

Hervé CARRIER, s.j.
Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.

(1966)

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
Courriel: mcpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole, professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
Courriel: mqpaquet@videotron.ca

à partir du livre de :

Hervé CARRIER, s.j.

PSYCHO-SOCIOLOGIE DE L'APPARTENANCE RELIGIEUSE.

Rome : Les Presses de l'Université grégorienne, 1966, 3^e édition,
314 pp. Collection : Studia Socialia, no 4.

[Autorisation formelle accordée par le Père Carrier le 17 novembre 2009 de diffuser l'ensemble de son œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : herve.carrier@jesuites.org

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans 12 points.

Pour les notes de bas de page : Comic Sans, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

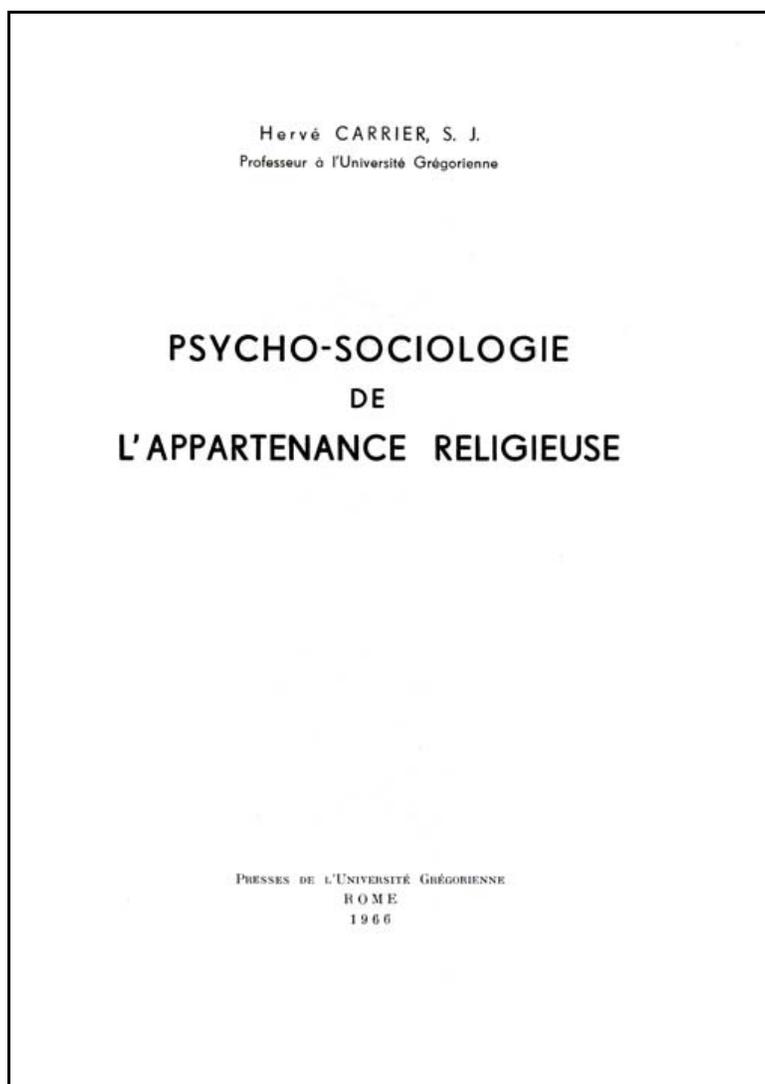
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11"

Édition complétée le 9 janvier à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Hervé CARRIER, s.j.
Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.

PSYCHO-SOCIOLOGIE DE L'APPARTENANCE RELIGIEUSE.



Rome : Les Presses de l'Université grégorienne, 1966, 3^e édition,
314 pp. Collection : Studia Socialia, no 4.

[8]

Principales abréviations utilisées

[Retour à la table des matières](#)

Amer. Cath. Social. Rev.	American Catholic Sociological Review
Amer. Journ. Social.	American Journal of Sociology
Amer. Social. Rev.	American Sociological Review
Arch. Social. des Relig.	Archives de Sociologie des Religions
Cahiers Intern. Social.	Cahiers Internationaux de Sociologie
Journ. Abn. Soc. Psychol.	Journal of Abnormal and Social Psychology
Journ. Soc. Psychol.	Journal of Social Psychology

[9]

Sommaire des chapitres

(Voir la Table analytique des matières à la fin du volume)

[Table des matières](#)

[Préface](#)

[Introduction.](#) Vers une psycho-sociologie religieuse

1ère partie.

[Schéma conceptuel de la recherche](#)

Chapitre I. [L'appartenance religieuse comme attitude de comportement](#)

I. [L'appartenance religieuse comme phénomène d'observation](#)

II. [L'appartenance religieuse dans l'ordre du communel](#)

III. [L'appartenance religieuse comme attitude psycho-sociologique](#)

IIe partie.

[Formation de l'attitude religieuse](#)

Chapitre II. [La conversion religieuse](#)

Chapitre III. [La conversion aux sectes](#)

Chapitre IV. [La conversion à une Église](#)

Chapitre V. [L'éducation première](#)

Chapitre VI. [L'enseignement religieux](#)

IIIe partie.

[Différenciation de l'attitude religieuse.](#)

Chapitre VII. [La cohésion du groupe et du lien d'appartenance](#)

Chapitre VIII. [La cohésion des communautés ecclésiastiques](#)

Chapitre IX. [La représentation du groupe religieux, facteur de cohésion](#)

Chapitre X. [Les transformations de l'attitude religieuse](#)

Chapitre XI. [Stabilité et progrès des attitudes religieuses](#)

[Conclusion.](#) La spécificité de l'attitude religieuse

[Bibliographie](#)

[299]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

TABLE DES MATIÈRES

[Retour à la table des matières](#)

[Sommaire des chapitres](#)

[Liste des tableaux](#)

[Liste des figures](#)

[Préface](#)

[Introduction.](#) Vers une psycho-sociologie religieuse

[1ère partie.](#)

Schéma conceptuel de la recherche

[Présentation](#)

Chapitre I. [L'appartenance religieuse comme attitude de comportement](#)

- I. [L'appartenance religieuse comme phénomène d'observation](#)
 - 1. [Compréhension de l'attitude religieuse](#)
 - 2. [Distinction entre l'expérience religieuse et son expression](#)
 - 3. [Choix d'un schéma analytique](#)
 - 4. [Le Communiel, le Civil, le Supranaturel](#)

- II. [L'appartenance religieuse dans l'ordre du communiel](#)
 - 1. [L'appartenance religieuse au niveau du communiel](#)
 - 2. [L'appartenance religieuse au niveau du comportement](#)
 - 3. [Le concept de comportement religieux](#)
 - 4. [La spécificité du religieux](#)

- III. [L'appartenance religieuse comme attitude psycho-sociologique](#)
 - 1. [L'appartenance religieuse vue par les théologiens : le « Membre d'Église »](#)
 - 2. [Le point de vue des psycho-sociologues : l'attitude religieuse et l'identification au groupe religieux](#)
 - 3. [L'appartenance religieuse comme source d'attitude et comme objet d'attitude](#)
 - 4. [Délimitation des appartenances et des groupes religieux](#)

IIe partie.

Formation de l'attitude religieuse.

Section 1. La conversion comme mode d'adhésion religieuse

Chapitre II. La conversion religieuse

1. L'initiation religieuse, forme d'intégration de l'attitude
2. Description préliminaire de la conversion
3. Phénoménologie et typologie de la conversion
4. La conversion par rapport aux divers groupes religieux

Chapitre III. La conversion aux sectes

1. Le pattern du « réveil » religieux
2. Le problème de la personnalité et du comportement sectaires
3. Les statuts et les rôles socio-religieux
4. Signification de la conversion selon la structure des sectes
5. Les motivations religieuses apparentes

Chapitre IV. La conversion à une Église

1. L'Église comme groupe spécifique
2. Phases de la conversion: résolution de la crise
 - a) La personnalité intégrée
 - b) Le comportement du converti, sa « conviction »
3. Identification à l'Église
 - a) Les références institutionnelles de la conversion
 - b) L'intégration culturelle et psychologique

Section 2. L'éducation religieuse

Chapitre V. L'éducation première

1. L'identification à la religion des parents
2. Précocité des attitudes religieuses
3. L'influence du groupe primaire en général
4. La « découverte » de l'institution religieuse par l'enfant

Chapitre VI. L'enseignement religieux

- I. Le rôle intégrateur de la doctrine
- II. L'enseignement religieux des jeunes
 1. Les recherches sur la vie religieuse des jeunes
 2. L'enseignement religieux et les adhésions religieuses
 3. Intégration différentielle des attitudes religieuses
- III. La prédication dans son contexte social
 1. Le prédicateur et son milieu
 2. Réorientation des attitudes collectives
 3. La prédication et les identifications socio-religieuses

IIIe partie.

Différenciation de l'attitude religieuse.

Section 1. La cohésion de l'attitude religieuse

Chapitre VII. La cohésion du groupe et du lien d'appartenance

1. Position du problème
2. Psychologie méthodique de la cohésion sociale
3. La cohésion socio-religieuse selon les types de communautés
4. La cohésion spécifique des sectes

Chapitre VIII. La cohésion des communautés ecclésiastiques

1. Les degrés de participation communautaire
2. Les liens institutionnels
3. Le rôle du prêtre dans la cohésion des communautés
4. La dimension des communautés et leur cohésion

Chapitre IX. La représentation du groupe religieux, facteur de cohésion

1. L'image du groupe d'appartenance
2. Les représentations « sociologiques » ou « psychologiques » du groupe
3. L'auto-évaluation du groupe d'appartenance
4. Les représentations symboliques du groupe religieux

Section 2. Les changements dans l'attitude religieuse

Chapitre X. Les transformations de l'attitude religieuse

1. L'observation des changements d'attitude
2. Le concept descriptif de « mobilité religieuse »
3. Le nivellement des attitudes religieuses
4. L'abandon de la pratique religieuse par les jeunes
5. Ruptures d'unité dans les croyances
6. Incroyance et rupture d'appartenance

Chapitre XI. Stabilité et progrès des attitudes religieuses

1. Mobilité et inertie des sentiments religieux
2. Persistances et survivances religieuses
3. Stabilité propre des attitudes religieuses
4. La maturation du sentiment religieux

Conclusion. La spécificité de l'attitude religieuse

Bibliographie

[297]

Liste des tableaux

[Retour à la table des matières](#)

- Tableau 1. [Motifs de conversion de 1011 hommes et de 254 femmes](#)
- Tableau 2. [Comparaison faite par des étudiants entre leur foi et celle de leurs parents](#)
- Tableau 3. [Comparaison entre l'attitude religieuse des jeunes Français de 18 à 30 ans et celle de leurs parents](#)
- Tableau 4. [Le degré d'intérêt religieux depuis le mariage selon la composition du groupe familial](#)
- Tableau 5. [Participation religieuse des Catholiques anglais de 15 à 24 ans \(garçons et filles\) selon l'instruction religieuse reçue](#)
- Tableau 6. [Adhésion des jeunes Français de 18 à 30 ans aux enseignements de l'Église catholique](#)
- Tableau 7. [Attitude « privée » et attitude « institutionnelle » de Méthodistes et de Baptistes au sujet des formes du baptême](#)
- Tableau 8. [Réponses obtenues à une question sur les rapports entre la science et la religion](#)
- Tableau 9. [Taux de présence dominicale des Catholiques de la Seine selon le sexe et l'âge](#)
- Tableau 10. [Taux de présence dominicale en fonction du sexe, de l'âge et de la situation de famille \(Seine\)](#)
- Tableau 11. [L'âge auquel 350 athées quittèrent leur Église et abandonnèrent la foi](#)

[298)

Liste des figures

[Retour à la table des matières](#)

- Figure 1. [Distribution des réponses faites par 138 étudiants à la question : « Existe-t-il un Dieu personnel ? »](#)
- Figure 2. [Distribution des réponses faites par 138 étudiants à la question : « Jésus-Christ est-il le fils de Dieu ? »](#)
- Figure 3. [Réponses affirmatives à deux questions de doctrine religieuse \(croyance en Dieu, - et en l'immortalité de l'âme\) lors d'un sondage d'opinions simultanées en 12 pays](#)

[5]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

Est-il possible de retracer la genèse d'un livre ? Si l'on nous demandait quelles préoccupations, quelles curiosités ont inspiré le présent ouvrage, nous saurions difficilement nous expliquer d'un mot. Suffirait-il, par exemple, d'indiquer que l'auteur est venu à la sociologie religieuse par la voie indirecte d'études sociologiques plus générales et que, s'intéressant par profession aux conduites religieuses collectives, il fit spontanément de celles-ci l'objet de ses recherches ? Cette explication ne serait que partielle. À vrai dire, il faudrait remonter plus loin.

Avouons au lecteur que notre intérêt pour la sociologie religieuse date précisément de l'époque où celle-ci parlait déjà de multiplier les études de « mentalité », les analyses qualitatives du sentiment religieux, les sondages plus intimes des attitudes socio-religieuses. Les descriptions statistiques de la pratique religieuse, la sociographie des sectes, des dénominations, des groupements, des paroisses, des diocèses s'étaient largement développées ces dernières années. Mais lorsqu'on voulait pénétrer jusqu'à « l'âme des groupes », jusqu'aux attitudes et aux motivations socio-religieuses, l'on n'était que médiocrement aidé par les données générales de la psychosociologie. On était relativement bien renseigné sur les structures du comportement politique, sur les conduites électorales, sur les phénomènes d'opinion publique, de psychologie industrielle ; mais pour ce qui est des conduites

religieuses, on ne disposait guère de travail d'ensemble qui fût comparable aux études mentionnées plus haut. La psycho-sociologie appliquée ne pouvait-elle donc rien nous dire sur la structure du comportement religieux, sur la spécificité des attitudes religieuses ?

Notre prétention aura-t-elle été alors de combler cette lacune ? Si tel était le cas, c'est bien de prétention qu'il [6] Faudrait parler. L'on sait assez comment se constituent les synthèses modernes dans les sciences humaines ; elles s'appuient essentiellement sur un grand nombre de monographies préalables. Lorsque celles-ci ont peu à peu éclairé les divers aspects d'un problème, elles permettent, en une seconde étape, l'élaboration de théories ou d'explications globales sur le plan empirique. Le temps n'est sans doute pas venu de songer à ce type d'explication plus ou moins définitive ; et dans l'état actuel des recherches, y prétendre eût été téméraire.

Toutefois, pouvait-on ne pas être frappé, ces dernières années, par la profusion des monographies qui se publiaient en plusieurs pays sur le sujet précis du comportement religieux ? De là est née cette idée de réunir en une présentation d'ensemble - en un exposé commode pour la consultation ou la réflexion - les principales études partielles dont on dispose actuellement sur la psycho-sociologie du comportement religieux. Après avoir accumulé ces données éparses, notre préoccupation a été de les intégrer en un schéma conceptuel que nous estimions se dégager des observations recueillies. La question que nous nous étions posée dès le début sur la spécificité des comportements religieux prit bientôt la forme d'une véritable hypothèse de recherche. En cours d'analyse, la réponse à ce problème nous est apparue positive et nous avons tâché d'en rendre compte, surtout dans nos conclusions. Tout ceci sera bientôt présenté au lecteur.

À ce point, pasteurs et hommes de science nous poseront peut-être quelques questions ultérieures. « Nous parlez-vous le langage théologique ? » demanderont les premiers. « Restez-vous sur le terrain de l'observation ? » s'enquerront les seconds. Comment satisfaire aux exigences des uns et des autres, sinon en rappelant dès le départ les limites exactes de notre travail ? Notre optique, tout au long de notre analyse, a été exclusivement celle de la psycho-sociologie. C'est dire

que nous nous sommes arrêté aux seuls faits observables, sans chercher une explication totale des comportements religieux.

L'histoire religieuse, la métaphysique et la théologie auraient encore beaucoup à dire après chacune de nos [7] descriptions ou de nos conclusions de fait. Notons cependant qu'en acceptant les limitations d'une perspective empirique il nous devenait possible de dégager certaines structures et certaines régularités dans les comportements socio-religieux ; et ces données, croyons-nous, renseignent le théologien et les responsables spirituels sur d'intéressants phénomènes inhérents aux conduites des croyants. L'appartenance religieuse, ver-ront-ils, est un phénomène à la fois spirituel et psycho-social où se trouvent engagées, selon des structures spécifiques, toutes les données individuelles et communautaires du comportement humain. Ce type d'analyse est d'ailleurs assez connu des théologiens contemporains, qui ont pu se familiariser avec les études de psychologie pastorale ou avec les recherches plus anciennes d'un Schmidt, d'un Pinard de la Boullaye. Notre travail voudrait rouvrir précisément l'un des chapitres de *L'Étude comparée des religions*, dont l'auteur fut naguère professeur à l'Université Grégorienne.

L'homme de science comprendra pour sa part que ce livre, écrit par un prêtre catholique, ait pu s'inspirer dans son principe d'une préoccupation à la fois scientifique et pastorale. Ce postulat d'utilité apostolique n'aura pas distrait, croyons-nous, notre attention des véritables phénomènes à observer. C'est en tout cas à leur valeur proprement empirique qu'on est invité à juger de nos résultats. À une époque où les collaborations inter-disciplinaires sont devenues indispensables, on ose croire que le travail d'un prêtre sociologue sera de nature à rendre plus facile encore le dialogue de la théologie et des sciences humaines.

Ce n'est pas sans un grand plaisir que nous mentionnerons aux premières pages de ce livre le nom de Monsieur Jean Stoetzel, professeur à la Sorbonne, dont les conseils et les encouragements nous ont été si précieux tout au long de ce travail. Nous lui disons ici notre plus vive reconnaissance.

[11]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

INTRODUCTION

VERS UNE PSYCHO-SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

[13]

Dès l'origine de son histoire, la Sociologie s'est trouvée orientée vers l'étude des phénomènes religieux et la tendance n'a fait que se confirmer à mesure que progressait la nouvelle discipline et que s'affinaient les méthodes de recherche. La tradition française est très nette à cet égard. Auguste Comte, qui devait donner à la jeune science son nom définitif, publiait en 1854 le premier *Traité de Sociologie* ; or celui-ci portait en son titre même le mot de « Religion ». Son optique, il est vrai, débouchait sur une philosophie de l'histoire assez arbitraire et qui devait par la suite être abandonnée par les sociologues, mais le point intéressant à noter, c'est que la sociologie naissante s'était d'emblée montrée attentive au rôle et à la fonction de la religion dans le dynamisme des sociétés.

Parmi les chercheurs qui ont illustré par la suite la sociologie française, il suffit de mentionner quelques noms pour évoquer du coup de vastes recherches consacrées, en tout ou en partie, à l'observation des faits religieux ; pensons, par exemple, à Durkheim, à Hubert, à Mauss, à Lévy-Bruhl. Rappelons que le premier numéro de l'« Année Sociologique », paru en 1896, inaugurerait dans ses pages une « Chronique de sociologie religieuse » qui subsistera jusqu'à nos jours. D'étonnantes découvertes s'offrirait sans doute au chercheur qui entreprendrait le dépouillement méthodique de ces chroniques. Un inventaire non moins riche serait à entreprendre dans une autre collection française, celle de la « Science Sociale », revue où les disciples de Le Play et de H. de Tourville ont publié, de 1886 à 1924, des centaines de monographies, contenant presque toutes de stimulantes observations de sociologie religieuse.

[14]

Aux alentours de 1930, une nouvelle orientation devait se faire jour en France avec la publication des premiers travaux de Gabriel Le Bras, dont les recherches allaient connaître dans les cercles sociologiques le crédit que l'on sait. Pour couronner le tout, la France verra après la guerre un remarquable développement de la sociologie religieuse, tant dans le domaine de l'enseignement que dans celui de la recherche appliquée ; effort dont le Groupe de Sociologie des Religions dresse le bilan périodique dans les « Archives de Sociologie des Religions ». Des appréciations critiques ont commencé à paraître qui permettent de juger les tendances actuelles de ce mouvement et de le situer par rapport à l'ensemble des recherches sociologiques. ¹

Les autres écoles de sociologie européenne, celles d'Angleterre et d'Allemagne surtout, nous permettraient les mêmes observations. Les chercheurs de ces deux pays manifesteront sans cesse un intérêt marqué pour la sociologie religieuse. En Allemagne, depuis Troeltsch, Weber, Sombart jusqu'à Mensching et Wach, une solide tradition a pu s'établir. L'Angleterre peut citer dans le même sens une longue série de travaux allant des recherches de Tylor, Spencer, Frazer à celles de Malinowski, Tawney, Thouless, Grensted.

Un rapprochement identique serait à constater dans l'histoire de la sociologie américaine. On verrait, par exemple, comment les origines de l'« American Journal of Sociology », à la fin du siècle dernier, ont stimulé à la fois les recherches profanes et l'étude des problèmes éthico-religieux. Un fait remarquable à signaler dans cette tradition, ce furent les recherches complémentaires et parfois parallèles des premiers sociologues et des psychologues. Mentionnons les travaux de Leuba et de Starbuck, annonçant ceux de William James, et contribuant les uns et les autres à l'élaboration d'une première psychosociologie religieuse. Ajoutons les noms de Kidd, Ellwood, Ross, sociologues qui préciseront peu à peu l'interprétation fonctionnaliste [15]

¹ J. STOETZEL, « Sociology in France : an empiricist view », in H. BECKER et A. BOSKOFF (Ed.), *Modern sociological theory*. New York, Dryden Press, 1957, pp. 623-657 ; voir aussi J. MAITRE, « Les sociologies du catholicisme en France », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1958, 24, 104-124.

sans cesse reprise et nuancée jusqu'à nos jours.² Ces diverses tendances annonçaient déjà les travaux de G. W. Allport, Yinger, Fichter.

Une histoire méthodique des avancées de la sociologie religieuse serait à écrire. Une branche spécialisée de la sociologie a fini par se constituer et qui compte aujourd'hui un nombre croissant de sociologues professionnels. Des centres de recherches socio-religieuses se créent, des revues spécialisées se fondent en plusieurs pays. Prenant conscience des développements particulièrement rapides de la discipline, surtout depuis la guerre, on est amené à se demander où en est la recherche et comment se situent les nouvelles études. À première vue, le tableau d'ensemble reste quelque peu confus ; on distingue mal la direction du mouvement. Si Joachim Wach³ a pu revendiquer pour la sociologie religieuse une « existence autonome » au sein des disciplines traditionnelles, il faut reconnaître par ailleurs que la méthodologie, les concepts de base et les objectifs de la sociologie religieuse demeurent assez imprécis.⁴ Notons cependant qu'une conscience nouvelle de ces problèmes semble vouloir s'imposer.

Le terme même de « sociologie religieuse » risque de prêter à confusion car il est indistinctement attribué à des démarches scientifiques d'orientations très différentes. Une vue d'ensemble des travaux que l'on range habituellement sous le nom de sociologie religieuse justifierait sans doute un classement assez complexe. Nous distingue-

² Voir W. L. KOLB, « Values, positivism, and the functional theory of religion : the growth of a moral dilemma », *Social Forces* 1953, 31, 305-311 ; cf. P. TUFARI, S. J., « Functional analysis in the sociology of religion », *Social Compass*, 1960, 1, 9-20 ; 2, 121-137 ; et A. W. EISTER, « Religious institutions in complex societies : difficulties in the theoretic specification of functions », *Amer. Sociol. Rev.*, 1957, 22, 387-391.

³ Voir J. WACH, « La sociologie de la religion », in G. GURVITCH et W. E. MOORE (Ed.), *La sociologie au XXe siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1947, 1, pp. 417-447.

⁴ Relire à ce sujet les remarques de T. PARSONS, « The theoretical development of the sociology of religion », *Journal of the History of Ideas*, 1944, 5, 176-190 ; et celles de J.M. YINGER, « Areas of Research in the Sociology of Religion », *Sociology and Social Research*, 1958, 42, 466-472 ; cf. R.R. DYNES, « Toward the sociology of religion », *Sociology and Social Research*, 1954, 38, 227-232.

rions pour notre part trois types principaux de sociologie religieuse. Un premier genre de recherches pourrait être [16] désigné sous le nom de *sociologie religieuse formelle*. Cette approche, représentée par un Wach ou un Mensching, se fonde sur l'histoire des religions, la méthode comparative, l'ethnologie classique, et elle prétend accéder à l'explication générale. Ces auteurs, et ceux qui les ont suivis, restent somme toute assez étrangers aux méthodes de la sociologie positive et, si d'aventure ils font appel aux recherches parallèles des sociologues, leur démarche manquera de sens critique. Mensching, par exemple, se référera encore, en 1947 et en 1951, à la psychologie de Gustave Le Bon comme à une théorie courante. Wach, il est vrai, connaîtra un peu mieux à Chicago ses collègues de la sociologie et, de tous les auteurs qui se rattachent au courant « formaliste », il est le plus ouvert aux travaux des sociologues professionnels.

Un second type de recherches, que nous grouperions sous le nom de *morphologie religieuse*, s'abstient, à l'inverse des travaux précédents, de proposer encore des conclusions généralisées. Par la voie des méthodes descriptives, des dénombrements de la pratique, de l'analyse et de l'histoire des institutions, cette approche vise surtout à comprendre les situations concrètes et à orienter l'action religieuse. Loin de se refuser à embrasser les problèmes que pose à la sociologie la pluralité religieuse, cette approche n'abordera que progressivement et par étapes le passage « de la morphologie à la typologie ». Nous mentionnerions ici les noms de Gabriel Le Bras, de Boulard, comme représentatifs de cette tendance. ⁵

Une troisième voie semble se dessiner, qu'il est difficile de caractériser d'un mot, mais qu'on pourrait, par commodité, appeler une *psycho-sociologie religieuse*. Il s'agit moins d'un secteur spécifique de la recherche que d'une orientation générale des études ; mais la tendance apparaît de plus en plus nette à mesure qu'on examine les travaux publiés depuis une quinzaine d'années dans les principales revues de

⁵ Sur l'oeuvre de Gabriel Le Bras, consulter H. DESROCHE, « Domaines et méthodes de la sociologie religieuse dans l'oeuvre de Gabriel Le Bras », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1954, 34, 128-158 ; et F.A. ISAMBERT, « Développement et dépassement de l'étude de la pratique chez Gabriel Le Bras », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1956, 20, 149-169.

sociologie et de psychologie sociale. En marge [17] parfois d'une sociologie religieuse explicite, des études de plus en plus nombreuses abordent le phénomène religieux sous l'angle sociologique. Avouons cependant que, si les psycho-sociologues ont multiplié les monographies, les enquêtes et les études religieuses, il est encore difficile de parler d'un domaine unifié de la recherche. La psychologie sociale n'a pas encore élaboré de synthèse sur le comportement religieux et cette lacune est regrettée de plusieurs chercheurs. ⁶ On sent de plus en plus le besoin de déterminer et de préciser, à propos du comportement religieux, un secteur spécial de la recherche ; ce secteur serait l'analogue de ceux qui existent déjà pour d'autres phénomènes comme l'opinion publique, les communications, le comportement électoral, etc. Quand on consulte les traités généraux de psychologie sociale ou les grands ouvrages collectifs comme ceux de Lindzey ou de Murchison, on ne trouve que des références occasionnelles aux travaux de psychosociologie religieuse. Il nous semble pourtant que l'ampleur des recherches de détail justifierait une synthèse au moins provisoire des travaux. Peut-être qu'en multipliant ces tentatives on pourrait éventuellement fournir à la psychologie sociale le chapitre qui lui manque sur le comportement religieux.

Reconnaissons cependant, à la décharge des psychosociologues, que l'entreprise comporte des difficultés particulières. Elle pose de délicats problèmes de méthodologie, et elle requiert en outre une attention constante aux postulats et aux présupposés de la recherche. Deux écueils semblent particulièrement sérieux ; celui d'abord de vouloir chercher une explication globale du phénomène religieux sur le seul terrain de la psychologie sociale, démarche inconsciemment métaphysique et qui équivaut à dissoudre le phénomène qu'on a voulu étudier dans sa spécificité. Notons que ce genre de sociologisme religieux, qui a longtemps alimenté les discussions du passé, semble avoir fait place aujourd'hui à une approche plus consciemment objective. ⁷ [18] Une

⁶ Voir W. E. GREGORY, « The psychology of religion : some suggested areas of research of significance to psychology », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1952, 47, 256-258.

⁷ Consulter à ce propos les articles des auteurs suivants, H. BECKER, « Supreme values and the sociologist », *Amer. Sociol. Rev.*, 1941, 6, 155-172 ; C.C. BOW-

deuxième déviation méthodologique peut menacer de façon plus subtile l'objectivité des recherches. L'erreur consiste à assimiler ou confondre, a priori, ce qu'une observation plus attentive demanderait qu'on distingue ; confusion, par exemple, dans l'interprétation des comportements ou des croyances religieuses. Le Bras y reconnaissait même une des raisons les plus graves des « embouteillages de la sociologie religieuse ». ⁸ Nous pourrions citer de nombreuses recherches qui ont souffert de ce vice initial. Par exemple, pour évaluer dans une population mixte le sens de la « liberté religieuse », ou de la « tolérance », ou de « l'orthodoxie doctrinale », on formulera des questions qui ont des acceptions nettement différentes selon les croyances religieuses des sujets. Le fait de poser indistinctement à une population composée de Protestants, de Catholiques et de Juifs les mêmes questions doctrinales ou morales ne permet nullement de conclure à l'orthodoxie, au conservatisme ou au progressisme des groupes étudiés. La réponse négative d'un Juif à une question sur la divinité du Christ n'a guère de signification pour l'évaluation de son orthodoxie de Juif. Un Catholique qui répond à un questionnaire en ne revendiquant pas le droit de choisir personnellement une autre dénomination que la sienne ne saurait être range, de ce seul fait, parmi les « intolérants ». Si une dénomination religieuse prohibe les mariages mixtes, ou le divorce, un fidèle ne fait pas nécessairement preuve de « conservatisme » en optant pour l'attitude familière à ses coreligionnaires. ⁹

Ce genre de difficultés nous ramènent à la question de la collaboration entre les disciplines. En effet, on n'entrevoit [19] guère de solu-

MAN, « Must the social sciences foster moral skepticism ? » *Amer. Sociol. Rev.*, 1945, 10, 709-715 ; W. L. KOLB, « Values, positivism, and the functional theory of religion : the growth of a moral dilemma », *Social Forces*, 1953, 31, 305-311.

⁸ G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 11, p. 790.

⁹ À titre d'exemples, citons respectivement les trois études suivantes d'où nous avons extrait les trois dernières questions rapportées ci-dessus : D.C. BROWN et W.L. LOWE, « Religious beliefs and personality characteristics of college students », *Journ. Soc. Psychol.*, 1951, 33, 10-M ; H. WOOLSTON, « Religious Consistency », *Amer. Sociol. Rev.*, 1937, 2, 380-388 ; L.W. FERGUSON, « The stability of the primary social attitudes : I. Religionism and humanitarianism », *Journal of Psychology*, 1941, 12, 283-288.

tion adéquate à ces difficiles problèmes en dehors d'un échange entre sociologues et théologiens bien informés des exigences de la recherche. On mesure tout le chemin parcouru sur cette voie en comparant, par exemple, la première grande enquête religieuse de l'Institut Français d'Opinion Publique en 1952 avec celle que le même organisme mena six ans plus tard sur l'attitude religieuse des jeunes Français. La première, reçue avec bienveillance, n'en suscita pas moins certaines réserves et critiques de la part des théologiens ; la seconde sera demandée par une revue catholique et entraînera même la collaboration directe des théologiens.

Il est heureux par contre de constater que les instruments d'analyse de la psychologie sociale permettent aujourd'hui d'observer avec plus de précision les divers aspects du comportement religieux. La distinction maintenant classique entre « attitude verbale » et « attitude réelle », la détermination plus exacte des facteurs perceptifs, motivationnels et émotionnels du comportement, ainsi que la découverte des rapports entre les croyances et les attitudes, offrent aux psychosociologues la possibilité de cerner de plus près les conduites morales ou religieuses. Jusqu'à ces dernières années, la sociologie religieuse n'avait guère pu utiliser les méthodes de recherche de la psychologie sociale et elle s'était concentrée sur l'analyse des groupes (dimension, structure, évolution), beaucoup plus que sur les phénomènes de comportements proprement dits. Il est encore trop tôt pour demander à la psycho-sociologie de vastes généralisations sur le comportement religieux. Dans l'état actuel des recherches, des synthèses partielles ne semblent cependant pas impossibles.

Profitant, pour notre part, des multiples analyses qui ont été publiées jusqu'ici, nous aimerions tenter un essai de synthèse autour d'un phénomène qui nous a semblé fondamental, celui de *l'appartenance religieuse*. Quelle est la signification sociologique de *l'appartenance religieuse* ? On parle de « sentiment d'appartenance », d« identification » à un groupe religieux ; quel phénomène recouvrent ces concepts ? On réserve fréquemment, dans les enquêtes, une question sur l'« appartenance religieuse » des sujets et l'on [20] se contente la plupart du temps de réponses globales comme « Catholique », « Protestant », etc. De telles réponses justifient-elles les généralisations

qu'on en tire habituellement ? Ne présume-t-on pas, dans ce cas, que l'appartenance religieuse, une fois étiquetée, nous révèle un facteur invariable et toujours identique à lui-même ?

La réponse à ces questions intéresse aussi bien le sociologue praticien que le théoricien. Pour l'un et pour l'autre il ne saurait être indifférent de mieux connaître quelles sont les composantes psychosociologiques et les facteurs de différenciation de l'appartenance religieuse. Mais avant d'aborder l'analyse différentielle du phénomène, il paraît indispensable de préciser d'abord le schéma conceptuel de notre recherche et de définir le sens opérationnel des concepts fondamentaux que nous aurons à employer.

[21]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

Première partie

SCHÉMA CONCEPTUEL DE LA RECHERCHE

[Retour à la table des matières](#)

[23]

Première partie
Schéma conceptuel de la recherche

PRÉSENTATION

[Retour à la table des matières](#)

Notre première démarche consistera à préciser les cadres méthodologiques qui nous guideront dans la suite de ce travail. Nous allons tâcher de recueillir, en un chapitre systématique, les données qui nous permettront de cerner l'appartenance religieuse dans ses dimensions *psychosociales*. Cette analyse nous justifiera, croyons-nous, de traiter *l'appartenance religieuse* comme une *attitude de comportement*.

Nous procéderons en trois étapes, correspondant aux trois parties du présent chapitre. Nous déterminerons d'abord en quel sens l'appartenance religieuse peut être considérée comme un *phénomène d'observation*. L'on verra ensuite comment le fait de l'appartenance religieuse situe le fidèle par rapport à divers ordres socio-religieux ; et l'on examinera plus particulièrement les *liens communiels* qui permettent de définir l'appartenance religieuse dans sa spécificité même. Finalement, on considérera l'appartenance religieuse dans la perspective propre des *attitudes psychosociales*. On distinguera ici deux aspects complémentaires. l'appartenance religieuse apparaîtra soit comme *génératrice d'attitudes* subséquentes, soit comme *l'objet* d'une attitude spécifique, celle du membre d'Église.

L'appartenance religieuse sera donc analysée : I. comme phénomène d'observation ; II. dans ses relations à l'ordre « communial » ; III. comme attitude psycho-sociologique.

[25]

Première partie.

Schéma conceptuel de la recherche

Chapitre I

L'appartenance religieuse comme attitude de comportement

I. L'appartenance religieuse comme phénomène d'observation

1. Compréhension de l'attitude religieuse. - 2. Distinction entre l'expérience religieuse et son expression. - 3. Choix d'un schéma analytique. - 4. Le Communel, le Civil, le Supranaturel.

1. Compréhension de l'attitude religieuse

[Retour à la table des matières](#)

L'un des premiers problèmes qui se posent au psychosociologue de la religion est celui de préciser un angle de recherche ou un secteur d'analyse qui ne soit pas arbitrairement délimité. La difficulté, qui est commune à toutes les analyses sociologiques, se pose de façon plus insistante encore lorsqu'il s'agit du comportement religieux. Un grand nombre de chercheurs ont noté le caractère compréhensif de l'attitude et des sentiments religieux. Comme nous le verrons en parlant de l'éducation religieuse, l'attitude du croyant tend à structurer et à

unifier tous les aspects du comportement, et G. Allport se demande même si, en dehors d'un sentiment religieux possédé en maturité, il peut exister un seul sentiment assez compréhensif pour intégrer la totalité des intérêts et ne laisser aucun résidu inassimilé.¹⁰ Nous reviendrons ultérieurement sur ces recherches, mais déjà ces premières indications nous suggèrent d'être particulièrement attentifs lorsqu'il s'agit de délimiter un aspect spécifique dans un domaine qui frappe dès l'abord par sa compréhension. Les auteurs ont utilisé divers schémas analytiques [26] qui leur ont permis d'étudier systématiquement des ordres de phénomènes particuliers.

2. L'expérience religieuse et son expression

[Retour à la table des matières](#)

Une première orientation nous est indiquée par Wach et elle semble propre à dissiper bien des confusions au cours de l'analyse. Wach commence par distinguer soigneusement entre l'« expérience religieuse » et ses « formes d'expression ». ¹¹ L'expérience religieuse proprement dite, ou l'expérience personnelle du sacré, lui apparaît irréductible à l'analyse sociologique. La sociologie ne saurait, dit-il, atteindre à l'acte religieux en lui-même ; « ceux d'entre nous qui étudient les implications sociologiques de la religion se tromperaient s'ils s'imaginaient que leurs travaux sont capables de leur révéler la nature et l'essence de la religion en soi ». ¹² Le psycho-sociologue qui franchirait cette frontière assumerait les fonctions du philosophe ou du théologien. La sociologie religieuse imposera donc à ses adeptes des limitations analogues à celles que rencontrent les chercheurs en sociologie de l'art ou en sociologie de la connaissance ; l'expérience même de l'inspiration artistique, l'acte intime de connaissance, de même que l'expérience religieuse, ne sauraient être analysés de l'intérieur par la

¹⁰ G.W. ALLPORT, *The individual and his religion : a psychological interpretation*. London, Constable Publ., 1951, p. 77.

¹¹ J. WACH, *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 21.

¹² *Ibid.*, p. 9.

seule psychosociologie. Les études phénoménologiques de l'expérience esthétique, entreprises par Dufrenne ¹³, ont montré la frontière qui délimite les deux ordres de faits.

Mais cette réserve une fois posée, on s'empressera d'ajouter que l'expression, ou les formes phénoménologiques du sacré, ne sont pas par le fait même rejetées en dehors de la sphère religieuse. Il suffit de songer aux manifestations cultuelles, aux formes de la prière, pour se convaincre que « l'expression religieuse » elle-même est d'ordre religieux. D'abord, les formes expressives du comportement nous révèlent indirectement l'expérience intime du sujet, par exemple un acte de participation liturgique, mais encore ici [27] notre observation du fait interne n'est que médiante et reconstituée de l'extérieur : « les expériences du sujet, a-t-on fait remarquer, ne peuvent être pour l'observateur que l'objet d'une reconstitution » ¹⁴. En outre, l'expression elle-même prend valeur religieuse du point de vue du croyant.

En renonçant à analyser directement l'expérience religieuse, en considérant méthodologiquement celle-ci comme un « donné » positivement invérifiable, on ne limite pas pour autant le domaine de l'observation psycho-sociologique ; on lui assigne au contraire tout l'« empirique » et tout le « phénoménal » comme l'a bien montré Pinard de la Boullaye. ¹⁵ Nous ne pouvons que renvoyer à cet auteur quiconque voudrait approfondir les problèmes de méthode posés par la psychologie ou la sociologie religieuses. Un effort considérable a été tenté chez lui pour concilier objectivement les recherches positives et les études méthodologiques sur ces questions.

¹³ Voir M. DUFRENNE, *La phénoménologie de l'expérience esthétique*. 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

¹⁴ J. STOETZEL, « La psychologie sociale et la théorie des attitudes », *Annales Sociologiques*, 1941, fasc. 4, 1-24 ; ct. p. 18.

¹⁵ E. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. *L'étude comparée des religions*. Paris, Beauchesne, 1929 (31 éd.), II, p. X.

3. Choix d'un schéma analytique

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons dit plus haut, de multiples schémas ont été proposés par les chercheurs pour délimiter les domaines de l'observation socio-religieuse. Par delà la distinction entre « expérience » et « expression » religieuses, Wach a lui-même élaboré une division tripartite des phénomènes d'expression religieuse.¹⁶

- a) l'expression *théorique* ou la doctrine ;
- b) l'expression. *pratique* ou le culte ;
- c) l'expression *sociologique* ou la communion.

Cette typologie a l'avantage de suivre d'assez près les cadres traditionnellement reçus par les sciences religieuses, mais elle comporte plusieurs inconvénients. Les frontières, en effet, ne sont pas suffisamment marquées entre le sociologique et le théologique ; par contre, il semble arbitraire de réserver le critère sociologique à la seule « communion » [28] ou au domaine communautaire. Plusieurs critiques ont fait remarquer qu'il est possible de faire la sociologie non seulement de la « communion » mais également du « culte » ou de la « pratique » ou de la « doctrine ». Le Bras¹⁷ soutient nettement que la sociologie « peut davantage » ; et il lui assigne entre autres comme objet « l'examen des conditions sociales du développement des croyances et des rites, des relations collectives avec les autres sociétés, religieuses ou profanes et aussi avec les sociétés de l'au-delà... » Même si l'on voulait confiner l'analyse à l'intérieur de la sociologie formelle de

¹⁶ J. WACH, *Sociologie de la religion*, ch. 2.

¹⁷ Voir G. LE BRAS, « Présentation - La sociologie du catholicisme en France », *Lumen Vitae*, 1951, 6, 13-42.

Wach, la typologie proposée ne serait pas sans susciter de multiples critiques méthodologiques, comme l'a montré Desroche.¹⁸

On trouve chez le psychologue de la religion, Penido, une division analytique axée sur le développement linéaire de la vie religieuse.¹⁹

- a) l'origine : la conversion ;
- b) le progrès : l'ascétisme ;
- c) le sommet : l'expérience mystique.

Ce cadre limite évidemment la recherche à des phénomènes strictement religieux, mais ses perspectives immédiates sont plus adaptées à l'étude des conduites individuelles qu'à celle des comportements socio-religieux. Nous aurons l'occasion de souligner plus loin l'intérêt des analyses de Penido, surtout lorsque nous parlerons de la conversion. Mais son schéma général semble inadéquat pour cerner l'ensemble des phénomènes de sociologie religieuse et, partant, il s'avérera insuffisant pour la délimitation méthodique de l'analyse.

Dans un long chapitre sur la « Méthode sociologique », qu'il ajouta à la dernière édition de son ouvrage, Pinard de la Boullaye²⁰ se proposait d'étudier les phénomènes religieux à partir des trois points de vue suivants :

[29]

- a) psychologie de la vie collective ;
- b) influence de l'organisation en communauté ;
- c) rapports des communautés religieuses avec la Société.

¹⁸ H. DESROCHE, « Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach », *Arch. Sociol. des Relig.*, 1956, 1, 41-63.

¹⁹ M. T.-L. PENIDO, *La conscience religieuse : Essai systématique suivi d'illustrations*. Paris, Téqui, 1935, pp. V-VI.

²⁰ E. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, II, pp. 386 et suiv.

Le plan était prometteur et on aurait aimé voir comment l'auteur en eût tiré parti. Mais, en fait, il sera amené à fondre ces trois points de vue et à les traiter ensemble. Il est vrai que la sociologie et la psychologie sociale ne disposaient guère, il y a trente ans, de toutes les méthodes d'analyse qui eussent permis de traiter plus systématiquement l'immense documentation que Pinard de la Boullaye voulait interpréter. Disons cependant, pour rendre justice à sa « méthode sociologique », qu'elle trouve son complément dans un chapitre antérieur sur les « méthodes psychologiques ».

4. *Le communiel, le civil, le supranaturel*

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs autres schémas conceptuels ont été utilisés par les sociologues récents, tels ceux de Gregory, Dynes, Yinger, Houlst. ²¹ Celui auquel nous croyons devoir nous arrêter est celui de Le Bras. L'auteur l'a repris plusieurs fois au cours des dernières années. Nous avons sous les yeux quatre ou cinq versions de son plan analytique, que nous croyons pouvoir ramener aux grandes lignes suivantes. Le Bras distingue dans la sociologie religieuse trois domaines majeurs, qu'il désigne conventionnellement sous les vocables du « communiel », du « civil », du « supranaturel » ²²

[30]

²¹ W.E. GREGORY, « The psychology of religion : some suggested areas of research of significance to psychology », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1952, 47, 256-258 ; R. R. DYNES, « Toward the sociology of religion », *Sociology and Social Research*, 1954, 38, 227-232 ; J.M. YINGER, *Religion, society and the individual : an introduction to the sociology of religion*. New York, Macmillan, 1957 ; T.F. HOULT, *The sociology of religion*. New York, Dryden Press, 1959.

²² Voir sur ce problème les travaux de G. LE BRAS, « Note sur la structure de la sociologie religieuse », *L'Année Sociologique*, 1948-1949, 3e série, 287-294 ; « Présentation - La sociologie du catholicisme en France », *Lumen Vitae*, 1951, 6, 13-42 ; « Sociologie des religions : tendances actuelles de la recherche », *Current Sociology*, 1956, 5, 5-17 ; « Sociologie religieuse et science des religions », *Arch. Sociol. des Relig.*, 1956, 1, 3-17 ; « La sociologie religieuse parmi les sciences humaines », *Recherches et Débats*, 1958, 25, 11-25.

a) *Le communiel* concerne la communauté des fidèles ou l'assemblée des adhérents à une Église ; il s'agit de la composition, de la structure et du dynamisme des sociétés religieuses comme telles.

b) *Le civil* comprend les rapports de la Religion avec les sociétés profanes, les relations collectives avec les milieux non spécifiquement religieux ; on étudiera ici les interactions des groupes religieux et des groupes profanes.

c) *Le supranaturel* est réservé aux représentations observables des puissances sacrées, aux régimes, aux normes, aux comportements prescrits pour atteindre le monde de l'Invisible.

Sans préjuger des perfectionnements que l'auteur pourrait ultérieurement apporter à son schéma d'analyse et souhaitant même que, à l'usage, des explicitations plus détaillées soient fournies pour chacune des catégories, nous pensons que l'ensemble peut nous servir de cadre conceptuel adéquat. L'instrument a d'abord en sa faveur le mérite d'avoir été conçu a posteriori et il se dégage en quelque sorte d'études multiples dont le dessein était précisément d'inclure la pluralité des phénomènes religieux, de ne négliger aucune des formes de croyances, et de maintenir cependant les distinctions indispensables entre les divers ordres de phénomènes. ²³

Dans le but de soumettre ce schéma à l'épreuve, nous avons tenté une confrontation ; nous avons appliqué le plan de Le Bras à l'abondant matériel d'observations religieuses que les sociologues nous ont présenté ces dernières années. Or nous avons constaté que pratiquement chacune de ces études, et même les analyses de détail, pouvaient être rapportées sans trop d'arbitraire à l'une des trois catégories du Communiel, du Civil et du Supranaturel. Sans avoir à nous prononcer sur la valeur théorique ou définitive du schéma de Le Bras, nous pouvons l'utiliser comme instrument de travail pour mieux situer méthodiquement nos analyses particulières par rapport à l'ensemble des phé-

²³ Ces exigences sont clairement exprimées dans chacune des études citées plus haut ; voir note précédente.

nomènes socioreligieux. L'on s'efforcera d'utiliser le cadre proposé de façon assez souple, en évitant de considérer ces catégories [31] méthodologiques comme hermétiques ; on sera sensible, au contraire, aux continuelles communications qui subsistent d'une catégorie à l'autre. Le but de cette première analyse n'est en définitive que de déterminer une optique qui, tout en étant nette, évite de se présenter comme arbitrairement exclusive.

II. L'appartenance religieuse dans l'ordre du communiel

1. L'appartenance religieuse au niveau du communiel. - 2. L'appartenance religieuse au niveau du comportement. - 3. Le concept de comportement religieux. - 4. La spécificité du religieux.

1. L'appartenance religieuse au niveau du communiel

[Retour à la table des matières](#)

Nous allons maintenant aborder l'étude de l'appartenance religieuse en situant le phénomène au niveau de ce que Le Bras appelle le *Communiel*.²⁴ Du coup apparaît notre centre d'intérêt en même temps que se dégagent les nombreux phénomènes que nous éliminons de notre optique principale. Nous concentrerons nos observations sur la *communauté* religieuse comme telle ; notre objectif explicite sera de dégager les liens qui unissent un croyant à une religion organisée. L'appartenance sera considérée comme l'identification au *Communiel* ou à la communauté religieuse. Le sens exact de cette proposition apparaîtra plus loin.

²⁴ L'ordre *Communiel*, disions-nous plus haut, désigne les rapports communautaires qui s'établissent à l'intérieur du groupe religieux comme tel. Voir les définitions du *communiel*, du *civil* et du *supranaturel*, données plus haut.

Notre optique nous amènera à faire abstraction momentanément d'un certain nombre de phénomènes que nous classerions plus directement dans le domaine du *Supranaturel*. Ce n'est pas que nous minimisions les interactions du Communiel et du Supranaturel, et si nous ne traitons pas explicitement de phénomènes comme les manifestations culturelles, les participations liturgiques et sacramentaires, les symbolisations du sacré, etc., ce n'est pas que nous les tenions nécessairement comme indépendants de l'appartenance [32] religieuse ; mais nous croyons que *l'appartenance à une religion organisée* peut légitimement être considérée comme un fait relativement stable, doué d'une consistance psycho-sociologique particulière, et persistant au-delà des manifestations culturelles transitoires. Nous aurons, par ailleurs, à souligner les intimes relations du Communiel et du Supranaturel qui viennent éclairer la psycho-sociologie de l'appartenance religieuse. En assignant le phénomène d'appartenance à l'ordre du Communiel, nous marquons notre intention d'étudier le fait selon sa spécificité *communautaire et collective* plutôt que d'un point de vue culturel ou symbolique.

L'appartenance religieuse entretient également des rapports avec les domaines politique, socio-économique et culturel, comme le soulignent par exemple les études de sociologie électorale ou les travaux de l'école weberienne. Ce dernier ordre de faits, que nous assignons au domaine du *Civil*, mériteront à l'occasion, dans notre analyse, une référence attentive ; mais ils ne constituent pas l'objet propre de notre étude. Nous n'envisagerons pas d'abord l'appartenance religieuse dans ses rapports avec les structures profanes ; notre approche voudrait *cerner, dans sa spécificité même, le fait d'appartenir à un corps religieux*. Nous aurons à tenir compte, ici comme plus haut, des interactions du Communiel et du Civil et nous ne voulons faire abstraction des concomitances profanes de l'appartenance religieuse que dans la mesure où elles distraieraient notre attention du phénomène central à étudier.

2. L'appartenance religieuse au niveau du comportement

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'optique que nous avons choisie, l'appartenance religieuse est située dans le rapport immédiat et durable du croyant avec son Église ou avec sa communauté de fidèles. Si notre point de vue était uniquement sociographique, nous nous attarderions davantage à la description des structures comme telles. Le comportement proprement dit et les conduites psycho-sociales ne nous intéresseraient que subsidiairement. Il faut reconnaître que jusqu'ici les études de sociologie religieuse se sont intéressées presque [33] exclusivement à ce premier point de vue. On a multiplié les enquêtes sur la composition des groupes, établissant des corrélations selon les âges, les niveaux de pratique, les catégories socio-professionnelles, l'origine ethnique, etc. Mais le comportement, les conduites et, en général, les phénomènes proprement psycho-sociologiques ont à peine été abordés, sinon dans des études de détail.

L'intérêt de ce deuxième point de vue nous semble pourtant évident, surtout à une époque où les sociologues protestants et catholiques se demandent dans quelle mesure des « communautés » chrétiennes de vingt ou quarante mille fidèles, comme il s'en trouve dans les villes, peuvent continuer à être désignées comme des groupes sociologiques réels. Une controverse a même été soulevée à ce propos dont nous verrons les incidences du point de vue de l'appartenance religieuse. Contentons-nous de souligner ici que nous considérerons l'appartenance religieuse dans la perspective de la participation sociale, de l'identification, ou du comportement, plutôt que du point de vue de la composition ou de la structure des groupes. Le premier aspect n'exclut d'ailleurs pas le second et nous aurons à en tenir compte malgré notre intention formelle d'envisager d'abord le point de vue psychosociologique.

Ceci nous amène à préciser dès maintenant la signification d'un concept fondamental, celui de comportement religieux. Une grande

confusion règne à ce sujet dans le langage courant comme l'a montré Brien ²⁵, et il arrive que les psycho-sociologues eux-mêmes se contentent d'explications ou de représentations trop sommaires pour être vraiment objectives. ²⁶

3. Le concept de comportement religieux

[Retour à la table des matières](#)

Les progrès de la psychologie sociale nous invitent aujourd'hui à analyser les conduites religieuses dans le cadre d'une théorie largement compréhensive du comportement [34] humain. Une perspective restreinte, qu'elle soit psychologique, ou même morale, ne saurait à elle seule rendre compte de la structure particulièrement complexe des comportements socio-religieux. Des explications plus compréhensives au comportement psycho-sociologique nous permettent heureusement de surmonter les limitations d'une optique unidimensionnelle.

On sait que le terme de comportement, emprunté au langage pascalien, fut introduit en psychologie par Piéron ; celui-ci en donna la définition suivante : « les manifestations objectives de l'activité globale ». ²⁷ Le terme générique de comportement est utilisé aussi bien en psychologie animale qu'en psychologie humaine. Lorsqu'il s'agit de l'activité de l'homme, on emploie souvent le mot de *conduite*. Cette dernière expression, employée d'abord par Janet, insiste plus nettement sur l'aspect intentionnel et volitif de l'activité humaine. Mais ces nuances entre les deux termes « conduite » et « comportement » n'interdisent pas de les utiliser en pratique comme synonymes. C'est ce que nous ferons dorénavant à moins d'indication contraire. De toute

²⁵ A. BRIEN, « Valeur religieuse et équivoques du sens du sacré ». *Recherches et Débats*, 1957, 20, 111-130.

²⁶ Ceci est bien souligné dans l'article de W. H. CLARK, « How do social scientists define religion ? », *Journ. Soc. Psychol.*, 1958, 47, 143-147.

²⁷ On trouvera une définition complète ainsi que quelques notations historiques et techniques dans, H. PIÉRON, *Vocabulaire de la psychologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, au mot « Comportement ».

façon, notre intention sera d'insister sur le caractère total, intégral de l'activité considérée.

Des recherches poursuivies en équipe, ces dernières années, ont permis d'explicitier ce que les conduites humaines comprennent de global et de « synthétique ». Dans ces études, on s'est précisément donné pour objet de ne négliger aucune des dimensions du comportement, le situant dans ses cadres psychologiques aussi bien que socio-culturels. Nous nous référons surtout aux travaux en cours depuis 1951 et qui réunissent périodiquement une équipe de chercheurs composée de psychologues, de sociologues, d'ethnologues, de médecins, etc. Grinker publia récemment une première synthèse de ces travaux, intitulée « Vers une théorie unifiée du comportement humain ». ²⁸ Ces études vérifient en quelque sorte les anciennes théories de Mauss sur les interdépendances de tous les ordres à partir du « psycho-organique » [35] jusqu'au « social » et sur la nécessité d'étudier à la fois la « totalité de la conscience » et la « totalité de la conduite ».

Les nouvelles approches nous offrent une explication du comportement humain où celui-ci est conçu comme un équilibre dynamique et évolutif de conduites se rattachant à des systèmes interdépendants, d'ordre somatique, psychologique, culturel et sociologique. Le sujet du comportement sera considéré aussi bien dans la structure même de sa personnalité que dans ses rôles à l'intérieur du groupe et dans la structure sociale globale. « Le comportement de l'individu est incompréhensible, écrit Grinker, s'il est détaché de la culture dont il fait partie, de même que la culture ne peut être comprise si l'on ne considère pas les individus qui la composent ». ²⁹ Une attention spéciale sera également accordée à l'idée de « changement, de développement et d'évolution », ce qui introduit dans l'observation un élément dynamique, qui sera lui-même relié aux données spatio-temporelles ou socio-culturelles de la conduite. Dans une telle perspective, de multiples disciplines socio-psychologiques trouvent à collaborer, et elles sont

²⁸ Voir R. R. GRINKER (Ed.), *Toward a unified theory of human behavior*. New York, Basic Books Inc., 1957.

²⁹ *op cit.*, p. 368.

appelées à confronter leurs analyses complémentaires en vue d'une explication unifiée et cohérente.

Ce n'est pas le lieu de rapporter ici le détail des travaux entrepris par Grinker et par son équipe. Notre but est uniquement de situer notre étude du comportement dans une perspective déjà connue, diffusée même dans l'enseignement, et qui nous semble particulièrement adaptée aux multiples aspects de la conduite religieuse. Notons par ailleurs que nous n'entendons pas lier toute notre analyse à une théorie exclusive du comportement. Le seul point que nous voulons ici souligner, c'est la nécessité de situer les conduites religieuses dans une perspective *globale* du comportement humain. Les explications de Gordon Allport, par exemple, nous fourniraient tout aussi bien un cadre largement compréhensif des conduites humaines.

L'intérêt principal d'une perspective « globale » c'est qu'elle nous situe d'emblée sur un terrain commun, où sont dépassés les écueils soit du sociologisme, soit du psychologisme, ou même du juridisme. Et si l'on admet que l'attitude [36] religieuse est l'une des plus compréhensives qui soient, on notera les avantages que procure une explication du comportement où les moralistes aussi bien que les psychosociologues trouveront à souscrire.

4. La spécificité du religieux

[Retour à la table des matières](#)

Une fois éclairée la notion générale de comportement, il reste à déterminer ce qu'on entend par le comportement spécifiquement religieux. La question nous ramène à un problème qui n'a jamais cessé d'être débattu par les spécialistes des sciences humaines. Comment faut-il définir *le fait religieux* ? Quels critères permettent au chercheur de discerner ce qu'il doit retenir ou rejeter lorsqu'il étudie les phénomènes religieux ?

On se souvient que Durkheim avait cru aboutir à une réponse en partant de l'observation des « Primitifs ». ³⁰ Mais il fut amené par la suite à remanier profondément sa première définition. ³¹ Plus grave encore, des chercheurs, comme Malinowski ³² par exemple, partis également de la considération des « primitifs », opposeront des objections fondamentales au sociologisme religieux de l'école durkheimienne. Aucun sociologue aujourd'hui ne croirait légitime de s'en tenir au point de vue exclusif de Durkheim ; il reconnâtra cependant le service que les travaux de son école ont pu rendre en attirant l'attention sur les conditions collectives du comportement religieux.

Plus éclectique, Leuba avait voulu s'inspirer des essais tentés avant lui et il s'efforça de concilier en une formule acceptable les propositions de ses prédécesseurs. Il recueillit ainsi 48 définitions, il en ajouta deux des siennes ; mais l'opération ne lui donna pas satisfaction et il finit par abandonner le tout. ³³

[37]

La méthode des confrontations et des discussions collectives, comme celles qu'organisa le « Journal of Religion » en 1927, n'a guère permis de réaliser le minimum d'entente qu'on avait escompté. ³⁴ Les six rapports qu'on publia alors mirent en relief des divergences considérables d'un auteur à l'autre. Clark ³⁵ reprit en 1958 une enquête

³⁰ E. DURKHEIM, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année Sociologique*, 1897-1898, 2, 1-28. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

³¹ Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, 1912 ; voir la définition qu'il donne p. 65. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

³² B. MALINOWSKI, « Social and individual sources of primitive religion », in J. NEEDHAM (Ed.), *Science, religion and reality*. New York, Macmillan, 1925, pp. 52-64.

³³ J. H. LEUBA, *La psychologie des phénomènes religieux*. Paris, Alcan, 1914, pp. 397 et suiv.

³⁴ « The definition of religion : « symposium ». *Journal of Religion*. 1927, 7, 112-135 ; 284-314 ; Cf. *Journ. Sc. Study of Religion*, 1962, 2, 3-36.

³⁵ W.H. CLARK, « How do social scientists define religion ? » *Journ. Soc. Psychol.*, 1958, 47, 143-147.

analogue. Il posa la question suivante à 63 spécialistes des sciences sociales : « Quel est l'objet de vos recherches lorsque vous étudiez la Religion ? En d'autres termes, comment définissez-vous la Religion ? » Les réponses furent extrêmement variées. Par exemple, 29 parmi les correspondants font appel à un élément surnaturel ; 21 font intervenir le concept de groupe ; 15 parlent de croyance institutionnalisée, etc. Il existe évidemment des ressemblances et des points de rapprochement entre plusieurs des définitions proposées, mais aucune unanimité n'en ressort. On est même souvent en face de définitions inconciliables.

Quand on essaie d'apprécier l'effort des sociologues actuels pour discerner les critères des phénomènes religieux on est ramené finalement à deux positions principales. Un premier groupe de chercheurs partent du *sujet*, un peu à la manière de William James qui disait que « c'est dans le sentiment individuel que réside l'essence même de la religion ». ³⁶ Allant plus loin dans cette direction, on en viendra à postuler une sorte de besoin universel de Religion. Celle-ci est définie comme l'orientation fondamentale de la personnalité, ou comme un « objet de dévotion ». Fromm, représentatif de cette tendance, croit que l'élément religieux est toujours présent chez tous. « La question, dit-il, n'est pas de savoir s'il y a religion ou non, mais plutôt quelle religion ». ³⁷ La névrose elle-même pourra dès lors être considérée comme « une forme de religion privée » (*ibid.*). Même si l'on veut s'en tenir à l'aspect purement subjectif du comportement religieux, cette conception n'est pas sans soulever [38] de graves difficultés. Allport, par exemple, dans son ouvrage sur l'« Individu et sa Religion », note que la grande faiblesse de ce genre d'explications, c'est qu'elles nous ramènent à des éléments invérifiables ; elles font appel à des théories de l'inconscient dont la preuve ou la réfutation, en ce domaine, restent impossibles ; elles négligent surtout le champ entier des motivations conscientes et objectives dont le rôle a été mis en relief dans des

³⁶ W. JAMES, *The varieties of religious experience*. New York, Longmans, Green, 1902, p. 420.

³⁷ E. FROMM, *Psychoanalysis and religion*. New Haven, Yale University Press, 1950, p. 26.

études socio-religieuses comme celles de Glick et Young, ou de Braden. ³⁸

Une seconde méthode consiste à assigner symboliquement un pôle « ultraphénoménal » au comportement religieux et à définir ce pôle comme un objet de croyance, transcendant, ou « numineux », ou « surnaturel ». La religion est alors conçue psychologiquement comme un ensemble de rapports cognitifs, volitifs et émotionnels entre le sujet et le contenu de sa croyance. Grafton, par exemple, définira la religion comme l'interaction d'une personnalité et d'un ordre surnaturel auquel on croit, et qu'on se représente sous forme de symboles transmis socialement. ³⁹ Les définitions de cette sorte, on le voit, essaient de respecter l'élément « croyance. » parmi les composantes du comportement religieux, mais elles ont l'inconvénient d'introduire dans la discussion la notion de « surnaturel » ; or celle-ci entraînera tôt ou tard, en cours d'analyse, des positions dont le psychologue social ne saurait, seul, rendre compte. Pourrait-on longtemps, à propos du « surnaturel », éviter les jugements métaphysiques ?

Ce n'est pas qu'il faille récuser a priori la coopération du psychosociologue et du métaphysicien, mais nous pensons que leur collaboration devrait être avouée et méthodique. Nous croyons même, après une revue attentive des divers essais qui ont été tentés par les sociologues depuis Durkheim, qu'une définition objective de la religion est une tâche impossible pour la sociologie ou la psychologie empiriques. William James, malgré ses efforts, avait nettement [39] senti la difficulté et déclaré qu'il était vain de chercher une définition de la religion et il se contenterait, pour sa part, disait-il, d'une définition « tout arbitraire ». ⁴⁰

Le pur arbitraire cependant ne saurait être une solution. Les illusions et les aberrations du sentiment religieux étudiées par un Lowe

³⁸ P. C. GLICK et K. YOUNG, « Justifications for religious attitudes and habits », *Journ. Soc. Psychol.*, 1943, 17, 45-68 ; C. S. BRADEN, « Why people are religious : a study in religious motivation », *The Journal of Bible and Religion*, 1947, 15, 38-45.

³⁹ T. H. GRAFTON, « Religious origins and sociological theory », *Amer. Sociol. Rev.*, 1945, 10, 726-738.

⁴⁰ *L'expérience religieuse*, p. 27.

ou un Rapaport ⁴¹ ne doivent pas, au nom même d'une psycho-sociologie rigoureuse, être confondues a priori avec les sentiments religieux de la maturité dont Allport a donné une excellente analyse. ⁴² La solution pratique à laquelle nous nous rallierons est celle que Pinard de la Boullaye adopta pour ses propres études. Nous reconnâtrons au départ l'impossibilité de définir la religion sans engager du coup des conceptions métaphysiques ; et nous opterons pour une définition nominale et provisoire qui nous permettra de concentrer l'analyse sur un ordre de faits clairement identifiés. Nous ne préjugerons pas de la possibilité de déterminer des critères qui soient différents des nôtres et nous accepterons d'avance que les conclusions de notre recherche ne puissent être étendues au-delà du domaine délimité par notre concept de religion.

Pinard de la Boullaye partit des formules provisoires suivantes. L'une définit nominale la religion objective, l'autre fait l'application au subjectif. *Objectivement*, écrit-il, « la religion est un ensemble de croyances et de pratiques (ou attitudes pratiques) concernant une réalité objective ou du moins conçue comme telle, unique ou collective, mais suprême en quelque mesure et personnelle de quelque manière, réalité dont l'homme, d'une façon ou d'une autre, se reconnaît dépendant et avec laquelle il veut rester en relation ». ⁴³ Notons que dans sa première édition, l'auteur avait préféré l'expression « personnelle ou impersonnelle ». Au sens *subjectif*, la religion s'entendra de « la manière de penser, de sentir et d'agir, bref la mentalité qui correspond [40] aux croyances et à la conduite que nous venons d'indiquer ». ⁴⁴ Ailleurs, il suggère la définition psychologique suivante : « l'orientation de l'homme vers un principe ultraphénoménal dont il se

⁴¹ W. L. LOWE, « Group beliefs and socio-cultural factors in religious delusions », *Journ. Soc. Psychol.*, 1954, 40, 267-274 ; 1. RAPAPORT, *Introduction à la psychopathologie collective : la secte mystique des Skoptzy*. Paris, Edition Erka, s. d. (1948 ?).

⁴² G. W. ALLPORT, *The individual and his religion : a psychological interpretation*. London, Constable Publ., 1951, pp. 58-83.

⁴³ *L'étude comparée des religions*, II. p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, II, p. 5.

sent dépendant ». ⁴⁵ Cette dernière formule ressemble assez à celle de Jung pour qui « l'expression " religion " désigne l'attitude particulière d'une conscience qui a été modifiée par l'expérience du *numinosum* ». ⁴⁶

Deux questions méthodologiques méritent d'être posées à propos des définitions qui précèdent. Ces formules sont-elles assez compréhensives pour englober tous les faits religieux ? Insistent-elles suffisamment sur l'aspect psycho-social du comportement religieux ?

La définition objective telle qu'elle est énoncée plus haut n'embrasse évidemment que les religions pratiquant un culte envers un Dieu personnel ; elle exclut, par le fait même, du domaine de l'observation psycho-religieuse tout un ensemble de phénomènes et de comportements où d'autres auteurs reconnaîtraient volontiers un caractère sacré ou mystique, telles ces Causes ou ces ferveurs humanitaires capables de polariser des dévouements absolus. Qu'il puisse exister dans ces adhésions à une mystique impersonnelle une réplique du comportement religieux, nous n'avons ici ni à le nier ni à le postuler. Nous ne traitons pas ces derniers phénomènes comme négligeables ou dépourvus d'intérêt, mais nous croyons pouvoir légitimement en faire abstraction. Nous préciserons bientôt les raisons qui nous justifient de nous en tenir méthodologiquement au point de vue plus restreint de Pinard de la Boullaye. Disons, d'un mot, que notre optique majeure et la nature même de la documentation accessible nous obligent à concentrer notre observation sur les religions judéo-chrétiennes, or, pour circonscrire ces dernières formes religieuses, les définitions de Pinard de la Boullaye nous apparaissent comme amplement compréhensives.

Pour ce qui est de la deuxième question soulevée plus haut, il nous semble évident que les définitions retenues peuvent s'entendre dans un sens qui déborde l'individu, même si elles n'explicitent pas formellement l'élément [41] socio-religieux. En parlant de « pratiques », de « attitudes », de « mentalité » et de « conduite », elles nous situent aux confins de l'individuel et du collectif. Il ne fait d'ailleurs aucun

⁴⁵ *Ibid.*, II, p. 321.

⁴⁶ C.G. JUNG, *Psychologie et religion*. Paris, Éditions Buchet/Chastel-Corréa, 1958, p. 19.

doute pour Pinard de la Boullaye que la religion soit objet d'observation et d'analyse sociologiques ⁴⁷, et il prétend bien que sa définition servira à discerner les sociétés et sectes spécifiquement religieuses, c'est-à-dire les formes collectives du comportement religieux. ⁴⁸ Nous n'avons pas à débattre en ce moment la question de savoir si une religion strictement personnelle et subjective est du domaine du possible. Durkheim avait dû envisager le cas et se demander ce que le sociologue doit penser des « aspirations contemporaines vers une religion qui consisterait tout entière en états intérieurs et subjectifs et qui serait librement construite par chacun ». Mais le problème ne le retint guère et il écarta comme trop vagues pour être incluses dans son concept de religion ces tendances indéfinies qu'il qualifiait d'« incertaines virtualités ». ⁴⁹

Des études plus récentes, comme celles de Fromm, Allport, Grensted, quel que soit l'accueil qu'on fasse à leurs conclusions finales, présentent des faits qui invitent à ne pas rejeter d'avance comme illusoirs ou utopiques les perspectives d'un comportement religieux relativement autonome par rapport à une communauté de culte ou par rapport aux cadres d'une religion organisée. Si ce comportement rejoint les critères que nous avons énoncés plus haut, nous ne saurions l'exclure a priori de notre concept de religion. Notre analyse de l'appartenance religieuse nous orientera plutôt vers l'aspect collectif du comportement religieux, mais les faits que nous rencontrerons et les comparaisons que nous serons amenés à faire entre attitudes individuelles et attitudes institutionnalisées, nous suggèrent une position méthodologique qui ne refuse pas d'avance de réserver une place aux comportements inspirés par une religion dite personnelle.

⁴⁷ Voir *L'étude comparée des religions*, II, pp. 387 et suiv.

⁴⁸ *Ibid.*, II, p. 5.

⁴⁹ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.

[42]

III. L'appartenance religieuse comme attitude psycho-sociologique

1. L'appartenance religieuse vue par les théologiens : le « Membre d'Église ». - 2. Le point de vue des psycho-sociologues : l'attitude religieuse et l'identification au groupe religieux. - 3. L'appartenance religieuse comme *source* d'attitude et comme *objet* d'attitude - 4. Délimitation des appartenances et des groupes religieux.

1. *L'appartenance religieuse vue par les théologiens*

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce que l'appartenance religieuse ? Le seul fait de poser la question évoque aussitôt des réponses assez diverses. Une première approximation nous est fournie par le langage courant qui parle de « sentiment d'appartenance », de « préférences religieuses », d'« affiliation religieuse ». Un phénomène global apparaît ainsi où l'on voit se distinguer des perspectives complémentaires : celle, entre autres, du théologien et celle du sociologue. Celui-ci sera particulièrement intéressé par les manifestations de psychologie collective accompagnant le fait d'appartenir à une religion. Le théologien s'appliquera, quant à lui, à déterminer les normes ainsi que la signification doctrinale de l'appartenance religieuse.

Avant d'en venir au point de vue particulier du sociologue, il peut être utile, pour orienter l'observation, de considérer l'optique propre des théologiens. La psychologie différentielle de l'appartenance trouve déjà à ce niveau des indications précieuses. Le psycho-sociologue enregistrera à cette occasion un fait primordial : il existe des critères théologico-juridiques de l'appartenance religieuse qui constituent comme un point de départ de l'observation. Qui fait partie de telle

Église ? Selon quels critères se définissent les adhésions ? Comment se rompt l'appartenance ? La question, en dernier ressort, relève de la théologie ; mais les conséquences de cette théologie ont des effets visibles que l'observateur social ne peut ignorer sous peine de négliger l'aspect motivationnel du comportement religieux.

Il s'agit moins en ce moment de présenter une théologie de l'appartenance religieuse que de rappeler méthodologiquement la nécessité de considérer, comme donnée préliminaire, l'interprétation que les Églises elles-mêmes fournissent [43] de la réalité étudiée. Souvenons-nous de ce qui est rapporté dans le Livre des Nombres. Le recensement du Peuple choisi était un acte proprement religieux et il ne pouvait être entrepris qu'à la suite d'un ordre venu d'en-haut ; Dieu seul reconnaît les siens et leur donne de se multiplier. Le dénombrement était une prérogative divine et nul ne devait l'usurper, pas même le Roi. ⁵⁰ Ces anciennes prescriptions nous aident à comprendre le soin jaloux avec lequel les groupes religieux tiennent à définir eux-mêmes les conditions d'appartenance et les critères permettant de distinguer les membres de ceux qui ne le sont pas. L'idée que la communauté religieuse possède d'elle-même est ici déterminante. Deux exemples nous permettront de le constater ; l'un est pris du côté des Églises protestantes, l'autre du côté de l'Église catholique.

À propos des Protestants, nous éviterons de généraliser et nous nous contenterons des données fournies par Léonard ⁵¹ dans son livre sur le Protestant français. On y trouve d'intéressants aperçus sur les doctrines protestantes de l'appartenance religieuse. L'auteur distingue entre « Église de professants » et « Église de multitude ». La première se dit surtout des communautés piétistes, où l'on ne considère comme membres que les « adhérents » et les « communiants », c'est-à-dire les convertis ou les fidèles ayant vécu l'« expérience du salut ». Les effectifs des « Églises de professants », note l'auteur, tendent à être instables, « l'appartenance à ces groupements dépen-

⁵⁰ A. GEORGE, « Fautes contre Yahweh dans les Livres de Samuel », *Revue Biblique*, 1946, 53, 161-184.

⁵¹ E. G. LÉONARD, *Le Protestant français*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

dant des dispositions des fidèles ». ⁵² Dans l'« Église de multitude », au contraire, on comptera comme membres tous les baptisés de la dénomination, même les « non rattachés » ; cette dernière catégorie pouvant atteindre le tiers des effectifs pour l'Église Réformée de France. ⁵³ Comme le montre Léonard, la notion de « membre d'Église » variera considérablement selon la « conception ecclésiastique » propre à chaque dénomination ; des effets sociologiques en découlent que l'auteur analyse soigneusement.

[44]

Du côté catholique, la théologie officielle de l'appartenance a trouvé à s'exprimer dans un document émanant de Rome, la Lettre « *Mystici Corporis* ». Dans ses grandes lignes, la position catholique peut se résumer ainsi. Si en un sens, toute personne baptisée devient un sujet de l'Église (Can. 87), « seuls sont réellement à compter comme membres de l'Église ceux qui ont reçu le baptême, qui professent la vraie foi, qui ne se sont pas, par malheur, séparés de l'ensemble du Corps, ou n'en ont pas été retranchés par l'autorité légitime à cause de fautes très graves ». ⁵⁴ Concrètement, le curé catholique comptera comme membre de sa paroisse tout baptisé professant la foi catholique, et ayant résidence sur le territoire paroissial (Can. 94,1) ; quelques exceptions sont prévues, tel le cas des fidèles rattachés à des paroisses dites « nationales », etc.

On pourrait développer indéfiniment les comparaisons théologiques. Ces brèves indications nous permettent de comprendre que l'appartenance religieuse ne peut être conçue comme un rattachement univoque à un corps religieux quel qu'il soit. On n'« appartient » pas de la même façon à la communauté catholique ou à une dénomination protestante. À l'intérieur même d'une seule Église, l'appartenance n'est pas sans

⁵² *Ibid.*, p. 150.

⁵³ *Ibid.*, pp. 82, 149.

⁵⁴ « *Mystici Corporis* » (Lettre Encyclique de S. S. PIE XII sur le Corps Mystique), *Acta Apostolicae Sedis*, 1943, 35, n. 7, 193-248 ; cf. p. 202. Voir sur ce document le commentaire de K. Rahner cité en bibliographie. - Des précisions ultérieures sur les divers degrés de rattachement à l'Église ont été apportées par le Concile Vatican II, dans la Constitution *Lumen Gentium*, ch. II, surtout les nos. 14-17.

présenter de notables variations allant de la participation régulière au culte à une identification sporadique. Les différenciations du comportement religieux retiendront évidemment les moralistes, mais elles intéressent aussi le sociologue ; elles révèlent des manifestations de psychologie collective que l'observateur croit pouvoir étudier avec ses instruments d'analyse habituels.

2. *Le point de vue des psycho-sociologues*

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs voies s'offrent au psycho-sociologue qui entreprend d'analyser le fait de l'appartenance religieuse. Une première façon consisterait à étudier l'appartenance en [45] rapport avec la « cohésion sociale ». Deutsch⁵⁵, par exemple, qui s'est intéressé aux « motivations de l'appartenance » en est venu à considérer celle-ci d'un double point de vue qui tient compte à la fois du groupe d'insertion et du membre individuel. L'« appartenance » lui apparaît alors comme la contrepartie de la « cohésion » ; la première étant l'attribut de l'individu, la seconde l'attribut du groupe. La méthode est suggestive et nous y ferons appel au cours de nos analyses ultérieures. Sous sa forme actuelle cependant, elle ne saurait être utilisée comme cadre général d'analyse, car elle ne s'applique qu'à un aspect restreint du comportement, celui surtout de la différenciation des adhésions.

L'appartenance religieuse pourrait également être assimilée à un « sentiment » ou à un « sentiment d'appartenance ». Pris au sens strict, le concept de sentiment nous semble cependant trop éloigné des aspects perceptifs et dynamiques du comportement pour que nous le retenions tel quel ; il serait impropre à recouvrir toutes les composantes de la conduite religieuse. Mais le mot « sentiment » est aussi employé dans un sens plus compréhensif et il est alors, en pratique, synonyme d'« attitude ». Nous accepterons volontiers le mot dans ce

⁵⁵ Voir l'étude de M. DEUTSCH, « Field theory in social psychology », in G. LINDZEY (Ed.), *Handbook of social psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954) 1956, pp. 181-222.

dernier sens ; d'autant plus que l'expression « sentiment d'appartenance » est couramment utilisée pour désigner l'ensemble des phénomènes qui nous intéressent.

Un autre concept a été employé par certains auteurs, celui d'« intérêt religieux ». ⁵⁶ Mais cette notion, de même que celle de « préférences religieuses », restent trop indéfinies ; elles traduisent des contenus psychologiques qui défient l'analyse précise.

L'on ne niera pas que l'appartenance religieuse puisse être considérée comme un « sentiment » ou comme une « préférence », un « intérêt », mais il y a un avantage évident à centrer l'analyse sur un concept à la fois plus compréhensif et mieux défini opérationnellement. Le concept d'*Attitude* nous semble répondre à ces exigences. L'élaboration [46] théorique dont a bénéficié ce concept, tant aux États-Unis qu'en France, nous dispense d'insister longuement sur la signification que nous attribuons au terme « Attitude ». ⁵⁷

En guise de rappel, et nous inspirant des auteurs cités plus bas, arrêtons-nous à la description suivante. L'attitude est une disposition ou une structuration du dynamisme personnel orientant positivement ou négativement le comportement à l'égard d'un objet psychosociologique. C'est le dynamisme préparatoire à l'action. Cette disposition est la résultante de structurations relativement durables d'un ensemble de processus perceptifs, émotionnels et motivationnels s'exerçant à l'endroit d'un objet psychologique. On parlera d'attitudes à l'égard des étrangers, à l'égard d'un programme politique, à l'égard d'une religion.

On voit tout de suite comment le concept d'attitude s'appliquera au comportement religieux. Les avantages de son emploi sont à noter. L'attitude est d'abord coextensive au comportement global et pour

⁵⁶ G. E. LENSki, « Social correlates of religious interest », *Amer. Sociol. Rev.*, 1953, 18, 533-544.

⁵⁷ Voir les deux études suivantes que l'on cite couramment : G. W. ALLPORT, « Attitudes », in C. MURCHISON (Ed.), *A handbook of social psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, pp. 798-844 ; J. STOETZEL, « La psychologie sociale et la théorie des attitudes », *Annales Sociologiques*, 1941, fasc. 4, 1-24. - Voir aussi le Symposium de l'Assoc. de Psychologie scient. de langue franç. *Les Attitudes*. Paris, P.U.F., 1961.

cette raison elle pourra embrasser la totalité du comportement religieux ; l'aspect perceptif et cognitif que nous y avons souligné permet de réserver un rôle aux phénomènes de connaissance et de croyance, si importants pour comprendre les conduites éthico-religieuses ; et les notions même de disposition ou de structuration psychologique, tout en indiquant les acquisitions venant du milieu et de l'expérience psychologique, laissent place à un « substrat » de la personnalité qui pourrait éventuellement être traité comme tel par le moraliste ou le métaphysicien. Le théologien verra dès lors la possibilité de concilier les observations de la psycho-sociologie avec ses thèses propres sur les facteurs du comportement religieux.

Le spécialiste des questions religieuses remarquera également que l'analyse des attitudes se situe à un palier qui transcende les antinomies du psychologisme et du sociologisme. Il n'y a plus lieu d'opposer de façon irréductible l'individu libre et les conditionnements sociologiques qu'il subit. La dichotomie du conformisme sociologique et de l'autonomie [47] personnelle est alors dépassée, de même que les explications unilatérales qui pouvaient gêner les moralistes et les théologiens habitués, précisément, à penser le comportement religieux en termes de responsabilité personnelle et de prescriptions socio-religieuses. On a pu noter, en effet, en analysant le concept d'attitude que l'interaction de l'individuel et du social aboutit à une « double dialectique de l'uniformité et de l'unicité » des comportements. D'autre part, l'attitude exprimera aussi bien la personnalité elle-même que le milieu dont l'individu est solidaire. Deux sources de nos attitudes sont ainsi marquées, sans pourtant qu'on les ait confondues ou qu'on ait nié leurs interactions. C'est nous vraiment qui vivons telle expérience dans un cadre social qui nous a marqués ; c'est nous qui réagissons de telle ou telle manière, selon l'influence des groupes auxquels nous nous identifions. ⁵⁸

Un autre point mérite d'être souligné et sur lequel les psychosociologues insistent de plus en plus. Et c'est ici que se rejoignent, intimement les deux notions d'attitude et d'appartenance. Les attitudes fondamentales d'une personne sont étroitement solidaires de ses

⁵⁸ Cf. J. STOETZEL, « La psychologie sociale et la théorie des attitudes », pp. 7, 17.

appartenances sociales. Depuis les travaux de Sherif et Cantril ⁵⁹ il est devenu de plus en plus courant d'étudier les attitudes dans leur rapport avec les identifications sociales et les groupes auxquels l'individu se rattache. Une solidarité des attitudes et des groupes d'appartenance est ainsi mise en relief et nous devons l'explicitier ici.

Girod ⁶⁰ fait remarquer que « les valeurs, normes et schémas de conduite qui inspirent les attitudes des individus sont généralement incarnés par des groupes, qui les pratiquent, les révèrent ou les symbolisent ». Dans deux longs chapitres sur les « groupes de référence », Merton ⁶¹ a insisté sur une importante distinction à apporter en ce domaine. Le groupe de référence est-il un groupe auquel [48] la personne désire accéder sans en être encore membre (groupe de simple référence), ou est-ce plutôt un groupe auquel elle appartient déjà (groupe d'appartenance réelle) ? Le groupe d'appartenance réelle est celui qui nous intéressera plus particulièrement, mais notons dès maintenant que les groupes de simple référence, c'est-à-dire les groupes auxquels on désire s'identifier, jouent un rôle considérable dans les phénomènes de la mobilité des attitudes et des affiliations. Nous retrouverons ces concepts lorsque nous aurons à parler des conversions et des variations de l'appartenance religieuse. ⁶²

⁵⁹ M. SHERIF, et H. CANTRIL, *The psychology of Ego-involvements : social attitudes and identifications*. New York, Wiley, 1947.

⁶⁰ R. GIROD, *Attitudes collectives et relations humaines*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 34.

⁶¹ R. K. MERTON, *Social theory and social structure*. Glencoe, Ill., Free Press, 1957, pp. 279 et suiv.

⁶² Pour une application de ces concepts aux comportements religieux, voir notre étude, « Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses », Communication à la VI^e Conférence Internationale de Sociologie religieuse, Bologne 3-6 sept. 1959 ; cf. *Social Compass*, 1960, 2, 139-160.

3. *L'appartenance religieuse comme source et comme objet d'attitude*

[Retour à la table des matières](#)

Le fait de rapprocher, comme nous venons de l'indiquer, les attitudes et les appartenances sociales nous amène à considérer deux aspects complémentaires dans cette interaction selon laquelle une personne s'identifie à son groupe. D'une part, l'appartenance peut être considérée comme une *source* dont dérivent les attitudes. Le fait d'appartenir à telle dénomination religieuse suscitera des attitudes particulières dans l'ordre du comportement moral ou socio-économique. Troude ⁶³ par exemple, a étudié de cette manière le niveau moral des départements de la Normandie ; Allinsmith ⁶⁴ a analysé les attitudes politico-économiques des membres de huit dénominations religieuses différentes.

Ce premier aspect de l'appartenance religieuse, conçue comme génératrice d'attitude, revêt une signification évidente en regard du caractère « compréhensif » des conduites religieuses. « L'influence de l'affiliation religieuse, écrit Stoetzel ⁶⁵, [49] n'est pas sans se faire sentir sur les attitudes en général » ; et s'autorisant de recherches antérieures, il ajoute : « elle serait même bien plus importante que celle du sexe ou du niveau intellectuel ». Nous aurons l'occasion de nous référer souvent à ce premier aspect de l'appartenance religieuse, qui considère celle-ci comme *source* d'attitudes.

Un deuxième point de vue demande à être dégagé et qui touche de plus près encore au phénomène d'appartenance. Il consiste à considé-

⁶³ R. TROUDE, « Le niveau moral de la Normandie selon quatre critères statistiques », *Études Normandes*, 1958, 26, 1-11.

⁶⁴ W. ALLINSMITH et B. ALLINSMITH, « Religious affiliation and politico-economic attitude : a study of eight major U.S. religious groups », *Publ. Opin. Quart.*, 1948, 12, 377-389.

⁶⁵ « La psychologie sociale et la théorie des attitudes », p. 22.

rer l'appartenance elle-même comme un *objet* d'attitude ou mieux comme une *attitude spécifique*. L'appartenance n'est plus envisagée seulement comme source d'attitudes subséquentes, mais plutôt comme l'attitude fondamentale du membre à l'égard de son groupe. L'appartenance est alors assimilée à une « disposition psycho-sociologique » ; elle est conçue comme une « structuration stable des processus perceptifs, motivationnels et émotionnels » s'exerçant de la part du membre à l'endroit de son groupe d'insertion. Nous rejoignons ainsi ce qu'il y a de plus intime dans la psychologie du membre conscient d'appartenir à un groupe organisé. Nous découvrons son attitude spécifique de membre. Son appartenance n'est plus un fait vu de l'extérieur, une donnée d'état civil, ou une classification religieuse ; c'est une réalité psycho-sociale. Le membre se perçoit comme faisant partie de son groupe, il s'y identifie, il y participe, il en reçoit ses motivations ; en un mot, il est en état ou en disposition d'interaction avec le groupe, qui le comprend, l'inspire, l'accueille. Il « appartient » à son groupe et la « structuration psychologique de sa disposition à l'endroit du groupe » constitue son attitude spécifique d'« appartenant ».

4. Délimitation des appartenances et des groupes religieux

[Retour à la table des matières](#)

Si la théorie des attitudes et des groupes d'appartenance justifie les propositions précédentes, elle ne fait cependant que nous mener au seuil d'un phénomène global, et elle ne nous renseigne guère sur le « comment ». Comment se forment et se transforment nos appartenances ? [50] Comment, concrètement, devenons-nous membres d'un groupe, et quelle signification psychologique faut-il attribuer à nos affiliations ? Il n'est pas sûr que les mêmes explications psycho-sociales soient valables pour toutes catégories d'appartenance. L'adhésion à un parti politique, l'affiliation à un groupe de loisirs, l'appartenance à une société savante ou à une Église ne sauraient a priori être confondues comme un phénomène univoque.

Notre propos sera précisément, en partant des propositions énoncées plus haut, d'examiner les implications psycho-sociologiques de l'appartenance religieuse. Notre hypothèse est que *l'appartenance à une religion organisée constitue une attitude spécifique*, analogue sans doute, sous certains aspects, à d'autres formes d'affiliation, mais comportant des éléments uniques et irréductibles, que nous devons examiner en cours d'analyse.

On peut parler de façon générale d'« appartenance à une religion », mais on comprendra par ce qui précède que notre optique est déjà plus précise ; il s'agira pour nous d'appartenance à une *religion organisée*, c'est-à-dire d'appartenance à un groupe, à un Corps religieux. À propos du concept même de religion, nous avons dit plus haut que nous ne trancherions pas la question théorique de savoir si une religion strictement personnelle était chose possible ; mais l'objet même de notre analyse nous orientera formellement vers des types de religions organisées socialement. Ce n'est donc qu'incidemment que nous serons intéressés par des attitudes religieuses exclusivement personnelles.

Une dernière délimitation nous est imposée, à la fois par nécessité méthodologique, et aussi à cause de la nature de notre documentation et de nos sources. Nous nous arrêterons explicitement aux groupes religieux d'inspiration judéo-chrétienne. La définition de la religion, que nous avons fait nôtre, permettrait d'accueillir beaucoup d'autres formes religieuses comme conformes à la notion même de religion, mais nous croyons qu'il serait téméraire de vouloir dès maintenant étendre nos conclusions à toutes les croyances. Nous possédons, à l'heure actuelle, assez peu d'études psycho-sociologiques sur les religions qui ne [51] se rattachent pas au rameau judéo-chrétien. Nous sommes, par contre, relativement mieux renseignés sur les religions juive, protestante et catholique ; du moins en ce qui concerne l'Occident.

L'auteur est lui-même conscient, en entreprenant son analyse, de la nature de ses propres affiliations religieuses. Il reconnaît que son groupe d'appartenance pourra diriger ses curiosités et orienter son observation ; les structures et les comportements catholiques lui sont en effet plus familiers. Il s'autorisera de ses propres attitudes religieuses, en même temps que des exigences d'une saine méthodologie,

pour ne pas confondre les religions ou les confessions entre elles, pour distinguer le plus nettement possible les frontières et aussi pour reconnaître les phénomènes communs.

L'analyse proprement dite comprendra deux parties principales où seront tour à tour considérés la *formation* de l'attitude religieuse, et les modes de *différenciation* interne de l'appartenance religieuse. En une dernière partie, nous essaierons de recueillir les éléments qui constituent *la spécificité* même de l'attitude religieuse. ⁶⁶

⁶⁶ Nous nous sommes expliqués plus longuement sur la méthode d'analyse de l'appartenance religieuse dans les deux études suivantes : H. Carrier, « Note introductive à la VIIe Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (Königsstein 1962) : l'Appartenance à l'Église », *Social Compass*, 1962, 9, 135-139 ; et H. Carrier, « Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Église ». in *L'Appartenance religieuse* (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse - Königsstein, 1962). Bruxelles, CEP, 1965, pp. 99-118.

[53]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

Deuxième partie

FORMATION DE L'ATTITUDE RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

[55]

Deuxième partie
Formation de l'attitude religieuse

SECTION 1

LA CONVERSION COMME MODE D'ADHÉSION RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

Dans les trois prochains chapitres, nous nous arrêterons à la *conversion* et à ses aspects socio-religieux. La conversion sera considérée précisément comme l'un des modes de *l'affiliation à un groupe religieux*. L'analyse psycho-sociale étudiera la conversion en tant qu'elle est la genèse du lien d'appartenance religieuse.

Il nous faudra déterminer les éléments d'une *description psychosociale* de la conversion (ch. II). L'on verra ensuite comment la conversion se distingue et se différencie selon les structures mêmes des groupes religieux qui accueillent le converti. Les *sectes* offrent, à cet égard, des *patterns* particuliers (ch. III). La conversion à une *Église* supposera une intégration plus complexe au plan socio-religieux, comme aux plans proprement psychologique et culturel (ch. IV).

[57]

Deuxième partie.

Formation de l'attitude religieuse

Section 1. La conversion comme mode d'adhésion religieuse

Chapitre II

La conversion religieuse

1. L'initiation religieuse, forme d'intégration de l'attitude. - 2. Description préliminaire de la conversion. - 3. Phénoménologie et typologie de la conversion. - 4. La conversion par rapport aux divers groupes religieux.

1. L'initiation religieuse, forme d'intégration de l'attitude

[Retour à la table des matières](#)

Dans un article désormais classique en psychologie sociale, Gordon Allport proposait de ramener la formation des attitudes à quatre processus principaux : *l'intégration*, qui se fait par l'assimilation d'expériences antérieures ; la *différenciation*, ou la spécification d'attitudes restées imprécises ; la *crise*, ou l'expérience dramatique, qui oriente d'une façon nouvelle et stable ; et finalement *l'imitation*, ou le fait de se conformer à des attitudes reçues dans un milieu. ⁶⁷

Le cadre d'Allport nous sera utile pour distinguer les divers modes de formation de l'attitude religieuse, mais au cours de notre analyse,

⁶⁷ G. W. ALLPORT, « Attitudes », in C. MURCHISON (Ed), *A handbook of social psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, pp. 798-844.

nous regrouperons nos observations sous le terme assez général d'« intégration ». Plusieurs raisons nous y invitent. D'une part, le concept d'intégration peut être entendu dans un sens largement compréhensif et désigner « la systématisation des expériences individuelles en une "expérience" unifiée ». ⁶⁸ Par ailleurs, la documentation dont nous disposons se prêterait mal au cadre d'Allport, car les analyses génétiques de l'attitude [58] religieuse ont pratiquement été négligées par les psychosociologues actuels. À tel point que si l'on voulait recueillir l'ensemble des études d'observation consacrées à l'initiation religieuse, c'est surtout du côté des ethnologues et des spécialistes de l'histoire des religions qu'il faudrait se tourner. Les contributions de l'histoire des religions et de la phénoménologie religieuse en ce domaine nous permettent de saisir l'un des retards évidents de la psychologie sociale.

Harms ⁶⁹ regrettait, il y a quelques années, que l'on connaisse si mal, empiriquement, le développement de l'expérience religieuse chez l'enfant. Or, dans les sciences dont nous venons de parler, on a depuis longtemps abordé ces problèmes, surtout dans la perspective des rites d'initiation religieuse. Il n'est pas inutile de le signaler en passant, avant d'en venir aux travaux des psycho-sociologues. On pourrait d'ailleurs souhaiter un rapprochement plus étroit entre les deux genres de recherches. L'ethnologie religieuse par exemple, dont un Pinard de la Boullaye a su tirer de si lumineuses comparaisons, offre aux sociologues des observations, directes ou indirectes, qui aident à situer les problèmes dans une optique empirique, sans négliger pour autant les phénomènes plus intérieurs de la conscience religieuse.

Par d'ingénieuses comparaisons d'une culture à une autre, par l'examen des symboles religieux et par l'analyse des contenus de conscience, on en arrive à décrire l'initiation religieuse dans des termes assez voisins du langage psycho-sociologique. Un ouvrage récent

⁶⁸ Voir J. STOETZEL, *Théorie des opinions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1943, p. 296.

⁶⁹ E. HARMS, « The development of religious experience in children ». *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 112-122.

de Cazeneuve ⁷⁰, a traité de l'initiation religieuse dans le contexte des « actes archétypiques », où le rapprochement avec Jung est assez net. L'observation des pratiques d'initiation révèle à l'auteur une conformation et une identification globales à un archétype sacré, c'est-à-dire un comportement reproduisant symboliquement la « répétition de la création ». Toute la conduite est dès lors « sublimée », placée sur « un plan ontologique spécial », tous les actes, même les plus ordinaires, sont [59] Représentés comme « la répétition d'actes archétypiques » ; on est comme devant une réintégration de la personnalité profonde s'accomplissant dans des conditions socio-religieuses relativement identiques.

D'autre part, des phénoménologues, comme Van der Leeuw, ont examiné attentivement les phénomènes de conversion et d'initiation religieuses. Ils ont pu dégager des éléments de description qui recouvrent et débordent à la fois le point de vue de la psychologie sociale. L'initiation rituelle, par exemple, sera étudiée empiriquement comme une « nouvelle naissance » qu'on observera dans toutes ses phases. ⁷¹ Les travaux de ce genre, si on s'y arrêtaient, ne manqueraient pas de fournir aux psycho-sociologues de suggestives hypothèses de recherches. Kardiner ⁷², qui s'est orienté dans cette direction, a pu établir un rapport étroit entre les éléments religieux d'une culture et l'éducation de la personnalité. Ses études ayant porté presque exclusivement sur des religions non-chrétiennes, il est difficile de généraliser ses conclusions. Une voie est ouverte en tout cas à la collaboration.

Pour ce qui est des religions judéo-chrétiennes, les études les plus élaborées et les plus récentes que l'on possède sont celles d>Allport, de Grensted, de Clark. Les uns et les autres ont tenté, sur le mode « intuitif », de saisir la signification subjective de la religion pour l'individu. Ajoutons que le genre « intuitif », tel qu'il est manié par des praticiens, comme Allport surtout, n'est pas un mode d'analyse arbi-

⁷⁰ J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, voir le ch. 17e.

⁷¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, pp. 517 et suiv.

⁷² Voir A. KARDINER, R. LINTON, C. DUBOIS, J. WEST, *The psychological frontiers of society*. New York, Columbia University Press, 1945.

traire ; il s'appuie sur une longue expérience de l'observation. Il existe en outre un grand nombre de monographies sur les motivations ou les motifs d'adhésion, et sur les composantes de l'attitude religieuse. Notre propos sera donc de nous inspirer de toutes ces études afin d'analyser la formation des attitudes religieuses. Trois modes d'« intégration » nous ont semblé plus particulièrement significatifs dans la genèse psycho-sociologique de l'attitude religieuse : la conversion, l'éducation première, et l'enseignement religieux. Ces modes d'intégration ne s'excluent pas [60] nécessairement les uns les autres, mais ils apparaissent d'emblée suffisamment distincts pour que nous les traitions séparément.

2. Description préliminaire de la conversion

[Retour à la table des matières](#)

Il ne saurait être question de présenter ici une psychologie générale de la conversion ; nous voulons considérer celle-ci simplement comme l'un des modes d'affiliation à une collectivité religieuse. Donnons d'abord une description provisoire de la conversion et ajoutons quelques explications propres à faciliter l'approche socio-religieuse du phénomène.

Vue par le psycho-sociologue, la conversion apparaît comme une adhésion totale, soudaine et souvent accompagnée de crise, à des valeurs partagées par une communauté ; l'expérience tendra à la réunification de la personnalité et à son intégration sociale. On ne saurait affirmer a priori que toutes les conversions sont identiques. De fait, les auteurs distinguent entre conversion et conversion : on pourra parler de conversions politiques, esthétiques, sociales, religieuses. ⁷³

Il existe également des conversions « idéologiques » dans lesquelles s'exerce l'attraction d'un « absolu » découvert tout à coup par l'individu. Ces cas d'illumination soudaine sont très fréquents et chacun peut en connaître quelques manifestations au cours de sa vie. Mais les ferveurs extrêmes suscitées parfois par ce genre de conversions

⁷³ Voir J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, p. 307.

intéressent la psycho-sociologie religieuse. Il n'est pas rare que des « causes » idéologiques ou humanitaires provoquent un enthousiasme profond et durable et qu'elles en viennent même à servir d'absolu de substitution à une foi disparue. Nous retrouverons ces phénomènes en parlant des transformations de l'attitude religieuse (ch. Xe). Tenons-nous en pour l'instant aux conversions proprement religieuses.

Même pour ce qui est des conversions *religieuses*, il faudra être attentif à la signification que les religions elles-mêmes prêtent à l'expérience. Ne serait-ce qu'au plan des [61] modèles et des *anticipations* du comportement, les conceptions que les Églises ou les dénominations se font de la conversion seront déterminantes. Nous entrevoyons dès maintenant l'importance primordiale qu'il faudra attacher au contexte psycho-social de la conversion ; voilà pourquoi nous devons bien situer le phénomène par rapport à des groupes religieux bien définis. Les conceptions de chaque groupe religieux formeront donc un premier élément à considérer.

Le schéma même de l'expérience variera selon que la conversion est conçue, par le groupe religieux, comme une adhésion intellectuelle, où la *crise* ne constitue que le premier temps d'un processus se poursuivant dans une formation progressive ; ou selon que l'expérience est assimilée à un choc émotionnel, où le sentiment subit de confiance forme le tout de la conversion. Pinard de la Boullaye a insisté sur cette précaution méthodologique.⁷⁴ Dans une étude des conversions protestantes en pays de missions, - et qui reste l'une des meilleures analyses sur le sujet, Allier⁷⁵ apporte de nombreux faits venant confirmer la remarque précédente. L'orientation même des prédicateurs entraînera des conversions de types très différents : soit une crise aboutissant à une renaissance spirituelle profonde, soit un choc brutal obtenu par la « poursuite systématique de l'émotion ». ⁷⁶

La permanence ou le caractère éphémère des conversions, de même que les expériences si diverses qui les précèdent habituellement et les

⁷⁴ E. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, II, p. 338.

⁷⁵ R. ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. 2 vol., Paris, Payot, 1925.

⁷⁶ *Ibid.*, I, pp. 477 et suiv.

préparent, nous suggèrent de telles disparités dans le comportement, qu'il est impossible de les assimiler toutes au même modèle. Avec Penido ⁷⁷, nous croirions volontiers qu'il est vain de chercher une explication unique de la conversion.

Certains sociologues se sont montrés trop prompts à généraliser en cette matière. Le malentendu provenait en partie d'une fausse interprétation des travaux de Starbuck. ⁷⁸ [62] Celui-ci avait étudié les « motifs de la conversion » et avait observé que le phénomène se produisait surtout au moment de l'adolescence. Ses constatations étaient, certes, éclairantes pour ceux qui cherchaient à la conversion des motifs de psychologie collective. Voici un tableau récapitulatif de ses résultats.

TABLEAU 1
Motifs de conversion de 1011 hommes et de 254 femmes
(réponses en pour-cent)

[Retour à la table des matières](#)

Crainte de la mort ou de l'enfer	14
Remords	16
Idéal moral	17
Autres motifs personnels	6
Motifs altruistes	5
Réponse à un enseignement	10
Imitation et exemple	13
Pression sociale	19

Source : Starbuck 1903, p.

⁷⁷ T.-L. PENIDO, *La conscience religieuse : Essai systématique suivi d'illustrations*. Paris, Téqui, 1935, p. 45.

⁷⁸ Voir surtout E. D. STARBUCK, *The psychology of religion*. New York, Scribner's, (1899) 1903.

Les enquêtes de Starbuck constituèrent l'une des premières tentatives pour étudier empiriquement les motivations religieuses à l'aide de questionnaires. Elles eurent, par la suite, une profonde influence sur les « explications psychologiques » de la conversion ; elles eurent surtout la fortune d'être utilisées comme matériel de base par William James lorsque celui-ci rédigea ses *Varieties*.

Mais on ne saurait aujourd'hui se contenter des recherches limitées de Starbuck pour établir des lois générales et affirmer, comme on l'a fait si souvent, que la conversion est essentiellement un phénomène se produisant aux alentours de la seizième année, ou que l'on y retrouve régulièrement les motivations citées plus haut. Starbuck lui-même avait été plus prudent en rappelant que ses résultats [63] visaient d'abord « des Protestants vivant en milieu américain » ; et il se fût étonné de voir ses explications proposées comme universellement valables.

Si donc l'on veut respecter le pluralisme à la fois psychologique et religieux que ces premières constatations nous suggèrent, c'est vers la description de *types* de conversions qu'il faudra s'orienter plutôt que vers une définition générale du phénomène.

3. *Phénoménologie et typologie de la conversion*

[Retour à la table des matières](#)

Une typologie de la conversion n'est évidemment possible qu'après l'accumulation de vastes observations qui justifieront des rapprochements, souligneront des différences. À notre connaissance, nul mieux que Penido ⁷⁹ n'a réussi ce travail comparatif entre types de conversions. On verra plus loin comment, en dépit de certaines divergences de langage, les analyses de Penido se concilient avec des études plus récentes, comme celles de Baudouin.

⁷⁹ M. T.-L. PENIDO, *La conscience religieuse ; nous renvoyons spécialement au ch. 2e de cet ouvrage : « Contribution à la typologie générale de la conversion religieuse chrétienne », pp. 41-131.*

Penido refuse d'abord toute simplification hâtive : « plus nous observons les faits, plus une psychologie de *la* conversion nous paraît chimérique. » L'examen des nombreux récits de conversion qu'il a colligés l'amène à établir une double typologie : l'une qu'il nomme « génétique », ou étudiant les « causes » de conversion, l'autre « structurale » et s'attachant aux phénomènes du pathologique et du normal. Sa typologie *génétique* nous intéresse plus particulièrement ici car elle rejoint la psychologie collective de l'intégration religieuse.

Si l'on s'arrête à l'origine de la conversion, deux types principaux semblent devoir être distingués : les conversions *exogènes* et les conversions *endogènes* comme les désigne Penido. La distinction se fonde sur le comportement du sujet par rapport à l'événement extérieur, circonstance ou expérience particulière. Un rapprochement entre ces processus et ceux qu'Allport désigne comme l'« intégration », la « différenciation » et la « crise » pourrait, *mutatis mutandis*, être tenté.

[64]

Dans la conversion *exogène* (origine extérieure), c'est du dehors qu'est provoqué le changement : un événement heureux ou malheureux viendra soudain bouleverser et réorienter l'attitude fondamentale du sujet ; celui-ci semble alors dominé par l'événement.

Dans la conversion *endogène* (origine intérieure), une importance minime est accordée à l'événement extérieur, réduit au rôle de simple occasion ; c'est à l'intérieur de la conscience que s'opèrent activement les transformations. Newman, dans son *Apologia*, décrivait une conversion de ce second type : « Mon changement ne se produisit pas sous le coup d'influences extérieures mais il provint du travail de mon propre esprit et des incidents autour de moi. »

Selon les types de conversion, un rôle plus ou moins accusé est attribué à l'événement extérieur ; on remarquera toutefois que ce rôle est « hors de proportion avec le changement dont l'âme du converti a été le théâtre ». La conversion comporte une crise et un phénomène de résolution dont le mécanisme intime est irréductible à l'analyse. ⁸⁰

⁸⁰ Voir sur ce point J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, p. 306.

Parler d'événement extérieur, de crise apparente, de l'émergence soudaine d'une attitude nouvelle, c'est demeurer à la périphérie d'un processus intime qui transcende l'observation et que les philosophes ou les théologiens expliqueront par d'autres voies d'analyse. Penido est conscient de ces frontières et s'il aborde en psychologue les phénomènes de conversion, il ne veut pas que ses conclusions débordent le champ de son observation empirique.

L'auteur a montré également comment les conversions endogènes et exogènes ne sont pas à opposer catégoriquement. Ces types présentent surtout des dominantes et des constantes dans les conversions observées. Étudier les phénomènes de conversion c'est, comme l'indique le mot, s'attacher à l'observable, aux « apparences » ; c'est à ce niveau que se place la typologie de Penido. Ce qui l'intéresse, comme psychologue, c'est la *genèse observable* du processus.

Comme telle, la distinction endogène-exogène trouverait à se concilier avec les explications traditionnelles de la conversion faites par les théologiens, pour qui il était habituel de considérer à la fois les éléments intrinsèques [65] et les éléments extrinsèques concourant à la cure spirituelle ; ils distinguaient également les deux voies de la « *vocatio hominis* », l'une « extérieure », comme la prédication, l'autre « intérieure » et correspondant aux mouvements intimes de l'âme. Penido rapporte de nombreux textes de la théologie classique qui rejoignent les descriptions des phénoménologues.

L'intérêt de la distinction entre conversion endogène et conversion exogène, c'est qu'on y trouve les éléments qui serviront à décrire empiriquement les phénomènes de conversion. Penido présente les aspects descriptifs suivants : « une conversion apparaît au psychologue comme la désagrégation, sur le plan religieux, d'une synthèse mentale et son remplacement par une autre ». Dans toute conversion, il y a « l'élimination d'un moi non-religieux au profit d'un moi religieux. » Deux processus sont à l'oeuvre : une désintégration du psychisme antérieur et l'apparition d'une structuration nouvelle ; mais les deux processus se présentent de façon différente dans les deux types de conversion.

La conversion exogène se caractérisera par la succession des deux processus de désintégration et de restructuration ; la conversion en-

dogène révélera plutôt une simultanéité des processus. Dans la conversion exogène, c'est la désagrégation de la synthèse non-religieuse qui se produira d'abord, après quoi apparaîtra la « constellation nouvelle » ; dans les conversions de type endogène, on notera au contraire que les deux processus sont simultanés, la désagrégation s'opérant en quelque sorte « en vertu de la réorganisation. » En somme, deux cas assez nettement caractérisés « tantôt le moi non-religieux s'écroule et se dissout sous un choc extérieur, et c'est de l'extérieur encore que vient la nouvelle vie ; tantôt, au contraire, il y a élimination du moi non-religieux, à mesure et dans la mesure où le moi religieux s'établit » (p. 61).

On trouverait chez Baudouin ⁸¹ l'utilisation de concepts assez voisins de ceux de Penido ; d'abord la distinction entre deux types de conversions, « celui de la *reprise* et celui de la *quête* », et aussi l'explication du phénomène par la substitution [66] du « moi » ancien au nouveau. Parlant, par exemple, de la conversion par « reprise », Baudouin écrit, « nous savons en effet que dans les conflits de cette sorte, le « moi » nouveau qui s'affirme est un ancien « moi » que la vie a fait taire à un moment donné, et qui se réveille et réclame ».

Il semble donc que l'on puisse se servir des indications de Penido comme éléments de base d'un concept opérationnel de la conversion. Nous y ajouterons cependant une donnée complémentaire indispensable : l'aspect *communautaire* de la conversion. Notre intérêt ne se limite pas, en effet, à la conversion intime et conçue comme isolée de l'univers sociologique ; nous envisageons, au contraire, la conversion à une collectivité religieuse, ou plus exactement *dans* une collectivité religieuse.

Les observations rapportées plus haut sur les formes anticipées de conversions que l'on trouve dans les différentes dénominations religieuses, nous aideront à étendre le concept de conversion à ses dimensions psycho-sociologiques. Si l'on envisage la conversion dans cette perspective communautaire, on comprend la tentative des sociologues qui veulent définir la conversion d'après la théorie des rôles sociaux

⁸¹ C. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux*. Paris, Fayard, 1957, voir surtout pp. 57-75.

ou celle de la socialisation. Zetterberg ⁸², par exemple, présente la conversion comme « l'acceptation soudaine d'un rôle social prôné par un groupe religieux ». Nous verrons au chapitre suivant la portée exacte de cette explication ; disons, pour l'instant, que nous sommes prêt à accueillir ce point de vue pourvu qu'on ne l'isole pas des descriptions psychologiques plus intimes, comme celles de Penido.

À ces éléments, nous en ajouterions un dernier qui nous est suggéré par un phénoménologue. Van der Leeuw, au nom même de l'observation, récuse toute description de la conversion qui voudrait ramener celle-ci à une « percée psychique » plus ou moins préparée ou incubée inconsciemment. Il y a dans la conversion plus que le « renversement total » d'une psychologie ; l'occasion même de la conversion pourra être « minime » ; on observe surtout chez le converti sa subordination spontanée à un « tout autre » perçu comme séparé, saint. Le phénoménologue, ajoute l'auteur, ne saurait, à [67] l'égal du théologien, parler d'intervention divine ; mais la conscience du converti qu'il observe révèle un comportement inintelligible en dehors de cette hypothèse ; « nous ne pouvons décrire la structure de la conversion sans y ajouter cette action divine en tant qu'élément de compréhension ». ⁸³ La remarque éclaire l'un des traits de la conversion religieuse sur lequel nous aurons à revenir : son caractère d'absolu. « Ce n'est pas l'homme qui se convertit, ajoute Van der Leeuw, c'est Dieu qui le convertit, qui le dote d'une vie nouvelle... la conversion est essentiellement une renaissance ». La phénoménologie ne peut se prononcer sur l'objectivité du supra-empirique, mais elle peut mettre à jour des contenus de conscience qui, du point de vue du sujet, motivent son comportement ; en l'occurrence, il s'agit de la croyance en une action divine.

La conversion religieuse apparaît donc à l'observateur comme un phénomène complexe où interviennent des facteurs psychologiques, des références collectives et des éléments de croyance. Un compor-

⁸² H. L. ZETTERBERG, « The religious conversion as a change of social roles », *Sociology and Social Research*, 1952, 36, 159-166.

⁸³ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 522. Sur le caractère « absolu » de l'expérience intime du converti, voir M. NÉDONCELLE et R. GIRAULT, *J'ai rencontré le Dieu vivant : témoignages avec deux études sur la conversion*. Paris, Ed. de la revue des jeunes, 1952.

tement spécifique se dégage finalement des analyses précédentes qu'on peut décrire comme suit : désagrégation d'une synthèse cognitive et motivationnelle, et restructuration en un moi religieux ; impliquant l'acceptation d'un rôle social prescrit par un groupe religieux ; conduite motivée par la conscience d'un appel et d'une action divine.

4. La conversion par rapport aux divers groupes religieux

[Retour à la table des matières](#)

Munis de cette formule descriptive, examinons de plus près les apports de la recherche actuelle à la psycho-sociologie de la conversion. Une première constatation s'impose en ce domaine : les études sur la conversion religieuse se situent presque toutes dans le cadre plus large d'une sociologie comparée des Sectes et des Églises. La raison en est que la conversion, ou les modes de conversion, ont précisément [68] été étudiés comme l'un des critères distinctifs de ces deux types de groupes religieux.

En regard des remarques que nous formulons plus haut sur la signification « communautaire » des conversions, il ne sera pas inutile de préciser ce que les sociologues entendent par *Sectes* et *Églises* et de voir comment ils interprètent les comportements observés habituellement chez les membres de ces deux types de groupes.

C'est Max Weber qui suggéra à Troeltsch l'analyse de cette distinction ; elle a été reprise après coup par plusieurs auteurs, comme Becker, Niebuhr, et discutée jusqu'à nos jours. Dans ses grandes lignes, la distinction présente le schéma suivant : *l'Église* est un corps religieux auquel on adhère normalement à la naissance ; *l'Église* révèle une nette institutionnalisation s'exprimant dans une hiérarchie, des dogmes, une discipline, des rites, et des symboles communs ; la tendance de *l'Église* est vers l'universel, vers l'inclusion ou la conversion de tous ; elle cherche un *modus vivendi* avec la société globale, avec laquelle elle coïncide souvent dans ses cadres extérieurs.

La *Secte* se présente comme un groupe restreint, recruté sur une base volontaire ; on y insiste d'habitude sur la nécessité d'une expérience préalable de conversion personnelle ; la secte manifeste une opposition marquée à l'institutionnalisation, au « sacramentarisme » et au « compromis » avec le monde. Les membres des sectes veulent retrouver, dans l'isolement et dans le dépouillement des moyens, l'enthousiasme élémentaire de l'esprit. À la suite de Troeltsch, Wach a fait remarquer qu'il existe deux attitudes sectaires assez différentes : l'une est nettement émotionnelle, révolutionnaire, radicale ; l'autre est plus modérée, elle est passive et accepte de souffrir dans la résignation. ⁸⁴

On voit tout de suite que la conversion prendra une coloration psychologique différente selon la nature du groupe religieux qui lui servira de point de référence. Mais une question surgit aussitôt : quelle valeur faut-il attacher à cette distinction dichotomique des groupes religieux ? N'y a-t-il que deux types à considérer ? Les sociologues ont, [69] de fait, observé qu'il existe des cas intermédiaires entre ces deux extrêmes.

Von Wiese et Becker ⁸⁵ introduisirent deux autres types : la *dénomination*, et le *culte* ; Pfautz ⁸⁶ ajoute la *secte institutionnalisée*. Nous aurions finalement la typologie suivante. Église, dénomination, secte-institution, secte, culte. Dynes ⁸⁷ croit préférable de revenir à une typologie plus traditionnelle où la secte est conçue comme « une communauté de croyants conservant des relations interpersonnelles élémentaires. » C'est en somme insister sur le critère du comportement plutôt que sur celui de la structure du groupe.

⁸⁴ J. WACH, *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 174.

⁸⁵ L. VON WIESE et H. BECKER, *Systematic sociology*. New York, Wiley and Sons, 1932, pp. 624 et suiv.

⁸⁶ H. W. PFAUTZ, « The sociology of secularization : religious groups *Amer. Journ. Sociol.* 1955, 61, 121-128.

⁸⁷ R. R. DYNES, « The consequences of sectarianism for social participation », *Social Forces*, 1957, 35, 331-334.

Johnson ⁸⁸, dans une critique récente de la typologie, voudrait accorder un rôle prépondérant à un autre critère, celui de l'institutionnalisation des moyens de salut : l'Église est un corps institutionnalisé comprenant un sacerdoce et la dispensation sacramentelle des moyens de salut ; la secte n'est qu'une association volontaire de personnes qui se vouent à un idéal éthico-religieux sans chercher le salut et la grâce à travers la médiation d'un sacerdoce institutionnel. D'autres auteurs ont essayé une psychologie différentielle des sectes elles-mêmes. Nous y reviendrons en parlant de la cohésion des structures religieuses.

Le débat reste engagé entre les sociologues. La question de savoir combien de groupes religieux il faut distinguer comportera toujours une certaine marge d'arbitraire, étant donnée l'extrême variété que l'on retrouve dans les cultes, les croyances et les comportements religieux en général. Il nous semble qu'en pratique et à *certaines conditions* nous puissions nous en tenir aux deux types généraux de la secte et de l'Église.

Pour ce qui est de l'Église, il y a unanimité chez les auteurs pour reconnaître que le type même de l'institution [70] ecclésiastique est celui qu'on trouve chez les Catholiques. Nous possédons dès lors un point de référence relativement facile à vérifier. Il existe évidemment entre les groupements sectaires et l'Église catholique toute une gamme de confessions religieuses qu'on désigne souvent du nom de dénomination. Nous en tiendrons compte dans notre analyse. Étant préoccupé en ce moment par des types de comportement religieux, ou plus exactement par la représentation que les groupes religieux se font de la conversion, nous croyons raisonnable de nous arrêter aux deux types fondamentaux de la secte et de l'Église. Nous verrons plus loin dans quel sens le concept d'Église peut revêtir une acception plus ou moins large au niveau de l'observation.

Le problème est plus ardu lorsqu'il s'agit des sectes, surtout lorsqu'on veut généraliser à propos d'elles. Nous tâcherons d'éviter la

⁸⁸ B. JOHNSON, « A critical appraisal of the Church-Sect typology », *Amer. Sociol. Rev.*, 1957, 22, 88-92. On consultera également la critique de H. DESROCHE, « Autour de la sociologie dite "des sectes" », *L'Année Sociologique*, 1955-1956, 30 série, 395-421.

difficulté en ayant soin de mentionner chaque fois quel groupe particulier a été observé ; nous n'étendrons nos conclusions qu'à titre provisoire ou sous une forme indiquant les tendances les plus fréquentes.

Ces remarques vont nous permettre de situer la conversion dans des contextes communautaires qui nous semblent spécifiques. Selon le concept opérationnel de la conversion que nous avons exposé plus haut, - et qui nous sert d'hypothèse de travail, - nous supposons qu'il existe une solidarité psycho-sociologique entre le converti et le groupe religieux qui oriente et intègre son comportement. La nature « sectaire » ou « ecclésiastique » du groupement religieux nous semble déterminante à cet égard, et nous invite à traiter chaque cas séparément. Nous examinerons donc tour à tour la conversion aux sectes et la conversion à une Église.

[71]

Deuxième partie.

Formation de l'attitude religieuse

Section 1. La conversion comme mode d'adhésion religieuse

Chapitre III

La conversion aux sectes

1. Le *pattern* du « réveil » religieux. 2. Le problème de la personnalité et du comportement sectaires. 3. Les statuts et les rôles socio-religieux. - 4. Signification de la conversion selon la structure des sectes. 5. Les motivations religieuses apparentes.

1. Le pattern du « réveil » religieux

[Retour à la table des matières](#)

Parler de conversion aux sectes, c'est évoquer un *pattern* de comportement qui a maintes fois été observé par les Sociologues : le « réveil » religieux, appelé par les Anglais « revival ». Toute adhésion aux sectes ne prend pas forcément la forme d'un « réveil », mais les conversions suscitées à l'occasion des « réveils » sont suffisamment caractéristiques des sectes pour qu'on s'y arrête tout d'abord.

Vu de l'extérieur, le « réveil » apparaît comme une manifestation religieuse collective, dirigée par un meneur, et provoquant ouvertement la conversion chez un certain nombre d'auditeurs qui se disent touchés par l'esprit. Selon la description plus intuitive de Van der

Leeuw ⁸⁹, le « réveil » correspond à « une vague de sensibilité et de volonté religieuse, qui se déverse sur une communauté et entraîne tout dans le large courant des sentiments et des décisions. »

Un point fondamental à considérer lorsqu'il s'agit de ces conversions collectives, c'est l'anticipation et la représentation de l'expérience dans la conscience des candidats. Le souvenir des expériences personnelles vécues par le fondateur de la secte jouera souvent un rôle décisif. Si, par exemple, l'on insiste dans les « réveils » méthodistes sur « l'expérience personnelle de la conversion » et sur la [72] nécessité de s'agrèger en conséquence à une fraternité chrétienne, c'est qu'on a conscience de reproduire et de répéter l'expérience même de John Wesley, le fondateur, qui le premier fut transformé par l'expérience directe d'une « conversion par la foi et sans rituel ». Un modèle, une anticipation même du comportement prend forme dans la psychologie des dirigeants comme dans celle des participants. ⁹⁰

Dans une étude sur la « foule religieuse », Alphandéry s'est attaché à décrire les phases du « réveil » tel qu'on peut observer celui-ci dans les réunions de l'Armée du Salut. Le processus psycho-religieux est relativement uniforme et admis d'avance par tous les membres de l'assemblée. Un premier sentiment domine, même chez les plus tièdes, c'est la peur du péché et la frayeur qu'on éprouve à se trouver moralement impuissant face à Dieu. On sait par contre que la délivrance peut être accordée par une grâce tout individuelle. L'Officier qui dirige la réunion scrute les visages, repère ceux qui trahissent le plus d'émotion, et il lance au moment voulu l'appel classique : « Il y a quelqu'un ici qui est oppressé... qui a un grand péché... » Une sensation profonde s'empare des assistants ; chacun se sent visé et se demande s'il n'a pas été désigné par l'appel et touché personnellement par l'intervention de l'esprit. Une ferveur soudaine envahit les mieux « dispo-

⁸⁹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 599.

⁹⁰ Certains observateurs des « réveils » ont dégagé la succession suivante dans les états d'âme du converti : conviction of sin, - fear, - despair, - sense of pardon, - joy and peace of soul. Il ne faudrait pas cependant exagérer la rigidité de ce schéma, ni surtout y chercher une explication de la « conversion ». Il ne s'agit que d'une description.

sés », les transforme, les convertit, les gagne à la foi nouvelle et au groupe. ⁹¹

Réduit à ses éléments psychologiques les plus simples, le « réveil » se présente comme un processus qui tend à détruire les inhibitions religieuses antérieures, en suggérant brutalement la « conviction du péché » et en évoquant à la conscience la représentation obsédante du « moi pécheur » ; [73] le rôle du meneur consiste alors à provoquer la phase de relâche et d'abandon de soi (self-surrender) ; il fera appel à cet « espoir d'un réveil » plus ou moins conscient et avoué chez les assistants. On note, en effet, une sorte de "connivence" tacite entre meneurs et assistants. Ceux-ci, a-t-on observé, ne sont pas de simples candidats « a-religieux », mais ils ont déjà connu, du moins durant leur enfance, quelque expérience religieuse ; le choc « réveillera » ces sentiments oubliés ou inhibés par la suite.

Nous aurons, plus tard, à apporter de multiples nuances à ce schéma élémentaire. Mais si l'on se reporte à l'abondante documentation accumulée par Pinard de la Boullaye, Penido, Allier, McLoughlin, on reconnaîtra que la description du « réveil », telle qu'esquissée plus haut, correspond dans l'ensemble à la conduite habituelle du converti des « réveils ».

⁹¹ P. ALPHANDÉRY, « Foules historiques : les foules religieuses », in *La Foule*, Paris Alcan (Centre Intern. de Synthèse), 1934, p. 72. - Pour une étude à la fois historique et sociale des « réveils » populaires (depuis 1825), voir : W. G. MCLOUGHLIN, *Modern revivalism*. New York, Ronald Press, 1959 ; consulter l'ouvrage classique de J. BURNS, *Revivals, their laws and leaders*. London, Hodder and Stoughton, 1909, voir également l'analyse réaliste de RONALD A. KNOX, « Some vagaries of modern revivalism », ch. 22, de son ouvrage, *Enthusiasm, a chapter in the history of religion*, Oxford, Clarendon Press, (1950) 1957, pp. 549-577.

2. La personnalité et le comportement sectaires

[Retour à la table des matières](#)

Le comportement « sectaire » a toujours intéressé les psychosociologues. Depuis les analyses très générales de Sighele ⁹², de nombreuses études sont venues nous renseigner sur la psychologie collective des adhérents aux sectes. Quel type de personnes sont attirées par les sectes ? Quel sens prend leur adhésion et leur appartenance à une collectivité sectaire ?

Catton ⁹³ nous présente le résultat d'observations directes qui répondent en partie à la première de nos deux questions, du moins si l'on considère les formes les plus simples du comportement sectaire. Parmi l'auditoire d'un prédicant nommé Krishna et qui se dit « fils de Dieu », Catton réussit à distinguer deux groupes de personnes. Une première catégorie est composée d'individus qui « cherchent la vérité » ; les autres sont des « curieux » qui viennent surtout observer en spectateurs. À l'aide d'un questionnaire, Catton tenta une exploration psychologique de ces deux catégories d'auditeurs, dont le nombre total dépassera quatre cents [74] à certaines réunions. Si l'on s'arrête aux réponses de la première catégorie, voici l'orientation générale qui se dégage. Ceux qui « cherchent » n'appartiennent pour la plupart à aucune Église, - contrairement aux « curieux ». Ils lisent la Bible plus fréquemment que ceux-ci ; ils songent plus souvent à l'au-delà, ils se sentent plus isolés socialement ; ils sont plus préoccupés par les menaces de guerre ou de crises économiques. Ils manifestent un profond besoin de « religion », mais leur désir ne trouve pas à se satisfaire auprès des institutions établies. Leur crédulité est également plus marquée que celle des « curieux ». À une affirmation de Krishna déclarant qu'il est le fils de Dieu, une femme s'écrie dans un élan de ferveur extatique : « Je le savais bien ! » Un autre trait mérite d'être fortement souli-

⁹² S. SIGHELE, Psychologie des sectes. Traduit de l'italien par L. BRANDIN. Paris, Giard et Brière, 1898 ; (l'édition italienne est de 1895).

⁹³ W. R. CATTON, « What kind of people does a religious cult attract ? », Amer. Sociol. Rev., 1957, 22, 561-566.

gné : un bon nombre de ces candidats « en quête de vérité » constituent une catégorie religieuse instable qui ne s'accroche finalement à aucune secte, mais qui erre de l'une à l'autre sans jamais trouver de satisfaction. Catton se demande si on ne pourrait pas parler de « tendance sectaire » chez ces perpétuels insatisfaits psychologiquement et religieusement. L'examen de leur condition socio-économique révèle qu'ils se recrutent à des niveaux allant de situations moyennes à des situations inférieures.

Nous retiendrons surtout, de notre point de vue, le caractère instable de cette attitude religieuse. L'appartenance définitive y est rendue quasi impossible à cause de l'inadaptation aux formes institutionnalisées de la vie religieuse. Park ⁹⁴ faisait remarquer que cette insécurité psychologique et morale est précisément la cause majeure qui favorise la multiplication des petites sectes.

Herbert Stroup ⁹⁵, qui a étudié les Témoins de Jéhovah, a noté le même sentiment d'insécurité chez les adhérents de ce dernier mouvement. On y trouve bon nombre d'immigrants, de petits commerçants et, en général, de personnes qui ont eu des difficultés d'adaptation. Il y a chez les Témoins une ambivalence psychologique à l'égard de la vie publique, de l'État, du mariage, des institutions religieuses. [75] Cohn ⁹⁶ a même comparé la secte à un mouvement de « prolétaires ».

Des constatations analogues ont été faites par England ⁹⁷ à propos des membres de la « Christian Science ». Dépouillant un échantillon de 500 « lettres de témoignage » envoyées par les membres de la secte au « Christian Science Journal », l'auteur note qu'environ la moitié des correspondants ont été attirés au mouvement à la suite d'épreuves telles que maladies, chagrins, difficultés familiales ou handicaps personnels. La majorité est formée de citadins ; les femmes y sont les

⁹⁴ R. E. PARK, « Missions and the Modern World », *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 177-183.

⁹⁵ H. H. STROUP, *The Jehovah's Witnesses*. New York, Columbia, University Press, 1954.

⁹⁶ W. C. COHN, « Jehovah's Witnesses as a proletarian movement » *The American Scholar*, 1955, 24, 281-298.

⁹⁷ R. W. ENGLAND, « Some aspects of Christian Science as reflected in letters of testimony » *Amer. Journ. Sociol.*, 1954, 59, 448-453.

plus nombreuses ; la plupart souffrent physiquement ou émotivement. Leur comportement et leur adhésion se révèlent en quelque sorte comme une « réponse » à l'enseignement de la « Christian Science », où il est dit que l'esprit divin se manifesterá par la guérison des maladies et par l'harmonisation des rapports interpersonnels. Maladies, pauvreté, guerres ne sont que l'illusoire produit des esprits mortels. L'observateur qui comparera ces témoignages de guérison avec la croyance de la secte en un Dieu de l'Harmonie et de la Santé, ne sera pas étonné de constater le caractère émotif des maladies signalées par la plupart des correspondants. La croyance a créé un appel et une sélection des adhérents. La secte a d'ailleurs ses guérisseurs, les « praticiens », et leur rôle a pu être comparé à celui des psychothérapeutes.

Ajoutons à ces observations, le fait que les conversions sectaires seront souvent sans lendemain. Argyle ⁹⁸ a montré à ce sujet comment les meetings évangéliques les plus chargés d'émotion sont également ceux qui provoquent le plus grand nombre de « retours » ; mais, note l'auteur, à peine 15 pour cent de ces conversions sont durables.

Toutes ces observations vont dans le même sens ; l'adhérent aux petites sectes présente un type modal caractérisé par l'inadaptation aux institutions courantes, l'instabilité par rapport à des groupes de référence fixes, l'insécurité, [76] et une forte suggestibilité émotive. Certains observateurs parlent de personnalité ou de comportement sectaires ; il semble cependant qu'il faille dépasser les strictes frontières de la psychologie individuelle si l'on veut comprendre les conduites aboutissant à l'affiliation aux sectes. En étudiant, au chapitre précédent, le concept de conversion, nous avons distingué trois dimensions d'un même comportement : une structuration psychologique, l'acceptation d'un rôle religieux et la motivation d'une croyance. Les éléments que nous avons rapportés jusqu'ici n'éclairent, à vrai dire, que le premier point ; encore faudrait-il ne pas généraliser, ni conclure d'emblée à l'anormalité de toute conversion sectaire. La conversion, même aux sectes, ne s'explique pas par un déterminisme élémentaire.

⁹⁸ M. ARGYLE , Religious Behaviour. London, Routledge and Kegan Paul, 1958, pp. 51-57.

3. Les statuts et les rôles socio-religieux

[Retour à la table des matières](#)

La personne qui se convertit à une secte ne doit pas être considérée seulement dans son isolement moral ou psychologique ; il faut comprendre en outre comment elle est solidaire de tout un contexte que nous appellerions socio-théologique. Ces solidarités socio-théologiques englobent les rôles nouveaux que le converti assume ainsi que les motivations théologiques que lui inspire la collectivité religieuse.

Certains sociologues ont assimilé la conversion au fait d'accepter les rôles que prescrit le groupe religieux. La secte procure à ses nouveaux membres un statut auquel correspond une forme particulière de comportement. Le statut ainsi acquis sera examiné de deux points de vue : par rapport à la secte elle-même ou par rapport à la société environnante. Les rôles assumés par les convertis seront également à comprendre selon ces deux dimensions.

Voyons d'abord comment la conversion entraîne une différenciation des statuts et des rôles à l'intérieur de la secte elle-même. Zetterberg⁹⁹ étudia, de ce point de vue, environ quatre cents jeunes membres d'une secte suédoise. Plus des deux-tiers d'entre eux avouent avoir été « convertis » et peuvent indiquer la date et le lieu de l'expérience. [77] Pour la plupart, l'événement s'est produit alors qu'ils avaient quinze ou seize ans, et à l'occasion d'un « réveil ». Mais, en dépit du caractère « soudain » de leur conversion, on remarque que l'expérience spirituelle entraîne des répercussions très différentes selon les individus. Chez les uns, la conversion est suivie d'une transformation profonde et engageant même une nouvelle philosophie de la vie. Chez les autres, l'expérience de la conversion ne s'est pratiquement accompagnée d'aucun changement dans les habitudes ou les croyances.

⁹⁹ H. L. ZETTERBERG, « The religious conversion as a change of social roles », *Sociology and Social Research*, 1952, 36, 159-166.

Or, en examinant de plus près tous ces « convertis », on constate que 8 sur 10 proviennent de familles dont les parents sont déjà membres de la secte ; 81 pour cent de ces jeunes étaient déjà assidus aux réunions de la secte avant leur « conversion ». L'expérience de la conversion prendra donc un sens tout différent selon la nature des habitudes antérieures. Zetterberg s'inspire de Clark ¹⁰⁰ pour expliquer les différenciations observées. Clark, au terme d'une étude portant sur 2174 hommes et femmes, avait conclu que l'« éveil religieux » peut revêtir trois formes principales : l'éveil brusque et accompagné de crise ; l'éveil à stimulation émotive ; l'éveil graduel. Zetterberg, lui, répartit les conversions qu'il a observées en trois catégories correspondant à trois manières diverses d'assumer un rôle socio-religieux.

La première manière est caractérisée par un changement soudain de rôle ; c'est le cas du converti qui, à l'occasion d'une « crise », passe brusquement d'une « vie de péché » à une vie transformée.

Dans un deuxième cas, il y a identification soudaine à un rôle ; le converti, à proprement parler, ne vivait pas « dans le péché » mais il a fait un jour l'expérience décisive d'une certitude et d'une confiance totale dans la foi. Son comportement extérieur ne révèle pas de changement notable, mais depuis le jour de son « expérience », il se reconnaît comme « converti » et s'identifie à un rôle nouveau.

Enfin, on aura des sujets qui ne connaîtront qu'une assimilation lente à un rôle religieux. Éduqués religieusement, [78] ils n'éprouvèrent jamais d'expérience spirituelle décisive, mais ils possèdent une « paisible assurance » d'être sauvés et d'appartenir à la communauté des croyants.

Une question avait été posée aux sujets afin de déterminer à quel processus se rattachait leur propre conversion. Sur 376 personnes interrogées, 16 pour cent se rangent dans la première catégorie ; 55,8 pour cent dans la seconde ; 28,2 pour cent dans la troisième. La conversion par changement soudain apparaît donc comme un fait relativement rare ; l'identification est le cas le plus fréquent. Le deuxième et le troisième résultats font ressortir que plus de 80 pour cent

¹⁰⁰ E. T. CLARK, *The psychology of religious awakening*. New York, Macmillan, 1929.

des conversions de cette secte doivent être interprétées, non comme un commencement absolu, mais plutôt comme une phase partielle dans un large processus de socialisation.

Le même phénomène se produira spontanément dans toute secte ou dans tout « mouvement de réveil » qui persiste assez longtemps pour accueillir une deuxième ou une troisième génération de candidats. On y verra probablement encore des conversions par brusque changement de rôles, mais un nombre croissant de « réveils » ne seront plus à proprement parler qu'une identification ou une assimilation au groupe et aux rôles qu'il prescrit. En fin de compte, les statuts acquis à l'intérieur de la communauté seront similaires, mais la genèse de l'appartenance aura suivi des processus psychologiques nettement différents.

Ajoutons que les observations de Zetterberg ou de Clark nous invitent à nuancer ce que les psycho-sociologues ont pu avancer sur le « comportement sectaire ». L'adolescent de la seconde ou de la troisième génération qui est « converti » au moment d'un « réveil » ne révélera vraisemblablement pas les traits accusés que l'on prêtait à la « personnalité sectaire ». Il faudra également nuancer l'affirmation courante selon laquelle le mode habituel d'adhésion aux sectes est la conversion. À ceci s'ajoute le fait que les « sectes » elles-mêmes ont souvent tendance à s'institutionnaliser d'une génération à l'autre, et elles en viennent alors à s'identifier peu à peu aux « dénominations ». On notera bientôt comment ces réorientations de structures subies par les groupes religieux entraînent d'importants changements dans le comportement de leurs fidèles. Nous voyons [79] par ce qui précède que la « conversion » est un phénomène dont la signification ne saurait être considérée comme univoque. Cela rejoint et illustre la remarque méthodologique de Pinard de la Boullaye demandant que les conversions soient nettement distinguées selon l'orientation profonde des groupes religieux.

Le statuts et les rôles socio-religieux dont nous avons parlé peuvent également être considérés par rapport à la situation sociologique globale des adhérents. On se demandera alors s'il n'existe pas un contexte psycho-social, par exemple des situations d'inadaptation ou de marginalité, qui favorisent l'accession aux sectes. Sans oublier les facteurs personnels ou communautaires étudiés plus haut, on tâchera

d'examiner les conditions d'intégration sociale dans lesquelles se trouvent les adhérents au moment de leur « conversion » aux sectes. On possède déjà des résultats d'enquêtes qui permettent d'éclairer certains aspects du problème. Une étude récente s'est attaquée, par exemple, au cas des Porto-Ricains vivant à New-York. Voici comment s'opère leur assimilation socio-religieuse dans leur nouveau milieu.

Dans leur pays d'origine, les Porto-Ricains appartiennent tous, au moins nominalement, à l'Église catholique. Débarqués à New-York, ils sont gagnés par centaines aux sectes Pentecôtistes ; celles-ci se multiplient parmi les nouveaux venus et occupent de modestes boutiques donnant sur la rue. Les Porto-Ricains se recrutent entre eux, de proche en proche, assistent ensemble à des assemblées dirigées dans leur langue maternelle, l'espagnol. On lit l'Écriture, on la commente, on prie les uns pour les autres. Or, il n'est pas rare qu'au milieu de la prière le « souffle de l'Esprit » envahisse soudain l'un ou l'autre des assistants, qui se mettent alors à clamer des paroles incohérentes, dans une sorte de glossolie collective. Le mouvement de ferveur se répand et gagne chaque jour de nouveaux adeptes. Poblete ¹⁰¹ qui a mené cette enquête en se mêlant personnellement aux réunions des Pentecôtistes, s'est efforcé de retracer les raisons d'une aussi rapide diffusion de la secte auprès des Porto-Ricains. Les [80] facteurs les plus importants qui expliquent, selon lui, l'adhésion massive des Porto-Ricains à la secte, peuvent se ramener à une double réaction psycho-sociologique.

Ces réactions correspondent à la situation particulière dans laquelle se trouve l'immigrant à son arrivée dans la grande ville. Il éprouve un premier choc en prenant soudain conscience de son inadaptation, de son insécurité, de ce que l'auteur appelle son « état d'anomie ». Une réaction parallèle accompagne la première ; elle exprime un besoin élémentaire d'identification ; elle est favorisée par la présence attentive de nombreux compatriotes partageant le même sort et parlant la même langue. Ce mouvement est décrit par l'auteur comme la « recherche d'une communauté ». L'immigrant, débarquant sans ressources, et subissant le contact brutal d'une culture complexe et qui lui semble hostile, a le sentiment de ne plus « appartenir » à rien, il a

¹⁰¹ R. POBLETE, S. J., *Puerto Rican sectarianism and the quest for community*. Unpublished M.A. dissertation. New York, Fordham University, 1959.

perdu son cadre et ses appuis naturels ; même l'Église catholique lui semble étrangère. L'invitation de se joindre à un petit groupe religieux où il rencontrera des compatriotes, priera avec eux et sera compris, répond à cette soif d'affiliation qu'il éprouve. La secte lui procure, à bon compte, sans formalité, et en marge des institutions établies, la fraternité, la participation à des rites simples, la communion immédiate à des symboles religieux où il se reconnaît et s'identifie. Plusieurs des membres de la secte confiaient à l'enquêteur : « Personne ne s'occupe de nous... ici on trouve des frères, des soeurs... Ils ne nous comprennent pas... ici on prie ensemble, on se sent aimé, entouré, aidé ».

Les résultats de Poblete vont dans le sens d'un certain nombre d'études antérieures où l'on avait fait le rapprochement entre la prolifération des sectes et les conditions socio-économiques des populations. Holt et Boisen ¹⁰² ont étudié ces phénomènes pendant la crise économique américaine des années 1930. L'insécurité, la détresse économique avaient alors entraîné, dans le Sud surtout, de vastes déplacements de population. Les structures communautaires [81] traditionnelles sont désorganisées ; les nouveaux venus ne sont pas « accueillis » par les institutions religieuses ou par les Églises auxquelles ils croient pourtant « appartenir ». Ce « choc culturel » fut, nous disent les auteurs, extrêmement favorable au recrutement des sectes ; les chiffres des recensements religieux sont significatifs : dans la décade qui commence en 1929, les grandes dénominations protestantes enregistreront une baisse d'effectifs de 11 pour cent, tandis que les sectes augmentent leur recrutement de 50 pour cent, certaines comme les Pentecôtistes, triplant même le nombre de leurs adeptes. ¹⁰³

Il faut reconnaître cependant que ce genre d'analyses restent trop globales pour nous rassurer tout à fait sur l'exactitude de leurs conclusions. Ce n'est donc qu'à titre d'indication générale que nous admettrons les explications proposées par ces recherches. Nous ne

¹⁰² J.B. HOLT, « Holiness religion, cultural shock, and social reorganization », *Amer. Sociol. Rev.*, 1940, 5, 740-747 ; A.T. BOISEN, « Economic distress and religious experience : a study of the Holy Rollers », *Psychiatry*, 1939, 2, 185-194 ; voir aussi, de ce dernier auteur, *Religion in crisis and custom : a sociological and psychological study*. New York, Harper, 1955.

¹⁰³ Voir BOISEN, *Religion in crisis...*, pp. 71-72.

contesterons pas par avance l'influence des conditions socio-économiques sur la diffusion massive des sectes dans un milieu, mais, avec Wach, nous refusons d'y accorder un rôle primordial. On a vu, d'après ce qui précède, que la psychologie religieuse et le comportement du « converti » sont plus complexes.

C'est avec la même réserve que nous accueillerons la conclusion de Pope ¹⁰⁴ pour qui les petites sectes représentent à la fois une forme religieuse de protestation contre l'exclusion sociale, de même qu'un pattern de compensation destiné à redonner un statut social et à re-définir, sur un mode religieux, les différences de classe.

4. Signification de la conversion selon la structure des sectes

[Retour à la table des matières](#)

Qu'il faille accorder un rôle aux facteurs de compensation dans les conversions aux sectes, même dans les conversions « normales », on le reconnaîtra volontiers avec Penido. Mais le « comment » de cette influence reste inexpliqué dans les études socio-économiques que nous venons de citer. Les explications seraient sans doute facilitées si, aux observations [82] socio-économiques, on joignait une analyse de psychologie différentielle selon les sectes. Pfautz ¹⁰⁵, qui s'est arrêté au phénomène de l'institutionnalisation des sectes, nous aide à comprendre que la conversion et l'appartenance religieuses revêtiront une signification particulière à chacune des étapes du développement des groupes sectaires.

Voyons, par exemple, les trois formes suivantes dans le développement d'un de ces groupes religieux : le culte, la secte, la secte institutionnalisée. Le groupe le plus simple, le « culte », présente une solidarité élémentaire, toute affective ; il ne comprend qu'un nombre res-

¹⁰⁴ L. POPE, « Religion and the class structure », *Annals of the Amer. Academy of Political and Economic Science*, 1948, 256, 84-91.

¹⁰⁵ H.W. PFAUTZ, « The sociology of secularization : religious groups », *Amer. Journ. Social.*, 1955, 61, 121-128.

treint d'adeptes, isolés, subissant une influence circonscrite localement. Les normes du groupe sont implicites, aucune structure n'est différenciée. La survie du groupe, et le sentiment d'appartenance lui-même, sont assez précaires. Le groupe n'offre guère de sécurité au « converti » qui y chercherait, plus ou moins consciemment, l'acquisition d'un statut social compensateur.

La « secte » proprement dite présente déjà un début de différenciation ; des normes se précisent, une autorité s'affirme, on se défend contre les conflits extérieurs et les persécutions. Cependant, la société globale considère ces membres comme des « déclassés ». Le groupe n'a pas encore droit de cité ; adhérer à un tel groupement offre peu de prestige social.

La « secte institutionnalisée » voit apparaître des structures « légales », « rituelles » ; les conflits trouvent des formes institutionnelles de solution. Le groupe est viable et peut persister d'une génération à une autre. L'appartenance « traditionnelle » prend alors un sens ; l'appartenance devient même « respectable ».

Pfautz ¹⁰⁶ a pu retracer les étapes que nous venons de décrire dans l'histoire de la « Christian Science ». Il y constate que les motivations des membres sont moins caractérisées par l'émotivité, leur comportement se révèle plus rationnel, à mesure que le groupe vieillit, qu'il devient plus hétérogène dans ses membres et différencié dans ses structures. [83] Les considérations que England ¹⁰⁷ nous a fournies plus haut à propos du même groupe devront donc être complétées par les remarques de Pfautz. Ces analyses nous montrent que la psycho-sociologie de la conversion aux sectes devra examiner avec un soin égal la condition du converti aussi bien que l'état du groupe qui l'accueille. Si la conversion est parfois motivée par un secret désir de compensation, cette motivation sera alors à interpréter, non seulement en fonction des dispositions et des insécurités du sujet, mais

¹⁰⁶ H.W. PFAUTZ, « Christian Science : A case study of the social psychological aspect of secularization », *Social Forces*, 1956, 34, 246-251.

¹⁰⁷ Cf. R.W. ENGLAND, « Some aspects of Christian Science as reflected in letters of testimony », *Amer. Journ. Sociol.*, 1954, 59, 448-453.

également en fonction des avantages propres et concrets offerts par le groupe lui-même.

5. Les motivations religieuses apparentes

[Retour à la table des matières](#)

Nous parlions plus haut du contexte socio-religieux qui vient colorer la psychologie du converti aux sectes. Nous avons tenté de dégager et d'apprécier, selon leur valeur relative, les multiples concomitances de la conversion ; mais nous avons à peine touché à la motivation religieuse proprement dite. Tout en nous rappelant ce que nous exposions dans un chapitre précédent sur le caractère empiriquement inaccessible de l'« expérience » spirituelle elle-même, nous devons cependant signaler ce que la sociologie formelle nous apprend des motivations religieuses de l'adhérent aux sectes.

Mensching ¹⁰⁸ suggère d'abord de considérer séparément les deux cas suivants : celui des sectes « dogmatiques », où l'appartenance emprunte une signification doctrinale ; celui des sectes de « piété pratique », qui promettent l'expérience d'une ferveur personnelle sans attention spéciale aux différenciations dogmatiques.

De toute façon, la conversion fera accéder à une « communauté sainte » et sans sacramentarisme objectif. Si l'on adhère à une secte « agressive » ou à une secte « passive », la conversion équivaudra soit à un acte de radicalisme religieux, soit à l'acceptation d'un rôle résigné et tolérant à l'égard d'une « masse » considérée comme infidèle et souvent persécutrice. Mais toujours, l'accent sera mis sur le sens [84] individuel du geste religieux ; le groupe ici n'est qu'une communauté de frères, non une institution sainte en elle-même, comme une Église. « L'essence de la secte, selon Troeltsch ¹⁰⁹ est la communauté sainte, consciente et mûrie, dont la sainteté réside dans l'effort religieux pratique et non dans la divinité de l'institution et de ses trésors

¹⁰⁸ G. MENSCHING, *Sociologie religieuse*. Paris, Payot, 1951, p. 216.

¹⁰⁹ E. TROELTSCH, *Protestantism and progress*. New York, Putnam's Sons, 1912, p. 149.

de grâce... Les organisations de la communauté sont prévues pour n'accueillir que des chrétiens conscients ».

Si une conclusion d'ensemble se dégage de ces diverses analyses, ce n'est pas sous la forme d'une proposition explicative unique qu'on pourra la formuler. Le comportement des convertis aux sectes ressortit à trop d'influences et de motivations pour qu'on l'assimile à un conditionnement simple. Le cadre opérationnel que nous avons postulé pour l'étude des conversions nous a permis de distinguer empiriquement entre divers ordres de facteurs : psychologiques, communautaires, socio-théologiques.

À la fin de ce chapitre, nous croyons entrevoir une première confirmation de l'hypothèse de travail que nous avons admise plus haut comme définition psycho-sociale de la conversion. Nous avons vu que la conversion aux sectes s'insère dans un contexte dynamique ; l'observateur y perçoit le jeu d'une psychologie individuelle s'exerçant, dans et par une collectivité, qui symbolise et prône des valeurs et des normes absolues. Ces normes socio-religieuses déterminent le statut et le rôle propres du converti ; et l'on peut dire que, au terme de la conversion, les valeurs du groupe sont devenues l'objet même de processus perceptifs, émotionnels et motivationnels nouveaux. La conversion correspond à la genèse d'une attitude fondamentale qui situe le néophyte par rapport au monde et à Dieu.

[85]

Deuxième partie.

Formation de l'attitude religieuse

Section 1. La conversion comme mode d'adhésion religieuse

Chapitre IV

La conversion à une Église

1. L'Église comme groupe spécifique. - 2. Phases de la conversion - résolution de la crise, (a) La personnalité intégrée ; (b) Le comportement du converti, sa « conviction ». 3. Identification à l'Église : (a) Les références institutionnelles de la conversion ; (b) L'intégration culturelle et psychologique.

1. L'Église comme groupe spécifique

[Retour à la table des matières](#)

Il est en un sens plus facile d'analyser le comportement sectaire que la conduite du membre d'Église. L'Église, comme l'ont noté les sociologues, présente l'une des formes les plus complexes de l'institutionnalisation. Hughes ¹¹⁰ disait, par exemple, à propos de l'Église catholique que « sociologiquement parlant, tout y est arrivé ». Des éléments qui touchent à la fois à l'histoire des origines, aux croyances, aux rites, aux normes de comportement et au monde des symboles, sont intégrés en une synthèse dynamique échappant, en grande partie,

¹¹⁰ E.C. HUGUES, « The early and contemporary study of religion ». *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 60, 1-IV.

à l'analyse empirique. Comme le notait Van der Leeuw, « telle qu'elle vit dans la conscience des croyants, l'Église n'est pas du ressort de la phénoménologie » ; et à propos de cette réalité qui « échappe à toute compréhension », il ajoutait : « C'est elle-même que toute compréhension suppose ». ¹¹¹

Il importe cependant de spécifier le sens sociologique qu'on entend donner au concept d'Église. Le point de référence des premiers sociologues qui ont défini l'Église-type était l'Église catholique ¹¹², et c'est encore l'optique habituelle [86] des recherches sur l'Église comme groupe spécifique. Telle sera également notre préoccupation explicite. Nous ne négligerons cependant pas les grandes dénominations que le langage habituel désigne sous le nom d'Églises : Orthodoxes, Anglicans, Épiscopaliens, etc. On tiendra compte également d'une acception plus large du terme d'Église, tel qu'il est employé couramment lorsqu'on parle, par exemple, de la « diversité » ou de l'« unité » des Églises.

En un sens, le mot Église n'exclut pas la pluralité, mais Wach a bien saisi que le concept strict n'est pas « purement descriptif » ; il revêt une signification normative, « impliquant un contenu bien défini », et dès lors « il ne peut y avoir qu'une Église ». ¹¹³ Seule la théologie peut débattre les questions qui se posent au-delà de ces observations ; mais déjà, à ce premier niveau, se dessine une structure institutionnelle propre, et se précisent les affirmations que l'Église formule sur elle-même. Et voilà bien les traits que l'institution ecclésiastique va présenter au candidat pour qui se pose la question de la conversion.

Remarquons dès maintenant la place relative des conversions dans l'ensemble des adhésions à l'Église. L'affiliation à l'Église connaît plus d'un mode ; l'appartenance traditionnelle et l'éducation religieuse prennent ici une importance qu'on ne retrouvait pas dans les sectes. Aussi, ce que nous verrons au sujet de la conversion à l'Église sera-t-il

¹¹¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 263.

¹¹² Voir par exemple les ouvrages de MAX WEBER, de TROELTSCH, de VON WIESE, de BECKER, etc.

¹¹³ J. WACH, *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 130.

à compléter par les observations que nous ferons par la suite à propos de l'éducation et de l'enseignement religieux. ¹¹⁴ La conversion n'apparaît plus, dans le cas de l'Église, comme l'unique mode d'affiliation à la communauté chrétienne. Le baptême des enfants est même la pratique la plus courante dans une communauté traditionnelle. Il reste que la conversion se présente comme un phénomène constant dans l'Église et elle mérite d'être étudiée en elle-même.

Sans prétendre entrer dans tous les détails d'une « psychologie de la conversion » à l'Église, analyse qui déborde notre point de vue actuel, nous examinerons le fait de la conversion simplement comme genèse de l'appartenance. Ici deux sujets nous concernent plus spécifiquement : le [87] problème des phases de la conversion, et la question de l'identification à l'Église.

2. Phases de la conversion : résolution de la « crise »

[Retour à la table des matières](#)

Le premier problème pourrait être formulé dans les termes suivants : si l'on convient que la conversion est un mode d'intégration de l'attitude religieuse, y a-t-il lieu de concevoir cette intégration comme subite ou comme graduelle ? La question revient à se demander quel rôle il faut attribuer à la « crise » dans la conversion ; entraîne-t-elle une « résolution » et une intégration immédiates ? ou n'est-elle qu'une étape dans une structuration plus lente ? Concrètement, il s'agit de déterminer si le converti devient subitement membre de l'Église (au niveau psycho-sociologique), ou si son appartenance ne se noue pas plutôt par étapes successives.

Que signifie-t-on quand on parle de crise religieuse chez le converti ? L'expérience intime du converti, avons-nous dit, ne nous est connue que de manière indirecte ; et il faut rappeler ici que « la psychologie de la conversion se heurte à l'événement pur » comme l'a sou-

¹¹⁴ Voir surtout les ch. V et VI.

ligné Stoetzel. À défaut d'observations directes, on peut cependant consulter les travaux qui ont analysé le témoignage des convertis et grâce auquel on est arrivé à scruter d'assez près divers « contenus de conscience ». D'après ces confidences, la crise psycho-religieuse apparaît comme un état de tension troublant, comme une disposition instable et douloureuse où l'individu se sent déchiré dans une sorte de conflit intérieur ; il prend conscience d'une dissociation intime et angoissante qui remet soudain en question les « sécurités morales » autour desquelles s'unifiait plus ou moins nettement sa personnalité. Ne retrouverait-on pas, au fond de cette angoisse, les deux pôles de l'expérience religieuse que les auteurs ont souvent notés en étudiant la conversion : d'une part, le reniement, le rejet de son passé (la contrition), et par ailleurs, la tension vers l'Autre, vers la Vie nouvelle, vers l'adoration ?

La dimension psycho-sociale de la « crise religieuse » nous laisse également soupçonner qu'un des motifs d'angoisse [88] chez le converti est l'ambivalence de son sentiment à l'égard de la communauté spirituelle. Sa troublante indécision, ses débats intérieurs recouvrent un conflit qui naît chez lui du désir encore mal formulé d'appartenir à l'Église et du rejet, aussitôt regretté, de cette tendance à l'affiliation religieuse. Accepter ou refuser l'appartenance à la communauté des fidèles constituent les termes mêmes de son instabilité psycho-sociale.

Cette première description de la crise religieuse nous permet de situer le phénomène dans ses perspectives à la fois psychologique, sociale et spirituelle : trois dimensions que nous retrouverons en analysant les divers modes selon lesquels se résout la crise intime du converti. Nous verrons comment, dans les cas de conversion véritable, le dénouement du conflit spirituel aboutit à une réintégration de la personnalité, ainsi qu'à une identification institutionnelle et culturelle à l'Église.

Les modes de réintégration de la personnalité religieuse ont été souvent étudiés par les psychologues de la conversion ; or, ceux-ci accordent toujours une grande attention à la « crise religieuse » dans la transformation intime du néophyte adulte. Voyons ce que révèlent leurs études. Il nous restera cependant à interpréter ces observations

dans le sens de l'adhésion à une Église fortement structurée. En effet, ce n'est pas tant la conversion en elle-même qui nous intéresse ici que la conversion comme mode d'adhésion à l'Église.

En étudiant les phases de la conversion, les premiers psychologues ont été frappés par deux types de conversion, l'une subite et comme instantanée, l'autre plus graduelle. Dans le premier cas, une crise « dramatique » se produit qui semble entraîner une transformation brusque des attitudes ; dans l'autre, il y a, de fait, une crise mais ce n'est que par étapes qu'elle se résout en une synthèse nouvelle.

Starbuck ¹¹⁵ introduisit, en guise d'explication, une distinction entre le converti qui « s'abandonne » et celui qui « veut ». La conversion, observe-t-il, reste toujours associée à une crise, qui en constitue même l'élément spécifique. [89] Sous sa forme dramatique, ajoute Starbuck, la conversion est un phénomène de croissance qui se produit lorsque le développement normal a été entravé. C'est, nous le voyons, accorder à la crise un rôle capital dans la conversion.

Le psychologue italien De Sanctis ¹¹⁶ s'est refusé à cette interprétation. Pour lui, la crise n'est qu'un élément parmi d'autres, élément secondaire même, dont la signification ne prendra de valeur que si elle entraîne une transformation durable des conceptions religieuses et du comportement moral.

Il nous semble préférable de choisir, avec Penido ¹¹⁷, une explication moins radicale que les deux précédentes. Que certaines conversions soient consciemment précédées d'une préparation, où la « crise » survient comme un point, dramatique certes, mais somme toute accessoire, on ne saurait le nier ; les cas abondent de candidats à l'Église qui ont cherché, consulté, médité avant de « se décider » vraiment. L'on sera prêt également à écarter comme conversion véritable le simple choc émotif, comportant, en fait, une « crise », mais n'aboutissant

¹¹⁵ E.D. STARBUCK, *The psychology of religion*. New York, Scibner's, 1903 (1899), ch. 12-13.

¹¹⁶ S. DE SANCTIS, *La conversione religiosa : studio bio-psicologico*, Bologna, 1924, ch. 3.

¹¹⁷ M. T.-L. PENIDO, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*. Paris, Téqui, 1935, pp. 41-133.

pas à une adhésion à la communauté chrétienne. On ne saurait parler alors de « conversion à l'Église ». En ce point, De Sanctis a raison de ne pas confondre crise et conversion.

Mais, par contre, il faut admettre que, dans certains cas, la crise constitue bel et bien le point décisif du processus de conversion ; la crise bouleverse de façon dramatique les schèmes cognitifs et émotifs, et elle accompagne l'assentiment définitif qui changera tout le comportement subséquent. Il y aura, évidemment, dans toute conversion une phase postérieure d'adaptation ; mais il serait plus exact de parler alors des effets de la conversion.

Ceci ne revient pas forcément à assimiler la conversion à la crise elle-même. Admettre le caractère décisif de certaines crises ne dispense pas le psychologue d'examiner soigneusement les antécédents et les effets de la conversion. Quelques cas éclaireront ce dernier point.

[90]

Penido a étudié le témoignage de Claudel ; converti en un instant, à Notre-Dame, celui-ci prendra quatre ans pour accomplir sa transformation morale. Il est vraiment converti dès le moment de la crise, même si le renouvellement intégral n'est pas encore réalisé. Quarante ans après l'événement, Claudel parlera de la transformation progressive « que j'essaie, dit-il, de poursuivre depuis le jour où je me suis converti ». Il arrive donc que la crise apparaisse comme « une source dont le reste découle ». Cette conclusion de Penido rejoint ce que Grensted a affirmé à propos des effets extraordinairement durables de certaines conversions qui modifient en un instant dramatique tout le cours d'une vie. ¹¹⁸

Mais même pour les conversions apparemment « subites », il sera utile d'examiner les antécédents psychologiques qui ont peu à peu sensibilisé le sujet à l'appel intérieur ou à l'événement décisif. Bau-

¹¹⁸ W. GRENSTED, *The psychology of religion*. New York, Oxford University Press, 1952, p. 73 ; voir également W. H. CLARK, *The psychology of religion*. New York, Macmillan, 1958, ch. 9. « Conversion », pp. 188-218.

doain ¹¹⁹ distinguerait, pour sa part, deux cas typiques ; chez l'un il y a un moi intérieur « tenu en échec et qui réclame » ; chez l'autre il y a « maturation » ou « croissance nouvelle » d'un moi jusqu'alors inconnu. Comme l'écrit Baudouin : « dans l'un il s'agirait surtout d'une remon-tée du refoulé, d'un regret et d'une reprise, dans l'autre d'une re-cherche pour s'adapter à des conditions nouvelles, d'une invention et d'une quête ». L'auteur a longuement étudié, dans cette perspective les conversions de Racine et de Pascal, qui lui semblent caractéristi-ques de l'une et l'autre démarches spirituelles. Voici comment il résu-me lui-même son hypothèse générale :

« L'un et l'autre connurent la crise religieuse qui se dénoue par une conversion éclatante. Chez l'un et chez l'autre, la conversion se déclara dans le même climat de Port-Royal. Pour-tant, si nous scrutons les démarches subconscientes qui, dans ces deux cas illustres et comme jumeaux, préparèrent l'événe-ment, nous verrons qu'elles ne procèdent pas de mouvements semblables et que les "voies de Dieu", ici et là, sont différem-ment imprévisibles. Il me semble que ces deux conversions [91] répondraient respectivement aux deux types dont nous par-lions : celui de la reprise et celui de la quête ».

Après les distinctions introduites plus haut par Penido sur le rôle, central ou marginal, joué dans les diverses conversions par la crise, les explications proposées par Baudouin nous invitent à considérer briè-vement une autre dimension : celle de la personnalité religieuse qui se cherche ou qui se retrouve. Arrêtons-nous un instant à ce problème de l'intégration personnelle.

¹¹⁹ C. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux*. Paris, Fayard, 1957, pp, 57-75 ; la citation qui suit est de la p. 59.

a) La personnalité intégrée.

Toute conversion n'est pas nécessairement foudroyante. À trop insister sur le rôle de la « crise », on risque de simplifier à l'excès le comportement du converti. La formation d'une attitude nouvelle et durable suppose une profonde réorganisation psycho-sociologique ; il s'agira en l'occurrence de l'intégration personnelle du sentiment d'appartenance à l'Église. L'expérience dramatique servira souvent de mécanisme déterminant dans ce processus, mais on ne doit pas oublier que ce mécanisme s'opère dans une personnalité déjà orientée de façon cognitive et motivationnelle.

Citons à ce propos les observations de Iisager.¹²⁰ Cet auteur a examiné les changements politiques ou religieux survenus chez 76 personnes et il a remarqué, en ce qui concerne la conversion religieuse, que le facteur le plus important et le plus fréquent n'est pas l'« incident dramatique », mais la « réflexion personnelle ». Ce n'est pas nier qu'il y ait crise, mais c'est souligner que la crise n'est pas à concevoir comme une « réalité » objective, isolée, et déterminante dans tous les cas. La crise est assumée par une personnalité qui se cherche ou qui se retrouve, pour employer les catégories de Baudouin. Pour cette raison, la crise apparaîtra comme ambivalente dans le processus de la conversion.

Stoetzel a clairement fait ressortir ce caractère ambivalent de la crise. Si elle réussit, elle pourra occasionner « l'unification totale de la personnalité » ; ce n'est cependant [92] pas dans tous les cas qu'elle se résoudra en « un épanouissement définitif de l'individu ». Les cas de résolution heureuse entraîneront l'illumination et la certitude paisible. Mais la crise peut durer, et l'expérience douloureuse ne trouve-

¹²⁰ H. IISAGER, « Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1949, 29, 253-265.

ra d'apaisement que dans une réaction de compensation. Le radicalisme en est souvent l'expression inconsciente. ¹²¹

Nous n'avons pas ici à entrer dans les explications proprement psychologiques de l'intégration de la personnalité religieuse ; mais, dans notre optique générale, il aura été utile de souligner au passage cet aspect intégrateur de la conversion, ou plutôt, - de la crise qui se dénoue par une adhésion à l'Église.

b) Le comportement du converti : sa « conviction ».

Un autre trait de la crise mérite d'être examiné : son caractère instable et douloureux. Le candidat ne peut rester indéfiniment suspendu entre les termes de cette alternative qui le sollicite. Si la crise est profondément engagée, le simple rejet est impossible ; une certitude s'impose dans un sens ou dans un autre. Thouless ¹²² a soigneusement étudié ce problème. Il montre que, dans les questions religieuses, on reste rarement dans une attitude de scepticisme parfait. Les croyances religieuses n'étant pas considérées habituellement comme pur objet de spéculation, mais comme des principes pratiques de comportement, on est amené à se former une conviction dans l'une ou l'autre direction. Thouless a questionné systématiquement 138 sujets, âgés de 20 ans et plus, étudiants d'université. Certaines questions portaient sur des thèmes de foi religieuse, d'autres sur des croyances profanes et indifférentes du point de vue affectif, d'autres enfin sur des positions politiques. Une échelle d'attitudes à trois degrés positifs et à trois degrés négatifs permettait aux sujets d'enregistrer le degré de leur « conviction », favorable ou défavorable, à l'égard de chaque proposition. Le point zéro indiquait l'absence de préférence ou l'incertitude complète. Si l'on compare les réponses obtenues pour les diverses catégories de questions, on s'aperçoit

¹²¹ Voir J. STOETZEL L, *Théorie des opinions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1943, pp. 308 et suiv.

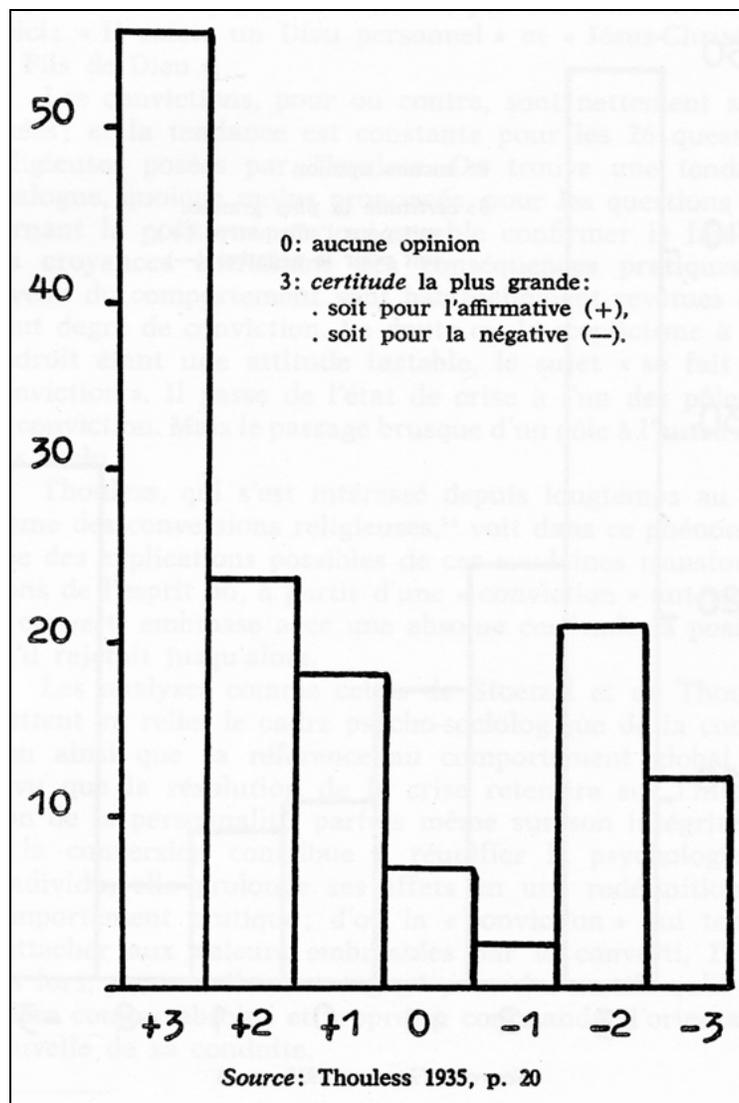
¹²² R. H. THOULESS, « The tendency to certainty in religious belief », *British Journal of Psychology (General Section)*, 1935, 26, 16-31.

[93]

FIGURE 1

Distribution des réponses faites par 138 étudiants à la question : « Existe-t-il un Dieu personnel ? » (classement des réponses d'après le degré de « certitude »).

[Retour à la table des matières](#)

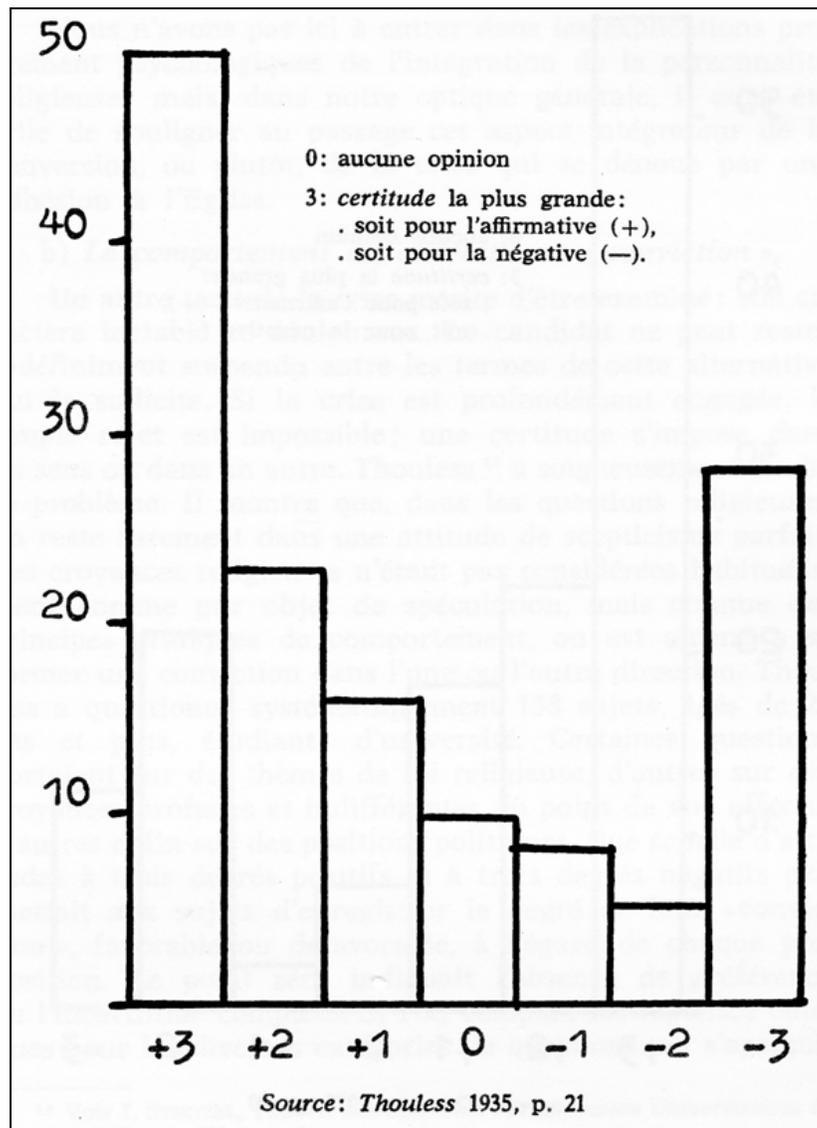


[94]

FIGURE 2

Distribution des réponses faites par 138 étudiants à la question : « Jésus-Christ est-il le fils de Dieu ? » (classement des réponses d'après le degré de « certitude »).

[Retour à la table des matières](#)



[95]

Que les croyances profanes (non politiques) sont tenues avec un faible degré de conviction ; tandis que les croyances religieuses suscitent des réponses fortement marquées de conviction positive ou négative. À titre d'illustration, nous reproduisons aux pages précédentes deux graphiques qui correspondent aux réponses suscitées par les affirmations que voici ; « Il existe un Dieu personnel » et « Jésus-Christ est le Fils de Dieu ».

Les convictions, pour ou contre, sont nettement soulignées ; et la tendance est constante pour les 26 questions religieuses posées par Thouless. On trouve une tendance analogue, quoique moins prononcée, pour les questions concernant la politique ; ce qui semble confirmer le fait que les croyances entraînant des conséquences pratiques au niveau du comportement sont habituellement revêtues d'un haut degré de conviction. Le doute ou le scepticisme à leur endroit étant une attitude instable, le sujet « se fait une conviction ». Il passe de l'état de crise à l'un des pôles de la conviction. Mais le passage brusque d'un pôle à l'autre n'est pas exclu.

Thouless, qui s'est intéressé depuis longtemps au problème des conversions religieuses ¹²³, voit dans ce phénomène une des explications possibles de ces soudaines transformations de l'esprit où, à partir d'une « conviction » antérieure, le converti embrasse avec une absolue certitude la position qu'il rejetait jusqu'alors.

Les analyses comme celles de Stoetzel et de Thouless mettent en relief le cadre psycho-sociologique de la conversion ainsi que sa référence au comportement global. On a vu que la résolution de la crise retentira sur l'intégration de la personnalité, parfois même sur son intégrité ; et si la conversion contribue à réunifier la psychologie de l'individu, elle prolonge ses effets en une redéfinition du comportement pratique ; d'où la « conviction » qui tend à s'attacher aux valeurs embrassées par le converti. Il est, dès lors, personnellement engagé pour des motifs qu'il considère comme absolus et propres à commander l'orientation nouvelle de sa conduite.

¹²³ Voir entre autres R. H. THOULESS, *An introduction to the psychology of religion*. Cambridge, University Press, 1928.

[96]

Située par rapport à l'intégration de la personne et à son comportement, la conversion à l'Église comprend également des aspects institutionnels qu'il nous faut expliciter.

3. Identification à l'église

[Retour à la table des matières](#)

Aborder les aspects institutionnels de la conversion, c'est soulever le problème plus général de l'identification religieuse. Comme les phénomènes d'identification débordent le cadre de la conversion, nous ne nous arrêterons, à ce moment de notre analyse, qu'à deux points qui nous intéressent plus immédiatement : la référence à l'institution religieuse et l'intégration culturelle dans l'Église.

a) Les références institutionnelles de la conversion

En constatant dans la conversion un élément d'identification, on est amené à se demander comment, au cours de la formation de l'attitude nouvelle, s'établit la référence entre le candidat et l'Église. De fait, l'Église doit être perçue, connue, au moins comme groupe de référence, sinon comme groupe d'appartenance, selon la distinction de notre premier chapitre.

Si l'Église apparaît à l'expérience du candidat comme un groupe auquel « il désire accéder », la référence institutionnelle dont nous parlons se trouve vérifiée et le comportement est relativement facile à comprendre. Mais les récits autobiographiques de convertis nous révèlent des cas où l'Église semblait absente du champ de la conscience, et nulle référence institutionnelle n'était apparente dans la psychologie du sujet. L'Église n'apparaissait, ni comme un éventuel groupe d'appartenance, ni comme un simple groupe de référence. On constate pourtant qu'il y a eu conversion brusque à l'Église. Comment expliquer dans ce cas l'identification soudaine à l'Église ?

Les sociologues ont noté que, par delà l'attitude d'indifférence d'un individu, il peut exister un réseau d'influences institutionnelles qui conditionnent, même inconsciemment, son comportement et les références de son action. Cuber ¹²⁴, [97] dans une étude sur la « marginalité » religieuse, a réussi à montrer que l'impact culturel de l'Église ne se réduit pas à un processus dichotomique : influence réelle ou influence nulle. Dire de quelqu'un qu'il est en marge de la « culture » de l'Église, ne signifie pas que sa participation à cette culture soit inexistante. La participation marginale elle-même reste une forme de participation.

Merton va plus loin et il souligne que l'influence des valeurs religieuses peut continuer à se faire sentir avec une étonnante persistance même dans un milieu où l'on a rejeté les bases théologiques qui justifiaient logiquement cet ordre de valeurs. Il cite à ce propos la phrase de Troeltsch : « Il n'y a pas plus de logique dans les comportements d'aujourd'hui que dans ceux d'autrefois ; les forces spirituelles peuvent exercer une influence dominante même là où elles ont été ouvertement répudiées ». ¹²⁵

Il appartiendra à la sociologie culturelle de déterminer les zones de la psychologie collective où s'exerce l'influence de ces valeurs ; mais déjà l'analyse des comportements individuels nous en révèle les traces. Penido cite ce témoignage d'un converti anglais où apparaît bien « l'effet de marginalité » : « Mes tendances protestantes libérales, que l'influence anglicane minait sourdement, mais à mon insu, s'étaient encore accentuées en même temps que mon hostilité envers Rome. J'éprouvais sans doute inconsciemment le besoin de me défendre contre le catholicisme qui m'attirait par certains de ses aspects, depuis que je connaissais les Anglicans. C'est l'époque où j'écrivis dans le

¹²⁴ J.F. CUBER, « Marginal church participants », *Sociology and Social Research*, 1940, 25, 57-62.

¹²⁵ Voir R. K. MERTON, *Social theory and social structure*. Glencoe, Ill., Free Press, 1957, p. 583 ; cf. E. TROELTSCH, *Protestantism and progress*. New York, Putnam's Sons, 1912, p. 38.

"London Signal" des articles très hostiles à l'Église, que je n'aurais jamais écrits si le catholicisme m'avait laissé indifférent » ¹²⁶

L'exemple que nous venons de rapporter met à jour ce phénomène de la « marginalité culturelle ». L'observateur en tiendra compte lorsqu'il cherchera les références institutionnelles des conversions. On y voit que l'influence des valeurs s'exerce parfois à rebours. Merton parle à ce sujet de « dysfonctions ». Une institution, - en l'occurrence [98] l'Église, sera parfois présente même dans la psychologie d'un indifférent, d'un opposant. Le radicalisme ou le fanatisme, selon Jung, serviront souvent de surcompensation à des doutes et à des incertitudes secrètes.

Les brusques conversions décrites par Thouless ¹²⁷ se comprennent mieux si l'on prend en considération le contexte institutionnel dans lequel elles se produisent. Il semble, dans certains cas, qu'aucune référence explicite n'existe entre un converti et l'Église ; mais on ne saurait nier pour autant que le fait d'être « en marge » de l'Église ne comporte déjà une certaine forme de participation, négative peut-être, mais réelle, à la culture religieuse diffuse dans un milieu. Le cas sera clair si se vérifie le processus inverse de l'identification, qu'on nomme la projection, et qui consiste à rationaliser son comportement en attribuant à « l'autre » ses propres dispositions, surtout les plus fâcheuses. Stoetzel a remarqué que la projection est reliée directement à l'ignorance de soi. Si la « projection » s'exerce à l'endroit de l'Église, on s'explique que, dans une conversion brusque, la réunification spirituelle de la personnalité s'accompagne d'un transfert soudain de la projection à l'identification. Le converti se découvre en découvrant l'Église. Une « ressemblance intime » lui apparaît. Allport définit l'identification par l'« imitation affective ». Le converti se reconnaît et adhère à l'Église ; il accepte le statut et le rôle nouveaux que lui offre l'institution religieuse à laquelle se réfèrera désormais son comportement.

¹²⁶ Témoignage rapporté dans M. T.-L. PENIDO, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*. Paris, Téqui, 1935, p. 69.

¹²⁷ Voir plus haut pp. 92-95.

b) L'intégration culturelle et psychologique.

Les auteurs ont attaché plusieurs significations au concept de « comportement institutionnel ». Employé en un sens assez restreint, le concept désigne une conduite dont la référence motivationnelle procède d'un groupe organisé. Ainsi conçu, le terme de « comportement institutionnel » servira à décrire un aspect important de la conversion à l'Église.

La résolution de la crise, en réorientant la personnalité dans le sens de l'Église, fournit par le fait même au converti des modèles de comportement nettement institutionnalisés. Son expérience intime rejoint la vie même de l'institution. [99] Certains sociologues ont, à notre avis, exagérément durci les deux aspects de la vie religieuse ; leur distinction entre religion personnelle et religion sociologique nous semble assez arbitraire dès lors que l'on considère le comportement d'un « membre de l'Église ».

La conversion elle-même, qui semble au premier abord un acte strictement individuel, comporte des coordonnées communautaires ; et l'intégration religieuse, amorcée par la décision de « se faire » membre de l'Église, ne trouvera son accomplissement religieux et psychosociologique que dans le processus intégrateur par excellence qui est le rite de l'Église.

Nous ne considérons ici explicitement que le converti adulte accédant à l'Église pour la première fois. Son attitude spécifique de « membre d'Église » ne sera parfaitement intégrée qu'au terme des rites du baptême. L'intégration culturelle viendra parfaire son comportement institutionnel. En terme de phénoménologie, on dirait avec Van der Leeuw ¹²⁸ que « le comportement devient célébration ». Cet auteur proteste contre les distinctions trop logiques qu'on veut établir parfois entre un aspect strictement psychologique du comportement et un aspect culturel ; conversion et baptême, dit-il à ce sujet, ne sont

¹²⁸ Voir G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, pp. 333, 518.

pas des réalités qu'il faut opposer ; ils sont les deux moments d'une transformation unique qui est la « nouvelle naissance ».

Les études sur la sociologie des rites font clairement ressortir le rôle intégrateur des actes cultuels. Durkheim y attachait une telle importance, qu'il consacra aux « attitudes rituelles » le tiers de son ouvrage sur les « Formes élémentaires de la vie religieuse ». Dans une revue de la question, George ¹²⁹ montre que le rite peut être considéré comme une forme de communication symbolique. C'est un pattern de conduites cérémonielles exprimant la vie religieuse communautaire et mettant en rapport avec une réalité qui transcende les gestes et les paroles. Le rite a un pouvoir de cohésion ; il s'oppose à l'anomie, il crée le sentiment du « Nous », car il identifie. En plus des fonctions [100] théologiques assignées au rite, l'auteur reconnaît à celui-ci une fonction sociologique latente : l'intégration à une structure sociale ainsi que la différenciation des statuts et des rôles au sein de la communauté des fidèles.

L'initiation rituelle nous ramène donc aux données psychosociologiques que nous avons dégagées antérieurement en utilisant les travaux de Zetterberg. ¹³⁰ Si la transformation des attitudes chez le converti peut être comparée à un changement de rôles socio-religieux, on comprend que le rite du baptême joue une importante fonction en intégrant sacramentellement le candidat à la structure de l'Église et en lui assignant le statut définitif de chrétien.

Des recherches plus subtiles nous permettraient sans doute de pousser plus loin l'analyse psycho-sociologique de la conversion. Le phénomène de l'appartenance religieuse nous est apparu dans la perspective de l'identification. En insistant sur l'Église comme groupe de référence, puis sur sa structure ou ses rites, on ne nie pas pour autant le processus immédiat de l'affiliation.

¹²⁹ G. GEORGE, S. J., « The sociology of ritual », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 117-130.

¹³⁰ H. L. ZETTERBERG, « The religious conversion as a change of social roles », *Sociology and Social Research*, 1952, 36, 159-166.

À la suite de Spranger, les psychologues Vernon et Allport ¹³¹ ont insisté sur le fait que le comportement religieux avait pour mobile au moins implicite l'unification du monde des valeurs. L'intérêt religieux, ont-ils souligné, apparaît comme le mieux défini et le mieux organisé des sentiments ; il « colore l'ensemble de la vie ».

Le désir de participation, la recherche de l'affiliation religieuse, un seul mot peut les décrire globalement, c'est l'amour. Les phénoménologues comme les psychologues se rencontrent aujourd'hui pour réorienter les recherches dans cette direction, - qu'une fausse pudeur avait fait négliger. Van der Leeuw fait sienne l'observation pénétrante de Lévy-Bruhl affirmant que « le besoin de participation reste sûrement plus impérieux et plus intense, même dans nos sociétés, que le besoin de connaître ou de se conformer aux exigences logiques. Il est plus profond, il vient de plus loin ». L'attitude du converti envers l'Église nous semble inexplicable en dehors du sentiment d'amour qui la motive. Car [101] il s'agit, dans notre hypothèse, d'affiliation à une Église bien définie, l'Église chrétienne ; et pour Van der Leeuw, « la typologie du christianisme, un seul mot suffit à la caractériser : l'amour ». ¹³²

Du côté des psychologues, un effort analogue a été tenté pour réinterpréter l'attitude religieuse dans le cadre des motivations affectives. Tout en regrettant les retards de sa discipline dans ce domaine, G. Allport s'est employé à cerner ce que seraient les traits principaux d'une psychosociologie de l'amour ; travail qui s'insère dans une oeuvre collective dirigée par Sorokin ¹³³ et publiée comme une tentative d'« explorations de l'amour ». Allport y affirme qu'une des carences de la psychologie moderne, c'est de n'avoir pas su approfondir les « désirs d'affiliation » de l'être humain ; les méthodes actuelles, dit-il, sont mieux adaptées à l'analyse des conflits, des préjugés, des divi-

¹³¹ P.E. VERNON et G. W. ALLPORT, « A test for personal values », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1931, 26, 231-248.

¹³² G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations....*, pp. 528, 630.

¹³³ P. A. SOROKIN (Ed.), *Explorations in altruistic love and behavior : A symposium*. Boston, Beacon Press, 1950 ; voir le ch. de G. W. ALLPORT, « A psychological approach to the study of love and hate », *ibid.*, pp. 145-164.

sions. Allport a tenté ailleurs d'explorer le problème de l'amour et du besoin d'affiliation ; la notion de « participation » lui semble même indispensable pour avoir « une vue complète de la personnalité ». ¹³⁴ Dans son ouvrage de psycho-sociologie religieuse, il surmonte ce qu'il appelle le « tabou de la tendresse » et croit pouvoir affirmer qu'une nouvelle orientation des psychologues les dispose à tenir compte du « désir impérieux d'affiliation » qui commande tout le comportement ; un « sentiment d'affiliation cosmique » semble indispensable à tous ; mais, en définitive, « l'amour de Dieu sera nécessaire pour rendre la vie complète, intelligible, correctement orientée ». ¹³⁵

Grensted s'est également intéressé au problème de l'intégration de la personnalité en rapport avec l'objet du sentiment d'amour. Le seul sentiment qui réussisse vraiment à intégrer la totalité de la personnalité, dit-il, c'est « l'amour de Dieu », qu'il nomme le « master sentiment ». À ce point, [102] l'analyse ne peut plus avancer outre, note-t-il, « la psychologie n'apporte ici aucune réponse, mais elle ne peut non plus fermer la porte ». ¹³⁶

Rapportées au sentiment d'appartenance que nous avons étudié chez le converti, ces observations nous permettent de comprendre que la conversion est une identification complexe, embrassant à la fois l'Église-Institution et Dieu lui-même. Si, à ce niveau de l'analyse, la psychologie sociale avoue son incapacité de pousser plus avant sans déborder sur la théologie, on pourrait emprunter à la phénoménologie une dernière observation qui éclairera l'objet complexe de l'identification et de l'affiliation du converti. On constatera que Dieu et l'Église ne forment pas dualité dans sa conscience et, pour emprunter les mots de Van der Leeuw, « l'amour répondant à celui de Dieu revêt une

¹³⁴ G. W. ALLPORT, « The psychology of participation », *Psychol. Rev.*, 1945, 52, 117-132.

¹³⁵ Voir G. W. ALLPORT, *The individual and his religion : a psychological interpretation*. London, Constable Publ., 1951, p. 91.

¹³⁶ Voir L. W. GRENSTED, *The psychology of religion*. New York, Oxford University Press, 1952, p. 82.

forme : l'Église ; celle-ci montre son irréductible unité avec l'amour... ». ¹³⁷

Cette dernière remarque nous laisse entrevoir combien il serait ambigu d'identifier sans plus de précaution le simple désir de participation avec la démarche de la charité. Celle-ci suppose beaucoup plus qu'une adhésion indifférenciée à des valeurs religieuses ; elle entraîne une identification éminemment personnalisée, et elle embrasse de l'intérieur tout l'ordre communautaire. Les symboles de la fraternité, de la famille sont ceux qui traduisent le plus adéquatement la qualité de cette identification. ¹³⁸ Notre chapitre IXe sur la Représentation du groupe religieux, montrera comment, dans la psychologie du fidèle, l'Église apparaît comme particulièrement apte à satisfaire à la fois son besoin de participation, d'identification et de charité.

Phénomène d'unification de la personnalité et d'identification socio-religieuse, la conversion comporte en outre, du point de vue du théologien, un élément primordial : [103] l'adhésion à une croyance, c'est-à-dire, à la foi professée par l'Église. « Croyez-vous ... ? » sera l'une des ultimes questions que l'on posera au candidat avant le baptême. Nous traiterons plus directement de ce problème lorsque nous aborderons la question de l'« éducation religieuse » et celle des rapports entre « croyance et comportement ». Remarquons dès maintenant que l'identification du converti à l'Église englobe la totalité du comportement, dans ses aspects cognitifs et motivationnels. Les phases, soit préparatoires, soit postérieures, de la « décision » du converti comprendront une initiation à la doctrine de l'Église. Sa volonté d'appartenir à l'Église constitue non seulement un désir d'affiliation sociale, mais également une participation affective et intellectuelle à tout ce que l'Église symbolise et enseigne.

¹³⁷ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, p. 633.

¹³⁸ La phénoménologie elle-même nous indique les frontières qui séparent la simple participation psychologique de la charité personnalisée. Freud lui-même, dont nous rappelons plus loin les remarques, écrivait en ce sens : « Il est incontestable que le lien qui rattache chaque individu au Christ est la cause du lien qui rattache chaque individu à tous les autres ». Voir citation complète plus bas, page 208.

Sans avoir, dans notre perspective restreinte, à analyser la phénoménologie et le contenu de l'acte de foi, nous noterons que l'identification réalisée par le converti entre l'Église-Institution et l'Autorité divine suppose chez lui l'adhésion à une croyance absolue. La psychologie ne peut vérifier le fait directement ; l'acte est intérieur et il est supposé comme élément indispensable d'explication. On souhaiterait cependant qu'une « psychologie de l'acte » pousse l'analyse plus loin. Le spécialiste des questions religieuses ne se contentera qu'à demi des explications obtenues par la seule observation du comportement extérieur, et il donnera sa faveur à cette « psychologie de l'acte » dont Allport a montré la « supériorité évidente » lorsqu'il s'agit d'étudier le champ du comportement religieux, « où la poussée intérieure au sujet est si importante et où le comportement extérieur est beaucoup moins révélateur ». 139

139 Voir G. W. ALLPORT, *The individual and his religion...*, pp. 142 et suiv.

[105]

Deuxième partie
Formation de l'attitude religieuse

SECTION 2

L'ÉDUCATION RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

L'éducation religieuse, subjectivement, est une expérience qui se poursuit de façon continue chez le fidèle. On peut cependant, pour les besoins de l'analyse, distinguer diverses étapes dans ce lent mouvement de la formation spirituelle : celle qui correspond à l'initiation religieuse de l'enfant, celle qui vient par la suite affermir l'attitude spirituelle de l'adolescent, celle aussi qui contribue à situer l'adulte par rapport à sa culture et à son milieu socioreligieux.

De notre point de vue, l'éducation et l'enseignement religieux apparaîtront comme des processus d'apprentissage et d'acculturation, entraînant l'identification du fidèle à son groupe d'appartenance, et affermissant son intégration à l'institution religieuse. On pourra distinguer ici entre l'éducation première, l'enseignement formel, et la diffusion de la doctrine par la voie plus générale de la « prédication ». Ces aspects seront traités dans les deux prochains chapitres, l'un sur l'éducation religieuse de l'enfant et sa « découverte » de l'Église (ch. V), l'autre sur l'enseignement religieux à l'âge scolaire et post-

scolaire (ch. VI) ; ce dernier chapitre examinera également le rôle particulier de la « prédication » dans l'affermissement des appartenances religieuses.

[107]

Deuxième partie.

Formation de l'attitude religieuse

Section 1. La conversion comme mode d'adhésion religieuse

Chapitre V

L'éducation première

1. L'identification à la religion des parents. - 2. Précocité des attitudes religieuses. - 3. L'influence du groupe primaire en général. 4. La « découverte » de l'institution religieuse par l'enfant.

1. L'identification à la religion des parents

[Retour à la table des matières](#)

Au sein des cultures les plus diverses, les sociologues ont observé les rapports étroits qui relient les sentiments religieux de l'adulte aux premières expériences que celui-ci a vécues dans sa famille et dans son milieu primaire en général. ¹⁴⁰ Boisen voit entre la famille et l'Église des liens tout à fait particuliers et qu'on ne retrouverait entre aucun autre couple d'institutions. ¹⁴¹ La vie familiale et la vie religieuse présentent, en effet, une frappante analogie dans les comportements et les symboles ; et ceci nous suggère que la famille n'est pas seulement une institution parallèle à la religion, mais que sa structure

¹⁴⁰ Voir J.WACH, *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, pp. 26 et suiv.

¹⁴¹ A. T. BOISEN, *Religion in crisis and custom : a sociological and psychological study*. New York, Harper, 1955, pp. 35 et suiv.

même la rend immédiatement apte au travail de socialisation religieuse de l'enfant, chez qui se réalise une sorte de symbiose des appartenances familiales et spirituelles. Pour Murphy ¹⁴², la structure de la famille est virtuellement religieuse ; et de son côté la religion est « saturée de psychologie familiale ».

Le langage habituel se plaît à accorder une grande importance à l'« exemple des parents » dans la formation religieuse des jeunes. Comment analyser cette réalité complexe qu'est l'« exemple » ? Mensching a essayé d'en cerner la signification générale dans la perspective de l'imitation [108] religieuse. ¹⁴³ Dans le cas présent, les psycho-sociologues parleront plutôt d'identification à la religion des parents.

Le processus d'identification a des implications indéfinies ; nous ne considérerons ici que les aspects se rapportant directement à l'appartenance communautaire. Avec Dewey et Humber ¹⁴⁴, nous retiendrons deux premiers traits qui nous semblent particulièrement significatifs pour notre analyse : c'est le double lien qui existe, a) entre l'identification et l'acceptation des valeurs collectives ; et b) entre la communion à ces valeurs et la « loyauté » au groupe. Dans cette optique, on dira que « s'identifier » c'est « assumer les valeurs d'autrui » ; et « partager les valeurs d'un groupe » c'est manifester sa « loyauté » au groupe lui-même. Certains auteurs, dont Gerard ¹⁴⁵, décrivent ce phénomène en disant que les attitudes sont comme « ancrées » dans le groupe ; l'estime qu'un membre portera à son groupe d'appartenance rejaillira sur son attitude envers les valeurs inhérentes au groupe. Kelley a fait l'application de ce schéma analytique à l'appartenance religieuse. Nous y reviendrons plus bas.

¹⁴² Voir G. MURPHY, « Social motivation », in G. LINDZEY (Ed.), *Handbook of social psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954) 1956, pp. 601-633 ; voir en particulier pp. 615-616.

¹⁴³ G. MENSCHING, *Sociologie religieuse*. Paris, Payot, 1951, pp. 258 et suiv.

¹⁴⁴ R. DEWEY et W. J. HUMBER, *The development of human behavior*. New York, Macmillan, (1951) 1954, p. 155.

¹⁴⁵ H.B. GERARD, « The anchorage of opinions in reference groups », *American Psychologist*, 1952, 7, 328 (abstract).

Un autre trait de l'identification sera retenu, c'est son caractère dynamique. Cet aspect a été mis en relief par Lagache ¹⁴⁶, qui a montré le mouvement allant de l'identification à l'objectivation ; mouvement que l'on retrouve dans le développement culturel comme dans la formation de la personnalité. L'identification (acte de s'identifier à l'objet) est conçue comme l'assimilation ou l'attribution d'un rôle, et peut revêtir deux formes : le sujet joue le rôle de l'autre, ou bien fait jouer à l'autre son propre rôle. L'identification n'est pas un processus cognitif mais une participation globale. L'objectivation (acte d'identifier un objet) est, au contraire, un processus de connaissance dégageant affectivement le sujet connaissant de l'objet connu. Nous aurons à emprunter ce cadre conceptuel lorsque nous examinerons plus bas l'appartenance de l'adulte.

[109]

En somme, trois composantes de l'identification nous intéressent plus spécialement : les valeurs qui s'attachent au processus de l'identification, les rapports de l'identification avec les loyautés primaires, et l'éventuelle objectivation du lien d'appartenance.

Bossard ¹⁴⁷, qui a dépouillé une vaste documentation portant sur quelque 400 familles, a noté l'intime interdépendance du comportement religieux et des structures familiales. Les gestes religieux, les rites, les prières, la célébration des fêtes, etc. donnent sa cohésion au groupe familial ; et, à leur tour, les gestes « rituels » sont valorisés par la participation collective. L'auteur cite de nombreux témoignages d'adultes se remémorant avec une grande minutie les « rites » familiaux de leur enfance. L'identification, dès les jeunes années, a laissé sa trace dans la personnalité de l'adulte ; son sentiment d'appartenance religieuse en est resté marqué.

¹⁴⁶ D. LAGACHE, « Quelques aspects de l'identification », *Bulletin Intern. des Sciences Sociales*, 1955, 7, 37-46.

¹⁴⁷ J. H. S. BOSSARD, *The sociology of child development*. Revised edition. New York, Harper, 1954, ch. 14.

Dans une étude que nous avons déjà citée, Allport ¹⁴⁸ a décrit le mécanisme par lequel l'enfant se conforme à la religion de ses parents. Poser les gestes religieux que ses parents suggèrent c'est, pour l'enfant, « sceller son identification avec ceux qui lui procurent sécurité, affection, approbation » ; l'in-group est sage et familier, il valorise le comportement religieux. Mais on peut se demander si ces premières identifications sont à considérer comme réellement religieuses. Allport affirme que les premières réponses apparemment religieuses de l'enfant n'ont en fait rien de religieux ; elles n'ont qu'un caractère social. Il est difficile, sur le plan du comportement psycho-social, de trancher la question. La conclusion d'Allport n'est pas partagée par tous les chercheurs. Un psycho-sociologue de l'enfance, Harms ¹⁴⁹, a observé les comportements religieux de plusieurs centaines d'enfants âgés de trois ans et plus. Il constate chez tous les enfants, et à tous les âges, une réaction caractéristique d'étonnement, de réserve, de crainte révérencielle, dès qu'on évoque devant eux un thème religieux et qu'on [110] suscite leur réponse par un dessin simple. Il croit pouvoir conclure de ses multiples observations que les enfants possèdent une « tendance à l'expérience du divin » et que celle-ci se manifeste dès l'éveil de la conscience.

De plus amples recherches seront nécessaires avant que l'on puisse décrire avec précision l'apprentissage psycho-religieux du jeune enfant. Le problème touche à la question plus générale de la socialisation de l'enfant. Les recherches de Wallon et de Piaget n'éclaircissent qu'indirectement notre problème particulier ; cette part de leurs travaux qui traite de la « sociologie de l'éducation » est précisément celle qui a suscité les débats les plus âpres entre les deux psychologues. ¹⁵⁰ Peut-être faudrait-il retenir comme heureuse, et de nature à faciliter

¹⁴⁸ G. W. ALLPORT, *The individual and his religion : a psychological interpretation*. London, Constable Publ., 1951, pp. 27 et suiv.

¹⁴⁹ E. HARMS, « The development of religious experience in children ». *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 112-122.

¹⁵⁰ Voir dans notre bibliographie de la fin la liste de leurs ouvrages qui nous concernent ici.

les recherches, la suggestion de Grensted. ¹⁵¹ C'est, dit-il, en étudiant la prière de l'enfant qu'on pourra observer le mieux l'éveil en lui du sentiment religieux ; ce sera cependant à condition de considérer la prière, non comme une simple réaction verbale mais comme un comportement global où concourent les gestes, les expressions, les représentations imaginatives. Dans cette ligne de recherche, l'apprentissage de la prière servirait de norme pour analyser, aux différents âges de la croissance, la place que tient la religion dans le développement normal de l'enfant.

2. Précocité des attitudes religieuses

[Retour à la table des matières](#)

À défaut de renseignements plus systématiques sur les modalités du premier éveil psycho-religieux, nous nous reporterons à un phénomène connexe qui, lui, a été assez bien observé : c'est la précocité relative des attitudes religieuses. Cette précocité est mise en relief, dans les enquêtes, par une double série de constatations : l'âge auquel les [111] sujets font remonter la première formation de leur attitude religieuse, et l'influence qu'ils attribuent à leurs parents dans l'éducation de leurs sentiments religieux.

À la suite d'une enquête auprès d'étudiants danois, Iisager ¹⁵² a dressé un parallèle suggestif entre le mode de formation des premières attitudes religieuses et celui des premières opinions politiques. Les attitudes politiques se forment d'habitude vers la fin de l'adolescen-

¹⁵¹ L. W. GRENSTED, *The psychology of religion*. New York, Oxford University Press, 1952, p. 35. Citons également l'enquête suggestive de Mailhiot auprès d'enfants de 4 et 5 ans, observés dans leur prières et leurs dessins enfantins ; l'auteur remarque que pour émerger du simplisme de leurs premières identifications religieuses, les enfants ont besoin d'être éveillés, graduellement et selon leurs capacités, à l'objectivation de leur foi. Voir, B. MAILHIOT, o.p., « L'univers religieux de l'enfant d'âge préscolaire », *Revue Dominicaine*, 1958, 64, 131-143.

¹⁵² H. IISAGER, « Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes », *Journ. Soc. Psychoi.*, 1949, 29, 253-265.

ce, tandis que l'attitude religieuse remonte à l'enfance. Pour la majorité des sujets, c'est entre 7 et 14 ans que se situe l'éveil des sentiments religieux ; et c'est entre 15 et 18 ans que s'est d'abord précisée leur attitude politique. ¹⁵³ Parmi les facteurs d'influence religieuse avoués par les sujets, on note, par ordre d'importance : les parents, la réflexion personnelle, l'école ; pour les attitudes politiques, c'est, d'une part, la réflexion, les discussions, les lectures, puis vient ensuite l'influence des proches et des amis.

Allport et ses collaborateurs ¹⁵⁴ ont constaté la même « prééminence de l'influence parentale » dans la formation religieuse de quelque 500 étudiants qu'ils ont questionnés. À l'aide d'un « Inventaire des attitudes », ils ont tenté d'évaluer les « besoins religieux » des étudiants et d'analyser l'influence religieuse que ceux-ci avouent avoir subie au cours de leur enfance. Les réponses indiquent que les « besoins religieux » actuels ont un rapport direct avec l'« intensité » que les étudiants assignent à leur éducation [112] religieuse antérieure. Voici, par exemple, ce que révèle l'enquête auprès des garçons : un « besoin religieux » fermement déclaré se retrouve chez 82 pour cent de ceux qui ont eu une éducation religieuse « marquée » durant leur enfance ; chez 78 pour cent de ceux qui ont reçu une éducation religieuse « modérée » ; chez 52 pour cent de ceux qui décrivent leur éducation religieuse comme « superficielle » ; chez 32 pour cent de

¹⁵³ Tout ce que nous voulons retenir de cette comparaison, c'est la précocité plus grande de l'attitude religieuse par rapport aux attitudes politiques. On ne saurait inférer de ces données que le sentiment religieux soit inexistant chez l'enfant avant l'âge de 7 ans. Il ne s'agit ici que d'un résultat statistique particulier ; certains auront pu s'éveiller à la vie spirituelle avant l'âge de 7 ans, d'autres après l'âge de 14 ans. Remarquons, en outre, que les élèves interrogés parlent d'après leurs souvenirs ; leurs réponses révèlent l'état actuel de leurs souvenirs religieux plutôt que les attitudes réelles de leurs premières années. Ces réponses, ainsi interprétées, ne contredisent en rien les observations des psychologues de l'enfance concernant l'éveil très précoce des sentiments moraux et spirituels chez l'enfant. Voir à ce sujet : A. GESELL et F. L. ILG, *L'enfant de 5 à 10 ans*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949 : dès l'âge de 3 ou 4 ans, il peut y avoir un « intérêt marqué pour Dieu », un éveil pour les choses religieuses, les prières à répéter, etc., p. 475.

¹⁵⁴ G. W. ALLPORT, J. M. GILLEPSIE et J. YOUNG, « The religion of the post-war college student », *Journ. of Psychol.*, 1948, 25, 3-33.

ceux qui n'ont reçu aucune éducation religieuse. Les auteurs de cette enquête n'hésiteraient pas à conclure que, dans la majorité des cas, c'est l'éducation première qui se révèle être l'influence décisive sur les futures attitudes religieuses.

La même enquête nous rapporte l'opinion que les étudiants se font de l'attitude religieuse de leurs parents. Rappelons que sur les 500 étudiants 86 sont des filles ; la majorité de ces 500 étudiants sont protestants ; environ 17 pour cent sont de religion juive ; 15 pour cent sont catholiques. Le tableau de la page suivante présente le détail des résultats.

Ce genre de comparaisons ne nous renseignent que médiocrement sur la foi objective des parents, mais elles nous révèlent l'image que les jeunes se font de la religion de leur père et de leur mère. Il est rare que les jeunes se considèrent plus religieux que leurs parents ; ils se représentent la foi de leur mère comme plus ferme que celle de leur père. Il y a peut-être dans ces données l'indice d'un déclin de la foi d'une génération à l'autre, mais l'écart ne semble pas attribuable à ce seul fait (12 pour cent seulement des étudiants sont athées). Dans l'estimation des jeunes, l'influence religieuse de leurs parents apparaît comme primordiale. La même opinion a été manifestée en réponse à une autre question, qui demandait aux étudiants (garçons) de désigner les facteurs les ayant notablement influencés dans le domaine religieux. C'est l'influence des parents qui est notée le plus souvent. Cette dernière influence semble légèrement plus ferme chez les garçons que chez les filles. Celles-ci attribuent, par contre, une importance plus grande aux « sentiments personnels » et aux « motifs de gratitude ». Iisager ¹⁵⁵ notait au contraire [113] que l'influence des parents était plus marquante chez les filles que chez les garçons. Rien de concluant, sur ce dernier point, ne semble devoir être dégagé des seules enquêtes qui précèdent. Retenons cependant l'observation centrale sur le rôle privilégié des parents dans la formation des attitudes religieuses durables. Il y a entre les attitudes religieuses des parents et celles des enfants une continuité qui est clairement attestée par les témoignages des enquêtes.

¹⁵⁵ H. IISAGER, « Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1949, 29, 253-265.

[113]

TABLEAU 2

Comparaison faite par des étudiants entre leur foi et celle de leurs parents. (Les chiffres indiquent le pourcentage d'étudiants qui ont fait chacune des comparaisons)

[Retour à la table des matières](#)

	<i>Foi de l'étudiant comparée à celle de sa mère</i>	<i>Foi de l'étudiant comparée à celle de son père</i>
Plus ferme	7	16
Moins ferme	51	27
Semblable	32	36
Ne sait pas	10	21
	<i>Foi de l'étudiante comparée à celle de sa mère</i>	<i>Foi de l'étudiante comparée à celle de son père</i>
Plus ferme	14	23
Moins ferme	41	27
Semblable	27	24
Ne sait pas	18	26

Source : Allport, Gillespie et Young 1948. p. 15.

La même continuité a été soulignée dans un sondage effectué par l'« Institut Français d'Opinion Publique » ¹⁵⁶ sur [114] un échantillon de jeunes Français de 18 à 30 ans. Il apparaîtra à la lecture du tableau reproduit plus haut qu'il y a corrélation très nette entre le « conditionnement familial » et l'attitude religieuse des jeunes. Les chiffres extrêmes sont particulièrement significatifs. Les jeunes catholiques

¹⁵⁶ « La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? » (Enquête de l'I.F.O.P.), *Informations Catholiques Internationales*, 1958, 86, 11-20.

pratiquants viennent, en grande majorité, de familles où le père et la mère étaient eux-mêmes pratiquants (64 pour cent). Les jeunes non pratiquants viennent fréquemment de foyers où seule la mère était pratiquante (40 pour cent) ; ce qui indique l'importance du rôle paternel dans l'éducation religieuse des jeunes catholiques. L'enquête fait également ressortir que les « athées » se recrutent occasionnellement dans des familles où les deux parents étaient croyants (18 pour cent) ; mais ils proviennent la plupart du temps de familles où aucun des parents n'était pratiquant (67 pour cent).

[114]

TABLEAU 3

Comparaison entre l'attitude religieuse des jeunes Français de 18 à 30 ans et celle de leurs parents. (En pour-cent)

[Retour à la table des matières](#)

Attitude religieuse des enfants	Attitude religieuse des parents						
	Les parents sont croyants			Les parents sont pratiquants			
	Les deux	Un seul	Aucun	Les deux	Le père	La mère	Aucun
Cathol. pratiquants	88	10	2	64	2	27	7
Cathol. non prat.	68	22	10	20	2	40	36
Autres	75	20	5	47	5	31	15
Déistes	64	31	5	22	4	31	39
Athées non sûrs	19	49	32	4	3	31	57
Athées sûrs	18	33	49	8	-	15	67

Source : Informations Catholiques Internationales, 15 déc. 1958, p. 13 (sondage de l'I.F.O.P.)

[115]

La famille n'est évidemment pas le seul milieu qui contribue à la formation du lien d'appartenance religieuse, mais il est remarquable que, du seul examen de l'influence parentale, on puisse déjà noter tant de convergence dans les enquêtes. Les recensements comparant la situation religieuse des parents et celle de leurs enfants, les études sur l'opinion des jeunes à l'égard de la religion de leurs parents multiplient les témoignages qui vont dans le même sens. L'éducation familiale ap-

paraît donc comme un facteur privilégié dans la formation des attitudes religieuses, et l'influence semble plus marquée en ce domaine que dans d'autres secteurs du comportement institutionnel, comme par exemple pour les attitudes politiques.

Les recensements religieux mettent en relief les continuités d'une génération à l'autre. L'adolescent reconnaît très tôt les identités religieuses qui le relient aux siens et à ses parents. Nous sommes devant des solidarités en quelque sorte spontanées ; solidarités religieuses et solidarités familiales. Des « loyautés » multiples se dégagent où l'on ne discerne pas encore les valeurs qui les nouent et les distinguent à la fois. On avancera d'un pas dans cette voie en examinant les influences du contexte culturel.

3. L'influence du groupe primaire en général

[Retour à la table des matières](#)

L'influence des parents n'agit pas de façon isolée ; elle se situe elle-même dans le cadre d'un milieu primaire plus large. Ici interviennent les coutumes, les traditions, les pratiques du groupe ethnique ; autant de facteurs que nous considérerons en analysant la cohésion de l'attitude religieuse. Arrêtons-nous pour l'instant à la culture du groupe immédiat ; son rôle ne saurait être négligé dans la formation de l'attitude religieuse. Les parents eux-mêmes sont solidaires des valeurs culturelles qu'ils transmettent à leurs enfants ; aussi, en parlant de la culture du groupe primaire nous ne ferons pas abstraction du rôle des parents. La famille reste présente à notre analyse, mais comme groupe incarnant une culture et comme agent de transmission de ses valeurs.

[116]

Comment, de notre point de vue, faut-il entendre la culture ? Diverses orientations seraient possibles. Si l'on suivait Ruth Benedict, on insisterait plutôt sur la fonction de la coutume comme élément primordial de la culture. « Il n'y a pas de problème social qui nous incombe davantage que de comprendre ainsi le rôle joué par la coutume. Tant que nous n'aurons pas compris ses lois et sa diversité, les réalités

les plus complexes de l'existence humaine nous demeureront inintelligibles ». ¹⁵⁷ Avec Kardiner, on serait reporté vers les éléments plus spécifiquement psychologiques de la culture. Nous ne négligerons pas ces deux approches, mais nous fixerons notre attention sur une conception de la culture qui nous ramène dans la ligne du comportement global. Le concept de culture, note Kluckhohn, provient du comportement et il retourne au comportement. Pour Kluckhohn ¹⁵⁸, en effet, la culture consiste en patterns de comportements, acquis ou transmis au moyen de symboles ; la culture est l'oeuvre distinctive des groupes humains ; le fond essentiel de la culture comprend des thèmes traditionnels et surtout les valeurs qui y sont attachées. Arrêtons-nous à cette définition de Kluckhohn ; ajoutons-y cependant une remarque.

Quelle que soit la définition de la culture à laquelle on s'arrête méthodologiquement, on rencontrera toujours un élément que les ethnologues et les sociologues considèrent comme primordial, c'est le monde des valeurs. Or, dans un milieu où la religion reste vivante, ce sont les valeurs religieuses qui serviront de principal agent intégrateur de la culture comme de la structure sociale. Cet aspect est bien souligné dans les analyses de Yinger ¹⁵⁹ et dans celles de Lévi-Strauss. ¹⁶⁰ Pour ce dernier, la religion apparaît même comme l'un des éléments les plus révélateurs d'une structure sociale.

[117]

Si l'on explicite le rapport qui existe entre le monde des valeurs et la transmission culturelle d'une génération à l'autre, on débouche alors sur une perspective familière aux psycho-sociologues. Avec Newcomb, on concevra les processus de transmission culturelle comme solidaires de l'éducation première. Les expériences de l'enfant, dit-il, consti-

¹⁵⁷ Ruth BENEDICT, *Échantillons de civilisations*. Paris, Gallimard, 1950, p. 8. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁵⁸ C. KLUCKHOHN, « Culture and behavior », in G. LINDZEY (Ed.), *Handbook of social psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954) 1956, p. 923.

¹⁵⁹ J.M. YINGER, *Religion, society and the individual : an introduction to the sociology of religion*. New York, Macmillan, 1957, pp. 60 et suiv.

¹⁶⁰ C. LÉVI-STRAUSS, « Social structure », in A.L. KROEBER (Ed.), *Anthropology today*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 524-553.

tuent « un anneau dans la chaîne » qui relie d'une génération à l'autre la personnalité et la culture d'un milieu. ¹⁶¹

Envisagée dans cette optique, l'éducation religieuse de l'enfant prend figure d'apprentissage, ou de formation d'une personnalité religieuse, par l'assimilation des valeurs suprêmes de la culture ambiante. Selon la remarque d>Allport, la « conformité à la culture », surtout chez l'enfant, est un mode fondamental du développement religieux. L'enfant, par le seul fait qu'il participe à la sécurité et à la protection du groupe familial, apprend à estimer et à vénérer ce que ses parents estiment par-dessus tout. Ce qui est « au-delà » de l'affection parentale, revêt à ses yeux valeur d'absolu. Peu à peu il découvre les réseaux d'allégeances de son groupe naturel. L'amour de ses parents, les bienfaits de la sécurité, les normes communes, les gestes religieux qu'ils prescrivent, se rattachent à de mystérieuses connexions qu'il apprend à nommer dans ses naïves prières. Progressivement naît en lui le sentiment que les « réalités » les plus estimées dans son entourage viennent de plus loin que les bienfaits immédiats dont il jouit. Entre l'enfant et ses parents, une communauté spirituelle s'établit alors et qui procure à la fois l'unification des personnes et la cohésion du groupe. Wach l'a remarqué, « plus que n'importe quel autre groupe, la famille trouve son intégration dans la communauté de culte ». ¹⁶²

La « conformité culturelle » n'est pas, comme on le croirait à première vue, un processus à sens unique et qui n'affecte que -les enfants. Les parents eux-mêmes entrent dans le jeu de ce processus ; l'arrivée d'un enfant amènera les époux à redéfinir leur statut par rapport au groupe familial et par rapport au milieu culturel. Un certain nombre [118] d'enquêtes sur le comportement religieux des familles nous donnent à penser que le sentiment d'appartenance religieuse est particulièrement stimulé chez les parents lorsque, à la venue de l'enfant, ceux-ci prennent soudain conscience des valeurs qu'ils ont à transmettre.

¹⁶¹ T. M. NEWCOMB, *Social psychology*. New York, Holt and Co., (1950), 1958, p. 448.

¹⁶² J. WACH, *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 58.

Dans une revue des travaux de recherche sur la religion et la famille, Reuss ¹⁶³ notait qu'une des conclusions les plus fréquentes dans ce genre d'études était justement que la présence d'enfants dans une famille donne aux parents un regain de participation religieuse. Sarah ¹⁶⁴ a précisé que le fait est particulièrement notable lorsque les enfants sont plus jeunes. La même observation est faite par Telford. ¹⁶⁵

Un autre chercheur, Lenski ¹⁶⁶, a poussé plus loin ses observations. À partir d'un échantillon soigneusement déterminé et comprenant 860 familles, comparables du point de vue de l'âge des conjoints, de la durée du mariage, de l'instruction, de la religion (protestante), etc., l'auteur a tenté d'interpréter l'« intérêt religieux » des époux en rap

TABLEAU 4

Le degré d'intérêt religieux depuis le mariage
selon la composition du groupe familial

[Retour à la table des matières](#)

Composition du groupe familial	Intérêt religieux			
	Faible	Moyen	Prononcé	TOTAL
Aucun enfant vivant (1)	35,9	42,4	21,7	100,0
Un enfant ou plus	25,5	42,1	32,3	99,9

(1) L'échantillon a été prélevé de telle façon que l'absence d'enfants est due à la volonté des époux. - Source : Lenski 1953, p. 536.

¹⁶³ C.E. REUSS, « Research findings on the effects of modern-day religion on family », *Marriage and Family Living*, 1954, 16, 221-225.

¹⁶⁴ A. SARAH, « Religious behavior of church families », *Marriage and Family Living*, 1955, 17, 54-57.

¹⁶⁵ C.W. TELFORD, « A study of religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1950, 31, 217-230.

¹⁶⁶ G. E. LENSKI, « Social correlates of religious interest », *Amer. Social. Rev.*, 1953, 18, 533-544.

[119]

port avec la présence ou l'absence d'enfants au foyer. Une échelle d'attitudes avait été présentée au mari et à la femme séparément. Le Tableau 4 résume les résultats obtenus par la comparaison.

Examinons ce tableau. En comparant les deux catégories de couples, sans enfant ou avec enfants, on trouve que ces derniers se classent beaucoup plus fréquemment parmi ceux dont l'« intérêt religieux » est « prononcé ». Le rapprochement se vérifie une fois sur trois dans leur cas, tandis qu'un cinquième seulement des foyers sans enfant manifestent le même intérêt religieux. Lenski fait observer que les deux facteurs « présence d'enfants » et « intérêt religieux » peuvent s'influencer réciproquement ; il croit plutôt, dans le cas présent, à l'influence du second facteur sur le premier ; « l'arrivée de l'enfant, écrit-il, suscite un regain de l'intérêt religieux chez les nouveaux parents ; le phénomène se produit surtout au moment où les parents doivent songer à transmettre à leurs enfants "l'héritage culturel" ».

On forcerait la pensée et les conclusions de ces chercheurs si l'on voulait réduire la religion au simple rôle de moyen éducatif ; la formation religieuse ne se résume pas pour eux à une simple « transmission culturelle ». Ce genre d'études ne préjugent en rien de la spécificité de l'apprentissage religieux. Elles soulignent par contre les interdépendances concrètes des appartenances familiales et religieuses.

De nouveaux aspects de l'identification seraient ici à noter. Qu'il y ait dans l'identification religieuse une part de spontanéité et de passivité, on a vu plus haut que le phénomène n'a rien qui doive surprendre. Mais l'on doit ajouter aussitôt un second aspect que les recherches de Lenski et de ses collègues ont mis en évidence. L'identification culturelle s'explique non seulement par la réceptivité de l'enfant, mais également par le rôle actif des parents. L'identification est « reçue sélectivement » de la part de l'enfant, mais elle est dirigée, orientée par le père et la mère qui, du jour où ils deviennent parents, voient leur statut redéfini par rapport à l'ensemble de la culture socio-religieuse du milieu. L'identification suppose en quelque sorte que les modèles de comportement soient complémentaires de part et d'autre.

[120]

4. La « découverte » de l'institution religieuse par l'enfant

[Retour à la table des matières](#)

À considérer exclusivement les phénomènes d'identification, on pourrait croire que les appartenances religieuses et familiales restent pratiquement confondues. L'appartenance religieuse se présenterait alors comme une attitude générale et indistincte. Un nouveau développement est appelé à spécifier progressivement chez l'enfant la signification de son appartenance spirituelle, c'est la découverte de l'institution religieuse. On peut concevoir la découverte de l'institution par l'enfant comme une phase ultérieure du processus de socialisation.

Dans un travail que nous citons plus haut, Piaget ¹⁶⁷ a montré comment se différencie peu à peu la pensée (ou l'attitude) « sociocentrique » de l'enfant. Si la socialisation est opérante à toutes les étapes du développement psychologique, les dynamismes respectifs du « social » et de l'« individuel » présentent des équilibres assez différents selon l'âge de l'enfant. Avant 7 ou 8 ans, il y a confusion et indifférenciation de l'individuel et de l'interindividuel dans la psychologie de l'enfant ; « le social et l'individuel sont alors, non pas indissociables, mais simplement indifférenciés dans la conscience de l'individu qui les confond. » C'est progressivement que s'acquiert « l'autonomie de la personne », par l'assimilation des influences sociales et par la différenciation des phénomènes de coordination et de réciprocité, ou, en d'autres termes, par le discernement de l'individuel et de l'interindividuel. Il y aurait donc, aux deux pôles du processus de socialisation, une première phase faite d'indifférenciation du « social » (phase égo-

¹⁶⁷ H.A. MURRAY, *Exploration de la personnalité : Étude clinique et expérimentale de cinquante sujets d'âge correspondant à celui des études universitaires*. Trad. de l'anglais par A. Ombredane et N. Chevalier, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

centrique), et une phase ultime où le « social » est alors discerné et distingué (phase sociocentrique).

Avec Murray ¹⁶⁸, on ira plus loin et on dégagera les relations qui existent entre le « sociocentrisme » et les institutions. [121] Le « sociocentrisme », explique-t-il, est caractérisé par un triple mode de participation sociale : l'acceptation d'intérêts ou de valeurs communes (v.g. un Credo), la coopération avec d'autres membres, la soumission à un leader. L'un ou l'autre de ces trois éléments peuvent émerger dans le sentiment d'appartenance naissant. Un lien personnel rattache le membre à « son groupe ». Un transfert s'opère, la Cause du groupe devient sa propre cause. Selon la description de Murray, les énergies du membre sont canalisées par son appartenance ; cela signifie qu'il vit pour son groupe, il « est transporté et se sent grandi quand il réussit, est déprimé et se sent diminué quand il échoue ; il est blessé ou ennuyé quand il est critiqué, n'apprécie pas les plaisanteries à son sujet et est prêt à attaquer d'autres groupes qui s'y opposent. Parfois, son existence même est dans la Cause. Dans les cas extrêmes, il peut mourir pour elle ». ¹⁶⁹

Ce n'est évidemment que par étapes que s'affermissent les liens d'appartenance entre l'enfant et son groupe ; mais l'attitude sociocentrique se dégage assez tôt au cours du développement de l'enfant ; à partir de 7 ou 8 ans et surtout aux alentours de 11 ou 12 ans, selon Piaget. Pour ce qui est du domaine religieux, nous disposons heureusement de quelques travaux de recherche nous permettant la vérification des explications générales esquissées plus haut.

Dans sa « Sociologie du développement de l'enfant », Bossard ¹⁷⁰ a insisté sur la fonction des rites familiaux dans la socialisation des jeunes. Le « rite familial » revêt une acception assez large chez cet au-

¹⁶⁸ J. PIAGET, « Pensée égocentrique et pensée socio-centrique », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1951, 6, 34-49.

¹⁶⁹ H. A. MURRAY, op. cit., p. 710.

¹⁷⁰ J.H.S. BOSSARD, *The sociology of child development*. Revised edition. New York, Harper, 1954, voir le ch. 14, « Family rituals and child development », pp. 290-314.

teur ¹⁷¹ ; c'est un « processus générique d'interactions » embrassant pratiquement toutes les valeurs collectives. Une attention spéciale est cependant réservée aux rites religieux. La participation des enfants aux « rites » (fêtes, célébrations, etc.) développe chez eux le sens de la communion, et de la solidarité avec le passé ; le rite transmet les normes et les valeurs du groupe ; il [122] assure la sécurité morale et développe le sens de la responsabilité individuelle.

Il est à remarquer que certains « rites » auront une double signification, telle la célébration des fêtes religieuses. Noël, par exemple, sera une fête religieuse et une fête familiale. Barnett ¹⁷² a relevé les principaux traits culturels qui s'attachent à la célébration de Noël, et il a montré comment ces traits se rapportent presque tous à deux institutions, la famille et l'Église. Des conclusions analogues lui furent suggérées à la suite d'une étude sur la fête de Pâques. ¹⁷³ On comprend que chez des enfants prenant part à ces fêtes puissent s'affirmer à la fois les solidarités familiales et se développer le sentiment d'appartenance à l'Église-institution.

Cependant, d'un milieu à l'autre, de notables différences apparaîtront quant au mode de célébration des fêtes et quant à la participation sociale réelle que chacune d'elles entraîne. Des études faites en France montrent qu'il serait imprudent de généraliser en cette matière. ¹⁷⁴ Contentons-nous de noter ici le rôle joué par les rites et les célébrations dans la socialisation religieuse de l'enfant et remarquons combien la participation aux fêtes est apte à faciliter 1-transfert institutionnel dont nous avons parlé. ¹⁷⁵

¹⁷¹ Voir J. H. S. BOSSARD et E. S. BOLL, « Ritual in family living », *Amer. Sociol. Rev.*, 1949, 14, 463-469 ; et des mêmes auteurs, *Ritual in family living*. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1950.

¹⁷² J. H. BARNETT, « Christmas in american culture », *Psychiatry*, 1946, 9, 51-65.

¹⁷³ J. H. BARNETT, « The Easter festival : a study in cultural change », *Amer. Sociol. Rev.*, 1949, 14, 62-70.

¹⁷⁴ « Les Fêtes », *Sondages* (numéro spécial), janvier 1949, 11, 1-12.

¹⁷⁵ Il est évident que la seule participation aux fêtes ne suffit pas de soi à attacher l'enfant à l'institution religieuse. En certains milieux, il arrive même que des cérémonies comme la Première Communion, la Profession de foi, la Confirmation marquent la fin des contacts suivis avec l'église. Pour l'enfant, les fêtes

Plus voisines des explications de Piaget ou de Murray, on possède les observations de Harms.¹⁷⁶ Nous avons déjà [123] cité ses recherches sur la psycho-sociologie de l'enfance. On y trouve la confirmation du principe général de Piaget affirmant que la tendance « sociocentrique » de l'enfant s'affermi après 7-8 ans. Harms, à la suite de certaines d'observations, constate, en effet, que la découverte de l'institution religieuse se produit normalement entre 7 et 12 ans. L'enfant chez qui la première éducation religieuse n'a pas été entravée présentera au moment de l'âge scolaire un comportement caractéristique. Voici les traits principaux que l'auteur permet de dégager. Chez l'enfant de cet âge, les convictions religieuses apparaissent comme acquises ; on note déjà les effets de « décisions religieuses personnelles ». L'enfant est frappé par l'attitude des adultes, surtout par le sérieux qu'ils apporteront aux choses religieuses et par la sincérité que manifesteront les responsables spirituels. L'Église, le catéchisme lui découvrent l'aspect organisé, institutionnel de la religion. Plus qu'à tout autre âge, il semble prêt à s'adapter à la religion institutionnalisée et à accueillir l'enseignement que dispense l'Église. C'est l'époque où il prend conscience de la « réalité de Dieu ». Harms fait ici remarquer, après Smith¹⁷⁷, que l'enfant connaît vers cet âge un développement rapide des sentiments et des émotions et que ce développement est directement lié à ses expériences religieuses.

C'est également l'époque, selon Harms, où l'aspect éthique émerge du sentiment religieux. On constate, au surplus, que les symboles (v.g. crucifix, représentations) exercent sur son esprit une véritable fasci-

tireront en grande partie leur signification socio-religieuse du climat spirituel de la famille elle-même. Malgré le caractère parfois mondain ou profane de certaines de ces fêtes, il ne faudrait pas pour autant considérer leur effet sur l'enfant comme négligeable. Ces expériences à la fois familiales et religieuses ne réussiront peut-être pas à provoquer un transfert institutionnel durable envers l'Église, mais il reste que, pour chacun des enfants considéré individuellement, les sentiments vécus ces jours-là constituent dans la plupart des cas un facteur émotionnel dont le retentissement et le souvenir persisteront de longues années.

¹⁷⁶ E. HARMS, « The development of religious experience in children », *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 112-122.

¹⁷⁷ J.J. SMITH, « Religious development in children », in B.F. SKINNER et P.L. HARRIMAN (Ed.), *Child psychology*. New York, Macmillan, 1941.

nation. En un mot, l'enfant découvre à travers son expérience nouvelle l'institution religieuse : il est en état de réceptivité à l'égard de ses normes, de ses enseignements, il perçoit les symboles et les relie aux réalités invisibles ; il se situe institutionnellement par rapport à son groupe religieux et par rapport à ses leaders spirituels. C'est le moment où s'inscrivent dans sa connaissance les liens d'affiliation qui font de lui un membre conscient d'appartenir à l'Église. Harms appelle cette période le « stade réaliste » du développement religieux.

Il serait assez facile de retracer, dans cette découverte [124] de l'institution religieuse faite par l'enfant, les éléments de l'expérience « sociocentrique » décrite plus haut par Murray : participation consciente à un Credo religieux, coopération avec les membres de la même communauté de foi, et acceptation d'un chef spirituel. Le processus aboutit à une redéfinition de l'affiliation religieuse. L'appartenance à la religion de ses parents prend une dimension nouvelle, élargie, et qui correspond aux cadres institutionnels de la communauté ecclésiastique. Il s'identifie désormais à son groupe religieux ; il embrasse sa Cause ; et il n'est pas impossible, dans certains cas, que de tout jeunes enfants donnent leur vie pour rester fidèles à leur Église.

Il ne faudrait pas pour autant se méprendre sur la signification de l'appartenance religieuse et vouloir ramener à cet unique phénomène toute la religion de l'enfant. De même qu'on s'inscrira en faux contre les sociologues dont parle Murray ¹⁷⁸, et qui voudraient réduire la personnalité à la somme des appartenances sociales, ainsi devons-nous refuser d'identifier le comportement religieux global au seul sentiment d'appartenir à l'Église. On remarquera que la « socialisation » ne saurait se définir uniquement comme un processus de simple conformisme à la culture ou au groupe. Wallon ¹⁷⁹ a souligné le caractère essentiellement ambivalent de la socialisation chez l'enfant. Le processus a pour double résultante une assimilation au groupe en même temps qu'un approfondissement de la conscience de soi. On note, en effet, chez l'enfant l'émergence simultanée de la conscience du Moi et de la représentation du milieu social ambiant. « Leur différenciation, écrit

¹⁷⁸ H. A. MURRAY, *Exploration de la personnalité...* p. 712.

¹⁷⁹ H. WALLON, « L'étude psychologique et sociologique de l'enfant », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1947, 3, 3-23.

l'auteur, est mutuelle et solidaire... Tout progrès dans la conscience du moi entraîne un progrès concomitant dans l'aptitude à imaginer la société ».

Si les groupes d'appartenance n'expliquent pas la totalité du moi, ils fournissent cependant des expériences qui enrichissent la personnalité et contribuent à son originalité. Dans cette perspective, la découverte par l'enfant de l'institution religieuse viendra parfaire en lui son sentiment [125] religieux antérieur. C'est précisément dans le sens d'une personnalisation progressive du sentiment religieux que se produit le développement de l'enfant membre de l'Église. Harms a constaté, en effet, qu'à la première « période réaliste » succède chez l'enfant une nette tendance vers une religion plus individualisée. L'adolescence et la post-adolescence en seront fortement marquées ; période critique pour l'éducation religieuse, note Harms dans l'étude citée plus haut, car le jeune membre de l'Église doit apprendre à concilier intérieurement la signification de sa liberté avec son appartenance religieuse. Pour la première fois, il est placé devant cette apparente antinomie : religion-institution et religion personnelle. En étudiant la religion de l'adulte, nous essaierons de comprendre les implications de ce difficile problème. Plus immédiatement, au niveau de l'enfant, une nouvelle intégration de l'attitude religieuse va s'imposer. Ce sera une étape ultérieure dans la formation de son sentiment d'appartenance à l'Église. L'enseignement religieux sera destiné à répondre à ce besoin nouveau.

[126]

Deuxième partie.

Formation de l'attitude religieuse

Section 1. La conversion comme mode d'adhésion religieuse

Chapitre VI

L'enseignement religieux

I. LE RÔLE INTÉGRATEUR DE LA DOCTRINE. - II. L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DES JEUNES : 1. Les recherches sur la vie religieuse des jeunes. - 2. L'enseignement religieux et les adhésions religieuses. - 3. Intégration différentielle des attitudes religieuses. III. LA PRÉDICATION DANS SON CONTEXTE SOCIAL : 1. Le prédicateur et son milieu. 2. Réorientation des attitudes collectives. - 3. La prédication et les identifications socio-religieuses.

I. Le rôle intégrateur de la doctrine

[Retour à la table des matières](#)

Personne ne songera à minimiser le rôle de l'enseignement religieux dans la formation et la stabilité du lien d'appartenance à l'Église. Les sociologues aussi bien que les responsables spirituels en conviendront aisément. Les faits imposent leur évidence. Les enquêtes de Fichter ¹⁸⁰ rapportent, par exemple, que parmi les Catholiques ne participant plus à l'activité de l'Église, on trouve plus de 75 pour cent de

¹⁸⁰ J.H. FICHTER, S. J., *Social relations in the urban parish*. Chicago, The University of Chicago Press, 1954, pp. 75 et suiv.

personnes qui n'ont reçu aucune instruction religieuse. Les Églises sont conscientes de l'intime relation qui existe entre l'enseignement doctrinal et la fidélité religieuse. Une étude de Coughenour ¹⁸¹ a montré de façon frappante le soin que les Églises apportent à l'instruction de leurs fidèles. Comparant les sous-groupes et les services créés dans 505 paroisses ou églises rurales (protestantes et catholiques), il trouve que l'enseignement du catéchisme est le service le plus fréquemment observé (dans 95 pour cent des cas).

La transmission de la doctrine est pour un groupe religieux la condition même de sa survie ; ce n'est pas seulement [127] une fonction éducative qu'il assume à côté d'autres services, c'est un mode d'intégration et d'enracinement des fidèles dans la communauté. L'expression de Van der Leeuw fait soupçonner toute l'importance de l'enseignement doctrinal ; il consiste en définitive à transmettre le « sacré possédé en commun ». Le partage du sacré est en effet la source de la cohésion de la communauté. « Le bien commun sacré, note le même auteur, n'est pas sacré parce que commun mais commun parce que sacré. En adorant Dieu, l'humanité ne s'adore pas elle-même, mais elle adore Dieu en se rassemblant ». ¹⁸²

Le sociologue comme tel n'a pas à porter de jugement de valeur ou d'existence sur le fondement des doctrines religieuses, mais il ne saurait négliger leur rôle intégrateur au sein d'une communauté culturelle. L'examen des doctrines nous révèle, en effet, les patterns de comportement et les modèles culturels d'un groupe religieux. A travers les représentations, les symboles et les écrits sacrés, on découvre les valeurs ultimes qui polarisent les solidarités. Ne pas tenir compte des enseignements, des doctrines et des dogmes religieux serait négliger l'une des voies d'analyse les plus significatives du comportement religieux collectif.

Pinard de la Boullaye regrettait autrefois que les études psychoreligieuses aient prêté si peu d'attention aux enseignements et aux

¹⁸¹ C.M. COUGHECOUR, « An application of scale analysis to the study of religious groups », *Rural Sociology*, 1955, 20, 197-211.

¹⁸² G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, pp. 265, 435.

écrits spirituels. Ne sont-ils pas à la fois le reflet d'un milieu et la source d'inspiration culturelle d'une époque ? Tout en étant solidaires de leur milieu, les prédicateurs et les écrivains spirituels répondent à une attente et à un besoin. Leurs oeuvres et leurs écrits « n'auraient pas rencontré un tel succès s'ils n'avaient répondu, avec un accent très spécial aux appels intimes de nombreuses âmes. » Reconnaisant l'originalité spirituelle des grands fondateurs religieux, l'auteur note qu'ils sont portés en quelque sorte-- par la culture de leurs contemporains ; d'autre part, on discernera l'effet de leur message dans les comportements de la masse ; « après tout on retrouve dans chaque milieu l'écho des principes que la prédication y inculque, [128] la mentalité que les chefs de secte ou d'école y ont développée ». ¹⁸³

Peut-être la psychologie sociale verra-t-elle un jour quelques chercheurs s'engager dans la voie suggérée par Pinard de la Boullaye et nous donner une étude psychosociale du sentiment religieux qui ferait pendant à l'oeuvre littéraire de Bremond. Reconnaissons, pour l'instant, que peu de généralisations sont encore permises, même à propos du thème plus restreint auquel nous avons limité notre analyse, c'est-à-dire le rôle immédiatement intégrateur de la doctrine religieuse. Wach ¹⁸⁴ a cependant consacré quelques pages à ce problème et sa brève étude servira d'introduction aux analyses de détail que nous abordons plus bas.

Wach commence par rappeler que le Credo officiel d'un groupe de fidèles doit être considéré comme « la formulation de son expérience religieuse fondamentale ». Ce fil conducteur de l'explication n'empêchera pas le psychologue de procéder à des vérifications et de rechercher les motivations latentes ou les significations symboliques des formes doctrinales (v.g. chez les fondateurs de sectes). Le sociologue

¹⁸³ *L'étude comparée des religions*, 11, p. 318.

¹⁸⁴ J. WACH, *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, pp. 35 et suiv ; rappelons que, par rapport au problème général de l'intégration socioculturelle, la religion doit être considérée dans ses fonctions positives comme dans ses dysfonctions ; consulter sur cette question : J.H. FICHTER, s.j., « Religion integrator of the culture ? », *Thought*, 1958, 33, 361-362 ; F. HOUTART, « Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion », *Social Compass*, 1960, 1, 21-38.

s'arrêtera alors aux rites et aux symboles qui « reflètent » une expérience religieuse spécifique et il étudiera comment cette expérience, qu'il cerne indirectement, « intègre un groupe religieux et le sépare en même temps du monde extérieur pour en faire une unité sociologique. » La doctrine religieuse tend à rassembler les initiés et à les séparer de ceux qui ne partagent pas la même foi. Le « pouvoir intégrant de la doctrine » se rattache à un phénomène complexe où l'on discerne : la communion à une même expérience religieuse, l'initiation ou la communication symbolique de l'expérience religieuse, les effets sociologiques d'une doctrine commune. Or, partout où existe une « tradition sacrée », on constate les mêmes conséquences sociales. Un message proclame l'expérience du sacré ; ceux [129] qui « entendent » et sont bénéficiaires de l'expérience s'associent entre eux et ils se considèrent comme « séparés » des autres. On assiste alors à une détermination progressive des formes d'enseignement et de transmission doctrinale ; et, continue Wach, « la société religieuse achève la consolidation de son unité, dans la suite, par la formulation de symboles de foi et de credos destinés à exprimer et à encourager la solidarité de ceux que conduisent et qu'inspirent des expériences identiques ou analogues ». ¹⁸⁵

Ces propositions restent générales mais elles présentent suffisamment de cohérence pour que nous y référions globalement notre analyse du développement de l'attitude religieuse. Nous considérerons donc l'enseignement religieux comme l'un des modes d'intégration de l'attitude religieuse. Nous nous arrêterons à quelques formes particulières de l'enseignement religieux, notamment à celui qui est dispensé aux jeunes d'âge scolaire ; nous aborderons, pour terminer, le problème plus large de la prédication religieuse en y incluant divers modes de transmission doctrinale.

¹⁸⁵ Op. cit., p. 37.

II. L'enseignement religieux des jeunes

1. Les recherches sur la vie religieuse des jeunes

[Retour à la table des matières](#)

Les propositions qui précèdent nous rappellent que la transmission de la doctrine est un mode régulier d'intégration à un groupe religieux. Nous voudrions, dans cette perspective, nous arrêter à l'éducation doctrinale des jeunes membres d'une communauté chrétienne. Nous y trouverons l'occasion d'observer de plus près le processus de formation de l'attitude religieuse.

Une remarque méthodologique doit d'abord être faite ; elle précisera l'optique de notre analyse et indiquera les limitations qui nous sont imposées. par l'état actuel des recherches. Si nous sommes relativement bien renseignés sur les identifications de l'enfant à son groupe primaire, il faut avouer que la sociologie de l'adolescence ou de la post-adolescence reste en grande partie à faire. Mais heureusement, [130] pour ce qui concerne les jeunes de 16 ans et plus, et pour les jeunes d'âge universitaire, la documentation est plus abondante. Or, ceci nous permet de contourner la difficulté et d'éclairer le comportement des plus jeunes par les confidences de leurs aînés. Les études plus approfondies sur les jeunes de 20 ans permettent en effet une observation indirecte, mais éclairante, sur le processus de formation et de maturation des attitudes religieuses. Cette remarque explique le caractère indirect de l'analyse qui suit. Une fois reconnues les lacunes de la documentation, nous tenterons de combler le hiatus, en analysant les confidences des jeunes sur leurs antécédents religieux, et nous essaierons, dans la mesure du possible et avec les précautions voulues, d'évaluer leur formation religieuse antérieure par leur comportement différentiel d'aujourd'hui.

2. L'enseignement religieux et les adhésions religieuses

[Retour à la table des matières](#)

À première vue, les faits semblent simples et faciles à analyser : une bonne instruction religieuse assurera la solidité du lien d'appartenance et la fidélité à l'Église. Voici, par exemple, quelques chiffres que nous extrayons de « Youth and Religion »¹⁸⁶, un sondage mené auprès de jeunes Catholiques anglais de 15 à 24 ans. Pour la première fois peut-être, croient les auteurs de cette enquête, on a obtenu des données satisfaisantes sur un problème qui a longtemps été discuté, à savoir, les liens entre l'éducation et la participation religieuses. Basés sur un échantillon à l'échelle nationale, les résultats montrent une tendance très nette vers l'abstention religieuse à mesure que le niveau d'instruction religieuse décroît. Le tableau de la page suivante reproduit les chiffres les plus importants. On y voit que la participation « hebdomadaire » varie de 86 à 25 pour cent selon le degré d'instruction religieuse, tandis que l'abstention complète augmente de 5 à 42 pour cent. Le détail des statistiques nous apprend que la participation « hebdomadaire » tombe de 86 à 16 pour cent chez les garçons et de 86 à 36 pour cent chez les filles, selon que l'instruction [131] religieuse a été intense ou superficielle. Par contre, l'« abstention complète » passe de 5 à 48 pour cent chez les garçons et de 5 à 36 pour cent chez les filles.¹⁸⁷

¹⁸⁶ « Youth and religion : a scientific inquiry into the religious attitudes, beliefs and practice of urban youth », *New Life*, London, 1958, 14, 1-60.

¹⁸⁷ Malgré leur éloquence, ces chiffres demandent à être interprétés avec soin. Comme le font d'ailleurs remarquer les auteurs de l'enquête (p. 46), l'« instruction religieuse » ne saurait être considérée comme une variable indépendante, c'est-à-dire sans lien avec la fidélité religieuse des parents eux-mêmes. Il est clair que les familles les plus chrétiennes seront généralement celles qui seront les plus fidèles à envoyer leurs enfants au catéchisme et aux écoles catholiques. Les conclusions de notre chapitre précédent, sur le rôle privilégié des parents et des groupes primaires dans la formation spirituelle des jeunes, nous interdisent également d'isoler l'« instruction religieuse » de

TABLEAU 5

Participation religieuse des Catholiques anglais de 15 à 24 ans (garçons et filles), selon l'instruction religieuse reçue (En pour-cent)

[Retour à la table des matières](#)

Degré d'instruction religieuse	Assistance à l'église		
	Hebdomadaire	Irrégulière	Nulle
Ecole catholique et catéchisme	86	9	5
École catholique seulement	75	17	8
Catéchisme seulement	74	18	8
Ni école catholique ni catéchisme	25	33	42

Source : Youth and Religion (1958), p.

On pourrait citer dans le même sens les résultats obtenus par Nimkoff ¹⁸⁸ qui observa le comportement d'étudiants catholiques vivant dans un collège à majorité protestante. [132] Toute facilité était offerte aux Catholiques d'assister à la messe dominicale ; mais Nimkoff nota une différence considérable dans l'assiduité religieuse de ces étudiants catholiques. Deux catégories très nettes apparurent : ceux qui avaient fréquenté auparavant une institution scolaire catholique et ceux qui provenaient d'une institution non-catholique. Dans le premier groupe, 19 pour cent manquèrent la messe cinq dimanches de suite, tandis que dans le second groupe on en compta 40 pour cent.

Ces chiffres semblent confirmer les constatations habituelles du sens commun et nous n'y contredirons aucunement. Il y a cependant d'autres faits qui méritent d'être considérés et qui nous obligent à

l'« attitude des parents » ou de l'« influence familiale ». Les rapports entre ces divers types d'influences seront examinés plus explicitement à la fin de ce paragraphe, voir pp. 137-140.

¹⁸⁸ M.F. NIMKOFF, et A.L. WOOD, « Effect of majority patterns on the religious behavior of a minority groups », *Sociology and Social Research*, 1946, 30, 282-289.

examiner de plus près les conditions de « réussite » de l'instruction religieuse. L'appartenance religieuse d'une personne ne doit pas être considérée comme une catégorie extrinsèque. Il faut se demander dans quelle mesure l'affiliation religieuse prend le

TABLEAU 6

Adhésion des jeunes Français de 18 à 30 ans aux enseignements de l'Église Catholique (Réponses affirmatives en pourcent)

[Retour à la table des matières](#)

Points de doctrine	Répondent affirmativement
L'existence de Dieu	73
La divinité du Christ	62
L'Au-delà	55
La Trinité	51
Le péché originel	49
Influence de la vie présente sur la vie future	46
Le paradis, le purgatoire, l'enfer	38
La résurrection des corps	32

Source : Informations Catholiques Internationales, 15 déc. 1958, p. 15 (sondage de L'I.F.O.P.).

[133]

sens d'une participation psychologique réelle pour les sujets qu'on étudie. Comme nous le verrons, il y a bien des degrés entre l'appartenance nominale et l'appartenance effective à une Église, entre l'affiliation déclarée et l'adhésion intégrale.

Les enquêtes révèlent, en effet, de notables marges dans les modes d'adhésion à la communauté chrétienne. Le sondage effectué auprès des jeunes Français par l'Institut Français d'Opinion Publique en 1958 est révélateur à cet égard. ¹⁸⁹ Voici une population de jeunes

¹⁸⁹ « La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? » (enquête de l'I.F.O.P.), Informations Catholiques Internationales, 1958, 86, 11-20 ; voir aussi les commentaires pu-

dont 8 sur 10 ont reçu une instruction religieuse (préparatoire à la Communion solennelle), et dont les trois-quarts se déclarent actuellement Catholiques ; et pourtant on constate des écarts considérables dans leurs adhésions à la doctrine de l'Église. Le fait ressort clairement du tableau de la page précédente.

L'examen de ces réponses posera un certain nombre de problèmes à l'observateur. Ne constate-t-on pas, de prime abord, une relation de cause à effet entre l'instruction religieuse dont 82 pour cent de ces jeunes ont bénéficié et le fait que 76 pour cent avouent appartenir à l'Église catholique ? Mais lorsqu'on se demande quel est le contenu de l'attitude ainsi déclarée, on note des divergences prononcées ; la « participation » à la communauté d'appartenance ne revêt pas la même signification pour tous. Pour les uns, l'appartenance à l'Église équivaut à une acceptation totale du message et des normes enseignés ; pour les autres, l'adhésion comporte une identification centrale qui laisse une marge plus ou moins grande de non-participation.

On trouvera la confirmation de ce fait en jetant un coup d'oeil sur les taux de pratique religieuse révélés par l'enquête. Parmi les 76 pour cent qui disent « appartenir » à l'Église catholique, on compte 43 pour cent de non-pratiquants, et 33 pour cent seulement qui pratiquent de façon régulière ou occasionnelle. On voit donc que la même « appartenance religieuse » recouvre souvent, en fait, des attitudes et des comportements concrets très différents.

On ne niera pas pour autant l'influence de l'instruction religieuse sur le développement du sentiment d'appartenance [134] à l'Église, mais on sera amené à se poser une question ultérieure, à savoir, comment l'enseignement religieux parvient-il à susciter normalement une attitude spirituelle intégrée à l'ensemble du comportement ?

3. *Intégration différentielle des attitudes religieuses*

[Retour à la table des matières](#)

Partons des observations recueillies et publiées par Woodruff ¹⁹⁰ ; son étude nous permettra de dégager de nouveaux éléments du problème. L'auteur mena durant trois ans une enquête auprès de 12 groupes de jeunes appartenant à diverses confessions religieuses. Son but était de comparer et d'apprécier la fonction des « valeurs personnelles » dans le comportement des jeunes et de relier ces valeurs aux préférences religieuses des sujets étudiés. Par la méthode des « choix multiples », une échelle comparative fut établie, indiquant pour chaque sujet son appréciation des valeurs telles que : la Religion, l'amitié, le service communautaire, le lien familial, le confort, etc. L'analyse des résultats fit apparaître deux groupes parmi les sujets : ceux qui situent les valeurs religieuses dans le quart le plus élevé de l'échelle, et les autres qui placent les mêmes valeurs dans les trois quarts inférieurs.

Les premiers se caractérisent par le fait que la Religion se présente chez eux comme dominant toutes les autres valeurs ; elle occupe une position centrale et commande tous les autres aspects du comportement. Chez les seconds, la tendance est différente et la Religion occupera plutôt une position « à part » ; dans le pattern général des valeurs personnelles, la Religion apparaît comme un système « séparé » où les rites et les croyances ne sont pas reliés psychologiquement au reste du comportement. D'une part, une attitude religieuse intégrant l'ensemble des valeurs, de l'autre une attitude religieuse qui reste marginale.

Bien des causes expliquent ces différenciations de l'attitude religieuse, mais si l'on cherche une explication à partir de l'éducation religieuse des jeunes, on se trouvera sans doute devant deux cas assez

¹⁹⁰ A. D. WOODRUFF, « Personal values and religious background », *Journ. Soc. Psychol.*, 1945, 22, 141-147.

typiques et que Tuttle [135] nous aidera à discerner. ¹⁹¹ Pour une première catégorie de jeunes, l'enseignement religieux a consisté à recevoir des concepts ou une doctrine qui n'ont pas été intégrés à leur système de valeurs et reliés de façon durable à leur comportement global ; et ceci dépendra soit de la forme trop « académique » de l'enseignement dispensé, soit de son interruption prématurée à l'époque précisément du développement et de l'individuation du système de valeurs. Pour d'autres, au contraire, les valeurs religieuses auront été enseignées comme une sagesse capable d'intégrer progressivement toute la conduite et de motiver tout le comportement. Selon les cas, on aura donc affaire à des attitudes ou à des appartenances religieuses dont la signification psychologique et la fonction intégrante varieront considérablement. Du point de vue de l'enquêteur qui analyse les conduites collectives, une distinction s'imposera selon les types observés : la « même » appartenance religieuse ne se traduit pas chez les uns et les autres par d'identiques modèles de comportement, ou par un même système de référence ou de motivations.

La raison profonde est sans doute à chercher au niveau de l'intégration intime des attitudes religieuses. Les travaux souvent cités de French ¹⁹², sur la structure des sentiments, offrent une explication qui semble rendre compte des faits soulevés par d'autres chercheurs en ce domaine. French découvrit, à la suite de minutieuses observations psychologiques, que les sentiments religieux de ses sujets jouaient un rôle intégrateur plus ou moins prononcé sur l'ensemble des attitudes, et que c'était en définitive sur la structure même de la personnalité que s'exerçait l'effet des croyances religieuses. Les sentiments religieux se présentaient, chez les uns et les autres, en constellations diversement organisées et diversement intégrées ou différenciées. Or, ces constellations se reflètent différemment sur l'intégration du moi profond. Chez les uns, les sentiments religieux sont « supérieurement organisés », et alors ils « constituent une partie intégrante du moi des sujets qui les possèdent ». Chez les [136] autres, les

¹⁹¹ H. S. TUTTLE, « Aims of courses in religion », *Journ. Soc. Psychol*, 1950. 31. 305-309.

¹⁹² V. V. FRENCH, « The structure of sentiments », *Journal of Personality*, 1947, 15, 247-282-, 16, 78-108 ; 16, 209-244.

sentiments religieux présentent moins de cohésion et d'organisation ; leur intégration au moi est superficielle ; ils restent au niveau du « sur-moi ». « Les sentiments philosophico-religieux fortement organisés sont des nonnes du moi qui donnent à ceux qui les possèdent une orientation positive tandis que les sentiments philosophico-religieux moins bien organisés assurent une fonction de défense, en servant d'écran protecteur au moi. » Les conclusions de French rejoignent expérimentalement les explications que plusieurs chercheurs avaient déjà proposées concernant le rôle psychologique des attitudes religieuses.

Pour Allport ¹⁹³, le sentiment religieux bien développé tend à constituer le foyer qui unifie toutes les valeurs de la personnalité ; c'est le sentiment le plus compréhensif de tous. L'intégration de l'attitude religieuse ne peut être que progressive, et c'est par unifications successives des intérêts que le sentiment religieux acquiert sa maturité. Les éducateurs religieux auront à tenir compte de ce fait. Il ne suffit pas d'une transmission verbale du message religieux pour nouer les liens de l'appartenance à l'Église. Un lent travail d'intégration sera nécessaire pour que les croyances religieuses imprègnent les structures mêmes de la personnalité et ses valeurs unifiantes.

Ce qui a été dit, en général, de la maturation des opinions personnelles et de l'acquisition d'une « philosophie de la vie » ¹⁹⁴ mériterait d'être repris ici à propos du développement de l'attitude religieuse fondamentale. Le point important à signaler en ce domaine, c'est le rôle unificateur que les sentiments religieux joueront chez l'individu dont la formation spirituelle s'est épanouie normalement. Vernon et Allport ¹⁹⁵ concluaient ainsi leur Test désormais classique sur les valeurs personnelles : « L'intérêt religieux semble être le mieux défini et le mieux organisé. Si cet intérêt joue un rôle le moins important chez une personne, il colorera alors de façon consistante toute sa vision de la vie ».

¹⁹³ Voir G. W. ALLPORT, *Personality...*, surtout le ch. 8, pp. 213-231.

¹⁹⁴ Consulter à ce sujet J. STOETZEL, *Théorie des opinions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1943, pp. 263-342.

¹⁹⁵ P.E. VERNON et G. W. ALLPORT, « A test for personal values », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1931, 26, 231-248.

[137]

Des études récentes en sociologie de l'éducation illustrent ces propositions. Houlton et Peckham ¹⁹⁶ ont réussi à vérifier, dans une enquête auprès de jeunes étudiants, l'hypothèse selon laquelle l'appartenance religieuse constitue un facteur décisif d'adaptation culturelle dans une ambiance confessionnelle déterminée ; la religion des étudiants conditionne leur « familiarité culturelle » avec leur milieu d'éducation, et leur comportement, même scolaire, s'en trouve favorisé.

Si l'on se reporte aux observations déjà citées de Woodruff ¹⁹⁷, on comprend mieux la distinction que cet auteur nous a permis d'introduire entre l'attitude religieuse « intégrante » et l'attitude religieuse « marginale ». L'on saisit également les profondes différences que l'une ou l'autre de ces attitudes inscrivent dans le comportement du membre d'Église. Au plan de l'éducation religieuse, ces explications ne sont pas sans intérêt. Si la psychologie sociale ne permet pas encore de répondre à toutes les questions que les responsables spirituels voudraient lui poser, elle a suffisamment étudié les résultats de l'intégration religieuse pour indiquer dès maintenant les conditions qui régissent l'implantation des attitudes psycho-religieuses.

Plusieurs problèmes restent à résoudre et l'un des plus ardu est celui qui a déjà été signalé par Harms : c'est celui de l'individualisation des sentiments religieux à l'époque de l'adolescence et de la post-adolescence. Comment les « sentiments religieux » peuvent-ils s'individualiser tout en demeurant « sentiment d'appartenance » à une Église ? ¹⁹⁸ Ceci nous ramène à la question encore mal éclairée du déve-

¹⁹⁶ T.F. HOULT et C.W. PECKHAM, « Religion as a cultural factor in one aspect of the personality of selected college students », *Journal of Educational Sociology*, 1957, 31, 75-81.

¹⁹⁷ A. D. WOODRUFF, « Personal values and religious background », *Journ. Soc. Psychol.*, 1945, 22, 141-147.

¹⁹⁸ Il n'y a pas nécessairement opposition entre ces deux sentiments, comme nous le verrons. Mais le seul fait de souligner cette double dimension (psychologique et sociale) amènera l'observateur à examiner les rapports qui existent entre les dispositions intimes des individus et leurs cadres de référence socio-religieux.

loppement des attitudes et de leurs connexions avec les groupes d'appartenance.

L'on a maintes fois observé les liaisons qui existent entre les attitudes personnelles et les groupes d'insertion, [138] mais les théorèmes généraux qu'on en a tirés, n'ont guère été vérifiés au niveau de l'éducation des jeunes. ¹⁹⁹ Il faudrait qu'un jour la psychologie sociale s'attaque systématiquement au problème de l'éducation religieuse des adolescents et qu'elle reprenne en une synthèse moderne les recherches amorcées autrefois par les travaux souvent cités de Hall. ²⁰⁰

Dans les limites que nous nous sommes tracées ici, quelques conclusions pourraient utilement être tirées. On reconnaîtra d'abord le lien réel qui existe entre le degré d'instruction religieuse reçue pendant l'adolescence et la stabilité des appartenances spirituelles. Mais l'appartenance à l'Église se traduira concrètement en des formes très diverses de participation religieuse. Étudiant les modalités de cette participation chez les jeunes, nous avons vu qu'il faut aller au-delà de l'appartenance religieuse déclarée ou juridique, et atteindre les manifestations de l'appartenance qui comportent une signification psychosociale réelle. Or plusieurs facteurs de différenciation nous sont apparus ; le plus important, du point de vue de l'enseignement, est le niveau d'intégration que la doctrine aura su déterminer dans la structure même de la personnalité. Selon les cas, l'appartenance religieuse sera assimilable à l'intérêt central du comportement, ou seulement à un « segment » réservé, à part, ou même, à la limite, à une simple identification formelle, nominale. Le comportement des jeunes membres de l'Église nous a révélé toutes ces nuances de comportement, et si les différences s'expliquent en partie par la durée de leur éducation religieuse antérieure, il faut également examiner le processus selon lequel

¹⁹⁹ Nous reviendrons plus longuement sur le problème des groupes de référence en éducation dans notre paragraphe sur « L'abandon de la pratique religieuse par les jeunes » ; voir au ch. XI, pp. 221-233.

²⁰⁰ C.S. HALL, *Adolescence ; its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. 2 vol. New York, Appleton, 1904 ; cf L. GUITTARD, *L'évolution religieuse des adolescents*. Paris, Ed. Spes, 1952 ; voir la bibliographie rassemblée par Guittard à la fin de son ouvrage.

les attitudes religieuses ont été plus ou moins intégrées à l'ensemble de leur système de valeurs.

Ces constatations mettent en relief un fait qui a parfois été négligé par certains éducateurs. La transmission du message religieux ne constitue qu'un des aspects de l'éducation [139] spirituelle des jeunes. Le savoir religieux n'engendrera une attitude compréhensive et stable qu'en unifiant progressivement tous les niveaux du comportement. L'appartenance religieuse ne sera psychologiquement significative et durable que si elle s'intègre harmonieusement dans le système de valeurs fournissant à la personnalité ses orientations majeures. On saisit toutes les difficultés que rencontre l'éducateur, quand on considère la complexité d'une doctrine religieuse. La tâche consiste à susciter l'intégration de toutes les valeurs religieuses dans une personnalité en croissance et pour qui les appartenances elles-mêmes doivent peu à peu être librement assumées et valorisées. On sent bien que le problème n'est pas exclusivement celui de l'enfant, mais qu'il est également celui de ses éducateurs et de ses parents. Ceci revient à se demander comment l'enseignement religieux est valorisé dans l'entourage de l'adolescent. L'enquête de l'I.F.O.P. ²⁰¹ nous renseigne à ce propos ; au moins en nous faisant saisir l'importance de la question. On avait demandé aux jeunes (dont 50 pour cent sont mariés) : « Donnez-vous ou donnerez-vous à vos enfants une éducation religieuse ? » Les réponses furent les suivantes : 76 pour cent Oui ; 11 pour cent Non ; 13 pour cent Ne savent pas. Or, quand on examine quelques-unes des raisons apportées en faveur du Oui, on constate que les motivations sont variables :

- par tradition familiale : 30 pour cent
- pour des raisons morales : 28 pour cent
- par conviction religieuse : 12 pour cent.

²⁰¹ « La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? » *Informations Cath. Intern.*, 1958, 86, 11-20.

Douze pour cent seulement font appel à des motivations strictement religieuses. Il est vrai qu'ici il s'agit aussi bien des dispositions pour l'avenir que des attitudes actuelles des parents. Un fait en tout cas est illustré : si l'on veut comprendre les conditions de réussite ou d'insuccès de la formation religieuse des jeunes, on devra tenir compte, comme d'un élément primordial, du climat culturel dans lequel s'insère leur développement spirituel ; connaître l'attitude religieuse des parents eux-mêmes sera habituellement indispensable. [140] Déjà nous sommes entraînés sur un plan plus vaste où il, nous faudra examiner, non seulement l'univers psychosocial des jeunes, mais les conditions socio-culturelles qui affectent la transmission du message religieux. C'est l'objet de notre prochain paragraphe, où sera analysé le rôle de la « prédication » dans la formation du sentiment d'appartenance religieuse. Ces observations se rapporteront aussi bien à la vie religieuse des jeunes qu'à celle des adultes. Si notre intention avait été de suivre étape par étape l'évolution spirituelle des adolescents, nous devrions examiner dès maintenant comment se diversifient les options ultérieures des jeunes à l'égard de l'Église. Nous aborderons ces problèmes dans notre Troisième partie où nous traiterons explicitement des transformations de l'attitude religieuse et notamment de l'« Abandon de la pratique religieuse par les jeunes ». Poursuivons pour l'instant notre étude sur la formation du lien d'appartenance religieuse, et voyons comment la transmission du message religieux influe sur les adhésions et les affiliations spirituelles.

III. La prédication dans son contexte social

1. Le prédicateur et son milieu

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'entendrons pas la prédication au seul sens d'« éloquence sacrée » ; nous voulons donner au terme une signification assez large pour inclure toutes les formes orales, écrites, symboliques ou rituelles, servant à transmettre une doctrine religieuse. Le cadre de Wach que nous rappelions au début de ce chapitre fournit, pourrait-on dire, la sociologie formelle de l'enseignement religieux. Vue de cet angle, la prédication a pour fonction de révéler le message sacré et conséquemment d'unir les auditeurs à la communauté des fidèles, soit en suscitant leur adhésion première par la conversion, soit en resserrant leur participation effective au culte et à la vie du groupe.

Du point de vue de la psychologie sociale, on partira du schéma précédent et l'on tentera d'analyser les concomitances sociologiques des formes d'expression et de communication [141] de la doctrine. Si l'on admet que la prédication est un mode de formation de l'attitude religieuse, on se demandera dans quelles conditions la diffusion de la doctrine réussit à transformer un milieu et à gagner des adhésions religieuses. On cherchera également à déterminer dans quelle mesure la prédication est elle-même solidaire d'un ensemble social ou d'une culture donnée.

Il ne saurait être question, pour le sociologue, de juger du contenu doctrinal de la prédication ; mais acceptant ce contenu comme une donnée de départ, il essaiera de relier le message aux circonstances observables qui conditionnent la réceptivité des auditeurs ou qui colorent l'expression sociale de l'enseignement lui-même.

Il ne sera pas inutile d'écarter d'abord certaines explications trop simples, et dont quelques-unes ne dépassent guère le plan de l'idéolo-

gie. Relier, par exemple, le succès d'un enseignement religieux au mécontentement des masses et à l'« opportunisme spirituel » des prédicateurs, c'est proprement réduire le problème des adhésions religieuses au phénomène de réaction des classes sociales. Max Weber, dans une étude sur la psychologie sociale des religions ²⁰², a fait remarquer que certains prédicateurs ont pu parfois, intentionnellement ou non, canaliser dans leur sens le ressentiment des masses, mais, ajoute-t-il, une réaction négative comme le mécontentement social ne saurait rendre compte des conceptions transcendantes des grandes religions ;' et l'on a rarement vu, dit-il, qu'une « promesse religieuse » ait été annexée aux intérêts d'une seule classe.

Une autre explication insuffisante est celle qui consisterait à accorder un rôle exclusif, soit aux prédispositions de l'opinion publique, soit à la seule vertu d'un chef religieux. Pourquoi, par exemple, les Allemands ont-ils adhéré à la Réforme au seizième siècle ? C'est la dissidence et l'enseignement de Luther qui expliquent tout, diront les uns ; d'autres répondront que la véritable cause se trouve plutôt dans la révolte qui préexistait déjà dans les esprits et dans la conscience allemande. Les analyses de Gravier ²⁰³, [142] reprises par Stoetzel, apportent à ce problème une réponse plus nuancée que les précédentes et qui tient compte à la fois des conditionnements indispensables de l'opinion publique et du rôle déterminant de Luther lui-même. Stoetzel note combien étaient exagérées les affirmations de Le Bon sur la toute-puissance de l'opinion en ce domaine. Luther a su compter avec l'opinion publique, mais il faut reconnaître que la Réforme est son oeuvre personnelle. « L'opinion publique constitue simplement le climat favorable à l'action des individus qui savent ce qu'ils veulent, et qui sont résolus à réaliser leurs desseins ». ²⁰⁴

On refusera donc d'expliquer l'influence de la prédication comme si elle n'était qu'une simple réponse à l'appel de l'opinion publique, ou

²⁰² MAX WEBER, « The social psychology of the world religions », in From Max Weber : *Essays in sociology*. Edited and translated by H.H. GERTH and C.W. MILLS. London, Oxford University Press, 1947, pp. 267-301.

²⁰³ M. GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*. Paris, Aubier, 1942.

²⁰⁴ J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943, p. 384.

même une forme de compensation socio-religieuse. On admettra, par ailleurs, que l'enseignement religieux suppose une indéniable interaction culturelle. Son succès exige plus que la réussite d'une propagande passagère ; la prédication veut susciter l'émergence d'une attitude profonde par les méthodes propres de l'éducation. La psychologie sociale a réussi à montrer combien il est difficile de changer les attitudes d'une personne si l'on néglige de considérer le cadre social dans lequel celle-ci s'insère.

Point n'est besoin de recourir au déterminisme du milieu sur la personne pour comprendre les solidarités qui existent entre les attitudes personnelles et les conditionnements collectifs. Admettons simplement que le développement des attitudes « porte la marque du milieu culturel où est plongé l'individu », selon l'expression de Krech et Crutchfield. Ceci laisse intact le contenu proprement doctrinal du message religieux ; sa formulation toutefois et les méthodes pédagogiques qu'on utilisera devront rejoindre les particularités culturelles propres à chaque milieu. L'expérience des grandes religions se révélerait éclairante à cet égard.

[143]

2. Réorientation des attitudes collectives

[Retour à la table des matières](#)

Partant d'une théorie générale des changements culturels, on, pourrait se demander comment l'Église catholique, par exemple, est parvenue à modifier les attitudes collectives d'un milieu en faveur du christianisme. Jeffreys²⁰⁵ a abordé cette question dans une intéressante étude d'ethnologie culturelle. Utilisant les méthodes de sa discipline, il a essayé de décrire les règles pédagogiques suivies par l'Église dans son travail traditionnel d'évangélisation. Se tournant vers l'histoire sociale et religieuse, il examine les méthodes mises en oeuvre par quelques responsables spirituels du passé,

²⁰⁵ M. D. W. JEFFREYS « Some rules of directed culture change under roman catholicism », *American Anthropologist*, 1956, 58, 721-731.

Un premier cas typique lui est fourni par le travail du missionnaire capucin Jérôme Merolla da Sorrento qui prêcha au Congo au XVII^e siècle. Jeffreys analyse longuement une ordonnance de Merolla prescrivant des directives pour l'enseignement religieux des Congolais. Le document est reproduit sur deux colonnes. Dans la première colonne, le missionnaire part de l'observation directe et décrit les « Abus », c'est-à-dire toute une série de traits culturels ou de pratiques répréhensibles du point de vue chrétien. Une seconde colonne comprend les « Ordonnances prescriptives », c'est-à-dire les réflexions et les décisions pratiques que chacune des pratiques précédentes inspire au missionnaire. Une dernière colonne est ajoutée par Jeffreys et contient les « Notations » de l'auteur. Il y analyse la pédagogie du missionnaire et remarque que celui-ci apporte un soin particulier à conserver tous les traits culturels des Congolais qui peuvent être intégrés dans une attitude chrétienne. Nous verrons plus bas les conséquences que Jeffreys en tire du point de vue de l'ethnologie culturelle.

Un autre document retient son attention et lui semble significatif d'une pédagogie des changements culturels. C'est une lettre de Grégoire le' adressée par un messenger à saint Augustin de Cantorbéry et dans laquelle le Pape indiquait aux missionnaires comment transformer en pratiques chrétiennes les coutumes païennes des Anglais. Citons [144] quelques passages de cette lettre. L'un des paragraphes concerne la reconversion des temples païens. « Avertissez Augustin qu'après avoir longtemps réfléchi à ce qui regarde les Anglais, j'ai décidé qu'il n'était pas à propos de détruire les temples mais seulement les idoles... Car si ces temples sont bien bâtis, on peut les faire passer du culte des démons à celui du vrai Dieu. Ainsi la nation voyant qu'on laisse debout ses sanctuaires, abandonnera ses erreurs, reconnaîtra, adorer le Seigneur. Elle viendra plus facilement aux lieux qu'elle fréquentait jadis. » Dans une autre partie de sa lettre, Grégoire demande qu'on transforme les grandes festivités annuelles en célébrations chrétiennes : « Les Anglais font de grands sacrifices de boeufs au démon. Là encore, il faut changer la coutume en quelque fête chrétienne... Qu'ils se fassent, autour des temples ainsi changés en églises, des tentes de feuillage et qu'ils célèbrent la fête par des festins religieux. Qu'ils n'immolent plus d'animaux au diable, mais qu'ils les tuent pour l'honneur de Dieu, afin de s'en nourrir... Ainsi, tandis qu'on leur

ménage des joies au dehors, ils sont plus disposés à accueillir les joies intérieures... Augustin qui est sur les lieux verra ce qu'il y a lieu de décider » (trad. Brou 1898).

Dégageons de l'analyse de Jeffreys quelques points qui concernent plus directement le processus de transformation des attitudes. Remarquons d'abord que, si ces textes et ces faits sont anciens, ils ne sont pas nécessairement isolés et on peut supposer qu'ils représentent une longue tradition pédagogique. La méthode qui est ici révélée se caractérise par une volonté positive de conserver et d'intégrer, dans la formation religieuse, les valeurs et les coutumes des populations à convertir. Il y a évidemment, de la part de l'Église, refus ou condamnation de pratiques inconciliables avec la morale chrétienne. Mais, en dehors de ce domaine de l'inassimilable, il faut signaler tous les aspects culturels que les missionnaires s'efforcent de « convertir », c'est-à-dire de réorienter. Cette façon de procéder donne à penser à l'auteur que l'Église avait depuis longtemps déjà su adapter sa prédication aux lois présidant à la transformation des cultures. Comment ce changement est-il provoqué ? Non pas par une rupture brusque mais par un lent [145] travail de substitution. Les attitudes et les comportements ne sont pas simplement réappris, ils sont transformés de l'intérieur chaque fois que leur contenu est assimilable. « Cette méthode, conclut Jeffreys, réussit à produire le changement dans la direction voulue tout en causant le minimum de bouleversement au sein de la culture ainsi transformée. Un trait culturel n'a pas (nécessairement) à être extirpé ; tout ce qu'il faut c'est altérer son orientation ».

Les exemples utilisés par Jeffreys se réfèrent à des sociétés relativement simples, mais ils permettent de saisir, dans ses grandes lignes, un modèle plus général auquel nous faisons allusion plus haut, en disant que la formation des attitudes « porte la marque du milieu culturel où est plongé l'individu ». Le processus de conversion des attitudes suppose que dans un premier mouvement la prédication ait rejoint les dispositions et les engagements actuels des personnes et que, dans un deuxième temps, elle s'attache soit à éliminer les traits culturels antérieurs, soit à les réorienter par un travail de redéfinition ou de substitution.

3. La prédication et les identifications socio-religieuses

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on transpose ce modèle à nos milieux modernes, on se rend compte que les liens d'appartenance à une Église se doublent de rapports très complexes avec les systèmes culturels ambiants. On discernera dans ces rapports une double identification, dont l'une relie le fidèle à l'Église et dont l'autre identifie l'Église locale à un milieu socioculturel donné. La prédication devra constamment tenir compte de ce double processus d'identification.

D'un côté, observe-t-on, la prédication ne réussira à agréger de façon durable à l'Église que les seuls groupes dont la culture aura été assumée ou réorientée dans le sens des valeurs chrétiennes ; ceci est posé comme observation générale, ce qui ne préjuge pas du cas des conversions « brusques » et suivies d'une période d'adaptation psycho-religieuse. Du point de vue psycho-social, ce n'est pas comme individu isolé que le fidèle appartient habituellement au groupe religieux, mais comme personne engagée dans un réseau de solidarités favorables ou non à l'Église. Le rôle [146] de la prédication sera alors d'atteindre les personnes dans leur contexte d'affinités sociales et culturelles. Les études de psychologie sociale le montrent, c'est à ce prix que se forment généralement les attitudes stables.

Un second aspect de l'identification sera à souligner. Il consiste, cette fois, dans l'identification des groupes religieux à une culture particulière, dominante ou minoritaire. Nous ne parlons pas évidemment de l'Église considérée dans son universalité, mais des formes que le christianisme peut revêtir dans des sociétés concrètes. Ajoutons également que nous sommes ici au-delà des identifications sommaires de l'Église avec les classes « privilégiées » ou « déshéritées ». Max Weber s'élevait naguère contre ce genre d'explications, et une étude

d'Isambert ²⁰⁶ rejetait encore récemment des thèses analogues que d'aucuns voudraient reprendre dans cette ligne de pensée. Dépassant donc le niveau des stricts intérêts, et nous situant au plan des formes culturelles, on observera que les groupes religieux locaux portent l'empreinte d'une culture particulière. L'organisme religieux s'identifie alors avec des modes spécifiques de formation intellectuelle, de perception sociale, avec un style propre d'expression. La transposition immédiate du message religieux portera la marque de la culture à laquelle s'identifie concrètement la communauté locale des croyants.

La double identification que nous venons de retracer apporte un complément d'explication au schéma initial de Jeffreys. Un certain nombre d'études empiriques Permettent, croyons-nous, de vérifier le bien-fondé de ces propositions. L'un des meilleurs travaux sur la question est la monographie de Pin. ²⁰⁷ *Pratique religieuse et Classes sociales*. Rappelons quelques conclusions de l'auteur qui éclairent notre problème actuel. Il a montré comment la présentation du catholicisme urbain en France s'identifie à des formes culturelles pratiquement étrangères au monde ouvrier. Entre le monde habituel des travailleurs et le catholicisme des villes, les contacts sont superficiels, occasionnels. [147] La religion apparaît comme participant « à tout ce qui dans la vie urbaine échappe à l'emprise des prolétaires ». On est devant deux types d'expressions culturelles apparemment impénétrables l'une à l'autre : « d'un côté un monde où le concept, la réflexion critique, la connaissance apprise, les conventions sociales définies, médiatisent les relations humaines, de l'autre un monde où le contact immédiat, senti, éprouvé, est la seule voie d'accès aux choses et aux hommes ». ²⁰⁸ Le message de l'Église prendra dès lors une « manière » un « style » étrangers en grande partie au milieu ouvrier des villes françaises. La doctrine restera, certes, identique à elle-même, quel que soit l'auditoire auquel elle sera adressée, mais en présence de divers milieux on sera amené à accentuer tel ou tel aspect particulier du message : ici, on insistera sur le salut personnel, la maturité dans la foi,

²⁰⁶ F.-A. ISAMBERT, « L'abstention religieuse de la classe ouvrière », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1958, 25, 116-134.

²⁰⁷ E. PIN, S.J., *Pratique religieuse et classes sociales*. Paris, Spes, 1956.

²⁰⁸ Op. cit., p. 404.

l'eschatologisme ; là, sur les solidarités communautaires, la défense de la justice, la transformation chrétienne de ce monde, etc. On en tirera la conclusion que si l'appartenance à l'Église conserve toujours la même signification théologique, elle suscite néanmoins des « interprétations » psychologiques différentes selon les estimations de l'opinion : tantôt ce sera l'image d'une Église bourgeoise, ou capitaliste ou libérale ; tantôt l'image d'une Église engagée, populaire, ouvrière, etc.

Que ces estimations collectives soient fondées ou non, elles n'en créent pas moins une situation de fait caractérisée par les identifications dont nous parlions plus haut. Des conséquences psycho-sociales en découlent. Le membre, ou le futur membre, se figure l'appartenance à l'Église comme une adhésion religieuse, certes, (identification individu-Église), mais également comme la participation à un monde socio-culturel bien caractérisé (identification Église-culture). Ces identifications, est-il besoin de le répéter, ne traduisent pas forcément une assimilation de fait entre l'Église et une culture particulière ; encore moins s'agit-il des questions de droit ; nous sommes ici au plan des représentations ou des images qui ont cours dans un secteur de l'opinion publique. N'oublions pas cependant que l'opinion elle-même est un fait social.

[148]

Des phénomènes analogues seraient à retracer au sein de diverses confessions religieuses. Léonard ²⁰⁹, par exemple, a longuement étudié le processus de « sélection sociale » qui s'est opérée parmi les Protestants français, et le terme d'« embourgeoisement » ne lui semble pas déplacé pour décrire toute une phase de l'histoire protestante en son pays.

Nous en avons assez dit cependant pour nous permettre de cerner le phénomène central qui nous préoccupe. La pédagogie de la formation religieuse exige qu'on tienne compte des identifications, conscientes ou non, qui donnent un sens sociologique déterminé à l'appartenance religieuse. Si le membre s'identifie à son Église, celle-ci à son tour peut être psychologiquement identifiée à des formes d'expression qui

²⁰⁹ E.G. LEONARD, *Le Protestant français*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955 ; voir le ch. 4, pp. 58-79.

spécifient une culture donnée. La transmission du message porte alors une empreinte particulière dont il faudra apprécier la signification psycho-sociale. Ce n'est qu'en dépassant le seuil des cultures particulières qu'on réussira à transmettre universellement le message. La prédication qui resterait, au jugement de l'opinion, identifiée à une sous-culture, ne saurait être universellement entendue.

[149]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

Troisième partie

DIFFÉRENCIATION DE L'ATTITUDE RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

[151]

Troisième partie
Différenciation de l'attitude religieuse

SECTION 1

LA COHÉSION DE L'ATTITUDE RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir étudié la Formation des attitudes religieuses, on s'arrêtera à leurs structures internes et aux critères qui nous révèlent leur fermeté, leur résistance, leur enracinement véritable, ou au contraire, leur manque d'intégration, leur marginalité psycho-sociale, etc. C'est le problème de la Différenciation de l'attitude religieuse, où seront envisagées la cohésion interne ainsi que les transformations du lien d'appartenance religieuse.

La présente section étudiera l'attitude religieuse dans ses éléments de cohésion. La fermeté de l'appartenance spirituelle y est analysée par rapport à la cohésion du groupe religieux lui-même.

Le cas des groupes « sectaires » (ch. VII) et celui des communautés ecclésiastiques (ch. VIII) y sont tour à tour considérés, selon la cohésion spécifique que les deux types de structures favorisent. Un chapitre spécial abordera les phénomènes dits de la « représenta-

tion » psycho-sociale (ch. IX) ; on y verra comment l'image du groupe religieux contribue à raffermir ou à détendre la solidité du lien d'appartenance des fidèles.

[153]

Troisième partie.

Différenciation de l'attitude religieuse

Section 1. La cohésion de l'attitude religieuse

Chapitre VII

La cohésion du groupe et du lien d'appartenance

1. Position du problème. - 2. Psychologie méthodique de la cohésion sociale. - 3. La cohésion socio-religieuse selon les types de communautés. - 4. La cohésion spécifique des sectes.

1. Position du problème

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons tenté, dans les chapitres qui précèdent, d'analyser les processus de formation du sentiment d'appartenance religieuse. Nous avons eu l'occasion de souligner les multiples facteurs personnels ou collectifs qui viennent différencier, en cours de formation, la stabilité ou la signification psychologique des attitudes religieuses. L'histoire et le développement de nos appartenances constituent, à coup sûr, l'une des explications majeures de la diversification de nos attitudes actuelles. Nous reconnaissons volontiers le rôle primordial de l'éducation dans la maturation des sentiments religieux ; dans ce domaine, comme dans celui du comportement moral en général, on admettra, avec les psycho-sociologues, l'influence décisive des années d'apprentissage et de socialisation.

Cependant, une fois achevée l'éducation première et une fois acquis ou stabilisé, chez un individu ou un groupe d'individus, le sentiment d'appartenance à une Église, y a-t-il des phénomènes psychosociaux dont l'action favorisera ou défavorisera la fidélité religieuse ? Est-il possible d'analyser les modes selon lesquels ces données influencent, de façon positive ou négative, la cohérence des adhésions à l'Église ? Telle est la question que nous posons en cette troisième partie. Les réponses, évidemment, ne sauraient comporter de caractère absolu ; si certaines régularités d'ordre [154] socio-culturel apparaissent en ce domaine, ce n'est pas dans la ligne de déterminations uniformes qu'on les aura trouvées. Notre intention sera d'analyser, de l'intérieur, les différenciations collectives que l'on constate dans les adhésions ou les abstentions. Pourquoi telle classe ou tel groupe restent-ils fidèles à leurs appartenances religieuses et pourquoi tel autre groupe les rompt-il si facilement ? Ne voit-on pas telle forme d'action spirituelle susciter ou raffermir ici la participation religieuse et s'avérer inefficace ailleurs ? N'est-on pas frappé également par ces minorités religieuses qui, soudain, sont gagnées par un mouvement de désaffection dont l'influence collective ne tarde pas à apparaître ? Est-il possible au sociologue d'analyser ces transformations ou ces variations des attitudes religieuses collectives ? Comment, de son point de vue, étudierait-il la cohésion des appartenances religieuses ?

L'histoire religieuse revendique une compétence particulière pour expliquer les évolutions collectives et pour rendre compte de la qualité actuelle des appartenances spirituelles. Un éclairage complémentaire, cependant, serait à demander à la psychologie sociale ; et les méthodes que celle-ci emploie pour évaluer la cohésion et la différenciation des attitudes permettraient de mieux analyser certains aspects encore mal connus des comportements religieux collectifs. Des réponses précises à tous les problèmes psycho-sociaux posés par la différenciation des attitudes religieuses restent évidemment impossibles, et il faudra multiplier les études particulières avant de parvenir à des explications générales. Nous croyons cependant qu'il est possible d'amorcer une synthèse provisoire en rassemblant les nombreux éléments que l'observation sociologique a déjà accumulés.

Nous nous proposerons donc d'examiner les processus de différenciation de l'attitude religieuse en nous appuyant sur les travaux que la psycho-sociologie religieuse nous a fournis jusqu'à présent. Après avoir précisé la notion méthodique de « cohésion des attitudes », nous tenterons d'établir un rapport entre la qualité des adhésions religieuses et trois facteurs globaux que nous décrirons pour [155] l'instant comme suit : la structure interne du groupe d'appartenance ; les relations externes de ce groupe ; la représentation du groupe d'appartenance dans la conscience des fidèles.

2. Psychologie méthodique de la cohésion sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Deux approches nous seront particulièrement utiles pour aborder l'analyse différentielle des adhésions religieuses : la psychologie de la participation et celle surtout de la cohésion sociale. Précisons que nous n'entendons pas la « participation » au sens où Lévy-Bruhl l'employa jadis, c'est-à-dire comme une sorte de logique primordiale ou une connaissance prélogique. L'auteur a lui-même porté jugement sur cette acception du concept de participation.²¹⁰ Reprenant la critique, Bastide²¹¹ a expliqué comment l'ethnologie religieuse nous amène à considérer la « participation » non pas comme une simple catégorie de la pensée ou même de l'affectivité, mais plutôt comme une « catégorie de l'action », une « catégorie pragmatique ». Sans négliger les connotations cognitives ou affectives des phénomènes de « participation sociale », nous accepterons la suggestion qui nous est faite par l'ethnologie religieuse de situer la participation sur le plan de l'action et du comportement.

²¹⁰ Voir M. LEENHARDT, « Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1949, 6, 28-42.

²¹¹ R. BASTIDE, « Contribution à l'étude de la participation », *Cahier Intern. Sociol.*, 1953, 14, 30-40.

Mais toute action, tout comportement n'entraîne pas nécessairement une « participation » véritable de la personnalité. Allport ²¹² a souligné le fait qu'une personne peut s'adonner à de nombreuses activités sans pour autant s'engager vraiment en aucune. Il arrive souvent que l'engagement de l'Ego reste superficiel, même dans la poursuite d'activités qui présentent, pourtant, une importance vitale pour le sujet. Mais on observera que là où l'individu n'est pas véritablement « participant » il tend à l'indifférence, à la protestation, à l'agression. Il y va souvent de l'équilibre même du comportement. Allport suggère qu'une personnalité harmonieuse [156] exige une participation effective à la plupart des systèmes de valeurs suivants : politique, domestique, culturel et récréatif, économique, religieux. Des compensations et des spécialisations seront évidemment possibles. On remarquera, avec l'auteur, que la psychologie de la participation nous ramène en définitive aux valeurs fondamentales qui motivent les adhésions des individus aux communautés humaines. Les appartenances sociales sont alors à concevoir, non seulement en fonction de la réceptivité des groupes, mais aussi en fonction des motivations d'engagement de la part du membre. ²¹³

Sur le plan de la motivation des appartenances, on trouvera dans les travaux de Deutsch et de ses collègues des propositions méthodologiques vérifiées déjà par un certain nombre de recherches, et qui nous semblent utilisables pour analyser la différenciation des attitudes religieuses. On regrouperait légitimement ces explications sous le titre de « psychologie de la cohésion ». Deux phénomènes interdépendants y sont étudiés l'un par rapport à l'autre : l'appartenance du membre et la cohésion du groupe. Le « motif d'appartenance » est l'attribut du membre ; la « cohésion » est l'attribut du groupe. L'on voit donc qu'en analysant, dans cette optique, la cohésion des groupes, on découvre par le fait même les différenciations du sentiment d'appartenance, et vice-versa. Une vue d'ensemble des travaux permettra

²¹² G.W. ALLPORT, « The psychology of participation », *Psychol. Rev.*, 1945, 52, 117-132.

²¹³ Voir également G. W. ALLPORT, « A psychological approach to the study of love and hate », in P. A. SOROKIN, (Ed.), *Explorations in altruistic love and behavior*. Boston, The Beacon Press 1950, pp. 145-164.

de saisir les implications psycho-sociologiques de la théorie de la cohésion et de situer méthodologiquement l'analyse qui suit. ²¹⁴ Nous retracerons donc brièvement les principaux éléments de cette psychologie de la cohésion et nous essaierons de les appliquer à la cohésion socio-religieuse. Quatre éléments plus importants seront dégagés : la perception par les membres de leur interdépendance ; les motivations propres de l'appartenance ; le prestige du groupe ; et son statut externe.

[157]

Dans des travaux antérieurs, Deutsch ²¹⁵ avait commencé par définir la cohésion par rapport, a) à la perception que les membres ont de leur interdépendance et de leur coopération ; et b) par rapport à l'« attraction » exercée par les buts poursuivis en commun. Cette définition, tout en soulignant l'élément capital de l'interdépendance, ne dépasse pas suffisamment la perspective de l'efficacité pour convenir tout à fait à notre objet. On aimerait faire porter l'observation sur les liens mêmes qui rattachent les membres au groupe. S'inspirant d'autres recherches, Deutsch apporte à cette question les éléments d'une réponse descriptive. ²¹⁶ Parmi les « motifs » qui retiennent l'individu attaché au groupe, il distingue trois facteurs possibles : 1) l'attraction positive exercée par le groupe sur les membres ; 2) l'influence d'une « valence négative », c'est-à-dire la crainte de perdre son allégeance au groupe ; 3) les obstacles ou les « barrières » qui préviennent l'abandon effectif du groupe.

Appliquons ces trois derniers motifs à l'appartenance religieuse et nous posséderons déjà certaines catégories permettant d'analyser la cohérence des adhésions à une communauté de croyants. Si la communauté est perçue par les membres comme un groupe « sacramental »

²¹⁴ Voir la synthèse présentée par M. DEUTCH, « Field theory in social psychology », in G. LINDZEY (Ed.), *Handbook of social psychology*, pp. 181-222 ; consulter également les conclusions de S. SCHACHTER, *The psychology studies of the sources of gregariousness*. Stanford, California, Stanford University Press, 1959.

²¹⁵ M. DEUTSCH, « A theory of cooperation and competition », *Human Relations*, 1949, 2, 129-152.

²¹⁶ Voir son article dans LINDZEY, *Handbook of social psychology*, pp. 214-215.

ou simplement comme un groupe « fraternel », il y aura, dans ce cas une appartenance motivée par ce que Deutsch appelle une « attraction positive ». L'appartenance présentera, au contraire, une tout autre consistance si elle est surtout motivée négativement par l'appréhension d'être exclu de la communauté. Le cas n'existe sans doute que rarement à l'état pur, mais il est assez facile à imaginer lorsque le groupe religieux est pratiquement coextensif au groupe humain ou national ; l'exclusion de l'un entraîne alors le rejet de la part de l'autre.

Les recherches de Back ²¹⁷ ajoutent d'utiles précisions aux explications qui précèdent. L'auteur a étudié de près [158] la façon dont s'exerce l'attrait du groupe sur les membres. Il a découvert que cet attrait s'exprime assez différemment chez les uns et les autres et que la cohésion du groupe persistera cependant en dépit de motivations diversement orientées. La cohésion se fondera tantôt sur l'estime des membres les uns pour les autres, tantôt sur l'estime du groupe comme tel, tantôt sur l'estime du groupe comme moyen de réaliser ses fins personnelles.

Ces trois pôles motivationnels se retrouvent-ils au plan des appartenances religieuses ? Pour ce qui regarde les deux premiers motifs, la réponse semble évidente : le fidèle sera relié à son groupe par un véritable sentiment de fraternité et il estimera l'institution religieuse en elle-même, pour les valeurs qu'elle incarne. Remarquons toutefois que le motif du « prestige », ajouté en deuxième lieu, sera à comprendre en un sens assez large pour inclure les « promotions » d'ordre psycho-religieux, c'est-à-dire l'acquisition des statuts propres à la communauté spirituelle. Pour ce qui est du troisième motif, c'est-à-dire l'intérêt, on sait assez, par les cas toujours possibles de conversions plus ou moins intéressées, que l'appartenance religieuse risque parfois de reposer sur des fondements équivoques, tout au moins ambigus. L'appartenance religieuse, dans ces cas, apparaîtra comme « servant » d'autres causes ou intérêts, soit personnels, soit politiques, etc. Retenons seulement pour l'instant les catégories analytiques qui nous sont ici suggérées ; nous aurons l'occasion plus bas de les confronter aux faits eux-mêmes.

²¹⁷ K. BACK, « The exertion of influence through social communication », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1951, 46, 9-23.

Un dernier élément emprunté à Thibaut ²¹⁸ nous servira à apprécier la cohésion tout à fait particulière de certains groupes religieux marginaux, comme les « cultes » ou les sectes. Thibaut nota que les groupes de haut statuts favorisent normalement la cohésion des appartenances, tandis que les groupes de statut inférieur n'exercent qu'un attrait décroissant sur leurs membres. Dans ces derniers groupes, par contre, des sentiments d'hostilité se développent à l'endroit des groupes plus prestigieux dont on croit être rejeté, et ce sentiment suscitera par contre-coup un regain [159] de cohésion. En examinant le comportement caractéristique de certaines sectes qui se croient rejetées et persécutées, on constatera que l'analyse de Thibaut trouve à s'appliquer assez exactement. L'appartenance religieuse traduit alors un sentiment où la protestation sociale joue, plus ou moins consciemment, un rôle important. Nous y insisterons par la suite.

Ces propositions concernant l'interdépendance perçue par les membres, les motivations propres de l'appartenance, et le prestige du groupe, ont retenu notre attention à l'intérieur même du groupement d'appartenance. Suivant notre résolution initiale de nous en tenir à l'aspect communautaire, ou communiel, des problèmes, nous devons nous concentrer sur le fait même de l'appartenance et non sur ses aboutissants profanes ou « civils ». ²¹⁹ Mais parlant en ce moment des variations de l'appartenance, certaines influences des structures profanes doivent être évoquées, dans la mesure même où ces structures exercent une action directe sur la cohésion des communautés spirituelles.

Du point de vue du groupement, les incidences des structures sociales ambiantes se feront sentir notamment sur deux points, celui du statut de la communauté religieuse et celui de la représentation psychologique du groupe dans la conscience des fidèles. On comprend, en effet, que le statut des groupes religieux, comme de tout groupe, soit évalué sociologiquement par rapport aux structures environnantes, et le « prestige social » sera susceptible de varier selon que la communauté détient une position de majorité ou de minorité, de culture do-

²¹⁸ J. THIBAUT, « An experimental study of the cohesiveness of under privileged groups », *Human Relations*, 1950, 3, 251-278.

²¹⁹ Voir les remarques de notre 1er Chapitre, pp. 29 et suiv.

minante ou de sous-culture. L'image que le groupe religieux se fait de lui-même sera modifiée en conséquence. Ces facteurs auront une action positive ou négative, sur la cohésion des groupes et sur la qualité des appartenances religieuses.

Pour évaluer la variation des appartenances spirituelles, on s'arrêtera donc à la fois aux facteurs internes et externes qui différencient la participation active des membres et la cohésion de leur groupe religieux. La cohésion elle-même des communautés de culte sera examinée à la lumière des situations internes et externes et du point de [160] vue des « représentations » du groupe dans la conscience des membres. Réserveons à un chapitre ultérieur le problème particulier des « représentations », et arrêtons-nous ici aux structures internes et spécifiques des groupes religieux.

3. La cohésion socio-religieuse selon les types de communautés

[Retour à la table des matières](#)

La typologie des groupes religieux que nous avons eu l'occasion d'étudier dans notre deuxième chapitre nous a mis en présence de communautés de croyances qui servent de cadres à des comportements spécifiques. Il est donc vraisemblable que les structures internes de ces divers groupes agiront sur la cohérence et la signification de l'appartenance religieuse. Il vaudra donc la peine d'examiner, de façon méthodique, la participation différentielle que laissera apparaître le rattachement soit à une secte, soit à une Église. Partons de quelques critères distinguant les structures et les comportements manifestés en ces deux types de groupements religieux.

Un certain nombre d'études nous suggèrent dès l'abord que, psychologiquement, on n'appartient pas de la même manière à une secte ou à une institution ecclésiastique. On remarquera, en effet, que les groupes religieux ont des conceptions du « salut » qui détermineront

chez leurs fidèles des attitudes caractéristiques. Johnson ²²⁰ insiste sur cet aspect. L'Église, a-t-il noté, est conçue comme l'unique dispensatrice des moyens de salut ; le fidèle doit y adhérer obligatoirement s'il veut participer à la justification spirituelle. La secte, au contraire, rejette toute médiation liturgique ou sacerdotale de la grâce ; on appartient à la secte comme à une association volontaire. On tirera de ces remarques la conclusion que les appartenances religieuses se différencient d'abord selon l'institutionnalisation, admise ou non, des moyens de salut.

Un deuxième critère serait à chercher dans les comportements mêmes qui sont habituels en ces deux types de [161] groupes religieux, la secte ou l'Église. Dynes ²²¹ a comparé, par exemple, des fidèles appartenant à des sectes avec les membres de dénominations protestantes se rapprochant du type « ecclésiastique ». Il a constaté que l'affiliation religieuse des premiers tend à intégrer et à inclure la totalité de leurs intérêts ; toutes leurs « participations sociales » se concentrent dans le cadre de leur groupe religieux ; leurs amis, leurs familiers, leurs compagnons habituels se confondent avec leurs coreligionnaires. L'appartenance religieuse se traduit nettement par un comportement « sectaire », c'est-à-dire restreint le plus possible aux seuls membres de la secte. Dans les « dénominations » au contraire, l'appartenance religieuse laisse une « marge » considérable de participations sociales extra-ecclésiastiques ; et ces participations restent sans rattachement immédiat avec les sentiments religieux.

Voici donc, selon les explications de Dynes, deux structures socio-religieuses qui fournissent des éléments d'une nouvelle différenciation des attitudes spirituelles. Nous retiendrons, en principe, cette distinction ainsi suggérée entre le « comportement sectaire » et le « comportement marginal », mais nous nous garderons de généraliser. Il n'est pas évident que l'appartenance à une secte se traduise toujours par un comportement aussi sectaire, ou que l'affiliation à une

²²⁰ B. JOHNSON, « A critical appraisal of the Church-Sect typology », *Amer. Sociol. Rev.*, 1957, 22, 88-92.

²²¹ R.R. DYNES, « The consequences of sectarianism for social participation », *Social Forces*, 1957, 35, 331-334.

Église soit toujours « marginale » par rapport à l'ensemble des adhésions sociales.

Examinons plus attentivement la signification psychosociale de ces adhésions religieuses. D'importantes précisions compléteront les constatations globales que Dynes et Johnson nous ont fournies. Arrêtons-nous d'abord aux structures des sectes ; au chapitre suivant, nous aborderons l'étude plus détaillée des structures ecclésiastiques.

4. La cohésion spécifique des sectes

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on s'autorise des recherches sociologiques les plus récentes sur les sectes ²²², on verra que l'appartenance dite [162] « sectaire » se différencie elle-même selon plusieurs modes, qui tiennent en fait à l'orientation fondamentale des groupes religieux. Wilson ²²³ distinguerait ainsi les sectes selon quatre tendances principales : les sectes de Conversion, les sectes Adventistes, les sectes d'Introversion, et les sectes Gnostiques. Chacune de ces sectes, à cause même de son orientation socio-religieuse, suscite un genre d'appartenance particulière. Chez toutes il y a évidemment le refus fondamental du « compromis avec le monde », aucune « accommodation » de principe avec le siècle. Mais cela admis, on voit que le « rejet du monde » prend diverses significations et détermine en conséquence divers modes de recrutement, d'adhésion et d'appartenance.

Les sectes de Conversion prédisent ouvertement et préparent la transformation de ce monde ; elles offrent le salut à tous. On y adhère par la conversion et par la confession que Jésus est le Sauveur per-

²²² Voir B.R. WILSON, « Apparition et persistance des sectes dans un milieu social en évolution », *Arch. Social. des Relig.*, 1958, 5, 140-150 ; et du même auteur, « An analysis of sect development », *Amer. Sociol. Rev.*, 1959, 24, 3-15. - Cf. P. L. BERGER, « The sociological study of sectarianism », *Social Research*, 1954, 21, 467-485. - Cf. H. DESROCHE, « Autour de la sociologie dite des sectes », *L'Année Sociologique*, 1955-1956, 3^e série, 395-421.

²²³ Voir le second article cité dans la note précédente.

sonnel. Tel est le critère d'appartenance dans les sectes comme les Pentecôtistes ou l'Armée du Salut.

Les sectes Adventistes sont révolutionnaires et n'attendent que le renversement de l'ordre actuel. L'adhésion est limitée à ceux-là seuls que leurs croyances et leur conduite rendent éligibles ; il ne suffit pas d'affirmer qu'on a été converti, il faut être digne d'un choix ; ainsi en est-il chez les Témoins de Jéhovah.

Les sectes d'Introversion se confondent souvent avec les piétistes. C'est l'illumination intérieure qui est ici capitale, la doctrine est moins importante ; l'« esprit » compte plus que la lettre. Les membres se considèrent comme des « élus », car ils ont été « illuminés ». Toutes les autres appartenances sociales, c'est-à-dire non-religieuses, les laissent pratiquement indifférents. Certains Quakers se rapprochent de ce type.

Les sectes Gnostiques sont caractérisées par l'ésotérisme. La Bible et l'enseignement chrétien traditionnel sont considérés comme des références symboliques venant confirmer [163] la gnose secrète de la secte. L'adhérent espère peu à peu percer le mystère de la gnose qui tient lieu de tout : science, cosmologie, psychologie. On n'y connaît pas de conversions proprement dites. Mais l'initié, le néophyte, est progressivement soumis à l'illumination. L'appartenance à la secte promet au membre le succès, la santé, l'harmonie personnelle et cosmique. Comme exemple de cette tendance, on citera la « Christian Science ».

Cette typologie des sectes ne saurait évidemment rendre compte dans le détail des formes indéfinies du sectarisme ; mais ayant été élaborée a posteriori par un spécialiste de la sociologie des sectes, elle offre suffisamment de garantie pour qu'on en accepte au moins les lignes générales. L'analyse de ces types de groupements nous révèle d'abord que l'adhésion aux sectes suscite des participations socio-religieuses très disparates. Même à l'intérieur de l'attitude proprement « sectaire », subsiste toute une échelle de comportements religieux. Chez les uns, l'appartenance religieuse signifiera le rejet du monde et la révolte sociale, chez d'autres ce sera l'indifférence ou la résignation pacifique, chez d'autres enfin, la sublimation ou la fuite dans l'ésotérisme. Nous retrouverions, sous ces types d'attitudes, les grandes catégories selon lesquelles Troeltsch et Wach avaient divisé

les sectes elles-mêmes : celles qui se distinguent par le radicalisme et celles qui restent passives et résignées. ²²⁴

On notera le caractère ambivalent de chacune de ces attitudes ; on les décrirait assez exactement en les nommant des attitudes « socio-religieuses ». Elles comportent une double référence, elles plongent dans deux mondes, celui des croyances et celui des participations sociales. La typologie de Wilson permet de saisir le lien psychologique qui relie les croyances de ces fidèles à leur comportement communautaire. La psychologie sociale dégage ainsi l'un des problèmes majeurs de l'ethnologie religieuse, qui est précisément de relier les attitudes collectives aux croyances d'un groupe. Parlant de l'« organisation sociale du culte intérieur », Pinard de la Boullaye disait autrefois que c'était « le problème des problèmes ». L'analyse comparative qui [164] précède met ce fait en relief. Chaque croyance se traduit par un modèle de comportement particulier ; chacune détermine des structures sociales propres, qui conditionnent à leur tour les adhésions et les appartenances.

Pinard de la Boullaye avait également insisté sur l'importance qu'il y a, pour le chercheur, d'étudier le problème de la cohésion à la lumière du « clivage dogmatique » manifesté par les groupes religieux. Il suggérait, entre autres, de considérer si, dans les religions dites « dogmatiques », la doctrine est conçue comme réformable ou non. Si le dogme est réformable, on assiste habituellement à un amenuisement de la participation socio-religieuse. « Plus se réduit, note-t-il, le nombre des croyances agréées par les membres d'un même groupe social, plus se restreint entre eux l'uniformité de pensée et de sentiments... De même encore, plus se réduit le nombre des doctrines communes, plus l'union sociale se ramène à la participation aux mêmes gestes liturgiques, ou aux mêmes avantages temporels... ». ²²⁵

Suivant cette ligne d'analyse, on pourrait se demander si la « sécularisation » progressive des sectes, telle qu'elle a été étudiée par

²²⁴ Voir J. WACH, *sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, p. 174.

²²⁵ *L'étude comparée des religions*, II, p. 445.

Pfautz ²²⁶, ne s'explique pas en définitive par une évolution interne des structures religieuses, qui résulterait à son tour de l'instabilité des doctrines et des croyances. La secte semble destinée, soit à une institutionnalisation de son enseignement et de ses structures, soit alors à une dissolution progressive de son caractère religieux. À la limite inférieure, tout contenu proprement religieux sera évacué des croyances sectaires ; les principes religieux en viendront même à ne plus être invoqués que comme « moyens » ou comme des « techniques de bonheur et de succès personnel ». Les sectes Gnostiques décrites plus haut présentent les premiers indices de cette tendance. On « adhère » à ces groupes, qui ressemblent souvent à de simples « mouvements sociaux », par une sorte de mystique ou de sublimation de l'intérêt personnel

Les recherches de Schneider et Dornbusch ²²⁷ portant [165] sur les ouvrages populaires de psychologie religieuse parus depuis 1880, ont dégagé les implications de ce pragmatisme spirituel, qu'ils nomment une « technologie spirituelle ». L'aspect communautaire et doctrinal de la religion s'est évanoui ; on ne retient plus que la fonction ou l'utilité psychologique de l'adhésion à une « inspiration religieuse ». Le groupe d'appartenance a disparu, la religion n'est plus qu'un instrument psychologique. Mais le phénomène finit par se détruire lui-même. Car, comme le soulignent les auteurs, ce « fonctionnalisme » religieux a pour conséquence de vider le message spirituel de son contenu spécifique et de le réduire à une technique profane. On remarque, encore ici, comment la croyance joue le rôle d'élément spécifique dans le domaine des attitudes et du comportement religieux.

Concluons brièvement cette analyse du comportement sectaire. Si la distinction des sectes et des Églises justifie une première approche différentielle de l'appartenance religieuse, il faut reconnaître la nécessité de pousser plus à fond l'observation, car la « participation sec-

²²⁶ H. W. PFAUTZ, « The sociology of secularization : religious groups », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 61, 121-128.

²²⁷ Voir L. SCHNEIDER et S. M. DORNBUSCH, « Inspirational religious literature : from latent to manifest functions of religion ». *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 476-481 ; L. SCHNEIDER et S. M. DORNBUSCH, *Popular religion : inspirational books in America*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

taire » elle-même révèle de multiples paliers dans l'adhésion socio-religieuse. La typologie des sectes permet précisément de souligner que ce sont les croyances qui déterminent avant tout la signification psycho-sociologique de l'appartenance. Allant plus loin, on reconnaîtra le besoin d'examiner les lignes mêmes du clivage dogmatique pour y percevoir soit la stabilité, soit la tendance vers la « sécularisation » ou vers la « réduction au profane ». Voilà autant d'éléments qui contribueront à spécifier de l'intérieur et à différencier la nature des adhésions ou des appartenances religieuses.

[166]

Troisième partie.

Différenciation de l'attitude religieuse

Section 1. La cohésion de l'attitude religieuse

Chapitre VIII

La cohésion des communautés ecclésiastiques

Les degrés de participation communautaire. - 2. Les liens institutionnels. - 3. Le rôle du prêtre dans la cohésion des communautés. - 4. La dimension des communautés et leur cohésion.

1. Les degrés de participation communautaire

[Retour à la table des matières](#)

Venons-en à l'analyse des structures ecclésiastiques et voyons comment s'y relie, sociologiquement, les sentiments collectifs d'appartenance religieuse. Nous avons indiqué plus haut dans quel sens nous employons le concept d'Église.²²⁸ L'objet principal de notre étude sera l'Église catholique ; des rapprochements et des comparaisons seront effectués avec des structures ecclésiastiques parallèles, comme celles des Épiscopaliens, des Congrégationnalistes, etc. ; mais chaque fois nous préciserons de quelle Église il s'agit. Si l'on considère l'influence que les structures socio-ecclésiales sont appelées à exercer

²²⁸ Voir plus haut, pp. 67-70, et surtout pp. 85-86.

sur la cohésion des appartenances religieuses, trois groupes de facteurs méritent, croyons-nous, d'être retenus : les aspects communautaires et institutionnels de la participation religieuse, le statut et le rôle concrets du prêtre dans la communauté, et finalement la dimension de la communauté de culte. Il est bon de remarquer que nous n'entendons pas les structures ecclésiastiques au sens proprement juridique ou théologique ; notre point de vue est celui de la psychologie sociale qui examine les structures observables et leur représentation dans la conscience des membres de l'Église.

La sociologie des paroisses catholiques a connu depuis [167] une dizaine d'années un développement considérable ²²⁹ ; des conclusions s'en dégagent qui viennent, sous divers angles, éclairer le problème de la différenciation des attitudes et des participations religieuses. Parmi les plus importants de ces travaux, on signalera ceux de Nuesse et Harte, de Fichter, de Pin. Tous les chercheurs ont été frappés, en comparant les milieux entre eux, par les variations dans la stabilité des attitudes religieuses et par les niveaux différents de la « participation.

Les problèmes de la participation religieuse ont été abordés au plan de la conceptualisation et au plan de l'observation systématique. Du point de vue empirique, on s'est arrêté à la cohésion du groupe religieux lui-même ainsi qu'à la participation communautaire des fidèles. Parmi les efforts qui ont été entrepris pour conceptualiser et analyser ces phénomènes de différenciation, ceux de Pin ²³⁰ valent particulièrement d'être notés. L'auteur proposa de rapprocher les « degrés d'appartenance » des « degrés d'intensité de la sociabilité » indiqués

²²⁹ La bibliographie sur la sociologie des paroisses catholiques est très abondante ; contentons-nous de signaler quelques noms parmi les chercheurs les mieux connus (le lecteur pourra facilement se référer aux ouvrages de ces auteurs en consultant notre Bibliographie de la fin) : Boulard, Donovan, Falardeau, Fichter, Houtart, Isambert, Labbens, Le Bras, Leoni, Nuesse et Harte, Pin, Schuyler, Ward, Winninger.

²³⁰ E. PIN, s.j., *Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques : critères de classification et typologies* (Ronéotypé). Vanves, Action Populaire, 1956.

par Gurvitch ²³¹ c'est-à-dire les trois formes de la « fusion » : la Masse, la Communauté, la Communion. Retenons cette idée, mais remarquons que le travail comparatif concret est trop peu avancé pour que l'on puisse véritablement tirer parti du cadre analytique proposé. Le concept de « Communion » nous servira néanmoins de modèle de référence pour situer l'intensité maxima des participations religieuses ou morales. « Toutes les religions, écrit Gurvitch ²³² toutes les Églises, toutes les grandes expériences morales, intellectuelles, juridiques ou artistiques sont fondées sur des participations, des intuitions et des jugements collectifs, effectués par des consciences interpénétrées [168] et fusionnées dans des Nous, dont la Communion constitue le degré le plus intense ».

Cette formule nous aide à comprendre que le phénomène dont il est ici question n'est pas réductible au problème de la régularité de la pratique ; il s'agit de différences dans la participation psycho-sociale. Pratique religieuse et participation religieuse ne sont pas des phénomènes sans liaisons réciproques, mais ils ne sont pas non plus strictement équivalents. Isambert ²³³ s'est attaqué à ce problème à la suite d'une enquête sur une paroisse parisienne.

À travers les « niveaux de la pratique religieuse », l'auteur a réussi à percevoir toute une gamme de participations allant du moins au plus, c'est-à-dire de l'engagement minimum à l'engagement total : d'abord la simple opinion vis-à-vis de l'Église considérée comme groupe social ; puis l'acceptation des principes éthico-politiques attribués à l'Église ; à un niveau plus élevé, il y a le partage des croyances proprement dites, etc. Pour chaque niveau de pratique, on distinguera un niveau particulier d'intégration au groupement paroissial. « L'intégration dans l'Église par la vie paroissiale n'est pas univoque. Même à l'intérieur de chaque niveau de pratique, bien des modes d'union à l'Église apparaissent ». Par exemple, on présentera l'enfant au baptême soit comme un geste d'introduction à la communauté chrétienne, soit comme simple

²³¹ Cf. G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 143-178.

²³² op. cit., p. 168.

²³³ F.-A. ISAMBERT, « Classes sociales et pratique religieuse paroissiale », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1953, 14, 141-153.

« rite familial ». Assister à la messe engage davantage et suppose « l'acceptation de participer à une assemblée, de faire partie d'un public ». S'inscrire comme militant c'est faire partie d'« une communauté organisée et organisatrice. L'intégration est ici sans réticence ».

Ces catégories de l'observation recourent et prolongent la typologie de Le Bras qui classe les pratiquants en « saisonniers », « pascalisants », et « messalisants ». La pratique extérieure est déjà un critère qui renseigne sur la qualité de l'appartenance. Certes, la fréquentation de l'église n'est pas un indice parfaitement révélateur du sentiment d'appartenance religieuse ; mais on admettra, avec Le Bras, [169] qu'une assistance régulière ou sporadique, hebdomadaire ou annuelle, coïncide, au niveau du collectif, avec des représentations diverses du lien de rattachement à l'Église. Or, c'est précisément en vue d'un examen plus attentif de ces significations psychologiques que des travaux comme ceux d'Isambert et de Pin ont été entrepris.

On s'est interrogé également sur le sens de la pratique différentielle selon les milieux ou les classes. Des facteurs sociaux et historiques sont sûrement en cause ²³⁴, mais l'hypothèse de Pin est celle qui reçoit actuellement le plus de faveur. Si l'on postule l'existence de sous-cultures à l'intérieur du catholicisme urbain, l'inégalité des taux de pratique (selon les milieux) ne tient-elle pas à une « approche religieuse » qui serait propre à chaque classe ou catégorie sociale ? On constatera, avec l'auteur, que cette proposition est hypothétique, et non explicative, bien qu'elle ait bénéficié déjà d'une vérification partielle. ²³⁵

Une autre question d'ailleurs expliciterait la précédente. La « culture » dominante d'une communauté paroissiale n'est-elle pas un élément spécifique des appartenances religieuses, et non seulement de la pratique ? Les coutumes, la manière, le style de telles paroisses ne donnent-ils pas une coloration psychologique particulière au sentiment d'affiliation de leurs fidèles, ne serait-ce qu'au plan inconscient des identifications, des projections, ou encore de certains désirs

²³⁴ Cf. F.-A. ISAMBERT, « L'abstention religieuse de la classe ouvrière », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1958, 25, 116-134.

²³⁵ Voir E. PIN, s.j., *Pratique religieuse et classes sociales*. Paris, Spes, 1956.

d'approbation sociale ? Il s'agit toujours, certes, du même rattachement théologique à une religion identique, mais les contenus psychosociologiques sont-ils les mêmes ? Étant donné l'état des recherches, on ne peut que poser le problème. Souhaitons toutefois que ces questions et hypothèses suscitent quelques essais de vérification et que l'on soit un jour mieux en mesure de pénétrer les mentalités ou les traits culturels des communautés paroissiales. On pressent que la cohésion des appartenances religieuses entretient d'étroits rapports avec des phénomènes de cet ordre. ²³⁶

[170]

2. Les liens institutionnels

[Retour à la table des matières](#)

Outre les points de vue plus psychologiques ou culturels du rattachement à la communauté paroissiale ²³⁷, il y a également les aspects institutionnels sur lesquels nous voudrions insister. Si l'on considère la paroisse dans la perspective de la sociologie des groupes, on se demandera comment l'affiliation religieuse est susceptible de varier selon les différenciations des statuts et des rôles à l'intérieur de la

²³⁶ Le lecteur se reportera à l'article suggestif et documenté de J. MAITRE, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers Intern. Social.*, 1959, 27, 95-120.

²³⁷ La participation est ici envisagée dans la perspective d'une pratique religieuse paroissiale. Tout en admettant que la paroisse constitue le groupe de référence habituel pour la majorité des catholiques, il faut reconnaître qu'un nombre appréciable de fidèles cherchent la satisfaction de leurs besoins religieux en dehors des cadres paroissiaux : églises extra-paroissiales, chapelles, institutions religieuses, monastères, groupements particuliers, etc. Le cas est fréquent surtout dans les grandes villes. La participation religieuse de ces fidèles ne saurait être minimisée, même s'ils apparaissent comme « en marge » de l'activité paroissiale ordinaire. Il résulte de ces faits que les études de sociologie paroissiale, malgré leur immense intérêt, n'épuisent pas la sociologie de la participation religieuse. Voir à ce sujet les remarques de E. PIN, s.j., *Introduction à l'étude sociologique des paroisses*. Vanves, Action Populaire, 1956, pp. 40-42.

communauté chrétienne locale. On appellera « institution » le groupe ainsi représenté avec ses structures propres, et avec les statuts et les rôles qui s'y manifestent ²³⁸. Les rapports entre le comportement des fidèles et la structure interne du groupe seront désignés comme les « liens institutionnels ». L'institution ne recouvre donc pas ici de signification proprement théologique ou juridique.

Les aspects institutionnels et structurels de l'organisme paroissial ont été mis en relief à la fois dans des études théoriques ²³⁹, et dans des recherches d'observation. ²⁴⁰ Il n'est pas sans importance, en ce qui concerne notre problème, de nous demander avec ces auteurs si la paroisse catholique constitue toujours un véritable groupe sociologique, ou si elle ne devient pas souvent, dans les grands centres urbains, une collectivité anonyme où la vie communautaire est impossible pour la majorité des fidèles.

[171]

À l'encontre de Nuesse et Harte ²⁴¹, qui présentent la paroisse catholique comme un groupe formel, Fichter ²⁴² soutiendrait pour sa part que les très grandes paroisses ne réalisent plus les caractères stricts du groupe social de fait, du moins tel que le définissent des sociologues comme Hiller. ²⁴³ Il y manquerait ce minimum d'interaction et de participation interpersonnelle, requis pour constituer une vie communautaire réelle sur le plan psycho-social. Nous retrouverons ce problème en traitant de la dimension des paroisses comme une variable du comportement communautaire. Sans préciser pour le moment

²³⁸ Voir J.O. HERTZLER, *Social institutions*. Lincoln, Neb., University of Nebraska Press, 1946.

²³⁹ Voir les études de Falardeau, Donovan et Schuyler signalés dans notre Bibliographie de la fin.

²⁴⁰ Voir, entre autres, les travaux de Fichter, Pin, Ward.

²⁴¹ Voir C. J. NUESSE et T. J. HARTE (Ed.), *The sociology of the parish : a survey of the parish in its constants and variables*. Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1951, pp. 65 et suiv.

²⁴² Cf. J. H. FICHTER s.j., *Social relations in the urban parish*. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1954, p. 18.

²⁴³ Cf. E.T. HILLER, *Social relations and structures*. New York, Harper, 1947, p. 286.

la question des effectifs et sans entrer ici dans la question théorique de la « réalité » des groupes sociaux, notons cependant les conséquences qui découlent de l'état de fait noté par Fichter.

Si la paroisse est suffisamment restreinte et forme un groupe vivant, l'identification à la communauté immédiate sera facilitée, la participation sera favorisée par des relations interpersonnelles, l'appartenance religieuse empruntera des références locales, directes. Si au contraire la paroisse est immense, anonyme, la participation interindividuelle devient pratiquement impossible pour le grand nombre ; le fidèle aura tendance, psychologiquement, à ne plus référer son appartenance à un contexte immédiat, seuls des liens « universels » subsisteront. On appartient à l'Église, mais on a de moins en moins le sentiment d'appartenir à telle église locale, à telle communauté immédiate.

Les recherches menées par Fichter ²⁴⁴ depuis une dizaine d'années ont abouti à l'élaboration d'une typologie qui facilite l'observation des niveaux de participation à la vie paroissiale. Cette typologie n'est pas présentée comme définitive, elle n'est qu'un modèle analytique. Mais elle illustre certains critères de comportement servant à différencier l'adhésion [172] psycho-sociologique à la communauté paroissiale. D'autres types de paroissiens seront à observer dans différents milieux. Fichter a remarqué, à la suite de ses enquêtes, quatre catégories de paroissiens ; à chacune de ces catégories, correspond un degré particulier de participation socio-religieuse : 1) les « leaders » de la paroisse et ceux dont la fidélité et l'observance sont le plus nettement marquées (Nuclear) ; 2) les pratiquants ordinaires qui constituent la masse des catholiques (Modal) ; 3) ceux dont la pratique est sporadique et arbitraire par rapport aux exigences de l'Église (Marginal) ; 4) ceux qui ont pratiquement abandonné le Catholicisme sans pour autant être passés à une autre dénomination religieuse (Dormant). Ces quatre types s'expliquent, en un sens, par une situation particulière de l'Église catholique cohabitant avec de puissantes dénominations protestantes.

²⁴⁴ Voir surtout J. H. FICHTER, s.j., *Social relations in the urban parish*. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1954 ; plusieurs autres études du même auteur sont signalées dans notre Bibliographie.

Parmi ces catégories déterminées par Fichter, les deux dernières (Marginal, Dormant) révèlent les degrés inférieurs de la participation socio-religieuse. Les attitudes correspondant à ces types seront analysées dans notre chapitre sur la « mobilité » des attitudes religieuses. Retenons ici les deux premiers types (Nuclear, Modal), chez qui les adhésions à l'Église restent fermes et la participation régulière.

Le noyau central de la paroisse (Nuclear parishioners) est constitué de fidèles dont les motivations sont ainsi décrites par Fichter ²⁴⁵ : a) une parfaite orthodoxie dans la foi et une tendance constante à « penser comme l'Église » en tous domaines ; b) dans leur évaluation des institutions culturelles, c'est l'institution religieuse qui occupe la première place ; c) les rôles prescrits par l'Église ont une valeur centrale à leurs yeux ; ces rôles institutionnalisés dominent tous les autres modèles de comportement prescrits par le milieu social ; d) on reconnaît chez eux un système de valeurs religieuses bien intégrées et servant de « philosophie de la vie » ; e) leurs relations avec le clergé tendent à être cordiales et spontanées.

D'autres critères serviront à distinguer ce premier type de paroissiens : régularité de l'observance, autres pratiques de dévotion, adhésion à des organisations paroissiales, etc. [173]

Ces paroissiens constituent une faible minorité dans l'ensemble. Fichter en compte, 5,7 pour cent dans les trois paroisses qu'il a étudiées. On retiendra de cette description que, pour ces fidèles, l'appartenance religieuse constitue une attitude fondamentale tendant à unifier leurs rôles, et donnant un sens religieux à tous les secteurs de leur comportement. L'engagement est ferme et se traduira, chez certains d'entre eux, par l'acceptation d'une fonction de « leader » dans la paroisse. On pourrait pousser plus loin la description et se demander s'il n'existe pas des modèles ou anticipations du comportement qui se forment peu à peu dans une paroisse et finissent par s'imposer au militant ou au dirigeant laïc. Fichter ²⁴⁶ apporte des résultats d'interviews qui vont dans ce sens. Les qualités qu'on exige du dirigeant varieront d'un milieu à l'autre, mais il est intéressant de no-

²⁴⁵ *Social relations in the urban parish...*, pp. 29 et suiv.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.

ter que des habitudes, des coutumes, des normes, - on dirait une « culture » particulière, - se développent dans une paroisse, et ces traits « exigent » en quelque sorte un comportement déterminé et façonnent des modes propres de participation socio-religieuse. Comme ce type de paroissiens ne comprend qu'un nombre restreint de personnes, les interactions sont fréquentes entre elles et les influences notées plus haut sont plus prononcées. Mais ce petit groupe n'est pas représentatif de l'ensemble.

Le type rencontré le plus souvent c'est le paroissien « modal ». Fichter range dans cette catégorie environ 70 pour cent des paroissiens. Ce sont les pratiquants « ordinaires », compte tenu de la régularité de leur observance religieuse. Leur psychologie et leur solidarité communautaire nous intéressent particulièrement. Quelle est la signification psycho-sociologique de leur appartenance religieuse ? Comment l'ensemble de leurs rôles s'intègrent-ils à leur comportement religieux ? Répondre à ces questions équivaldrait, pour employer l'expression de Le Bras, à « mesurer la vitalité » du catholicisme dans un milieu donné. On ne cherchera pas ici de réponse universelle ; chaque communauté devra opérer ses propres sondages. Livrons, à titre d'exemple, les résultats obtenus par Fichter ²⁴⁷ dans son étude sur [174] la « personnalité sociale » et ses valeurs religieuses. Voici comment il décrit ceux des Catholiques « ordinaires » qu'il a observés.

En utilisant le concept du « caractère social » élaboré par Fromm et Riesman, il distingue chez le Catholique « modal » trois niveaux de valeurs-normes. Un premier niveau comprend des valeurs stables (les croyances et les normes stabilisées par la force de l'habitude) ; un second niveau comporte des valeurs qui sont fluctuantes ; et un troisième où les valeurs sont confuses (questions sociales, raciales, etc.). Il ressort de cette configuration du système des valeurs que le rôle religieux ne réalise pas l'unification de tous les rôles et il n'est pas l'élément intégrateur de la personnalité sociale ou du « caractère social ».

Par l'ensemble de sa personnalité sociale, ce Catholique « modal » ressemble beaucoup au non-catholique ; son comportement cependant

²⁴⁷ J. H. FICHTER, s.j., « Religious values and the social personality », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 109-116.

n'est pas entièrement « sécularisé » ; son rôle religieux le distingue du non-catholique. Mais l'influence de ce rôle reste circonscrite. En bref, on dira que chez ce type de Catholiques l'appartenance religieuse demeure une attitude ferme et stable à l'égard des valeurs suprêmes ; mais la compréhension de l'attitude religieuse n'englobe pas la totalité des valeurs. Des secteurs « profanes » apparaissent qui sont en pratique considérés comme autonomes par rapport aux normes religieuses.

Si, à la suite de Spengler et de Allport, on se représente idéalement le sentiment religieux comme unifiant toutes les valeurs de la personne, on dira, dans le cas présent, que l'attitude spirituelle n'assume pas la totalité des intérêts ; des « résidus » subsistent qui ne sont pas intégrés au système psycho-religieux. On observe dans le comportement, des dimensions qui ne sont pas référées psychologiquement à l'attitude religieuse. L'appartenance à l'Église s'est institutionnalisée et a tendance à devenir parallèle, sinon marginale, par rapport aux autres appartenances sociales.

On a même parlé d'« aliénation » à propos de ces phénomènes de sélection institutionnelle. ²⁴⁸ On comprend dès [175] lors que la participation communautaire de ces fidèles apparaisse comme ambivalente. On découvre dans leur comportement une réelle fidélité aux valeurs fondamentales du groupe religieux ; d'autre part, on observe des conduites plus ou moins consciemment soustraites aux normes de l'Église. Leur comportement relève de systèmes de valeurs qui coexistent sans s'intégrer. On dirait en langage sociologique qu'il y a « accommodation » au pluralisme culturel et moral.

L'accommodation à la culture ambiante s'étendra, dans certains cas, au domaine proprement religieux et doctrinal. Les patterns du pluralisme culturel en viennent alors à marquer les attitudes spirituelles elles-mêmes. Dans un milieu où le « scepticisme » et le « sécularisme » sont des attitudes reçues, on constatera une « accommodation » au relativisme qui prévaut en tout. Les valeurs suprêmes auront tendance à être accueillies avec ce sens de la réserve, ou de la concilia-

²⁴⁸ R. E. MORRIS, « Problems concerning the institutionalization of religion », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 98-108 ; sur le problème général de l'institutionnalisation des comportements religieux, voir T.F. O'DEA, « Five dilemmas in the institutionalization of religion », *Social Compass*, 1960, 1, 61-67.

tion, dont on entoure les opinions de tout groupe ou de toute tendance. Les diverses Dénominations religieuses seront perçues à travers une représentation pluraliste de la « Religion », où les différences s'atténuent au profit d'une image syncrétique et idéalisée. On s'identifie à tous les « croyants » plutôt qu'à telle Confession, on surestime l'uniformité et l'on passe sur les traits distinctifs des Dénominations. Tout ceci souligne des tendances plutôt que des attitudes toujours explicites et conscientes ; mais des travaux comme ceux de Thomas ²⁴⁹ ou de Herberg ²⁵⁰ nous indiquent que nous sommes là devant des [176] comportements réels et dont les conséquences sont nettement observables.

Concluons brièvement ces premières analyses du comportement communautaire avant d'en venir aux autres aspects de la structure ecclésiastique. Partis de la notion générale de sociabilité, nous nous sommes efforcés de comprendre les modes selon lesquels se différencient la participation religieuse et la cohésion communautaire. Par delà les niveaux de la pratique religieuse, nous avons perçu des degrés de participation qui paraissent liés à des « approches religieuses » assez différentes pour chacune des couches culturelles du catholicisme urbain. Les structures institutionnelles de la communauté locale, selon qu'elles permettent une authentique vie de groupe, ou selon qu'elles

²⁴⁹ Thomas a montré comment les patterns du « mariage mixte » affectent aussi bien les Catholiques que les Protestants et les Juifs aux États-Unis. Des recherches antérieures entreprises par Hollingshead et par Kennedy supposaient chez les Catholiques une « accommodation » beaucoup moins marquée à cet égard ; Thomas reprit ces travaux et souligna au contraire l'étendue de l'« accommodation » parmi les Catholiques ; voir J.L. THOMAS, s.j., « The Factor of Religion in the Selection of Marriage Mates », *Amer. Sociol. Rev.*, 1951, 16, 487-491.

²⁵⁰ W. HERBERG, *Protestant-Catholic-Jew*. New York, Doubleday, 1955. Cette description excellente et nuancée de Herberg nous suggère ce que peut être dans un milieu concret cette tendance à embrasser une religion commune (common religion), une foi unitaire (common faith), une religion des religions (religion of religions), etc. Ces phénomènes rappellent d'autres formes d'« accommodation » socio-religieuse, telles que l'utilitarisme religieux, la politisation de la religion, la sécularisation des groupes religieux, etc., déviations qui ont menacé les institutions religieuses dans tous les pays et dans tous les siècles.

n'englobent qu'un public impersonnel, jouent également un rôle différenciateur dans la cohésion des attitudes religieuses. Si l'on pénètre la psychologie des fidèles, on constate que les niveaux de la participation s'expliquent eux-mêmes par des modèles et des normes de comportement dont l'intégration psycho-religieuse est plus ou moins réalisée. Chez les uns, l'appartenance religieuse motive la totalité du comportement ; chez les autres, l'appartenance à l'Église fournira, certes, les motivations spécifiques des conduites « religieuses », mais elle n'inspirera que superficiellement les comportements considérés, en pratique, comme « a-religieux », ou « profanes », ou « sécularisés ».

D'intimes liaisons apparaîtront entre tous les facteurs du comportement que nous venons d'examiner. La psychologie du « participant » n'est compréhensible, on l'a vu, que si on la rapporte aux caractéristiques socio-culturelles et à la cohésion institutionnelle de la communauté de culte. On ne saurait donner ici de principe absolu. Mais il est déjà très utile de constater l'insuffisance des explications reposant sur un facteur unique, qu'il soit moral, psychologique ou sociologique. Le fait ressort encore plus clairement lorsqu'on envisage le phénomène inverse de celui de l'appartenance, c'est-à-dire le détachement de l'Église. La déchristianisation, en effet, n'est pas réductible à une simple [177] « démoralisation », ou à une « inadaptation culturelle », ou à une « dépersonnalisation » au sein d'une institution anonyme. Ce qui n'implique pas que, sur le plan individuel, l'une ou l'autre des causes mentionnées ne suffise à détacher le fidèle de son groupe. La complexité des liens spirituels ne nie pas la liberté religieuse. Toutes les théories qui cherchent à « expliquer » les préférences religieuses d'une collectivité se heurtent à cette insuffisance des conditionnements invoqués. L'observateur qui veut comprendre l'exercice de la liberté religieuse est amené en définitive à recourir à un dynamisme ultérieur, intérieur au sujet et à sa croyance. À l'inverse, notons que l'option religieuse n'est pas une abstraction sans lien avec l'ensemble du comportement psycho-social. L'option du fidèle s'exerce sur un objet absolu mais dont la représentation subjective subira les condition-

nements des cultures particulières. ²⁵¹ Même au niveau collectif, il ne saurait être question de concevoir l'appartenance religieuse comme une simple résultante des facteurs psychologiques, culturels ou institutionnels. L'observation des collectivités religieuses révèle des constantes qui nous invitent à ne jamais croire complète une évaluation des appartenances religieuses qui négligerait de considérer l'ensemble des facteurs retracés plus haut.

3. Le rôle du prêtre dans la cohésion des communautés

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les facteurs de cohésion institutionnelle auxquels nous avons fait allusion, il en est un qu'il faut traiter séparément, c'est l'action du prêtre au sein de la communauté des fidèles. Le rôle du prêtre est à la fois complexe et multiforme ; et il n'entre aucunement dans notre intention d'en rechercher toutes les incidences qui intéresseraient la psychologie sociale. Notre examen ne portera que sur le point précis traité dans le présent chapitre ; on se demandera comment diverses formes d'action sacerdotale influent sur la cohésion des communautés de culte ou des paroisses.

[178]

Selon l'optique restreinte déterminée plus haut, nous limiterons notre analyse au prêtre catholique ; mais afin de mieux situer son rôle spécifique, il serait bon de comparer brièvement son action d'ensemble avec la fonction des ministres dans d'autres confessions chrétiennes.

On sait par exemple que certaines sectes sont nettement anti-sacerdotales, elles ne connaissent pas de spécialisation dans le ministère sacré. Ce sont en général des groupes religieux rudimentaires

²⁵¹ Sur cette question, voir E.PIN, s.j., *Pratique religieuse et Classes sociales*. Paris, Spes, 1956, pp. 265-266. Nous reviendrons sur ce problème au chapitre IXe.

correspondant à ce que von Wiese a appelé des « cultes ». Pfautz ²⁵², qui a étudié l'évolution de quelques-uns de ces « cultes », a montré comment, en même temps qu'ils se différencient intérieurement, ils suscitent en leur sein l'émergence de « leaders » ou d'« officiels ». Ce qui, souvent, ne va pas sans certaines ambiguïtés et contradictions dans les statuts et les rôles du « ministre » ; Wilson ²⁵³ l'a souligné notamment à propos des « ministres » Pentecôtistes.

Si l'on passe au niveau des Dénominations proprement dites, deux principaux types d'action « cléricale » apparaîtront. Smith ²⁵⁴ en a donné une analyse systématique dont on retiendra les éléments suivants. Dans les Dénominations de type épiscopalien, le clergé remplit des fonctions conformes à un ordre traditionnel et hiérarchique, et suivant des prescriptions rituelles. L'auteur parle ici de fonction sacramentaire et hiérarchique. Dans les Dénominations de type congrégationnaliste, le ministre est en dépendance directe de la communauté locale qui l'a choisi et qui a retenu ses services. Les rites n'ont pas de valeur en eux-mêmes, ils ne sont que des moyens extérieurs, des « instruments » du ministère ; la prédication libre, les contacts individuels, les organisations communautaires jouent un grand rôle dans l'activité du ministre. Sa fonction est instrumentale et démocratique, nous dit Smith. Son rôle lui est en quelque sorte imposé par la congrégation locale ; les instances supérieures, - si la communauté y est [179] rattachée, - n'ont que peu d'influence sur le ministère pratique du pasteur.

Dans l'un et l'autre cas, la cohésion communautaire est liée à l'action du clergé ; mais on perçoit tout de suite les différences. Dans la Congrégation, association volontaire, locale et autonome, le pasteur élu joue le rôle d'interprète de la doctrine et de coordonnateur spirituel. Chez les Épiscopaliens, la fonction pastorale est en grande partie régie par la coutume et les rituels en usage dans la Dénomination. Le ministre du culte exerce un rôle d'intermédiaire entre le croyant et l'Égli-

²⁵² H. W. PFAUTZ, « The sociology of secularization : religious groups », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 61, 121-128.

²⁵³ G B. R. WILSON, « The Pentecostalist minister : role conflicts and status contradiction », *iiii*, 1959, 64, 494-504.

²⁵⁴ L.M. SMITH, « The clergy : authority, structure, ideology, migration », *Amer. Sociol. Rev.*, 1953, 18, 242-248.

se. Les membres de la communauté locale « appartiennent » réellement à celle-ci, mais l'action du clergé leur rappelle constamment que l'Église locale n'est qu'une partie dans un tout plus vaste.

Revenons maintenant au prêtre catholique et examinons son action dans une paroisse. Ce qui frappera au premier abord l'observateur, ce sera le caractère fortement institutionnalisé de la fonction sacerdotale. Ce trait a souvent été relevé par les sociologues. Max Weber ²⁵⁵ rangeait « le prêtre ou le chapelain catholique » parmi les professions qui ont connu le plus haut degré de « formalisation juridique ». Un spécialiste des « Institutions sociales », Hertzler ²⁵⁶, tout en soutenant qu'aucune institution ne peut satisfaire à elle seule tous les intérêts d'une personne, est cependant prêt à faire une exception dans le cas du « prêtre célibataire ». Selon la remarque de Krech et Crutchfield ²⁵⁷ le prêtre (de même que certains dirigeants spirituels) n'a pas besoin de participer à d'autres groupes en dehors du sien propre ; l'Église est le milieu où il peut exprimer sa personnalité totale.

Rogé concluait dans le même sens son étude sur la « psychologie du prêtre ». Pour Rogé ²⁵⁸, le prêtre serait même « l'homme le plus institutionnalisé de notre temps ». Le psychologue, nous dit-il, est surpris par l'abondance des [180] prescriptions et des normes (règlements, statuts diocésains, droit canon, traditions, usages, etc.) qui encadrent le comportement du prêtre. C'est un « personnage écrasant » à certains égards. Mais un autre pôle du comportement sacerdotal se découvre à l'observateur ; c'est la spontanéité personnelle, qui intériorise les normes institutionnelles et inspire de libres contacts dans le ministère. Or, si l'on considère le rôle du prêtre dans la communauté des fidèles, on s'aperçoit que son action relève d'une tension constante entre ces deux pôles « institutionnel » et « personnel ». Les deux types d'action semblent d'ailleurs nécessaires à la cohésion du groupe

²⁵⁵ MAX WEBER, « The social psychology of the world religions », in From Max Weber, *Essays in Sociology*. London, Oxford Univ. Press, 1947, p. 299.

²⁵⁶ Voir J.O. HERTZLER, *Social institutions*. Lincoln, Neb., University of Nebraska Press, 1946, p. 181.

²⁵⁷ Voir D. KRECH et R.S. CRUTCHFIELD, *Théorie et problèmes de psychologie sociale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 526.

²⁵⁸ J. ROGÉ, « Psychologie du prêtre », *Journal de Psychologie*, 1956, 53, 63-80.

paroissial ; l'on voit, en effet, que la vie communautaire dépend de l'équilibre entre ces deux types d'action décrits par Rogé.

D'une part, les fonctions institutionnelles du prêtre contribuent à « formaliser » les rapports entre les fidèles et le groupe ; les cadres juridiques, les pratiques rituelles, la dispensation sacramentaire rappellent au paroissien la dimension supra-locale de son appartenance religieuse et donnent à son adhésion des motifs universels. Mais si, à cause des circonstances, - groupes trop nombreux, surcharge, habitudes, routines, - le rôle du prêtre se réduit peu à peu aux gestes institutionnels de son ministère, il y aura danger de voir apparaître ce fonctionnarisme religieux qui minerait tôt au tard la cohésion de la communauté chrétienne. Falardeau ²⁵⁹ parlait, à propos du caractère impersonnel des très grandes paroisses, de ces prêtres qui deviennent « des fonctionnaires anonymes et avec qui l'on n'a plus que des contacts de hasard ». Une certaine rationalisation du ministère est évidemment indispensable, mais elle doit laisser place à des formes plus spontanées dans les relations fidèles-prêtre. Gustafson ²⁶⁰ traitant en général du ministère sacré, rappelle à ce sujet qu'« un réalisme sociologique admettant la nécessité d'une institutionnalisation des programmes... tend à négliger les moyens de communication moins structurés ».

[181]

Tout en rappelant, comme nous l'avons fait, le rôle intégrateur de la pastorale institutionnelle, constatons également la nécessité d'une action directe, interpersonnelle, sans formes rigides. Selon Rogé, la requête serait inhérente aux souhaits des Évêques qui demandent de « transformer le troupeau des pratiquants en communauté vivante et missionnaire ». La création ou l'intensification des rapports communautaires supposent une présence du prêtre qui soit personnalisée, proche, adaptée. La vie communautaire relève dans une large mesure

²⁵⁹ J.-C. FALARDEAU, « Parish research in Canada », in C.J. NUESSE et T.J. HARTE (Ed.), *The sociology of the Parish*. Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1951, pp. 323-332, (cf. p. 144).

²⁶⁰ J. M. GUSTAFSON, « An analysis of the problem of the role of the minister », *The Journal of Religion*, 1954, 34, 187-191.

de l'interaction directe, spontanée, des fidèles entre eux (Action catholique, initiative des laïcs), mais ces rapports risquent de se dissoudre, là où l'action sacerdotale n'est plus que formalisée.

Ajoutons cependant que le problème ne se réduit pas seulement à la forme de l'action sacerdotale. Une plus ou moins grande institutionnalisation du ministère, une plus ou moins grande adaptation immédiate de l'action pastorale, ces problèmes intéressent certes celui qui étudie la cohésion des communautés chrétiennes ; mais la psychologie sociale aimerait aller plus loin et atteindre le niveau des motivations elles-mêmes. On pourrait se servir ici des distinctions proposées par Szabo ²⁶¹ pour analyser le rôle du prêtre. Trois éléments sont considérés par l'auteur pour étudier le statut et le rôle du prêtre : la vocation ou « l'appel de Dieu médiatisé par l'Église » ; la profession ou « la fonction et le genre de vie... un ensemble de traits sociaux qui situent l'homme de Dieu » ; le métier ou « l'organisation de l'exercice quotidien du ministère ».

Utilisant ces trois aspects du statut sacerdotal, il sera possible d'apercevoir à quelles conditions d'équilibre l'action du prêtre doit se conformer afin de contribuer au dynamisme et à la cohésion des paroisses. La question est avant tout normative ; mais, même au niveau des modèles de comportement, on ne peut s'empêcher de constater les interactions entre ces trois composantes de l'action sacerdotale.

Que l'aspect « vocation » joue un rôle capital dans le [182] système motivationnel du prêtre et des fidèles, le fait semble évident pour tous ceux qui ont analysé le caractère « sacré » inhérent aux fonctions sacerdotales. On pourrait se reporter, à ce propos, à l'étude de Burtt et Falkenberg sur l'influence du ministre sacré en général. Si la « majorité », dans un groupe chrétien, exerce sur le fidèle une plus grande influence en ce qui a trait aux attitudes politiques, sociales, le

²⁶¹ D. SZABO, « Essai sur quelques aspects sociologiques de la crise du recrutement sacerdotal en France », *Bull. de l'Inst. de Rech. Econ. et Sociales*, 1958, 24, 635-646.

« clergé » doit à son caractère sacré un pouvoir de persuasion supérieur en ce qui touche directement au domaine religieux. ²⁶²

Le caractère sacré peut cependant s'estomper si les fidèles ne voient plus que l'aspect extérieur, « professionnel » du prêtre. Jammes ²⁶³, dans son travail sur le « rôle du prêtre » rappelle l'antinomie qui se rencontre parfois entre une attitude routinière et journalière chez le prêtre et une attitude angoissée chez le fidèle recourant aux services d'un clerc en période critique. L'écart sera encore plus prononcé si les contacts ne se réduisent plus qu'à des rapports avec l'« homme du métier ».

On observe finalement, qu'au-delà du métier quotidien, et même de la profession du ministre, c'est aux cadres des croyances et à la foi en une vocation que l'on doit remonter, si l'on veut expliquer l'efficacité spécifique du rôle sacerdotal. La motivation ultime se trouve à ce niveau, aussi bien chez le prêtre, qui rassemble les croyants par son action spirituelle, que chez les fidèles, se représentant le prêtre comme l'intermédiaire institutionnalisé entre eux et Dieu. Dans cette perspective socio-théologique, à laquelle aboutit l'analyse phénoménologique, on pourra accueillir la formule de Rogé ²⁶⁴ ; elle nous servira de conclusion pour cette section sur le rôle sacerdotal. Rogé conçoit l'action spécifique du prêtre comme un « rapport entre [183] quatre termes » : une personne (tel prêtre) ; « un personnage de confection sociale » (le « bon prêtre ») ; une Personne vue dans la foi (le Christ) ; des individualités concrètes (fidèles ou incroyants).

²⁶² Voir H.E. BURTT et D.R. FALKENBERG, « The influence of majority and expert opinion on religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1941, 14, 269-278 ; consulter également C.Y. GLOCK et B.B. RINGER, « Church policy and the attitudes of ministers and parishioners on social issues », *Amer. Sociol. Rev.*, 1956, 21, 148-156.

²⁶³ J.-M. JAMMES, « The social role of the priest », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1955, 15, 94-103 ; et J.-M. JAMMES, « Les catholiques américains et le sacerdoce », *Chronique Sociale de France*, 1955, 63, 23-36.

²⁶⁴ Cf. J. ROGÉ, « Psychologie du prêtre », *Journal de Psychologie*, 1956, 53, 63-80.

4. La dimension des communautés et leur cohésion

[Retour à la table des matières](#)

À plusieurs reprises déjà, on a pressenti l'importance qu'il faut accorder à la « dimension » du groupe religieux, si l'on veut comprendre sa cohésion interne et la qualité des participations qu'il suscite. La dimension des paroisses ou des groupes religieux a été étudiée de plusieurs points de vue par les chercheurs : on s'est arrêté aux aspects institutionnels ²⁶⁵, à l'aspect pastoral ²⁶⁶ à l'aspect socio-juridique. ²⁶⁷ Nous n'envisagerons ici le problème que dans l'optique de la cohésion communautaire ; nous allons nous demander quelles sont les dimensions du groupe cultuel qui favorisent le plus la participation et le sentiment d'appartenance religieuse. Au terme d'une comparaison entre groupes religieux de diverses dimensions, Dynes ²⁶⁸ se posait la question de savoir s'il n'y a pas ici une sorte d'optimum « au-delà duquel la communauté des croyants commence à perdre de sa cohésion ». C'est le problème que nous voudrions examiner à propos de la paroisse catholique.

La façon la plus commode d'envisager la question nous paraît être de partir des « cas limites » et d'essayer de préciser, par approches successives, quel serait cet optimum dont nous venons de parler. Il existe, dans certaines grandes villes modernes, des paroisses dont la population dépasse 60.000 ou 80.000 fidèles. Inutile de préciser que, en dehors peut-être de quelques groupes restreints, la participation communautaire est inexistante pour la collectivité dans son ensemble.

²⁶⁵ F. S. CHAPIN, « The optimum size of institutions : a theory of the large groups », *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 449-460.

²⁶⁶ F. BOULARD (Chan.), « Aspects sociologiques : le problème des trop petites paroisses », *La Maison-Dieu*, 1959, 57, 9-24.

²⁶⁷ P. WINNINGER, *Construire des églises : les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes*. Paris, Éditions du Cerf, 1957.

²⁶⁸ R. R. DYNES, « The consequences of sectarianism for social participation », *Social Forces*, 1957, 35, 331-334.

Or, il est intéressant de constater [184] que la pratique traditionnelle de l'Église et l'esprit même de la législation canonique confirment les exigences que le sociologue ferait valoir en ce qui a trait aux dimensions des groupes communautaires. Winninger, qui s'est spécialisé dans ce genre d'analyses, nous rappelle un principe ecclésiastique d'organisation paroissiale auquel souscrira volontiers un psycho-sociologue. Ce principe, incorporé dans le droit canon actuel, s'inspire de la règle émise autrefois par le Concile de Trente et demandant « que le curé connaisse ses brebis » (*debet suas oves cognoscere*).²⁶⁹ Selon ce principe, on dira qu'une paroisse est démesurée lorsque les fidèles y sont trop nombreux pour être connus du curé. À la suite de son analyse historico-juridique, Winninger proposerait comme dimension idéale pour les paroisses, le chiffre de 5000 paroissiens. Tout en faisant la part des conditions locales, (état de la pratique religieuse, caractère urbain ou rural du lieu de culte, etc.), l'expérience montre, dit-il, qu'« un prêtre, bien soutenu par quelques militants d'Action catholique, peut utilement desservir 250 à 300 familles, soit 1000 à 1500 personnes, en comptant assez large et en incluant cette frange, cette sorte de halo où son influence peut s'étendre sans qu'il y ait contact direct ».²⁷⁰ La possibilité du contact personnel entre prêtre et fidèles semble être ici la condition indispensable de la vie communautaire. Deux ou trois prêtres, avec un curé, réussiront à maintenir des relations suffisamment étroites avec le groupe paroissial. Multiplier le nombre de vicaires dans des paroisses plus vastes n'aurait pas le même effet ; on ne ferait alors qu'élargir la marge de fidèles inconnus de chacun des prêtres et grossir les effectifs d'une collectivité de plus en plus anonyme. Winninger admet qu'une paroisse de 15.000 habitants pourrait rester « équilibrée » si elle comportait, en plus de l'église principale, deux chapelles secondaires avec « un prêtre à demeure ». Le nombre de 5000 se présente de toute façon comme « l'unité-type », non comme la norme générale du lieu de culte : « Le chiffre de 5000 habitants n'est pas nécessairement l'ordre de grandeur de la paroisse, mais plutôt l'unité-type d'un groupe humain [185] sur lequel peut rayonner efficacement un lieu de culte desservi par un ou plu-

²⁶⁹ Cf. Jus Can. 467, 1 ; voir WINNINGER, *Construire des églises...*, p. 23.

²⁷⁰ WINNINGER, *Construire des églises...*, p. 32.

sieurs prêtres ». ²⁷¹ Nous retiendrons ce chiffre idéal comme l'unité-type maxima des communautés de culte ; au-delà de 5000, la cohésion communautaire tend à décroître à cause des obstacles que rencontre une pastorale « personnalisée » et aussi à cause de l'impossibilité d'une interaction véritable entre les fidèles eux-mêmes.

En sens inverse, trouverait-on une limite minima en deçà de laquelle la vie paroissiale perdrait son caractère de communauté cohérente ? Nous disposons, pour répondre à cette question, à la fois théorique et pratique, d'une recherche élaborée en commun et publiée sous le titre de « Problèmes des trop petites paroisses ». Plusieurs chercheurs y ont collaboré, notamment Boulard, Winninger. ²⁷² Nous trouvons chez Boulard deux principes qui éclairent notre problème. L'auteur nous invite à examiner la question du point de vue des structures internes de la paroisse et du point de vue de son fonctionnement institutionnel.

Une communauté humaine trop petite pour « assurer normalement les services collectifs de la vie sociale élémentaire », nous dit Boulard, ne saurait constituer une communauté chrétienne cohérente. Il est difficile de fixer des chiffres absolus. Raisonnant par analogie, avec les données que nous fournissent les sociologues urbains ou ruraux, Boulard admettrait, mutatis mutandis, les limites posées par Fogarty : « Des études récentes, à la fois urbaines et rurales, ont convergé vers cette idée que pour assurer des relations humaines, le village comme le quartier urbain doit avoir un minimum de 500 habitants... » Le même Fogarty soutiendrait, à la suite de recherches poursuivies par son collègue Adam Curle, « qu'en dessous de 600 habitants, des communautés isolées, si elles tournent sur elles-mêmes (cette précision a une certaine importance), deviennent progressivement la proie des querelles et des cliques et de moins en moins capables de maintenir un rang satisfaisant d'organisation [186] sociale et de gouvernement local ». ²⁷³ La parité n'est évidemment pas totale entre la communauté civile et la

²⁷¹ WINNINGER, *Construire des églises...*, p. 38.

²⁷² Voir F. BOULARD, (Chan.), « Aspects sociologiques. le problème des trop petites paroisses ». *La Maison-Dieu*, 1959, 57, 9-24 ; et P. WINNINGER, « [Le problème des trop petites paroisses] : aspects canoniques, que dit le Code ? » *La Maison-Dieu*, 1959, 57, 31-54.

²⁷³ Rapport ronéotypé cité par Boulard, art. laud., p. 15.

paroisse, mais si l'on pénètre jusqu'à la psychologie collective des petits îlots humains, on se rend compte que les problèmes sont analogues dans les deux types de communautés, lorsque celles-ci deviennent trop restreintes : isolement, manque de différenciation, impossibilité de la promotion, appauvrissement par le dépeuplement ou par l'exode des jeunes.

Si l'on s'arrête ensuite au second critère, celui du fonctionnement institutionnel des paroisses, on constate qu'une population trop réduite entrave la cohésion et la stabilité de la participation religieuse. Ce fait apparaît clairement lorsqu'on se rappelle la fonction propre du groupe paroissial. Il ne s'agit pas d'un groupe ayant une tâche de simple coopération ou d'efficacité, - dans ce cas, des cadres réduits sont souvent plus efficaces. La paroisse est une communauté culturelle et, de ce fait, elle exige la mise en oeuvre d'institutions stables, un équipement pastoral et la permanence de cadres qui assureront le fonctionnement du « service paroissial ». La permanence de l'institution, ou du moins son fonctionnement régulier, seraient compromis par une exiguïté trop prononcée du groupe paroissial. Le culte, l'enseignement religieux, la division des tâches, l'administration temporelle, l'entretien des lieux de culte et du clergé, supposent que la paroisse coïncide avec un groupe humain relativement développé et cohérent. La diversité extrême des situations interdit de déterminer des chiffres limites ; le principe cependant sera à retenir : la paroisse étant une communauté de culte exige des dimensions qui la rendent viable comme institution.

On remarquera que les limites supérieures et inférieures ainsi posées, - unités-types idéales, - nous ramènent indirectement aux deux aspects complémentaires de l'action sacerdotale décrits plus haut. Le prêtre, avons-nous constaté, exerce un rôle à la fois « personnalisé » et « institutionnalisé ». Or, si certaines paroisses sont considérées comme excessivement étendues, n'est-ce pas en partie parce que l'action « personnelle » du prêtre y est rendue impossible [187] auprès d'une masse anonyme ? Si, d'autre part, des paroisses nous ont semblé trop exiguës, n'était-ce pas à cause de l'impossibilité pratique d'y implanter ou d'y entretenir une action sacerdotale institutionnalisée ?

L'analyse qui précède a donné une vue statique du problème ; les communautés chrétiennes ont été considérées selon leurs dimensions plus ou moins stables ou fixes. Il serait également intéressant de pouvoir évaluer la cohésion des groupes religieux en rapport avec leur taux de croissance. Combien de néophytes, par exemple, serait-il possible d'accepter par rapport à telle dimension des paroisses ? Le problème se pose pour tous les groupes religieux en expansion, surtout en pays de missions. Il n'est pas rare, en effet, qu'un missionnaire doive freiner le mouvement des baptêmes, faute de pouvoir assurer l'intégration harmonieuse des néophytes dans la communauté chrétienne.

Peu de travaux nous renseignent avec précision sur cette question. Le seule recherche que l'on connaisse est celle de Chapin ²⁷⁴, portant, non pas sur des paroisses catholiques, mais sur 80 églises protestantes. Trois facteurs sont retenus dans son étude : le nombre des membres actuels (M), le nombre de nouveaux adhérents (A), et un critère de « cohésion institutionnelle » (C). Ce dernier critère est une composante, évaluant la pratique religieuse, la fidélité au catéchisme, l'état des services communautaires, la stabilité des organisations, etc. Chapin trouve que le rapport

$$\frac{M}{M = A} \text{ est directement lié à la cohésion institutionnelle (C)}$$

des églises, compte tenu de la dimension absolue des communautés ainsi que de leur ancienneté. Tout en reconnaissant les différences de psychologie collective qui existent entre communautés protestantes et paroisses catholiques, on peut citer les observations générales de Chapin, au moins comme d'utiles hypothèses de recherche.

1) Les « églises » les plus anciennes ont les effectifs les plus nombreux ; mais leur croissance est d'ordinaire ralentie et leur cohésion est médiocre ; la cohésion institutionnelle est meilleure cependant chez celles qui connaissent un apport de nouveaux adhérents.

²⁷⁴ F. S. CHAPIN, « The optimum size of institutions : a theory of the large groups », *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 449-460.

[188]

2) Parmi les « églises » moyennes au point de vue ancienneté (environ 75 ans d'existence), le taux de croissance est modéré et la cohésion institutionnelle est assez ferme.

3) Les « églises » plus récentes (une dizaine d'années d'existence environ) ont un taux de croissance élevé mais leur cohésion institutionnelle est plutôt faible.

Voici l'essai d'explication proposé par Chapin : « les taux de croissance extrêmes sont inversement proportionnels à la cohésion interne ; car lorsque les taux de croissance sont très élevés, l'institution est débile à cause du manque d'intégration ; et, par contre, lorsque les taux de croissance sont très bas, la faiblesse de l'institution est due à la pénurie d'éléments neufs ». ²⁷⁵ La proposition, dans l'esprit de l'auteur, est plus une question qu'une conclusion stricte, mais on ne peut s'empêcher d'y voir une concordance avec un principe normatif que la pastorale traditionnelle connaît bien et qu'on résumerait ainsi. un prosélytisme efficace suppose la cohésion des communautés chrétiennes et, inversement, la cohésion des groupes chrétiens exige un effort missionnaire constant. Sans avoir à développer ici ces principes de pastorale, on s'autorisera cependant des constatations qui précèdent pour dégager quelques aspects complémentaires de la cohésion des groupes religieux. Ces remarques nous serviront de conclusions.

Pour qu'une communauté soit vivante, le membre doit avoir le sentiment d'une affiliation vraiment personnelle ; c'est-à-dire que son groupe d'appartenance ne devrait pas dépasser certaines « dimensions », au-delà desquelles la paroisse devient une collectivité anonyme. D'autre part, la communauté paroissiale, parce qu'elle remplit des fonctions complexes (culte, enseignement religieux, services charitables, action missionnaire, etc.) a besoin de cadres institutionnels qui

²⁷⁵ Art. cit., p. 452.

soient suffisamment élaborés et ceci demande en conséquence que la paroisse ne soit pas trop restreinte.

Ces deux aspects de la cohésion communautaire éclairent à leur tour certains caractères propres de la participation et de l'appartenance religieuses. Le sentiment d'appartenance variera d'intensité et de cohésion dans la mesure [189] même où varieront et l'intégration personnelle et la stabilité institutionnelle du groupe. La cohésion de l'attitude religieuse repose sur un équilibre, - qui nous semble ici spécifique, - entre les éléments intimes et les structures de l'institution. Il serait difficile, croyons-nous, de trouver un autre type d'appartenance sociale qui, d'une part, engage ainsi la totalité de la personnalité et qui exige, d'autre part, un support institutionnel aussi complexe.

Soulignons, dans cette perspective des rapports personne-institution, un dernier trait de l'attitude religieuse ; nous voulons parler du prosélytisme qui accompagne d'habitude le sentiment religieux. Si un minimum d'action missionnaire s'avère indispensable pour la cohésion des groupes religieux, on constate également que le sentiment d'appartenance religieuse reste rarement individualisé, au point que le sujet se désintéresse entièrement (ne serait-ce que comme souhait intime) de ceux qui ne partagent pas sa croyance. L'appréciation de ce prosélytisme permettra d'évaluer la fermeté de l'appartenance à la communauté chrétienne. En faisant toute leur part à l'esprit de tolérance et au respect des diverses attitudes spirituelles, on dira que le chrétien sera d'autant plus attaché à l'Église qu'il cherchera (spirituellement ou activement) à faire partager sa foi autour de lui. Son appartenance religieuse, au contraire, prendrait assez peu de valeur à ses yeux, s'il restait parfaitement indifférent envers ceux qui ignorent la Vérité reconnue par lui comme la source de salut.

[190]

Troisième partie.

Différenciation de l'attitude religieuse

Section 1. La cohésion de l'attitude religieuse

Chapitre IX

La représentation du groupe religieux, facteur de cohésion

1. L'image du groupe d'appartenance. - 2. Les représentations « sociologiques » ou « psychologiques » du groupe. - 3. L'auto-évaluation du groupe d'appartenance. - 4. Les représentations symboliques du groupe religieux.

1. L'image du groupe d'appartenance

[Retour à la table des matières](#)

On ne parle plus guère aujourd'hui de « représentations collectives ». Après bien des avatars, le concept a fini par disparaître du langage scientifique, de même que la notion d'« âme collective » ou de « group mind ». Mais tout en dénonçant le « monisme psychique » inhérent à ces conceptions, on a continué à employer l'idée de « représentation » pour l'analyse de la cohésion sociale. Au lieu de concevoir la représentation' comme une psyché supra-individuelle, on s'arrêtera plutôt à l'image du groupe dans la conscience des membres d'une collectivité. Le procédé aide à comprendre la qualité des affiliations sociales.

Posé en termes généraux, le problème revient à se demander quelle image le membre se fait de son groupe ; et, comme question connexe : quelle image le groupe offre-t-il de lui-même à ceux de l'extérieur ? Un certain nombre de recherches socio-religieuses ont utilisé ce schéma analytique et il nous sera utile de nous y arrêter ; ces recherches permettent d'étudier, d'un point de vue complémentaire, la cohésion des groupes et la différenciation des appartenances spirituelles.

À titre d'exemple, citons le travail de Mayer et Marx ²⁷⁶ [191] portant sur une minorité polonaise dont l'auto-image, frustrée par la culture dominante, orientera le groupe vers une identification rapide à la majorité ambiante ainsi qu'à ses normes de comportement. D'autres ont analysé les dénominations religieuses « représentées » comme communautés hiérarchiques ou égalitaires ; ailleurs, les confessions religieuses apparaissent sous l'« image » de groupes ethocentriques, ou s'« identifient » à telle classe, à telle attitude politico-économique, à tel niveau culturel, ou à tel statut social. ²⁷⁷

Dans la ligne de notre analyse particulière, quelle signification psycho-sociale accorderons-nous au concept de « représentation » ? Si l'on veut utiliser l'« image du groupe » pour apprécier la cohésion communautaire, il faudra, pensons-nous, faire porter l'observation sur trois phénomènes connexes : la perception du groupe ; l'« auto-évaluation » du groupe par rapport à un contexte culturel donné ; les symbolisations religieuses du groupe dans la conscience des membres.

On se demandera, en premier lieu, comment le groupe est perçu par les membres ou par ceux de l'extérieur. Le groupe est-il représenté à la conscience des membres comme une communauté unie, en expansion, acceptée, ou plutôt comme un groupement sociologiquement informe, en régression, rejeté ? Si le groupe est « représenté » comme jouissant d'un haut statut, la cohésion entre les membres se fait plus étroite, tandis qu'elle se relâche dans un groupe de statut infé-

²⁷⁶ A. J. MAYER et S. MARX, « Social change, religion and birth rates », *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 383-390.

²⁷⁷ De nombreux travaux ont utilisé ce procédé d'analyse en sociologie religieuse ; voir, dans notre Bibliographie de la fin, les études de Smith (1953), Goodnow et Tagiuri, Pope, AllinSmith, Cantril, Burchinal.

rieur ²⁷⁸ ou dans un groupe qui déçoit les « expectations » de ses membres. ²⁷⁹ Comment le membre se représente-t-il son rattachement au groupe ? Son sentiment d'appartenance se confond-il avec une identification collective et spontanée, ou est-il personnalisé, objectivé ?

L'image que le groupe offre de lui-même peut rester plus ou moins distincte aux yeux des membres, mais un [192] observateur ou une personne extérieure au groupe en percevront les traits et la force cohésive. Hault ²⁸⁰ a remarqué, par exemple, le « conformisme économique » de certaines dénominations religieuses et il a noté comment leurs fidèles s'identifient à une conscience sociale commune ; la doctrine qu'on leur dispense habituellement ' les journaux religieux qu'ils lisent reflètent plus ou moins consciemment le conservatisme du milieu où se recrutent les adeptes. De son côté, Holt ²⁸¹ avait constaté, au moment de la récession économique d'avant 1939, que les Églises offraient une image défavorable d'elles-mêmes aux populations errantes en quête de travail ou de secours. « Les Églises établies, écrit-il, devinrent pour les itinérants le symbole de leur isolement et le symbole également de l'étrange et dure société qu'ils avaient à affronter ».

On le voit par ces exemples, l'image projetée par un groupe joue un rôle déterminant dans la cohésion du sentiment d'appartenance ou de rejet à son endroit. Nous nous arrêterons surtout ici au premier point de vue, celui de l'appartenance. On verra également, dans cette perspective, quelle valeur psycho-sociale le membre attache à son appartenance religieuse quand il se représente son groupe dans un contexte socio-culturel où les valeurs sont en conflit. Enfin, on examinera les symboles religieux qui, présents à la conscience des fidèles, contri-

²⁷⁸ Voir J. THIBAUT, « An experimental study of the cohesiveness of underprivileged groups », *Human Relations*, 1950, 3, 251-278 ; voir également à ce sujet les remarques des pp. 158-159.

²⁷⁹ Voir E. STOTLAND, « Determinants of attraction to groups », *Journ. Soc. Psychol.*, 1959, 49, 71-80.

²⁸⁰ T.F. HOULT, « Economic class consciousness in American Protestantism », *Amer. Sociol. Rev.*, 1950, 15, 97-100 ; 1952, 17, 349-350.

²⁸¹ J.B. HOLT, « Holiness religion, cultural shock, and social reorganization », *Amer. Sociol. Rev.*, 1940, 5, 740-747.

buent à affermir leurs liens d'appartenance avec leur communauté spirituelle.

2. Les représentations « sociologiques » ou « psychologiques » du groupe

[Retour à la table des matières](#)

La façon dont un membre perçoit son groupe révèle et conditionne à la fois son lien d'appartenance. Nous touchons ici aux éléments objectifs et subjectifs de l'affiliation religieuse. La « représentation » est à cet égard une notion synthèse ; selon l'expression de Van der Leeuw, « cette idée (de représentation) jette une clarté bien définie sur le [193] rapport entre l'objectivité et la subjectivité dans la religion ». ²⁸² À plusieurs reprises déjà, nous avons cru devoir refuser les faciles dichotomies opposant religion personnelle et religion sociologique, ou opposant l'expérience et le rite, ou encore le groupe perçu et sa structure objective. Van der Leeuw nous rappelle qu'« il n'est pas permis d'opposer la religion "institution" à l'expérience intime de la religion ». ²⁸³

Ceci rappelé, on se demandera s'il n'existe pas des différences significatives entre le sentiment privé d'un fidèle et ce que l'on est convenu d'appeler son « attitude institutionnelle » (F. H. Allport). En d'autres termes, quelle est son attitude quand il se représente « comme membre d'Église » ou au contraire lorsqu'il n'a pas conscience de sa qualité de membre ? Schanck ²⁸⁴, dans une étude de 1932, avait obtenu à ce sujet des résultats très suggestifs. Il questionna des Méthodistes et des Baptistes afin de découvrir un écart possible entre leur opinion personnelle et leur attitude institutionnelle au sujet

²⁸² G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, p. 209.

²⁸³ Ibid., p. 450.

²⁸⁴ R.L. SCHANCK, « A study of a community and its groups and institutions conceived as behaviors of individuals », *Psychological Monographs*, 1932, 43, no 195, 1-133.

des formes du baptême. Le pourcentage des réponses apparaît au tableau de la page suivante. Nous y avons souligné quelques chiffres comme plus caractéristiques, de l'avis de l'enquêteur. Il ressort, en effet, que, comme membres de leur dénomination, les fidèles répondent selon le point de vue institutionnel de leur groupe ; mais questionnés privément, ils manifestent beaucoup moins de fermeté, ils tendent à se rejoindre en une position commune. La conscience ou la représentation du lien d'appartenance semble donc déterminante à certains égards : elle conditionne soit un « comportement institutionnel », soit un « comportement personnel ».

Disons tout de suite que, en dépit de leur caractère suggestif, ces démonstrations n'apparaissent pas concluantes. Trop de questions restent en suspens. Quelle est la qualité de l'appartenance déclarée par ces sujets ? nominale ? ou psychologiquement significative ? Que veut dire ici « sentiment privé » ? Est-ce un opinion ferme, une protestation, [194] une préférence ? Dans quelle mesure l'attitude personnelle est-elle ou non « ancrée » dans le groupe, selon l'expression de Gerard ?

Kelley s'est attaqué à ce genre de problèmes.²⁸⁵ Il a étudié, par exemple, l'attitude de 207 jeunes collégiens et de 247 étudiants d'université appartenant à diverses dénominations religieuses, afin de déterminer dans quelle mesure la « conscience actuelle d'appartenir à une religion » (salience of membership) influe sur la fermeté des opinions. Son étude de 1955 porta surtout sur le groupe des Catholiques. Par la lecture de textes appropriés à chaque groupe spirituel, il éveilla d'abord chez ses sujets la conscience de l'affiliation religieuse ; pour les Catholiques, on avait lu des passages sur le Pape, sur les missions catholiques. Un questionnaire permit ensuite d'obtenir les réactions

²⁸⁵ H.H. KELLY, « Salience of membership and resistance to change of group-anchored attitudes », *Human Relations*, 1955, 8, 275-289 ; voir également H. H. KELLY et E. H. VOLKART, « The resistance to change of group-anchored attitudes », *Amer. Sociol. Rev.*, 1952, 17, 453-465.

TABLEAU 7

Attitude « privée » et attitude « institutionnelle » de Méthodistes et de Baptistes au sujet des formes du baptême

[Retour à la table des matières](#)

Préférence	Comme membre d'église		Sentiment privé	
	Méthod.	Bapt.	Méthod.	Bapt.
Par aspersion seulement	90	0	16	0
Une forme ou l'autre	8	22	71	59
Par immersion seulement	0	67	6	17
Pas d'attitude	1	11	7	24
Total	99	100	100	100

Source : Schanck, 1932.

[195]

des étudiants, et de comparer leurs opinions avant ou après les « lectures ». Or, il apparaît clairement que la « conscience » du lien d'affiliation religieuse rend les attitudes beaucoup plus fermes, et l'expérimentateur constate que les attitudes offrent, dans ces conditions, beaucoup plus de résistance au changement. Une fois qu'on a éveillé le sentiment d'appartenance des sujets, on ne peut plus les amener à transformer leurs opinions « institutionnelles ». Kelley conclut : « les attitudes d'une personne dépendent en partie de ses contacts sociaux et plus particulièrement des groupes auxquels elle appartient » ; plus exactement, du groupe auquel elle a conscience d'appartenir.

Une distinction est suggérée par Kelley. Le processus de la « représentation » institutionnelle semble plus efficace chez les plus jeunes que chez les plus âgés. L'auteur a remarqué en effet que les étudiants plus âgés ne subissent pas le même degré d'influence lorsque l'expérimentateur tente d'éveiller leur sentiment d'identification à l'Église. Est-ce à dire qu'il y a, avec le développement de la personnalité, un passage de l'identification spontanée à une objectivation ?

Nous avons rencontré plus haut (ch. V) ces deux concepts, empruntés à Lagache.²⁸⁶ Les reprenant ici, on se demandera si le « progrès » de l'appartenance religieuse ne suit pas les étapes qui vont de l'identification spontanée à l'objectivation réfléchie ; en d'autres termes, l'affiliation religieuse se différencie-t-elle selon le niveau d'objectivation rationnelle auquel se situe le fidèle ? de telle sorte qu'on aurait au premier niveau une simple identification « sociologique », « participée », plutôt que perçue consciemment, et au niveau supérieur, une objectivation et une personnalisation du lien d'affiliation à l'Église ?

Sous cette forme, le problème nous semble mal posé. Il ne s'agit nullement de nier que la maturité religieuse rendra les adhésions à l'Église plus intériorisées, plus personnelles et que la représentation du groupe spirituel deviendra plus réfléchie dans la conscience du croyant. Mais on concevrait faussement l'objectivation si l'on supposait qu'elle [196] supprime les identifications plus spontanées ou affectives. Après avoir insisté sur l'importance des phénomènes d'objectivation, Lagache rappelle qu'il ne faudrait pas pour autant minimiser le processus inverse : « nous avons tendance, dit-il, à méconnaître le rôle de l'identification, comme processus fondamental par lequel l'homme devient semblable à l'homme. L'homme est, à la lettre, condamné à l'identification ».

Ces remarques, croyons-nous, viennent éclairer et confirmer les propositions que nous formulions plus haut au sujet de la psychologie de la « participation ». La représentation objective du lien d'appartenance ne révèle qu'un des aspects de nos adhésions sociales. L'attitude religieuse, en particulier, dont nous avons maintes fois souligné la compréhension, ne saurait être dissociée de ses motivations à la fois conscientes ou inconscientes, de ses ressorts à la fois volitifs et émotifs, de ses dimensions personnelles aussi bien qu'institutionnelles.

Il est révélateur de consulter, à ce propos, les recherches portant sur la foi des « intellectuels ». Devolder²⁸⁷ a mené, par exemple, une

²⁸⁶ D. LAGACHE, « Quelques aspects de l'identification », *Bulletin Intern. des Sciences Sociales*, 1955, 7, 37-46.

²⁸⁷ N. DEVOLDER, « Enquête sur la religion des intellectuels », *Bull. de l'Inst. de Rech. Econ. et Sociales*, 1946, 12, 649-671 ; et N. DEVOLVER, « Inquiry into

enquête auprès de 785 Catholiques appartenant à diverses professions (497 hommes, et 288 femmes). Or, il est frappant de constater la très grande part que les sujets attribuent aux « sentiments » lorsqu'ils justifient leurs adhésions religieuses ; près de 50 pour cent des sujets y insistent. Si l'on regroupe toutes les personnes faisant appel à des motivations comme l'identification à la famille, au milieu, à la tradition, on aboutit à 65 pour cent du total. À peine un tiers des hommes font appel à l'« évidence rationnelle » pour justifier leurs positions religieuses.

Une enquête plus récente, conduite par Javaux ²⁸⁸, va dans le même sens. Un sondage auprès de 393 étudiants catholiques laisse apparaître deux types d'adhésions religieuses. L'ensemble est fervent nous dit l'auteur ; mais deux groupes se distinguent : d'une part, « une petite élite qui sait réfléchir et se conduit par des motifs élevés et conscients », [197] mais à côté on trouve « une masse, bien disposée sans doute, mais vivant sur un capital de bonnes habitudes et de pieuses impressions recueillies en famille et au collège... ».

Des conclusions sensiblement divergentes pourraient être tirées de ces observations : certains mettraient au compte d'un « manque de formation religieuse » le fait que l'identification « spontanée » joue un rôle si marqué dans les adhésions spirituelles de ces « intellectuels ». Nous ne contredirions pas absolument ces explications ; il est trop évident que la fidélité à l'Église s'appréciera en définitive par l'adhésion réfléchie à la foi. Mais il nous semblerait imprudent de conclure d'emblée que des sujets « manquent de formation religieuse » du seul fait qu'ils insistent sur les motivations affectives, spontanées et collectives de leur foi. Les solidarités religieuses s'alimentent à des sources diverses ; et distinguer les frontières du « personnel » et de l'« institutionnel », au niveau de la représentation, nous semble sociologiquement arbitraire. Un spécialiste de l'institution, Hertzler ²⁸⁹

the religious life of catholic intellectuals », *Journ. Soc. Psychol.*, 1948, 28, 39-56.

²⁸⁸ J. JAVAUX, s.j., « Une enquête religieuse en milieu universitaire », *Nouvelle Revue Théologique*, 1957, 79, 828-848.

²⁸⁹ J. O. HERTZLER, « Religious institutions », *Annals of the Amer. Acad. of Political and Social Science*, 1948, 256, 1-13.

écrivait que de « concevoir une religion non-institutionnalisée est un non-sens sociologique ; la grande tâche (de la religion) est précisément la reconstruction institutionnelle ».

Nous dirions, au terme de cette discussion, que le dilemme représentation psychologique ou représentation sociologique nous semble gratuitement posé. Qu'il y ait, chez le membre d'Église, une maturation de son sentiment religieux s'accompagnant d'une objectivation progressive, nous l'avons reconnu et nous y reviendrons encore plus explicitement plus bas ; mais nous nous refusons à négliger pour autant les processus plus spontanés d'identification religieuse, par lesquels le fidèle « saisit » son groupe en y participant directement et communautairement. Identifier et s'identifier ne s'opposent pas. Et s'il y avait lieu de « personnaliser » les adhésions à l'Église, ce n'est pas en dépréciant les solidarités collectives qu'on y parviendra, mais plutôt en permettant au fidèle d'assumer personnellement les multiples liens psycho-sociaux qui le rattachent à son groupe religieux.

[198]

3. L'auto-évaluation du groupe d'appartenance

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce chapitre sur la « représentation du groupe d'appartenance », on se demandera également comment les fidèles « voient » leur communauté spirituelle quand ils la comparent aux institutions et aux systèmes sociaux ambiants. Nous employerons à ce propos le terme d'« auto-évaluation » du groupe d'appartenance ; il s'agit essentiellement des jugements de valeur que le groupe porte sur lui-même. Le processus explique, pour une part, la cohésion des affiliations religieuses.

En abordant ce problème de l'auto-évaluation du groupe, on doit se souvenir d'une importante distinction. Nous touchons ici au domaine des valeurs ; or, les valeurs relèvent de deux types d'analyse différents. Si l'on se situe à l'intérieur même d'un système de valeurs, l'analyse se fera selon un mode éthique ou doctrinal. Mais du point de

vue d'un observateur qui veut comprendre les comportements collectifs, les valeurs « représentées » dans un groupe apparaissent comme des motivations capables d'expliquer les conduites qu'il étudie. En ce sens, Stoetzel ²⁹⁰ fait sien le principe de Hartmann : « les valeurs sont en réalité à la fois les données de base et les outils de l'explication de toutes les sciences sociales ».

Demandons-nous, dans cette ligne d'observation, comment le fidèle « apprécie » ou se représente son rattachement à l'Église. Du strict point de vue religieux, il accordera une valeur absolue à son appartenance à l'Église ; et si, en pratique, son adhésion spirituelle se relâche, c'est au niveau des croyances ou des représentations religieuses qu'il faudra chercher l'explication de ses abstentions ; nous y reviendrons dans notre prochaine section. Mais en deçà de l'évaluation proprement théologique de l'appartenance religieuse, le fidèle sera amené à comparer son groupe spirituel et ses croyances religieuses à d'autres systèmes de valeurs et à d'autres institutions. Du point de vue psychosocial, on notera alors soit des conflits d'allégeances, soit des divergences [199] dans les « loyautés » sociales, ou au contraire un accord entre les adhésions spirituelles et les adhésions profanes.

Nous avons déjà touché, dans les chapitres précédents, à un certain nombre de problèmes se rapportant à l'autoévaluation des groupes d'appartenance. On pourrait en reprendre quelques-uns ici à titre d'exemples. On chercherait, notamment, quel est l'effet produit sur le comportement collectif lorsqu'un groupe se représente comme majoritaire ou minoritaire dans un milieu ? Comment un groupe religieux, qui « se voit » comme minoritaire et frustré, en vient-il à assimiler les valeurs de la majorité ? Comment une minorité catholique se comporte-t-elle lorsqu'elle se rend compte des conflits occasionnés par ses positions morales, notamment dans le domaine conjugal et familial ? On se demandera également si le groupe a conscience d'être en situation

²⁹⁰ J. STOETZEL, *Théorie des opinions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1943, p. 334 ; cf. G.W. HARTMANN, « Value as the unifying concept cf. the social sciences », *Journ. Soc. Psychol.*, 1939, 10, 563-575.

de « culture » ou de « sous-culture », s'il se sent accepté, toléré, ou rejeté, persécuté. ²⁹¹

Au seul énoncé de ces problèmes, on saisit à quel point toutes ces représentations sont ambivalentes. Un groupe qui se considère comme minoritaire peut tout aussi bien disparaître par simple assimilation, comme il peut se resserrer sur lui-même et résister indéfiniment à la pression de la majorité ; la persécution « dépréciera » parfois l'appartenance à un groupe religieux, mais elle peut également sceller et renforcer les liens entre les fidèles persécutés. De même, le conflit entre valeurs religieuses et profanes peut être une cause de désintégration interne pour une communauté de croyants, mais il peut au contraire provoquer une redéfinition et un approfondissement des loyautés religieuses. Les explications systématiques nous semblent ici impossibles si l'on reste au niveau objectif. Le fait d'être une minorité, une sous-culture, d'être accepté ou rejeté, n'est certes pas négligeable et les retentissements de ces situations sur la cohésion du groupe seront à prendre en considération. Mais nous croyons que le fait objectif est moins important que la façon dont il est apprécié, assumé et défini par les membres du groupe. La « représentation » [200] du fait et son évaluation nous introduisent précisément à ces frontières de l'« objectivité » et de la « subjectivité » dont parlait Van der Leeuw, et qui doivent être atteintes si l'on veut comprendre les motivations profondes du comportement religieux. Nous avons insisté antérieurement sur les deux sources de nos attitudes, les « cadres sociaux » et notre « façon personnelle » de percevoir et de vivre une expérience (ch. I). On s'arrêtera plus précisément ici à ces modes de perception et de jugement qui viennent en quelque sorte conditionner de l'intérieur le sentiment d'appartenance. Comment le fidèle juge-t-il son groupe religieux face à ceux de l'« extérieur », face aux valeurs du milieu : art, science, solidarités sociales, progrès, etc. Ajoutons qu'il ne s'agit pas tant d'appréciation doctrinale que de jugement psychosocial au sujet du groupe religieux.

²⁹¹ Ces questions nous sont suggérées par diverses monographies récentes ; voir, dans notre Bibliographie de la fin, les travaux de : Nimkoff et Wood, Mayer et Marx, Thomas, Kanin, Le Moal, Pin, Thibaut.

Quelques cas particuliers montreront l'importance de cet élément d'appréciation personnelle, que le langage courant désigne sous le nom de disposition ou d'état d'esprit à l'égard de la religion et des groupes religieux. Allport ²⁹² et ses collaborateurs avaient posé, dans leur enquête auprès d'un groupe d'étudiants, la question suivante : « Que pensez-vous du conflit dont on a souvent parlé entre les découvertes de la Science et les principales affirmations de la Religion ? » Un choix de réponses avait été présentées. Les résultats sont indiqués au tableau de la page suivante. Un mot de commentaire avait été demandé aux sujets pour justifier la réponse qu'ils avaient choisie. En dépouillant ces remarques, les enquêteurs dégagèrent cinq attitudes chez les étudiants : l'attitude perplexe (soit la religion, soit la science, l'une est dans l'erreur) ; l'attitude exclusivement pro-religieuse (la science est mal orientée) ; l'attitude exclusivement pro-scientifique (la science parviendra à tout expliquer) ; l'attitude dualiste (la science explique jusqu'à tel niveau, après quoi on recourt à l'explication religieuse) ; l'attitude de conciliation (science et religion satisfont ceux qui veulent y croire).

[201]

Si 70 pour cent des étudiants questionnés croient avec assez de fermeté que l'accord entre science et religion n'est pas impossible, on remarque de notables différences dans l'appréciation du fait lui-même. Ces appréciations constituent des jugements de valeur sur la religion et, en définitive, sur le groupe religieux auquel les sujets appartiennent. Certains psycho-sociologues préféreront à ce sujet parler d'opinion, d'autres conserveront le concept de jugement. Krech et Crutchfield ont souligné l'influence de ces jugements sur nos attitudes. Dans l'exemple que nous venons de citer, les jugements constituent, certes, un élément « subjectif » ; mais n'est-ce pas finalement l'opinion individuelle du membre qui conditionnera son rattachement psychologique à son groupe religieux ? Un « scientifique » n'appartient pas sans réserve à une religion qui lui semble difficile à accorder avec ses positions d'homme de science.

²⁹² G.W. ALLPORT, J. M. GILLESPIE et J. YOUNG, « The religion of the post-war college student », *Journ. of Psychol.*, 1948, 52, 3-33 ; cf. supra, p. 111.

TABLEAU 8

Réponses obtenues à une question sur les rapports entre la science et la religion (en pour-cent)

[Retour à la table des matières](#)

Attitudes possibles	Réponses obtenues
La religion et la science se supportent l'une l'autre	21
Le conflit est négligeable, plus apparent que réel	32
Le conflit est sérieux, mais probablement pas insoluble	17
Le conflit est très sérieux, et peut-être insoluble	14
Le conflit est absolument insoluble	16

Source : Allport, Gillespie, Young 1948, p.

Un autre cas éclaire le même problème, c'est celui des « positions sociales » des groupes religieux. Comment les membres apprécieront-ils les positions de leur communauté spirituelle devant le « progrès social » ? Max Weber a depuis longtemps remarqué la portée de ces problèmes d'opinion ou de mentalité des groupes religieux. Nous n'entrerons pas ici dans ces questions générales qui continuent d'alimenter [202] les discussions entre sociologues. ²⁹³ Au niveau de l'appréciation immédiate, formulée par le membre d'une Église, on constate que le « sentiment de l'efficacité sociale » de sa religion joue souvent, chez le fidèle, une part déterminante dans ses « loyautés » spirituelles. Allport ²⁹⁴ et ses collaborateurs ont noté, dans ce sens, chez les étudiants touchés par leur enquête, que le reproche « la religion a fail-

²⁹³ Depuis Ernst Troeltsch et Max Weber, les sociologues n'ont cessé de comparer les confessions chrétiennes par rapport à leur contribution dans le domaine scientifique, social, économique, etc. Ces analyses risquent cependant d'être peu concluantes si elles ne sont pas restreintes à l'examen de quelques facteurs empiriquement contrôlables. Parmi les travaux plus récents voir, dans notre Bibliographie de la fin, ceux de : Mack, Murphy et Yellin, Field, Fischhoff, Thorner, Russo ; cf. Halbwegs.

²⁹⁴ G.W. ALLPORT, J.M. GILLEPSIE et J. YOUNG, « The religion of the post-war college student », *Journ. of Psychol.*, 1948, 25, 3-33.

li » revient beaucoup plus souvent que l'objection « la religion est scientifiquement fausse ». Kitay ²⁹⁵ rapporte que la justification la plus fréquemment invoquée par des étudiants juifs ayant perdu la foi, c'est le spectacle des divisions, des haines et des persécutions engendrées par le conflit des religions ; la conscience de ces antagonismes culturels et spirituels les a détachés, avouent-ils, de toute religion, y compris la leur. La réconciliation aura été psychologiquement impossible entre les « valeurs religieuses » et les « valeurs de paix sociale ».

Il est significatif d'examiner, sur cette question, comment les jeunes Français se « représentent » l'effet de la religion sur le progrès social. Dans l'enquête de l'Institut Français d'Opinion Publique de 1958, on avait formulé la question : « la religion est-elle opposée au progrès social ? » Les Catholiques pratiquants ont répondu non dans la proportion de 84 pour cent ; les Catholiques non-pratiquants dans la proportion de 57 pour cent ; les athées dans la proportion de 19 pour cent. ²⁹⁶ Ces réponses sont à rapprocher de celles qu'avaient suscitées une question analogue touchant les rapports de la science et de la religion. Chez les Catholiques pratiquants, trois pour cent seulement voient une opposition entre les deux ; chez les non-pratiquants, la [203] proportion monte à 14 pour cent, et chez les athées elle atteint 51 pour cent. On voit par ces réponses qu'il n'est pas indifférent pour les groupes religieux que leurs membres aient une « représentation » favorable ou non des interactions socio-culturelles de l'Église et des valeurs ambiantes. Nous n'entendons suggérer ici aucun ordre de priorité entre les facteurs ou indiquer que la « représentation » soit déterminante sur la « participation religieuse », ou vice versa ; nous constatons seulement le rapport. La « représentation » sert en tout cas d'indice pour comprendre soit la qualité des adhésions à la communauté, soit les distances qui en séparent.

En guise de conclusion, on voudra insister sur le rôle que joue l'appréciation du groupe d'appartenance dans la cohésion des attitudes religieuses. À notre avis, on a trop souvent séparé, dans les enquêtes,

²⁹⁵ P.M. KITAY, *Radicalism and conservatism toward conventional religion*. New York, Teachers College, 1947.

²⁹⁶ « La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? » (Enquête de l'I.F.O.P.), *Informations Catholiques Internationales*, 1958. 86, 11-20.

les éléments objectifs et subjectifs de la vie religieuse collective. Par delà les situations socio-religieuses objectivement observables, il y a les « jugements » qu'entretiennent les membres sur leur communauté d'appartenance. Ces « jugements » affectent leur représentation du groupe religieux et conditionnent la fermeté de leur adhésion. C'est en dernière analyse une question de réconciliation des valeurs au niveau des motivations. Le membre d'Église est en perpétuelle quête d'unification intérieure. À la limite du champ d'observation, on perçoit que les motivations ultimes du fidèle s'inspirent de ses croyances et de sa foi. Cette frontière, la psychologie sociale peut la discerner, mais elle ne peut d'elle-même la franchir. Il lui est possible toutefois d'interroger les symboles religieux pour y percevoir un aspect complémentaire des solidarités spirituelles.

4. Les représentations symboliques du groupe religieux

[Retour à la table des matières](#)

Le monde des symboles est indéfini ; « les rapports avec Dieu, comme l'écrit Le Bras ²⁹⁷, postulent une immense organisation du temps et de l'espace ». D'accord avec les [204] observations du sociologue, la phénoménologie souligne le fait que l'homme organise le monde à l'image de ses croyances. ²⁹⁸ Tout parle de Dieu à l'homme religieux et, dans cette perspective, le symbole est coextensif à l'univers spirituel ; comme tel il est irréductible à l'analyse. Sous l'angle cependant des représentations ou des perceptions du groupe, il devient possible d'examiner la portée psycho-sociale des symbolisations religieuses. La psychologie de l'inconscient, comme l'attestent les travaux de Jung ²⁹⁹ et de Baudouin ³⁰⁰ a contribué à découvrir, - ou à redécou-

²⁹⁷ G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 11, p. 790.

²⁹⁸ Voir G.VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, pp. 663 et suiv.

²⁹⁹ C.G. JUNG, *Psychologie et religion*. Paris, Edition Buchet/Chastel-Corréa, 1958.

vrir, - le rôle fondamental du symbolisme à travers l'histoire spirituelle de l'humanité, celle des groupes et de l'individu lui-même.

Tout en reconnaissant l'intérêt général de ces recherches, nous nous orienterons ici dans une direction plus précise et nous nous bornerons aux « représentations symboliques » non pas de l'univers religieux, mais de l'institution religieuse elle-même ; nous nous arrêterons aux symboles qui « représentent » le groupe d'appartenance dans la conscience des fidèles. Ce type de perception sociale révèle, croyons-nous, la qualité et la fermeté des liens d'affiliation au groupe religieux. Il n'est pas indifférent pour la cohésion des communautés spirituelles que le fidèle se représente son groupe soit comme une « association volontaire », soit comme « une famille spirituelle » ou comme « une cité sainte ».

Un point important doit être noté lorsqu'on parle de « représentation symbolique » : c'est du point de vue du fidèle et de sa foi qu'il faut se placer si l'on veut comprendre le rôle du symbole dans la psychologie et le comportement du membre d'Église. Or, dans cette optique, le symbole n'est pas seulement une image servant à traduire une réalité ultérieure ; le symbole livre la réalité elle-même. Pour le fidèle, Dieu est un Père, l'Église est une Mère. On sera d'accord avec Baudouin pour « voir dans le symbole, non pas tant un mode de "représentation" des faits religieux [205] (ce qui pourrait laisser penser à quelque arbitraire dans le choix du signe, cerise indépendant du signifié) mais bien la manifestation la plus directe, la plus spontanée de ces faits ». ³⁰¹ C'est avec cette réserve que nous employerons ici l'expression de « représentation symbolique ».

Dans un chapitre qu'il écrivait autrefois sur la « morphologie religieuse », Halbwachs ³⁰² s'était arrêté au problème des représentations symboliques des groupes ecclésiastiques. Pour le fidèle, avait-il noté, l'Église est représentée comme un immense Corps, avec ses par-

³⁰⁰ C. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux*. Paris. Fayard, 1957.

³⁰¹ Op. cit., p. 279.

³⁰² M. HALBWACHS, « La morphologie religieuse », ch. I dans *Morphologie sociale*. Paris, Colin, 1938, pp. 19-30. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

ties distinctes, ses membres, ses fonctions. « C'est bien de tous ces éléments qu'est constituée la représentation collective de l'espace religieux, commune au groupe, plus ou moins claire et précise dans les consciences individuelles de ses membres ». Ces observations permettent de comprendre comment, psychologiquement, le fidèle se relie à l'Église ; il se voit proprement comme un membre rattaché à un Corps vivant, et en ce Corps il est « situé » dans l'univers. « En résumé, dit Halbwachs, ce n'est pas en un sens purement symbolique que nous devons prendre l'expression : le corps de l'Église. L'ensemble des fidèles se présente comme une masse matérielle, et rien de ce qui s'y produit ne reste sans signification religieuse ». ³⁰³ La cohésion de l'institution religieuse apparaît donc comme la cohésion d'un vivant ; et l'on peut prévoir que les liens d'appartenance, sur le plan psycho-social, se resserreront ou se détendront dans la mesure même où le symbole sera perçu comme réel ou comme vidé de son contenu.

Les symboles sous lesquels le groupe d'appartenance est représenté influenceront forcément sur tout le comportement religieux. Le fait une fois constaté, on aimerait s'enquérir du dynamisme psycho-social des représentations symboliques. Comment les symboles du groupe religieux agissent-ils sur la psychologie du fidèle ?

Une réponse globale à ces problèmes est suggérée par Jung qui a étudié notamment les effets qu'ont produits [206] au sein du Protestantisme l'évacuation des rites et des symboles traditionnels, L'homme a été posé seul devant Dieu ; l'intermédiaire de l'Église maternelle a été minimisé : « aussi ont-ils écarté plus ou moins l'intercession de l'Église entre Dieu et l'homme » et, ajoute Jung, « en abolissant les remparts protecteurs, le protestant a perdu les images sacrées qui expriment d'importants facteurs inconscients... ». Protestant lui-même, Jung constate la tension psychologique qui résulte de l'absence des rites et des « images sacrées » : « Le protestant est abandonné à Dieu seul. Il n'y a pour lui ni confession, ni absolution... Il doit digérer seul ses péchés et il n'est pas trop assuré de la grâce divine qui est devenue inaccessible, faute d'un rituel adéquat ». Psychologiquement, il en résultera pour le protestant une conscience aiguë de sa tension

³⁰³ Citations, pp. 24 et 29.

intérieure et de son péché, qu'il porte seul face à Dieu ; cette conscience, remarque Jung, atteint « un degré difficilement accessible à la mentalité catholique, car la confession et l'absolution sont toujours prêtes à atténuer une trop grande tension ». ³⁰⁴

Les études en profondeur poursuivies par Murray ³⁰⁵ et ses collaborateurs auprès de cinquante étudiants universitaires semblent confirmer les explications de Jung. Murray s'est rendu compte, en examinant la vie intérieure de ses sujets, du rôle important joué, dans leur psychologie consciente et inconsciente, par les représentations religieuses. Le symbolisme de l'« Église maternelle » notamment exerce auprès des sujets catholiques une très nette fonction d'intégration. Les étudiants catholiques, note-t-il, sont « remarquablement plus solides et sûrs » que les autres. D'où leur vient leur sécurité psychologique ? « Leurs craintes inconscientes, pourrait-on dire, étaient calmées par la présence tutélaire de l'Église maternelle. Et s'ils étaient parfois incapables d'observer les préceptes de leur religion, ils savaient que le pardon était toujours à leur portée. Une confession secrète, repentante, et une fois encore ils seraient acceptés avec bienveillance comme membres du troupeau ». [207] L'appartenance à l'Église maternelle leur procure l'apaisement des angoisses inconscientes qui s'attachent à la recherche des motivations ultimes. La présence d'« une Église sage, humaine et indulgente » fait qu'ils ignorent « ce que c'est de se sentir seul et abandonné dans un tourbillon de sentiments et d'idées incommunicables ». Parlant d'un autre groupe d'étudiants d'appartenance religieuse différente, Murray remarque qu'ils étaient « péniblement conscients d'impulsions et de sentiments troublants » et, par ailleurs, ils « n'étaient pas retenus par leur religion et ne faisaient jamais usage de son symbolisme pour dépeindre leurs difficultés ». Les Catholiques subissent également des difficultés, mais leur recours à l'Église est quasi spontané : « c'était comme si leur foi en une autorité ultime les délivrait de la nécessité de résoudre indé-

³⁰⁴ C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, pp. 95-99.

³⁰⁵ H.A. MURRAY, *Exploration de la personnalité : Étude clinique et expérimentale de cinquante sujets d'âge correspondant à celui des études universitaires*. Trad. de l'anglais par A. Ombredane et N. Chevalier, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

pendamment des problèmes fondamentaux... Dans le système imagina-tif et rationalisé d'une Église effective il y a une place pour chaque chose... Le problème du bien et du mal est résolu et seul le problème de la volonté morale demeure ». 306

Ces observations nous entraînent aux limites mêmes de l'explica-tion psycho-sociologique ; elles révèlent, croyons-nous, un aspect de l'identification et de l'affiliation religieuse qui spécifie le « sentiment d'appartenance ». Nous aurons l'occasion d'y revenir. L'appartenance spirituelle déborde les structures visibles d'une institution ; le fidèle « fait partie » d'un Corps, il est membre d'une famille ; il participe à la vie de Dieu. Son attitude envers le sacré n'est pas dirigée vers une catégorie ; elle est dirigée vers une Personne, selon la remarque de Rogé. Dans le christianisme, cette Personne c'est le Christ. C'est, en définitive, la référence à cette Personne qui recèle l'explication der-nière de l'appartenance à l'Église et qui assure la cohésion de la com-munauté chrétienne. Freud, dont les théories sur le comportement re-ligieux ont été maintes fois contestées, n'a cependant pas manqué de percevoir ce fait fondamental ; et il le note en ces lignes qui nous ser-viront de conclusion : « Ce n'est pas sans une profonde raison qu'on insiste sur l'analogie entre la communauté chrétienne et une famille et que les fidèles se considèrent comme des frères, c'est-à-dire [208] comme des frères par l'amour dont le Christ est animé à leur égard. Il est incontestable que le lien qui rattache chaque individu au Christ est la cause du lien qui rattache chaque individu à tous les autres ». 307

306 Les passages cités sont des pp. 730-731.

307 S. FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, trad. de W. Jankélévitch, Paris, Payot, 1924 (réimpr. 1953), p. 42. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

[209]

Troisième partie
Différenciation de l'attitude religieuse

SECTION 2

LES CHANGEMENTS DANS L'ATTITUDE RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

Dans ses changements mêmes, l'attitude religieuse révèle sa spécificité. Sous le terme de « mobilité religieuse », on évoquera les phénomènes négatifs de rupture dans l'intégrité des croyances, dans la pratique religieuse, dans l'affiliation elle-même. Positivement, l'attitude socio-religieuse se parfait par le progrès dans la participation spirituelle, par la maturation et l'approfondissement du sentiment d'appartenance religieuse.

Les deux prochains chapitres traiteront précisément des modifications négatives et des changements positifs dans les attitudes religieuses d'un milieu. On montrera en quel sens la « mobilité religieuse » est dite observable dans un groupe ; on y repérera les principales manifestations psycho-sociales de l'indifférence, de la désaffection religieuse, de l'incroyance (ch. X). Dans un dernier chapitre, on analysera les traits qui spécifient la stabilité des sentiments religieux ; l'on observera également les signes qui accompagnent le progrès dans les participations socio-religieuses (ch. XI).

[211]

Troisième partie.

Différenciation de l'attitude religieuse

Section 2. Les changements dans l'attitude religieuse

Chapitre X

Les transformations de l'attitude religieuse

1. L'observation des changements d'attitude. - 2. Le concept descriptif de « mobilité religieuse ». - 3. Le nivellement des attitudes religieuses. - 4. L'abandon de la pratique religieuse par les jeunes. - 5. Ruptures d'unité dans les croyances. - 6. Incroyance et rupture d'appartenance.

1. L'observation des changements d'attitude

[Retour à la table des matières](#)

Ce que nous savons déjà de l'attitude religieuse et de ses liens avec le monde des croyances, nous rappelle que le sentiment du fidèle échappe pour une part à l'observation psycho-sociologique. On pourrait alors se demander si, en abordant la question des changements d'attitude religieuse, on n'envahit pas un domaine intime, insaisissable, comme le sont les réorientations libres de l'individu. Que la connaissance du cas particulier défie ici l'analyse systématique, on l'admettra ; on reconnaîtra cependant que l'observation des collectivités laisse apparaître, au niveau des grands nombres, des changements qui eux sont vérifiables empiriquement. C'est à l'examen de ces transforma-

tions psycho-religieuses que nous voudrions consacrer cette dernière section de notre analyse.

Quelques essais d'explication ont déjà été tentés par les chercheurs concernant les changements collectifs d'attitudes religieuses ; mais leur portée, de l'avis même de leurs auteurs, reste limitée, soit parce qu'on n'a pas dépassé tel mode de changement comme, par exemple, les étapes de l'incroyance, soit encore parce qu'on a restreint l'étude à une communauté locale, ou à un groupe particulier. ³⁰⁸ Vouloir [212] étendre ces explications et chercher une théorie générale de la « mobilité religieuse » serait, croyons-nous, peine perdue, du moins dans l'état actuel de nos connaissances. Ce n'est donc pas dans cette voie que nous orienterons notre recherche présente. Nous voudrions nous arrêter, en cette section, à quelques traits observables de la mobilité religieuse et dégager si possible des éléments descriptifs qui aident à comprendre les transformations constatées.

Prenons d'abord conscience de quelques moyens dont dispose le sociologue pour cerner les phénomènes de mobilité religieuse. Il y a, en premier lieu, des inférences simples qui permettent de saisir des changements globaux ; la comparaison des recensements religieux et civils, par exemple, révèle le progrès ou le déclin de la fidélité religieuse, notamment en ce qui concerne les naissances et les baptêmes, les mariages et les funérailles civiles et religieuses. ³⁰⁹ Dans une ligne de recherche analogue, Fichter s'est servi du rapport entre le nombre d'enfants baptisés et le nombre de ces baptisés qui se retrouvent, une fois adultes, dans la communauté chrétienne ; dans trois paroisses ainsi étudiées, il a calculé que le tiers seulement des enfants baptisés étaient restés liés ultérieurement à la communauté paroissiale ; les deux-tiers avaient échappé en cours de route à l'emprise du groupe religieux. ³¹⁰ Ces méthodes, si elles nous découvrent les résultats des changements religieux, ne renseignent guère sur les processus ou les

³⁰⁸ À titre d'exemple, voir dans notre Bibliographie de la fin les travaux des auteurs suivants : Vetter et Green, Schmitt-Eglin, Nelson, Telford, Gilliland.

³⁰⁹ C'est la méthode qu'ont utilisée, par exemple, Le Bras, Schnepf, Thomas.

³¹⁰ J.H. Fichter, s.j., *Social relations in the urban parish*. Chicago, The University of Chicago Press, 1954, p. 75.

étapes des variations constatées. Des moyens plus précis sont utilisés à cette fin par les observateurs.

On connaît, par exemple, la méthode des « profils religieux » employée en certaines études. Le « profil religieux » d'une communauté indique l'âge où se produisent les variations dans le comportement des fidèles, à l'égard de pratiques religieuses facilement observables. Deux exemples illustreront la méthode. Fichter ³¹¹, dans une de ses études, a tracé le portrait suivant du « Catholique modal », observé dans une paroisse de 8.363 fidèles, âgés de 10 ans et plus : [213] le Catholique modal est très religieux durant l'adolescence et la post-adolescence (de 10 ans à 19 ans) : à partir de 20 ans, il devient « négligent » ; c'est entre 30 et 39 ans que son abstention religieuse est la plus marquée. Puis durant les décades suivantes, la pratique religieuse s'améliore progressivement, mais sans toutefois revenir au niveau de l'adolescence.

La même méthode a été employée par Desabie ³¹² pour l'interprétation du recensement religieux effectué dans la Seine en 1954. Voici comment il note les variations du comportement religieux : participation religieuse maxima vers 12 ans, époque de la Communion solennelle ; puis brusquement après il y a baisse de la pratique dominicale ; la chute continue progressivement jusque vers 35 ans ; un retour s'esquisse alors chez les femmes à partir de cet âge, plus tard chez les hommes. Les tableaux de la page suivante regroupent les résultats en fonction de quelques variables.

Les « profils » ainsi dégagés doivent évidemment être interprétés avec précaution, surtout si on n'a pas la possibilité de les restituer dans le temps, de manière à suivre les mêmes personnes aux différents âges. On se rappellera également que ces « profils » d'ensemble simplifient la réalité ; ils peuvent même tromper l'observateur non averti qui n'aurait pas la prudence de distinguer les taux de pratique

³¹¹ J.H. Fichter, s.j., « The profile of catholic religious life », *Amer. Journ. Sociol.*, 1952, 58, 145-149.

³¹² J. DESABIE, *Le recensement de pratique religieuse dans la Seine*. Paris, I.N.S.E.E., 1958.

selon les milieux ou selon les catégories socio-professionnelles. ³¹³ Telles quelles cependant, ces images « modales » nous permettent de saisir les patterns dans les variations collectives du comportement religieux. Des constantes apparaissent qui susciteront des recherches plus approfondies. Ces observations orienteront les responsables de l'action religieuse, notamment en ce qui regarde les âges critiques de l'abstention ou du retour.

Les changements de l'attitude religieuse sont également mis en relief par les études portant sur les étapes du développement religieux personnel. Nous connaissons déjà les analyses de Harms sur les trois âges dans la formation

[214]

TABLEAU 9

Taux de présence dominicale des Catholiques de la Seine selon le sexe et l'âge (pour 100 personnes du même groupe résidant dans la Seine).

[Retour à la table des matières](#)

ÂGES	HOMMES	FEMMES
11 ans	49,7	53,7
12 ans	52,7	57,7
13 ans	33,2	36,0
14 ans	25,7	28,8
15 ans	22,2	25,9
20 ans	9,4	15,2
35 ans	5,2	8,1
50 ans	5,2	9,9
75 ans	9,6	16,9

Source : Desabie 1958b, p. 820-821.

³¹³ On trouvera un excellent exemple de « profils » différenciés selon les « catégories sociales », dans J. LABBENS, *Les 99 autres*. Lyon. Vitte, 1954, pp. 116-132.

TABLEAU 10

Taux de présence dominicale en fonction du sexe, de l'âge et de la situation de famille (pour 100 personnes du même groupe résidant dans la Seine).

[Retour à la table des matières](#)

Situation de famille	Age et sexe							
	20 ans		35 ans		50 ans		75 ans	
	M	F	M	F	M	F	M	F
Célib. (1)	9,9	18,9	6,6	[6,7	5,1	20,8	20,1	27,6
Célib. (2)	9,9	18,0	5,2	14,7	3,8	18,3	14,0	23,8
Mariés	1,8	2,6	5,3	7,0	5,6	9,3	9,3	14,7
Veufs	-	-	3,4	7,8	3,6	7,9	9,3	15,5
Ensemble	9,4	15,2	5,2	8,1	5,2	9,9	9,6	16,9

1. y compris : prêtres, religieux, religieuses ;
 2. non compris : prêtres, religieux, religieuses.
- Source : Desabie 1958b, p. 821.

[215]

religieuse de l'enfance : la période de la prime enfance, la période du « réalisme religieux », la période de la religion « individualisée » ³¹⁴ Nous verrons, plus bas, l'analyse que Allport a présentée de la maturation du sentiment religieux. Inutile de souligner l'intérêt de ces recherches sur la psycho-sociologie des « âges religieux » ; ces études seraient à rapprocher des analyses plus générales montrant comment se produisent de nouvelles intégrations de nos attitudes aux tournants de l'existence : vers 5 ans, vers 21 ans, vers 50 ans. ³¹⁵ Les renseignements ainsi obtenus permettraient de mieux comprendre comment

³¹⁴ E. HARMS, « The development of religious experience in children », *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 112-122.

³¹⁵ Cf. J. STOETZEL, *Théorie des opinions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1943, p. 299.

se différencient les statuts et les rôles aux divers âges, et de saisir un peu mieux la signification psycho-sociale des changements d'attitudes religieuses.

C'est donc en observant soit les collectivités (méthode statistique descriptive et méthode des profils), soit la personnalité religieuse (genèse, maturation du sentiment religieux) qu'on arrive à cerner les modifications des attitudes religieuses. On peut également partir des comportements eux-mêmes et s'arrêter aux processus qui entraînent un changement d'orientation spirituelle. On aura alors des travaux sur la conversion elle-même, comme ceux de Penido, - sur la déchristianisation, comme ceux de Schmitt-Eglin, - sur l'athéisme, comme ceux de Vetter et Green. ³¹⁶

Arrêtons ici notre description ; cette présentation rapide des méthodes suffit à notre propos. Nous voyons en quel sens les variations de l'attitude religieuse sont dites observables. Essayons maintenant de préciser ce qu'il faut entendre sociologiquement par la « mobilité religieuse ».

2. Le concept descriptif de « mobilité religieuse »

[Retour à la table des matières](#)

Si nous nous reportons aux éléments descriptifs recueillis jusqu'ici, nous constatons que le concept de changement socio-religieux n'est pas univoque. Divers phénomènes s'attachent [216] au même terme descriptif. Nous distinguerons, pour les besoins de notre analyse, trois points de vue : les pôles extrêmes du changement, les différenciations intermédiaires, et finalement l'orientation du changement.

On considérera d'abord les pôles extrêmes du changement survenu dans l'attitude religieuse ; ces deux termes absolus de la « mobilité religieuse » seront, d'une part, la conversion ou l'affiliation au groupe

³¹⁶ Ces derniers travaux sur la déchristianisation et sur l'athéisme seront bientôt examinés dans nos paragraphes suivants.

religieux ; à l'inverse, ce sera la rupture totale d'avec la communauté des croyants. Tels sont, en effet, les deux extrêmes dans la modification des appartenances religieuses : on s'attache définitivement à la communauté, ou on s'en détache totalement.

Entre ces deux modifications extrêmes des attitudes, il y a place pour toutes les transformations intermédiaires ; elles sont indéfinies en principe et elles correspondent à tous les degrés allant de l'identification totale à l'Église, à la participation marginale, sporadique. Il s'agit toujours d'une appartenance effective au groupe religieux, mais d'une appartenance qui entraîne des participations plus ou moins étendues. La typologie de Le Bras, la classification suggérée par Isambert, les catégories utilisées par Fichter serviront ici à évaluer la signification pratique qui sera associée à toutes les attitudes intermédiaires entre la ferveur et l'abandon. ³¹⁷

On s'arrêtera finalement à l'orientation du changement. En se plaçant du point de vue des groupes religieux, on dira que les modifications ont un sens positif ou négatif ; l'appartenance se resserre ou elle se relâche ; le sentiment d'affiliation des fidèles se détend ou il s'intensifie dans le sens d'une adhésion plus ou moins étroite au groupe religieux.

Les trois éléments descriptifs ainsi dégagés facilitent un classement méthodique des formes de mobilité religieuse ; ceci nous aidera à situer l'analyse qui suit. Pour ce qui est des formes extrêmes du changement, - conversion ou affiliation d'un côté, rupture de l'autre, - notons que nous avons déjà traité du premier aspect dans nos chapitres sur la formation des attitudes religieuses ; il nous restera ici à envisager le second aspect ; nous le ferons en abordant le problème du passage à l'incroyance et à l'athéisme.

[217]

Les variations intermédiaires de l'attitude religieuse ont retenu notre attention lorsque nous avons analysé les facteurs de cohésion du sentiment d'appartenance ; nous insisterons ici sur quelques aspects complémentaires : les ruptures successives dans la « compréhension »

³¹⁷ Nous avons présenté plusieurs de ces typologies au ch. VIIIe, pp. 168-175.

du sentiment religieux. Dans la direction opposée, nous verrons comment, psychologiquement, s'opère la maturation du sentiment religieux.

Quant à la troisième considération, celle de l'orientation positive ou négative des changements, elle a surtout une fonction de référence au système de valeurs des groupes religieux eux-mêmes. Ceux-ci apprécieront la transformation des attitudes religieuses collectives en terme de fidélité ou d'infidélité (à l'Église, à la communauté de foi). D'un point de vue strictement sociologique, les changements positifs ou négatifs seront appréciés en fonction d'une cohésion plus ou moins étroite entre les membres et leur groupe d'appartenance. Le sociologue voudra cependant s'enquérir des motivations spécifiques de l'appartenance spirituelle et, pour cela, il devra rejoindre les jugements que l'Église profère sur les signes de fidélité ou d'infidélité religieuse.

Nous aborderons d'abord les phénomènes de transformation négative : voies de l'indifférence, de la déchristianisation, et de la rupture par athéisme. Ce sera la matière des dernières divisions de ce chapitre. Nous examinerons, au chapitre suivant, un aspect complémentaire de la « mobilité religieuse », c'est-à-dire la persistance et la stabilité particulières des attitudes spirituelles ; nous terminerons par une analyse de la maturation du sentiment religieux.

3. Le nivellement des attitudes religieuses

[Retour à la table des matières](#)

Aux premières lignes d'un chapitre traitant de la « genèse d'un scepticisme », Baudouin note : « La méthode psychologique doit rendre compte, avec la même impartialité, des mouvements qui poussent une personne vers la vie religieuse et de ceux qui l'en écartent ». ³¹⁸ Le sociologue [218] pourrait reprendre cet avis à son compte. Sans s'arrêter aux seuls « mouvements » intimes du comportement religieux individuel, il cherchera à comprendre les circonstances sociologiques

³¹⁸ C. BAUDOIN, *Psychanalyse du symbole religieux*. Paris, Fayard, 1957, p. 38.

qui accompagnent la modification ou la rupture des liens d'appartenance à un groupe religieux.

Un phénomène, entre autres, retiendra l'attention de l'observateur, c'est le « nivellement » socio-religieux qui s'opère en certaines collectivités ou groupes pluri-culturels. Même des communautés homogènes peuvent en être affectées. Schmitt-Eglin, par exemple, a présenté une analyse des « mécanismes de la déchristianisation » dans un « village de banlieue ». Sociologiquement, la déchristianisation lui paraît liée à l'exode constant des élites vers la ville ; cette sorte de « promotion vers l'extérieur » prive le village des éléments plus dynamiques qui empêcheraient la communauté humaine et chrétienne de perpétuellement retomber, sans cadres, dans la médiocrité, sinon la démoralisation. Les conformismes y sont puissants, pratiquement irrésistibles, nivelant tout effort de réforme sociale ou religieuse. « Qui-conque crée, progresse, dépasse la moyenne du groupe, s'élève au-dessus de lui, s'en sépare et mérite sanction. Un sentiment de culpabilité inconsciente provoque chez le non-conformiste une réaction de compensation et d'excuse : il masque son bien-être et met une extrême pudeur à avouer sa réussite ». ³¹⁹ Ce nivellement a souvent été noté ; il est même caractéristique de certaines communautés villageoises. D'autres formes de nivellement se produiront dans les villes.

Fichter ³²⁰ a décrit un phénomène de cet ordre chez des Catholiques urbains. Nous avons eu l'occasion plus haut (ch. VIII) de décrire ce processus selon lequel des Catholiques « moyens » se conforment partiellement à une culture dominante non-catholique. Une personnalité religieuse « modale » se dégage de ces analyses. Les comportements observés révèlent que le « rôle intégrateur » du Catholique modal n'est pas assumé par son statut religieux. Si l'on excepte leurs références aux valeurs suprêmes, ces Catholiques [219] s'identifient pour une bonne part aux non-catholiques. Un nivellement psycho-religieux s'est opéré en eux.

³¹⁹ P. SCHMITT- EGLIN, *Le mécanisme de la déchristianisation*. Paris, Editions Alsatia, 1952, p. 151.

³²⁰ J.H. FICHTER, s.j., « Religious values and the social personality », *Amer. Cath. Social. Rev.*, 1956, 17, 109-116.

Des effets encore plus marqués de ce processus de nivellement ont été constatés par Telford ³²¹, dans une étude portant sur près de 1.000 étudiants universitaires (d'allégeance protestante pour la plupart). Le fait ressort surtout chez un sous-groupe constitué d'anciens militaires. Telford a comparé leurs attitudes religieuses avant et après l'expérience de la vie militaire. Divers aspects du processus de nivellement sont observables : on constate non seulement une « neutralisation par le bas » des sentiments religieux, de sorte que tous se retrouveraient dans la même indifférence ; il y a surtout, une sorte de « compromis collectif » avec, à la fois, des abandons et des compensations. Si les plus fervents deviennent tièdes, les sujets initialement hostiles retrouvent, par contre, plus de sympathie envers les Églises. « Il est possible, suggère Telford, que l'expérience de la guerre ait eu un effet de nivellement sur les attitudes envers l'Église, rendant les mieux disposés moins favorables et changeant l'antagonisme des autres en un sentiment plus favorable ». Ce processus d'abandon et de compensation se retrouve également dans leurs attitudes envers la religion institutionnalisée. D'une part, il y a une désaffection commune chez les vétérans à l'égard de leurs Églises comme institution mais, d'autre part, on note chez la majorité une meilleure appréciation des dimensions morales et éthiques de la religion.

Il serait imprudent de généraliser les conclusions de Telford ; elles ne concernent qu'un milieu bien déterminé et ne regardent que des sujets dont le rattachement initial à leurs Églises n'était pas très ferme. Nous retiendrons cependant, comme particulièrement suggestives, les remarques de l'auteur montrant que le nivellement socio-religieux n'est pas, comme on serait porté à la croire, une sorte de réduction pure et simple au niveau d'un scepticisme collectif. S'il y a une baisse de fidélité chez les uns, il y a chez les autres une réelle découverte du fait religieux.

[220]

³²¹ C.W. TELFORD, « A study of religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1950, 31, 217-230.

Nelson ³²² a rapporté des résultats comparables à ceux-ci, à la suite d'enquêtes menées, à 14 ans d'intervalle, auprès de 1.200 sujets appartenant à 12 dénominations protestantes. En 1936, ces sujets étaient étudiants d'université ; ils avaient, avec d'autres (3.749 en tout), répondu à un questionnaire d'attitudes religieuses, selon la méthode de Chave et Thurstone. On avait alors pu apprécier leurs attitudes : 1) envers Dieu (réalité) ; 2) envers Dieu (influence sur la conduite) ; 3) envers l'Église ; 4) à l'égard de la pratique dominicale. En 1950, Nelson reprit l'enquête auprès de 1.200 de ces sujets interrogés en 1936. Ici encore, on observe les mêmes phénomènes de nivellement et de compensation. D'une part, il y a atténuation des différences initiales (de 1936) entre les étudiants de diverses dénominations, entre les étudiants provenant de collèges confessionnels et les autres, entre les étudiants venus de diverses régions du pays, entre les étudiants des deux sexes, etc. ; en regard de toutes ces variables, le nivellement est évident. Mais on découvre, par ailleurs, que la moyenne générale du second test est plus élevée que la moyenne obtenue 14 ans auparavant : ceci au moins pour les trois premières sections de l'échelle d'attitudes (nn. 1, 2, 3). Pour l'observance dominicale (no 4) il y a un recul. L'auteur conclut que, dans l'ensemble, les changements se sont effectués dans une direction favorable à la religion en dépit d'un nivellement des extrêmes.

Une conclusion provisoire nous est suggérée par ces observations. S'il faut, d'une part, reconnaître dans un milieu donné l'action d'un nivellement des attitudes religieuses, on se gardera d'assimiler ce processus à une simple déperdition collective du sentiment religieux, à une conquête généralisée du scepticisme ou de l'indifférence. Les attitudes religieuses des plus « favorables » ne sont pas ici les seules à être modifiées ; les adversaires du fait religieux changent également leur manière de voir et de sentir envers l'Église. Certains parleront de pluralisme, de « tolérance », de « sécularisation » progressive. Il n'est pas impossible même que ces nivellements aboutissent à une sorte de syncrétisme religieux. [221] Sociologues et responsables spirituels auront intérêt à s'interroger sur la portée sociale et spirituelle de ces

³²² E. N. P. NELSON, « Patterns of religious attitude shifts from college to fourteen years later », *Psychological Monographs*, 1956, 70, no 17, 1-15.

phénomènes. Ces remarques n'ont, avons-nous dit, qu'une valeur provisoire ; elles demandent à être complétées par les analyses de notre prochain chapitre sur la persistance et le renforcement des attitudes religieuses. Ce que nous avons dit déjà des « certitudes » particulières accompagnant les sentiments religieux nous permettra de comprendre que les « concessions réciproques » sont loin d'être le seul phénomène à observer dans un contexte de pluralisme religieux. D'autres changements, et souvent d'ordre positif, seront à constater. Nous y viendrons plus loin. Poursuivons pour l'instant l'examen des modifications négatives du sentiment religieux. Ces modifications peuvent évidemment être aussi diverses que sont variées les options religieuses des individus. L'étude des cas personnels n'est pas sans intérêt pour saisir sur le vif comment s'opèrent les ruptures dans les adhésions religieuses ; ce type d'analyse déborderait cependant notre propos actuel. Ce qui retiendra plus immédiatement l'attention du sociologue, ce sont les « régularités », les « patterns » qui semblent se manifester dans les changements d'attitudes religieuses au sein d'un groupe, d'une communauté, d'une classe, d'une région. Voilà l'aspect auquel nous nous arrêterons ici ; nous considérerons dès lors la dimension sociologique du phénomène évoqué. Nous orienterons nos observations sur certaines situations typiques plus fréquemment étudiées ces dernières années ; nous examinerons en particulier l'abandon de la pratique religieuse par les jeunes, puis les ruptures d'unité dans les croyances et finalement les ruptures de l'appartenance religieuse elle-même.

4. L'abandon de la pratique religieuse par les jeunes

[Retour à la table des matières](#)

Remarquons dès l'abord que ce phénomène de la désaffection religieuse des jeunes est loin d'être un fait uniforme ; d'un pays ou d'une culture à l'autre, les situations religieuses des jeunes seront très dissemblables. On n'a pour s'en convaincre qu'à revoir les « profils religieux » que nous rapportions au début de ce chapitre. Ces « profils religieux » [222] proviennent d'études faites auprès de Catholiques

américains (paroisse urbaine) et de Catholiques français (région parisienne). Dans le premier cas, voyions-nous, c'est précisément au cours de l'adolescence et de la post-adolescence (entre 10 et 19 ans) que le « Catholique modal » montre le plus de ferveur envers l'Église. Les plus notables défections ne surviendront que plus tard, soit entre les âges de 30 et 39 ans. Dans le second cas, les Catholiques parisiens manifestent leur plus grande assiduité à l'église vers l'âge de 12 ans ; immédiatement après la Communion solennelle, leur pratique religieuse (modale) accuse une chute très marquée, et la courbe continue à décliner lentement jusque vers l'âge de 35 ans, époque où s'amorce un mouvement de retour à l'Église.

Cette comparaison statistique souligne bien les différences globales d'un milieu à l'autre, mais elle n'implique pas pour autant que le problème de la désaffection religieuse des jeunes soit le fait exclusif de certains pays ou de certains milieux soi-disant moins favorisés. Partout l'on constate qu'il y a pour les adolescents et les jeunes une étape critique à franchir dans la maturation de leurs adhésions religieuses. L'étape peut être plus ou moins longue, plus ou moins heureuse pour les fidélités religieuses. Il serait évidemment imprudent de généraliser en cette matière, tellement varient les situations selon les milieux, les traditions et les conditions concrètes. Mais le fait global, c'est-à-dire l'existence d'une période critique pour la fidélité religieuse des jeunes, s'impose à l'attention et postule quelques observations de la part du psycho-sociologue. ³²³

Ce problème, faut-il avouer, n'a suscité jusqu'ici que peu d'analyses méthodiques. Un abondant matériel descriptif a bien été fourni ces dernières années par les enquêtes de pratique religieuse ; les faits ont été divulgués, et l'on sait de façon assez précise, à quel âge, selon les milieux, les jeunes « risquent » d'abandonner la pratique, quelles différences existent à cet égard selon les niveaux d'éducation, [223] les catégories socio-professionnelles, la provenance familiale, etc. Mais au chapitre des « explications » de ce phénomène socio-religieux, aucune

³²³ Plusieurs auteurs ont souligné « la transformation du sentiment religieux » comme un « fait caractéristique de l'adolescence » ; voir L. GUITTARD, *L'évolution religieuse des adolescents*. Paris, Editions Spes, 1952, pp. 69 et suiv. ; (consulter l'abondante bibliographie citée par Guittard à la fin de son ouvrage).

synthèse satisfaisante n'a encore été présentée. Il serait vain par contre de proposer des explications a priori, non fondées sur de suffisantes observations ; mais ne serait-il pas éclairant de regrouper méthodiquement les diverses « raisons » invoquées par les chercheurs qui se sont penchés sur le problème de la désaffection religieuse des jeunes ? Nous croyons que d'utiles suggestions pourraient ainsi être recueillies en vue d'une analyse systématique, que d'autres prolongeront peut-être. Essayons donc de passer en revue les principales « raisons » avancées jusqu'ici, et voyons ensuite comment ces « motifs de désaffection » pourraient être réunis en une synthèse utile et pouvant servir d'hypothèse explicative pour des recherches ultérieures.

Ajoutons une remarque méthodologique avant d'aborder notre analyse proprement dite. En quel sens pouvons-nous parler de « raisons explicatives » devant un phénomène comme celui de la désaffection religieuse ? Le sociologue et le théologien comprendront ce que signifie le type d'« explication » ici envisagé.

À la rigueur, le théologien pourrait récuser comme non avenue l'« explication » sociale, puisqu'elle n'est pas une explication « intégrale » et « religieuse » du fait de l'éloignement de l'Église. Cette explication ne pénètre pas jusqu'à la motivation intime de l'engagement religieux, jusqu'à l'ultima ratio de l'adhésion de foi.

Mais le théologien, comme l'observateur social, ne pourront manquer d'être frappés par certaines uniformités, certains patterns qui se manifestent au niveau des comportements collectifs, au plan des grands nombres : taux différentiels de la fidélité selon les sexes, les âges, les milieux, les traditions, etc. Tout en réservant, comme nous l'avons dit, l'explication proprement théologique de la fidélité personnelle, n'est-on pas justifié alors de chercher, au sein des conduites collectives, des régularités ou des types de comportements qui nous révéleraient des concomitances observables entre la fidélité d'un groupe et tel contexte psycho-social ?

[224]

Le sociologue reconnaîtra que dégager ces patterns n'est pas « expliquer » le secret des comportements spirituels, car la « cause » totale de l'expérience religieuse déborde le champ de son observa-

tion ³²⁴ ; mais il essaiera néanmoins, de son point de vue, de cerner des « régularités tendanciennes », ou d'apercevoir des constantes statistiques dans un milieu donné. S'il parle d'« explication » ou de « causalité », il n'entend pas dire par là le dernier mot sur les conduites religieuses. Mais tout en s'interdisant de souligner des relations absolues de cause à effet, il cherchera à exprimer des relations de concomitances, des patterns, ou des associations entre tels comportements collectifs et tel contexte social.

C'est donc à l'intérieur de ces limites empiriques que nous tâcherons d'analyser le phénomène de la désaffection collective des jeunes en certains milieux. Voilà pourquoi nous ne parlerons d'« explication » ou de « cause » qu'en mettant une fois pour toutes ces mots entre guillemets. Venons-en immédiatement à l'examen des motifs proposés d'ordinaire par les chercheurs.

Un rapide inventaire des raisons que l'on invoque généralement, pour « expliquer » l'abandon de la pratique religieuse par les jeunes, nous suggère l'énumération des « causes » suivantes : celles qui sont d'ordre pédagogique et moral, celles qui sont d'ordre psychologique, et celles qui sont d'ordre culturel et sociologique.

À un premier niveau d'explication, on attribuera le déclin de la pratique religieuse des jeunes à leur manque d'instruction religieuse et morale. ³²⁵ L'explication n'est pas [225] sans valeur ; nous avons eu

³²⁴ G. LE BRAS concluait ainsi son étude sur l'explication socio-religieuse : « Nous savons que notre désir de comprendre ne sera jamais apaisé, que la cause des causes échappera toujours à notre regard. Pour les hommes religieux, c'est Dieu... » ; voir G. LE BRAS, « L'explication en sociologie religieuse », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1956, 21, 59-76 ; on consultera plusieurs autres articles dans ce même numéro des Cahiers consacré à l'explication en sociologie.

³²⁵ Le moraliste qui parle de l'« éveil des passions » et des difficultés morales rencontrées par les jeunes au cours de l'adolescence ou de la post-adolescence, donne également une explication très valable dans son ordre. L'orientation morale qui accompagnera la maturation biologique et psychologique sera un facteur primordial pour expliquer l'évolution spirituelle de l'adolescent. Pour en comprendre cependant les répercussions sur les affiliations religieuses, il faut voir comment ces problèmes, présents chez tous les jeunes, sont diversement résolus dans le contexte de la famille, de l'Église, de l'école,

l'occasion d'examiner plus haut à quel point la doctrine joue un rôle intégrateur spécifique dans le cas des affiliations religieuses (voir pp. 126 et suiv.). Ajoutons cependant que ce type d'analyse reste trop général pour être vraiment éclairant. Les enquêtes que nous avons citées au chapitre VIe nous ont montré que les liens entre l'« instruction religieuse » et la participation religieuse subséquente sont loin d'être simples, et l'observateur devra avant tout chercher à comprendre comment et dans quelles conditions psychologiques, sociales, culturelles, etc., les jeunes peuvent acquérir, par le moyen de l'instruction religieuse, une attitude spirituelle intégrée à leur conduite totale. Ceci revient à dire que le fait d'avoir reçu une instruction religieuse ne constitue pas de soi une variable indépendante capable d'expliquer seule les fidélités ultérieures à l'Église. Il nous suffira à ce propos de renvoyer le lecteur à notre VIe chapitre où nous avons précisément examiné les conditions qui affectent « l'intégration différentielle des attitudes religieuses ». Cet examen nous a révélé en plus de facteurs pédagogiques, d'autres facteurs d'ordre psychologique et social, dont il faut tenir compte pour apprécier le succès ou l'insuccès d'une formation religieuse.

Quelle explication les psychologues nous offrent-ils de ce phénomène ? Lorsqu'ils analysent la conduite des jeunes qui se détachent de la pratique religieuse, la plupart des auteurs insistent sur l'un ou l'autre des motifs suivants : le rejet de l'autorité parentale, et l'élaboration d'une synthèse personnelle en marge des valeurs religieuses.

D'un côté, on interprétera la crise religieuse des jeunes dans la perspective des dissociations psychologiques de l'enfant d'avec ses parents. ³²⁶ C'est le « conflit des générations », qui a été décrit par Pearson, et où il apparaît que les crises religieuses sont, chez plusieurs jeunes, une transposition [226] et une projection des conflits existant

des groupes d'amis et de compagnons, c'est-à-dire dans le cadre de référence propre à chacun.

³²⁶ Il est clair que nous nous plaçons ici dans la perspective où les parents entendent donner un minimum de formation religieuse à leurs enfants. Dans les cas où l'abandon de la pratique par les jeunes est liée à l'indifférence religieuse des parents, ce n'est plus à l'explication psychologique qu'il faut recourir, mais à une explication plus globale, comme celle que nous suggérons plus loin.

à l'intérieur de la famille. ³²⁷ Le besoin d'émancipation, la critique des parents, la recherche de l'indépendance, font que le jeune rejettera tout ce qui autrefois l'identifiait aux siens : valeurs, traditions, attitudes religieuses elles-mêmes. Ceci décrit un cas extrême évidemment ; mais il fait comprendre la nature des situations conflictuelles qui peuvent mettre en cause les dispositions spirituelles de l'adolescent. La réaction contre les parents n'ira pas habituellement jusqu'au rejet total, mais sous ses formes plus bénignes le conflit se rencontrera chez un grand nombre. Citant plusieurs études antérieures, Allport affirme que cette réaction contre l'enseignement des parents se produit chez les deux-tiers des enfants environ. ³²⁸

Est-il besoin de souligner avec quel soin cette crise devrait être orientée de telle sorte que les attitudes religieuses soient désolidarisées des conflits psychologiques qui surviennent entre les générations ? Autrement, le rejet de la religion des parents, comme l'a montré Pearson, fera partie du « système de défense » par lequel le jeune s'oppose à sa famille.

Les psychologues insistent, avons-nous dit, sur un second point : l'absence de valeurs religieuses et intégrantées au moment où s'effectue la maturation psychologique du jeune. La formation d'un système personnel de valeurs se produit surtout entre 17 et 25 ans. Mais c'est au cours de toute la période antérieure que seront assimilées peu à peu les valeurs préparant l'individuation d'une « philosophie de la vie ». Ce que nous avons dit déjà des valeurs religieuses « marginales » et des valeurs religieuses « intégrantées » ³²⁹ nous a permis d'insister sur les fonctions organisatrices de l'attitude religieuse bien développée. Ceci nous suggérait déjà toute l'insuffisance d'une initiation religieuse qui ne serait pas reliée psychologiquement à l'ensemble du comportement. Le processus positif que nous avons décrit antérieurement . aide à comprendre maintenant comment s'opère le [227] phénomène

³²⁷ G. H. PEARSON, *Adolescence and the conflict of generations : Introduction to some of the psychoanalytic contributions to the understanding of adolescence.* New York, W. W. Norton, 1958, pp. 79-81.

³²⁸ G. W. ALLPORT, *The individual and his religion : a psychological interpretation.* London, Constable Publ., 1951, p. 32.

³²⁹ Voir pp. 134-140.

inverse, celui de la désaffection envers une « pratique religieuse » superficiellement accueillie dans la synthèse personnelle du jeune. Il y a là un « mécanisme de déchristianisation » qu'il faudrait étudier avec le plus grand soin. Peut-être réussirait-on, par des études concrètes, à éclairer le conflit des valeurs qui déchire le jeune en lui-même et empêche la maturation d'un sentiment religieux bien intégré à sa personnalité totale. Mais parler de valeurs, nous entraîne déjà sur le plan culturel et sociologique.

Les « explications » socio-culturelles du détachement religieux des jeunes nous ouvrent de très vastes horizons : c'est toute l'histoire d'un milieu, toute la tradition d'un pays, ses coutumes, son passé spirituel, son originalité culturelle, son système d'éducation, ses rapports civils et religieux, etc., que l'on pourrait ici évoquer. Sans négliger le jeu complexe de ces facteurs globaux, nous nous arrêterons, dans notre optique à nous, à l'impact immédiat qu'ils exercent hic et nunc, et à leur influence directe sur l'attitude religieuse des jeunes. Nous considérerons donc les faits qui médient ces influences diffuses et qui peuvent conditionner de façon prochaine le comportement religieux des jeunes fidèles.

Une première donnée sociologique s'impose à nous quand nous considérons la situation des jeunes dans leurs cadres sociaux, c'est le caractère confus de leur rôle social. Dans la plupart des milieux où il vit, - sauf parmi ses « amis », et ses condisciples peut-être, - l'adolescent fait l'expérience d'un état d'inadaptation, de dissociation, sinon d'antagonisme. Dans son milieu familial, scolaire, religieux, l'enfant, lui, a sa place tout indiquée ; son statut est bien défini, son rôle d'enfant est nettement marqué. L'adulte comme tel aura également son rôle clairement assigné et déterminé par son âge, sa maturité, ses responsabilités. Mais dans le cas de l'adolescent, nous sommes en présence d'un statut mal défini, qui n'est ni celui de l'enfant, ni celui de l'adulte. Il y a là une source de dissociation intime qui a souvent été notée, mais dont les conséquences sociales sont rarement mesurées. ³³⁰

³³⁰ « Tout se passe, écrit Fau, comme si le monde du travail, à l'exception du milieu pédagogique, ignorait l'adolescence. Apprentis et jeunes travailleurs sont

[228]

Le *statut social* ambigu de l'adolescent n'entraîne-t-il pas des effets dissociateurs au plan du comportement religieux lui-même ? Clark n'hésite pas à l'affirmer, en faisant remarquer que rien n'humilie autant l'adolescent à l'église que le fait d'être confondu avec « les enfants ». D'autre part, l'adolescent n'a pas encore la satisfaction d'être traité comme un fidèle adulte. Il y a là des éléments d'inadaptation et de conflit qui ne pourront être contrebalancés que par l'insertion du jeune fidèle dans un groupement, où le statut et le rôle des adolescents seront nettement définis par rapport à la vie de l'Église. ³³¹

Ces observations sur le statut et les rôles sociaux de l'adolescent nous engagent à pousser plus loin l'analyse et à nous demander si certains *groupes concurrents* ne pourraient pas s'interposer entre le jeune et l'Église et ébranler la fermeté de son allégeance religieuse. Les problèmes de cet ordre nous mettent sur le terrain des groupes de référence auxquels se rattache le comportement du jeune fidèle. L'on reconnaît aujourd'hui que l'explication psycho-sociologique des attitudes suppose la connaissance des groupes concrets auxquels se réfère et s'identifie l'individu. La théorie des groupes de référence a montré que nos attitudes sont influencées par les valeurs et les normes des groupes auxquels nous nous relions psychologiquement, soit au plan de l'appartenance réelle, soit au plan de l'identification pure et simple. Ce cadre analytique nous semble indispensable pour comprendre l'évolution spirituelle des jeunes. ³³²

utilisés dans les ateliers et les usines comme s'il s'agissait d'adultes c'est-à-dire d'individus socialisés, libérés de leur milieu familial, ayant créé eux-mêmes une cellule familiale nouvelle ». R. FAU, *Les groupes d'enfants et d'adolescents*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 103.

³³¹ Voir W. H. CLARK, *The psychology of religion*. New York, Macmillan, 1958, pp. 120-121.

³³² Nous avons eu l'occasion de traiter plus en détail cette question dans notre article « Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses », Communication à la VI^e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, Bologne, 5-8 sept. 1959 ; voir *Social Compass*, 1960, 2, 139-160. Nous avons signalé dans cet article une abondante bibliographie sur les *Groupes de référence*. Indiquons brièvement ici : T. M. NEWCOMB, « Attitude De-

[229]

Les divers groupes auxquels se réfèrent psychologiquement les jeunes ont une influence capitale sur l'orientation de leur conduite. Le groupe parental, le groupe scolaire, les groupes d'amis du même âge (appelés en anglais *peer-groups*), les groupes de loisirs, les groupes religieux sollicitent tous avec plus ou moins d'attrait la « loyauté » du jeune participant ; ils constituent les cadres affectifs et normatifs de sa conduite habituelle. Ces groupes lui offrent un statut, des rôles particuliers, lui imposent des valeurs et des normes, contrôlent son comportement par des sanctions manifestes ou tacites. Ce n'est qu'en situant le jeune dans son contexte social et dans son réseau de références communautaires, que l'on comprendra son comportement d'ensemble ainsi que la signification de ses affiliations multiples.

Tout ceci trouve son application dans le domaine des appartenances religieuses. En utilisant ce schéma analytique, on découvrira la solidité, la résistance ou la fragilité des affiliations socio-religieuses. On verra quelles concurrences, quels antagonismes suscitent chez le jeune fidèle ses « loyautés » envers des groupes parallèles, indifférents ou hostiles à l'Église. La description de quelques cas nous indiquera en quel sens la théorie des groupes de référence peut ici nous servir.

Le curé d'une paroisse très déchristianisée (4 pour cent de pratique) nous rapportait le fait suivant, qui illustre bien comment peut s'opérer la dissociation psychologique chez le jeune adolescent. « Les enfants, nous disait-il, qui assistent à mon catéchisme paroissial sont inmanquablement punis et ridiculisés le lendemain à l'école par leur maître, un militant communiste ». Comment pourrait-on comprendre le comportement de ces enfants si l'on faisait abstraction des conflits profonds que suscite en eux le désir d'appartenir pleinement et au

velopment as a Function of Reference Groups : The Bennington Study », in E.E. MACCOBY, T.M. NEWCOMB et E.L. HARTLEY, *Readings in Social Psychology*. New York, Holt, 1958, pp. 265-275 ; voir également H.B. GERAD, « The Anchorage of Opinions in Face-to-face Groups », *Human Relations*, 1954, 7, 313-325. Pour ce qui concerne plus particulièrement l'adolescent, voir le chapitre intitulé « Adolescent Strengthening of the Ego Through Use of Group Ideals », in G.H. PEARSON, *Adolescence and the Conflict of Generations*. New York, W.W. Norton, 1958, ch. 5e, pp. 82-100.

groupe religieux et au groupe de leurs camarades de classe ? Deux systèmes psycho-sociaux réclament l'allégeance de l'enfant, et le divisent en lui-même. L'éducateur religieux ne peut traiter ce jeune chrétien comme un être isolé sociologiquement. La psychologie profonde [230] de l'enfant est comme partagée entre deux groupes de référence, l'un favorable, l'autre hostile à la religion. Le conflit n'est pas seulement dans les faits extérieurs, il s'inscrit dans les attitudes mêmes de l'enfant. C'est donc en tenant compte des solidarités concrètes dans lesquelles s'insère le comportement des jeunes que l'on comprendra la stabilité ou la précarité de leur rattachement psychologique à l'Église.

De graves conflits peuvent naître également, dans la psychologie de l'enfant, après l'époque de la Communion solennelle. En maintes régions, on constate que la pratique religieuse décline rapidement après la douzième ou la treizième année. L'adolescent se détache alors du groupe religieux et est absorbé par des groupes concurrents, dont les normes excluent pratiquement la fidélité à l'Église : groupes de loisirs, groupes de travail, etc. Par delà les statistiques de la pratique religieuse, par delà la courbe des « profils religieux » (qui nous révèlent l'abandon de la pratique par les jeunes aux différents âges), il faut savoir discerner les influences vraiment significatives qui provoquent ces départs prématurés de la communauté des pratiquants. Ces influences ne se retrouvent-elles pas en quelque sorte incarnées dans les divers groupes auxquels se relie concrètement le comportement habituel de l'adolescent ? N'y a-t-il pas là souvent une véritable concurrence psychologique et morale suscitée de façon plus ou moins informelle par des groupes a-religieux ou même hostiles à l'Église ?

La sociologie religieuse n'a pas encore suffisamment prospecté ce domaine de façon méthodique. On est assez mal renseigné sur l'influence morale et spirituelle des groupes primaires dans lesquels s'insère spontanément l'adolescent au moment où il s'émancipe de sa famille. Les groupes de compagnons du même âge (*peer-groups*) revêtent à cet égard une particulière importance. Les quelques études que l'on possède sur le sujet nous semblent le prouver éloquemment. Dans une

analyse lucide et très franche, Seidler et Ravitz ³³³ ont étudié, en sociologues, les influences qu'ils avaient subies personnellement durant leur jeunesse au [231] sein d'une bande comprenant une douzaine de camarades. La « culture » de ce groupe d'amis influença profondément chacun des membres de la bande au point que celle-ci devint un « substitut de la famille », c'est-à-dire un véritable « groupe primaire » capable de supplanter l'influence morale et spirituelle des parents.

La sociologie religieuse de l'adolescence aurait intérêt à poursuivre ses recherches dans cette direction. ³³⁴ On pourrait reprendre ici quelques-unes des indications générales de Bossard en les appliquant aux comportements religieux de l'enfant. ³³⁵ Cet auteur a montré comment les « groupes d'amis » ont chacun leur « culture » particulière et leurs normes de comportement. Ces groupes restreints ont un impact souvent décisif sur la personnalité de leurs jeunes membres et le « contrôle social » qu'ils exercent sur la conduite des jeunes peut parfois annihiler l'influence des éducateurs ou même des pasteurs religieux.

Même en restant sur le plan des appartenances proprement religieuses, la théorie des groupes de référence nous aide à comprendre les différenciations qui s'établissent dans la fidélité des jeunes envers l'Église. Si, en effet, l'on poussait plus avant l'analyse, on verrait selon quel processus les attitudes religieuses de l'enfant, qui au début sont comme « ancrées » dans le groupe parental, subissent à l'époque de l'adolescence, une sorte de transfert institutionnel, de telle sorte que l'adolescent s'identifie de plus en plus consciemment au groupe

³³³ M.B. SEIDLER et M. J. RAVITZ, « A Jewish Peer Group », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 61, 11-15.

³³⁴ Les observations faites autrefois par Cooley restent très suggestives : « C'est un fait général que les enfants, - les garçons surtout, un peu après leur douzième année, - vivent dans une camaraderie où leurs sympathies, leurs ambitions et leur honneur sont souvent engagés plus profondément qu'ils ne le sont dans leur famille ». C.H. COOLEY, *Social Organization*. New York, Scribner, 1911, p. 23.

³³⁵ J.H.S. BOSSARD, *The Sociology of Child Development*. New York, Harper, 1954 ; voir surtout le chapitre 23e, « The Role of the Peer Groups », pp. 523-549.

ecclésial comme tel. Le sociologue Harms a décrit cette sorte d'évolution sociocentrique dans la psychologie de l'enfant, confirmant en un sens les propositions plus générales de Piaget, de Murray, de Bos-sard. ³³⁶ Des études plus approfondies seraient à entreprendre sur le sens de ce transfert institutionnel, qui correspond chez l'enfant à [232] la découverte personnelle de la communauté ecclésiale. Peut-être, au niveau psycho-social, trouverait-on que le sentiment religieux des jeunes quittant l'Église si tôt après leur Communion solennelle n'avait jamais été relié fermement au groupe ecclésial lui-même. L'hypothèse mériterait d'être vérifiée par des enquêtes. Ne trouverait-on pas, dans cette ligne de recherche, l'une des causes les plus profondes du détachement religieux des jeunes ? Et si l'on rapprochait les constatations de cet ordre des observations signalées plus haut à propos des groupes de référence profanes, on comprendrait sans doute comment se nouent et se dissolvent, sur le plan psycho-sociologique, les adhésions spirituelles. On verrait comment les jeunes sont souvent partagés, psychologiquement et moralement, entre divers groupes, parental, scolaire, d'amitié, de loisir, de voisinage, d'apprentissage, etc. ; chacun de ces groupes imposant avec plus ou moins de contrainte ses valeurs, ses normes, ses récompenses, ses sanctions. On pourrait soupçonner légitimement que, dans un grand nombre de cas, si la « concurrence » entre les groupes se fait au détriment des fidélités religieuses, c'est que le « transfert institutionnel » envers l'Église et la « référence psychologique » subséquente ont manqué de consistance et de signification véritablement personnelle pour le jeune pratiquant.

Quelle que soit la portée de l'hypothèse particulière ici décrite, nous croyons que le cadre des groupes de référence ouvre de nouvelles voies d'enquête à la sociologie religieuse. L'intérêt de cette théorie c'est qu'elle nous offre un cadre explicatif à la fois opératoire et synthétisant de manière commode toutes les raisons invoquées jusqu'ici pour « expliquer », sur le plan sociologique, l'abandon de la pratique

³³⁶ Nous avons examiné plus haut la théorie de ces auteurs en ce qui nous concerne ; voir au ch. Ve, pp. 120-125.

religieuse par les jeunes. ³³⁷ Ces dernières considérations nous serviront de conclusion et de récapitulation.

Examinant les « causes » qui expliqueraient les « transformations [233] de l'attitude religieuse » chez les jeunes, nous avons essayé de passer en revue les principales raisons fournies jusqu'ici par les auteurs. Après avoir distingué les raisons pédagogiques, morales, psychologiques, culturelles et sociales du détachement religieux des jeunes, nous sommes venus à une explication que nous estimons plus synthétique, et qui procède par l'analyse des groupes de référence, c'est-à-dire des groupes auxquels se rattachent concrètement les diverses allégeances du jeune fidèle. Nous croyons que chacune des « causes » invoquées plus haut peut être réintégrée dans le contexte des groupes primaires qui sollicitent ou se disputent les « loyautés » de l'adolescent. On découvre ici quel support offrent aux jeunes les cadres affectifs et moraux dans lesquels se déroule leur évolution spirituelle. Il y a là une explication globale et opérationnelle qui, tout en respectant la liberté des options religieuses individuelles, peut rendre compte des différences comme des « régularités » constatées dans l'abandon de la pratique religieuse par les jeunes.

Remarquons en terminant que la théorie des groupes de référence trouvera de multiples applications en sociologie religieuse. En un sens, il est plus facile d'utiliser ce cadre analytique lorsqu'il s'agit des groupes primaires de l'adolescent. Mais on utilisera également la méthode pour l'observation des comportements religieux en général et pour l'analyse des « concurrences » qui s'exercent auprès de l'adulte, par le fait de ses participations et de ses identifications à des groupes multiples. Nous aurons l'occasion d'y revenir en examinant, dans nos paragraphes suivants, comment se produisent chez les fidèles la rup-

³³⁷ Rappelons toutefois la limite et la portée exacte de cette analyse explicative, qui n'embrasse que l'aspect sociologique du phénomène de la désaffection religieuse. Notre optique empirique appelle un complément que seule la théologie des options religieuses peut fournir. Pour le théologien, « la découverte psychosociologique de la communauté ecclésiale » ne saurait expliquer l'ultime raison de l'adhésion religieuse. Seul le jugement de foi personnel servira d'explication dernière du point de vue théologique. Voir les remarques méthodologiques de la p. 223.

ture dans la foi, et les ruptures de l'appartenance religieuse elle-même.

5. Ruptures d'unité dans les croyances

[Retour à la table des matières](#)

Si l'observateur se place du point de vue de l'Église pour juger de la stabilité ou des variations du sentiment religieux, l'indice qui retiendra surtout son attention, c'est la conformité des attitudes aux normes et enseignements professés par la communauté chrétienne. Partant de ces considérations formelles, le sociologue reconnaîtra les altérations [234] collectives du sentiment religieux aux ruptures qui se manifestent dans les adhésions à la foi traditionnelle. Il surveillera également les écarts qui apparaissent entre les attitudes déclarées des fidèles et leurs attitudes pratiques. Rappelons que nous n'envisageons ici que les comportements collectifs, tels que l'observation sociologique peut les remarquer. Il ne s'agit donc pas du fidèle individuellement considéré dans son comportement moral ou selon son attitude intérieure de croyant.

L'aspect sociologique de ces modifications d'attitude a été souligné par des enquêtes menées depuis quelques années en divers pays. En consultant ces études sur les comportements religieux collectifs, on est frappé précisément par les écarts qui s'observent soit à l'égard des enseignements doctrinaux, soit au plan des engagements religieux pratiques. Examinons en particulier ce qui a trait aux adhésions doctrinales ; nous verrons comment s'y relie la fermeté des affiliations religieuses.

Le sondage entrepris par l'Institut Français d'Opinion Publique en 1958, auprès des jeunes de 18 à 30 ans, révéla des marges considérables dans les adhésions doctrinales collectives. ³³⁸ Si 62 pour cent des jeunes Français interrogés croient au « Christ fils de Dieu », 49 pour cent seulement croient au péché originel, et 32 pour cent seule-

³³⁸ « La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? » (Enquête de H.F.O.P.), *Informations Catholiques Internationales*, 1958, 86, 11-20.

ment à la résurrection des corps. Or, du point de vue de l'Église, ces fidèles devraient accueillir avec la même fermeté tous ces articles de foi revêtus, chacun, de la même autorité doctrinale.

Les théologiens apprécieront, de leur point de vue, la signification proprement religieuse de ces ruptures dans les croyances ; le sociologue remarque pour sa part que le degré de conformisme ou de refus doctrinal spécifie la fermeté ou la faiblesse des affiliations visibles à la communauté des croyants. Les chercheurs ont remarqué à ce propos que l'incidence est réciproque entre la fermeté de la foi et la pratique religieuse. ³³⁹ Le fait semble suggéré dans les réponses faites par les Catholiques, pratiquants et non-pratiquants, [235] lors de l'enquête de l'I.F.O.P. citée plus haut. Voici les réponses affirmatives à trois questions sur la foi :

	Pratiquants	Non-pratiquants
Jésus-Christ est le fils de Dieu	97%	59%
La Trinité	90%	43%
L'Immortalité	90%	43%

Il apparaît cependant dans les enquêtes que, chez les Catholiques, la fermeté de la foi est plus intimement liée à la pratique religieuse qu'elle ne l'est chez les Protestants. Brown et Lowe ³⁴⁰ ont comparé, par exemple, des Protestants et des Catholiques qui n'avaient plus aucune pratique religieuse. Or, si l'on considère la croyance aux doctrines chrétiennes traditionnelles, la différence dans les adhésions est deux fois plus grande entre Catholiques pratiquants et non-pratiquants qu'elle ne l'est entre Protestants pratiquants et non-pratiquants. Les Catholiques qui ont abandonné tout contact avec l'Église semblent sociologiquement plus éloignés de leur coreligionnaires que les Protes-

³³⁹ Voir A.W. EISTER, « Some aspects of institutional behavior with reference to churches », *Amer. Sociol. Rev.*, 1952, 17, 64-69.

³⁴⁰ D.C. BROWN et W. L. LOWE, « Religious beliefs and personality characteristics of college students », *Journ. Soc. Psychol.*, 1951, 33, 103-129.

tants non-rattachés ne le sont des Protestants fidèles. Ceci rejoint l'une des remarques qui terminent l'enquête religieuse menée en France en 1952 : « il est peut-être plus aisé de se reconnaître croyant dans un milieu social où la foi n'est pas associée à des pratiques strictement définies et à une discipline comme celle qu'impose l'Église catholique ». ³⁴¹

Les ruptures dans l'intégrité de la foi se traduiront donc, pour les Catholiques, par un éloignement de l'Église beaucoup plus prononcé que celui créé par un écart doctrinal analogue, dans une communauté où l'enseignement est considéré comme « réformable ». Ce qui est dit ici des Catholiques pourrait être répété, en un sens, de tous les chrétiens ayant conservé une synthèse doctrinale unitaire. C'est en général pour tous ces fidèles que les écarts collectifs dans la foi signifieront (soit comme cause, soit comme effet) une modification des appartenances religieuses.

C'est en gardant en mémoire cette précision que l'on interprétera les enquêtes plus générales sur les croyances [236] religieuses. Les « écarts » en matière de foi affecteront différemment les milieux ou les pays à tradition protestante et les pays traditionnellement catholiques. Il est suggestif, à cet égard, de consulter les résultats d'un sondage d'opinions qui fut effectué simultanément en 12 pays différents à la fin de 1947. ³⁴² Deux questions avaient été posées :

« Croyez-vous en Dieu » et « Croyez-vous en Immortalité de l'âme ? » Nous reproduisons ici les réponses affirmatives suscitées par ces deux questions dans les divers pays, (en pour-cent) :

³⁴¹ « Le catholicisme en France », *Sondages*, 1952, no 4, 14, 1-56, cf. p. 42.

³⁴² « Une enquête internationale : la religion dans le monde », *Sondages*, févr. 1948, 10, 31-33.

Pays	Croient en Dieu	Croient en l'immortalité
Brésil	96	78
Australie		95
Canada	95	78
États-Unis	94	68
Norvège	84	71
Grande-Bretagne	84	49
Finlande	83	69
Hollande	80	68
Suède	80	49
Danemark	80	55
Tchécoslovaquie	77	52
France	66	58

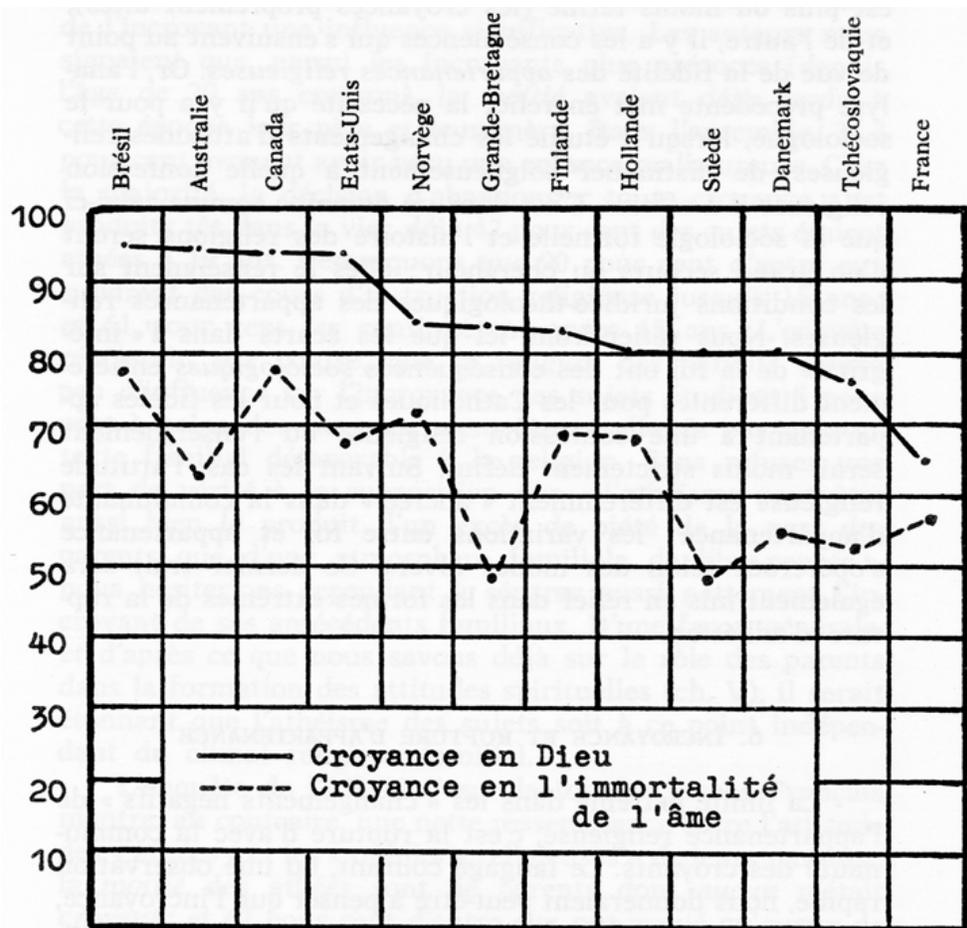
La figure de la page suivante fait ressortir les écarts dans l'acceptation de ces deux points de doctrine. Pour certains pays, comme l'Australie, la Grande-Bretagne, la Suède, la marge est considérable entre la croyance en Dieu et la croyance en l'immortalité de l'âme. En tenant compte de notre remarque précédente, on ne pourra pas en conclure que, dans ces trois pays, le détachement ou l'abandon des religions institutionnelles soient plus marqués que dans les autres pays. On notera, par contre, le faible écart enregistré pour la France, pays à tradition nettement catholique. Ici les croyances auront tendance à évoluer ensemble, solidairement. En France, comme dans tous les autres pays, la foi en Dieu est plus ferme que la croyance en l'immortalité ; mais, en France plus qu'ailleurs, on aura tendance à accepter ou à rejeter les deux propositions ensemble. Le rapporteur [237] du sondage français précise que « parmi les athées, 88 pour cent ne croient pas en l'immortalité de l'âme » et que « parmi ceux qui ne croient pas en l'immortalité de l'âme, 78 pour cent sont athées ». Et en ce pays, on

peut dire, en règle générale, que « la croyance en l'immortalité de l'âme entraîne la foi en Dieu ». 343

FIGURE 3

Réponses affirmatives à deux questions de doctrine religieuse (croyance en Dieu, - et en l'immortalité de l'âme), lors d'un sondage d'opinions simultané en 12 pays.

[Retour à la table des matières](#)



Source: Sondages 1948, p. 33

343 Ibid., p. 32.

[238]

Il y a donc, dans ces phénomènes que nous avons appelés « ruptures d'unité dans les croyances », deux aspects à considérer ; d'une part, il y a le fait que l'acceptation doctrinale est plus ou moins ferme (les croyances proprement dites), et de l'autre, il y a les conséquences qui s'ensuivent au point de vue de la fidélité des appartenances religieuses. Or, l'analyse précédente met en relief la nécessité qu'il y a pour le sociologue, lorsqu'il étudie les changements d'attitudes religieuses, de distinguer soigneusement à quelle confession religieuse il a affaire. C'est dans un domaine comme celui-ci que la sociologie formelle et l'histoire des religions seront d'un grand secours au chercheur ; elles le renseignent sur les conditions juridico-théologiques des appartenances religieuses. Nous retiendrons ici que les écarts dans l'« intégrité » de la foi ont des conséquences sociologiques entièrement différentes pour les Catholiques et pour les fidèles appartenant à une confession religieuse où l'enseignement serait moins strictement défini. Suivant les cas, l'attitude religieuse est différemment « ancrée » dans la communauté d'appartenance ; les variations entre foi et appartenance s'opéreront selon des modes divers. Ce dernier trait sera également mis en relief dans les formes extrêmes de la rupture d'adhésion.

6. Incroyance et rupture d'appartenance

[Retour à la table des matières](#)

La limite extrême dans les « changements négatifs » de l'appartenance religieuse, c'est la rupture d'avec la communauté des croyants. Le langage courant, ou une observation rapide, nous donneraient peut-être à penser que l'incroyance, l'athéisme, ou le fait d'être agnostique, ou sans religion, recouvrent un sentiment toujours identique et pratiquement indifférencié. Les quelques recherches dont on dispose actuellement nous montrent que la psychologie sociale de l'incroyance est plus complexe et que, même en ce domaine, les généralisations sont

difficiles. Vetter et Green ³⁴⁴, dans une enquête auprès de 600 athées (350 réponses valables), se demandèrent quels sont les facteurs personnels et les influences [239] collectives contribuant à l'athéisme. Quelques-unes de leurs observations valent d'être rapportées et comparées avec les résultats que l'on possède par ailleurs.

Les années de formation semblent exercer sur l'attitude de l'incroyant une influence significative. Les auteurs nous signalent que, parmi les incroyants plus précoces (depuis l'âge de 20 ans environ), la moitié avaient déjà perdu à cette époque leur père et leur mère. Dans l'ensemble, 31,3 pour cent avouent avoir vécu une enfance malheureuse. Chez la majorité, la décision d'abandonner toute croyance s'est produite tôt dans la vie : déjà 42 pour cent des sujets étaient athées à 19 ans. Remarquons que 90 pour cent d'entre eux suivirent des cours d'instruction religieuse jusqu'à 15 ans ; et 61 pour cent les continuèrent après 15 ans. L'enquête révélerait, par contre, que la religion des parents exerça peu d'influence sur l'incroyance des sujets étudiés : 5 pour cent à peine des cas pourraient être expliqués par un contexte familial défavorable à la religion. Sans refuser une part de vérité à la supposition que « l'athéisme peut être aussi bien le produit d'un excès de piété de la part des parents que d'une atmosphère familiale de libre-pensée », nous hésiterions cependant à séparer aussi nettement l'incroyant de ses antécédents familiaux. D'une façon générale, et d'après ce que nous savons déjà sur le rôle des parents dans la formation des attitudes spirituelles (ch. V), il serait étonnant que l'athéisme des sujets soit à ce point indépendant du climat religieux familial.

L'enquête de l'I.F.O.P. ³⁴⁵ sur la foi des jeunes Français montre, au contraire, une nette ressemblance entre l'attitude des « athées » et les « opinions religieuses » de leurs parents : la moitié des athées sont de parents dont aucun n'était croyant ; et 67 pour cent d'entre eux ont avoué qu'aucun de leurs parents n'était pratiquant. Sans admettre, en ce domaine, des dépendances trop strictes entre générations, on peut au moins reconnaître que l'influence des parents est loin

³⁴⁴ G. VETTER et M. GREEN, « Personality and group factors in the making of atheists », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1932, 27, 179-194.

³⁴⁵ Voir plus haut, note 31. [Dans cette édition numérique, voir la note 338 à la page [234]. JMT.]

d'être négligeable ; le fait d'ailleurs irait dans le sens des observations précédentes de Vetter et Green, montrant l'importance des jeunes années dans la formation de l'attitude d'incroyance.

Si l'on replace les attitudes intérieures d'incroyance [240] dans la perspective des appartenances à l'Église, on constate que le parallélisme n'est pas parfait entre l'athéisme et la rupture d'affiliation religieuse. Le fait est mis en relief dans le tableau reproduit plus haut. À l'âge de 19 ans, 54 pour cent ont quitté l'Église, mais 41 pour cent seulement sont athées dès ce moment. Le détail des réponses nous renseigne avec plus de précision sur les deux processus du détachement de l'Église et du développement de l'incroyance : 346

- 46 pour cent de l'ensemble avouent que leur fréquentation de l'église a diminué progressivement ;
- 44 pour cent ont rompu brusquement ;
- 6 pour cent avaient déjà perdu tout sentiment religieux avant de quitter l'Église ;
- 30 pour cent avouent avoir quitté l'Église et la foi durant la même année ;
- 25 pour cent sont devenus athées un ou deux ans après avoir cessé de fréquenter l'église ;
- 13 pour cent : 6 à 10 ans après ;
- 4 pour cent : 11 à 15 ans après ;
- 2 pour cent : 21 à 25 ans après.

346 VETTER et GREEN, op. cit., p. 189.

TABLEAU 11

L'âge auquel 350 athées quittèrent leur Église et abandonnèrent la foi (En pour-cent)

[Retour à la table des matières](#)

Âges	Quittent l'Église (1)	Deviennent athées (2)
Avant 15 ans	8,0	6,7
Entre 15-19 ans	46,0	35,2
Entre 20-24 ans	21,7	24,0
Entre 25-29 ans	6,7	10,2
Entre 30-34 ans	3,8	4,2
Entre 35-39 ans	2,2	3,8
Entre 40-44 ans	1,9	2,6
Après 45 ans	3,2	4,2

(1) 6,4 pour cent n'ont jamais fréquenté l'église
 (2) 9,3 pour cent avouent qu'ils n'ont jamais cru

Source : Vetter et Green 1932, p. 188.

[241]

Ces chiffres interdisent de conclure à la simultanéité des deux processus. On observera cependant que le fait de quitter l'Église n'aura pas le même retentissement chez le fidèle de toutes les dénominations. On a déjà fait remarquer plus haut que le rapport entre la foi et l'appartenance institutionnelle est beaucoup plus étroit pour le Catholique que pour le Protestant ; de telle sorte qu'un Catholique abandonnant son Église sera plus exposé à abandonner sa foi elle-même. Le fait a souvent été relevé. Jung le note en ces termes : « Le catholique, qui a tourné le dos à l'Église, développe le plus souvent un penchant secret ou avoué pour l'athéisme, tandis que le protestant, si possible, adhérera à quelque secte. L'absolutisme de l'Église catholi-

que paraît exiger une négation tout aussi absolue, alors que le relativisme protestant autorise des variations ». ³⁴⁷

Ce fait, croyons-nous, éclaire, d'un autre point de vue, les intimes liaisons qui unissent l'attitude religieuse personnelle et l'attitude institutionnelle, du moins chez les Catholiques ; et l'on comprend que les valeurs et les normes de l'institution religieuse fassent partie intégrante de l'attitude personnelle, à tel point que la rupture d'avec le groupe religieux entraînera une rupture dans la synthèse même des croyances.

Si l'on s'arrête à l'attitude propre de l'incroyant, une fois qu'il a « rompu » psychologiquement avec la communauté des fidèles, comment se représentera-t-on son sentiment intérieur ? Quel contenu psycho-social polarise son attitude nouvelle ? Que révèle à cet égard le comportement manifeste ? Il est évidemment impossible de faire l'analyse de toutes les attitudes consécutives à la rupture de l'affiliation religieuse. Parmi les renseignements trouvés dans les enquêtes, nous retiendrons ceux qui semblent plus significatifs du point de vue traité dans le présent chapitre, celui des changements de l'attitude religieuse. Rien ne sera préjugé ici de l'éventualité d'un arrêt définitif dans l'évolution psycho-religieuse, de telle sorte que l'incroyance serait psychologiquement le stade final dans une transformation de l'attitude spirituelle. Il n'y aurait plus, dans ces comportements, de modification du sentiment religieux à observer. [242] Nous porterons notre attention plutôt sur les formes de l'athéisme qui présentent des variations spirituelles ultérieures dans le comportement et les attitudes. Faisant donc abstraction des cas d'athéisme qui présenteraient une éventuelle stabilisation psychologique dans l'incroyance, on s'arrêtera à deux attitudes qui ont, à plusieurs reprises, été observées comme étant parallèles à certaines formes d'incroyance moderne : le recours à ce que l'on appellerait des absolus de substitution et l'instabilité spirituelle.

Le manque de fermeté dans les convictions est un des traits qui a, en effet, été relevé dans le comportement des athées. C'est pour cet-

³⁴⁷ C.G. JUNG, *Psychologie et religion.* Paris, Éditions Buchet/Chastel-Corréa, 1958, p. 41.

te raison, sans doute, que les enquêteurs de l'I.F.O.P. ³⁴⁸ avaient cru bon d'introduire dans leur questionnaire une distinction entre athées « sûrs » de leurs positions, et ceux qui ne sont pas « sûrs, » dans leur incroyance. Or, si l'on examine les jeunes qui se disent « sûrs » dans leur athéisme, on en trouve 24 pour cent qui avouent discuter « souvent » de religion, ils sont même deux fois plus nombreux à le faire que les « athées pas sûrs ». À la question « le Christ est-il fils de Dieu ? » 54 pour cent des « athées pas sûrs » et 20 pour cent des « athées sûrs » ne savent répondre par oui ou par non. La question « croyez-vous en la Trinité ? » suscite sensiblement le même type de réponses incertaines (respectivement 54 et 19 pour cent de réponses indécises). À une question sur la possibilité d'une survie après la mort, l'« incertitude » atteint 57 pour cent chez les « athées pas sûrs » et 12 pour cent chez les « athées sûrs ».

Une incertitude analogue a été observée par Vetter et Green ; elle est caractéristique de plusieurs cas étudiés dans l'enquête. Parmi les athées interrogés, 93 avaient essayé, au cours de leur évolution spirituelle, une autre religion que celle de leurs parents. Le déisme, l'unitarisme, l'agnosticisme furent les principaux « credos » embrassés avant l'abandon de la foi. ³⁴⁹

Yinger a étudié en sociologue les « voies contemporaines vers le salut » ³⁵⁰ ; il rappelle un grand nombre d'analyses [243] effectuées à ce sujet par les théologiens ou les psycho-sociologues. Les démarches humanitaires ou spirituelles, entreprises en dehors des croyances institutionnelles, aboutissent presque toujours, constate-t-on, à une sorte de concordisme avec les formes traditionnelles de la religion : credo, culte, autorité, histoire sacrée, fraternité nouvelle, salut, etc. S'agit-il ici d'une quête véritablement religieuse ? Van der Leeuw répondrait, en phénoménologue, que ces démarches prennent souvent chez l'homme moderne la forme d'une « religion de la fuite ». On ne saurait sans doute y ranger tous les tenants d'une Cause absolue non-

³⁴⁸ Voir plus haut, note 31. [Dans cette édition numérique, voir la note 338 à la page [234]. JMT.]

³⁴⁹ VETTER et GREEN, op. cit., p. 190.

³⁵⁰ J.M. YINGER, *Religion, society and the individual : an introduction to the sociology of religion*. New York, Macmillan, 1957, pp. 95 et suiv.

religieuse ; mais l'attitude de la fuite semble caractéristique de plusieurs conversions « sociales », « humanitaires », etc., consécutives à l'athéisme. Si on embrasse ces causes en répudiant Dieu, c'est d'autres dieux qu'on trouve et la fuite continue. Ces personnes, observe le phénoménologue, ne rencontreront jamais l'apaisement que procure l'absolu : « il y a toujours, assurément, tels ou tels hommes qui prennent la fuite devant Dieu, mais de cette fuite, ils ne sauraient extraire une religion. Car, à peine échappés à une puissance, ils courent se jeter dans la gueule de la suivante... Ils peuvent revenir de Dieu à l'homme ou à l'humanité, mais cette fuite les ramène simplement à la potentialité originelle ». ³⁵¹

Transposés en termes psycho-sociaux, ces problèmes nous ramènent à la question des « valeurs de substitution » dans l'intégration des attitudes personnelles. Voyons comment les analyses psychosociologiques ont traité la question.

Après avoir reconnu que le sentiment religieux est le facteur intégrateur le plus compréhensif, Allport observait que d'autres « philosophies de la vie » jouent le rôle de synthèse unificatrice au niveau de la personnalité. ³⁵² Certains psychologues accorderaient à ces valeurs (esthétiques, sociales, humanitaires, etc.) une signification para-religieuse. ³⁵³ L'athéisme lui-même pourra être reconnu dans une dimension « religieuse » : « L'athéisme bien compris, écrivait Spengler, est l'expression nécessaire d'une spiritualité qui a épuisé ses possibilités religieuses... il est parfaitement compatible [244] avec un authentique désir de religion... ». ³⁵⁴ Que dans l'absence même d'une religion, l'on retrouve des valeurs d'absolu, le sociologue n'a pas à le nier ou à l'affirmer et les travaux de Spiegelberg ³⁵⁵ Il sur « la religion de

³⁵¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, p. 592.

³⁵² G.W. ALLPORT, *Personality...*, (1949), p. 226.

³⁵³ Cf. P.C. GLICK et K. YOUNG, « Justifications for religious attitudes and habits », *Journ. Soc. Psychol.*, 1943, 17, 45e.

³⁵⁴ O. SPENGLER, *Decline of the West*. London, Allen and Unwin Ltd., 1926, p. 408.

³⁵⁵ F. SPIEGELBERG, *The religion of no religion*. Stanford, Calif., Jones Ladd Delkin, 1948.

la non-religion » nous rappellent que l'absolu est, de fait, cherché en dehors des voies spirituelles traditionnelles. Mais, dans l'optique de notre concept méthodologique du religieux (cf. ch. I), nous nous refusons à porter l'analyse socio-religieuse sur ce terrain. On admettra toutefois que des causes absolues non-religieuses (de notre point de vue) puissent servir, en un sens, de pôle intégrateur personnel et de valeurs de substitution à l'incroyant.

Les psycho-sociologues se demandent toutefois jusqu'à quel point la substitution du religieux par un autre absolu entraînera une compensation adéquate. Certains, comme Fromm et tous les sociologues qui ont subi son influence, n'hésiteraient pas à élever à la dignité de religion tout absolu polarisant le dévouement d'une personne : les valeurs religieuses seraient toujours présentes et « la question n'est pas de savoir s'il y a religion ou non, mais plutôt quelle religion ». ³⁵⁶

D'autres, comme Allport, Grensted, Sherman, Erikson, poseront une question ultérieure : même si l'on considère ces absolus comme religion de substitution, le transfert des valeurs personnelles sera-t-il intégralement réalisé ? Les réponses apportées par ces chercheurs sont généralement négatives. ³⁵⁷ Dans ses analyses de psychiatrie sociale, Erikson reste également sceptique : « lorsque les religions organisées ont failli, il reste dans la vie de l'homme un vide fondamental qui n'est pas comblé par la simple négation de la foi ou par une surestimation irrationnelle des dogmes de substitution ». ³⁵⁸ Allport répond, pour sa part, que certains [245] zèles peuvent tenir lieu de religion, « mais même d'un point de vue psychologique, constate-t-on, l'intérêt profane, fût-il vital, est loin de couvrir le même domaine... Une Cause peut absorber l'attention mais elle n'inclura pas tout l'horizon

³⁵⁶ E. FROMM, *Psychoanalysis and religion*. New Haven, Yale University Press, 1950, p. 26.

³⁵⁷ Cf. M.H. SHERMAN, « Values, religion and the psychoanalyst », *Journ. Soc. Psychol.*, 1957, 45, 261-269.

³⁵⁸ E. ERIKSON, « On the sense of inner identity », in R.P. KNIGHT et C.R. FRIEDMAN (Ed.), *Psychoanalytic psychiatry and psychology*. New York, International University Press, 1954.

d'une personnalité mûre ; des résidus demeurent que la religion seule peut absorber ». 359

Est-ce à dire que l'incroyant ne retrouvera pas d'apaisement intérieur en dehors de son ancienne foi ? L'exception que nous avons posée au début nous défend de préjuger ici de cette question. Remarquons, au surplus, qu'il s'agit dans le cas présent de substitution à des valeurs religieuses ayant été intégrées à la personnalité, sinon vécues dans la maturité. Allport ajoute cette précision. L'observation de Jung va dans le même sens lorsqu'il décrit la psychologie religieuse de ses patients âgés de plus de 35 ans : « Parmi tous mes patients, qui avaient dépassé l'âge de trente-cinq ans, il n'y en a pas un seul dont le problème fondamental n'ait été celui de l'attitude religieuse. En dernière analyse, tous étaient devenus malades du fait qu'ils avaient perdu ce que les religions vivantes ont de tout temps donné à leurs fidèles. Aucun n'a été vraiment guéri, tant qu'il n'eut pas retrouvé une attitude religieuse ». 360

Inutile de préciser que ces observations psycho-sociales ne comportent aucune valeur d'argument « théologique » concernant la « réalité » de l'objet religieux ; nous sommes toujours au plan des *attitudes* du sujet et de ses représentations du spirituel. On ajoutera, cependant, par manière de corollaire, que le fait de dénier toute réalité objective au-delà du sentiment religieux personnel équivaut à dissoudre dans la conscience du sujet la spécificité de sa croyance en Dieu. Le psycho-sociologue notera ici comment le fidèle tient pour réel l'objet de sa croyance ; c'est le fondement même de sa foi et de son attitude religieuse.

Concluons brièvement cette dernière section. On insistera à nouveau sur l'importance de l'éducation première dans la formation et la stabilisation des attitudes religieuses. [246] L'histoire d'une incroyance remonte souvent à l'enfance, a-t-on vu. On a signalé égale-

359 G.W. ALLPORT, *The Individual and his religion : a psychological interpretation*. London, Constable Publ., 1951, p. 77.

360 C.G. JUNG, *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*. Zürich, Rascher, 1932, p. 16. Cf. R. HOSTIE, S.J., *Du mythe à la religion : la psychologie analytique de C. G. Jung*. Paris, Desclée de Brouwer, 1955, passage traduit p. 154.

ment le rôle caractéristique joué par les cadres institutionnels dans la foi des Catholiques (tout au moins). Leur foi les rattache à l'Église. À l'inverse, quitter l'Église équivaldra pour plusieurs à abandonner leur foi.

S'il poursuit l'étude des transformations intérieures qui s'opèrent dans l'attitude de l'incroyant, le psycho-sociologue sera frappé par deux tendances fréquemment rencontrées dans les formes modernes de l'athéisme : une sorte d'instabilité psycho-religieuse et la recherche de pôles motivationnels nouveaux. Aucune déduction générale ne sera tirée de ces observations. Tout au plus pourra-t-on constater que certaines formes d'incroyance constituent une attitude instable où la recherche de l'absolu se continue.

[247]

Troisième partie.

Différenciation de l'attitude religieuse

Section 2. Les changements dans l'attitude religieuse

Chapitre XI

Stabilité et progrès des attitudes religieuses

1. Mobilité et inertie des sentiments religieux. - 2. Persistances et survivances religieuses. - 3. Stabilité propre des attitudes religieuses. - 4. La maturation du sentiment religieux.

1. *Mobilité et inertie des sentiments religieux*

[Retour à la table des matières](#)

Dans son étude sur les valeurs religieuses de l'individu, Woodruff ³⁶¹ faisait la remarque suivante : « pour être vraiment significatif, le sentiment religieux doit inclure dans sa sphère d'influence le comportement total de l'individu, sinon il y a risque que sa religion soit sérieusement entravée par des forces concurrentes ». Cette observation distingue, en somme, deux types d'attitudes religieuses : celle que nous avons décrite, plus haut, comme psychologiquement significative pour la personne, et l'autre qui n'a pas vraiment réussi à polariser les

³⁶¹ A.D. WOODRUFF, « Personal values and religious background », *Journ. Soc. Psychol.*, 1945, 22, 141-147.

valeurs de l'individu et qui reste superficielle au plan des motivations. La « mobilité religieuse » sera particulièrement accusée chez les personnes dont l'attitude se rattache à cette deuxième catégorie ; on l'a vu notamment dans le cas des adolescents dont l'instruction religieuse n'a pu être continuée assez longtemps pour soutenir l'individuation des valeurs personnels ; « les départs » de la communauté sont particulièrement marqués chez les sujets de cet âge, tel qu'il apparaît dans les profils religieux rapportés au chapitre précédent.

La deuxième attitude religieuse, celle de la maturité psychologique, se présente au contraire revêtue d'une stabilité qu'on retrouverait difficilement, croyons-nous, dans [248] un autre domaine du comportement psycho-social. La liberté des croyances ou des attitudes spirituelles persiste, certes, à tous les niveaux du développement personnel, mais c'est un fait, - nous en examinerons la signification bientôt, - que les croyances religieuses, une fois embrassées consciemment, sont les plus tenaces et les plus indéracinables psychologiquement. Nos analyses antérieures nous permettent déjà d'entrevoir une explication globale de cette stabilité tout à fait spéciale : a) l'attitude religieuse est liée aux *solidarités primaires* de l'individu : sa famille, ses proches, les traditions et la culture propres dont il se réclame ; b) l'attitude religieuse est parmi les plus *compréhensives* de toutes, elle unifie, polarise, intègre en une synthèse personnalisée toutes les valeurs de l'individu ; c) l'attitude religieuse est *institutionnalisée*, elle entraîne l'identification du fidèle à un groupe qui incarne ses croyances et symbolise l'objet de sa dévotion.

Il est difficile de comparer ce dernier type d'attitude avec le sentiment religieux superficiellement intégré, décrit plus haut. L'une et l'autre attitudes présentent cependant une caractéristique commune : une certaine « inertie » devant le changement ; inertie qui se manifestera différemment dans les deux cas. Même quand il s'agit d'attitudes superficielles, les changements dans le domaine religieux sont accompagnés de phénomènes de persistance ou même de survivance qui nous semblent spécifiques. Quant aux attitudes de la maturité spirituelle, nous verrons qu'elles jouissent d'une stabilité très particulière ; elles jouent le rôle de valeur centrale dans le comportement de l'homme

religieux et elles sont renforcées d'un sentiment de « certitude » ou de « conviction » absolues.

Après avoir traité des « variations » qui marquent les attitudes spirituelles, il convient d'insister sur cet aspect complémentaire des sentiments religieux, c'est-à-dire leur résistance relative au changement. Voyons d'abord les phénomènes de *persistance* qui accompagnent les attitudes spirituelles en général ; puis nous nous arrêterons ensuite à la *stabilité* spécifique des sentiments religieux bien intégrés psychologiquement. Un dernier paragraphe nous donnera l'occasion d'analyser les problèmes qui concernent la *maturité* des sentiments religieux.

[249]

2. *Persistances et survivances religieuses*

[Retour à la table des matières](#)

Les ethnologues et les psycho-sociologues seraient d'accord pour reconnaître aux valeurs religieuses une persistance caractéristique. Une sorte de stabilité socio-culturelle s'attache aux valeurs spirituelles des groupes ou des individus ; et on remarque que, même par delà les changements d'orientation religieuse, des survivances se manifestent dans les psychologies comme dans les cultures.

Au niveau de la personnalité, les survivances seront observées dans les comportements manifestes ou dans d'inconscientes dispositions des sujets. Krech et Crutchfield ³⁶² ont présenté une explication de la stabilité de nos attitudes et de nos opinions en général. Leur schéma explicatif nous facilitera l'analyse de la stabilité ou des persistances des attitudes religieuses.

Quatre facteurs, selon ces auteurs, expliquent psychologiquement la résistance des attitudes collectives. 1) *C'est d'abord la nature sélective de la perception et de la mémoire.* Nous comprenons pourquoi

³⁶² D. KRECH H et R.S. CRUTCHFIELD, *Théorie et problèmes de psychologie sociale*, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 250~-256.

nos attitudes sont en quelque sorte stabilisées par ce facteur de « sélection » ; nous avons vu, en effet (ch. I), que l'attitude est essentiellement une *structuration* de nos processus perceptifs et motivationnels. Une fois l'attitude acquise, le sujet « voit les choses d'une certaine façon » (favorable ou non). Les attitudes prises par une personne marquent la structure même de ses processus cognitifs. Un *sens* positif ou négatif est donné à ses préférences. Si le sens de ses choix a été antérieurement déterminé par des valeurs religieuses, une préférence *absolue* a été inscrite dans ses structures de comportement. Ces préférences absolues sont les plus tenaces ; même si l'attitude vient à s'altérer, certaines structurations de la personnalité persisteront de longues années. L'adulte, par exemple, reste ainsi marqué par les structurations inscrites en lui par l'éducation religieuse reçue dans son enfance. Allport en fait l'observation : « en nulle autre région de la personnalité, trouverait-on autant de "résidus" de l'enfance que dans les attitudes religieuses de l'adulte ». ³⁶³

[250]

2) Un second facteur de la persistance de nos attitudes, nous disent Krech et Crutchfield, c'est le « principe de constance cognitive » ; ils le décrivent comme suit : « toutes choses égales d'ailleurs, un changement introduit dans le champ psychologique sera absorbé de façon à produire le moindre effet, » ; Les auteurs remarquent que nos organisations cognitives les plus fermes sont précisément celles qui reposent sur nos *croyances* (même au sens large). Le sujet évitera d'habitude tout choc brutal qui risquerait d'atteindre les structures acquises. Il pourra apparemment « délaisser » sa religion, mais sa synthèse cognitive et motivationnelle reposera néanmoins sur des valeurs où les survivances religieuses sont discernables. On en trouverait des exemples dans les nombreux cas cités au chapitre précédent ; des incroyants ou des sceptiques manquent d'assurance dans leur nouvelle orientation. Brown et Lowe ³⁶⁴ rapportent des comportements de ce genre parmi les étudiants qu'ils ont interrogés ; par exemple, 77 pour

³⁶³ G.W. ALLPORT, *The individual and his religion : a psychological interpretation*, London, Constable Publ., 1951, p. 58.

³⁶⁴ D.C. BROWN et W.L. LOWE, « Religious beliefs and personality characteristics of college students », *Journ. Soc. Psychol.*, 1951, 33, 103-129.

cent mettront en doute la nécessité d'être chrétien ; pourtant, 80 pour cent conservent « une certaine foi » en « Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur ». Le phénomène de persistance est ici évident. Il n'est sans doute pas toujours aussi manifeste. Il arrivera même que des compensations para-religieuses soient recherchées pour combler un besoin spirituel antérieurement inscrit dans la psychologie, et resté insatisfait par la suite. La recherche de certaines sectes ou cultes ³⁶⁵, certaines formes de superstition ³⁶⁶ jouent ce rôle compensateur apparemment. Le chapitre de Zucker ³⁶⁷ décrivant « l'homme moderne dans une société superstitieuse » nous donne également à penser que la superstition suppose, en effet, des survivances cognitives d'ordre religieux.

3) Une troisième raison de la ténacité des attitudes vient du mouvement spontané de *retrait* par lequel le sujet [251] « protège » habituellement ses dispositions intimes. Krech et Crutchfield citent l'exemple de l'anticléric qui pour « préserver » son attitude « s'abstiendra d'assister à des réunions catholiques ou de lire la littérature favorable au catholicisme » (p. 253). Cette « conduite de retrait », qui est en somme un processus de sélection négative de nos expériences, provoque un renforcement de nos attitudes ; poussée à l'extrême, c'est la fuite psychologique. L'attitude se rencontrera chez certaines personnes dont l'insécurité religieuse leur interdit d'accueillir des valeurs nouvelles. D'intéressantes études sur le groupe des Mormons ont montré cette attitude de retrait et d'auto-protection chez les fidèles de cette secte. ³⁶⁸

³⁶⁵ Voir W.R. CATTON, « What kind of people does a religious cult attract ? » *Amer. Sociol. Rev.*, 1957, 22, 561-566.

³⁶⁶ Voir E.E. EMME, « Modification and origin of certain beliefs in superstition among 96 college students », *Journal of Psychology*, 1940, 10, 279-291 ; et E.E. EMME, « Supplementary study of superstitious belief among college students », *Journal of Psychology*, 1941, 12, 183-184.

³⁶⁷ C. ZUCKER, *Psychologie de la superstition*. Paris, Payot, 1952, pp. 188 et suiv.

³⁶⁸ Voir T.F. O'DEA, « Mormonism and the avoidance of sectarian stagnation : a study of church, sect, and incipient nationality P, *Amer. Journ. Sociol.*, 1954, 60, 285-293.

Sur un mode moins accusé, on retrouve des conduites analogues qui servent de cadre protecteur au sentiment religieux. En dehors, en effet, du retrait ou de la fuite psychologique proprement dite, il y a tout le domaine des « préférences » habituelles, les « constantes » dans les goûts personnels, qui font que l'attitude religieuse est maintenue dans une *orientation bien définie*. On « choisira » différemment ses expériences, selon les classes sociales, selon les âges, selon les sexes. Van Vleck et Wolf ³⁶⁹ ont constaté, par exemple, parmi les lecteurs d'une revue populaire, que le « choix » des articles portant sur la religion est opéré diversément par les hommes et par les femmes. Les hommes confinent leurs choix aux articles religieux dont l'incidence est sociale, où l'on relate des biographies d'hommes prestigieux et influents, où l'on réclame une démocratie plus vigoureuse, où l'Église sera critiquée à l'occasion et où l'on insistera sur les aspects non-traditionnels des tâches ecclésiastiques. Les lectrices choisiront de préférence des articles religieux à contenu descriptif et esthétique ; elles s'arrêtent particulièrement aux récits biographiques rapportant des traits humanitaires, des dévouements obscurs ; elles apprécient les articles insistant sur un renouveau moral, communautaire ; une présentation conventionnelle de l'Église et des choses spirituelles leur plaît davantage.

[242]

Ces façons de choisir ou d'éliminer ses expériences révèlent des types d'attitudes religieuses différentes ; les dispositions religieuses peuvent rester fondamentalement les mêmes, mais des accents particuliers seront imprimés à la synthèse psycho-religieuse de chacun. Ces préférences et ces rejets exercent une fonction protectrice des particularités personnelles.

Même si l'attitude religieuse se transforme, les « conduites de retrait » continueront souvent à jouer. Telford a remarqué, à cet effet, d'étonnants traits de « persistance », chez d'anciens membres d'une

³⁶⁹ J. VAN VLECK et C.U. WOLF, « Reader-appeal of religious articles » *Amer. Sociol. Rev.*, 1942, 7, 828-832.

secte religieuse observée dans une de ses enquêtes.³⁷⁰ Les sujets avaient abandonné la secte et ils continuaient pourtant à se conformer à certaines restrictions autrefois imposées par leur groupe religieux (alcool, tabac, café, etc.). On a là un exemple de « retrait », isolé même de l'attitude originale qu'il venait renforcer. Ces processus expliquent, en un sens, bien des survivances « religieuses » ; on comprend également que les « choix » et les « sélections » relèvent de processus relativement constants au niveau des collectivités. Les mouvements négatifs du retrait ne jouent pas seuls ; une sélection positive est aussi à l'oeuvre, comme nous l'avons vu. Mais les deux facteurs exercent leur action ensemble et sont à comprendre l'un par rapport à l'autre.

4) Comme dernier facteur, on mentionnera le « soutien social » dont bénéficient d'ordinaire les croyances et les attitudes d'une personne. Krech et Crutchfield énoncent le principe général comme suit : « La corrélation entre les types culturels et les types de croyances ou d'attitudes a pour effet d'apporter un soutien social aux croyances et aux attitudes de chacun » (p. 253). Au-delà du « soutien social », il y a parfois, en contrepartie, chez le sujet, un désir d'approbation par la collectivité : « Les attitudes d'un individu opèrent souvent de façon à donner satisfaction à son besoin d'approbation ou d'acceptation sociale » (*ibid.*).

Les liens spécifiques qui rattachent l'attitude spirituelle à une institution religieuse donnent à ce facteur du « soutien social » une importance toute particulière ; nous en avons souvent noté les conséquences sur la cohésion et sur [253] les modifications du comportement religieux. Il faut ajouter ici aux explications des auteurs cités plus haut que l'Église-Institution prend une valeur suprême dans l'estimation du fidèle ; et l'approbation qu'il cherche n'est pas uniquement « sociale » ; elle sera aussi morale et spirituelle ; car l'Église incarne toute sa religion et non seulement ses valeurs de relations interindividuelles.

³⁷⁰ C.W. TELFORD, « A study of religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1950, 31 217-230.

Quand une attitude religieuse est moins bien intégrée à la personnalité profonde, il peut arriver qu'un individu reste « religieux » pour des motivations de routine, d'habitude, ou d'approbation sociale. Ce qui ne préjuge rien d'ailleurs de l'orientation proprement *théologique* de la personne ; nous n'examinons ici que les motivations psychosociales.

Il est même possible d'imaginer des réunions de « culte » où l'élément « religieux » a été pratiquement évacué. Krech et Crutchfield décrivent une situation de ce genre ; des « fidèles - » continuent à se rassembler, mais les convictions religieuses ont été remplacées peu à peu par des motivations profanes : « on invoquerait, à ce propos, la tendance grégaire, le besoin d'approbation sociale, le désir d'étaler son opulence, le besoin de calme, etc. L'église prend aujourd'hui pour tous ces gens un tout autre sens que celui qu'elle avait aux yeux de leurs ancêtres... » (*ibid.*, p. 42). Schneider et Dornbusch ³⁷¹ rapportent plusieurs exemples de ces réunions de culte où les promesses de « réconfort psychologique » et de fraternisation profane ont peu à peu supplanté les motivations religieuses proprement dites.

À supposer même qu'un groupe ait rompu tout lien visible avec une Institution religieuse, il reste que le facteur de « soutien social » continue à « protéger » certaines valeurs religieuses autrefois dominantes dans le milieu. Les valeurs proprement religieuses jouissent d'un appui social même dans un contexte apparemment indifférent ou même hostile à la religion : « ne nous laissons pas tromper, disait Troeltsch, par toute l'hostilité que rencontrent les églises et le christianisme... il n'y a pas plus de logique dans les comportements d'aujourd'hui que dans ceux d'autrefois ; [254] les forces spirituelles peuvent exercer une influence dominante même là où elles ont été ouvertement répudiées ». ³⁷²

³⁷¹ L. SCHNEIDER et S. M. DORNBUSCH, « Inspirational religious literature, from latent to manifest functions of religion », *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 476-481,

³⁷² E. TROELTSCH, *Protestantism and progress*. New York, Putnam's Sons, 1912, p. 38.

Le fait est confirmé par les ethnologues qui ont étudié, dans une perspective psycho-sociale, la fonction des valeurs religieuses dans une culture. Wells décrit ainsi la persistance du religieux dans un milieu en évolution spirituelle : « il se produit un très net décalage culturel entre, d'une part, la technologie, les transformations que celle-ci occasionne sur le genre de vie et, d'autre part, le besoin spirituel que l'individu éprouve de croire ; ce dernier besoin change avec beaucoup plus de lenteur. Il arrive qu'en l'absence d'une autorité religieuse traditionnelle, se multiplient les petites sectes... » ³⁷³ Wells appelle ce processus un phénomène de *régression* dans l'adaptation. Le fait religieux « persiste » mais n'a pas su intégrer les valeurs nouvelles.

Des études entreprises par Barnett ³⁷⁴, sur la signification socio-culturelle des fêtes de Noël et de Pâques, ont souligné comment la célébration extérieure de ces deux jours avait varié surtout depuis une cinquantaine d'années. Mais il a observé, à propos de Pâques, que « c'est l'aspect religieux de la fête qui manifeste la plus grande *résistance au changement* ». Les valeurs religieuses font en quelque sorte partie intégrante d'une culture ; au-delà des changements d'opinions ou de convictions des individus, ces valeurs continuent à être portées par la collectivité, et chacun, à son insu peut-être, s'y réfère, chaque fois qu'il s'identifie à la culture du milieu. « C'est pour cette raison, affirme Allport, qu'une religion ne peut en supplanter une autre à moins que la culture ait été foncièrement transformée ». ³⁷⁵

Les quatre facteurs de persistance des attitudes, suggérés par Krech et Crutchfield, nous ont permis d'étudier de façon générale les survivances et la persistance des sentiments religieux. À ces raisons, s'ajoutent des motifs qui [255] expliquent de manière encore plus immédiate la *stabilité* des attitudes religieuses.

³⁷³ F. L. WELLS, « Social maladjustments : adaptive regression », in C. MURCHISON (Ed.), *A handbook of social psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, pp. 845-915 ; cf. pp. 863-864.

³⁷⁴ J. H. BARNETT, « Christmas in american culture », *Psychiatry*, 1946, 9, 51-65 ; et J. H. BARNETT, « The Easter festival : a study in cultural change », *Amer. Sociol. Rev.*, 1949, 14, 62-70.

³⁷⁵ G. W. ALLPORT, *The individual and his religion...*, p. 27.

3. Stabilité propre des attitudes religieuses

[Retour à la table des matières](#)

L'un des plus captivants problèmes de la psycho-sociologie religieuse, reconnaissait Howells ³⁷⁶, c'est le fait que différentes personnes puissent soutenir avec autant d'assurance des attitudes diamétralement opposées à l'égard de la religion ; et il entreprit, dans cette perspective de recherche, une enquête auprès de 542 personnes, dont une centaine furent réparties en deux groupes extrêmes : « radicaux » et « conservateurs » rigides. Son analyse, - dont les présupposés nous paraissent contestables, pour les raisons que nous indiquerons plus loin, - met au moins en relief un trait spécifique de l'attitude religieuse : son caractère *absolu*.

Le sentiment religieux, consciemment assumé par une personne l'emportera sur tout le reste. On parlera de ferveur ou de fanatisme, de conviction absolue ou d'autoritarisme, selon les jugements de valeur dont on se réclame ; il reste que la foi, chez le croyant, fournit des motivations considérées par lui comme suprêmes. Son attitude s'enracine dans l'absolu, et c'est pour cette raison que son sentiment religieux offre une si ferme stabilité. C'est le propre des attitudes qu'inspire et motive le *sacré*, nous rapporte Van der Leeuw ; « qu'il suscite des sentiments de haine et de crainte, ou de respect et d'amour, le sacré impose toujours à l'homme une obligation absolue ». ³⁷⁷

Est-il étonnant, alors, que le croyant sacrifie tout, sa vie même, pour rester fidèle à son Dieu, à son Église ? Nulle cause ne suscite autant de martyrs que les causes religieuses. Dans un sondage d'opi-

³⁷⁶ T. H. HOWELLS, « A comparative study of those who accept as against those who reject religious authority ». Iowa City, University of Iowa Studies, Studies in Character, First series no. 167, Vol. 11, 1928, pp. 1-80 ; cf. p. 7.

³⁷⁷ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, p. 36.

nion ³⁷⁸, une question audacieuse demandait aux personnes interviewées si elles « défendraient leur foi jusqu'au martyr ». Les réponses furent [256] évidemment difficiles à interpréter, mais elles semblent caractéristiques, dans leur teneur générale, des réactions du sentiment religieux : 15 pour cent iraient jusqu'au martyr ; les autres ne répondirent pas non catégoriquement : 33 pour cent hésitent encore devant un enjeu où l'absolu n'échappe pas.

L'absolu qui polarise les attitudes religieuses répond évidemment au besoin de comprendre les significations ultimes ; les sociologues de la religion l'ont reconnu, mais ils n'ont peut-être pas toujours remarqué que l'absolu répond également aux besoins de la vie quotidienne. C'est un point sur lequel Max Weber insistait et sur lequel Parsons ³⁷⁹ est revenu. Le sacré n'est pas réservé à l'Au-delà, il inspire le comportement journalier du croyant. Ne reconnaître l'invasion du sacré qu'aux grands tournants de l'existence serait se méprendre sur les motivations permanentes des conduites religieuses. Faire abstraction de ce fait équivaldrait à s'arrêter aux cadres extérieurs des attitudes, à ne percevoir que l'envers des certitudes ou des convictions. Le sacré est ici un élément spécifique ; si on le néglige, on s'expose à confondre le sentiment religieux avec certaines formes de dogmatisme (politique, idéologique, etc.) qui sont d'un autre ordre. Pour le chrétien surtout, le sacré n'est pas une catégorie, c'est une Personne, comme le rappelait Rogé ; la dévotion qu'il inspire est personnelle, absolue et donne signification à tout. Brien ³⁸⁰ a montré que le fait de reconnaître les degrés du « sacré » interdit d'en confondre toutes les formes intermédiaires. Cette remarque méthodologique nous apparaît capitale. La négliger c'est mettre sur le même plan la conviction absolue du croyant et toutes les formes d'autoritarisme qui déforment la personnalité. L'étude de Howels, citée plus haut, n'a pas évité cette confusion, au niveau des postulats de la recherche. Les analyses de

³⁷⁸ « Le catholicisme en France », *Sondages*, 1952, n. 4, 14, p. 22.

³⁷⁹ Cf. T. PARSONS, « The theoretical development of the sociology of religion », *Journal of the History of Ideas*, 1944, 5, 176-190.

³⁸⁰ A. BRIEN, « Valeur religieuse et équivoques du sens du sacré », *Recherches et Débats*, 1957, 20, 111-130.

Rokeach ³⁸¹ sur le « dogmatisme » manquent également d'un [257] cadre de références aux divers modes de l'« absolu ». Dans toutes les analyses de ce type, on arrive parfois à cerner les « fanatismes » et les « intolérances » religieuses ; mais on n'explique guère les ferveurs absolues engendrées par une dévotion, un dévouement équilibrés, une charité positive. Les convictions religieuses ont aussi leur spécificité et leur motivations propres. Que des déviations soient possibles, on le reconnaîtra ; le chercheur doit cependant s'enquérir du contenu motivationnel que le fidèle attribue à son attitude. Le chrétien se dit engagé par un *amour* personnel, absolu ; il est également motivé par une *croissance* absolue. Examinons ce deuxième trait spécifiant le sentiment religieux.

Nous avons déjà consulté l'analyse de Thouless ³⁸² sur les « certitudes religieuses ». Devant le fait religieux, concluait-il, les attitudes sont caractérisées par la « conviction » (pour ou contre) ; aucun autre objet n'inspire des certitudes analogues. L'une des raisons apportées, c'est que les « positions religieuses » entraînent des engagements immédiats au plan des comportements pratiques. Les analyses de notre chapitre précédent nous obligent à nuancer quelque peu les conclusions de Thouless ; il existe des degrés et des différenciations dans les « convictions » religieuses ; d'autre part, les engagements que suscitent les croyances religieuses ne se traduisent pas en adhésions et pratiques uniformes. Il est surtout notable, comme nous l'avons vu, que les « oppositions » ou les « rejets », - ce que Thouless appellerait les attitudes religieuses négatives, - manquent souvent de fermeté. Le fait nous est apparu en examinant les formes de l'incroyance. Et même en admettant qu'une ferme « certitude » caractérise une attitude d'incroyance, pourrait-on légitimement postuler qu'une telle « certitude » soit strictement comparable à celle du croyant ? Il faut ici dépasser l'aspect verbal des attitudes et tâcher d'éclairer leur contenu.

³⁸¹ M. ROKEACH, « The nature and meaning of dogmatism », *Psychological Review*, 1954, 61, 194-204 ; et M. ROKEACH, « Political and religious dogmatism : an alternative to the authoritarian personality », *Psychological Monographs*, 1956, 70, n. 18, 143.

³⁸² R.H. THOULESS, « The tendency to certainty in religious belief », *British Journal of Psychology (General Section)*, 1935, 26, 16-31.

En d'autres termes, les analyses de psychologie statique, pour suggestives qu'elles soient, doivent être restituées dans un contexte socio-culturel où les comportements réels donnent toute leur signification aux attitudes « déclarées » des personnes interrogées. Ces réserves posées, on reconnaîtra aux analyses, comme celles de Thouless, le mérite [258] d'avoir examiné avec précision certains processus psycho-religieux. Pour ce qui est plus spécialement de la *stabilité* des attitudes religieuses, et de leur résistance au changement, Thouless avance une explication qui cadre bien avec la tendance à la « certitude » dans le domaine spirituel. « Quand, dit-il, dans un groupe de personnes, se rencontrent des influences contraires, poussant vers l'acceptation ou vers le rejet d'une croyance, le résultat n'est pas d'amener la majorité à adopter un faible degré de conviction, mais plutôt d'accentuer la conviction chez les défenseurs de cette croyance, comme de l'accentuer chez ceux qui la rejettent ». ³⁸³

La proposition de Thouless nous semble éclairante et elle complète ce que nous avons dit plus haut à propos du « nivellement » des attitudes religieuses. S'il existe, dans un milieu où s'affrontent les pluralismes spirituels, une tendance vers l'indifférence religieuse, on ne doit pas négliger l'importance de ce deuxième type de réaction psycho-religieuse, qu'on pourrait appeler le *renforcement* des attitudes religieuses. C'est un fait bien connu que l'opposition, l'hostilité, la persécution, servent souvent à raffermir et à ancrer plus profondément les attitudes et les appartenances religieuses. L'affrontement, les difficultés, les obstacles rencontrés, rappellent au fidèle la valeur de son engagement spirituel et lui donnent l'occasion de rattacher explicitement ses préférences à des motivations absolues.

Les motivations religieuses, cependant, ne sont pas toujours opérantes psychologiquement ; mais on remarque que, là où elles jouent, elles occupent une fonction nettement dominante, par rapport aux motivations profanes. Clark ³⁸⁴ a mis ce fait en relief. Dans une enquête sur les facteurs de la « créativité » personnelle, il a pu noter que la

³⁸³ *Art. cit.*, p. 24.

³⁸⁴ W.H. CARK, « A study of the factors leading to achievement and creativity, with special reference to religious skepticism and belief », *Journ. Soc. Psychol.*, 1955, 41, 57-69.

religion joue un rôle « effectif » auprès d'une minorité seulement des sujets observés ; mais là où elle est admise comme motivation, elle occupe la première place. Woodruff arrivait à des conclusions analogues ; nous l'avons vu plus haut (Ch. VI).

[259]

La fermeté que l'on constate ainsi, dans les convictions religieuses librement assumées, expliquera la résistance particulière des attitudes spirituelles. Le fait apparaîtra encore plus nettement si l'on relie les « convictions » absolues du fidèle à *l'institution* religieuse qui incarne sa foi, oriente son comportement et lui procure la sécurité spirituelle. C'est surtout chez les Catholiques que ce dernier phénomène a été constaté. Nous servant de l'expression de Gerard, on dira que leurs attitudes religieuses sont psychologiquement « ancrées » dans l'Église. D'où une fermeté caractéristique dans leurs opinions religieuses et dans leur comportement.

De nombreux tests d'attitudes, effectués auprès de Catholiques, ont mis ce fait en relief. Nowlan ³⁸⁵ a fait un relevé de ces études et il cite, entre autres, les conclusions d'une enquête menée par Heath auprès de 268 étudiants de l'université Harvard, dont 10 pour cent sont catholiques. Heath et ses collègues décrivent ainsi la psychologie religieuse des jeunes Catholiques : « Ils manifestent une uniformité substantielle dans les questions de foi, avec seulement quelques divergences accidentelles sur certains dogmes, par exemple la nature de la foi en Dieu, la pratique de la prière et du culte, la foi en la vie future. Leurs idées et leur comportement religieux les distinguent nettement de leurs camarades en majorité protestants. Les doutes et les déviations à propos de la foi catholique sont rares et toujours associés à un conflit ». ³⁸⁶

Murray, on l'a vu, concluait dans le même sens une étude en profondeur auprès de cinquante jeunes hommes. « Les Catholiques sont, par rapporté la moyenne des sujets, nettement plus fermes et plus

³⁸⁵ E.H. NOWLAN, s.j., « Le "Portrait du catholique" à partir du test d'attitudes », *Lumen Vitae*, 1957, 12, 284-296.

³⁸⁶ Cf. C.W. HEATH, *What people are : a study of normal young men*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945, p. 42.

sûrs... Il y a relativement peu de matériel rattaché à une anxiété en agitation dans les esprits catholiques... C'est comme si leur foi en une autorité suprême les dispense de résoudre par eux-mêmes des questions fondamentales. Leurs craintes inconscientes, pourrait-on dire, sont apaisées par la présence de l'Église maternelle ». ³⁸⁷

[260]

Ces observations recouvrent de multiples incidences psychoreligieuses, que Nowlan analyse méthodiquement. Nous nous contentons, quant à nous, de dégager le seul aspect de *fermeté* qui entoure l'attitude fondamentale des Catholiques ; leur conviction s'appuie sur une institution millénaire. Des motivations proprement doctrinales justifient, aux yeux du chrétien, son rattachement à l'Église ; mais même sur le plan de l'observation psycho-sociale, on remarque la *sécurité* qu'offre au fidèle le fait d'appartenir à une institution aussi ancienne, - la plus ancienne d'Occident notait O'Dea, celle qui a accumulé, sociologiquement parlant, la plus vaste somme d'expériences, selon le mot de Hughes. ³⁸⁸ Le retentissement psycho-social de ce fait doit être souligné. La représentation que le fidèle se fait de l'Église en est profondément marquée ; et, à divers degrés, son comportement en est orienté. Ses croyances, notamment, sont fermement rattachées à l'Église qui les formule, les définit, les enseigne, les défend. Sa croyance religieuse ne se situe pas sur le plan de l'opinion personnelle ; sa foi ne peut être comparée à une adhésion théorique ; elle se rattache à des dogmes enseignés depuis des siècles par son Église. La stabilité de sa croyance est, en définitive, la stabilité même des dogmes professés par une longue tradition. Jung a perçu les incidences de ce fait : « La théorie, note-t-il, doit faire abstraction des valeurs émotionnelles de l'expérience. Le dogme, au contraire, est très expressif à cet égard. Une théorie scientifique est bientôt dépassée par une autre. Le dogme dure d'innombrables siècles ». ³⁸⁹ L'élément tradi-

³⁸⁷ Cf. H.A. MURRAY, *Exploration de la personnalité...*, p. 730.

³⁸⁸ E. C.HUGHES, « The early and contemporary study of religion », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 60, I-IV.

³⁸⁹ C.G. JUNG, *Psychologie et religion*. Paris, Editions Buchet/Chastel-Corréa, 1958, p. 94.

tionnel vient au surplus enraciner l'attitude du fidèle dans une histoire qui est celle précisément de sa religion et de sa foi.

Résumons brièvement ces analyses. S'il faut reconnaître au sentiment religieux une stabilité particulière, et une résistance spécifique au changement, c'est, d'une part, aux facteurs énoncés plus haut par Krech et Crutchfield qu'on recourra pour expliquer le fait général, en notant toutefois combien l'attitude religieuse est constamment marquée par un aspect de « conservation ». En plus de ces explications [261] d'ordre global, nous avons cru discerner trois causes spécifiant encore plus directement la stabilité des attitudes religieuses : l'absolu qu'elles tiennent de leur orientation vers le sacré, les *certitudes* suprêmes qui les accompagnent, les *références* ecclésiastiques et traditionnelles qui les garantissent aux yeux du fidèle. La stabilité dont nous parlons concerne évidemment l'attitude fondamentale du croyant, c'est-à-dire la disposition par laquelle il conserve son rattachement définitif à l'Église. Cette attitude, foncièrement stable, se différenciera cependant dans son intensité et dans son degré d'intégration au comportement global. C'est ce que nous appelons la maturation du sentiment religieux. Voyons comment la psychologie sociale arrive à observer ce mouvement, ce dynamisme particulier du progrès religieux.

4. La maturation du sentiment religieux

[Retour à la table des matières](#)

De vastes perspectives se présenteraient ici à l'observation ; mais il faut nous limiter et n'envisager que ce qui touche de plus près à notre propos. Nous indiquerons donc tout de suite le très large domaine que nous nous refusons à embrasser dans le présent paragraphe. Nous laissons de côté l'étude proprement psychologique du progrès spirituel ; point n'est question d'aborder, par exemple, les problèmes de l'ascèse ou de la mystique. Dans la mesure où ces sujets relèvent de la psycho-sociologie, c'est au palier des comportements « supra-naturels » qu'ils doivent être étudiés, comme nous l'avons précisé dès le premier chapitre.

Nous ne nous arrêterons ici qu'aux modes et manifestations du progrès dans le sentiment d'appartenance religieuse. Nous disposons déjà d'un bon nombre d'éléments explicatifs : les analyses antérieures sur les « facteurs de cohésion » de l'attitude spirituelle, et sur les variations de la participation religieuse, nous ont permis de comprendre comment se nouent et se raffermissent les liens avec l'Église (Ch. VII-IX). Nous voudrions nous attarder ici au processus plus immédiat et dépister, si possible, quelques modes selon lesquels le sentiment d'appartenance à l'Église acquiert, psychologiquement, une signification plus compréhensive dans la conduite des fidèles.

[262]

Dans un chapitre sur « la religion de la maturité », Allport ³⁹⁰ utilise trois critères pour juger de la maturité psychologique d'une personne : a) le champ de ses intérêts s'est élargi ; b) la personne se connaît et s'objective plus facilement ; c) elle est parvenue à unifier sa vie psychologique en une synthèse dynamique. Ces trois critères, - expansion, objectivation, intégration, - résument selon Allport tous les processus de la maturation psychologique ; tous les traits du dévelop-

³⁹⁰ G.W. ALLPORT, *The individual and his religion...*, ch. IIIe.

pement personnel, dit-il, pourraient s'y ramener. ³⁹¹ Nous aurions là également les trois caractéristiques des *sentiments* de la maturité. Voyons comment ces critères pourront nous aider à analyser l'approfondissement du sentiment d'affiliation religieuse.

Si la *psychologie de la maturité* se caractérise, en premier lieu, par l'ouverture à des intérêts de plus en plus larges, on peut supposer que le sentiment religieux de l'homme mûr se reconnaîtra à ceci qu'il peut s'approfondir tout en assumant des sollicitudes de plus en plus universelles. Le fidèle adulte apprendra dès lors à *concilier spirituellement* toutes les valeurs qui réclament son adhésion légitime (valeurs personnelles, collectives, etc.). Par la voie de réorganisations successives, son sentiment religieux embrassera un domaine de plus en plus riche. Sinon, c'est l'atrophie ou la fragmentation qui menacent sa psychologie religieuse.

Prenons, comme exemple, la conciliation des valeurs d'universalité sociale avec les valeurs inhérentes aux particularismes socio-religieux. Un sentiment religieux spontané, non critique, confondra parfois les adhésions spirituelles [263] avec les solidarités primaires (nationales, raciales, familiales, de classe, etc.) Le fidèle qui découvre les valeurs d'unité sociale doit savoir inclure ces intérêts nouveaux dans ses préoccupations religieuses. S'il n'y réussit pas, c'est souvent son attachement psycho-social à l'Église qui sera déprécié, dans certains cas, rejeté. C'est une cause fréquente d'abandon de la foi, comme l'ont

³⁹¹ Ces indices de la maturité personnelle ne sont pas à considérer isolément. Une plus grande « largeur de vue », par exemple, ne suffit pas à caractériser l'adulte psychologique, non plus qu'un sens plus averti de l'« objectivité ». Ces traits peuvent voisiner avec des troubles de l'affectivité ou avec des difficultés d'adaptation sociale. L'adulte se manifeste avant tout dans la « possession » qu'il a de lui-même ; la maturation de la personne suppose donc fondamentalement l'acquisition de valeurs centrales qui intègrent l'ensemble de la vie psychologique et morale. Ce phénomène d'intégration se produit normalement entre 17 et 25 ans. Diverses causes peuvent en retarder la réalisation, dépendance psychologique prolongée, manque de responsabilité, rejet précoce des valeurs absolues, etc. Ajoutons que la maturation ne sera pas toujours parfaite ; il arrive souvent, même chez l'adulte, que certains segments de la vie psychologique n'ont pas été harmonieusement intégrés à la structure des valeurs unificatrices.

noté plusieurs auteurs. ³⁹² L'enquête de l'I.F.O.P., auprès des jeunes Français ³⁹³ rapporte par exemple que 56 pour cent des jeunes qui se disent athées jugent « la religion opposée au progrès social ». On peut supposer que ces réponses n'expriment pas seulement une forme de rationalisation *post-factum* ; mais que chez un bon nombre de ces jeunes la maturation (expansion) des sentiments religieux n'a pas suivi le rythme de l'épanouissement psychologique, d'où les conflits entre des valeurs représentées comme contradictoires. Les mêmes remarques seraient à faire à propos des valeurs scientifiques, politiques, esthétiques, etc. Pour l'adulte religieux, les seules valeurs apparaissant de soi inassimilables seront celles qui seront jugées non-significatives ou antagonistes par rapport à l'absolu de sa foi. ³⁹⁴ Des choix de plus en plus différenciés s'imposent à lui ; son attitude englobe de façon consciente des intérêts « spiritualisés » allant toujours s'élargissant.

Ceci suppose, et c'est le deuxième critère, une habitude acquise d'*objectivation personnelle*, - ce qui d'ailleurs ne nie aucunement les identifications spontanées de la personne, comme nous l'avons vu (ch. IX). La représentation du lien d'appartenance à l'Église devient réfléchie et les attitudes religieuses informent de plus en plus consciemment tous les aspects du comportement. Allport rappelle, à ce propos, que le sentiment religieux jouit d'une « autonomie fonctionnelle » particulièrement marquée ; de telle sorte que la « religion de la maturité » peut transformer la vie entière et changer même le caractère du croyant. ³⁹⁵ Le sentiment religieux bien [264] développé, dit-il, possède un caractère « directif » qui influe constamment sur toute la personnalité, oriente sa moralité, motive toutes ses démarches.

Pour le fidèle conscient de ses adhésions spirituelles, cela signifie que son appartenance à l'Église prend de plus en plus la forme d'une

³⁹² Cf. P.M. KITAY, *Radicalism and conservatism toward conventional religion*. New York, Teachers College, 1947.

³⁹³ Cf. *Informations Catholiques Internationales*, 1958, 86, 11-20.

³⁹⁴ Cela se concilie parfaitement avec les renoncements pratiques que la perfection religieuse exigera. Renoncer concrètement à un bien (par ascétisme, pour une fin supérieure, etc.) n'est pas renier la *valeur* de ce bien ; c'est au contraire le situer hiérarchiquement par rapport à l'idéal poursuivi.

³⁹⁵ G. W. ALLPORT, *The Individual and his religion...* p. 73.

« conviction personnelle ». Ce sentiment peut se développer assez tôt chez le chrétien. Harms ³⁹⁶ en indiquait les toutes premières traces chez des jeunes de 7 à 12 ans, à l'époque même où la « découverte de l'institution religieuse » s'opère normalement. Cette première découverte en suppose d'autres, où l'Église apparaîtra, à la représentation du, fidèle, dans toute sa signification socio-religieuse.

La psycho-sociologie semble prêter de plus en plus d'attention aux cadres-synthèses servant de référence au comportement. Cette approche se révélera particulièrement utile lorsqu'il s'agira d'interpréter les conduites religieuses. Le comportement manifeste n'est qu'à demi compréhensible, s'il n'est pas relié aux motivations profondes de la personne. Pour ce qui est du comportement religieux, la motivation caractéristique, c'est la recherche de l'unité, la quête des significations ultimes. L'étude de Braden, sur les « motivations religieuses », apporte à ce sujet une intéressante confirmation. Braden ³⁹⁷ mena son enquête auprès de 2.000 personnes et il s'enquit auprès d'elles des motifs de leurs options religieuses ; 65 réponses possibles avaient été suggérées dans le questionnaire d'enquête. La réponse la plus fréquente et la plus typique fut celle-ci : « la religion donne un *sens* à ma vie ».

La religion donne au fidèle le sens du tout ; elle le situe par rapport à l'univers, par rapport à l'histoire, par rapport à Dieu. On note, par contre, que cette unification psycho-religieuse s'accompagne, non pas d'une surcharge, mais bien plutôt d'une simplification du comportement ; le fait apparaît dans les études qu'on a effectuées sur la *prière* des fidèles de différents niveaux de développement religieux. Welford ³⁹⁸ indique, par exemple, que les fidèles les plus avancés [265] préfèrent les formules de prière où le contenu discursif le cède à l'expression affective et symbolique. Ce sera souvent, d'ailleurs, la fonction du rite d'unifier symboliquement l'univers religieux de la per-

³⁹⁶ E. HARMS, « The development of religious experience in children », *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 112-122.

³⁹⁷ C.S. BRADEN, « Why people are religious : a study in religious motivation », *The Journal of Bible and Religion*, 1947, 15, 38-45.

³⁹⁸ A.T. WELFORD, « An attempt at an experimental approach to the psychology of religion », *British Journal of Psychology (General Section)*, 1946, 36, 55-73.

sonne tout en reliant celle-ci à la communauté spirituelle. Baudouin qui, après d'autres, a rappelé « l'importance d'une recherche de la totalité dans la vie religieuse », met également en relief « la fonction éminente du *symbole* dans la manifestation de toute spiritualité ». ³⁹⁹ Le rite rassemble toute chose en Dieu ; Mauss et Hubert l'avaient remarqué dans cette pénétrante observation : « Le rite met en mouvement l'ensemble des choses sacrées auxquelles il s'adresse ». ⁴⁰⁰

Si le rite joue une fonction privilégiée dans l'unification communautaire ⁴⁰¹, ou dans l'adhésion religieuse personnelle ⁴⁰², il n'est pas le seul mode de l'unification spirituelle. C'est par sa conduite entière que le fidèle s'achemine vers l'unité, grâce aux valeurs ultimes qu'il poursuit dans la communion à son Église ; il y trouve « le sens du tout » et c'est le « dernier mot » du comportement religieux, nous rappelle Van der Leeuw ⁴⁰³ : « Le sens religieux de la chose est celui auquel ne peut succéder aucun autre sens plus large et plus profond. C'est le sens du tout. C'est est le dernier mot... L'*homo religiosus* suit le chemin de la toute-puissance, de la toute-compréhension, du sens ultime ».

-
- ³⁹⁹ C. BAUDOIN, *Psychanalyse du symbole religieux*. Paris, Fayard. 1957, p. 278.
- ⁴⁰⁰ H, HUBERT et M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année Sociologique*, 1897-1898, 2, 29-138 ; cf. p. 134. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]
- ⁴⁰¹ Cf. G. GEOGES, s.j., « The sociology of ritual », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 117-130.
- ⁴⁰² Cf. W.S. SALISBURY, « Faith, ritualism, charismatic leadership and religious behavior », *Social Forces*, 1956, 34, 241-245.
- ⁴⁰³ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, p. 663.

[267]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

CONCLUSION

LA SPÉCIFICITÉ DE L'ATTITUDE RELIGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

[269]

Aussi loin qu'on veuille faire remonter les sciences de la société, on s'aperçoit qu'elles accordèrent toujours une attention particulière aux phénomènes religieux. Polybe déjà, dans son histoire grecque, expliquait la mentalité des ennemis d'Athènes, les Romains, par leur étonnante croyance aux dieux. Bacon, après tant d'autres, voyait dans la Religion le lien social par excellence : *Religio praecipuum humanae societatis vinculum*. Dans cette ligne de recherche, la sociologie moderne et la psychologie sociale ont fait de remarquables progrès depuis une trentaine d'années,

Malgré tant de curiosité, d'études et d'enquêtes, on a l'impression cependant que le comportement religieux reste une énigme pour l'observateur scientifique. Car la religion, surtout la religion chrétienne, est avant tout une vie ; son ressort principal est invisible : c'est la foi en l'amour de Dieu. « Ce que la science des religions appelle *objet* de la religion est pour la religion elle-même son *sujet*. L'homme religieux tient toujours pour primaire, fondamental, déterminant ce dont il s'agit dans sa religion ». Ces paroles de Van der Leeuw ⁴⁰⁴ expriment assez bien le sentiment éprouvé par le sociologue lorsqu'il se penche sur l'univers religieux. Quel est le secret du comportement religieux ? À quoi reconnaître les frontières du sacré et du profane ? Qu'étudient sociologues et psychologues quand ils observent les conduites religieuses ? Clark ⁴⁰⁵ nous a rappelé les hésitations des sociologues devant cette question, pourtant fondamentale pour la sociologie religieuse.

⁴⁰⁴ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, p. 9.

⁴⁰⁵ W.H. CLARK, « How do social scientists define religion ? » *Journ. Soc. Psychol.*, 1958, 47, 143-147.

Voilà bien le paradoxe. Si d'une part, on n'a guère de peine à identifier, dans la réalité, les comportements de [270] l'homme religieux, on hésite cependant, au plan de l'analyse, à déterminer les traits spécifiques des conduites observées. On ne se trompe pas devant un acte religieux, une prière spontanée, une manifestation cultuelle ; mais comment rendre compte de ses observations ?

Nous nous sommes expliqué, au début de ce travail (ch. I), sur l'impossibilité, selon nous, de définir la Religion sans engager une métaphysique. Nous avons accepté cette limitation méthodologique qui s'impose à l'observateur. Nous avons reconnu, par contre, qu'on pouvait définir le religieux, soit en utilisant une formule nominale, une hypothèse de départ, soit en restreignant l'analyse à des formes bien déterminées de vie religieuse. Nous nous sommes arrêté, en ces pages, aux seules religions judéo-chrétiennes, et plus précisément aux confessions chrétiennes.

À l'intérieur de ce cadre, peut-on discerner les traits qui spécifient le comportement religieux ? Nous avons cru qu'en situant les conduites religieuses dans l'optique des attitudes psycho-sociales (1ère Partie), nous pouvions les analyser dans leur formation (IIème Partie) et dans leurs différenciations internes (IIIème Partie). Faisant toute leur part à l'inaccessible et au mystère, dénonçant même l'illusion sociologique de vouloir « atteindre les origines », - ce faux problème, nous rappelle Gernet ⁴⁰⁶, - nous avons essayé de cerner, d'un point de vue psycho-sociologique, les traits observables qui accompagnent les sentiments d'appartenance religieuse.

Parler, en un domaine comme celui-ci, de la « spécificité » des attitudes, risque de prêter à confusion. À plusieurs reprises, nous avons souligné la *compréhension* des attitudes religieuses (ch. I et VI) ; la manière dont elles englobent *tous les intérêts* (ch. IX) ; le sens de la *totalité* qui les caractérise (ch. XI). Ces traits, dira-t-on, révèlent clairement une attitude générale, aucunement une attitude spécifique.

⁴⁰⁶ Cf. L. GERNET, « Histoire des religions et psychologie : confrontations d'aujourd'hui », *Journal de Psychologie*, 1954, (numéro spécial) t. 47-51, pp. 175-187.

N'entrons pas ici dans ces discussions sur la « généralité » ou la « spécificité » des attitudes psycho-sociales. [271] On répondra simplement, avec Newcomb ⁴⁰⁷, qu'une attitude « générale » ou globale possède aussi sa spécificité, et qu'elle détermine des conduites concrètes bien caractérisées ; par exemple, l'attitude libérale, progressiste, conservatrice, qui oriente « globalement » et suscite néanmoins des comportements bien précis, prévisibles même. C'est en ce sens que nous disons des attitudes religieuses qu'elles sont spécifiques ; l'orientation fondamentale, ou générale, qu'elles impriment au comportement est nettement *caractérisée*. Les gestes concrets, posés par l'homme religieux, seront par là-même identifiables, spécifiés.

C'est à toutes les étapes du développement spirituel que nous avons eu l'occasion de dégager les traits spécifiques du comportement religieux. Si c'est par une conversion qu'on accède à la vie d'un groupe religieux, ne remarquons-nous pas dès l'abord, toute l'originalité de ce mode d'affiliation ? Aucune autre adhésion sociale, en dehors des conversions religieuses, n'entraînera un tel bouleversement dans une psychologie. La conversion à une religion redonne à la personnalité une unité nouvelle, réintègre toutes ses valeurs, lui procure un statut identificateur dans un groupe religieux. C'est, en définitive, par rapport à ces trois éléments fonctionnels que s'explique la conversion : un Moi nouveau, situé par rapport à une collectivité religieuse, et polarisé par la conscience d'un appel divin (ch. II). Nous sommes là devant des traits distinctifs.

Nous nous sommes interdit cependant d'assimiler toutes les conversions au même modèle et nous avons distingué celles que revendiquent les sectes et les dénominations diverses, de celles qui introduisent à l'Église. L'adhésion « sectaire » nous a paru caractérisée par une insécurité psycho-religieuse manifeste ; nous avons refusé cependant d'expliquer les « conversions sectaires » comme si elles n'étaient que la résultante de situations socio-économiques traumatisantes, ou de simples formes de protestation sociale. On y a retrouvé, au contraire, les trois éléments spécifiques de la conversion : des psychologies individuelles, accueillant le statut et le rôle qu'offre un groupe

⁴⁰⁷ T.M. NEWCOMB, *Social psychology*. New York, Holt and Co., (1950) 1958, pp. 219 et suiv.

religieux (même rudimentaire), et surtout cet élément de *croyance* qui est déterminant [272] si l'on veut comprendre comment un comportement sectaire se distingue d'un autre. Qu'on l'appelle une illusion, un élémentarisme religieux, la foi du converti aux sectes est l'explication dernière de son comportement. (ch. III).

Avec la conversion à l'Église, c'est la référence institutionnelle qui a surtout été mise en relief (ch. IV). L'Église offre une stabilité institutionnelle propre, et c'est dans le rayonnement de son influence qu'on se convertit à elle ; elle offre le salut total. La réponse du converti revêt à la fois la forme d'un acquiescement et d'une célébration. Aucun comportement psycho-social ne révèle une aussi nette unification des motivations : entre le fidèle, sa dévotion, sa foi, le rite du baptême, son Église et son Dieu, une continuité spirituelle s'établit qui donne à la personnalité religieuse son unité tout en la liant intimement à la communauté des croyants.

Au plan des représentations religieuses, une sorte d'interpénétration s'opère entre le sentiment et le rite, le rite et l'Église, l'Église et Dieu ; pour le croyant, accéder au baptême c'est s'affilier à l'Église, et s'affilier à l'Église c'est devenir fils de Dieu. Aucun comportement, en dehors des conduites religieuses, n'embrasse des dimensions à la fois aussi intimes et aussi universelles.

Le sentiment d'appartenance religieuse se cultive également par la voie de l'éducation. Nous avons noté ici, comme caractéristique des sentiments religieux, leur étonnante précocité (ch. V). Parmi les attitudes de l'âge adulte (attitudes politiques, sociales, etc.), bien peu remontent aussi loin dans la prime enfance. L'influence parentale et le milieu primaire en général servent de cadres privilégiés dans l'éclosion des sentiments d'appartenance religieuse. L'identification à la religion des parents se prolonge en une identification plus large : c'est la « découverte » progressive de l'institution religieuse par l'enfant. Vers l'âge de 12 ans, l'adolescent semble avoir assumé nettement la signification de son appartenance spirituelle ; il est en possession de « convictions personnelles », dans l'hypothèse d'une éducation qui a progressé normalement. Après s'être identifié à la vie religieuse de ses parents, il s'identifie maintenant à la vie de son Église, avec cette

ferveur dans l'attachement [273] qui caractérise les appartenances spirituelles consciemment assumées.

L'enseignement religieux viendra parfaire l'intégration psychosociale et spirituelle du fidèle à la communauté de foi. Une longue expérience a révélé à l'Église les modes propres qui président aux transformations des esprits et des cultures. L'enseignement religieux des jeunes est pour l'Église une tâche primordiale ; la permanence même des communautés religieuses en dépend. Une pédagogie effective suppose cependant que l'enseignement religieux ait été prolongé assez longtemps dans la vie de l'adolescent pour que les motivations religieuses viennent éclairer et inspirer les lents processus d'individuation des valeurs, et d'intégration profonde de la personnalité (ch. VI).

Quant à la diffusion plus générale du message religieux, nous avons vu le genre particulier d'interaction qui s'établit entre le « prédicateur » et son milieu. L'éducateur religieux transforme les attitudes en tenant compte des solidarités qui englobent ses auditeurs et les rendent collectivement favorables ou réfractaires à l'Église. Si une identification extrêmement étroite lie le fidèle à son Église, on n'oubliera pas la persistance des solidarités primaires qui renforcent et soutiennent les attitudes spirituelles, même chez l'adulte religieux (ch. IX). Les connexions qui, de l'intérieur, relient l'attitude religieuse aux valeurs culturelles ambiantes et aux milieux primaires nous semblent être un trait distinctif de la psychologie du fidèle. Aucune autre attitude, croyons-nous, n'engage pareille synthèse, même au plan psychosocial.

Pour comprendre les différenciations internes du sentiment d'appartenance religieuse, nous avons eu recours à la « psychologie de la cohésion » (ch. VII). La « participation » du fidèle et la « cohésion » de son groupe ont été étudiées dans leur complémentarité. Dans tout groupe religieux, même dans les sectes, l'élément spécifique de la cohésion sociale est la « croyance » qu'on y professe ; c'est elle, en définitive, qui détermine l'orientation et la signification, même psychosociale, de l'affiliation religieuse. Seules les appartenances religieuses sont ainsi enracinées, absolument, en des croyances et en des communions d'espérance.

[274]

Les communautés ecclésiastiques ont leur cohésion propre (ch. VIII) ; elles suscitent des « appartenances » foncièrement identiques du point de vue de la théologie (ch. I), mais s'exprimant en des participations plus ou moins étroites, de sorte que le « statut » psycho-social du membre d'Église commandera des zones plus ou moins profondes de son comportement global.

Parmi les facteurs influant sur la cohésion des communautés ecclésiastiques, deux ont été mis en relief : a) le rôle du clergé, dans son aspect institutionnalisé et personnalisé ; b) la dimension numérique des paroisses favorisant une vie communautaire ou la rendant impossible, lorsque sont dépassés certains maxima ou minima dans les effectifs. Nous avons souligné, à ce propos, les relations qui existent entre la participation communautaire et le prosélytisme religieux. La communauté se manifeste, et se raffermi intérieurement, en s'agréant perpétuellement de nouveaux adhérents.

De tout ceci, on retiendra, comme élément spécifique de l'appartenance à l'Église, qu'elle requiert une participation éminemment personnelle mais dans un cadre hautement institutionnalisé. Peu d'affiliations psycho-sociales engagent ainsi la totalité de la personne, tout en réclamant un soutien institutionnel aussi complexe.

L'« image » que le fidèle se fait de son groupe religieux local joue un rôle capital dans son appréciation de la communauté d'appartenance et dans la qualité de sa participation psycho-religieuse (ch. IX). Il faut dépasser ici les situations « objectives » qui, apparemment, déprécieraient le statut extérieur du groupe religieux (persécutions, rejet, etc.), et voir comment ces situations sont religieusement assumées, dans la foi, par les fidèles. L'appréciation « spirituelle » des solidarités nées de la foi constituent, certes, un trait spécifique des appartenances religieuses. On le comprend surtout en examinant les « symbolisations » proprement religieuses de la communauté chrétienne : les solidarités y sont conçues comme des relations vitales à l'intérieur d'un Corps vivant.

Même dans ses transformations internes, l'attitude religieuse présente des traits qui la différencient des attitudes profanes (ch. X). C'est surtout par les ruptures dans l'unité [275] des synthèses spirituelles que se dissolvent, se nivellent, et s'éteignent les sentiments

religieux. On a pu retracer ainsi certaines voies de l'indifférence, de la désaffection, de la déchristianisation et de l'incroyance religieuse. Y a-t-il des absolus profanes capables de combler le vide laissé par une foi disparue ? Les réponses négatives, que de nombreux psychosociologues font à cette question, mettent en relief, croyons-nous, la fonction propre « du sacré » dans l'intégration profonde de la personnalité ; surtout si le sacré est à la fois « personnalisé » et possédé en commun.

À cause même des motivations sacrées, absolues, qui l'accompagnent, le sentiment religieux jouit d'une stabilité toute particulière (ch. XI). Des changements collectifs peuvent s'opérer dans les sentiments religieux, mouvements d'indifférence ou de déchristianisation ; même alors, des persistances, des survivances tenaces viennent témoigner des influences profondes, presque indéracinables, que les habitudes religieuses ont laissées dans les psychologies et les cultures. Psychologues et ethnologues s'accordent à reconnaître ce double trait distinctif des sentiments religieux : aucune attitude n'offre autant de résistance au changement ; aucune ne laisse de traces aussi persistantes dans les mentalités.

On peut dire, en un sens, que la caractéristique par excellence des transformations religieuses, c'est le progrès spirituel, le mouvement vers la sainteté (ch. XI). Dans l'optique des appartenances à l'Église, on voit que la maturation religieuse s'exprimera par l'ouverture à l'universel, par l'objectivation des convictions personnelles transformant la conduite entière, et par l'assimilation d'une sagesse unifiante. Appartenir à l'Église, pour l'adulte religieux, c'est se situer par rapport à l'univers des hommes et par rapport à Dieu. L'affiliation religieuse est, en définitive, un accueil par la foi de la Parole de Dieu ; Parole qui suscite elle-même et vivifie, aux yeux du fidèle, la communauté des croyants.

Cette attitude foncière du Membre de l'Église nous offre, croyons-nous, la réponse aux apparentes antinomies que nous avons maintes fois rencontrées en ces pages : antinomie entre la liberté et l'appartenance socio-religieuse, entre la participation institutionnelle et le sentiment intérieur, [276] entre une religion personnelle et une religion sociologique... Le sentiment d'appartenance, chez le fidèle, trans-

cede ces distinctions trop sommaires. La psychologie sociale, qui n'entend négliger ni l'individuel ni le collectif, nous sert d'instrument privilégié pour observer comment se réconcilient et s'enrichissent, dans une personnalité adulte, le sentiment religieux intime et l'appartenance à une communauté spirituelle visible.

On comprend que le sociologue éprouve une telle curiosité pour les comportements religieux : en eux se retrouvent le meilleur des valeurs personnelles et des valeurs sociales. En nul autre domaine, sociologues et psychologues ,auront-ils autant besoin de collaborer, pour ne rien négliger dans l'étude de conduites aussi compréhensives. Mais nous parlons ici des sentiments religieux de la maturité. L'équilibre humain et spirituel n'est pas toujours réalisé ; et les appartenances religieuses, voit-on souvent, ne coïncident pas nécessairement avec le développement de l'individu et la paix des groupes. La quête religieuse des hommes continue depuis des siècles ; mais tous n'arrivent pas à trouver la sagesse, la fraternité. Le sociologue, comme homme, ne peut que souhaiter l'instauration d'un équilibre humain où les libertés et les solidarités s'épanouissent dans l'harmonie. Nous ferons nôtres, quant à nous, les réflexions à la fois réalistes et optimistes, par lesquelles Pinard de la Boullaye terminait naguère son chapitre sur « la méthode sociologique » dans les sciences religieuses. ⁴⁰⁸

« Si le bonheur de l'Humanité est lié à la solution des questions religieuses, si l'organisation adoptée dans les groupes humains a une influence si profonde sur la formation et l'évolution des mentalités, on voit, en fin de compte, quel intérêt revient à l'organisation sociale des sectes, églises, ou religions. Le germe de vie et de progrès le plus actif, qu'il soit découvert quelque jour par le génie d'un homme ou transplanté du ciel en terre par une intervention de la Providence, peut rencontrer, selon les cas, des institutions qui favorisent son expansion ou qui le tuent. Dans la multiplicité des combinaisons auxquelles ces institutions se prêtent, on peut distinguer deux formes essentielles d'après les [277] quelles elles peuvent se classer : l'individualisme et l'autoritarisme. Que l'une et l'autre prêtent à des abus extrêmes, - anarchie et despotisme, - l'histoire ne le prouve que trop. Qu'une

⁴⁰⁸ H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, II, pp. 487-488.

conciliation soit impossible, on ne peut l'estimer, à moins de désespérer de la raison elle-même. Dans le cas contraire, on entrevoit qu'il n'est de liberté véritable, comme d'autorité légitime, que dans les limites du Vrai et du Droit et, qu'en telle hypothèse l'individu pourrait vraiment trouver l'exercice parfait de sa liberté sous la direction d'une autorité - il conquerrait ce qui lui revient d'indépendance en renonçant à en abuser ».

[279]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Les références qui suivent donnent, par ordre alphabétique des noms d'auteurs, la liste de tous les travaux cités ou mentionnés dans cet ouvrage.

Nous limitons nos indications bibliographiques aux études que nous avons utilisées plus immédiatement. Pour des *bibliographies systématiques* en sociologie religieuse, on pourra se reporter aux sources suivantes :

- a) Voir le répertoire publié par l'UNESCO : « Sociologie des religions : tendances actuelles de la recherche et bibliographie », *Current Sociology*, 1956, 5, 1-87.
- b) Plusieurs des ouvrages mentionnés plus bas contiennent des bibliographies méthodiques ; consulter par exemple, Wach (1955), Yinger (1957), Argyle (1958), Clark (1958), Carrier et Pin (1964).
- c) On consultera également les *Archives de Sociologie des Religions*, paraissant depuis 1956, et dont chaque livraison contient un abondant matériel bibliographique.

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

<i>Amer. Cath. Sociol. Rev.</i>	<i>American Catholic Sociological Review</i>
<i>Amer. Journ. Sociol.</i>	<i>American Journal of Sociology</i>
<i>Amer. Sociol. Rev.</i>	<i>American Sociological Review</i>
<i>Arch. Sociol. des Relig.</i>	<i>Archives de Sociologie des Religions</i>
<i>Cahiers Intern. Sociol.</i>	<i>Cahiers Internationaux de Sociologie</i>
<i>Journ. Abn. Soc. Psychol.</i>	<i>Journal of Abnormal and Social Psychology</i>
<i>Journ. Soc. Psychol.</i>	<i>Journal of Social Psychology</i>

A

ALLIER, R., *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. 2 vol., Paris, Payot, 1925.

ALLINSMITH, W. et ALLINSMITH, B., « Religious affiliation and politico-economic attitude : a study of eight major U.S. religious groups », *Publ. Opin. Quart.*, 1948, 12, 377-389.

[280]

ALLPORT, G.W., « Attitudes », in C. MURCHISON (Ed.), *A handbook of social psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, pp. 798-844.

ALLPORT, G.W., *Personality : a psychological interpretation*. New York, Holt and Co., 1937 (1949).

ALLPORT, G.W., « The psychology of participation », *Psychol. Rev.*, 1945, 52, 117-132.

ALLPORT, G.W., GILLESPIE, J. M., et YOUNG, J. « The religion of the post-war college student », *Journ. of Psychol.*, 1948, 25, 3-33.

ALLPORT, G.W., « A psychological approach to the study of love and hate », in P.A.SOROKIN (Ed.), *Explorations in altruistic love and behavior*. Boston, The Beacon Press, 1950, pp. 145-164.

ALLPORT, G.W., *The individual and his religion : a psychological interpretation*. London, Constable Publ., 1951.

ALPHANDÉRY, P., « Foules historiques : les foules religieuses », in *La Foule*, Paris, Alcan (Centre Intern. de Synthèse), 1934, pp. 53-78.

ARGYLE, M., *Religious Behaviour*. London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

B

BACK, K., « The exertion of influence through social communication », *Journ. Alm. Soc. Psychol.*, 1951, 46, 9-23.

BARNETT, J.H., « Christmas in american culture », *Psychiatry*, 1946, 9, 51-65.

BARNETT, J. H., « The Easter festival : a study in cultural change » *Amer. Sociol. Rev.*, 1949, 14, 62-70.

BASTIDE, R., *Eléments de sociologie religieuse*. Paris, Colin, 1935.

BASTIDE, R., « Contribution à l'étude de la participation », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1953, 14, 30-40.

BAUDOUGIN, C., *Psychanalyse du symbole religieux*. Paris, Fayard, 1957.

BECKER, H., « Supreme values and the sociologist », *Amer. Sociol. Rev.*, 1941, 6, 155-172.

BENEDICT, R., *Échantillons de civilisations*. Paris, Gallimard, 1950 (2e édition).

BERGER, P.L., « The sociological study of sectarianism », *Social Research*, 1954, 21, 467-485.

BOISEN, A.T., « Economic distress and religious experience : a study of the Holy Rollers », *Psychiatry*, 1939, 2, 185-194.

BOISEN, A.T., *Religion in crisis and custom : a sociological and psychological study*. New York, Harper, 1955.

BOSSARD, J.H.S. et BOLL, E.S., « Ritual in family living », *Amer. Sociol. Rev.*, 1949, 14, 463-469.

BOSSARD, J.H.S. et BOLL, E.S., *Ritual in family living*. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1950.

[281]

BOSSARD, J.H.S., *The sociology of child development*. Revised edition. New York, Harper, 1954.

BOULARD, F. (Chan.), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris, Editions ouvrières, 1954.

BOULARD, F. (Chan.), Aspects sociologiques : le problème des trop petites paroisses *La Maison-Dieu*, 1959, 57, 9-24.

BOWMAN, C.C., « Must the social sciences foster moral skepticism ? » *Amer. Sociol. Rev.*, 1945, 10, 709-715.

BRADEN, C.S., « Why people are religious : a study in religious motivation », *The Journal of Bible and Religion*, 1947, 15, 38-45.

BRIEN, A., « Valeur religieuse et équivoques du sens du sacré », *Recherches et Débats*, 1957, 20, 111-130.

BROEN, W.E., « A factor-analytic study of religious attitudes », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1957, 54, 176-179.

BROWN, D.C. et LOWE, W.L., « Religious beliefs and personality characteristics of college students », *Journ. Soc. Psychol.*, 1951, 33, 103-129.

BURCHINAL, L.G., « Some social status criteria and church membership and church attendance », *Journ. Soc. Psychol.*, 1959, 49, 53-64.

BURNS, J., *Revivals, their laws and leaders*. London, Hodder and Stoughton, 1909.

BURTT, H.E. et FALKENBERG, D.R., « The influence of majority and expert opinion on religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1941, 14, 269-278.

C

CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*. Paris, Presses Universitaires de France, 1939.

CANTRIL, H., « Educational and economic composition of religious groups : an analysis of poll data », *Amer. Journ. Sociol.*, 1943, 48, 574-579.

CARRIER, H., s.j., *Voir page 296*.

CATTON, W.R., « What kind of people does a religious cult attract ? » *Amer. Sociol. Rev.*, 1957, 22, 561-566.

CAZENEUVE, J., *Les rites et la condition humaine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

CHAPIN, F.S., « The optimum size of institutions : a theory of the large groups », *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 449-460.

CHAVE, E.J. et THURSTONE, L.L., *Scale for the measurement of attitude toward God*. Chicago, The University of Chicago Press, 1931.

CLARK, E.T., *The psychology of religious awakening*. New York, Macmillan, 1929.

[282]

CLARK, E.T., « Non-theological factors in religious diversity », *Ecumenical Review*, 1951, 3, 347-356.

CLARK, W.H., « A study of the factors leading to achievement and creativity with special reference to religious skepticism and belief », *Journ. Soc. Psychol.*, 1955, 41, 57-69.

CLARK, W.H., « How do social scientists define religion ? », *Journ. Soc. Psychol.*, 1958, 47, 143-147.

CLARK, W.H., *The psychology of religion*. New York, Macmillan, 1958.

COHN, W.C., « Jehovah's Witnesses as a proletarian movement », *The American Scholar*, 1955, 24, 281-298.

COUGHENOUR, C.M., « An application of scale analysis to the study of religious groups », *Rural Sociology*, 1955, 20, 197-211.

CUBER, J.F., « Marginal church participants », *Sociology and Social Research*, 1940, 25, 57-62.

D

DESABIE, J., *Le recensement de pratique religieuse dans la Seine*. Paris, I.N.S.E.E., 1958a.

DESABIE, J., « Sociologie religieuse dans la Seine : recensement du 14 mars 1954 », *Revue de l'Action Populaire*, 1958b, 120, 815-823.

DESANCTIS, S., *La conversione religiosa : studio bio-psicologico*. Bologna, 1924.

DESROCHE, H., « Domaines et méthodes de la sociologie religieuse dans l'oeuvre de Gabriel Le Bras », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1954, 34, 128-158.

DESROCHE, H., « Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach », *Arch. Sociol. des Relig.*, 1956, 1, 41-63.

DESROCHE, H., « Autour de la sociologie dite "des sectes" », *L'Année Sociologique*, 1955-1956, 3e série, 395-421.

DEUTSCH, M., « A theory of cooperation and competition », *Human Relations*, 1949, 2, 129-152.

DEUTSCH, M., « Field theory in social psychology », in G. Lindzey (Ed.), *Handbook of social psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954) 1956, pp. 181-222.

DEVOLDER, N., « Enquête sur la religion des intellectuels », *Bull. de l'Inst. de Rech. Econ. et Sociales*, 1946, 12, 649-671.

DEVOLDER, N., « Inquiry into the religious life of catholic intellectuals », *Journ. Soc. Psychol.*, 1948, 28, 39-56.

DEWEY, R. et HUMBER, W.J., *The development of human behavior*. New York, Macmillan, (1951) 1954.

DONIGER, S. (Ed.), *Religion and Human Behavior*. New York, Association Press, 1954.

DONOVAN, J.D., « The sociologist looks at the parish », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1950, 11, 66-73.

[283]

DUFRENNE, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

DURKHEIM, E., « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année Sociologique*, 1897-1898, 2, 1-28. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan, 1912. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

DYNES, R.R., « Toward the sociology of religion », *Sociology and Social Research*, 1954, 38, 227-232.

DYNES, R.R., « Church-Sect typology and socio-economic status », *Amer. Sociol. Rev.*, 1955, 20, 555-560.

DYNES, R.R., « The consequences of sectarianism for social participation », *Social Forces*, 1957, 35, 331-334.

E

EISTER, A.W., « Some aspects of institutional behavior with reference to churches », *Amer. Sociol. Rev.*, 1952, 17, 64-69.

EISTER, A.W., « Religious institutions in complex societies : difficulties in the theoretic specification of functions », *Amer Sociol. Rev.*, 1957, 22, 387-391.

ELLUL, J., « On the cultural and social factors influencing Church division », *Ecumenical Review*, 1952, 4, 269-275.

EMME, E.E., « Modification and origin of certain beliefs in superstition among 96 college students », *Journal of Psychology*, 1940, 10, 279-291.

EMME, E.E., « Supplementary study of superstitious belief among college students », *Journal of Psychology*, 1941, 12, 183-184.

ENGLAND, R.W., « Some aspects of Christian Science as reflected in letters of testimony », *Amer. Journ. Sociol.*, 1954, 59, 448-453.

ERIKSON, E., « On the sense of inner identity », in R.P. Knight et C.R. Friedman (Ed.), *Psychoanalytic psychiatry and psychology*. New York, International University Press, 1954.

F

FALARDEAU, J.-C., « The parish as an institutional type », *Canadian Journ. of Econ. and Polit. Sciences*, 1949, 15, 353-367.

FALARDEAU, J.-C., « Parish research in Canada », in C.J. Nuesse et T.J. Harte (Ed.), *The Sociology of the Parish*. Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1951, pp. 323-332.

FERGUSON, L. W., « The measurement of primary social attitudes », *Journal of Psychology*, 1940, 10, 199-205.

FERGUSON, L.W., « The stability of the primary social attitudes : 1. Religionism and humanitarianism », *Journal of Psychology*, 1941, 12, 283-288.

FERGUSON, L.W., « Socio-psychological correlates of the primary attitude [284] scales : 1. Religionism, 11. Humanitarianism », *Journ. Soc. Psychol.*, 1944, 19, 81-98.

FICHIER ; J.H., s.j., *Southern parish : 1. Dynamics of a city church*. Chicago, The University of Chicago Press, 1951.

FICHTER, J.H., s.j., « The profile of Catholic religious life », *Amer. Journ. Sociol.*, 1952, 58, 145-149.

FICHTER, J.H., s.j., « The marginal Catholic : an institutional approach ». *Social Forces*, 1953, 32, 167-173.

FICHTER, J.H., s.j., *Social relations in the urban parish*. Chicago, The University of Chicago Press, 1954.

FICHTER, J.H., s.j., « Religious values and the social personality », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 109-116.

FICHTER, J.H., s.j., « Religion integrator of the culture ? », *Thought*, 1958, 33, 361-362.

FIELD, A.J., « Comment on "The Protestant ethic, level of aspiration, and social mobility" », *Amer. Sociol. Rev.*, 1956, 21, 620-621 ; [cf. art. de Mack, Murphy et Yellin, *infra*].

FISCHOFF, E., « The Protestant ethic and the spirit of Capitalism ». *Social Research*, 1944, 11, 53-77.

FRENCH, V.V., « The structure of sentiments », *Journal of Personality*, 1947, 15, 247-282 ; 16, 78-108 ; 16, 209-244.

FREUD, S., « Deux foules artificielles, l'Église et l'Armée », ch. Ve in *Psychologie collective et analyse du moi*, trad. de W. Jankélévitch, Paris, Payot, 1924 (réimpr. 1953), pp. 40-49. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

FROMM, E., *Psychoanalysis and religion*. New Haven, Yale University Press, 1950.

G

GEORGE, A., « Fautes contre Yahweh dans les Livres de Samuel », *Revue Biblique*, 1946, 53, 161-184.

GEORGE, G., s.j., «The sociology of ritual », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 117-130.

GERARD, H.B., « The anchorage of opinions in reference groups », *American Psychologist*, 1952, 7, 328 (abstract).

GERARD, H.B., « The anchorage of opinions in face-to-face groups » *Human Relations*, 1954, 7, 313-325.

GERNET, L., « Histoire des religions et psychologie : confrontations d'aujourd'hui » *Journal de Psychologie*, 1954, (numéro spécial) t. 47-51, pp. 175-187.

GESELL, A. et ILG, F.L., *L'enfant de 5 à 10 ans*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

GILLILAND, A.R., « Changes in religious beliefs of college students », *Journ. Soc. Psychol.*, 1953, 37, 113-116.

GIROD, R., *Attitudes collectives et relations humaines*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

[285]

GLICK, P.C. et YOUNG K., « Justifications for religious attitudes and habits », *Journ. Soc. Psychol.*, 1943, 17, 45-68.

GLOCK, C.Y. et RINGER, B.B., « Church policy and the attitudes of ministers and parishioners on social issues », *Amer. Sociol. Rev.*, 1956, 21, 148-156.

GOODNOW, R.E. et TAGIURI, R., « Religious ethnocentrism and its recognition among adolescent boys », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1952, 47, 316-320.

GRAFTON, T.H., « Religious origins and sociological theory », *Amer. Sociol. Rev.*, 1945, 10, 726-738.

GRAVIER, M., *Luther et l'opinion publique*. Paris, Aubier, 1942.

GREGORY, W.E., « The psychology of religion : some suggested areas of research of significance to psychology », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1952, 47, 256-258.

GRENSTED, L.W., *The psychology of religion*. London, Oxford University Press, 1952.

GRINKER, R. R. (Ed.), *Toward a unified theory of human behavior*. New York, Basic Books Inc., 1957.

GUITTARD, L., *L'évolution religieuse des adolescents*. Paris, Editions Spes, 1952.

GURVITCH, G., *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

GUSTAFSON, J. M., « An analysis of the problem of the role of the minister », *The Journal of Religion*, 1954, 34, 187-191.

H

HALBWACHS, M., « Les origines puritaines du capitalisme moderne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1925, 5, 132-134.

HALBWACHS, M., « La morphologie religieuse », ch. I dans *Morphologie sociale*. Paris, Colin, 1938, pp. 19-31. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

HALL, G.S., *Adolescence : its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. New York, Appleton, 1904.

HARMS, E., « The development of religious experience in children », *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 112-122.

HARTMANN, G.W., « Value as the unifying concept of the social sciences », *Journ. Soc. Psychol.*, 1939, 10, 563-575.

HEATH, C.W., *What people are : a study of normal young men*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945.

HERBERG, W., *Protestant-Catholic-Jew : an essay in American religious sociology*. New York, Doubleday, 1955. - Edition française : Paris, Editions Spes, 1960.

HERTZLER, J.O., *Social institutions*. Lincoln, Neb., University of Nebraska Press, 1946.

[286]

HERTZLER, J.O., « Religious institutions », *Annals of the Amer. Acad. of Political and Social Science*, 1948, 256, 1-13.

HILLER, E.T., *Social relations and structures*. New York, Harper, 1947.

HOLT, J.B., « Holiness religion, cultural shock, and social re-organization », *Amer. Sociol. Rev.*, 1940, 5, 740-747.

HOSTIE, R., s.j., *Du mythe à la religion : la psychologie analytique de C. G. Jung*. Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

HOULT, T.F., « Economic class consciousness in American Protestantism », *Amer. Sociol. Rev.*, 1950, 15, 97-100 ; 1952, 17, 349-350.

HOULT, T.F., « A functional theory of religion », *Sociology and Social Research*, 1957, 41, 277-279.

HOULT, T.F. et PECKHAM, C.W., « Religion as a cultural factor in one aspect of the personality of selected college students », *Journal of Educational Sociology*, 1957, 31, 75-81.

HOULT, T.F. *The sociology of religion*. New York, Dryden Press, 1958.

HOURDIN, G., *La nouvelle vague croit-elle en Dieu ?* Paris, Éditions du Cerf, 1960.

HOUTART, F., *Les paroisses de Bruxelles, 1803-1951 : législation, délimitation, démographie, équipement*. Louvain, Institut de recherches économiques et sociales de l'Université, 1954.

HOUTART, F., « Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion », *Social Compass*, 1960, 1, 21-38.

HOWELLS, T.H., « A comparative study of those who accept as against those who reject religious authority », Iowa City, University of Iowa Studies, Studies in Character, First series no. 167, Vol. II, 1928, pp. 1-80.

HUBERT, H. et MAUSS, M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année Sociologique*, 1897-1898, 2, 29-138. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

HUGHES, E.C., « The early and contemporary study of religion », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 60, I-IV.

I

I.F.O.P., (Institut Français d'Opinion Publique), 1948, 1949, 1952 : voir plus bas au mot « **SONDAGES** ».

I.F.O.P., 1958 : « La 'nouvelle vague' croit-elle en Dieu » (Enquête de l'I.F.O.P.), *Informations Catholiques Internationales*, 1958, 86,11-20.

IMAGER, H., « Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1949, 29, 253-265.

ISAMBERT, F.-A., « Classes sociales et pratique religieuse paroissiale », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1953, 14 141-153.

ISAMBERT, F.-A., « Développement et dépassement de l'étude de la pratique. chez Gabriel Le Bras », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1956, 20, 149-169.

[287]

ISAMBERT, F.-A., « L'abstention religieuse de la classe ouvrière », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1958, 25, 116-134.

J

JAMES, WILLIAM. *The Varieties of religious experience*. New York, Longmans, Green, 1902.

JAMES, WILLIAM, *L'expérience religieuse*. Trad. F. Abauzit, Paris, Alcan, 1908 (2e' éd.).

JAMMES, J.-M., « The social role of the priest », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1955, 15, 94-103.

JAMMES, J.-M., « Les catholiques américains et le sacerdoce », *Chronique Sociale de France*, 1955, 63, 23-36.

JAVAUX, J., s.j., « Une enquête religieuse en milieu universitaire », *Nouvelle Revue Théologique*, 1957, 79, 828-848.

JEFFREYS, M.D.W., « Some rules of directed culture change under roman catholicism », *American Anthropologist*, 1956, 58, 721-731.

JOHNSON, B., « A critical appraisal of the Church-Sect typology », *Amer. Sociol. Rev.*, 1957, 22, 88-92.

JOURNAL OF RELIGION, «The definition of religion : a symposium » *Journal of Religion*, 1927, 7, 112-135 ; 284-314.

JUNG, C.G., *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*. Zürich, Rascher, 1932.

JUNG, C.G., *Psychologie et religion*. Paris, Éditions Buchet/Chastel-Corrda, 1958.

K

KANIN, E.J., « Value conflicts in catholic device-contraceptive usage », *Social Forces*, 1957, 35, 238-243.

KARDINER, A., LINTON, R., DUBOIS, C., WEST, J., *The psychological frontiers of society*. New York, Columbia University Press, 1945.

KEEDY, T.C., « Anomie and religious orthodoxy », *Sociology and Social Research*, 1958, 43, 34-37.

KELLEY, H.H. et VOLKART, E.H., « The resistance to change of groupanchored attitudes », *Ainer. Sociol. Rev.*, 1952, 17, 453-465.

KELLEY, H.H., « Salience of membership and resistance to change of group-anchored attitudes », *Human Relations*, 1955, 8, 275-289.

KERKHOF, J., s.j., « Aspects sociologiques du sacerdoce », *Nouvelle Revue Théologique*, 1960, 82, 289-299.

KITAY, P.M., *Radicalism and conservatism toward conventional religion*. New York, Teachers College, 1947.

KLUCKHOHN, C., « Culture and behavior », dans G. LINDZEY (Ed.), *Handbook of social psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954) 1956, pp. 921-976.

[288]

KNOX, R.A. « Some vagaries of modern revivalism », in *Enthusiasm, a chapter in the history of religion*. Oxford, Clarendon Press, (1950) 1957, pp. 549-577.

KOLB, W.L., « Values, positivism, and the functional theory of religion : the growth of a moral dilemma », *Social Forces*, 1953, 31, 305-311.

KRECH, D. et CRUTCHFIELD, R.S., *Théorie et problèmes de psychologie sociale*. 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

L

LABBENS, J., « Paroisses, chapelles et concentration de la pratique dominicale », *Chronique Sociale de France*, 1955, 63, 59-64.

LABBENS, J., *Les 99 autres... ou l'Église aussi recense*. Lyon, Emmanuel Vitte, 1954.

LABBENS, J., *L'Église et les centres urbains*. Paris, Spes, 1959.

LABBENS, J., *La sociologie religieuse*. Paris, Fayard, 1959.

LAGACHE, D., « Quelques aspects de l'identification », *Bulletin Intern. des Sciences Sociales*, 1955, 7, 37-46.

LE BRAS, G., « Note sur la structure de la sociologie religieuse », *L'Année Sociologique*, 1948-1949, 3e série, 287-284.

LE BRAS, G., « Présentation - La sociologie du catholicisme en France », *Lumen Vitae*, 1951, 6, 13-42.

LE BRAS, G., *Études de sociologie religieuse*. 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1955-1956.

LE BRAS, G., « L'explication en sociologie religieuse », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1956, 21, 59-76.

LE BRAS, G., « Sociologie des religions : tendances actuelles de la recherche », *Current Sociology*, 1956, 5, 5-17.

LE BRAS, G., « Sociologie religieuse et science des religions », *Arch. Sociol. des Relig.*, 1956, 1, 3-17.

LE BRAS, G., « La sociologie religieuse parmi les sciences humaines », *Recherches et Débats*, 1958, 25, 11-25.

LEENHARDT, M., « Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1949, 6, 28-42.

LE MOAL, P., « Continence conjugale et morale sexuelle : étude statistique du comportement sexuel de 292 couples catholiques en fonction de leur position en face de la limitation des naissances », *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1958, 11, 43-69.

LENSKI, G.E., « Social correlates of religious interest », *Amer. Sociol. Rev.*, 1953, 18, 533-544.

LÉONARD, E.G., *Le Protestant français*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

LEONI, A., *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi*. Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1952.

[289]

LEUBA, J.H., *La psychologie des phénomènes religieux*. Paris, Alcan, 1914.

LEVI-STRAUSS, C., « Social structure », dans A.L. KROEBER (Ed.), *Anthropology today*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 524-553.

LEWIN, K., *Field theory in social science*, (Edited by D. Cartwright). New York, Harper, 1951.

LIGIER, S., *L'adulte des milieux ouvriers, I. Essai de psychologie sociale*. Paris, Editions ouvrières, 1951.

LINDZEY, G. (Ed.), *Handbook of social psychology*. 2 vol. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954), 1956.

LOWE, W.L., « Group beliefs and socio-cultural factors in religious delusions », *Journ. Sac. Psychol.*, 1954, 40, 267-274.

M

MACK, R.W., MURPHY, R.J., et YELLIN, S., « The protestant ethic, level of aspiration, and social mobility : en empirical test », *Amer. Sociol. Rev.*, 1956, 21, 295-300.

McDOWELL, J.B., *The development of the idea of God in the catholic child*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1952.

McLOUGHLIN, W.G., *Modern revivalism : Charles Grandison Finney to Billy Graham*. New York, Ronald Press, 1959.

MAILHIOT, B., o.p., « L'univers religieux de l'enfant d'âge préscolaire », *Revue Dominicaine*, 1958, 64, 131-143.

MAÎTRE, J., « Les sociologies du catholicisme français », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1958, 24, 104-124.

MAÎTRE, J., « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1959, 27, 95-120.

MALINOWSKI, B., « Social and individual sources of primitive religion », in J. NEEDHAM (Ed.), *Science, religion and reality*. New York, Macmillan, 1925, pp. 52-64.

MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MAUSS, M., cf. [HUBERT](#) et [MAUSS](#).

MAYER, A.J. et MARX, S., « Social change, religion and birth rates » *Amer. Journ. Sociol.*, 1957, 62, 383-390.

MENSCHING, G., *Sociologie religieuse*. Paris, -Payot, 1951.

MERTON, R.K., *Social theory and social structure*. Glencoe, Ill., Free Press, 1957.

MORRIS, R.E., « Problems concerning the institutionalization of religion », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1956, 17, 98-108.

MURCHISON, C. (Ed.), *A handbook of social psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935.

[290]

MURPHY, G., « Social motivation », in G. LINDZEY (Ed.), *Handbook of social psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, (1954) 1956, pp. 601-633.

MURRAY, H.A., *Exploration de la personnalité : Étude clinique et expérimentale de cinquante sujets d'âge correspondant à celui des études universitaires*. Trad. de l'anglais par A. Ombredane et N. Chevalier, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

MYSTICI CORPORIS (Encyclique de S.S. Pie XII sur le Corps Mystique), *Acta Apostolicae Sedis*, 1943, 35, no 7, 193-248.

N

NÉDONCELLE, M. et GIPAULT, R., *J'ai rencontré le Dieu vivant : témoignages avec deux études sur la conversion*. Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1952.

NELSON, E.N.P., « Patterns of religious attitude shifts from college to fourteen years later », *Psychological Monographs*, 1956, 70, n. 17, 1-15.

NEWCOMB, T.M., *Social psychology*. New York, Holt and Co., (1950) 1958.

NEWCOMB, T.M., « Attitude development as a function of reference groups : the Bennington study », in E.E. MACCOBY, T.M. NEWCOMB et E.L. HARTLEY (Ed.), *Readings in Social Psychology*. New York, Holt, 1958, pp. 265-275.

NIMKOFF, M.F. et WOOD, A.L., « Effect of majority patterns on the religious behavior of a minority group », *Sociology and Social Research*. 1946, 30, 282-289.

NOWLAN, E.H., s.j., « Le 'portrait du catholique' à partir du test d'attitudes », *Lumen Vitae*, 1957, 12, 284-296.

NUESSE, C.J. et HARTE, T.J., *The sociology of the parish : a survey of the parish in its constants and variables*. Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1951.

O

O'DEA, T.F., « Mormonism and the avoidance of sectarian stagnation : a study of church, sect, and incipient nationality », *Amer. Journ. Sociol.*, 1954, 60, 285-293.

O'DEA, T.F., Five dilemmas in the institutionalization of religion Proceedings of the VIth International Conference of Sociology of Religion, Bologna, 3-6 Sept. 1959 ; cf. *Social Compass*, 1960, 1, 61-67.

O'REILLY, C.T. et O'REILLY, E.J., « Religious beliefs of Catholic college students and their attitudes toward minorities », *Journ. Alm. Soc. Psychol.*, 1954, 49, 378-380.

[291]

P

PARK, R.E., « Missions and the modern world », *Amer. Journ. Sociol.*, 1944, 50, 177-183.

PARSONS, T., « The theoretical development of the sociology of religion » *Journal of the History of Ideas*, 1944, 5, 176-190.

PEARSON, G.H., *Adolescence and the Conflict of Generations : Introduction to some of the Psychoanalytic Contributions to the Understanding of Adolescence*. New York, W.W. Norton, 1958.

PENIDO, M.T.-L., *La conscience religieuse : Essai systématique suivi d'illustrations*. Paris, Téqui, 1935.

PFAUTZ, H.W., « The sociology of secularization : religious groups », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 61, 121-128.

PFAUTZ, H.W., « Christian Science : A case study of the social psychological aspect of secularization », *Social Forces*, 1956, 34, 246-251.

PIAGET, J., *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris, Alcan, 1932.

PIAGET, J., « Pensée égocentrique et pensée socio-centrique », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1951, 6, 34-49.

PIÉRON, H. *Vocabulaire de la psychologie.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

PIN, E., s.j., *Pratique religieuse et classes sociales.* Paris, Spes, 1956.

PIN, E., s.j., *Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques : critères de classification et typologies.* (Ronéotypé) Vanves, Action Populaire, 1956.

PINARD DE LA BOULLAYE, E., s.j., *L'étude comparée des religions.* 3 vol. Paris, Beauchesne, 1929 (3e édition).

POBLETE, R., s.j., *Puerto Rican sectarianism and the quest for community.* Unpublished M.A. dissertation. New York, Fordham University, 1959.

POPE, L., « Religion and the class structure », *Annals of the Amer. Academy of Political and Economic Science*, 1948, 256, 84-91.

R

RAHNER, KARL, « L'appartenance à l'Église d'après la doctrine de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* », dans *Écrits Théologiques.* Paris, Desclée de Brouwer, 1960, T. II, pp. 7-112.

RAPAPORT, I., *Introduction à la psychopathologie collective : la secte mystique des Skoptzy.* Paris, Edition Erka, s. d. (1948 ?).

REUSS, C.E., « Research findings on the effects of modern-day religion on family », *Marriage and Family Living*, 1954, 16, 221-225.

ROGÉ, J., « Psychologie du prêtre », *Journal de Psychologie*, 1956, 53, 63-80.

[292]

ROKEACH, M., « The nature and meaning of dogmatism », *Psychological Review*, 1954, 61, 194-204.

ROKEACH, M., « Political and religious dogmatism : an alternative to the authoritarian personality » *Psychological Monographs*, 1956, 70, n. 18, 143.

Russo, F., « Rôle respectif du catholicisme et du protestantisme dans le développement des sciences aux XVe et XVIIe siècles », *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1957, 4, 854-880.

S

SALISBURY, W.S., « Faith, ritualism, charismatic leadership and religious behavior », *Social Forces*, 1956, 34, 241-245.

SARAH, A., « Religious behavior of church families », *Marriage and Family Living*, 1955, 17, 54-57.

SCHACHTER, S., *The Psychology of Affiliation : Experimental Studies of the Sources of Gregariousness*. Stanford, Calif., Stanford University Press, 1959.

SCHAFFER, A., « The Rural Church in a Metropolitan Area », *Rural Sociology*, 1959, 24, 236-245.

SCHANCK, R.L., « A study of a community and its groups and institutions conceived of as behaviors of individuals », *Psychological Monographs*, 1932, 43, no 195, 1-133.

SCHMITT- EGLIN, P., *Le mécanisme de la déchristianisation*. Paris, Éditions Alsatia, 1952.

SCHNEIDER, L. et DORNBUSCH, S.M., « Inspirational religious literature : from latent to manifest functions of religion », *Amer. Journ. Social.*, 1957, 62, 476-481.

SCHNEIDER, L. et ORNBUSCH, S. M., *Popular religion - inspirational books in America*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

SCHNEPP, G., *Leakage from a catholic parish*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1938.

SCHUYLER, J.B., s.j., « The parish studied as a social system », *Amer. Cath. Social. Rev.*, 1956, 17, 320-337.

SCHUYLER, J.B., s.j., « Potential elements of organization and disorganization in the parish » *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1957, 18, 98-112.

SCHUYLER, J.B., s.j., « Religious Observance Differentials by Age and Sex in Northern Parish », *Amer. Cath. Sociol. Rev.*, 1959, 20, 124-131.

SEIDLER, M.B. et RAVITZ, M.J. « A Jewish Peer Group », *Amer. Journ. Sociol.*, 1955, 61, 11-15.

SHERIF, M. et CANTRIL, H., *The psychology of Ego-involvements : social attitudes and identifications*. New York, Wiley, 1947.

SHERMAN, M.H., « Values, religion and the psychoanalyst », *Journ. Soc. Psychol.*, 1957, 45, 261-269.

[293]

SIGHELE, S. *Psychologie des sectes*. Traduit de l'italien par L. Brandin. Paris, Giard et Brière, 1898 ; (l'édition italienne est de 1895).

SMITH, J. J., « Religious development in children », in B. F. SKINNER et P. L. HARRIMAN (Ed.), *Child psychology*. New York, Macmillan, 1941.

SMITH, L.M., « The clergy : authority, structure, ideology, migration » *Amer. Social. Rev.*, 1953, 18, 242-248.

SONDAGES 1948, « Une enquête internationale. la religion dans le monde », *Sondages*, février 1948, 10, 31-33.

SONDAGES 1949, « Les fêtes » (Numéro spécial), *Sondages*, janvier 1949, 11, 1-12.

SONDAGES 1952, « Le catholicisme en France », *Sondages*, 1952, no 4, 14, 1-56..

SOROKIN, P.A. (Ed.), *Explorations in altruistic love and behavior : A symposium*. Boston, Beacon Press, 1950.

SOURIAU, M., « La conversion », in *Encyclopédie Française*, Paris, 1957, Tome XIX, fasc. 34, pp. 1-6.

SPLENGLER, O., *Decline of the West*. London, Allen and Unwin Ltd. 1926.

SPIEGELBERG, F., *The religion et no religion*. Stanford, Calif., Jones Ladd Delkin, 1948.

STARBUCK, E.D. *The psychology of religion*. New York, Scibner's, (1899) 1903.

STOETZEL, S., « La psychologie sociale et la théorie des attitudes », *Annales Sociologiques*, 1941, fasc. 4, 1-24.

STOETZEL, J., *Théorie des opinions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1943.

STOETZEL, J., « Sociology in France : an empiricist view », in H. BECKER et A. BOSKOFF (Ed.), *Modern sociological theory*, New York, Dry den Press, 1957, pp. 623-657.

STOTLAND, E., « Determinants of attraction to groups », *Journ. Sec. Psvchol.*, 1959, 49, 71-80.

STROUP, H.H., *The Jehovah's Witnesses*. New York, Columbia University Press, 1954.

SZABO, D., « Essai sur quelques aspects sociologiques de la crise du recrutement sacerdotal en France », *Bull. de l'Inst. de Rech. Econ. et Sociales*, 1958, 24, 635-646.

T

TELFORD, C.W., « A study of religious attitudes », *Journ. Soc. Psychol.*, 1950, 31, 217-230.

THIBAUT, J., « An experimental study of the cohesiveness of underprivileged groups », *Human Relations*, 1950, 3, 251-278.

THOMAS, J.L., s.j., « The factor of religion in the selection of marriage mates », *Amer. Social. Rev.*, 1951, 16, 487-491.

[294]

THOMAS, J. L., s.j., «Religious training in the roman Catholic family ». *Amer. Journ. Sociol.*, 1951, 57, 178-183.

THORNER, I., « Ascetic Protestantism and the development of science and technology », *Amer. Journ. Sociol.*, 1952, 58, 25-33.

THOULESS, R.H., *An introduction to the psychology of religion*. Cambridge, University Press, 1928.

THOULESS, R.H., « The tendency to certainty in religious belief » *British Journal of Psychology (General Section)*, 1935, 26, 16-31.

THURSTONE, LL., « The measurement of values » Chicago, The Psychometric Laboratory, University of Chicago, 1952, no 77, pp. 1-9.

TROELTSCH, E., *Protestantism and progress*. New York, Putnam's Sons, 1912.

TROELTSCH, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tiibingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1912.

TROELTSCH E., *The social teaching of the christian churches*. Transi. by Olive Wyon, 2 vol. New York, Macmillan, 1931.

TROUDE, R., « Le niveau moral de la Normandie selon quatre critères statistiques », *Études Normandes*, 1958, 26, 1-11.

TUFARI, P., s.j., « Functional analysis in the sociology of religion », *Proceedings of the VIth International Conference of Sociology of Religion*, Bologna, 3-6 Sept. 1959 ; cf. *Social Compass*, 1960, 1, 9-20 ; 2, 121-137.

TUTTLE, H.S., « Aims of courses in religion », *Journ. Soc. Psychol.*, 1950, 31, 305-309.

V

VAKAR, N., « L'athéisme pieux », *Cahiers de la Nouvelle Époque*, 1945, 2, 109-118.

VAN DER LEEUW, G. *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*. Trad. franc. de J. Marty. Paris, Payot, 1955.

VAN VLECK, J. et WOLF, C.U., « Reader-appeal of religious articles », *Amer. Sociol. Rev.*, 1942, 7, 828-832.

VERNON, P.E. et ALLPORT, G. W., «A test for personal values », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1931, 26, 231-248.

VETTER, G.B. et GREEN, M., « Personality and group factors in the making of atheists », *Journ. Abn. Soc. Psychol.*, 1932, 27, 179-194.

W

WACH, J., « La sociologie de la religion », in G. GURVITCH et W.E. MOORE (Ed.), *La sociologie au XXe siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1947, T. 1, pp. 417-447.

WACH, J., *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955.

[295]

WACH, J., *Types of religious experiences, christian and non christian*. Chicago, University of Chicago Press, (1951) 1957.

WALLON, H., « L'étude psychologique et sociologique de l'enfant », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1947, 3, 3-23.

WALLON, H., « Sociologie et éducation », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1951, 6, 19-33 ; 175-177.

WALLON, H., « Les milieux, les groupes et la psychogenèse de l'enfant », *Cahiers Intern. Sociol.*, 1954, 16, 2-13.

WARD, C.K., « Some aspects of the social structure of a roman catholic parish », *The Sociological Review*, 1958, 6, 75-93.

WAX, M., « Ancient Judaism and the Protestant ethic », *Amer. Journ. Sociol.*, 1960, 65, 449-455.

WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1920-1921.

WEBER, Max, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York, Scribner's Sons, 1930.

WEBER, Max, « The social psychology of the world religions », in *From Max Weber ; Essays in sociology*. Edited and translated by H. H.

Gerth and C. W. Mills. London, Oxford University Press, Kegan Paul, Trench, Truhner, 1947, pp. 267-301.

WELFORD, A.T., « An attempt at an experimental approach to the psychology of religion », *British Journal of Psychology (General Section)*, 1946, 36, 55-73.

WELLS, F.L., « Social maladjustments : adaptive régression », in C. MURCHISON (Ed.), *A handbook of social psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, pp. 845-915.

WIESE, L. von, et BECKER, H. *Systematic sociology*. New York, Wiley and Sons, 1932.

WILSON, B.R., « Apparition et persistance des sectes dans un milieu social en évolution », *Arch. Sociol. des Relig.*, 1958, 5, 140-150.

WILSON, B.R., « An analysis of sect development », *Amer. Sociol. Rev.*, 1959, 24, 3-15

WILSON, B.R., « The Pentecostalist minister : role conflicts and status contradiction » *Amer. Journ. Sociol.*, 1959, 64, 494-504.

WINNINGER, P. *Construire des églises : les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes*. Paris, Éditions du Cerf, 1957.

WINNINGER, P., « Le problème des trop petites paroisses : aspects canoniques, que dit le Code ? » *La Maison-Dieu*, 1959, 57, 31-54.

WOODRUFF, A.D., « Personal values and religious background », *Journ. Soc. Psychol.*, 1945, 22, 141-147.

WOOLSTON, H., « Religious Consistency », *Amer. Sociol. Rev.*, 1937, 2, 380-388.

[296]

Y

YINGER, J.M., *Religion society and the individual : an introduction to the sociology of religion*. New York, Macmillan, 1957.

YINGER, S.M., « Areas for Research in the Sociology of Religion », *Sociology and Social Research*, 1958, 42, 466-472.

YOUTH AND RELIGION 1958, « Youth and religion : a scientific inquiry into the religious attitudes, belief and practice of urban youth ». *New Life (A Special Double Issue)*, London, 1958, 14, 1-60.

Z

ZETTERBERG, H.L., « The religious conversion as a change of social roles », *Sociology and Social Research*, 1952, 36, 159-166.

ZUCKER, C., *Psychologie de la superstition*. Paris, Payot, 1952.

CARRIER, H., s.j., « Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses », Communication à la VI^e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, Bologne, 3-6 sept, 1959 ; voir *Social Compass*, 1960, 2, 139-160.

CARRIER, H., s.j., « La religion des étudiants américains : synthèse des recherches », *Arch. Sociol. des Relig.*, 1961, 12, 89-106.

CARRIER, H., s.j., « Dépendances et libertés de l'homme moderne : aperçus sociologiques », *Christus*, 1962, 36, 468-482.

CARRIER, H., s.j., « Les catholiques dans la culture américaine », *Revue de l'Action Populaire*, 1962, 162, 1091-1102,

CARRIER, H., s.j., « Note introductive à la VII^e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (Königstein 1962) : l'Appartenance à l'Église », *Social Compass*, 1962, 9, 135-139.

CARRIER, H., s.j., « La collaboration des sciences humaines au service de la pastorale » (Communication au Congrès international de Pastorale, Fribourg 1961), *Pastorale d'Aujourd'hui*, Bruxelles, Éditions du Cep, 1962, pp. 243-256.

CARRIER, H., s.j., « Come studiare i valori e le istituzioni religiose di un Paese », in *Atti del Primo Symposium di Sociologia Religiosa*, Trento 1962. Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 133-146.

CARRIER, H., s.j., et PIN, E., S.J. *Sociologie du Christianisme : Bibliographie internationale.* Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1964.

CARRIER, H., s.j., « Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Église », in *L'Appartenance religieuse.* (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse - Königstein, 1962), Bruxelles, CEP, 1965, pp. 99-118.

CARRIER, H., s.j., « Les catholiques et la sociologie empirique », *Gregorianum*, 1965, 46, 66-82.

CARRIER, H., s.j., *La vocation : Dynamisme psycho-sociologiques,* Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1966.

[299)

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

INDEX DES AUTEURS

[Retour à la table des matières](#)

- ALLIER, R., 61, 73
ALLINSMITH, W. et B., 48, 191
ALLPORT, F. H., 193
ALLPORT, G. W., 15, 25, 35, 38,
41, 46, 57, 59, 63, 100-101,
109-111, 117, 136, 155-156,
174, 200-202, 226, 243 245,
249, 254, 263
ALPHANDÉRY, P., 72
ARGYLE, M. 75

BACK, K., 157
BARNETT, J. H., 122, 254
BASTIDE, R., 155
BAUDOUIN, C., 63, 65-66, 90-
91, 204, 217, 265
BECKER, H., 14, 17, 68-69, 85
BENEDICT, R., 116
BERGER, P. L., 162
BOISEN, A. T., 80-81, 107
BOSKOFF, A., 14
BOSSARD, J. H. S., 109, 121, 231
BOULARD, F., 16, 167, 183-186
BOWMAN, C. C., 18

BRADEN, C. S., 38, 264
BRIEN, A., 33, 256
BREMOND, H., 128
BROWN, D. C., 18, 235, 250
BURCHINAL, L. G., 191
BURNS, J., 72
BURTT, H. E., 182

CANTRIL, H., 47, 191
CARRIER, H., 48, 228
CATTON, W. R., 73, 250
CAZENEUVE, J., 58
CHAPIN, F. S., 183, 187-188
CHAVE, E. J., 220
CLARK, E. T., 77-78
CLARK, W. H., 33, 37, 59, 00,
228, 258, 269
CLAUDEL, P., 90
COHN, W. C., 75
COMTE, A., 13
COOLEY, C. W., 231
COUGHENOUR, C. M., 126
CRUTCHFIELD, R. S., 142, 179,
201, 249, 254, 260

- CUBER, J. F., 96
 CURLE, A., 185
- DESABIE, J., 213-214
 DE SANCTIS, S., 89
 DESROCHE, H., 16, 69, 162
 DEUTSCH, M. 156-157
 DEVOLDER, N., 196
 DONOVAN, J. D., 167, 170
 DORNBUSCH, S. M., 164-165,
 253
 DUBOIS, C., 59
 DUFRENNE, M., 26
 DURKHEIM, E., 13, 36, 38, 41, 99
 DYNES, R. R., 15, 29, 69, 161, 183
- EISTER, A. W., 15, 234
 ELLWOOD, C. A., 14
 EMME, E. E., 250
 ENGLAND, R. W., 75, 83, 244
 ERIKSON, E., 244
- FALARDEAU, J.-C., 167, 170, 180
 FALKENBERG, D. R., 182
 FAU, R., 227-228
 FERGUSON, L. W., 18
 FICHTER, J.H., 15, 126, 167,
 170-174, 212, 216, 218
 FIELD, A. J., 202
 FISCHOFF, E., 202
 FRAZER, J. G., 14
 FRENCH, V. V., 135-136
 FREUD, S., 102, 207-208
 FRIEDMAN, C. R., 244
 FROMM, E., 37, 41, 174, 244
- GEORGE, X, 43
- GEORGE, G., 99, 265
 GERARD, H. B., 108, 194, 228,
 259
 GERNET, L., 270
 GESELL, A., 111
 GILLESPIE, J. M., 111, 200-202
 GILLILAND, A. R., 211
 GIRAULT, R., 67
 GIROD, R., 47
 GLICK, P. C., 38, 243
 GLOCK, C. Y., 182
 [300]
 GOODNOW, R. E., 191
 GRAFTEN, T. H., 38
 GRAVIER, M., 141-142
 GREEN, M., 211, 238-242
 GRÉGOIRE Ier, 143-144
 GREGORY, W. E., 17, 29
 GRENSTED), L. W., 14, 41, 59,
 90, 101, 102, 244
 GRINKER, R. R., 34
 GUITTARD, L., 138, 222
 GURVITCH, G., 15, 167
 GUSTAFSON, J. M., 180
- HALBWACHS, M., 2D2, 205
 HALL, G. S., 138
 HARMS, E., 58, 109, 122-125,
 213-214, 231, 264
 HARRIMAN, P. L., 123
 HARTE, T. J., 167, 171
 HARTLEY, E. L., 228
 HARTMANN, G. W., 198
 HEATH, C. W., 259
 HERBERG, W., 175
 HERTZLER, J. O., 170, 179, 197
 HILLER, E. T., 171

- HOLT, J. B., 80, 192
HOSTIE, R., 245
HOULT, T. F., 29, 137, 192
HOURDIN, G., 132
HOUTART, 167
HOWELLS, T. H., 255-256
HUBERT, H., 13, 265
HUGHES, E. C., 85, 260
- IISAGER, H., 91, 111-112
ILG, F. L., 111
ISAMBERT, F.-A., 16, 146, 167-169, 216
- JAMES, W., 14, 37, 61
JAMMES, J.-M., 182
JANET, P., 34
JAVAUX, J., 196-197
JEFFREYS, M. D. W., 143-145
JOHNSON, B., 69, 160-161
JUNG, C. G., 40, 98, 204-206, 241, 245, 260
- KANIN, E. J., 199
KARDINER, A., 59, 116
KELLEY, H. H., 108, 194-195
KIDD, B., 14
KITAY, P. M., 202
KLUCKHOHN, C., 116
KNIGHT, R. P., 244
KNOX, R., 72
KOLB, W. L., 15, 18
KRECH, D., 142, 179, 201, 249-254, 260
KROEBER, A. L., 116
- LABBENS, J., 167, 213.
- LAGACHE, D., 109, 195-1%
- LE BON, G., 16, 142
LE BRAS, G., 14, 16, 18, 28-31, 167, 173, 203, 212, 216, 224
LEENHARDT, M., 115
LE MOAL, P., 199
LE PLAY, F., 13
LENSKI, G. E., 45, 118-119
LÉONARD, E. G., 43, 148
LEONI, A., 167
LEUBA, J. H., 14, 36
LÉVI-STRAUSS, C., 116
LÉVY-BRUHL, L., 13, 100, 155
LINDZEY, G., 16, 45, 107, 116, 156, 157
LINTON, R., 59
LOWE, W. L., 18, 39, 235, 250
LUTHER, 141-142
- MACCOBY, E. E., 228
MACK, R. W., 202
MCLOUGHLIN, W. G., 72-73
MAILHIOT, B., 110
MAÎTRE, J., 14, 169
MALINOWSKI, B., 14, 36
MARX, S., 190, 199
MAUSS, M., 13, 34, 265
MAYER, A. S., 190, 199
MENSCHING G., 16, 83, 107-108
MEROLLA DA SORRENTO, J., 143
MERTON, R. K., 47, 97
MOORE, W. E., 15
MORRIS, R. E., 174
MURCHISON, C., 16, 46, 57, 254
MURPHY, G., 107
MIRPHY, R. J., 202

- MURRAY, H. A., 120-124, 206-207, 231, 259
- NÉDONCELLE, M., 67
- NEEDHAM, J., 36
- NELSON, E. N. P., 211, 220
- NEWCOMB, T. M., 117, 228, 271
- NEWMAN, H., 64
- NIEHBUR, H. R., 68
- NIMKOFF, M. F., 131-132, 199
- NOWLAN, E. H., 259
- NUESSE, C. J., 167, 171
- O'DEA, T. E., 174-175, 251, 260
- PARK, R. E., 74
- PARSONS, T., 15, 256
- PASCAL, 34, 90
- PEARSON, G. H., 225-226, 229
- PECKHAM, C. W., 137
- PENIDO, M. T.-L., 28, 61-66, 69, 73, 89-91, 97
- PFAUTZ, H. W., 82-83, 164, 178
- PIAGET, J. 110, 120-124, 231
- PIE XII, 44
- PIÉRON, H., 34
- PIN, E., 146-147, 167-170, 177, 199
- PINARD DE LA BOULLAYE, E., 7, 27, 39-41, 58, 61, 73, 79, 127-128, 163, 164, 276
- POBLETE, R., 79-80
- POPE, L., 81, 191, 194
- RACINE, 90
- RAHNER, K., 44
- RAPAPORT, I., 39
- RAVITZ, M. J., 230
- REUSS, C. E., 118
- RIESMAN, D., 174
- RINGER, B. B., 182
- ROGÉ, J., 179-183, 256
- ROKEACH, M., 256-257
- ROSS, E. A., 14
- RUSSO, F., 202
- SALISBURY, W. S., 265
- SARAH, A., 118
- SCHACHTER, S., 156
- SCHANCK, R. L., 193-194
- SCHMIDT, W., 7
- SCHMITT-EGLIN, P., 211, 218
- SCHNEIDER, L., 164-165, 253
- SCHNEPP, G., 212
- SCHUYLER, J. B., 167, 170
- SEIDLER, M. B., 230
- SHERIF, M., 47
- SHERMAN, M. H., 244
- SIGHELE, S., 73
- SKINNER, B. F., 123
- SMITH, J. S., 123
- SMITH, L. P., 178, 191
- SOMBART, W., 14
- SOROKIN, P. A., 101, 156
- SPENCER, H., 14
- SPENGLER, O., 174, 243-244
- SPIEGELBERG, F., 244
- SPRANGER, E., 100
- STARBUCK, E. D., 14, 61-63, 88
- STOETZEL, J., 7, 14, 27, 46-49, 57, 60, 87, 91, 95, 136, 142, 198, 215
- STOTLAND, E., 191
- STROUP, H. H., 74
- SZABO, D., 181-182

- TAGIURI, R., 191
TAWNEY, R. H., 14
TELFORD, C. W., 118, 211, 219,
252
THIBAUT, J., 191, 199
THOMAS, J. L., 175, 199, 212
THORNFR, I., 202
THOULESS, J. L., 14, 92-95, 98,
257, 258
THURSTONE, L.L. 220
TOURVILLE, H. DE, 13
TROELTSCH, E., 14, 68, 84-85,
97, 163, 202, 253-254
TROUDE, R., 48
TUFARI, P., 15
TUTTLE, H. S., 134-135
TYLOR, F- B., 14

VAN DER LEEUW, G., 59, 67, 71,
85, 99-102, 127, 192-193,
204, 243, 255, 265, 269
VAN VLECK, J., 251
VERNON, P. E., 100, 136
VETTER, G. B., 211, 238-242
VOLKART, E. H., 194

WACH, J., 14-16, 26-27, 68, 81,
86, 107, 117, 128-129, 163
WALLON, H., 110, 124
WARD, C. K., 167, 170
WEBER, MAX, 14, 32, 68, 85,
141, 146, 179, 201-202, 256
WELFORD, A. T., 264-265
WELLS, F. L., 254
WESLEY, J., 72 WEST, J., 59
WIESE, L. VON, 69, 85, 178
WILSON, B. R., 161-163, 178
WINNINGER, P., 167, 183-195
WOLF, C. U., 251
WOOD, A. L., 131-132, 199
WOODRUFF, A. D., 134-138,
247, 258
WOOLSTON, 18

YELLIN, S., 202
YINGER, J. M., 15, 29, 116, 242-
243
YOUNG, J., 111, 2W202
YOUNG, K., 38, 243

ZETTERBERG, H. L., 66, 76-78,
100
ZUCKER, C., 250

[303]

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse
3^e édition, 1966

INDEX DES MATIÈRES

[Retour à la table des matières](#)

Abandon de la pratique

par les jeunes, 221-233

et abandon de la foi, 240-241

Absolu

de l'attitude religieuse, 255-260

de substitution, 243-245

Accommodation

au pluralisme culturel, 175

voir Nivellement

Adolescents

et conversion, 62, 77-79

formation religieuse, 129-140

statuts et rôle imprécis, 227-228

voir Jeunes

Adulte

religion de l'-, 262-265

Adventistes, 162

Affiliation

personnelle et institutionnelle, 185-188

processus immédiat, 110-102

voir Appartenance, Participation

Âge

et conscience d'appartenir, 195

psycho-religieux, 111, 213, 222, 226-

227, 230, 262, 264

voir Enfant, Adolescent, Adulte

Aliénation socio-religieuse, 174-175

Ambivalence

du sentiment religieux, 74

de la crise religieuse, 88-92

de l'adhésion religieuse, 175

du statut minoritaire, 199

du sacré, 256

Amour, 100-102

Anomie, 80, 99

Anticipation

du comportement, 61

voir Réveils

Appartenance religieuse

phénomène d'observation, 25-31

description, 31-33

et comportement, 32-36

et communauté, 31-42

et cohésion sociale, 45

- comme attitude, 42-51
 - comme attitude spécifique, 49-59
 - comme source d'attitude, 48
 - comme objet d'attitude, 48
 - comme fait psycho-social, 44-49
 - critères théologiques, 42-44
 - d'après *Mystici Corporis*, 44
 - et famille, 107-110
- Apprentissage, 117, 119, voir Socialisation
- Approbation sociale, 252-253
- Archétypes, 58-59
- Armée du Salut, 72, 162
- Athéisme
- psycho-sociologie de l' -, 238-246
 - et climat familial, 114, 239
 - et abandon de l'Église, 240-241
 - et « progrès social », 202-203, 263
 - chez étudiants, 112
- Attitude
- notion, 46
 - processus de formation, 57
 - générale ou spécifique, 271
 - égocentrique ou sociocentrique, 120-124
 - intégrante ou marginale, 134-140, 226-227, 247
 - et appartenance, 47-49
 - et comportement 46
 - et groupes de référence, 47-51, 228-233
 - « ancrée », 108, 194, 228, 259
 - institutionnelle, 193-198, 235-237, 241, 248
 - transformations, 211-246
 - religieuse et socio-politique, 92-95, 111, 182, 263
- Au-delà, 132, 235-237
- Autonomie fonctionnelle
- du sentiment religieux, 263-264
- Autoritarisme, 256, 277
- Baptême, 99, 193-194, 212
- Baptistes, 193-194
- Besoins religieux, 111-112
- Bonheur (technique du), 164-165 [304]
- Catéchisme
- service d'Église, 126
 - et assiduité dominicale, 131-132
 - voir Enseignement, Instruction
- Catholicisme urbain, 169
- Cause
- religieuse, 121, 124, 255
 - humanitaire, 40
 - non religieuse, 243-245
- Célébration
- et comportement religieux, 99
 - chez païens, 144
 - voir Fêtes
- Certitude
- et stabilité de l'attitude, 248, 255-261
 - voir Conviction
- Changements d'attitude
- modes d'observation, 211-215
 - voir Mobilité religieuse
- Charité, 102
- Choc culturel
- et prolifération des sectes, 81
- Christian Science*, 75, 82, 163
- civil
- notion, 30
 - communiel, civil, supranaturel, 29-32

- Classe
 et religion, 141-142, 146-148
 et participation religieuse, 168-169
- Clergé, voir Prêtre, Ministre sacré, Curé
- Cohésion sociale
 psychologie de la -, 155-160
 et lien d'appartenance, 45, 153-165
 et image du groupe, 190-208
 institutionnelle, 187
 des paroisses, 166-189
 et rite, 99
 et clivage dogmatique, 164
 des sectes, 161-165
- Collaboration interdisciplinaire, 7, 18, 38, 276
- Communauté sainte, 84
 et famille, 117
 et sectes, 79
 ecclésiale, 166-189
 croissance, 187-199
 dimension optima, 183-189
 découverte par l'enfant, 232-233
 rôle du prêtre, 177-183
- Communiel
 notion, 30
 et appartenance religieuse, 31-32
 communiel, civil, supranaturel, 29-32
- Communion solennelle, 122, 213, 230
- Compensations
 psycho-religieuses, 81-82
 para-religieuses, 92, 98, 141-142, 250
- Comportement
 notion, 33-36
 et attitude, 46
 aspect compréhensif, 34-35
 institutionnel, 41, 98, 193-198
- et célébration, 99
 sectaire, 73, 161-165
- Compréhension
 du comportement, 34-35
 de l'attitude religieuse, 25, 134-138, 248, 274
- Conduite
 notion, 34
 voir Comportement
- Confession, 206, 207
- Conflit psychologique
 entre groupes de référence, 228-233
 voir Générations
- Conformisme économique, 192
- Conformité culturelle, 117
- Confusion
 entre faits religieux, 18
 entre formes du sacrés, 256
 entre engagements absolus, 257
- Congrégationnalistes, 178-179
- Conscience d'appartenir, 194-195,
 voir Salience
- Constance cognitive
 et stabilité des attitudes, 250
- Contrôle social
 et groupe primaire, 231-232
- Conversion
 description, 60-63
 phénoménologie, 63-70
 types de, 63-70
 profane et idéologique, 60
 exogène ou endogène, 64
 motivation, 62
 et action divine, 66-67
 aspect communautaire, 66

- et groupes religieux, 67-70
 - comme critère des groupes, 68
 - et rôle socio-religieux, 66
 - à une Église, 85-107
 - aux sectes, 71-84
- Conviction
 - chez l'enfant, 123
 - chez le converti, 92
 - négative, 257
 - voir Certitude
- Corps de l'Église, 205, 207, voir Représentation, Symbole
- Créativité, 258
- Credo, 121, 124, 128, 242
- Crise
 - et formation des attitudes, 57
 - psycho-religieuse, 61, 64, 77, 87-91
- Croyance
 - et affiliation religieuse, 102-103
 - rupture d'unité, 132-133, 233-238
 - voir Foi, Doctrine, Enseignement, Dogme
- Culte
 - et organisation sociale, 163-164
 - petite secte, 69
- Culture
 - notion de, 116
 - de l'Église 97
 - du groupe primaire, 231-232
 - transmission culturelle, 115-120
 - familiarité culturelle, 137, 139-140
 - décalage culturel, 253-254
 - pluralisme culturel, 175
 - réorientations culturelles, 143-145
 - sous-culture et religion, 169
- Curé
 - connaissance des paroissiens, 184-186
 - voir Clergé
- Déchristianisation
 - mécanismes de, 218, 227
 - voir Transformations de l'attitude
- Découverte de l'institution, 264
- Dénomination
 - et typologie des groupes, 69
 - voir Église, Secte
- Désaffection religieuse
 - explications diverses, 223-233
 - voir Abandon, Nivellement, Rupture
- Déviaton, 39
- Dieu
 - et définition du religieux, 40
 - réalité pour l'enfant, 123, 125 foi en, 93-95, 132, 236-237
- Dimension des communautés, 183-189
- Doctrine
 - adhésion partielle à la-, 234-238
 - et affiliation religieuse, 102-103, 234-238
 - et *patterns* de comportement, 127-129
 - et intégration psycho-religieuse, 225
 - et intégration sociale, 126-129
 - réformable ou non, 164, 235-236
 - voir Enseignement, Dogme, Croyance
- Dogmatisme, 256-257
- Dogme
 - et tradition, 260
 - réformable et cohésion sociale, 164
- Dysfonctions, 97, 128
- École

- et fidélité religieuse, 131-132
 - et familiarité culturelle, 137
 - voir Catéchisme, Enseignement
- Écrits spirituels
 - et milieu social, 127-128
- Éducation première, 107-125
- Église
 - comme groupe spécifique, 68, 85, 87
 - Église-type, 69-70, 85-86
 - critères d'appartenance, 42-44
 - et famille, 107, 122
 - et transfert institutionnel, 231-233
 - représentation symbolique, 204, 208, 259
 - et milieu culturel, 143-148
 - voir Membre d'Église
- Egocentrique (attitude), 120-124
- Émancipation
 - et désaffection religieuse, 226
 - voir Générations
- Endogène, voir Conversion
- Enfant
 - première éducation, 107-125
 - son expérience religieuse, 109-110, 122
 - ses convictions religieuses, 123
 - et institution ecclésiale, 120-125
 - initiation rituelle, 58
 - et transmission culturelle, 117-119
- Enseignement religieux
 - et lien d'appartenance, 126-148
 - adhésion à l'-, 132-134
 - et participation religieuse, 133
 - et fidélité religieuse, 130-134, 225
 - voir Doctrine
- Épiscopaliens, 178-179
- Espace religieux, 205,
 - voir Représentation
- Étudiants 92, 111-113, 194-197, 200-202, 206-207, 219-220 ; 250, 259
- [306]
- Évaluation
 - auto-évaluation du groupe, 198, 203
- Évangélisation
 - et culture, 143-148
 - voir Culture
- Éveil religieux (formes de l'-), 77, 111
- Exogène, voir Conversion
- Expansion (et maturité religieuse), 262-263
- Expérience religieuse
 - et son expression, 26
 - commune, 128-129
 - voir Comportement, Attitude
- Explication socio-religieuse
 - sens de l'-, 223-224, 232
 - et théologie, 223-224
- Expression religieuse
 - et expérience religieuse, 26
- Facteurs
 - dans la conversion, 91
 - d'influence religieuse, 111
 - dans la formation religieuse, 112-113
- Fait religieux
 - d'après les sociologues, 36-39
 - définition nominale, 39-40
 - sa spécificité, 36-41
 - pour le sujet, 37
 - comme objet, 38
 - aspect collectif. 37, 41
 - voir Religion
- Famille

- et vie religieuse, 107, 112-115, 118-119, 122, 131, 239
- et groupes primaires, 115-120
- symbole de l'Église, 207-208
- Fêtes
 - et éducation, 122
 - voir Noël, Pâques, Célébration
- Foi
 - des parents et des enfants, 112, 115, 239
 - voir Croyance, Doctrine, Rupture
- Foule religieuse, 72
- Fraternité (entre fidèles), 207-208
- Frustration du groupe, 199,
 - voir Persécution
- Fuite religieuse, 243-245, 251
- Génération(s)
 - et transmission culturelle, 117-119
 - différences entre, 78, 112
 - conflits psycho-religieux, 225-227
- Gnostiques (sectes), 162-164
- Group mind*, 190
- Groupe
 - motifs d'adhésion au, 156-160
 - cohésion des membres, 154-165
 - marginal et participation, 158-159
- Groupe d'amis, voir *Peer group*
- Groupe d'appartenance
 - et attitude, 47-51, 137-140, 156-160
- Groupe primaire
 - et vie religieuse, 109, 115-120
 - pour l'adolescent, 230-231
- Groupe de référence
 - et attitude, 47-51
- pour l'adolescent, 228-233
- Groupes religieux
 - délimitation méthodologique, 49, 51
 - réalité sociologique des-, 33, 170-171
 - typologie des -, 67-70
- Harmonie (recherche de), 75
- Hypothèse
 - générale, 6, 32, 50
 - pour étudier les conversions, 70, 76, 84
- Identification
 - et objectivation, 108, 195-197, 262-264
 - et projection, 98
 - aux parents, 107
 - au groupe primaire, 115-119
 - au rôle religieux, 77-78
 - Église-culture, 135-148
 - à l'Église, 96, 102, 145-148
 - aux sectes, 80
- Idoles, 144
- Image du groupe
 - facteur de cohésion, 190-198
 - voir Représentation, Symbole
- Immigrants, 79-80, voir Itinérants
- Immortalité (croyance en l' -), 235-237
- Incroyance
 - et rupture d'appartenance, 238-246
 - voir Athéisme
- Indifférence religieuse
 - et survivances religieuses, 253-254
 - voir Nivellement
- Individualisation (du sentiment), 137
- Inhibitions religieuses, 72
- Initiation
 - rituelle, 57-59, 100

- chez Gnostiques, 162-163
- Insécurité psycho-religieuse, 74-76, 80-81, 242-245
- Institut Français d'opinion Publique, 19, 113-114, 122, 132-133, 139, 202-203, 234-239, 242, 255, 263
- Institution religieuse
référence pour le converti, 96
découverte par l'enfant, 120-125
- Institutionnalisation
des sectes, 78, 82-83
voir Attitude institutionnelle
- Instruction religieuse
des adolescents, 129-140
et fidélité à l'Église, 129-131, 225
et participation religieuse, 130-134
voir Doctrine, Catéchisme
- Intégration
et formation de l'attitude, 57
des attitudes religieuses, 134-140, 226-227
personnelle et institutionnelle, 188-189
et conversion, 88-92, 95
culturelle, 98-103
et maturité religieuse, 262, 264-265
sociale et doctrine religieuse, 126-129
- Intérêt religieux
et notion d'attitude, 45
fonction d'unification, 100, 136-137
et composition familiale, 118-119
- Introversion (sectes d'-), 162
- Itinérants, 81, 192, voir Immigrants
- Jeunes
désaffection religieuse, 221-233
- voir Enfants, Adolescents
- Jésus-Christ
et cohésion chrétienne, 207-208
et prêtre, 183
foi en, 18, 94-95, 132, 162, 235, 242, 250
- Journal of Religion*, 37
- Juridisme, 37
- Leader (paroissien), 172-173
- Liberté
et religion-institution, 125
et autorité, 277
et appartenance, 275
- Majorité
influence religieuse, 131-132, 182
- Marginalité religieuse, 97-99
- Martyrs, 255-256
- Maturité
psychologie de la-, 262-265
religieuse, 261-265
et système de valeurs, 226
- Membre d'Église
doctrine catholique, 44
selon Protestants, 43
- Mère
symbole de l'Église, 206-207
voir Représentation
- Messalisants, 168
- Métaphysique
et phénoménologie, 17, 26, 38-39, 270
voir Collaboration
- Méthodologie
difficultés, 17-18
voir Schéma conceptuel, Hypothèse

- Méthodistes, 71, 193-194
- Milieu
 et éducation religieuse, 139-140
 voir Groupes de référence
- Ministre sacré
 chez les Episcopaliens, 178-179
 chez les Congrégationnalistes, 178-179
 chez les Catholiques, 179-183
- Minorité religieuse, 191, 199
- Mobilité religieuse
 notion de, 215-217
 et stabilité religieuse, 247-249
 voir Transformations
- Modal*
 Paroissien -, 172-173
 Catholique -, 212-213, 218
- Moi
 unification religieuse, 135-138
 religieux et non religieux, 65-66
 pécheur, 72
- Morphologie religieuse, 16, 205
- Motivations
 des conversions, 62
 des appartenances, 156-160
 absolues, 255-261
 chez intellectuels, 196-197
 conscientes, 38
 affectives, 101
 d'adhésion paroissiale, 172-173
 dans les sectes, 83-84
 profanes, 253
- Mystici Corporis, 44
- Naissance nouvelle, 59, 99
- Névrose
 et religion, 37
- voir Déviation, Patient
- Nivellement
 des attitudes religieuses, 217-221
 et renforcement des attitudes, 258
 voir Indifférence, Pluralisme
- Noël, 122, 254
 [308]
Nuclear (paroissien), 172-173
- Objectivation
 du lien d'appartenance, 195-197
 et identification, 108
 et maturité religieuse, 262-264
- Objectivité
 et subjectivité religieuse, 200
- Opinion publique
 et identification socio-religieuse,
 146-148
 et Réforme, 141-142
- Opportunisme spirituel
 et prosélytisme, 141-142
 voir Technique religieuse
- Pâques, 122, 254
- Parents
 influence religieuse, 111-115, 239
 voir Education, Famille
- Paroisses (sociologie des), 166-189
 Paroissiens (types de), 172-175
- Participation
 psychologie de la-, 100-102, 155-160
 sociale (modes), 121-124
 à la culture primaire, 117-119
 religieuse
 et famille, 118-119
 degrés, 168-177
 communautaire, 166-170
 extra-paroissiale, 170

- marginale, 96-98
- Pascalisants, 168
- Patients (et religion), 245
- Péché
 - et psychologie des réveils, 72-73
 - et tension intérieure, 206-207
 - originel (foi au), 132
- Peer group*, 229-231
- Pentecôtistes, 79-81, 178
- Perception
 - et attitudes, 249
 - du groupe, 190-192
 - et symbole du groupe, 204
- Père
 - rôle religieux, 113-114
 - symbole de Dieu, 204
- Persécution, 159, 199, 202, 258
- Persistances religieuses, 249-255
- Personnalisation
 - de la religion, 125, 134-140
 - voir Objectivation
- Personnalité religieuse
 - structuration, 65, voir Structure
 - intégration et conversion, 88-92
 - du Catholique modal, 174-175
 - sectaire, 73, 78
- Philosophie de la vie, 136, 226, 243-244
- Pluralisme
 - culturel, 175
 - religieux, 218-221
- Porto-Ricains, 79
- Pragmatisme spirituel, 165, 253
- Pratique religieuse
 - degrés de participation, 168-177
 - dominicale, 130-132, 213-214
 - relation à la foi, 235-238, 240-241'
 - abandon par les jeunes, 221-233
- Précocité
 - des attitudes religieuses, 110-115
- Prédicateurs
 - et conversion, 61
 - et milieu social, 140-142
- Prédication
 - signification, 140-142
 - et milieu socio-culturel, 127-128, 140-148
- Préférences religieuses, 45
- Prestige social
 - du groupe d'appartenance, 82, 159
 - voir Minorité, Persécution
- Prêtre
 - psychologie du-, 179-183
 - et cohésion des communautés, 177-183
 - rôle institutionnel et personnel, 179-187
 - vocation, profession, métier, 181-183
 - voir Curé
- Prière, 110, 264-265
- Profil religieux, 212-215, 221-222
- Progrès des attitudes religieuses, 247-265
- Progrès social
 - et attitudes religieuses, 201-202, 263
 - et Dénominations chrétiennes, 201-203
- Projection, 98
- Protestation
 - religieuse, 81
 - sociale, 141-142, 159, 162
- Psyché, 190
- Psychologie de l'acte, 103

- Psychologisme, 35, 46
 Psycho-sociologie religieuse
 développement, 13-20
 description, 16-17
- Quête (type de conversion), 65, 91
- Radicalisme, 92, 98, 163
 Recensement religieux, 43, 212-214
 Réforme (et Luther), 141-142
 Régression socio-religieuse, 154
- Religion
 notion de, 36-42
 spécificité, 36-41
 objective ou subjective, 39
 personnelle ou institutionnelle, 41,
 99, 125, 192-198, 275-276
 des parents et des enfants, 114
 et support culturel, 253-254
 judéo-chrétiennes, 40, 51, 59
 de la non-religion, 244
 voir Fait religieux
- Renforcement des attitudes, 258
 Réorientations des attitudes, 143-145
 Représentation du groupe
 et cohésion de l'appartenance, 159,
 190-208
 sociologique ou psychologique, 192-
 198
 symbolique, 203-208,
 voir Symbole
- Reprise (type de conversion), 65, 91
 Résidu inassimilé, 25, 245, 249
 Résistance
 des attitudes religieuses, 194-195,
 249-261
 des traits culturels, 254
- Retrait (conduite de), 250-252
 Rétribution (croyance en la), 132
 Réveil (*revival*), 71-73, 77
- Rites
 d'initiation, 58
 rôle intégrateur, 99-101, 265
 familiaux, 109, 121-122
- Rôle
 de l'adolescent, 227-228
 socio-religieux, 66, 76-81, 100,
 170177, 227-228
- Rupture
 dans les croyances, 132-133, 233-
 238
 de l'appartenance, 238-246
- Sacré
 et analyse sociologique, 26
 possédé en commun, 127-129
 et motivations absolues, 255-257
 ambiguïté, 256
- Sagesse (et appartenance), 275
 Saisonniers, 168
Salience of membership, 194-195
 Salut
 moyens de, 69, 160
 « voies » contemporaines, 242-243
- Schéma analytique
 en sociologie religieuse, 21-51
 de Le Bras, 29-31
 de divers auteurs, 27-29
- Science et religion, 200-202
- Sectes
 typologie des, 92-83, 160-165
 comme groupes, 68
 structure et psychologie, 82-83
 comportements spécifiques, 161-
 165
 conversion aux, 71-84
 et contexte social, 79-81
 et compensation sociale, 250
 et institutionnalisation, 78, 82-84

- et persistances religieuses, 251-252
- Sécurité
 familiale et religieuse, 107-109, cf. 239
 et symboles religieux, 206-207
- Sélection (des expériences), 148, 249, 251
- Sens ultime, 256, 264-265
- Sentiment d'appartenance
 notion, 45
 signification psycho-sociale, 138-140
 locale ou universelle, 171
 voir Appartenance
- Sentiment religieux
 structuration, 135-140
 voir Attitude, Appartenance
- Socialisation psycho-religieuse, 78, 110, 120, 122
- Sociocentrique (attitude), 120-124
- Sociologie
 et phénomènes religieux, 13-15
 voir Collaboration
- Sociologie religieuse
 développement. 13-15
 trois approches, 15-17
 des paroisses, 166-189
 et psychologie sociale, 19
- Sociologisme, 17, 35, 46
- Solidarités sociales
 primaires et religieuses, 107-120, 248
 et prédication, 145-147
- Soutien social (des attitudes), 252-254
- Spécificité de l'appartenance religieuse, 32, 188-189, 269-277
- Stabilité des attitudes religieuses, 247-265
- Statut
 du chrétien, 100
 dans la communauté, 170-177, 227
 de l'adolescent, 227-228
 différencié dans les sectes, 76-81
- Structure
 de la personnalité religieuse, 65, 88-92, 135-140
 socio-culturelle et religion, 116-117
- Substitution des attitudes, 144-145
- Superstition, 250
 [310]
- Supranaturel
 notion, 30
 communiel, civil, supranaturel, 2932
- Surcompensation, 98, 244
- Surnaturel et religion, 37, 38
- Survivances religieuses, 249-255
- Symbole religieux
 et réalité, 204-205
 et sens de la totalité, 265
 familiaux, 102, 107, 123
 transmis doctrinalement, 127-129
 du groupe d'appartenance, 203-208
 voir Corps de l'Église, Famille, Père, Mère, Fraternité
- Syncrétisme religieux, 175, 217-221
- Tabou de la tendresse, 101
- Technique
 du bonheur, 164-165
 de réconfort, 253
- Témoins de Jéhovah, 74-75, 162
- Test
 des attitudes religieuses, 111-113, 220
 des valeurs, 136
- Théologie

- et notion d'attitude, 46-47
 - de l'appartenance, 42-44
 - et explication sociologique, 223-224, 232
 - voir Collaboration
- Totalité (sens de la), 264-265
- Tradition
- et stabilité des attitudes, 260
- Transfert institutionnel
- au groupe ecclésial, 120-125, 231-233
- Transformation des attitudes
- mode d'observation, 211-215
 - négatives, 217-246
 - positives, 247-265
- Transmission culturelle
- et religion, 115-120
 - voir Culture
- Typologie
- du Christianisme, 101
 - des conversions, 63-70, 77-78
- des pratiquants, 168
 - des paroissiens, 172-175
 - Église-Secte, 67-70, 160-161
 - des sectes, 82-83
 - des comportements sectaires, 161-165
- Uniformité doctrinale, 259-261,
- voir Foi, Rupture
- Unité intérieure
- et quête religieuse, 100, 136, 264-265
 - voir Personnalité religieuse
- Valeurs
- personnelles et religieuses, 134-138, 247
 - et motivations d'appartenance, 156-158, 198-203
 - transmission culturelle, 116-120
 - et unité intérieure, 100, 136, 264-265
 - confuses, 174-175
 - conciliation entre les -, 262

Fin du texte