

RELIGION ET PSYCHOLOGIE

Roger Marcaurrelle

LA CONCEPTION moderne du phénomène religieux s'est élaborée, en Occident, par le passage progressif d'un paradigme intégralement chrétien à une perspective largement influencée par les nouvelles sciences humaines, notamment la psychologie.

BILAN

À partir de la fin du XVI^e siècle, on a vu d'ailleurs s'opérer une psychologisation progressive de la culture et de la santé. Et, depuis son émergence comme discipline universitaire indépendante au XIX^e siècle, la psychologie a profondément influencé la compréhension et la pratique dans les diverses sphères de l'activité humaine, non seulement dans le domaine de la santé (prolifération des thérapies de nature psychique) mais aussi dans le milieu du travail, ainsi que dans l'éducation familiale et institutionnelle. Les catégories de la psychologie sont largement utilisées aujourd'hui dans l'étude de la religion, notamment en ce qui a trait au développement du phénomène religieux de l'enfance à l'âge adulte, aux phénomènes de conversion et de changement des croyances, aux études sur la mort, aux nouveaux groupes religieux, à l'éducation religieuse et à la pastorale. Cet article examine d'abord comment les chercheurs québécois qui se sont penchés sur les rapports entre la psychologie et la religion ont traité des thèmes et problématiques qui ont aussi été largement discutés en Europe et en Amérique du Nord depuis plus d'un siècle : l'expérience religieuse, le dialogue théorique entre la psychologie et la religion, et l'intervention. On envisagera ensuite des pistes de réflexion et de recherche pertinentes pour l'avenir.

L'expérience religieuse

Au cours des trois dernières décennies, la réflexion sur la psychologie et la religion parmi les chercheurs québécois a porté principalement sur les diverses facettes de l'expérience religieuse¹. Dans une synthèse stimulante de la pensée de plusieurs

1. Une revue intitulée *The Journal of the Psychology of Religion* et co-dirigée par Arvind Sharma, de l'U. McGill, se consacre notamment à ces questions, mais jusqu'ici peu d'auteurs québécois y ont contribué.

auteurs, Michelle Parent (1983) propose une typologie de l'expérience religieuse à partir d'une perspective psychologique. Elle présente notamment des critères pour déterminer les frontières entre les expériences spirituelles et proprement religieuses, entre la normalité et la pathologie, et d'autres critères permettant d'évaluer la qualité de l'expérience religieuse et mystique. L'auteure présente plus en détails l'expérience de conversion, de même que l'expérience mystique, dans une perspective psychanalytique qui évite toutefois le réductionnisme. Jean-Luc Hétu (1983) propose également une typologie psychologique de l'expérience spirituelle, allant de la prière utilitaire aux expériences mystiques d'union continue avec Dieu, en passant par les expériences paranormales comme les visions. Dans cet éventail, il insiste surtout sur l'expérience mystique et ses bienfaits pour le développement de la personne.

L'ouvrage de Henri Cohen et Joseph-J. Lévy (1988) apparaît comme l'exposé le plus complet sur les états modifiés de conscience (registre très vaste qui inclut autant les états mystiques et la possession médiumnique que les états psychédéliques). Les auteurs suivent le modèle psychophysologique stipulant que les états de conscience sont produits soit par une diminution de l'activité du corps et de la perception des stimuli externes (pôle trophotropique), soit par une augmentation de ces activités (pôle ergotropique). Le grand mérite de ce livre est de présenter un aperçu des divers états modifiés de conscience dans plusieurs traditions religieuses et culturelles, de même que des données empiriques actuelles sur les corrélats psychophysologiques de ces états. Se tenant toujours au point d'articulation complexe entre la culture et les mécanismes neurobiologiques, les auteurs mettent en évidence les fonctions sociales, politiques, culturelles, médicales et créatrices de ces états.

À partir d'une entrevue semi-structurée et d'un questionnaire, Robert Sévigny (1971) s'intéresse pour sa part à l'expérience religieuse des adolescents. Il trouve, comme valeurs prédominantes chez ces derniers, l'authenticité, l'autonomie et la responsabilité personnelle de leurs croyances et de leur orientation de vie. L'auteur conclut que la réaction des adolescents contre les normes et les valeurs religieuses est maturée par une recherche de l'actualisation de soi. Au terme d'entrevues menées aussi auprès d'adolescents, Réginald Richard (1985) voit dans l'adolescence une rupture épistémologique grâce à laquelle l'adolescent s'affranchit des sources extérieures (parents et éducateurs) dans la détermination des critères de vérité et d'éthique. L'adolescent recherche une cohérence qui puisse le rejoindre personnellement et qui permette de faire appel à des connaissances d'autres religions et à des données parascientifiques. Pour Richard, l'adolescence serait accès à la fois à la pensée critique face aux acquis du religieux et à l'expérience subjective de type mystique qui ouvre directement sur la perception d'une transcendance débordant la raison. Mais l'auteur n'articule pas clairement les liens entre la pensée critique et sa transcendance. Il fait par ailleurs le procès de la psychologie pastorale qui, selon lui, évite l'étude de la logique même du phénomène religieux pour mieux récupérer le questionnement des adolescents en fonction des valeurs établies et des vérités reçues de la tradition. Richard pré-

conise plutôt un enseignement de la religion qui soit empreint d'un esprit critique et ouvert à l'ensemble des références culturelles pertinentes à l'adolescence.

Jean-Marc Charron (1992b) s'intéresse pour sa part au développement de l'expérience religieuse chez le jeune adulte qu'était François d'Assise au moment de sa conversion. L'auteur élabore une ré-interprétation psychanalytique fort originale de la vie du saint à partir de la théorie de Erik H. Erickson sur le développement de l'identité. Charron présente la conversion de François comme un crise d'identité marquée par un narcissisme axé sur la grandiosité. Après la blessure narcissique de la défaite d'Assise dans la guerre contre Pérouse, le désir de grandiosité princière de la jeunesse de François laisse place au projet de devenir le plus pauvre d'entre tous. Ce passage s'opère par l'identification à Jésus comme interdit de la toute-puissance narcissique, par l'épuration du désir, le décentrement de soi et l'ouverture à la fraternité. Toutefois, François ne veut pas simplement être pauvre, mais *le plus pauvre*, non pas seulement l'humble, mais *l'humilié*, superlatifs qui signent la persistance de la grandiosité. Mais cette tendance narcissique se voit sans cesse équilibrée, chez François, par l'ouverture à l'altérité et à l'amour. François d'Assise apparaît non plus comme une figure de l'accomplissement de la vie chrétienne, mais comme un modèle du travail constant d'ouverture à l'autre qu'exige la démarche chrétienne.

Le collectif dirigé par Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort (1985) tente d'identifier les diverses facettes de l'expérience de la peur dans le contexte de la religion. Les contributions traitent de la peur dans le monde hindou, la cité grecque antique et l'univers judéo-chrétien, dans le contexte contemporain, notamment dans les sectes et dans le regard porté par les spécialistes sur les sectes. La peur est également étudiée dans les contextes apocalyptiques, de l'antiquité à aujourd'hui. La foi y est présentée comme le « courage » d'être en dépit de la peur. Le livre présente donc des perspectives fort diversifiées sur la peur, mais les aspects bio-psychologiques concrets de cette émotion sont négligés.

Un autre collectif, dirigé par Arthur Mettayer et Jacques Doyon (1986), explore les aspects psychosociologiques, théologiques et pastoraux de la culpabilité et du péché. On note particulièrement les chapitres de Michel Dansereau et de Joseph Hofbeck qui présentent diverses perspectives psychanalytiques sur la culpabilité, puis celui de Réginald Richard qui interroge la logique religieuse de la culpabilité dans le contexte de la déculpabilisation introduit par la psychologie et la sociologie modernes; enfin, Guy Durand propose des distinctions éclairantes entre le péché, la culpabilité authentique (liée à un tort précis et ponctuel, comme le péché, et susceptible de mener à une croissance personnelle) et la culpabilité psychopathologique qui, diffuse et persistante, constitue un obstacle à la maturation².

2. Pour un traitement étoffé des rapports entre la pathologie et la religion, voir le no 4 des Cahiers de recherches en sciences de la religion, *Pathologie(s) et religion(s)*, Québec, U. Laval, 1982.

Une monographie de René Fernet (1999) propose par ailleurs une étude de cas par entrevue semi-structurée sur sept sujets qui ont suivi une formation psycho-spirituelle chrétienne sur le pardon comme moyen de croissance et d'actualisation de soi. Celle-ci est mesurée par le *Personal Orientation Dimensions* de Shostrom. L'intervention psycho-spirituelle consiste en une démarche à la fois cognitive, affective et comportementale. Elle comporte un apprentissage de l'écoute empathique, une prise de conscience et une acceptation de ses réactions et de celles de l'offensé. Selon l'auteur, le processus de pardon ouvre sur un désir à la fois d'intériorisation et de fraternisation. Les données colligées indiquent un soulagement affectif significatif surtout lors de la découverte du point de vue de l'agresseur et de la clarification des interprétations des personnes impliquées. Un aspect particulièrement prometteur de cette étude se trouve dans les liens découverts par l'auteur entre le pardon et les dimensions de l'actualisation de soi, dont certaines sont constantes (comme la référence à soi) et d'autres prédominent selon les étapes du pardon (comme la mission et la confiance en la nature humaine).

La thèse doctorale de Denis Savard (1979) examine, à l'aide d'une entrevue semi-structurée, les valeurs d'une trentaine d'adultes qui se disent marginaux sur le plan religieux et qui ont participé à des groupes de croissance personnelle. Chez ces gens, l'expérience religieuse apparaît surtout comme l'accès à un niveau supérieur de conscience et de vie humaine. La priorité est donnée à l'autonomie de la vie personnelle et à la qualité des relations interpersonnelles plutôt qu'aux impératifs sociaux en général. La dimension transcendante de la vie humaine et les aspects non institutionnels de la religion sont favorisés. Savard estime que, pour plusieurs sujets, cette transcendance ne se sépare pas d'une certaine immanence et relève, davantage que la conscience religieuse occidentale classique, d'une coïncidence du sacré et du profane.

L'étude des liens entre la psychologie et l'expérience religieuse ou spirituelle ne serait pas complète sans la considération de la parapsychologie, cette science des expériences-limites de la psyché. Louis Bélanger (1978) donne un bref aperçu des études scientifiques attestant rigoureusement l'existence de la plupart des phénomènes psychologiques paranormaux rapportés. À cet égard, on note surtout, en ce qui concerne les phénomènes extérieurs, la psychokinésie, la psychographie, la guérison par imposition des mains, le poltergeist et, en ce qui concerne les phénomènes intérieurs, la télépathie et l'expérience de mort imminente. S'appuyant aussi sur des recherches empiriques modernes, mais également sur des histoires de cas de même que sur l'ésotérisme chrétien, John Rossner (1979-1983, 1989) intègre de façon pertinente les phénomènes paranormaux tels que les perceptions extra-sensorielles et la psychokinésie dans le contexte de la possibilité pour l'être humain d'accéder à des états supérieurs de conscience incluant l'expérience mystique. Pour Rossner, cette phénoménologie de l'expérience mystique et supra-normale constitue le cœur

d'une « tradition primordiale » universelle que l'on peut identifier à la base des grandes traditions religieuses.

Le dialogue entre la religion et la psychologie

Les discussions sur les rapports entre la psychologie et la religion ont tenu une place importante au cours des trente dernières années parmi les spécialistes québécois du domaine. Jean-Luc Héту (1978, 1980) est sans doute l'auteur qui a le plus exploré les liens entre la psychologie et le christianisme. Héту considère l'expérience chrétienne comme une forme de croissance personnelle envisageable sous divers angles psychologiques. L'auteur utilise lui-même plusieurs grilles d'analyse psychologique. Il se base surtout sur les perspectives d'Abraham Maslow (la pyramide des besoins et la théorie des expériences sommets — ou expériences paroxystiques) et de Carl Rogers (actualisation spontanément bénéfique de l'organisme et principes thérapeutiques humanistes), mais intègre aussi la théorie du développement psychosocial de Erik H. Erikson et la synthèse psycho-théologique de Ernest Becker. Selon Héту, la psychologie conduit la spiritualité chrétienne d'une attitude de coupure vis-à-vis du monde et de la psyché profonde, à un esprit d'ouverture à l'ensemble de la vie intérieure et extérieure. Pour reprendre avec l'auteur les étapes de développement dans la bioénergie de Lowen, la spiritualité passe alors de l'hétérorégulation à l'autorégulation. La psychologie permettrait notamment à la tradition chrétienne de délaisser une approche plutôt malsaine de la culpabilité en faveur d'une perspective non masochiste, pour ainsi dire, et plus propice à la transformation des habitudes néfastes. Héту met en évidence une riche convergence entre la psychologie moderne et l'enseignement de Jésus. Il voit les rapports de Jésus avec ses disciples comme une relation interpersonnelle favorisant la croissance personnelle au sens que lui donnent les psychologues humanistes Carl Rogers ou Abraham Maslow, et n'excluant pas la confrontation féconde. Selon Héту, bien que les psychologues humanistes ne fassent pas référence à un Dieu, ils cherchent à permettre la libre expression d'un « instinct spirituel » qui correspond pour l'auteur à la visée de la morale judéo-chrétienne, soit l'actualisation d'une sorte de mouvement énergétique représentant la vitalité profonde de chaque personne, et bénéfique à la fois pour soi et pour les autres. Héту fait bien la part entre l'expression de cet « instinct spirituel » et le nombrilisme dont elle peut être aisément accusée. Mais il ne semble pas mettre assez en évidence l'idée que l'actualisation intégrale de ce mouvement harmonieux de l'être ne va pas, notamment chez Maslow, sans l'atteinte et la stabilisation de l'expérience du Soi transpersonnel. Il néglige également les aspects cognitifs et non seulement « instinctifs » nécessairement impliqués dans ce mouvement spontané et bénéfique de « l'organisme total ».

Dans son livre sur les rapports entre la spiritualité et la psychologie, Réginald Richard (1992a) soutient que le savoir et la pratique de l'adepte d'une discipline

spirituelle sont aussi valables du point de vue scientifique que la psychanalyse ou la psychologie. Celles-ci négligent la connaissance des moyens pour accéder subjectivement aux faits spirituels significatifs comme les phénomènes extra-sensoriels et les expériences mystiques. Il en résulte un schisme entre la conscience ordinaire et les états de conscience spirituels qui sont vus comme étrangers à l'expérience subjective — donc, un schisme entre le psychique et le spirituel. Selon Richard, les moyens appropriés pour accéder à ces faits spirituels consistent en des méthodes d'observation de l'étendue de la conscience. Inspiré du yoga et du hatha yoga, l'auteur propose l'accès à une conscience transpersonnelle sans contenu, c'est-à-dire l'appréhension de soi comme Soi immuable et témoin infini de tous les contenus de conscience limités de la psyché. Le travail de la spiritualité consiste essentiellement, pour Richard, à distinguer ce Soi transpersonnel — ou conscience pure — des contenus cognitifs, affectifs et sensoriels de la conscience. La spiritualité n'est pas pour autant accès à un ailleurs, ou à une autre réalité, mais un regard transformé sur la réalité empirique. La perspective de Richard ne rend pas compte, toutefois, des expériences mystiques basées sur un lien personnel entre la conscience individuelle et un Dieu considéré non pas comme transpersonnel, mais personnel.

Enfin, Edouard-Charles Lebeau (2001) présente un ouvrage éclairant et fondamental sur la façon dont le catholicisme est légitimé par rapport à la psychologie humaniste par des spécialistes québécois comme Jean-Marc Charron, Jean-Luc Héту, Laval Létourneau, Pierre Pelletier et Louis Roy. L'auteur dégage d'une part des éléments de consensus parmi ces auteurs. D'abord, la foi ne peut désormais faire l'économie de la question de la qualité du fonctionnement psychologique du croyant. En outre, la foi chrétienne est présentée comme bienfaisante pour la santé mentale de l'individu. Comme le formule fort bien Lebeau, le discours chrétien est ainsi porté à passer du *saint* au *sain*, de la sanctification à l'assainissement. Ce processus opère une nette subjectivisation de la foi. Cette dernière tend à être vue comme une expérience subjective, et potentiellement fort variable, du croyant. Lebeau identifie également deux grands processus de légitimation du christianisme, l'un basé sur la convergence, l'autre sur la discontinuité. Par exemple, selon les auteurs, il note une tendance à utiliser le présupposé humaniste d'une dynamique saine inhérente à l'être humain et conduisant à l'épanouissement (convergence) ou, au contraire, une propension à critiquer cette perspective comme narcissique³ (discontinuité) ; il note encore soit un choix sélectif de certains aspects de la tradition chrétienne comparables à la psychologie humaniste (convergence), soit l'affirmation de la position d'autorité du message chrétien comme étant plus efficace pour la santé psychosociale (discontinuité). Lebeau met donc en évidence, parmi ces

3. Voir, comme exemple de cette critique, Charron, 1992a et, comme réplique à ce type de critique, Lebeau, 1993.

auteurs, diverses tensions entre la valorisation de l'expérience subjective et l'autorité de la tradition catholique. Il envisage aussi le problème, pour l'Église, d'une certaine perte de spécificité du discours chrétien par rapport à celui de la psychologie.

Intervention

Bien qu'il ne soit consacré qu'à l'une des grandes écoles de la psychologie contemporaine, l'ouvrage le plus élaboré sur les rapports entre la religion et la psychologie en ce qui a trait à l'intervention est sans doute celui de Pierre Pelletier (1996) intitulé *Les Thérapies transpersonnelles*. À travers quelques auteurs importants, Pelletier examine le mouvement du Potentiel humain et la psychologie transpersonnelle surtout dans la perspective de l'accès à un Soi infini qui transcende la conscience individuelle. L'auteur dégage de façon éclairante quelques traits communs aux groupes se rattachant à cette perspective : le corps comme moyen d'évolution et lieu de manifestation du divin plutôt que comme entrave à la vie spirituelle ; la croyance en l'existence d'un niveau de conscience transcendant la conscience individuelle et accessible à chacun, particulièrement par la méditation, comme il l'a été pour les grands mystiques de l'humanité ; la valeur thérapeutique de l'ouverture à ce niveau de conscience et aux expériences paranormales. Par ailleurs, Pelletier met en garde contre l'adhésion superficielle et conformiste à cette forme de pensée et contre sa défiguration. L'ego peut aisément se gonfler de l'identification à une pensée sublime et, niant les conflits, trouver refuge dans un certain angélisme, plutôt que de reconnaître de façon éclairée ses limites bien humaines.

Suzanne Hamel (1999) définit la psychologie transpersonnelle comme une psychologie de la conscience, du développement personnel et de la spiritualité. Elle l'aborde sous l'angle de la recherche du sens de la vie et voit en elle une manière de trouver et de favoriser le développement des valeurs classiques comme la générosité, l'amour et la persévérance, de même que le discernement sans jugement, le détachement, la confiance en l'intuition profonde, la compassion pour l'humanité et le sens du sacré. Ce faisant, elle met en évidence ce que la perspective transpersonnelle ajoute à la conception et à la pratique de la croissance personnelle. Bien qu'elle confonde parfois le Soi transpersonnel avec les caractéristiques de la conscience individuelle, la synthèse de cette auteure reste originale et stimulante.

Le Dr Jean-Charles Crombez (1994) explore pour sa part les moyens spirituels de guérison. Il présente une méthode d'auto-guérison fondée sur un développement psychophysiologique qui favorise l'actualisation optimale des processus naturels de guérison. Complémentaire des autres types d'intervention en santé, la méthode de Crombez, appelée guérison en écho, est basée sur le développement d'une conscience-témoin capable d'observer les expériences subjectives et les laisser être et disparaître ou se transformer d'elles-mêmes. Il s'agit de parvenir à un état de fluidité qui n'offre pas de résistance au mouvement naturel des représentations des objets d'expérience

et qui favorise ainsi la guérison. Bien que cette méthode rappelle certaines formes de méditation — surtout orientales —, Crombez montre comment elle s'en distingue notamment par le fait que l'accent porte autant sur les objets d'expérience que sur la saisie de la conscience pure comme témoin de tout objet. De plus, l'auteur en reste toujours à une perspective phénoménologique et clinique plutôt que métaphysique ou religieuse.

Thierry Pauchant (1996, 2000) apporte une contribution majeure à la compréhension et au développement des liens entre la spiritualité et le travail. Il soutient que toute pratique managériale présuppose l'usage de jugements sur les grandes valeurs classiques du vrai, du beau et du bien. La question est alors de savoir non pas s'il existe des liens entre le travail et la spiritualité, mais le genre d'éthique et de spiritualité que l'on veut promouvoir au travail. L'auteur propose de faire du travail un lieu de développement spirituel en même temps que de prospérité économique. Pour ce faire, il y a lieu, notamment, de définir et d'actualiser des valeurs humaines et spirituelles manifestant le bien, de renouveler le sens du sacré, d'encourager les pratiques — comme la méditation ou la prière — qui favorisent la santé physique et mentale et l'expérience du Soi transpersonnel. Pauchant donne plusieurs suggestions concrètes pour favoriser le développement d'une compréhension plus objective de l'éthique à l'échelle planétaire. Il propose comme croisée des chemins le modèle systémique de la spiritualité de Ken Wilber (2000) qui présente une synthèse englobante tout en préservant les distinctions entre les aspects subjectifs, objectifs, personnels et collectifs de l'éthique et de la spiritualité⁴.

Un certain nombre d'ouvrages concernent spécifiquement les rapports entre la psychologie et l'intervention de type pastoral⁵. Un des textes fondamentaux en ce domaine est certes celui de Yves Saint-Arnaud (1969) sur *La consultation pastorale d'orientation rogerienne*. À partir notamment d'une enquête menée auprès de prêtres de la région de Montréal, l'auteur y définit les aspects et les formes possibles de la relation de consultation parmi lesquels l'intervenant peut choisir, notamment les types de relation (dont celle proposée par Carl Rogers et qui est centrée sur la personne qui consulte), les attitudes possibles du conseiller, les techniques de consultation, qu'elles soient directives ou non-directives, et les types d'activité thérapeutique (informante, structurante, etc.).

4. Dès les années soixante-dix, le Québécois d'origine anglaise Albert Low (1993) avait proposé, pour sa part, une vision du management basée sur le zen.

5. On trouvera des bilans, des plaidoyers et des orientations nouvelles relativement à la pastorale dans les divers milieux sociaux actuels, dans le collectif dirigé par François Desgroseillers, 1998, dans la monographie de Guy Lapointe, ainsi que dans les *Cahiers d'études pastorales*.

Augustine Meier et Micheline Boivin, de l'U. Saint-Paul, se démarquent en intervention pastorale par leurs recherches à la fois empiriques et théoriques — souvent publiées dans la revue *Sciences pastorales*. Meier (1990) propose le développement d'une théorie spécifique du counseling pastoral à partir des théories des autres disciplines et des expériences vécues au cours du counseling pastoral — qui sont informées de croyances de nature religieuse. Les deux chercheuses présentent également des études empiriques sur le processus thérapeutique de même que sur la formation et les conditions de travail actuelles des conseillers pastoraux (Meier, 1996).

Pour sa part, Louis-Charles Lavoie (1999) intègre psychologie et pastorale en proposant une imagerie mentale dirigée dans la perspective d'un counseling intégratif, c'est-à-dire basé sur des références égales au psychologique et au religieux. À l'aide d'études de cas, Lavoie soutient la théorie d'un Moi divisé dont les besoins peuvent s'harmoniser par l'usage des symboles. Ces derniers diminuent les attitudes défensives et permettent une intégration plus efficace des tendances opposées qui, autrement, occasionnent des conflits psychiques.

PROSPECTIVE

Depuis sa formation comme discipline indépendante, la psychologie a étudié la religion sous des angles fort variés, que ce soit celui de la psychologie des profondeurs (théories de Freud, de Jung et des relations d'objet), du behaviorisme, de l'humanisme ou de la psychologie transpersonnelle, ou que ce soit dans la perspective des théories développementales, du cognitivisme, des théories de l'attachement, de l'attribution, des rôles, ou encore sous l'angle de la phénoménologie. Certaines de ces approches favorisent davantage les études empiriques et d'autres, les discussions conceptuelles et interprétatives. À cet égard, les psychologues américains de la religion sont beaucoup plus empiriques que leurs collègues européens. Jusqu'ici, la recherche québécoise dans le domaine s'est vouée largement aux discussions interprétatives et aux études de cas, ce qui l'apparente davantage à l'approche européenne. De plus, comme le souligne Réginald Richard (1992b), les psychologues québécois ont manifesté une réticence majeure à étudier la religion par les méthodes empiriques, voire même à s'intéresser sérieusement à la religion, domaine dont le contenu de vérité paraît peut-être trop ambigu à leurs yeux, suspendu entre le réel et l'imaginaire. Sans doute aussi, affirme Richard, la tradition protestante américaine, axée davantage sur l'expérience que le catholicisme romain, a-t-elle favorisé l'intérêt des psychologues américains pour l'étude empirique des données religieuses de l'expérience.

Il reste donc une foule de questions sans réponses empiriques quant à la nature et à la fonction des phénomènes religieux dans la psyché et le comportement humains.

Par exemple, la grande majorité des études confirme que les pratiques parentales ont l'impact le plus important sur le développement des enfants. Mais on compte peu de recherches sur les liens entre les comportements des parents, la religion et le développement de l'enfant. La question du rôle de la religion dans les buts, les valeurs, les styles et les pratiques des parents et dans le développement religieux et général de l'enfant semble prometteuse. Il pourrait être aussi fructueux d'étudier le développement du comportement religieux de l'enfance à l'entrée dans la vie adulte en termes de la théorie de l'apprentissage social de Albert Bandura, qui inclut notamment l'apprentissage par imitation — ou *modeling* —, et qui tient également compte des facteurs intra-individuels comme les styles de pensée et les façons de traiter les informations qui mettent en question les croyances. Des études ont aussi montré qu'il peut être éclairant d'analyser les divers types de croyances et de pratiques religieuses comme des modes d'adaptation (*coping*) face aux exigences de la vie. Selon que le mode d'adaptation soit fonctionnel ou dysfonctionnel, les croyances et les comportements religieux peuvent avoir un effet bienfaisant et thérapeutique ou, au contraire, contribuer à des troubles mentaux. Dans la perspective de la qualité de l'adaptation (*coping*), on peut pousser l'étude des rapports entre les croyances et les pratiques religieuses d'une part et, d'autre part, les préjugés et la valeur éthique des comportements. Beaucoup reste aussi à découvrir en ce qui a trait à la religion et aux valeurs dans les relations interpersonnelles et amoureuses. Enfin, il y aurait lieu d'examiner les organisations religieuses en général sous l'angle des théories de la psychologie sociale, en se donnant pour objet, selon la même perspective méthodologique, autant les Églises traditionnelles que les nouveaux groupes spirituels et les sectes controversées.

*

Les pages qui précèdent témoignent du fait que le thème des états supérieurs de conscience et de l'expérience mystique a occupé une place fondamentale, au cours des dernières décennies, dans la réflexion de la majorité des auteurs québécois marquants dans le domaine de la psychologie de la religion. De plus en plus de psychologues voient le développement de l'intelligence et des capacités humaines comme un processus permanent plutôt que plafonné à l'adolescence avec le stade du raisonnement abstrait tel que mis en évidence par Piaget⁶. Dans ce contexte, la compréhension des croyances et des pratiques religieuses et spirituelles paraît cruciale. Plusieurs centaines d'études empiriques montrent que la méditation, par exemple, peut produire un développement significatif des capacités physiques, intellectuelles et affectives des jeunes et des adultes, et même de façon plus efficace que les méthodes de relaxation non spirituelles employées aujourd'hui couramment dans les

6. Voir par exemple Alexander et Langer, 1990, ainsi que Miller et Cook-Greuter, 1994.

milieux thérapeutiques (Orme-Johnson et Walton, 1998). Il y a donc lieu de pousser plus avant l'étude du fonctionnement et de l'efficacité des méthodes spirituelles de développement quant à l'amélioration de la qualité de vie personnelle et sociale. Ce genre de recherche inclura naturellement l'examen des corrélats neuropsychophysologiques des états modifiés de conscience et des expériences mystiques. Un autre domaine d'intérêt pour l'avenir touche la façon dont la prière et les autres pratiques spirituelles peuvent accélérer le processus de guérison. Enfin, compte tenu de l'intérêt croissant pour la spiritualité dans le milieu de travail, il apparaît important d'évaluer le rôle des valeurs, des croyances et des pratiques religieuses ou spirituelles dans les entreprises. L'étude empirique des possibilités de développement personnel et social par les moyens spirituels dans les milieux de l'éducation, de la santé et du travail ouvre ainsi de nombreux horizons de recherche dont les résultats peuvent avoir des retombées fort significatives pour la société. On trouve là, en même temps, un moyen valable pour faire avancer le débat de manière plus concrète et vérifiable sur les bienfaits respectifs des méthodes chrétiennes et de celles proposées par les groupes associés au mouvement du Potentiel humain ou au Nouvel Âge, par exemple.

Il n'existe pas encore de théorie psychologique intégrale de la religion articulée sur des données empiriques. Pour avancer également à cet égard, il importe de garder un dialogue ouvert entre la psychologie et la religion. Tout en permettant de mieux comprendre les phénomènes religieux, l'éclairage psychologique sur le religieux ne doit pas nier la nature proprement religieuse de ce qu'il met au jour. Et le contenu religieux est susceptible de modifier les perspectives psychologiques sur les phénomènes religieux et sur les manières de les conceptualiser et de les aborder empiriquement.

Les spécialistes de la religion auraient avantage à mieux connaître les perspectives psychologiques qui influencent déjà largement l'étude de la religion et à mieux comprendre les diverses théories qui permettent d'aborder le phénomène religieux de façon empirique. Pour leur part, les psychologues doivent pouvoir confronter le problème du contenu de la religion et mieux s'informer des structures du phénomène religieux mises en évidence par la religologie et la psychologie de la religion. Particulièrement dans une culture où la pluralité religieuse s'impose de plus en plus, la formation des psychologues cliniciens profiterait de l'étude des perspectives, des valeurs et des motivations éthiques et religieuses. L'enseignement universitaire de la psychologie devrait s'ouvrir davantage à la psychologie transpersonnelle qui consacre justement une place importante à ces contenus spirituels.

Plusieurs penseurs contemporains comme Charles Taylor (2000) soulignent l'importance permanente du besoin de transcendance spirituelle qui se manifeste aujourd'hui sous maintes formes nouvelles, malgré la remise en question de l'horizon traditionnel des croyances par la rationalité critique et scientifique. Pour être

complète, une théorie de la psyché et du comportement humains se doit d'intégrer les diverses facettes de la spiritualité. La tentative du philosophe transpersonnel Ken Wilber (2000) à cet égard s'avère d'ailleurs fort stimulante. En regard du côtoïement de plus en plus serré des religions dans ce village mondial où nous vivons aujourd'hui, la poursuite d'un tel projet de psychologie intégrale pourrait fournir un certain nombre de références communes et aider à rapprocher les esprits et les cœurs.

Bibliographie

- ALEXANDER, Charles N. et Ellen J. LANGER (dir.), 1990, *Higher Stages of Human Development : Perspectives on Adult Growth*, New York, Oxford University Press, 406 p.
- BÉLANGER, Louis, 1978, *PSY au-delà de l'occultisme*, Montréal, Québec/Amérique, 166 p.
- CHARRON, Jean-Marc, 1992a, *L'Âme à la dérive. Culture psychologique et sensibilité thérapeutique*, Montréal, Fides, 63 p.
- , 1992b, *De Narcisse à Jésus. La quête d'identité chez François d'Assise*, préface de Michel-M. CAMPBELL, Montréal et Paris, Éditions Paulines et Cerf, 292 p.
- COHEN, Henri et Joseph-Josy LÉVY, *Les états modifiés de conscience. Une introduction à la psychonautique*, Montréal, Éditions du Méridien, 1988, 179 p.
- Cahiers de recherches en sciences de la religion*, 1982, 4, « Pathologie(s) et religion(s) », Québec, U. Laval.
- CROMBEZ, Jean-Charles, 1994, *La guérison en écho*, Québec, Publications MNH, 448 p.
- DESGROSEILLERS, François (dir.), 1998, *Pour se refaire une santé spirituelle. L'Animation pastorale dans les milieux de l'éducation, de la détention et de la santé*, Montréal, Publications MNH, 209 p.
- FERNET, René, 1999, *Le pardon au risque de l'actualisation de soi*, préface de Léandre BOISVERT, Montréal, Fides, 233 p.
- HAMEL, Suzanne, 1999, *Vivre le meilleur en soi. De la quête de sens à la transcendance de soi*, Montréal, Éditions internationales Alain Stanké, 219 p.
- HÉTU, Jean-Luc, 1978, *Quelle foi ? Une rencontre entre l'évangile et la psychologie*, Montréal, Leméac, 310 p.
- , 1980, *Croissance humaine et instinct spirituel. Une réflexion sur la croissance humaine à partir de la psychologie existentialiste et de la tradition judéo-chrétienne*, Montréal, Leméac, 209 p.
- , 1983, *Psychologie de l'expérience intérieure*, Montréal, Éditions du Méridien, 198 p. (Ce livre a été remanié et augmenté en 1997 sous le titre *Vivre une expérience spirituelle. Une exploration à l'aide de la psychologie*, Montréal, Éditions du Méridien, 174 p.)
- LAPOINTE, Guy, 2000, *L'action pastorale à l'heure du virage ambulatoire*, Montréal, Fides, 104 p.
- LAVOIE, Louis-Charles, 1999, *L'Imagerie mentale : intégration psycho-spirituelle*, Montréal, Carte Blanche, 251 p.
- LEBEAU, Édouard-Charles, 1993, « L'Idée de transcendance dans la psychologie humaniste », *Religiologiques*, 7, p. 227-244.
- , 2001, *La santé au secours de la foi*, Montréal, Médiaspaul, 240 p.

- LOW, Albert, 1993, *Le Zen au service du management*, traduit par Jeanne LEMIEUX, Montréal, Libre Expression, 265 p.
- MEIER, Augustine, 1990, « Future Directions in Pastoral Counseling. I. Constructing Theoretical Models », *Sciences pastorales*, 9, p. 131-152.
- _____, 1996, « Professional Portrait of the Practicing Pastoral Counselor and Directions for the Future », *Sciences pastorales*, 15, p. 61-86.
- METTAYER, Arthur et Jean-Marc DUFORT (dir.), 1985, *La peur. Genèses, structures contemporaines, avenir*, coll. « Héritage et projet », 30, Montréal, Fides, 299 p.
- METTAYER, Arthur et Jacques DOYON (dir.), 1986, *Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales*, coll. « Héritage et projet », 33, Montréal, Fides, 261 p.
- MILLER, Melvin E. et Susanne R. COOK-GREUTER (dir.), *Transcendence and Mature Thought in Adulthood. The Further Reaches of Adult Development*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 271 p.
- ORME-JOHNSON, David W. et Kenneth G. WALTON, 1998, « All Approaches to Preventing or Reversing Effects of Stress are not the Same », *American Journal of Health Promotion*, 12, 5, p. 297-299.
- PARENT, Michelle, 1983, *Expériences de Dieu*, Montréal, Éditions Paulines, 102 p.
- PAUCHANT, Thierry-C. (dir.), 1996, *La quête du sens. Gérer nos organisations pour la santé des personnes, de nos sociétés et de la nature*, Montréal, Québec/Amérique, 359 p.
- _____, 2000, *Pour un management éthique et spirituel. Défis, cas, outils et questions*, Montréal, Fides, 418 p.
- PELLETIER, Pierre, 1996, *Les thérapies transpersonnelles*, Montréal, Fides, 472 p.
- RICHARD, Réginald, 1985, *Religion de l'adolescence, adolescence de la religion. Vers une psychologie de la religion à l'adolescence*, préface de Antoine VERGOTE, Québec, Presses de l'Université Laval, 176 p.
- _____, 1992a, *Psychologie et spiritualité. À la recherche d'une interface*, Québec, Presses de l'Université Laval, 168 p.
- _____, 1992b, « Psychologie de la religion : vingt ans de recherche francophone au Québec et au Canada », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 21, 3, p. 257-272.
- ROSSNER, John, 1979-1983, *Toward Recovery of the Primordial Tradition. Ancient Insights and Modern Discoveries*, 2 vol., 5 tomes, Washington, University Press of America.
- _____, 1989, *In Search of the Primordial Tradition and the Cosmic Christ*, St-Paul, Llewellyn, 288 p.
- SAINT-ARNAUD, Yves, 1969, *La consultation pastorale d'orientation rogerienne*, préface de A. de PERETTI, Paris, Desclée de Brouwer, 221 p.
- SAVARD, Denis, 1979, « Expérience religieuse ou expérience humaniste : étude de cas-frontières », thèse de doctorat (sciences religieuses), U. de Montréal, 311 p.
- SÉVIGNY, Robert, 1971, *L'expérience religieuse chez les jeunes*, préface de Fernand DUMONT, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 320 p.
- TAYLOR, Charles, 2000, « Une place pour la transcendance? », *Laval théologique et philosophique*, suppl. 2000, p. 5-15.
- WILBER, Ken, 2000, *Integral Psychology. Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Boston et Londres, Shambala Publications, 303 p.