motivations plus autonomes que la religion classique: selon Freud, la religion peut être soupçonnée d'avoir un impact sur la morale à cause du caractère infantile de la dépendance par rapport à des préceptes revêtus d'une autorité divine ainsi que de l'autorité de la tradition. Dans la même ligne, on devrait étudier si les liens entre prosocialité (mesurée à partir de questionnaires d'auto-évaluation) et spiritualité, parfois plus faibles que ceux entre prosocialité et religiosité, ne sont pas des signes de maturité, d'humilité, ou de désillusion. D'autre part, ces liens plus faibles peuvent être dus, comme évoqué ci-dessus, au caractère souvent individualisé de la spiritualité moderne, qui n'implique d'habitude pas l'engagement dans une institution, ni l'exigence d'une intégration forte entre croyances, pratiques, expériences et éthique. Enfin, dans un monde globalisé caractérisé par la pluralité des perspectives éthiques et où il manque des dispositifs qui intègrent l'action et la réflexion éthiques aux autres

⁸⁵ D. BATSON, «Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 45, 1983, p. 1380-1385. Voir également une perspective de psychologie évolutionniste dans P. BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001.

réalités et dimensions de la vie individuelle et collective de la manière (facile? simple? forte? solide?) dont le faisait la religion, l'affirmation d'un principe de Transcendance à l'intérieur de la spiritualité moderne, associée à la perception d'unité du monde, pourrait répondre à ce besoin d'avoir des sources de motivation non kantienne pour une éthique altruiste.

Enfin, dans la mouvance de la psychologie positive, qui soutient une compréhension de l'activité humaine non plus comme résultant du besoin de combler des manques, des carences et des frustrations, mais comme animée par l'élan, la créativité non défensive, l'expansion et le développement du potentiel humain, la spiritualité trouve sa place à côté de la religion classique: toutes les deux font preuve de créativité dans la perception alternative de la réalité visible et dans la construction des systèmes interprétatifs du monde et de l'action humaine (en ceci, elles se rapprochent de l'art et de la philosophie). À l'intérieur de cette logique du développement, une lecture possible de la spiritualité moderne pourrait la placer implicitement dans une étape plus haute que la religion classique, si l'on adopte au moins des modèles classiques du développement religieux qui postulent une dynamique évolutive allant du concret vers l'abstrait, et du littéral vers le symbolique. Par rapport à l'animisme ou à l'anthropomorphisme des divinités anciennes, en passant par des dieux à l'image des hommes dans des systèmes polythéistes, et enfin par un monothéisme d'un dieu personnel, on arrive à la conception d'une Transcendance abstraite qui constitue tout simplement le principe qui fait que le monde tient et a un sens, et qui rend l'action humaine, et notamment l'action altruiste, plus signifiante. Il s'agit ici d'une pure hypothèse, bien fragile vu les limites, du point de vue de l'histoire des mentalités, de tout modèle évolutionniste, et vu également l'attirance, en même temps, de certaines formes de la spiritualité moderne vers l'extraordinaire, le paranormal et l'irrationnel.

Quant à la réponse à donner à la question posée à différentes reprises lors de ce travail, à savoir si la spiritualité constitue une dimension fondamentale et universelle de l'homme, nous pourrions appliquer la position déjà exprimée en matière de psychologie religieuse⁸⁶. Les

⁸⁶ J.-M. JASPARD, «L'éveil religieux de l'enfant et la question de sa 'religiosité naturelle'» (I et II), dans *Revue Roumaine de Psychologie*, t. 38, 1994, p. 173-181 et t. 39, 1999, p. 67-80.

aspects psychologiques, cognitifs, affectifs, relationnels et éthiques sur lesquels se greffe la spiritualité sont bien évidemment universels. Toutefois, la configuration qui inclut simultanément des manières spécifiques de répondre à la question du sens, aux questions éthiques, à la perception et à l'expérience du monde, et la référence à une réalité transcendante, ne constitue pas la seule solution possible.

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*,
rue Charles de Loupoigne 9.

Vassilis SAROGLOU,
*Chargé de cours à la Faculté
de psychologie et des sciences
de l'éducation*

Résumé – La «spiritualité moderne» commence à se dessiner comme une réalité nouvelle et distincte, au moins en partie, de la «religiosité classique». Cet article examine les études récentes en psychologie de la religion qui permettent de trouver des convergences et des divergences entre spiritualité moderne et religiosité classique, non seulement au niveau des représentations que les gens se font de ces deux réalités et de l'importance qu'ils leur attribuent, mais aussi au niveau des besoins et structures cognitifs, besoins affectifs et relationnels, valeurs, traits de personnalité et styles d'identité qui leur sont associés. Dans la discussion, ces constatations sont ré-examinées à la lumière des théories psychologiques du religieux.

Summary – «Modern spirituality» is beginning to appear as a new reality, distinct, at least partially, from «classic religiosity». This article reviews the recent studies in psychology of religion which allow us to discover convergences and divergences between modern spirituality and classic religiosity. This is the case not only with people's representations of these two realities and the importance they attribute to them, but also with cognitive needs and structures, affective and relational needs, values, personality traits, and identity styles associated with these two realities. In the discussion, these findings are re-considered in the light of psychological theories of religion.