

Pourquoi se tourner vers le religieux ?

Des besoins affectifs et cognitifs au désir d'expansion de soi

Dans de nombreux pays d'Europe occidentale, sur le plan religieux, le XXI^e siècle est marqué par le phénomène de la sécularisation. Le religieux a perdu de son rôle et de son pouvoir sur la scène publique. Par ailleurs, force est de constater que les lieux de culte dominicaux auxquels nos parents et grands-parents étaient habitués se désertifient. «Le XXI^e siècle sera religieux ou ne sera pas» avait dit Malraux. On aurait tendance à lui répondre qu'il ne l'est pas. Or, le religieux s'observe encore, ailleurs, et autrement. Le phénomène de la sécularisation au niveau sociétal ne signifie pas l'absence d'expérience religieuse au niveau individuel. Si la fréquentation des lieux de culte n'est certainement plus le meilleur indicateur de la religiosité d'une population, le religieux n'est pas pour autant absent du siècle présent, au contraire. Une religiosité individuelle, privée, existe et une religiosité engagée sur le plan communautaire également. Aujourd'hui, dans nos sociétés sécularisées, se tourner vers le religieux résulte davantage d'un choix individuel, moins d'une tradition familiale ou culturelle. Aujourd'hui, les personnes «religieuses», ce sont aussi les membres d'un Nouveau Mouvement Religieux (NMR), le public de conférences portant sur le spirituel, des personnes converties à d'autres religions que celle dont elles sont issues – parfois en l'absence de toute éducation religieuse préalable – et d'autres qui voient leur foi s'intensifier à l'intérieur de la religion qu'elles n'avaient jamais vraiment quittée depuis leur enfance. Pourquoi se tourner vers le religieux aujourd'hui ? Qui sont ces personnes caractérisées par une importante religiosité partagée au sein d'un groupe religieux ? Qu'est-ce qui les différencie des personnes non-religieuses ou moins engagées ?

Ces questions constituent le cœur du présent article. Examinant différentes études empiriques, nous mettrons en évidence des motifs d'attraction pour le religieux. Plus précisément, dans un premier temps, nous rapporterons les principaux motifs d'attraction pour le religieux classiquement mentionnés dans la littérature en psychologie

de la religion: des besoins socio-affectifs et des besoins cognitifs. Dans un deuxième temps, nous élaborerons l'hypothèse théorique de l'existence d'autres types de motifs, d'ordre moins compensatoires, davantage tournés vers le désir d'épanouissement, de développement et d'expansion de soi. Au terme de chacune de ces parties, seront brièvement rapportés les résultats d'études que nous avons menées en Belgique auprès de populations religieuses diverses se différenciant par leur degré de religiosité et par l'aspect communautaire ou privé des pratiques. Quels sont les motifs de conversion aux grandes religions chrétiennes, à l'Islam et au Bouddhisme? Pourquoi certaines personnes entrent-elles dans des groupes religieux considérés comme sectaires par une partie de la population? Et pourquoi certaines personnes sont-elles intéressées par le spirituel et assistent-elles à des conférences portant sur des thématiques qui y sont associées sans pour autant être membres d'un groupe religieux? Retrouve-t-on chez elles les mêmes motifs que ceux qui sont associés à l'expérience religieuse? Et au sein d'une association laïque, qu'en est-il de ces motifs? Ces populations ont été systématiquement comparées à la population tout-venant pour chacun des concepts étudiés. Une originalité du présent travail de recherche réside dans la combinaison de motifs dits compensatoires classiquement mis en évidence dans la littérature (notamment l'attachement aux parents durant l'enfance et au partenaire à l'âge adulte, ainsi que le besoin de clôture cognitive) et de motifs plus positifs encore peu examinés aujourd'hui dans la compréhension du phénomène religieux (l'ouverture à l'expérience, le besoin de cognition, le questionnement et l'ouverture aux doutes sur des questions religieuses, la cohérence, l'accomplissement existentiel, la générativité et l'appréciation de la beauté). Au terme de cet article, nous aurons pris conscience de la diversité de l'offre religieuse contemporaine ainsi que, parallèlement, de la diversité de la demande. Aux motifs du religieux semblent correspondre les fonctions du religieux. Nous en discuterons en guise de conclusion.

I. DES MOTIFS DITS «COMPENSATOIRES»

Il n'existe pas de raison unique et universelle permettant d'expliquer pourquoi certaines personnes se tournent vers le religieux et d'autres pas. Néanmoins, on constate que, dans la littérature en psychologie de

la religion, si divers motifs sont évoqués (tant situationnels que dispositionnels), ils sont, le plus souvent, formulés en termes négatifs. Il est principalement question de manques, de faiblesses ou de besoins auxquels la religion répondrait. Des événements de vie négatifs, des carences affectives, des difficultés émotionnelles et des besoins importants de sens et de contrôle sont mis en évidence. Cette fonction compensatoire du religieux est au centre des théories classiques du religieux, citons notamment celles de Freud¹, Marx² ou Glock³. Dans cette première partie, nous considérerons donc la religion en tant que réponse fonctionnelle à des besoins fondamentaux non comblés.

Les deux types de besoins auxquels la littérature fait le plus souvent référence dans l'étude des conversions, et plus largement dans l'étude des motifs d'attraction pour le religieux, sont les besoins socio-affectifs et les besoins cognitifs. Ces besoins peuvent prendre place au sein de la théorie de la motivation de Maslow⁴. Cet auteur hiérarchise cinq types de besoins dits conatifs (motivationnels), qu'il structure sous la forme d'une pyramide. S'étagent, dans cet ordre, les besoins 1/ physiologiques, 2/ sécuritaires, 3/ d'amour et d'appartenance, 4/ d'estime de soi et 5/ d'actualisation de soi. Outre ces besoins conatifs, Maslow parle également des besoins de type cognitif: le besoin de savoir et de comprendre. Dans l'étude de la compréhension des motifs du religieux, l'intérêt de cette théorie réside en l'application qu'en font Batson et Stocks⁵. Ces derniers défendent la thèse suivante: la religion, dans ses formes variées, peut répondre à chacun des besoins soulevés par Maslow. Focalisons-nous dans un premier temps sur les besoins socio-affectifs (besoin d'amour et d'appartenance) et cognitifs (besoin de savoir et de comprendre), sur leurs origines, leurs liens avec le religieux et les études empiriques que nous avons personnellement menées. Nous

¹ S. FREUD, *The Future of an Illusion*, New York, Norton, 1961 (première parution en 1927).

² K. MARX, «Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right», dans R. C. TUCKER (éd.), *The Marx Engels Reader*, New York, Norton, 1979 (première parution en 1843).

³ C. Y. GLOCK, «The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups», dans R. LEE & M. E. MARTY (éd.), *Religion and Social Conflict*, New York: Oxford University Press, 1964, p. 24-36.

⁴ A. H. MASLOW, *Motivation and Personality*, 2^e éd., New York, Harper & Row, 1970.

⁵ C. D. BATSON, E. L. STOCKS, «Religion: Its core Psychological Functions», dans J. GREENBERG, S. L. KOOLE, T. PYSZCZYNSKI (éd.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, New York, Guilford Press, 2004, p. 141-155.

nous intéresserons ensuite à la question du besoin d'actualisation de soi en tant que motif possible d'attraction pour le religieux.

1.1. *Des besoins socio-affectifs*

À l'origine: l'attachement aux parents dans l'enfance

La théorie de l'attachement proposée par Bowlby⁶ se fonde sur l'existence d'un lien particulier entre un enfant et sa mère (ou la personne responsable des soins à donner à cet enfant, appelée «the primary caregiver»). Ce lien d'attachement est considéré comme un besoin primaire, signifiant que, par conséquent, l'être humain est un être fondamentalement (et instinctivement) social. En l'absence de toute menace, cet attachement à la mère (s'il est de type sécurisant) servira de base solide et rassurante («secure base») à l'enfant et lui permettra dès lors de s'en éloigner et d'explorer son environnement en toute confiance. On peut parler d'un sentiment général de confiance de base («basic trust»; terme repris à Erikson)⁷. C'est en situation de menace, mettant potentiellement en danger la survie de l'enfant, que la figure d'attachement pourra être recherchée et, cette fois, en tant que refuge sécurisant («safety haven»). Selon la réaction et la disponibilité de la figure d'attachement face à cette attitude proactive de l'enfant, différents styles d'attachement ont été mis en évidence⁸.

Shaver et Hazan⁹ développent une théorie de l'attachement romantique (l'attachement au partenaire à l'âge adulte) et considèrent que les trois styles majeurs d'attachement vécus dans l'enfance (sécurisant, anxieux-ambivalent, évitant) se manifestent également dans l'attachement romantique adulte¹⁰.

⁶ J. BOWLBY, *Attachment and Loss*, t.1, New-York, Basic Books, 1982 (première parution en 1969).

⁷ E. H. ERIKSON, *Childhood and Society*, New York, W.W. Norton and Company, 1963.

⁸ Les différents types d'attachement considérés dans la littérature sont le plus souvent au nombre de trois et peuvent être définis de la manière suivante: (1) *attachement sécurisant*: confiance dans la disponibilité du père et/ou de la mère aux moments désirés, confort, intimité, interdépendance; (2) *attachement anxieux-ambivalent*: désir d'intimité de la part du parent mais à la fois rejet et insécurité; tantôt proximité et tantôt rejet; (3) *attachement évitant*: insécurité; le père et/ou la mère marque la distance, ne s'investit pas émotionnellement dans la relation avec son enfant jusqu'à le rejeter.

⁹ P. SHAVER, C. HAZAN, «Being Lonely, Falling in Love: Perspectives from Attachment Theory», dans M. HOJAT & R. CRANDALL (éd.), *Loneliness: Theory, Research, and Applications*, t. 2, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 105-124.

¹⁰ À ce propos, voir également J.A. FEENEY, P. NOLLER, «Attachment Style as a Predictor of Adult Romantic Relationships», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 58, 1990, p. 281-291.

Les conséquences d'un attachement sécurisant

La théorie de l'attachement est à l'origine du déploiement d'un vaste champ de recherches dans différents domaines de la psychologie (par exemple, en psychologie de la santé, sociale, ou du développement). En tant que base sécurisante, l'attachement de type sécurisant va permettre à l'individu de déployer ses ressources dans un souci du maintien de sa stabilité émotionnelle. La littérature montre que ce type d'attachement favorise le développement de caractéristiques positives telles que l'optimisme, l'espoir, la résilience, la curiosité et l'exploration, le sentiment d'efficacité personnelle, l'autonomie, la capacité de pardonner, la tolérance, ainsi que la confiance sociale¹¹. Des études ont montré, plus précisément, que l'attachement sécurisant est négativement corrélé à des symptomatologies psychiatriques et post-traumatiques¹² et positivement au bien-être psychologique¹³. En tant que refuge sécurisant, l'attachement peut être une force qui contribue à faciliter la confrontation à des événements de vie négatifs en régulant diverses émotions négatives associées. De nombreuses études expérimentales (où l'on induit, en laboratoire, la conscience de sa propre mort) apportent des preuves de la régulation émotionnelle assurée par l'attachement sécurisant face à l'anxiété liée à la peur de la mort¹⁴.

¹¹ Voir M. MIKULINER, P. R. SHAVER, *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*, New York, Guilford, 2007.

¹² M. MIKULINER, N. HORESH, I. EILATI, M. KOTLER, «The Association between Adult Attachment Style and Mental Health in Extreme Life-Endangering Conditions», dans *Personality and Individual Differences*, t. 27, 1999, p. 831-842; G. ZAKIN, Z. SOLOMON, Y. NERIA, «Hardiness, Attachment Style, and Long Term Psychological Distress among Israeli POWs and Combat Veterans», dans *Personality and Individual Differences*, t. 34, 2003, p. 819-829.

¹³ B. MURPHY, G. W. BATES, «Adult Attachment Style and Vulnerability to Depression», dans *Personality and Individual Differences*, t. 22, 1997, p. 835-844; P. MURIS, C. MEESTERS, M. VAN MELICK, L. ZWAMBAG, «Self-reported Attachment Style, Attachment Quality, and Symptoms of Anxiety and Depression in Young Adolescents», dans *Personality and Individual Differences*, t. 30, 2001, p. 809-818; R. B. WILKINSON, W. A. WALFORD, «Attachment and Personality in the Psychological Health of Adolescents», dans *Personality and Individual Differences*, t. 31, 2001, p. 473-484.

¹⁴ Voir par exemple M. MIKULINER, V. FLORIAN, «Exploring Individual Differences in Reactions to Mortality Salience? Does Attachment Style Regulate Terror Management Mechanisms?», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 79, 2000, p. 260-273; M. MIKULINER, P. R. SHAVER, *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*, New York, Guilford, 2007; D. KLASS, P. R., SILVERMAN, S. L. NICKMAN, *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Washington, DC, Taylor & Francis, 1996.

Le rôle de la religion dans le besoin de sécurité affective

La littérature en psychologie de la religion démontre que les fonctions qui assurent une base et un refuge sécurisants, habituellement dévolues aux figures d'attachement, semblent pouvoir être procurées par la religion, en particulier par la relation avec Dieu ou un autre agent supranaturel ou, plus largement, par l'appartenance à un groupe religieux. Freud¹⁵ fut l'un des premiers à s'être intéressé aux liens d'attachement construits avec Dieu. D'autres auteurs, principalement issus de l'orientation psychanalytique, ont également écrit à ce sujet¹⁶. Dieu serait la figure d'attachement idéale puisqu'il est, théologiquement, considéré comme une présence infaillible offrant un amour inconditionnel. Les différentes formes de l'expérience religieuse peuvent être interprétées dans le cadre de la théorie de l'attachement¹⁷. Deux hypothèses expliqueraient le lien entre l'attachement parent-enfant dans l'enfance et la religiosité¹⁸. La première est celle de la *correspondance*. Selon cette hypothèse, le type d'attachement développé avec les figures religieuses correspond au type d'attachement développé par ailleurs avec d'autres figures d'attachement. La seconde hypothèse est dite de la *compensation*. Dieu (ou toute autre figure religieuse) peut être vécu par l'individu comme une base et un refuge sécurisants substitutifs lorsque la personne remplissant ordinairement cette fonction (la mère, ou le père, ou toute autre figure signifiante pour l'enfant) n'y répond pas ou mal. Étant donné que la présence physique d'une personne sécurisante n'est pas indispensable et que sa

¹⁵ S. FREUD, *Totem et Tabou*, Paris, PUF, 1998 (première parution en 1913).

¹⁶ J. DECONCHY, «God and Parental Images», dans A. GODIN (éd.), *From Cry to Word*, Bruxelles, Lumen Vitae, p. 85-94; A. GODIN, *De l'expérience à l'attitude religieuse: Études de psychologie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1964 ; A. VERGOTE, A. TAMAYO, L. PASQUALI, M. BONAMI, M.-R. PATTYN, A. CUSTERS, «Concept of God and Parental Images», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 8, 1969, p. 79-87.

¹⁷ L. A. KIRKPATRICK, «Attachment and Religious Experience», dans R. W. HOOD (éd.), *Handbook of Religious Experience: Theory and Practice*, Birmingham, Religious Education Press, 1995, p. 446-475.

¹⁸ P. GRANQVIST, «Attachment and Religiosity in Adolescence: Cross-sectional and Longitudinal Evaluations », dans *Personality and Social Psychology Bulletin*, t. 28, 2002, p. 260-270; L. A. KIRKPATRICK, «An Attachment-theoretical Approach to the Psychology of Religion», dans *International Journal for the Psychology of Religion*, t. 2, 1992, p. 3-28 ; L. A. KIRKPATRICK, P. R. SHAVER, «Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 29, 1999, p. 315-334.

représentation mentale suffit¹⁹, une figure d'attachement telle que Dieu, les anges, les saints ou les esprits peut tenir ce rôle²⁰.

De manière générale, dans l'explication du religieux, l'hypothèse de la compensation reçoit davantage de support que celle de la correspondance. En effet, la littérature en psychologie de la religion montre un intérêt accru pour le religieux en situation de problématiques socio-affectives telles que le décès du partenaire²¹ ou des difficultés d'attachement avec les parents, et ce, principalement avec le père²². Cette fragilité affective a été largement étudiée et observée dans les études portant sur l'adhésion à des NMR. Les personnes qui se convertissent à ce type de groupes religieux semblent se caractériser par une fragilité socio-affective et/ou par une expérience émotionnelle négative²³. Les nouvelles religions se substituerait à une famille nucléaire idéalisée qui serait manquante²⁴. Notons toutefois que cette fonction compensatoire de la religion semble surtout concerner les conversions dites soudaines²⁵.

¹⁹ M. MIKULINER, P. R. SHAVER, *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*, New York, Guilford, 2007; D. KLASS, P. R. SILVERMAN, S. L. NICKMAN, *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Washington DC., Taylor & Francis, 1996.

²⁰ R. C. FRALEY, P. R. SHAVER, «Loss and Bereavement: Attachment Theory and Recent Controversies concerning Grief Work and the Nature of Detachment», dans J. CASSIDY & P. R. SHAVER (éd.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, New York, Guilford Press, 1999; L. A. KIRKPATRICK, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York, Guilford Press, 2005.

²¹ G. G. LOVELAND, «The Effects of Bereavement on Certain Religious Attitudes», dans *Sociological Symposium*, 1, 1968, p. 17-27; S. T. MICHAEL, M. R. CROWETHER, B. SCHMID, R. S. ALLEN, «Widowhood and Spirituality: Coping Responses to Bereavement», dans *Journal of Women and Aging*, t. 15, 2003, p. 145-165.

²² Pour un état de la question, voir P. GRANQVIST, L. A. KIRKPATRICK, «Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-analysis», dans *International Journal for the Psychology of Religion*, t. 14, 2004, p. 223-250.

²³ L. A. KIRKPATRICK, «A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 36, 1997, p. 207-217; voir également, pour un état de la question, J. ARONOFF, S. J. LYNN, & P. MALINOSKI, «Are Cultic Environments Psychologically Harmful?», dans *Clinical Psychology Review*, t. 20, 2000, p. 91-111 ; S. MURKEN, S. NAMINI, «Childhood Familial Experiences as Antecedents of Adult Membership in New Religious Movements», dans *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, t.10, 2007, p. 17-37.

²⁴ J. L. JACOBS, *Divine Disenchantment*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

²⁵ Voir la méta-analyse de P. GRANQVIST, L. A. KIRKPATRICK, «Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-analysis», dans *International Journal for the Psychology of Religion*, t. 14, 2004, p. 223-250 et les études de

1.2. *Des besoins cognitifs*

Le développement et l'importance de processus socio-cognitifs porteurs de sens

Quel est le sens de ma vie? Pourquoi mourir un jour? Pourquoi ce jeune a-t-il cette maladie? Pourquoi moi? Pourquoi cette personne se comporte-t-elle ainsi? À quoi cela sert-il de souffrir? L'être humain a besoin de comprendre ce qui se passe en lui et autour de lui; il veut comprendre les raisons, causes et conséquences de la vie, de la mort, des comportements d'autrui et des événements qui lui arrivent et qui l'entourent. Ce besoin est motivationnel – il dirige des comportements de recherche notamment – et tout aussi fondamental que les besoins socio-affectifs²⁶. Dans ses interactions avec son environnement, l'individu met spontanément en œuvre des processus cognitifs contribuant à donner un sens au comportement ou à l'événement auquel il est confronté. La catégorisation est une de ces activités cognitives porteuses de sens. Toute chose et tout individu est placé dans une catégorie, ce qui permet de réduire l'infinité des stimuli auxquels l'individu est confronté au quotidien à des unités gérables par le système cognitif²⁷. De cette manière, la catégorisation permet de comprendre les objets et les événements du monde, de faire des prévisions et de guider le comportement. Une autre activité cognitive, également fondamentale pour le développement d'un système de sens, est l'attribution causale. Ces attributions et relations causales (perçues) permettent d'établir des prévisions et, ce faisant, de s'adapter à l'environnement, notamment dans le cadre de relations sociales²⁸. Les différentes expériences (vécues personnellement ou

P. R. SHAVER, M. LENAUER, S. SADD, «Religiousness, Conversion, and Subjective Well-being: The 'Healthy Minded' Religion of Modern American Women», dans *American Journal of Psychiatry*, t. 137, 1980, p. 1563-1568 et de P. GRANQVIST, B. HAGEKULL, «Longitudinal Predictions of Religious Change in Adolescence: Contributions from the Interaction of Attachment and Relationship Status», dans *Journal of Social and Personal Relationships*, t. 20, 2003, 793-817.

²⁶ R. F. BAUMEISTER, *Meanings of Life*, New York, Guilford Press, 1999; P. T. P. WONG, P. S., FRY, *The Human Quest for Meaning*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum & Associates, 1998.

²⁷ E. ROSCH, C. B. MERVIS, W. D. GRAY, D. M. JOHNSON, P. BOYES-BRAEM, «Basic Objects in Natural Categories», dans *Cognitive Psychology*, t. 8, 1976, p. 382-439.

²⁸ S. T. FISKE, S. E. TAYLOR, *Social Cognition*, New York, McGraw Hill, 1991.

rapportées par autrui) invitent à la constitution de connaissances, de croyances, d'attitudes, de stéréotypes, de présupposés et de schémas qui vont guider le comportement en aidant à l'établissement d'une hiérarchie de buts, de valeurs et d'objectifs ultimes, cela dans un cadre global ordonné et signifiant²⁹.

L'attachement est au cœur du développement d'une structure de sens. En effet, l'attachement parent-enfant permet la construction de modèles internes de représentations (de soi, de la figure d'attachement et de l'environnement) qui sont créés sur la base des situations, événements et faits récurrents rencontrés par l'enfant dès sa naissance et qui vont lui permettre d'anticiper les conséquences de ses propres actes, ainsi que les réactions de sa figure d'attachement et de son entourage. C'est ce que Bowlby³⁰ a appelé les «internal working models» (les modèles internes de fonctionnement). Par la suite, et tout au long de la vie, les «internal working models» vont affecter l'encodage et l'organisation de l'information à propos d'événements émotionnels, des figures d'attachement et du soi³¹.

L'absence de sens est classiquement associée à la dépression³² ainsi qu'à l'abus de substances nocives, voire au suicide³³. La perte du sentiment de contrôle peut mener jusqu'à des états proches de celui décrit par Seligman³⁴ comme l'inopérance apprise («learned helplessness»). Toutefois, il est important de faire remarquer que tout le monde n'a

²⁹ Voir la notion de «Global Meaning» proposée par C. L. PARK, S. FOLKMAN, «Meaning in the Context of Stress and Coping», dans *Review of General Psychology*, t. 2, 1997, p. 115-144.

³⁰ J. BOWLBY, *Attachment and Loss*, New-York, Basic Books, 1982 (première parution en 1969).

³¹ N. L. COLLINS, J. R. READ, «Cognitive Representations of Attachment: Structure and Function of Working Models», dans *Advances in Personal Relationships*, t. 5, 1994, p. 53-90; R. R. KOBAK, C. HAZAN, «Attachment in Marriage: Effects of Security and Accuracy of Working Models», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 60, 1991, p. 861-869; M. MIKULINER, P. R. SHAVER, «Attachment Theory and Intergroup Bias: Evidence that Priming the Secure Base Schema Attenuates Negative Reactions to Out-groups», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 81, 2001, p. 97-115.

³² A. T. BECK, *Depression: Clinical, Experimental, and Theoretical Aspects*, New York, Harper and Row, 1967; M. E. P. SELIGMAN, *Helplessness: On Depression, Development, and Death*, San Francisco, W.H. Freeman, 1975.

³³ L. L., HARLOW, M. D., NEWCOMB, P. M. BENTLER, «Depression, Self-derogation, Substance Use, and Suicide Ideation: Lack of Purpose in Life as a Mediational Factor», dans *Journal of Clinical Psychology*, t. 42, 1986, p. 5-21.

³⁴ M. E. P. SELIGMAN, *Helplessness: On Depression, Development, and Death*, San Francisco, W.H. Freeman, 1975.

pas le même besoin de sens. Rubin et Peplau³⁵ ont, par exemple, montré qu'il y a des différences individuelles dans le besoin de croire en un monde juste.

Le rôle du religieux dans la recherche de sens

De l'animisme aux différents monothéismes contemporains, en passant par les différentes autres formes connues du religieux, des réponses aux éternelles questions existentielles ont été formulées. Lorsqu'il est demandé aux personnes croyantes les raisons de leur intérêt pour le religieux, la recherche de sens et de buts apparaît souvent en première position dans le discours spontané³⁶. Depuis longtemps, la religion est largement présentée comme étant liée à un désir de comprendre³⁷, comme un moyen intellectuel et émotionnel de rencontrer les aspects non manipulables de l'existence en permettant une réinterprétation de la situation. Et certaines personnes, plus que d'autres, auraient davantage besoin de réponses à leurs questions, d'ordre et de prédictibilité – ce qui est appelé le «besoin de clôture cognitive». Ces personnes se caractérisent par un niveau élevé de religiosité³⁸.

L'avantage d'un sens donné dans un cadre religieux est qu'il propose de dépasser les limites d'une explication rationnelle de type scientifique. Le sens religieux est décrit comme plus proche de l'expérience qu'une explication séculière apportée par la science, par exemple, celle-ci étant perçue comme dure, froide et objective³⁹.

³⁵ Z. RUBIN, L. A. PEPLAU, «Who believes in a just World?», dans *Journal of Social Issues*, t. 31, 1976, p. 65-89.

³⁶ I. SILBERMAN, «Religious Violence, Terrorism, and Peace: A Meaning-system Analysis», dans R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK (éd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York, Guilford Press, 2005, p. 529-549.

³⁷ M. ARGYLE, *Religious Behaviour*, New York, Free Press, 1959.

³⁸ B. DURIEZ, «Vivisection of the Religious Mind: Religiosity and Motivated Social Cognition», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 6, 2003, p. 79-86; V. SAROGLU, A. KEMPENEERS, & I. SEYNHAEVE, «Need for Closure and Adult Attachment Dimensions as Predictors of Religion and Reading Interests», dans P. ROELOFSMA, J. CORVELEYN, J. VAN SAANE (éd.), *One Hundred Years of Psychology and Religion*, Amsterdam, VU University Press, 2003; V. SAROGLU, «Beyond Dogmatism: The Need for Closure as Related to Religion», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 5, 2002, p. 183-194.

³⁹ E. GIBBS, *In Name Only: Tackling the Problem of Nominal Christianity*, Wheaton, BridgePoint, Victor Books, 1994; R. A. EMMONS, *The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality*, New York, Guilford Press, 1999; K. I. PARGAMENT, G. ANO, A. B. WACHHOLTZ, «Religious Coping», dans R. PALOUTZIAN, C. PARKS (éd.), *Handbook of Psychology and Religion*, New York, Guilford Press, 2005.

En outre, l'explication religieuse est flexible et détient des principes non falsifiables par des méthodes scientifiques⁴⁰. Or, les êtres humains se caractérisent par un besoin de croire, préférant même la crédulité au doute⁴¹; n'importe quelle réponse à une question semble préférable à la confusion et à l'ambiguïté⁴². C'est ce qui fait l'avantage de la religion face à une situation totalement inattendue mettant en doute les systèmes de sens auxquels l'individu a habituellement recours. Les croyances religieuses ne dénie pas l'indéniable (il y a des choses inexplicables), mais elles dénie l'inexplicable; il y a donc un sens à toute chose et cela est particulièrement rassurant⁴³, notamment face à la peur de la mort. Ainsi, par exemple, il a été montré de manière expérimentale que la mise en évidence de la réalité de la mort en situation de laboratoire entraîne, chez le participant placé dans cette condition, une augmentation des croyances en Dieu et en des agents supranaturels de manière générale⁴⁴. En situation réelle, les études montrent un recours accru au religieux face à la maladie⁴⁵, au décès d'un proche⁴⁶, à l'hospitalisation et à l'intervention chirurgicale⁴⁷.

⁴⁰ S. ATRAN, A. NORENZAYAN, «Why Minds Create Gods: Devotion, Deception, Death, and Irrational Decision Making» dans *Behavioral and Brain Sciences*, t. 27, 2004, p. 713-770.

⁴¹ D. T. GILBERT, «How Mental Systems Believe», dans *American Psychologist*, t. 46, 1991, p. 107-119.

⁴² A. W. KRUGLANSKI, *Lay Epistemic and Human Knowledge: Cognitive and Motivational Bases*, New York, Plenum, 1989.

⁴³ C. GEERTZ, «Religion as a Cultural System», dans M. BANTON (éd.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York, Praeger, 1966, p. 139-154.

⁴⁴ A. NORENZAYAN, I. G. HANSEN, «Belief in Supernatural Agents in the Face of Death», dans *Personality and Social Psychology Bulletin*, t. 32, 2006, p. 174-187.

⁴⁵ M. SEGALL, M. WYKLE, «The Black Family's Experience with Dementia», dans *Journal of Applied Social Sciences*, t. 13, 1988, p. 179-191.

⁴⁶ D. N. MCINTOSH, R. C. SILVER, C. B. WORTMAN, «Religion's Role in Adjustment to a Negative Life Event: Coping with the Loss of a Child», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 65, 1993, p. 812-821; L. TORNSTAM, «Gero-Transcendence: A Theoretical and Empirical Exploration», dans L. E. THOMAS & S. A. EISENHANDLER (éd.), *Aging and the Religious Dimension*, Londres, Auburn House, 1994, p. 203-260.

⁴⁷ H. AYELE, T. MULLIGAN, S. GHEROGHIU, C. A. REYES-ORTIZ, «Religious Activity Improves Life Satisfaction for Some Physicians and Older Patients», dans *Journal of the American Geriatrics Society*, t. 47, 1999, p. 453-455; S. SHRIMALI, K. D. BROOTA, «Effects of Surgical Stress on Belief in God and Superstition: An in Situ Investigation», dans *Journal of Personality and Clinical Studies*, t. 3, 1987, p. 135-138.

1.3. *Exploration empirique*

Une première hypothèse explicative de l'attraction pour le religieux associe donc des besoins fondamentaux à la religion qui est alors supposée assumer une fonction compensatoire dans des domaines socio-affectif et/ou cognitif. Nous avons personnellement mené une série d'études dans le cadre de cette hypothèse. Des personnes caractérisées par une religiosité élevée ont été systématiquement comparées à des personnes issues de la population dite tout-venant. Les principaux résultats sont rapportés ci-dessous⁴⁸.

*Étude 1*⁴⁹. Cette première étude a été réalisée par questionnaires auprès de 113 personnes membres de groupes religieux qui sont parfois socialement contestés en Belgique (Hare Krishna, groupes protestants évangéliques, catholiques charismatiques, Mormons et Adventistes) et qui, plus largement au sein de notre discipline et de disciplines voisines traitant du religieux, sont fréquemment désignés comme étant des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR). Les analyses statistiques montrent que cette population (composée donc de membres de NMR) se distingue de la population dite tout-venant en termes de fragilités affectives, cognitives et émotionnelles significativement plus importantes (insécurité dans l'enfance, besoin élevé de clôture cognitive et tendances dépressives préalables à l'entrée dans le groupe religieux). Ces fragilités ont été considérées comme des motifs de conversion relevant de l'hypothèse compensatoire développée précédemment (besoin de sens et besoin de sécurité affective). Mais, par ailleurs, les membres de ces groupes religieux se distinguent également de la population tout-venant par leur vision optimiste du monde, leur attachement sécurisant à l'âge adulte et leur perception de bien-être subjectif. Notons que, sans des données qui seraient issues d'une étude longitudinale, nous ne pouvons pas affirmer qu'il s'agit là de la preuve d'un effet bénéfique de l'adhésion à ce type de groupe religieux. Il semblerait néanmoins que cette adhésion religieuse ne soit pas délétère. Toutefois, n'ont pas été examinées dans cette première étude toutes les variables qui permettraient de conclure à l'absence d'un effet négatif de l'adhésion à ce type de groupe religieux. Et, par ailleurs, nous ne savons rien de l'effet à long terme de ce type d'adhésion.

⁴⁸ Pour des détails concernant la composition des échantillons, les instruments de mesure utilisés ou les résultats des analyses statistiques effectuées, nous renvoyons le lecteur aux articles publiés par les auteurs.

⁴⁹ C. BUXANT, V. SAROGLU, S. CASALFIORE, L.-L. CHRISTIANS, «Cognitive and Emotional Characteristics of New Religious Movement members: New Questions and Data on the Mental Health Issue», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 10, 2007, p. 219-238.

*Études 2*⁵⁰ *et 3*⁵¹. Pour répondre au mieux aux limites mentionnées ci-dessus, ont été mises en place deux autres études. La première auprès d'ex-membres (20) de ce type de groupe religieux et la seconde auprès d'une autre population d'actuels membres (120) de ce même type de groupes religieux. D'autres réalités ont été étudiées (attitude de soumission, questionnement religieux, importance des valeurs). Ces deux études ont permis de mettre en évidence les limites des effets (supposés) positifs observés dans la première étude. En effet, d'une part, la compensation des besoins socio-affectifs paraît limitée à la seule période de l'adhésion (à ce sujet, nous parlons d'un effet «prothèse») et, d'autre part, lorsque l'on s'intéresse à d'autres réalités – en l'occurrence des variables liées au concept d'autonomisation, notion centrale dans les critiques dirigées contre ce type de groupe religieux – les résultats montrent que les membres de ces groupes religieux se différencient de la population tout-venant par un plus faible niveau de questionnement religieux, une plus grande importance donnée à des valeurs conservatrices et une attitude plus soumise.

Les résultats obtenus dans ces trois premières études semblent corroborer l'hypothèse de fragilités préalables constituant des motifs potentiels d'attraction pour le religieux. Toutefois, comme les NMR constituent probablement un cas à part, peut-être paroxystique du religieux, et qu'ils ne sont certainement pas représentatifs de l'ensemble des formes du religieux de ce XXI^e siècle, ces trois premières études nous ont incitée à nous tourner vers d'autres types de motifs possibles de l'attraction pour le religieux.

II. VERS D'AUTRES MOTIFS DU RELIGIEUX: UN DÉSIER DE RÉALISATION DE SOI?

Les motifs d'attraction pour le religieux mis en évidence dans la précédente section sont de l'ordre de besoins (socio-affectifs et cognitifs) non assouvis. Ce type de motifs couvre-t-il l'ensemble des variétés du religieux? Consécutivement au phénomène de la sécularisation, la réalité religieuse n'est plus la même qu'il y a une vingtaine d'années.

⁵⁰ C. BUXANT, V. SAROGLU, «Joining and Leaving a New Religious Movement: A Study on Ex-members' Mental Health», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, t. 3, 2008, p. 251-271.

⁵¹ C. BUXANT, V. SAROGLU, «Feeling Good, but Lacking Autonomy: Closed-mindedness on Social and Moral Issues in New Religious Movements», dans *Journal of Religion and Health*, t. 47, 2008, p. 17-31.

Premièrement, de nouvelles formes du religieux ont émergé. À côté des grandes religions traditionnelles reconnues, s'installent les NMR, les groupes dits sectaires, les philosophies orientales, le New Age, le «spirituel» et toute une «nébuleuse mystico-ésotérique» (Champion)⁵², et bien d'autres formes encore du religieux dont certaines prennent l'allure d'offres thérapeutiques. Deuxièmement, la foi ne se transmet plus systématiquement au sein de la cellule familiale. La continuité ou la préservation transgénérationnelle de l'ordre familial ou social sur le plan religieux ne sont donc plus garantis. Troisièmement, le religieux est devenu un marché sur lequel l'individu peut se servir à loisir avec toutes les combinaisons possibles. On parle alors de bricolage religieux⁵³. Le paysage religieux contemporain européen constitue une réalité presque inédite pour la psychologie de la religion. L'hypothèse compensatoire développée dans la première partie de cet article rendait bien compte du religieux traditionnel. Il est pertinent de se demander si, aujourd'hui, elle suffit à rendre compte du nouveau paysage religieux.

Plusieurs développements théoriques, certains classiques et d'autres plus récents, laissent penser que le religieux pourrait assurer une autre fonction, davantage liée à des motifs «positifs» qu'à des fragilités ou à des manques. Sont aujourd'hui à nouveau à la mode des théories classiques – principalement des théories dites humanistes⁵⁴ – probablement en raison de la mutation du paysage religieux et de la prégnance de l'individualisme. En outre, avec l'essor du courant de la psychologie positive au cours de cette dernière décennie, de nombreux psychologues ont porté leur intérêt davantage sur les forces, les ressources et les facteurs favorisant le développement optimal de l'individu que sur ses carences, limites et faiblesses. L'impact se ressent dans le domaine de la psychologie de la religion et l'intérêt pour le religieux commence à être pensé en des termes moins compensatoires et donc plus «positifs». Dans la présente section, nous proposons de

⁵² F. CHAMPION, «Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme dans les sociétés contemporaines», dans J. DELUMEAU (éd.), *Le fait religieux aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993, p. 741-772.

⁵³ L.-L. CHRISTIANS, O. SERVAIS, «Religious Bricolage? How Do we Conceptualize the «Mixture» of Religions?» dans *Social Compass*, t. 52(3), 2005 p. 275-279.

⁵⁴ Théories qui, en psychologie, s'opposent au pessimisme de la psychanalyse et à la vision mécaniciste (et déshumanisante) de l'homme dans le behaviorisme. Par opposition, l'humanisme s'intéresse à la santé mentale, l'autodétermination et la réalisation de soi.

rassembler des éléments issus d'orientations théoriques diverses, afin d'étayer notre hypothèse d'une fonction religieuse alternative à la fonction compensatoire.

2.1. *Le besoin de réalisation de soi*

Maslow⁵⁵ propose deux théories de la motivation selon le type de besoins guidant l'individu. Soit l'individu est motivé par la privation et des besoins compensatoires (voir les besoins traités dans la section précédente), soit par des besoins d'un autre ordre, des besoins d'existence (de croissance et de maturation), appelés aussi des méta-motifs. Le besoin de réalisation de soi («self-actualization») est un besoin d'existence placé au sommet de la pyramide des besoins. Par ce besoin, Maslow entend la motivation à croître et à développer pleinement son potentiel. Cette distinction, faisant apparaître deux types de motivation, nous inspire pour notre propre développement théorique. Elle semble pouvoir s'appliquer aisément à la motivation pour le religieux et représente ainsi adéquatement ce dont nous faisons l'hypothèse: des motifs compensatoires, d'une part, et des motifs orientés vers la réalisation de soi, d'autre part.

2.2. *Le besoin de réalisation de soi et la fonction religieuse*

Déjà bien avant la mutation du paysage religieux, plusieurs auteurs classiques ont donné un rôle à la religion dans le développement normal de l'individu. Ces auteurs (par exemple, Fromm⁵⁶, Jung⁵⁷ et Rogers⁵⁸) postulent que la religion contribue à l'accession au stade ultime de développement. Plus précisément, pour Fromm, le but ultime de tout homme devrait être de se donner naissance (à lui-même), de devenir ce qu'il est déjà potentiellement, et la religion peut l'y aider. Pour Jung, devenir pleinement soi-même (l'individuation) est un but essentiel et la religion serait le meilleur moyen pour y parvenir. Enfin, pour Rogers, devenir une personne pleinement fonctionnelle pourrait

⁵⁵ A. H. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, New York, Van Nostrand, 1968.

⁵⁶ E. FROMM, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1947.

⁵⁷ C. G. JUNG, *Man and his Symbols*, New York, NY, Anchor Books, Doubleday, 1964.

⁵⁸ C. R. ROGERS, *On Becoming a Person: A Therapist View of Psychotherapy*, Boston, Noughton Mifflin, 1961.

passer par la religion, ou par la spiritualité. Déjà James⁵⁹ avait évoqué le rôle de la religion dans l'acquisition d'un soi unifié. Pour Batson et Stocks⁶⁰, même si ce besoin de réalisation de soi est un besoin de développement et non un besoin lié à des déficiences (et se trouve ainsi au sommet de la pyramide), il est du même ordre que les autres besoins, parce qu'il donne lieu, lui aussi, à des questions existentielles spécifiques auxquelles la religion peut apporter une réponse. Les questions soulevées par ce besoin peuvent être les suivantes: «Quelle est ma vraie nature? Qu'est-ce qui me rend vraiment heureux dans la vie? Comment puis-je m'épanouir pleinement?». Selon ces derniers auteurs, a priori, ce serait davantage le New Age ou certains types de spiritualités, plus que le religieux traditionnel, qui y apporterait des réponses.

La littérature sur les conversions religieuses offre également quelques éclairages sur cette fonction alternative du religieux. Si la conversion soudaine est considérée comme étant le prototype de l'attraction religieuse pour motifs compensatoires, l'étude d'un autre type de conversion, une conversion plus graduelle, met en évidence d'autres motifs de conversion que des motifs compensatoires. Arrêtons-nous quelques instants sur l'histoire de l'étude de ce phénomène religieux qu'est la conversion.

Au début de la psychologie de la religion (fin du XIX^{ème} siècle), la conversion qui fait figure de référence est une conversion s'inscrivant typiquement dans le cadre du paradigme classique: la conversion de Saint Paul⁶¹. Cette conversion est, à l'image de l'expérience de Saint Paul, un phénomène émotionnel, radical, statique, dans le chef d'une personne qui est dominée par des forces extérieures (forces divines en théologie, forces inconscientes en psychanalyse, forces situationnelles en sociologie). Il se passe quelque chose que la personne ne peut contrôler et qui est de l'ordre du déterminisme⁶². Ce type de conver-

⁵⁹ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985 (première parution en 1902).

⁶⁰ C. D. BATSON, E. L. STOCKS, «Religion: Its Core Psychological Functions», dans J. GREENBERG, S. L. KOOLE, T. PYSZCZYNSKI (éd.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, New York, Guilford Press, 2004, p. 141-155.

⁶¹ Sur le chemin de Damas, parti avec un groupe armé afin de persécuter les premiers chrétiens, Saül (il prendra le prénom de Paul après sa conversion) entend une voix: «Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu?» (Ac 9,4). Il attribue cette voix au Seigneur, se convertit et devient un important apôtre de Jésus.

⁶² J. T. RICHARDSON, «Psychological and Psychiatric Studies of New Religions», dans L. B. BROWN (éd.), *Advances in the Psychology of Religion*, New York, Pergamon Press, 1985, p. 209-223.

sion fascine les premiers auteurs tels que James⁶³ et Starbuck⁶⁴. Cependant, dans les années soixante, avec l'émergence des humanistes, le terrain est favorable pour le déploiement d'une autre compréhension de la conversion (et de l'attraction pour le religieux/spirituel au sens large). Le développement socio-économique semble accompagné d'un passage des valeurs religieuses et de survie vers des valeurs séculières et d'individuation⁶⁵. L'individualisation, la pluralisation, la laïcisation et la sécularisation font leur entrée progressive dans les sociétés occidentales et marquent les mentalités, de même que la recherche. En psychologie, plusieurs auteurs⁶⁶ marquent la rupture avec le déterminisme. La psychologie de la religion est influencée par les orientations majeures de la psychologie, et a la possibilité de se démarquer de l'influence (jusqu'alors massive) de la psychanalyse.

Au niveau individuel, la sécularisation marque également son empreinte: la religion relève maintenant de la sphère privée. Le terme de «religious seekers» est introduit⁶⁷. Ces «religious seekers» sont des personnes engagées dans une démarche de recherche du sacré de manière autonome et plutôt libre, c'est-à-dire sans que soit nécessaire un engagement au sein d'une religion organisée. Les limites du paradigme classique sont alors évidentes; la conversion doit pouvoir être entendue comme un phénomène rationnel, plutôt social, de l'ordre du processus évolutif, dynamique, aux mains d'une personne. Un nouveau paradigme est alors introduit. Par opposition au précédent, il est appelé le paradigme contemporain ou le paradigme actif.

⁶³ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985 (première parution en 1902).

⁶⁴ E. D. STARBUCK, *The Psychology of Religion*, New York, Walter Scott, 1899.

⁶⁵ Résultats communs à 60 pays avec les États-Unis comme unique exception dans l'étude de R. INGLEHART, W.E. BAKER, «Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values», dans *American Sociological Review*, t. 65, 2000, p. 19-581.

⁶⁶ Citons notamment G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion*, New York, McMillan, 1950; V. E. FRANKL, *Man's Search for Meaning*, Boston, Beacon Press, 1962; W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1902/1985; C. G. JUNG, *Man and his Symbols* (coll. *Anchor Books*), New York, Doubleday, 1964.

⁶⁷ R. STRAUS, «Changing Oneself: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience», dans J. LOFLAND (éd.), *Doing Social Life*, New York, Wiley, 1976, p. 252-272; R. W. BALCH, D. TAYLOR, «Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult», dans J. T. RICHARDSON (éd.), *Conversion Careers*, Beverly Hills, Sage Publications, 1978, p. 43-65; D. G. BROMLEY, & A. D. SHUPE, *Moonies in America: Cult, Church and Crusade*, New York, Sage, 1979.

La conversion peut donc être motivée autrement, par un besoin de dépassement de soi. La conversion pourrait stimuler le passage à un autre stade de développement⁶⁸; ce serait une étape normale du développement du sujet sain⁶⁹.

L'évolution socio-historique du paysage religieux et du cadre théorique dans lequel prend place la conversion en tant qu'objet d'étude permet donc d'imaginer une autre fonction de la conversion et du religieux en général.

2.3. *Exploration empirique*

Pour les études suivantes, nous avons souhaité diversifier, d'une part, les concepts – en nous inspirant de cette hypothèse alternative du développement et de la réalisation de soi – et, d'autre part, les différentes formes du religieux. Ainsi, tout en incluant les concepts associés à une logique compensatoire de la religion (attachement dans l'enfance et à l'âge adulte et besoin de clôture cognitive), nous avons introduit des concepts liés à une dynamique relative au déploiement de forces et de compétences: le besoin de cognition, l'ouverture à l'expérience, la cohérence, la réalisation de soi, la générativité et l'appréciation de la beauté.

Étude 4⁷⁰. Dans cette étude, nous avons laissé de côté les groupes religieux spécifiques des trois premières études (voir Études 1, 2 et 3) pour étudier les conversions aux grandes religions représentées en Belgique – à savoir le Catholicisme, l'Islam, le Judaïsme, l'Orthodoxie et le Protestantisme – ainsi qu'au Bouddhisme. Cent quatre-vingt convertis ont répondu à notre questionnaire. Les résultats permettent d'étayer les deux hypothèses à la fois. En effet, tant des fragilités (en termes de besoins importants de clôture cognitive et de sécurité affective) que des «forces» (des scores plus élevés que la population tout-venant sur certains des concepts mentionnés ci-dessus) ont été observées parmi les personnes converties. Toutefois, bien qu'un modèle transversal semble se dégager (notamment un besoin généralisé d'ordre), il existe des différences selon les religions étudiées: toutes ne se distinguent pas de la

⁶⁸ J. FOWLER, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row, 1979.

⁶⁹ W. E. CONN, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York, Paulist, 1986.

⁷⁰ C. BUXANT, V.S SAROGLU, J. SCHEUER, «Contemporary Conversions: Compensatory Needs or Self-growth Motives?», dans *Research in the Social Scientific Study of Religion*, sous presse.

population tout-venant sur les mêmes mesures. Ces résultats différenciés selon les religions font penser à une logique de correspondance entre l'offre et la demande. Nous en discuterons dans la conclusion de cet article.

Étude 5⁷¹. Pour l'étude suivante, nous souhaitons nous consacrer à des personnes intéressées par une forme moderne du religieux (la spiritualité) sans qu'elles soient nécessairement impliquées dans un engagement religieux institutionnel et/ou communautaire. Nous nous sommes tournés vers le public assistant à des conférences portant sur des thèmes liés à la spiritualité (N = 204). La spiritualité est souvent présentée dans la littérature comme une étape ultime du développement religieux. En ce sens, on aurait pu, a priori, s'attendre à la présence – unique – de motifs positifs associés à la seconde hypothèse du religieux. Or, la comparaison à la population tout-venant a montré la présence de fragilités affectives (insécurité de l'attachement dans l'enfance et évitement à l'âge adulte) et cognitives (besoin élevé de clôture cognitive). Toutefois, ces «free-lance spiritual seekers» se distinguent également de la population tout-venant par leur importante ouverture à l'expérience (en tant que trait de personnalité). Et, par comparaison aux membres de l'étude 3, ils présentent une plus grande ouverture au questionnement religieux. Ce profil (fragilités jointes à un questionnement religieux important) ne semble pas correspondre à celui que l'on trouve dans une religiosité plus traditionnelle.

Étude 6⁷². Après avoir étudié ces différentes populations caractérisées par un niveau élevé de religiosité (y compris la spiritualité), nous nous sommes penchés sur une population de personnes athées (N = 149). Jusqu'à présent, les motifs compensatoires et les motifs de développement et de réalisation de soi étaient entendus comme des motifs d'attraction pour le religieux. Nous nous sommes posé la question de la spécificité de ces motifs en examinant dans quelle mesure ils peuvent (ou non) s'appliquer au non-religieux. Il s'est avéré que, comparativement à une population tout-venant, les personnes athées présentent des fragilités affectives (une insécurité d'attachement, mais uniquement à l'âge adulte) et cognitives ainsi que, en même temps (et davantage qu'un converti par exemple), un certain nombre de «forces» (besoin de cognition, appréciation de la beauté, générativité et accomplissement existentiel). Ainsi, cette première étude se caractérise par une combinaison de motifs «négatifs» (compensatoires) et de motifs «positifs» (réalisation de soi). La distinction entre le religieux et le non-religieux sur la base de ces concepts serait plutôt quantitative que qualitative. Ces premiers résultats nécessitent des développements futurs pour répondre à la question de la spécificité des motifs du religieux en comparaison du non-religieux.

⁷¹ C. BUXANT, V. SAROGLOU, M. TESSER, «Free-lance Spiritual Seekers: Self-growth or Compensatory Motives?», dans *Mental Health, Religion, and Culture*, sous presse.

⁷² C. BUXANT, V. SAROGLOU, Données non publiées.

Étude 7⁷³. Enfin, après ces études «de terrain», nous avons souhaité tester de manière plus contrôlée notre hypothèse positive qui présente le religieux comme le résultat d'une dynamique positive et non pas (uniquement) comme le résultat de défenses ou de compensations de fragilités ou de manques. Nous avons souhaité examiner le rôle des émotions positives sur la religiosité et la spiritualité. Si le lien entre émotions négatives et religion est déjà bien établi, celui qu'il y avait entre émotions positives et religion est presque totalement ignoré. Une étude expérimentale en laboratoire a été menée. L'induction d'émotions positives spécifiques (de type émerveillement) au moyen d'extraits vidéo, par comparaison à la projection de vidéos neutres, a eu un effet positif sur le niveau de spiritualité (et pas sur le niveau de religiosité) des participants (N = 178). Cette étude, à elle seule, n'a pas la prétention de résoudre la question de l'attraction pour le religieux et d'abandonner toute conception défensive ou compensatoire du religieux. Cependant, ces résultats ouvrent des pistes stimulantes et incitent à développer davantage le lien entre religion-spiritualité et émotions positives.

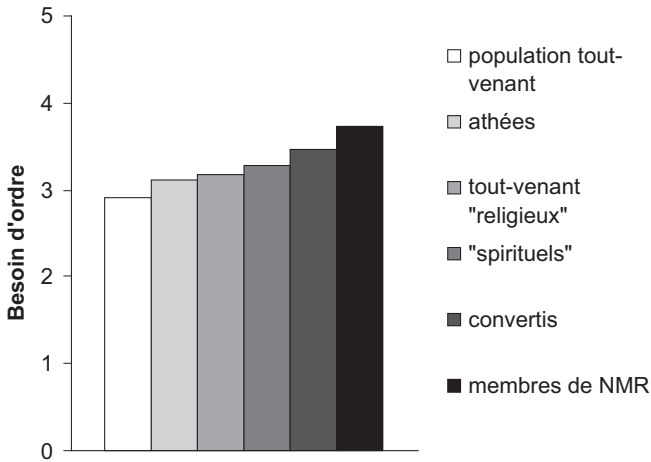
III. DISCUSSION GÉNÉRALE ET CONCLUSIONS

L'ensemble des résultats obtenus dans le cadre de notre travail de recherche et rapportés brièvement dans le présent article nous amène – au moins – à trois constats qui sont autant de pistes pour des développements futurs.

3.1. *Vers un continuum du religieux et une logique de correspondance offre-demande*

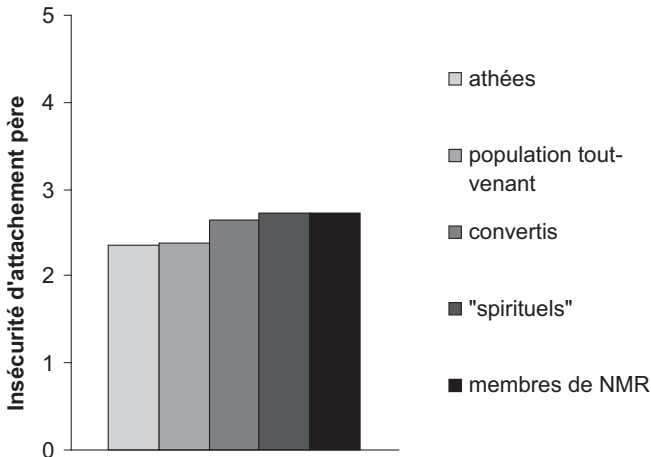
À partir de l'ensemble des données issues des études ici rapportées, une hypothèse semble pouvoir s'énoncer: il pourrait exister un continuum des formes du religieux en regard des caractéristiques partagées par les personnes constituant une même population religieuse. Concrètement, si les groupes religieux diffèrent de la population dite tout-venant, ils se distinguent également entre eux. Pour certains concepts, ce continuum paraît clair. Par exemple, regardons de quelle manière le besoin cognitif d'ordre, évalué auprès de chacune des populations étudiées, peut être illustré (Voir le graphique 1).

⁷³ V. SAROGLU, C. BUXANT, J. TILQUIN, «Positive Emotions as Leading to Religion and Spirituality», dans *Journal of Positive Psychology*, t. 3, 2008, p. 165-173.



Graphique 1: Illustration des moyennes obtenues sur l'échelle de besoin d'ordre auprès de chacune des populations étudiées dans cette étude.

Si cette logique du continuum est moins évidente pour le besoin affectif (surtout en ce qui concerne l'attachement romantique à l'âge adulte), au vu du graphique ci-dessous, on constate néanmoins que, sur la mesure de l'attachement avec le père dans l'enfance, les groupes diffèrent entre eux de manière similaire à la mesure précédemment considérée (le besoin d'ordre).



Graphique 2: Illustration des moyennes obtenues sur l'échelle d'insécurité d'attachement avec le père auprès de chacune des populations étudiées dans cette étude.

Sur ces deux graphiques, on peut voir que les fragilités affectives et cognitives sont en moyenne plus importantes au sein des membres de NMR. À l'autre extrême du continuum se trouve la population tout-venant et les personnes athées. Au plus on se rapproche d'une religiosité rigide et fortement engagée sur le plan communautaire, au plus les fragilités tant cognitives qu'affectives sont observées.

Si les formes du religieux peuvent ainsi être classées selon les caractéristiques (moyennes) des personnes qui les composent, nous pouvons penser, dans une logique qui s'inscrit bien dans le marché moderne du religieux, que l'individu ne se tourne pas vers une forme du religieux par le fruit du hasard. Les différences observées entre les populations sur certaines variables supposées être des motifs du religieux pourraient correspondre à des différences internes au choix religieux (ou non-religieux) de l'individu. À l'hypothèse du continuum semble s'associer une logique de correspondance entre l'offre et la demande.

3.2. *Une combinaison de motifs*

Un deuxième constat est celui de la mixité des motifs d'attraction pour le religieux. Aucune des populations étudiées ne semble répondre à une logique qui serait exclusive; tant des motifs compensatoires que des motifs liés au développement de soi sont observés au sein d'une même population. Si l'hypothèse du religieux en tant que moyen de développement de soi a été présentée comme une hypothèse alternative à celle de la compensation, plus classique, cela n'implique pas nécessairement que ces deux hypothèses sont contradictoires. Au-delà de la question éventuelle du caractère passif ou actif des deux logiques, se pose la question du type de dynamique en présence. En fait, le point commun est cette tension vers un meilleur niveau de bien-être et de développement. Toutefois, dans le premier cas de figure (motifs négatifs), il s'agit de compenser un manque et d'atteindre un niveau «zéro», c'est-à-dire un niveau moyen de fonctionnement ou un niveau dit «normal». Dans le deuxième cas de figure, ce ne sont pas des manques qui motivent, mais une recherche de développement optimal. Paloutzian⁷⁴ prétend que le principe commun à la base d'une

⁷⁴ R. F. PALOUTZIAN, «Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning-system Analysis», dans R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK (éd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York, Guilford Press, 2005, p. 331-347.

conversion est l'insatisfaction. Pour atteindre un développement optimal et plénier, est-il indispensable d'avoir préalablement compensé toute fragilité, tout manque et tout besoin? Est-ce qu'un niveau important d'insécurité affective peut permettre d'atteindre un niveau ultime de développement? Cette question interroge la hiérarchie des besoins.

3.3. *De la spécificité du religieux*

Enfin, un dernier constat, ou plutôt une dernière interrogation, est celle de la spécificité du religieux. Théoriquement, selon Batson et Stocks⁷⁵, face à l'ensemble des besoins soulevés par Maslow⁷⁶ et à l'ensemble des questions existentielles s'y référant, le religieux est en mesure d'apporter une réponse. Nos études se sont intéressées à trois de ces questions existentielles et donc à trois de ces besoins: le besoin d'amour et d'appartenance, les besoins cognitifs et le besoin de réalisation de soi. Si les résultats obtenus montrent, en partie, que ces besoins semblent en effet pouvoir être associés au religieux, il reste que notre étude sur une population de personnes athées élargit ces motifs au non-religieux. Peut-on, dès lors, remplacer le religieux? Il existe d'autres systèmes de sens et d'autres supports socio-affectifs que le religieux. Pensons aux systèmes de sens communément partagés tels que le langage, les habitudes du quotidien, les us et coutumes, une vie de famille, une vie professionnelle, des opinions politiques, des opinions éthiques, des données scientifiques; tout cela, et bien d'autres choses encore, donne du sens, fixe un cadre cognitif signifiant et sécurise. Quelle est donc la spécificité de l'offre religieuse? Est-ce sa capacité à répondre à des besoins socio-affectifs et cognitifs, des fragilités, particulièrement élevés? Et qu'en est-il de la spécificité du religieux au sujet de l'hypothèse alternative de réalisation de soi? Si l'individu peut se réaliser dans d'autres domaines que le domaine du religieux (loisirs, profession, famille), qu'apporte en plus le religieux? La possibilité de se transcender soi-même comme le suggèrent Batson et Stocks⁷⁷? Nous avons vu que les motifs du religieux étaient

⁷⁵ C. D. BATSON, E. L. STOCKS, «Religion: Its core Psychological Functions», dans J. GREENBERG, S. L. KOOLE, T. PYSZCZYNSKI (éd.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, New York, Guilford Press, 2004, p. 141-155.

⁷⁶ A. H. MASLOW, *Motivation and Personality*, 2^e éd., New York, Harper & Row, 1970.

⁷⁷ C. D. BATSON, E. L. STOCKS, «Religion: Its Core Psychological Functions», p. 141-155.

probablement multiples, dans le chef même d'une seule personne. La spécificité du religieux pourrait, justement, être son caractère potentiellement holiste. Le religieux a, en effet, la prétention de s'étendre à tous les domaines de la vie. La conversion, par exemple, quelle que soit la religion d'adhésion, est entendue comme un changement (parfois radical) dans la manière de penser, de voir et de vivre dans le monde. Quel autre agent social peut y prétendre? Toutefois, une telle prise en charge holiste de la vie de l'individu n'est pas sans risque; elle peut se faire au prix de son autonomie. Cette spécificité holiste du religieux peut être sa force, tout autant que sa faiblesse.

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*,
Place Cardinal Mercier 10.

Coralie BUXANT
Centre de psychologie de la religion
Université Catholique de Louvain

Résumé – Comment expliquer, dans une perspective psychologique, pourquoi certaines personnes se tournent vers le religieux aujourd'hui? Quels sont les motifs d'attraction pour le religieux? Cette question est particulièrement importante dans le contexte actuel de la sécularisation et du marché du religieux. Des résultats solides soutiennent la présence de vulnérabilités psychologiques (socio-affectives et cognitives) préalables à l'attraction pour le religieux. Outre ces besoins compensatoires, nous émettons l'hypothèse que la religiosité moderne est caractérisée par des motivations qui reflètent la réalisation de soi et le développement optimal de la personne (désir de réalisation de soi). Dans le présent article, sept études sont rapportées. Parmi des populations spécifiques (membres et ex-membres de Nouveaux Mouvements Religieux, convertis à des religions traditionnelles, personnes en recherche sur le plan spirituel et athées), plusieurs mesures ont été examinées dans le cadre de ces deux paradigmes (besoins de compensation et désir de réalisation de soi). Les comparaisons aux scores obtenus par la population tout-venant sur les mêmes mesures suggèrent la coexistence de ces deux types de motifs. En outre, les différences quantitatives observées entre les populations étudiées semblent pouvoir être interprétées en termes de correspondance entre la demande (motifs d'attraction) et l'offre (caractéristiques du groupe religieux/spirituel).

Summary – How explain, from a psychological perspective, why some people turn to religion today? What are the motives? This question is particularly important in the current context of secularized societies and religious market. There is substantial evidence in previous literature on psychology of religion to support the idea that attraction to religion occurs in the presence of pre-existing psychological vulnerabilities (socio-affective and cognitive). In addition to these compensation needs, we theorized that modern religious

people can also be characterized by motivations that denote self-realization and optimal development (self-growth motives). In the present paper, seven studies are presented. Among specific populations (New Religious Movements members and ex-members, converts to traditional religions, free-lance spiritual seekers, and atheists), a variety of measures were examined in the frame of these two paradigms (compensation needs vs. self-growth motives). Comparisons to scores from the general population on the same measures suggested a co-existence of these two kinds of motives. Moreover, interesting quantitative differences observed between populations studied could be interpreted in terms of correspondence between supply (people's motives) and offer (group's characteristics).