

PSYCHOLOGIE SOCIALE ET RELIGION : INTRODUCTION

Qu'est-ce que la « religion » ?

La religion a toujours fait partie de l'histoire des hommes et l'histoire est là pour attester des nombreuses formes de liens existant entre les sociétés humaines et le fait religieux. Le triomphe du matérialisme a pourtant fait douter les hommes, et les avancées scientifiques ont annoncé le déclin voire l'extinction des croyances religieuses.

Aujourd'hui, personne ne peut contredire la vitalité toujours forte du fait religieux, mais définir l'objet « religion » reste source de polémiques. Sans viser une analyse exhaustive des définitions proposées pour la « religion » et ses différentes extensions (religiosité, sentiment religieux...), on peut déjà poser quelques jalons et éclairer cette multiplicité de sens classiquement affectés à l'objet. Si l'on s'attache à ce qui est proposé au plus grand nombre dans les dictionnaires et encyclopédies, les difficultés apparaissent immédiatement puisqu'on oscille souvent entre un réductionnisme conceptuel¹ et une prudence qui n'éclaircit guère². Toutefois, ces difficultés ont plusieurs sources, notamment l'étymologie du mot « religion » lui-même, qui est issu de la seule sphère latine, ce qui limite d'une certaine manière son universalité ; origine qui est également controversée depuis l'antiquité³ : « *religio* "atten-

1. « Culte rendu à la divinité » (Larousse, 1963, p. 874).

2. « On a le plus souvent tenté de définir que réellement défini la *religion* [...] et les Occidentaux aboutissent généralement à une conception trop étroite, axée sur leur psychologie, d'une part, sur le parangon constitué par le christianisme de l'autre » (Grand Larousse Encyclopédique, 1964, tome IX, p. 119).

3. Voir au sujet de l'explication détaillée et discutée de l'étymologie du terme religion : (Lalande, 2002, p. 916-917).

tion scrupuleuse", d'où "respect religieux, vénération", dér., selon Cicéron, de *relegere* "recueillir, rassembler" [...] ou, selon Lucrèce, de *religare* "relier", étymologie contestable, mais fréquemment reprise pour son intérêt sémantique » (Rey, 1985, p. 199).

Or, la religion telle qu'entendue de nos jours ne revêtira « [...] un sens proche de celui que nous lui donnons, qu'au moment où le christianisme s'impose dans l'Empire romain comme religion officielle, reconnue comme telle par l'État mais distincte de lui [...] et d'un autre ordre que lui » (Ferréol, 1995, p. 230-231). Enfin, la distinction entre les domaines religieux et civil est un pur produit de notre société et ne se rencontre pas dans d'autres cultures.

On comprend sans peine la difficulté qu'il peut y avoir à analyser un fait social qui d'une certaine manière échappe à nos catégories de pensée.

D'autres définitions *a priori* plus élaborées semblent nous guider davantage: « Reconnaissance par l'homme d'un pouvoir ou d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée et à qui obéissance et respects sont dus; attitude intellectuelle et morale qui résulte de cette croyance, en conformité avec un modèle social et qui peut constituer une règle de vie [...] Système de croyances et de pratiques, impliquant des relations avec un principe supérieur (le plus souvent un ou plusieurs dieux...), et propre à un groupe social » (Rey, 1985, p. 199-200) ou encore: « ...ensemble de croyances et de pratiques relatives au sacré. Ces croyances et pratiques sont elles-mêmes en rapport avec la conduite profane de la vie. Elles unissent enfin dans une même communauté l'ensemble des individus qui y adhèrent » (Ferréol, 1995, p. 230). Toutefois, elles ne recouvrent pas en totalité la complexité du fait religieux. Aussi certains dictionnaires proposent-ils, en lieu et place d'une définition, un développement thématique: par exemple, le « dictionnaire des sciences humaines » (Mesure et Savidan, 2006) s'intéresse plutôt aux liens entre « religion et modernité » (Hervieu-Léger, 2006, p. 981-983).

Posons donc le problème sous un angle différent: est-il utile de chercher à définir l'objet « religion »? Cette question peut *a priori*, paraître surprenante: parler d'un objet aux définitions diverses permet de porter les débats sur les différents sens que l'on donne à l'objet, donc favorise les échanges et les positionnements contrastés, mais, s'abstenir de le définir, ou trouver vain de le faire est tout autre.

Ce problème s'est pourtant posé dès le début des recherches en psychologie de la religion. En 1902-1903, à l'Université de Genève, Flournoy propose une série de 14 leçons sur la psychologie religieuse et, dans son introduction (« Les principes de la psychologie religieuse »), se positionne clairement et curieusement sur la question: abordant les travaux nord américains, il signale tout d'abord que les auteurs n'y voient pas l'intérêt de préciser ce qu'ils entendent par religion, puis rajoute « ils sont gens trop pratiques pour perdre leur temps à des définitions, formulations de principes, et autres bagatelles de la sorte auxquelles s'arrête l'esprit français dans son amour souvent exagéré de

la clarté » (Flournoy, 2006, p. 9). Certes, son analyse de l'esprit français peut être un point de vue personnel, mais la question de l'inutilité de la définition semble largement plus partagée. À ce sujet, il cite notamment Leuba : « [...] qui déplore toute la peine et le temps qu'on a dépensé à vouloir déterminer ainsi l'essence générale de la religion [...] » (1901, p. 195), ainsi que William James (1902, p. 27), principal fondateur de la psychologie de la religion, lequel évoque aussi « [...] la futilité de toutes les définitions de la religion mises en regard de l'extrême complexité et diversité des expériences religieuses » (*id.*).

Il y a tout de même un risque à se détourner de la question car, comme le rappelle Testart, « le problème de savoir comment définir la religion a déjà fait couler tellement d'encre que l'on hésite à s'y aventurer de nouveau. Toutefois il serait plus aventureux encore de s'engager dans une réflexion sur la religion sans nous être mis d'accord au préalable sur ce que nous devons entendre par ce terme » (2006, p. 19).

Dans un entre deux plus commode, les définitions de la religion dépendent aussi du regard disciplinaire, lequel se teinte largement de références conceptuelles propres à chaque champ scientifique. Mais la question d'une définition unitaire et consensuelle est clairement ardue puisque la production dans le domaine est considérable, que ce soit en sociologie, en anthropologie, en psychanalyse, en philosophie, en histoire des religions... Il s'agit alors de trouver un juste équilibre entre, d'un côté, une définition trop généraliste aux contours flous et ne rendant compte au final d'aucune spécificité de l'objet⁴ et, de l'autre, une définition parcellaire, orientée et par conséquent trop ciblée. Nous pourrions alors reprendre les propos de Caillé qui s'interroge sur la définition de la religion, propos qui ne résolvent en rien la situation, mais qui posent au moins le problème : « en définitive, nous ne le savons guère. Et encore moins peut-être aujourd'hui qu'hier » (2003, p. 6).

Du côté des moins mauvaises propositions, on retiendra celle de Durkheim, même si le déterminisme social en constitue la trame : « [...] une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale [...] » (1965, p. 65). On trouve ici en filigrane la question cruciale du sujet social et du sens qu'il donne à sa vie en fonction de sa communauté d'appartenance. Aussi, à défaut de refuser de se poser la question, on peut au moins essayer d'y répondre – tout en reconnaissant les formidables obstacles aussi bien culturels, linguistiques, symboliques... que le polymorphisme de l'objet pose – de façon à situer la religion à la place centrale qu'elle occupe dans le fonctionnement des sociétés humaines.

4. « Geertz (1972) par exemple, présente l'idée que tous les phénomènes symboliques seraient par essence religieux. Cela ne paraît pas sérieux. La poignée de main par laquelle je salue un ami ou un inconnu est un geste symbolique, mais il n'est pas religieux... » (Testart, 2006, p. 24).

**Le regard ternaire :
quel usage en psychologie sociale de la religion ?**

La psychologie sociale, située à l'articulation du psychologique et du social, tente d'appréhender les idées et les comportements de l'individu en prenant en compte ses relations avec autrui (idées, comportement, sentiments...) ainsi que le contexte dans lequel il se trouve. Ce champ disciplinaire est autonome, au moins par ce que Moscovici (1984) appelle le regard psycho-social : « [...] en réalité notre discipline se distingue moins par son territoire que par un regard qui lui est propre. Ce que praticiens, chercheurs, étudiants apprennent au cours de leur travail, c'est d'abord une manière de regarder des phénomènes et les relations » (Moscovici, 1984, p. 8). Cette forme d'analyse « [...] se traduit par une lecture ternaire des faits et des relations. Sa particularité est de substituer à la relation à deux termes du sujet et de l'objet, héritée de la philosophie classique, une relation à trois termes : Sujet individuel – Sujet social – Objet » (*id.*, 1984, p. 9).

Une autre manière de présenter la psychologie sociale consiste à en proposer une lecture à partir de ses niveaux d'analyses de la réalité, variant d'une explication préférentiellement psychologique à une autre plus sociologique :

« Un premier niveau d'explication se focalise sur l'étude des processus individuels. [...] Un deuxième niveau d'explication décrit des processus interindividuels et situationnels. [...] Un troisième niveau tient compte des différences de positions que différents acteurs sociaux occupent dans le tissu des relations sociales caractéristiques d'une société. [...] Un quatrième niveau fait appel à des systèmes de croyances, de représentations, d'évaluations et de normes sociales... » (Doise, 1999, p. 864-865).

C'est sur cette base à la fois psychologique et sociétale que la religion peut être abordée au plus large et ce gradient explicatif qui est pluriel répond sans conteste aux questions de la religiosité contemporaine. Si la dimension holistique ou globalisante peut traiter les questions idéologiques qui concernent par exemple le dogme religieux, la dimension plus psychologique de son côté interroge, entre autre, des phénomènes plus individuels comme la conversion. Mais ces niveaux s'interpénètrent et peuvent aussi faire l'objet d'une analyse commune et éclairer avec richesse différents phénomènes quelle que soit l'orientation explicative, ce qui est d'ailleurs souhaitable.

C'est en 1975 que Argyle et Beit-Hallahmi publient « La psychologie sociale de la religion ». Un ouvrage plus récent paru en 1997 (puis réédité en 2004) des deux mêmes auteurs (« la psychologie des comportements religieux, croyances et expériences ») développe et approfondi des thèmes abordés dans leur ouvrage initial. Ils définissent ainsi leur champ d'étude du religieux : « La psychologie sociale de la religiosité étudie les corrélations entre la psychologie, les dimensions sociales et le contexte de religiosité » (Beit-Hallahmi et Argyle, 2004, p. 36). Le mariage entre la discipline et l'objet est ici organisé autour de

différents thèmes: les questions méthodologiques propres aux travaux sur la psychologie de la religion; l'expérience religieuse; la socialisation religieuse; les liens entre la personnalité et la religion; les effets de la religion au niveau de l'individu et du groupe; les phénomènes de conversion... Cette approche disciplinaire permet donc de se dégager largement des courants théoriques qui orientent le primat du fait religieux soit vers l'individu soit vers une dimension beaucoup trop sociale.

Si la psychologie de la religion a longtemps été critiquée pour ses orientations plutôt philosophiques et théologiques, pour ses faiblesses théoriques ou encore pour sa méthodologie partisane, cet espace de recherche évolue et se structure. Avec la psychologie sociale, de nombreux chercheurs abordent cette question du fait religieux par des études qui se rattachent aux théories classiques de la discipline comme par exemple la dissonance cognitive (cf. la célèbre étude de Festinger, Riecken et Schachter (1956) sur la persistance des croyances sectaires); l'idéologie (Deconchy, 1980); l'attribution sociale (Hunter, Stringer et Coleman, 1993); l'identité sociale (Herriot, 2007); les représentations sociales (Dargentas, 2005); la catégorisation sociale (Soubiale et Roussiau, 2002); le « locus of control » (Schaefer et Gorsuch, 1991); l'estime de soi (Hood, 1992)...

Et les choses avancent vite: en 1991, Deconchy notait que les recherches en psychologie sociale de la religion étaient encore rare (p. 663), plus récemment, Dargentas (2006, p. 632) fait référence à la conférence de l'IAPR (International Association for the Psychology of Religion) et souligne la place centrale de la psychologie sociale parmi les nouvelles orientations théoriques en psychologie de la religion. Il faut dire que la place centrale de la psychologie sociale dans le domaine du religieux était déjà évoqué par de nombreux chercheurs comme par exemple Spilka, Hood, Hunsberger et Gorsuch dans leur ouvrage publié en 2003 « La psychologie de la religion » ou un chapitre complet présente les principaux domaines où s'entrecroisent les théories de la psychologie sociale et la question religieuse (p. 34-47).

Cet ouvrage se propose d'aborder la question de la religion sous l'éclairage spécifique de la psychologie sociale de manière à poser des jalons qui identifieront clairement ce champ de recherche et feront le lien entre une discipline et un objet d'étude.

Pour donner à l'ensemble du document une bonne cohérence, l'ouvrage couvre plusieurs grands champs d'étude de la psychologie sociale de la religion. Nous avons insisté sur une grille de lecture prenant pour point de départ certains modèles théoriques classiques issus de la discipline (attitudes, conformisme, biais cognitifs, relations intergroupes...) qui sont présentés aux lecteurs pour éclairer dans un second temps des phénomènes religieux bien connus (conflits religieux, personnes converties, éducation et religion...). Mais chaque chapitre se laisse aussi porter par l'actualité en présentant des aspects plus contemporains du phénomène.

Le premier thème – **Religion et socialisation** – couvre la période du passage de l'enfance à l'âge adulte et aborde les processus identitaires de socialisation. En effet, l'individu ne naît pas religieux mais le devient par sa culture, c'est-à-dire par l'intégration de normes sociales qui sont construites par des groupes afin de donner du sens au monde qui les entoure. Il comporte deux chapitres traitant des mécanismes de construction et de structuration de l'identité religieuse (*chapitre 1 de Zhora Guerraoui et chapitre 2 de Yoann Bonnet*).

Le second thème – **Religion et personnalité** – s'oriente vers l'individu religieux et sa personnalité. L'analyse se fait, dans un premier temps, sous l'angle du phénomène spécifique de la conversion religieuse (*chapitre 3 de Stéphane Laurens*) puis au travers des différents aspects de la personnalité telle qu'elle est abordée en psychologie sociale, c'est-à-dire en tant qu'elle peut conduire un individu à être plus religieux qu'un autre (*chapitre 4 de Elise Renard*).

Le troisième thème – **Religion et relations entre les groupes** – se penche sur les relations intergroupes au travers de trois chapitres, concernant respectivement la question des discriminations dans le champ religieux (*chapitre 5 de André Ndobu*), le sentiment d'injustice dans les conflits intergroupes et le lien avec la religion à partir de l'exemple du conflit nord-irlandais (*chapitre 6 de Nadège Soubiale et Zouhair Abassi*), enfin les mécanismes de rumeurs et de légendes urbaines et leurs utilisations dans la stigmatisation de certains groupes (*chapitre 7 de Linda Simon*).

Le quatrième thème – **Religion et fonctionnement des groupes** – analyse le fonctionnement de la pensée des groupes. Le premier chapitre (*chapitre 8 de Emmanuelle Gardair*) aborde l'impact des biais cognitifs dans la pensée religieuse et magique, puis sont présentées les radicalisations idéologiques dans le fonctionnements des groupes et leurs liens avec certains mécanismes de type sectaire (*chapitre 9 de Yves Py et Nicolas Roussiau*); enfin on évoque la question du risque dans certaines croyances religieuses (*chapitre 10 de Bruno Chauvin*).

Le cinquième et dernier thème – **Religion, santé et environnement** – regroupe des thématiques d'actualité autour des questions de santé et d'environnement. Il s'agit, d'une part, de faire le lien entre croyances religieuses et santé et plus précisément au niveau du vieillissement (*chapitre 11 de Nathalie Bailly*); d'évoquer les rapports entre religion et environnement (*chapitre 12 de Ghazlane Fleury-Bahi*) et enfin, de traiter des questions sensibles associées au VIH, à la prise de risque et à la religiosité (*chapitre 13 de Marie Préau*).