

Pierre-Yves Brandt, Zhargalma Dandarova,
James Meredith Day, James W. Jones, Gisela Labouvie-Vief,
Giuseppe Mininni, Rosa Scardigno,
Heinz Streib, Tania Zittoun

PSYCHOLOGIE DU DÉVELOPPEMENT RELIGIEUX

Questions classiques et perspectives contemporaines

Edité par Pierre-Yves BRANDT
et James Meredith DAY

Psychologie et spiritualité

LABOR ET FIDES

Genève 2013

CONCEPTUALISATION ET MESURE DU DÉVELOPPEMENT RELIGIEUX EN TERMES DE SCHÉMAS ET DE STYLES RELIGIEUX RÉSULTATS ET NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

Heinz STREIB

L'ouvrage de James Fowler intitulé *Stages of Faith* (1981) a inspiré les théories et recherches ayant pour objet aux Etats-Unis et dans le reste du monde l'interprétation et l'analyse des changements développementaux relatifs à la religiosité individuelle. Le « développement de la foi » est ainsi devenu une appellation contrôlée pour une perspective structurale et développementale spécifique, qui a pris naissance avec les travaux de Fowler et qui n'a de cesse de faire de plus en plus autorité dans le domaine de la psychologie de la religion. Parce que les racines du modèle de Fowler (1981) étaient ancrées dans la tradition piagétienne et kohlbergienne, la recherche liée au développement de la foi a dû chercher activement les fondements du nouveau modèle structural et développemental du développement religieux, particulièrement dans les premières années, en se réclamant de l'autorité des critères de Kohlberg pour les modèles par étapes (Kohlberg, Levine & Hower, 1983). Aujourd'hui, étant donné que la croyance au paradigme structural et développemental a décliné et que la majorité des psychologues de la religion sont devenus plutôt sceptiques vis-à-vis des principes *a priori* d'une conception « dure » du développement par étapes, la théorie et la recherche dans le développement religieux, qui sont désormais moins fondées sur des présupposés et plus sur des données empiriques, peuvent être comprises en termes d'explications et de mesures des différences individuelles de style religieux. Conceptualiser le développement religieux en termes de schémas et de styles religieux ouvre de nouvelles perspectives, autant qualitatives que quantitatives. L'élaboration de nouveaux instruments et l'évidence des preuves apportées par les

nouvelles données empiriques ont fortement contribué, durant les années 2009 et 2010, à faire progresser le nouveau modèle.

1. Le modèle des étapes de la foi de Fowler et la nécessité d'une révision

Quel concept du développement de la foi et quel *construct* sont-ils mesurés par l'« Entretien sur le développement de la foi » (FDI: *Faith Development Interview*) ? Pour comprendre le modèle de Fowler et ce qui constitue le noyau de sa construction, il faut revenir aux définitions de la « foi » telles qu'il les énonçait en 1980 et 1981 :

La foi est : le processus sous-jacent de savoir qui est constitutif à la mise en place et au maintien d'un cadre de sens global généré à partir des attachements et engagements d'une personne à l'égard de valeurs ultimes jouant un rôle central, grâce auxquelles cette personne peut intégrer l'expérience qu'elle fait du monde, et par conséquent, donner du sens aux relations, aux situations et aux *patterns* de la vie quotidienne passée et future (Fowler, 1980, pp. 25-26).

Et voici la définition de la foi que nous trouvons dans *Stages of Faith* :

En termes plus formels et plus globaux, la « foi » est : l'expérience – en constante évolution – que l'on fait de soi, des autres et du monde (telle qu'on les a construits) en lien avec et sous l'influence des conditions ultimes de l'existence (telles qu'on les a construites), et qui façonne les buts et le sens de la vie, ainsi que les relations de confiance et de loyauté, à la lumière de la nature de l'être, des valeurs et du pouvoir qui déterminent les conditions ultimes de l'existence (elles-mêmes saisies au travers des images opérantes, conscientes ou inconscientes, dont on dispose) (Fowler, 1981, p. 92).

La différence entre les deux définitions est évidente : lors de la publication de son livre de 1981, Fowler fait référence, contrairement au texte de 1980, à un sens théologique explicite – un sens qui réfère à H. R. Niebuhr, à Tillich et à la théologie libérale du XIX^e siècle. D'une certaine manière, c'est un indice assez clair de la volonté de

Fowler de s'adresser à un public de théologiens et de spécialistes en sciences des religions, alors qu'au même moment, le modèle du développement de la foi était censé gagner l'approbation de la communauté scientifique autour de Kohlberg. Cette tentative ambitieuse de combiner une approche structurale et développementale avec une approche issue de la théologie libérale introduit une tension qui ne restera pas sans conséquence. A partir de là, la théorie du développement de la foi va commencer à être tiraillée entre deux tendances.

Il convient de dire que les conceptualisations de Fowler comportent à la fois des forces et des faiblesses. Une force, qui distingue de manière positive l'approche de Fowler de beaucoup d'autres conceptions plutôt réductrices de la religion et de la spiritualité en psychologie, réside dans le fait que le concept de « foi » dont il fait usage est bien ancré dans les œuvres de Tillich et de H. R. Niebuhr, mais aussi clairement enraciné dans la distinction opérée par Cantwell Smith (1963 ; 1979) entre foi, croyance et religion. L'influence de Niebuhr n'est pas étonnante. Elle résulte des recherches menées par Fowler sur cet auteur (Fowler, 1974) auxquelles s'ajoute le fruit de sa fréquentation de l'œuvre de Tillich. Ainsi, la foi est caractérisée par des questions telles que : quel est la valeur ultime, le pouvoir ultime ? Envers qui dois-je être en définitive loyal ? Par quoi suis-je concerné en dernière instance ? Qu'est-ce qui donne un sens à ma vie ? Pour interpréter et clarifier une conceptualisation aussi large et universelle de la foi, l'œuvre de Cantwell Smith (1963 ; 1979) a également été très importante pour Fowler, parce que cette œuvre suggère de considérer la *foi* comme une construction sous-jacente commune aux diverses traditions religieuses tout en faisant bien la distinction entre ce concept universel et ouvert de la *foi* et, d'une part, une *croyance* particulière avec un contenu spécifique ou, d'autre part, une *religion* institutionnalisée. Fowler conçoit donc la foi comme une dimension universelle de la condition humaine, dont les caractéristiques sont de permettre à chacun de donner du sens, d'interpréter les expériences vécues et de rester fidèle aux valeurs se rapportant à l'environnement ultime qu'il aura construit. La préférence explicite de Fowler pour le concept de « foi » de Cantwell Smith apparaît clairement en accord avec les quêtes spirituelles d'aujourd'hui, qui peuvent, quoique pas nécessairement, se réaliser en dehors des traditions religieuses spécifiques (Hood, 2003 ;

Zinnbauer & Pargament, 2005). Selon les propres termes de Fowler (1996a, pp. 168 s.),

[le concept de foi] vise à inclure des descriptions de la foi religieuse aussi bien que des orientations de foi les moins explicites propres à des individus et des groupes dont les orientations en matière de croyance et de valeurs seront volontiers décrites comme séculières ou éclectiques.

Avec une telle définition, on pourrait être tenté de proposer ce concept de « foi » de Cantwell Smith et de Fowler en tant que concept opérationnel pour l'étude scientifique de la religion plutôt que d'avoir recours au concept de « spiritualité ». Malheureusement, le cadre conceptuel de Cantwell Smith n'a pas trouvé la place qu'il mérite dans l'étude scientifique des religions.

La démarche conceptuelle de Fowler inclut aussi des perspectives psychanalytiques. On en trouve la trace dès qu'il a commencé à s'intéresser au développement de la foi, alors qu'il travaillait à l'Interpreter's House, un lieu conçu pour aider les gens à réfléchir sur leur foi et la faire grandir à travers un processus herméneutique d'interprétation en dialogue. En quête d'une meilleure compréhension de la manière dont la foi change et se transforme, Fowler avait été attiré par les perspectives psychanalytiques. C'est ainsi que la position psychanalytique d'Erikson (1963) a profondément marqué la construction de la théorie de Fowler à ses débuts. La contribution développementale de la psychanalyste Rizzuto (1979) concernant les représentations de Dieu a aussi joué un rôle significatif; ce rôle a même gagné en importance dans les écrits plus tardifs de Fowler (1996b).

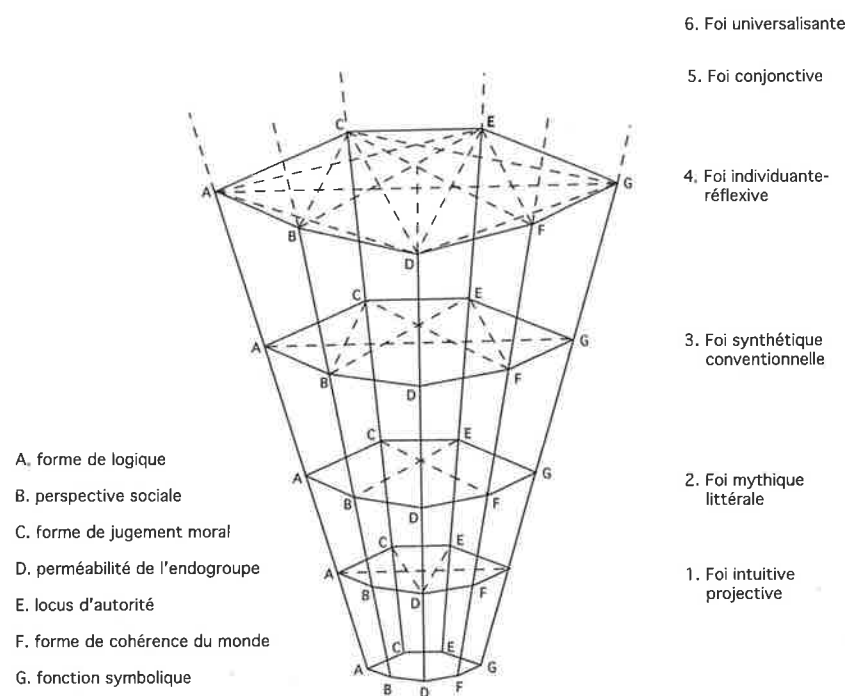
La force que constitue pour une théorie de la religion sa globalité, sa dimension inclusive et son enracinement conceptuel, tels que cela apparaît dans l'œuvre de Fowler, peut se révéler être une faiblesse quand on aborde la question de sa pertinence psychologique. Des expressions telles « savoir constitutif » ou « être affecté par les conditions ultimes de l'existence » sont des exemples de concepts plutôt difficiles, voire impossibles à rendre opérationnels dans le cadre empirique de la psychologie scientifique. Très tôt déjà, l'évaluation psychologique et méthodologique de la méthode de Fowler a attiré l'attention sur le fait que les recherches liées au développement de la

foi sont probablement fondées sur des assomptions théologiques et philosophiques trop nombreuses et trop complexes, ce qui rend leur vérification ou leur falsification très difficile, voire impossible (Nelson & Aleshire, 1986). Le concept de la foi de Fowler est principalement marqué par la tradition piagétienne et kohlbergienne : la foi en tant qu'elle donne sens est comprise comme un type particulier de savoir, dit « savoir constitutif »; et l'on part du principe qu'elle se développe de manière similaire aux opérations cognitives.

Ainsi, Fowler (1981) a mis en place un modèle d'étapes de la foi en six étapes distinctes : la foi intuitive-projective (étape 1), la foi mythique-littérale (étape 2), la foi synthétique-conventionnelle (étape 3), la foi individuante-réflexive (étape 4), la foi conjonctive (étape 5) et la foi universelle (étape 6). Chacune de ces étapes est décrite de manière détaillée à l'aide de larges citations issues d'entretiens dans *Stages of Faith* (Fowler, 1981). À côté de cette description où les étapes sont présentées dans des chapitres séparés, des textes plus tardifs (Fowler, 1987) proposent des résumés intégrant des interprétations nouvelles reprenant les termes de *Evolving Self* de Kegan (1982) ou les catégories de la vie postmoderne tout en s'appuyant sur les recherches sur la petite enfance (Stern, 1985), ainsi que sur la perspective psychanalytique de Rizzuto (1979) sur les représentations de Dieu (Fowler, 1996b).

En accord avec son choix d'adopter une définition large et universelle de la foi, Fowler a, dès le départ, estimé pertinent d'y inclure la diversité de sept domaines considérés comme autant d'*aspects* de la foi : la forme de logique (Piaget), la perspective sociale (Selman), le jugement moral (Kohlberg), la perméabilité de l'endogroupe, le locus d'autorité, la forme de cohérence du monde, et la fonction symbolique. En ce qui concerne l'évaluation empirique, Fowler ne suggère pas seulement de parler de « fenêtres » à propos de la foi d'un individu – formule que l'on retrouve dans le *Manuel* (Fowler, Streib & Keller, 2004, p. 22) – mais il estime aussi (Fowler, 1980, p. 74), qu'il faut considérer chaque étape de la foi comme une « structure d'ensemble », c'est-à-dire comme « une unité dynamique constituée par des connexions internes reliant ses différents aspects ». En 1980, Fowler a présenté l'heptagone (voir Fig. 1) qui illustre cette conception.

Fig. 1. Les sept aspects de la foi dans le modèle de Fowler (1980)



Tiré de : DYKSTRA, C. & PARKS, S. (éd.) (1986), *Faith Development and Fowler* (p. 32), Birmingham, Religious Education Press.

Fowler (2001, p. 171) affirme encore qu'« il croit fermement que les étapes intégrant la complexité d'opérations cognitives, émotionnelles et imaginatives constituent, de fait, une typologie », ce qu'il convient d'appeler selon la tradition piagétienne, des « structures d'ensemble ». Fowler a dès le départ conçu les concepts d'« étape » et de « développement » en référence aux critères établis par Kohlberg, Levine & Hower (1983) pour les modèles à « stades durs » (*hard stages models*) et il est resté fidèle à cette définition : « Dans la continuité de la tradition développementale constructiviste, les étapes de la foi sont conçues comme invariantes, séquentielles et hiérarchiques. » (Fowler, 1996a, p. 169 ; cf. Fowler, 2001, p. 167).

Au vu des discussions actuelles en psychologie du développement, cette conceptualisation des stades du développement peut apparaître comme une réduction problématique de la complexité, tant au plan théorique que de la recherche. N'oublions pas cependant que, dès le début de la théorie du développement de la foi, certains n'étaient déjà pas convaincus que la théorie de Fowler constituait une théorie des stades durs (Power, 1991). Aujourd'hui d'autant plus, nous affirmons que les modèles à étapes monodirectionnels qui se focalisent exclusivement sur la cognition et qui font l'hypothèse d'un développement unidirectionnel, séquentiel et irréversible de « structures d'ensembles » ne sont plus acceptables. Des preuves ont été apportées de l'existence de *décalages* entre domaines au sein du développement cognitif. On en trouve même l'expression dans le discours des piagétiens et des néopiagétiens. L'interprétation dominante proposée pour expliquer cette non-synchronicité repose sur l'idée d'un retard des étapes dans certains domaines du développement cognitif par rapport à d'autres domaines ; mais ni Piaget, ni les piagétiens n'ont formulé de « théorie des *décalages* » digne de ce nom (Cocking, 1979 ; Chapman, 1988 ; Case, 1992). Notons cependant que Canfield & Ceci (1992, p. 289) ont défendu l'idée que « dans le développement, les *décalages* horizontaux sont la règle plutôt que l'exception ». C'est bien ce qui caractérise aussi le développement religieux. De nombreux travaux indiquent que le mode de pensée des enfants et des adultes ne diffère pas tant que cela l'un de l'autre (Boyatzis, 2005).

Des conceptions alternatives, néopiagétienne, du développement chez l'adulte ont prolongé la réflexion en la faisant porter sur les opérations postformelles (Commons, Richards & Armon, 1984) et en intégrant les domaines affectif et interpersonnel (Labouvie-Vief, 1982 ; 1990 ; 1992 ; 1994 ; 1997 ; 2000 ; ce volume). Il vaut également la peine de prêter attention à l'approche développementale de Baltes, Lindenberger & Staudinger (1998). Cette approche portant sur l'ensemble du parcours de vie (*life-span*) s'oppose à un modèle unidirectionnel par étapes et fait l'hypothèse que les adultes *copent* avec le vieillissement et la perte plutôt qu'avec le progrès et la recherche de gains. De tels travaux invitent à imaginer une plus grande variété et une plus grande complexité dans le développement religieux (Streib, 2003c).

Notons cependant qu'aucune de ces questions critiques ou de ces approches alternatives n'a été prise en compte par Fowler, même dans ses travaux les plus récents. Il n'a ni changé, ni révisé son modèle, mais s'est contenté de plaider en faveur de la cohérence entre son modèle et les concepts théologiques, psychanalytiques et de la psychologie du moi en s'adressant en tout premier lieu à un lectorat de théologiens. Le projet de reconstruire et de rendre opérante la perspective du développement de la foi à l'aide des mots de la *psychologie* ne fait que commencer.

2. La perspective des styles religieux

Ma propre interprétation des concepts de la foi de Fowler ainsi que du développement de la foi (Streib, 1991) pourrait être formulée et élaborée à travers une révision de la théorie en termes de styles religieux (Streib, 1997 ; 2001a ; 2003b). Cette révision suggère de mettre un plus grand accent sur les dynamiques interpersonnelles, biographiques, herméneutico-contextuelles, sans pour autant prétendre réinventer la roue. Ainsi, dans l'ensemble, cette révision conserve les caractéristiques des styles religieux, telles que construites par Fowler pour ses étapes de la foi. Sa critique porte principalement sur les présupposés qui fondent la notion d'*étape*.

Je trouve en effet plus adéquat de parler de *style* plutôt que d'*étape*, car ce dernier terme est trop fortement associé aux présupposés de Kohlberg relatifs aux étapes structurales et développementales. Le présupposé le plus problématique est l'idée selon laquelle les étapes constituent des « structures d'ensemble » recouvrant la variété des domaines concernés par le développement. Or, les preuves, qu'elles soient théoriques ou empiriques, manquent pour confirmer cette hypothèse. Au contraire, nous avons des preuves empiriques que les gens réactivent des styles de foi antérieurs ; nous avons trouvé, par exemple, des variations de scores pour l'établissement d'un stade de développement de plus de 1.0 dans un nombre considérable de passations de l'Entretien sur le développement de la foi (FDI). Nous avons donc des raisons de penser que le modèle conceptuel de Fowler ne reflète pas pleinement ce qui se passe dans ces entretiens, surtout lorsque le modèle du développement de la foi

insiste sur l'irréversibilité des structures d'ensemble et voile les variations en calculant simplement une moyenne. L'approche en termes de styles religieux permet une autre interprétation, assavoir que la personne utilise deux styles ou plus simultanément.

Afin de mieux rendre compte des différentes trajectoires développementales, l'approche en termes de styles religieux s'oppose aussi à la prémisse de l'*irréversibilité*. Alors que l'irréversibilité des stades peut paraître évidente lorsqu'il s'agit du développement cognitif, il n'est plus possible de la poser comme nécessaire dans des domaines plus existentiels. Par exemple, les conversions de type fondamentaliste qui adviennent au milieu de la vie, donc bien après le développement cognitif des opérations formelles, remettent fortement en question ce postulat de l'irréversibilité (Streib, 2001a ; 2001b ; 2007). Les réveils fondamentalistes, tout comme un certain nombre d'exemples de retour à des styles antérieurs, remettent en question le postulat selon lequel la mise en place d'un nouveau style de foi s'opère par l'abandon et le remplacement du style antérieur. Il est plus plausible que les styles précédents continuent d'exister et restent accessibles après l'émergence de styles plus avancés.

Une autre prémisse centrale des théories des stades est la *séquentialité*. Les modèles structuraux-développementaux font l'hypothèse *a priori* d'une dynamique (ou « logique ») du développement, selon laquelle la succession des stades est invariable. Fowler a adopté cette prémisse pour le développement de la foi. Or, l'hypothèse d'un « mécanisme » psychologique ou sociologique expliquant la causalité de la succession des étapes est encore moins plausible pour le domaine religieux que pour d'autres domaines, d'autant plus quand une étape ou un style religieux est conceptualisé comme une construction multidimensionnelle incluant des facteurs psychodynamiques et sociaux. C'est alors le rôle d'une évaluation *a posteriori* au moyen de recherches empiriques d'établir les preuves d'une succession de styles religieux.

Cela dit, la conceptualisation du développement religieux comme *hiérarchie de styles* reste possible. Mais, que ce soit dans la théorie du développement de la foi de Fowler ou dans la perspective des styles religieux, l'ordre hiérarchique des styles n'est pas attribuable à une logique développementale. Décider et justifier quels modèles

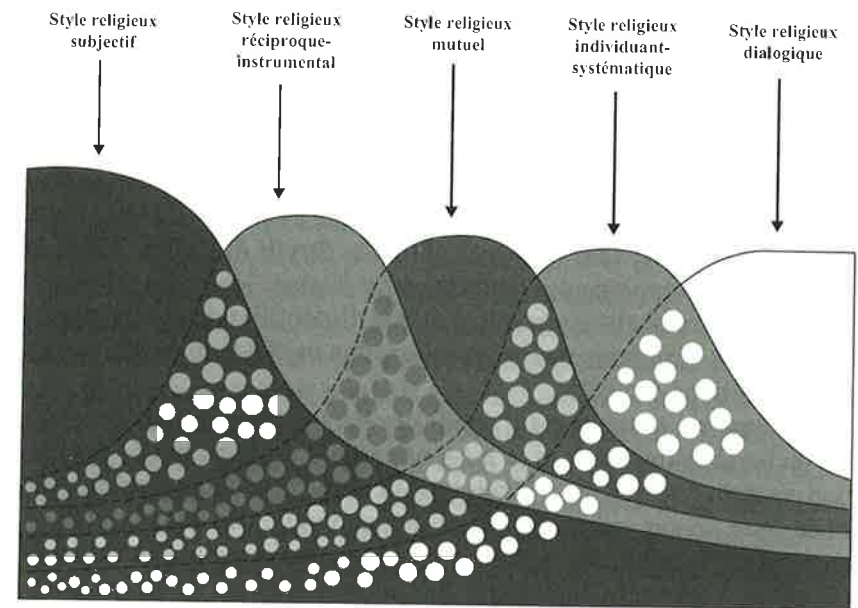
structuraux de la religion doivent être considérés comme plus avancés et préférables relève de la théologie, de la philosophie de la religion ou de l'éthique philosophique. Ainsi, toute tentative pour justifier que le dialogue et la xénosophie¹ valent mieux que de prétendre que sa propre religion est la seule vraie, repose en fait sur des propositions issues de la philosophie de la religion, là où une théorie psychologique *fonctionnelle* pourrait très bien conclure l'inverse.

Afin de compléter la liste des présupposés sous-tendant la théorie développementale des stades « durs », ajoutons un mot sur l'*universalité*. Fowler n'a pas maintenu l'hypothèse de l'*universalité*, raison pour laquelle il n'est ni nécessaire de lui adresser des critiques à ce propos ni de se demander s'il faudrait renvoyer cette question aux enquêtes empiriques. Mais il paraît tout de même important de noter qu'on attribue en général au concept de *stade* une portée universelle. Au contraire, si l'on parle de *style*, la prétention *a priori* à l'universalité est non seulement inadéquate, mais dénuée de sens, car, par définition, les styles émergent de bas en haut ; ils sont produits par les individus.

En dépit de toutes les objections contre les prémisses structurales et développementales du concept d'étape, une approche en termes de styles religieux reste redevable à la proposition formulée par Fowler pour distinguer des différences individuelles dans le domaine de la religiosité. Ainsi, les propositions de caractérisations des différents styles religieux sont, de manière générale, en accord avec les descriptions des étapes de Fowler. Si les descriptions des styles formulées dans Streib (2001) s'en écartent légèrement, c'est uniquement pour souligner plus fortement la dynamique interpersonnelle, comme l'expriment les adjectifs utilisés pour décrire les styles religieux : subjectif (Style 1), réciproque-instrumental (Style 2), mutuel (Style 3), individuant-systématique (Style 4) et dialogique (Style 5). La Fig. 2 illustre le développement religieux d'après le modèle des styles religieux.

1. N.d.T. : des explications sur ce terme sont apportées plus loin dans le texte.

Fig. 2. Le modèle des styles religieux



Le modèle des styles religieux suggère qu'un style n'est pas abandonné lorsqu'émerge un nouveau style, mais demeure à l'arrière-plan (ou en soubassement) d'où il peut être rappelé et réactivé ultérieurement, quand le besoin s'en fera sentir – comme c'est tout spécialement le cas en situation de crise ou lors des réveils fondamentalistes. Néanmoins, le modèle postule en surface une succession de styles, laquelle reste cependant hypothétique et ouverte à la falsification empirique et aux modifications.

3. Des styles religieux aux schémas religieux

Le *style* est un concept global et multidimensionnel. Un style peut être identifié, de manière plutôt pragmatique et centrée sur les processus, par l'usage répété d'un même modèle comportemental, par exemple par une certaine préférence esthétique quotidienne, tel que

Schulze (1992) l'a suggéré dans ses recherches sur le style de vie. Un style religieux, compris en termes de style de vie et d'habitus, est constitué par l'usage répétitif et le plus souvent considéré comme acquis de certains modes d'interprétation, de rituels de coping ou d'attitudes structurées dans le domaine religieux. Cela signifie pour l'évaluation des styles religieux dans des recherches empiriques qu'un style religieux (pas si différent d'une étape de la foi) peut être identifié par des recherches qualitatives, par exemple dans un processus interprétatif ouvert. Par conséquent, nous avons utilisé le *Manual for Faith Development Research* (Fowler, Streib & Keller, 2004) et son système d'ancrage des réponses pour évaluer les styles religieux. Les recherches qualitatives sont à même d'identifier des phénomènes tels que des structures opérationnelles, des modèles narratifs ou des représentations d'objet.

S'il importe assurément d'améliorer les procédures utilisées dans les recherches qualitatives, c'est tout particulièrement pour l'évaluation quantitative que nous avons besoin d'une procédure plus précise. Pour cette raison, nous proposons une approche des styles religieux en termes de schémas. Grâce à la conceptualisation des schémas religieux, l'approche qualitative des styles religieux gagne en précision et l'approche quantitative en validité. On peut établir un parallèle entre ce passage des styles aux schémas et l'introduction et l'explication du concept de schéma dans l'approche néokohlbergienne du développement moral (Rest, Narvaez, Thoma & Bebeau, 1999 ; Narvaez, 2005 ; Narvaez & Lapsley, 2009).

Dans le domaine religieux, McIntosh (1995) avait proposé d'adopter une approche de la religion comme schéma qui prête particulièrement attention à sa pertinence pour le coping religieux. Il est aussi possible d'établir des liens entre cette contribution et mon modèle des schémas religieux, avec certaines réserves cependant. Car, tout en adhérant aux réponses de Paloutzian (Paloutzian & Smith, 1995) et Koenig (1995) à McIntosh (1995) selon lesquelles le concept de la religion comme schéma pourrait constituer une contribution importante à la psychologie de la religion, tout spécialement dans le domaine du *coping* religieux (p. ex. Taylor, 2001), j'adhère aussi à leurs commentaires critiques selon lesquels le concept de schéma n'est pas assez précis et ne recouvre pas toutes les dimensions de la religion.

L'usage que je fais du terme *schéma religieux* est moins ambitieux, plus focalisé et donc plus précis : la définition de *schéma religieux* repose sur la caractéristique majeure qu'un schéma établit un lien entre une *expérience* et une *interprétation* de telle manière que s'ouvre la possibilité d'une transformation de l'expérience. Ainsi mon concept de schéma ne concerne *pas* en premier lieu la question de la perception, de la récupération d'information ou de l'activation de schémas mentaux appliqués à des gens, des rôles et des événements, comme le proposent les concepts psychologiques de schéma (p. ex. Taylor & Crocker, 1981) ou la théorie du schéma cognitif (Derry, 1996). Un *schéma* est plutôt un *pattern* cognitif d'interprétation qu'une personne va préférer afin de gérer au mieux les expériences qui lui posent un défi et dont elle espère tirer une solution applicable à d'autres expériences stressantes. Pour pouvoir affronter des expériences telles, par exemple, une menace personnelle, sociale ou écologique, il faut pouvoir disposer d'un cadre d'interprétation pour espérer, donner du sens, en « venir à bout ». Les modèles structuraux fournissant de telles interprétations sont « stockés » dans la mémoire à long terme et peuvent être vus comme une disposition habituelle qui, quand elle est remémorée et activée, ouvre la voie à une expérience *positive*².

Des schémas fréquemment activés deviennent chroniquement accessibles pour se transformer en habitus (Bourdieu, 1979). Il faut cependant insister sur le fait qu'en réponse à une situation constituant un défi, il n'y a pas qu'un *seul* schéma de réponse possible mais plutôt toute une variété. Ainsi, mon modèle des schémas religieux traite en particulier des différences individuelles quant au choix et à l'activation des schémas.

Pour expliquer quel est le défi que la *Religious Schema Scale* (l'« Echelle des schémas religieux », voir ci-dessous) relève de

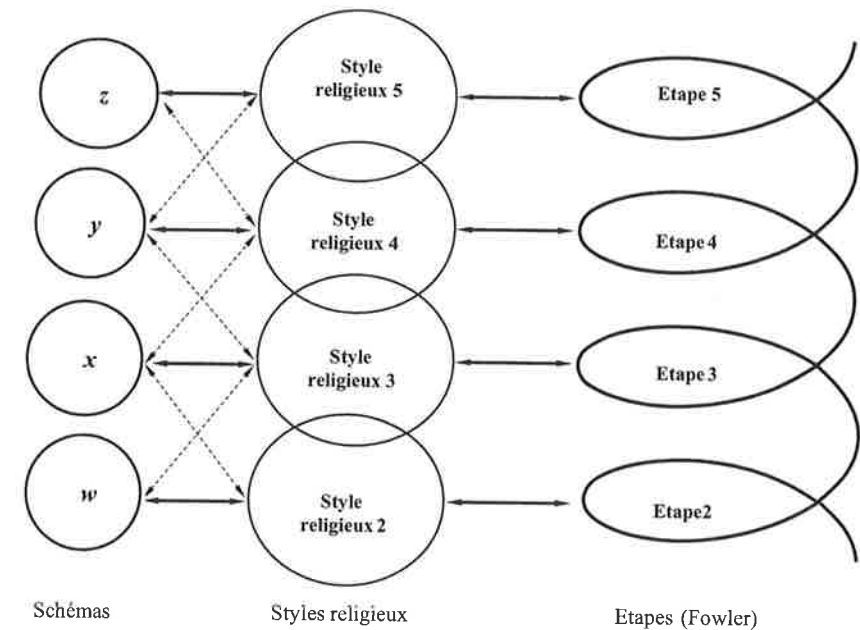
2. Cette compréhension du terme « schéma », telle que décrite jusqu'à présent, peut être rapprochée de la structure du « carré praxéologique », modèle que Schäfer (2003 ; 2009) a développé sur la base du carré sémiotique de Greimas (1987). Dans un tel carré, la flèche qui relie l'expérience-défi à l'interprétation transformatrice ne représente que la moitié de l'image. Une autre flèche, dans le schéma en carré, part de l'expérience positive et cherche une interprétation qui identifie les dangers potentiels, les sources d'expérience qui constitueront des défis (attribution causale), et qui motive l'action. Etant donné que je n'ai pas opérationnalisé cela dans l'Echelle des schémas religieux, je ne fais que mentionner ce modèle d'un cadre plus global que constitue le carré praxéologique.

manière particulièrement performante, je vais prendre un exemple : celui de la confrontation avec d'autres religions et leurs prétentions à détenir la vérité. Il se trouve qu'une telle confrontation peut constituer une forte remise en question. L'un des schémas qu'un individu peut alors activer pour venir à bout de cette remise en question est l'interprétation selon laquelle *il existe bien* une vérité absolue et que cette vérité se manifeste dans les écrits et enseignements religieux de la tradition à laquelle se rattache cet individu. Ce schéma fonctionne pour venir à bout de la remise en question et pour envisager l'aspect positif de l'expérience de la certitude religieuse. Dans ce cas, ce schéma fonctionne aussi comme mécanisme de défense. Un autre individu peut très bien activer un autre schéma qui affirme que la pluralité religieuse constitue simplement un état de fait et que les différences peuvent et doivent être traitées avec équité et tolérance. Une troisième personne peut très bien quant à elle faire appel à un troisième schéma qui vient à bout de la confrontation avec une autre religion grâce à l'interprétation selon laquelle cette autre religion présente de l'intérêt, qu'elle stimule la créativité et que le dialogue interreligieux peut enrichir sa propre religion de perspectives nouvelles.

Je terminerai mon argumentation en faveur du passage des styles aux schémas par ceci : tandis que les *schémas* sont conceptualisés comme modèles structuraux précis d'interprétation et de praxis, les *styles*, selon notre définition pragmatique, émergent de l'usage répétitif de schémas spécifiques. Les styles religieux ressemblent – et se rapportent – aux styles de vie et aux habitus (Bourdieu, 1979). Les schémas religieux peuvent ainsi être utilisés comme signes distinctifs des styles religieux. La Figure 3 montre comment nous nous proposons de visualiser l'articulation entre schémas religieux, styles religieux et étapes de la foi.

Le cadre conceptuel développé ici constitue la base sur laquelle des recherches empiriques peuvent construire et développer des instruments et des stratégies de recherche. J'en ferai la démonstration en lien avec des recherches quantitatives et décrirai brièvement la constitution et la validation de l'Echelle des schémas religieux (Streib, Hood & Klein, 2010), avant de résumer les récentes recherches utilisant cette échelle.

Fig. 3. Relations entre Schémas religieux, Styles religieux et Etapes de la foi



Tiré de : *The International Journal for the Psychology of Religion* 20 (2010), p. 154.

4. La construction de la *Religious Schema Scale* (RSS)

La *Religious Schema Scale* (RSS) a été conçue pour mesurer les schémas dans le but d'évaluer les styles religieux. Elle a été construite sur la base des données d'une étude interculturelle sur la déconversion, la *Bielefeld-Based Cross-Cultural Study on Deconversion* (voir l'étude 1 ci-dessous). On trouve la description de la construction et de la validation de la RSS par Streib, Hood & Klein (2010). Ils démontrent que cette échelle présente une bonne fiabilité, une très bonne validité discriminante et que la robustesse de sa structure factorielle est confirmée par l'analyse factorielle. La RSS permet l'évaluation de trois schémas religieux, elle comprend trois sous-

échelles. Ainsi, la RSS met clairement l'accent sur une dimension bien spécifique des styles religieux allant, d'un côté, d'une orientation plus fondamentaliste à, de l'autre côté, la tolérance, l'impartialité et l'ouverture au dialogue – ce qui est le plus pertinent dans le contexte des relations interreligieuses de notre monde globalisé. C'est ainsi que le modèle de la RSS entre en résonance avec les travaux sur la tolérance et sur le fondamentalisme (Altmeyer & Hunsberger, 1992 ; 2005) ou sur l'exclusivisme et le pluralisme religieux (Gennerich & Huber, 2006 ; Huber & Klein, 2007 ; Huber, 2009). Cependant, il convient de souligner que notre modèle met en évidence quelque chose de nouveau : l'attitude dialogique que nous appelons *xénosophie*. Cette manière de qualifier la sagesse en référence à la rencontre avec l'étranger renvoie bien évidemment à l'hypothèse ingénieuse de Fowler de l'existence d'étapes de la foi *au-delà* du style individuant-réflexif ; il conceptualise ainsi un style qu'il nomme « foi conjonctive » et dans lequel figurent la reconnaissance de l'autre et des autres traditions religieuses. Pour approfondir et affiner cette conception de la sagesse, on peut se référer aux contributions philosophiques de Waldenfels (1990 ; 1997) et de Nakamura (2000) et à leur théorie de l'étranger d'où le concept de *xénosophie* a émergé.

Procédons maintenant à une brève description des sous-échelles de la RSS. Elles correspondent à trois facteurs distincts et ont été construites en préservant des saturations élevées, la consistance, la fiabilité et la validité des *constructs*. Ces sous-échelles sont : *Truth of Texts and Teachings* (*ttt* ; « Vérité des textes et des enseignements »), *Fairness, Tolerance and Rational Choice* (*fttr* ; « Équité, tolérance et choix rationnel ») et *Xenosophia / Inter-Religious Dialog* (*xenos* ; « Xénosophie et dialogue interreligieux »). La sous-échelle *ttt* (exemple d'item : « Ce que me disent les textes et histoires de ma religion est absolument vrai et ne doit pas être modifié ») correspond à la foi mythique-littérale de la deuxième étape de Fowler et au style religieux réciproque-instrumental (Streib, 2001). La sous-échelle *fttr* (exemple d'item : « C'est par une discussion impartiale et juste que nous devrions résoudre les différences de ressentis mutuels entre personnes ») se rapporte à la foi individuant-réflexive de la quatrième étape de Fowler et au style religieux que Streib (2001) a nommé individuant-systémique. A première vue, cette

sous-échelle *fttr* peut sembler sans lien avec la religion, mais, selon nous, elle s'y rapporte tout autant que la foi individuant-réflexive de Fowler, en ce sens qu'elle parle d'une relation de tolérance, d'équité, de rationalité et de réflexivité pour ce qui touche au pluralisme religieux. Finalement, la sous-échelle *xenos* (exemple d'item : « La vérité que je découvre dans d'autres visions du monde m'incite à revoir ma propre vision du monde ») vise la foi conjonctive selon Fowler ou ce que Streib (2001) appelle le style religieux dialogique. Ces trois sous-échelles concernent trois préoccupations distinctes, trois visions différentes des expériences positives, et constituent, selon ma définition d'un schéma, trois schémas religieux distincts : *ttt* se rapporte à l'importance que l'on accorde à sa propre religion, à l'expérience positive que l'on tire de la non-remise en question de ses certitudes ; *fttr* décrit le souci et la vision d'une coexistence équitable entre les différentes religions ; enfin, *xenos* concerne la manière de préserver l'ouverture d'esprit et considère comme expérience positive le surplus de créativité émergeant dans les rencontres interreligieuses.

Pour donner une idée du profil de la RSS, cela peut aider de prêter attention à certaines corrélations (voir Tableau 1). Les sous-échelles de la RSS sont très fortement corrélées positivement ou négativement avec le *fondamentalisme religieux* mesuré au moyen de la *Religious Fundamentalism Scale* (« Echelle du fondamentalisme religieux ») d'Altmeyer & Hunsberger (1992) : positivement pour *ttt* et négativement pour *xenos*, ce qui indique un fort parallélisme entre les deux mesures. De la même manière quoique moins nettement, on trouve des corrélations entre la *Right-Wing Authoritarianism Scale* (« Echelle de l'autoritarisme de droite », Altmeyer, 1996) et les sous-échelles *ttt* et *xenos*, ce qui traduit une plus grande distance de la RSS avec les attitudes autoritaires de droite qu'avec la mentalité fondamentaliste.

TABLEAU 1
Corrélations de la RSS avec une sélection d'autres mesures

	Ouverture		Développement personnel		But de la vie		Fondamentalisme religieux		Autoritarisme de droite	
	ALL ^a	USA ^b	ALL ^c	USA ^d	ALL ^a	USA ^d	ALL ^a	USA ^d	ALL ^e	USA ^b
<i>ttt</i>	-.33**	-.34**	-.13*	.05	.14*	.25**	.80**	.81**	.69**	.72**
<i>ftr</i>	.28**	.32**	.21**	.51**	.13*	.34**	-.22**	-.16**	-.28**	-.21**
<i>xenos</i>	.41**	.35**	.21**	.26**	-.06	.06*	-.69**	-.42**	-.62**	-.42**

Note : ALL = Allemagne USA = Etats-Unis ^aN = 254 ^bN = 566 ^cN = 255 ^dN = 567 ^eN = 252 ; * p < .05 ** p < .01

Parmi les cinq dimensions du *Big Five* (NEO-FFI, Costa & McCrae, 1985), seule l'*ouverture à l'expérience* a de fortes corrélations avec la RSS : négativement avec *ttt*, positivement avec *xenos* et un peu moins avec *ftr*. Pour finir, dans la *Well-Being Scale* (« Echelle de bien-être ») de Ryff (Ryff & Singer 1996), *croissance personnelle* et *but de la vie* sont fortement corrélés avec la RSS ; il est intéressant de noter ici que c'est tout spécialement *ftr* qui, dans l'échantillon étatsunien, est corrélié à la fois avec *croissance personnelle* et *but de la vie*.

Comme déjà indiqués dans la Figure 3, les schémas religieux ne sont pas seulement reliés aux styles religieux (au sens de Streib), mais aussi aux étapes de la foi (au sens de Fowler), ce qui permet d'envisager la validation de RSS dans une autre perspective encore. Les résultats présentés dans le Tableau 2, indiquent que les schémas religieux de la RSS sont liés aux étapes de la foi de Fowler, mais permettent néanmoins une évaluation indépendante des différences de structures de la foi, des *décalages* et des chevauchements entre elles.

TABLEAU 2
Corrélations des résultats au FDI avec les sous-échelles de la RSS pour les échantillons allemand et étatsunien

		<i>ttt</i>	<i>ftr</i>	<i>xenos</i>
Scores au <i>Faith Development Interview</i>	Echantillon allemand ^a	-.55**	.04	.47**
	Echantillon US ^b	-.47**	-.07	.14
	Echantillon combiné ^c	-.51**	-.04	.28*

Note. ^aN = 60 ^bN = 44 ^cN = 104 ; * p < .05 ** p < .01

La RSS et l'Entretien sur le développement de la foi (FDI) ne sont pas sans points communs, mais la RSS constitue un nouvel instrument pour des recherches quantitatives sur le développement et *pas seulement* comme une « échelle de Fowler bis ». Ainsi donc, je ne peux en aucun cas prétendre que les 15 items de la RSS pourraient avantageusement remplacer le FDI pour mesurer le développement de l'adulte, offrant un meilleur « rapport qualité-prix ».

Mais, utilisées de manière combinée et de manière triangulée, à l'instar des recherches de Turner (2008) et de Streib *et al.* (2009), les deux mesures permettent d'obtenir une estimation du développement religieux de l'adulte de manière plus fiable et plus valide.

5. Recherches sur le développement religieux par le moyen des schémas religieux

5.1. La déconversion et les styles religieux – Etude 1

A partir de la *Bielefeld-Based Cross-Cultural Study on Deconversion* (Streib *et al.*, 2009), nous pouvons établir la preuve que déconversion et étapes de la foi sont liées.

5.1.1. Méthode

Participants. La *Bielefeld-Based Cross-Cultural Study on Deconversion* (Streib *et al.*, 2009) a comparé plus de cent déconvertis et plus de mille personnes qui restaient à l'intérieur de leur tradition (*in-tradition members*, total $N = 1196$). Les participants à la recherche étaient, ou avaient été, membres de divers groupes religieux, incluant les Eglises chrétiennes dominantes, mais aussi des groupes religieux d'opposition appartenant à la minorité non chrétienne. A côté d'instruments qualitatifs tels que l'entretien narratif et le FDI, un questionnaire approfondi a été utilisé. La distribution des genres, 41 % d'hommes et 59 % de femmes, est acceptable. Tous les groupes d'âge sont présents dans l'échantillon ($M = 29.34$, $SD = 15.29$, Range : 13-84)³, cependant 60,2 % ont moins de 25 ans.

Mesures. Le questionnaire incluait, en plus des 78 items de départ à partir desquels a été élaborée l'Echelle des schémas religieux (RSS), un certain nombre de mesures pour évaluer les conditions pouvant favoriser la déconversion et ses conséquences : une mesure de la personnalité avec la version NEO-FFI révisée du *Big Five* (Costa & McCrae, 1985), l'échelle de bien-être *Psychological Well-Being Scale* (Ryff & Singer, 1996), la *Religious Fundamentalism Scale* (Altmeyer & Hunsberger,

3. M : moyenne ; SD : écart-type ; Range : intervalle de variation.

1992) et la *Right-Wing Authoritarianism Scale* (Altmeyer, 1996). Le détail de toutes ces mesures se trouve dans le rapport de recherche (Streib *et al.*, 2009). Pour certaines mesures, une traduction officielle en allemand était disponible, pour d'autres, elles ont été traduites en allemand puis retraduites en anglais pour contrôler la traduction. La plupart des échelles ont été présentées sous la forme d'échelle de Likert à 5 points, de *tout à fait d'accord* à *tout à fait en désaccord*.

Pour 277 sujets de l'échantillon total (100 déconvertis et 177 membres restés dans leur tradition), le FDI a été récolté en plus des données du questionnaire. Pour un sous-échantillon de 104 sujets (60 d'Allemagne ; 44 des Etats-Unis), nous avons le FDI en plus des réponses à la RSS. Les entretiens FDI ont été menés et évalués selon le *Manual for Faith Development Research* (Fowler *et al.* 2004).

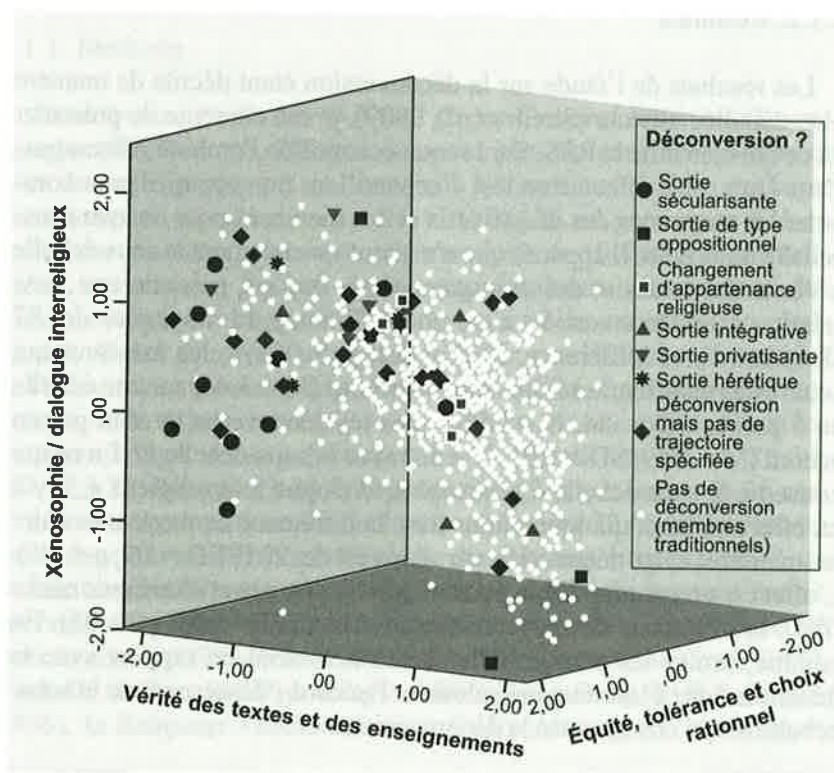
5.1.2. Résultats

Les résultats de l'étude sur la déconversion étant décrits de manière plus détaillée ailleurs (Streib *et al.*, 2009), je me contente de présenter ici ce qui concerne la RSS. Sur le sous-échantillon combiné Allemagne/Etats-Unis, on a effectué un test d'échantillons non appariés pour comparer les moyennes des déconvertis et des membres pour chaque sous-échelle de la RSS. Il apparaît que c'est tout spécialement la sous-échelle « Vérité des textes et des enseignements » (*ttt*) qui présente une forte relation à la déconversion avec une différence de moyennes de .87 (Standard Error Difference, $SED = .12$, $p < .001$)⁴ ; les membres qui sont restés dans leur tradition sont en accord ($M = 3.46$, sur une échelle en 5 points, $SD = .84$, $N = 758$), mais les déconvertis ne sont pas en accord ($M = 2.59$, $SD = 1.01$, $N = 53$) avec la sous-échelle *ttt*. En ce qui concerne la sous-échelle « xénosophie /dialogue interreligieux », il y a un effet similaire, quoique moins fort : la différence de moyennes entre les membres et les déconvertis sur *xenos* est de .23 ($SED = .09$, $p < .05$). L'effet est encore plus faible pour « équité, tolérance et choix rationnel » (*ptr*) : la différence de moyennes est de .14 ($SED = .07$, $p < .05$). En somme, toutes les sous-échelles de la RSS sont en rapport avec la déconversion ; c'est tout spécialement l'accord / désaccord sur la sous-échelle *ttt* qui change avec la déconversion.

4. SED : différence d'erreur type.

Cet effet peut être démontré et visualisé en détail pour des trajectoires spécifiques de déconversion. La Figure 4 représente un nuage de points dans un espace à trois dimensions, construit à partir des trois sous-échelles de la RSS. (Les cas individuels de déconversion se réunissent nettement dans une région avec de bas résultats, voire très bas, sur la « vérité des textes et des enseignements » et des résultats élevés sur la « xénosophie / dialogue interreligieux ».) Les déconvertis se trouvent clairement rassemblés dans la région correspondant à des scores bas, voire très bas pour « vérité des textes et enseignements », et des scores élevés pour « xénosophie / dialogue interreligieux ».

Fig. 4. Déconvertis et membres traditionnels dans l'Espace des schémas religieux



Ce résultat est confirmé par les scores du FDI obtenus dans l'échantillon de 277 sujets : dans le groupe des gens restés membres d'une tradition religieuse, une majorité de 74,0 % se situe à l'étape 3 et 18,6 % sont à l'étape 4 ; dans le groupe des déconvertis, 44 % sont à l'étape 3 et 51 % à l'étape 4.

Pris ensemble, les résultats indiquent que les trois sous-échelles ou schémas de la RSS sont clairement associés avec la déconversion et que la RSS a un fort pouvoir prédictif. C'est tout particulièrement le cas pour la sous-échelle « vérité des textes et des enseignements », mais aussi pour « équité, tolérance et choix rationnel » et pour « xénosophie / dialogue interreligieux ».

5.2. Xénophobie, médiation dans les conflits et styles religieux à l'adolescence – Etude 2

5.2.1. Méthode

Echantillon. L'échantillon est constitué de 415 questionnaires remplis en ligne par des adolescents et des jeunes adultes de 12 à 25 ans au printemps et au début de l'été 2009. L'âge moyen est de 18,7 aussi bien pour les hommes que pour les femmes. La répartition entre hommes (40 %) et femmes (60 %) est inégale mais acceptable. 94,7 % des sujets étaient allemands, 4,3 % turcs ; les pourcentages pour les autres nationalités sont minimes. La proportion d'adolescents qui sont au collège ou au lycée est de 57,1 %, ce qui est plutôt élevé. Parmi ceux qui ne sont ni au collège ni au lycée, 8,6 % n'ont pas encore commencé l'école professionnelle ou l'ont déjà abandonnée ; 27,4 % sont en formation professionnelle, 8,6 % l'ont terminée, 49,2 % sont dans l'enseignement supérieur ou à l'université, 4,6 % possèdent un master ou une équivalence. Une majorité de 80,5 % sont affiliés à une dénomination chrétienne, 6,5 % se déclarent musulmans, 0,2 % appartiennent à d'autres religions, 5,3 % ne sont affiliés à aucune et 7,5 % n'ont pas répondu à la question.

Mesures. La principale section du questionnaire en ligne pose des questions sur les expériences religieuses et sur les croyances ; elle s'intéresse aux expériences mystiques et aux images de Dieu comme aide, rédempteur, juge ; elle demande aussi si l'on se considère soi-même comme quelqu'un de « religieux » ou de « spirituel ». Les 15 items de la

RSS ont également été inclus dans la section sur la religion. Sur la base des items se rapportant aux expériences religieuses et aux croyances, des échelles ont été construites. L'échelle pour les expériences mystiques comprend cinq items, $\alpha = .61$ (exemple d'item : « Je sais par expérience que toutes les choses dans le monde sont connectées d'une manière miraculeuse et mystérieuse »). L'échelle qui se rapporte à une vision du monde non théiste comprend neuf items, $\alpha = .83$ (exemple d'item : « Ce que les autres nomment Dieu est en fait un principe créateur dans l'univers »). L'échelle se rapportant à la certitude de l'amour de Dieu comprend cinq items, $\alpha = .94$ (exemple d'item : « Dieu prend soin de tout dans ma vie, parce qu'Il m'aime »). L'échelle concernant les images de Dieu comme aide comporte trois items, $\alpha = .89$ (exemple d'item : « Dieu est un ami qui se trouve dans le ciel »). L'échelle concernant les images de Dieu comme rédempteur comporte quatre items, $\alpha = .80$ (exemple d'item : « Le sang de Jésus-Christ résout la relation entre Dieu et moi »). L'échelle concernant les images de Dieu comme juge comporte cinq items, $\alpha = .80$ (exemple d'item : « Dieu est un juge sévère qui ne tolère pas les écarts »). La fiabilité de la RSS pour chacune des sous-échelles était : $\alpha = .88$ pour « vérité des textes et des enseignements » (*ttt*), $\alpha = .65$ pour « équité, tolérance et choix rationnel » (*fr*) et $\alpha = .70$ pour « xénosophie /dialogue interreligieux » (*xenos*).

Une troisième section du questionnaire contient : 1) une échelle bipolaire pour des *valeurs* créées par Schwartz (1992) et utilisées par Gennerich (Feige & Gennerich, 2008 ; Gennerich, 2010) ; 2) deux échelles pour la justice immanente et eschatologique (certains items proviennent de Maes, Schmitt & Seiler, 1998) ; 3) trois échelles pour la xénophobie interreligieuse entre religions abrahamiques, partiellement reprises du concept de *Group-focused Enmity* (« L'hostilité centrée sur le groupe ») élaboré par Heitmeyer (2002 ; 2007). Les items concernant l'antisémitisme et l'islamophobie (quatre items à chaque fois ; exemples « Le judaïsme est une distorsion de la vraie religion » ; « Je me sens étranger dans mon propre pays à cause du nombre de musulmans ») pourraient être ramenés à deux variables ; la fiabilité est : $\alpha = .83$ pour l'islamophobie et $\alpha = .80$ pour l'antisémitisme ; 4) dans le questionnaire, nous avons également inclus les items sur la gestion des conflits tirés du questionnaire de Greifswald sur la violence des élèves de 14-15 ans (Dünkel, Gebauer & Geng, 2007). A partir des 15 items, deux échelles ont été construites : le comportement conflictuel menant

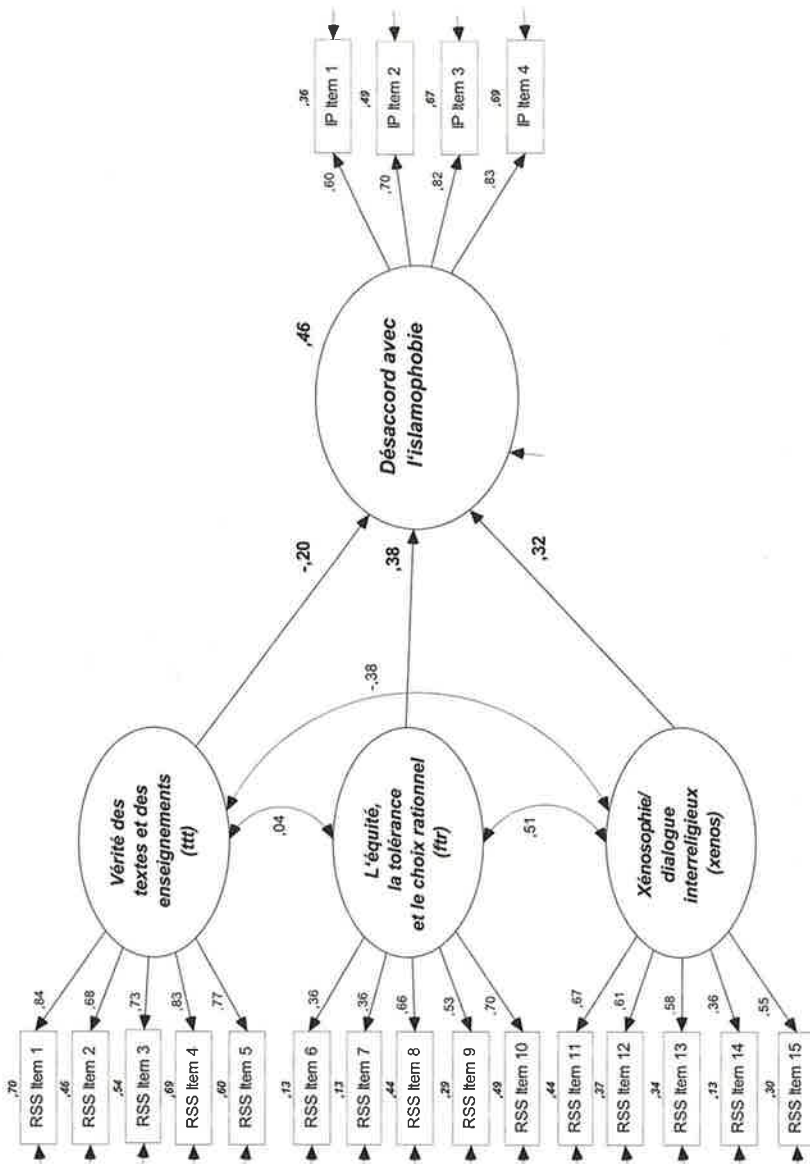
à une escalade de l'agressivité (quatre items, $\alpha = .75$; exemple d'item : « J'ai frappé pour qu'on me respecte ») et le comportement cherchant activement la médiation (six items, $\alpha = .75$; exemple d'item : « Je me suis mis à la place de l'autre, dans le but de le comprendre »).

5.2.2. Résultats

Des résultats d'ensemble, incluant des analyses de corrélations et de régressions, sont présentés ailleurs (Streib & Gennerich, 2011 ; Streib, 2011). Nous nous concentrerons ici sur les résultats les plus importants, c'est-à-dire sur l'effet des sous-échelles de la RSS sur la xénophobie et la gestion/médiation des conflits comme cela peut être démontré à l'aide d'une modélisation utilisant le logiciel AMOS Graphics 17. Notre intention était d'identifier et de décrire en détail les effets les plus élémentaires et les plus marqués de la cognition religieuse sur la xénophobie et sur les comportements en cas de conflit. Pour ce faire, nous avons inversé le codage des variables à résultats négatifs (comportement conflictuel menant à plus d'agressivité, islamophobie, antisémitisme) en leurs contreparties positives, de manière à effectuer les calculs avec des valeurs positives et, le cas échéant, à pouvoir mettre en évidence un effet positif de la religion indiquant une éventuelle transformation et un processus d'apprentissage. En plus, les diverses manières de se comporter en cas de conflit ainsi que la xénophobie ont été traitées en tant que variables latentes. Sur la droite de la Figure 5, qui donne en exemple le modèle pour l'islamophobie, on peut voir comment ces variables latentes sont en relation avec les items de chaque comportement en cas de conflit respectivement avec les items de la xénophobie.

En théorie, toutes les variables de la religiosité devraient être placées du côté des variables à prédire. Mais il a été nécessaire ici de restreindre la sélection et de se contenter des variables les plus élémentaires et dont l'effet est le plus marqué. Le choix s'est cependant fait relativement facilement car les sous-échelles de la RSS étaient ressorties comme les facteurs les plus efficaces dans les analyses de corrélations et de régressions précédentes. Cela a aussi pour conséquence que nous sommes capables de faire la démonstration de la cognition religieuse, telle que mesurée par la RSS, à partir des comportements déviants et des attitudes indésirables.

Fig. 5. Modèle pour tester les effets des sous-parties de l'Echelle des schémas religieux (RSS) à propos du désaccord avec l'islamophobie



Quatre modèles ont été testés. On peut voir en quoi ils diffèrent en se référant à la partie droite de la figure. Les variables cibles latentes étaient : le comportement actif de recherche de médiation en cas de conflit, (le désaccord avec) le comportement conflictuel menant à une escalade de l'agressivité, (le désaccord avec) l'islamophobie et (le désaccord avec) l'antisémitisme. La Figure 5 ne donne en exemple que le premier modèle. Les résultats pour les quatre modèles sont résumés dans le Tableau 3 qui contient les estimations des paramètres ainsi que les principaux critères d'ajustement des modèles. Ces résultats indiquent que l'ajustement de nos quatre modèles est au moins convenable⁵.

5. Les statistiques d'ajustement des modèles ont aussi été reportées dans le Tableau 3. Le tableau présente les indicateurs les plus importants : χ^2 , degrés de liberté (d.l.), niveau de probabilité (p), indice d'ajustement comparatif (CFI) et un indice d'ajustement du modèle fournissant une approximation du degré d'erreur, le *Root Mean Square Error of Approximation* (RMSEA) présentant un intervalle de confiance de 90 % (90 % CI RMSEA). Ces indices montrent un ajustement globalement acceptable pour les quatre modèles. Les résultats du test χ^2 donnent des résultats significatifs qui indiquent qu'un ajustement parfait des modèles ne pourrait pas être atteint. On considère d'habitude qu'un rapport de 2 à 1 ou de 3 à 1 entre χ^2 et degrés de liberté constitue un ajustement acceptable; tous les modèles, sauf celui pour l'islamophobie dont le rapport est légèrement plus élevé ($\chi^2/d.l. = 3.545$), satisfont à ce critère. En ce qui concerne le CFI : selon les normes des tests confirmatoires, tels p. ex. une analyse factorielle confirmatoire, le CFI doit être supérieur à .90 pour indiquer un ajustement acceptable. Avec un CFI = .881, nos modèles de comportement en cas de conflit atteignent presque ces standards pourtant élevés; les modèles de la xénophobie sont, avec un CFI = .852 pour l'islamophobie et un CFI = .862 pour l'antisémitisme, légèrement plus bas. Il faut cependant tenir compte d'une part du fait que nos analyses n'ont pas pour but d'être des analyses confirmatoires mais plutôt d'estimer des directions de régression et, d'autre part, que nos quatre modèles incluent et mettent en relation une diversité de variables par ailleurs sans relations entre elles. On peut donc considérer que les estimations d'ajustement obtenues indiquent un ajustement satisfaisant des modèles. Enfin, on considère que le RMSEA devrait avoir une valeur de moins de .08 et certainement pas plus haute que .10 si l'on veut atteindre un ajustement de modèle qui soit acceptable (Browne & Cudeck, 1992, p. 239). Avec un RMSEA de .064 et .069 pour chacun des deux modèles de comportement en cas de conflit, ces critères sont remplis; les valeurs pour les deux modèles de xénophobie sont légèrement plus hautes, mais assurément inférieures à .10. On peut donc conclure que l'ajustement de nos quatre modèles est acceptable.

TABLEAU 3
Estimations de paramètres statistiques d'ajustement des modèles pour tester les effets des sous-échelles de la RSS sur les comportements actifs-médiatifs ou d'escalade de la violence en cas de conflit, sur l'islamophobie et sur l'antisémitisme

Variables cibles latentes	Corrélat. multiples au carré	ttt	ftr	xenos	χ^2	d.l.	p	CFI	RMSEA	90 % CI RMSEA
Comportement actif de recherche de médiation en cas de conflit	.23	.33	.24	.24	411.172	165	.000	.881	.064	.056 - .072
(Désaccord avec) un comportement d'escalade de la violence en cas de conflit	.20	.22	.27	.25	403.940	147	.000	.881	.069	.061 - .077
(Désaccord avec l') islamophobie	.46	-.20	.38	.32	517.518	146	.000	.852	.083	.076 - .091
(Désaccord avec l') antisémitisme	.23	-.11	.26	.25	460.572	147	.000	.862	.076	.068 - .084

HEINZ STREIB

CONCEPTUALISATION ET MESURE DU DÉVELOPPEMENT RELIGIEUX

Ces résultats indiquent un effet marqué de chacune des sous-échelles de la RSS sur les quatre variables latentes cibles. Les corrélations multiples au carré pour les deux types de comportement en cas de conflit ainsi que pour le désaccord avec l'antisémitisme sont de .20 et .23 (ce qui veut dire que 20 %, respectivement 23 % de la variance sont expliqués par ces corrélations). De telles valeurs sont l'indice d'un fort effet de la cognitions religieuses sur ces attitudes. Pour le désaccord avec l'islamophobie, l'effet est encore plus marqué (.46). Ces résultats sont particulièrement remarquables pour ce qui concerne les manières de se comporter en cas de conflit, car ces comportements sont, de toute évidence, des *constructs* non religieux.

Dans les modèles pour les deux formes de xénophobie (antisémitisme et islamophobie), les poids de régression de *ftr* et de *xenos* sont très élevés, celui pour *ttt* est plus bas et négatif. On peut fortement et positivement prédire la *xénophilie* (dans notre modèle : « désaccord avec l'islamophobie » et « désaccord avec l'antisémitisme ») par un accord bien marqué sur la sous-échelle de l'équité et la tolérance (*ftr*), associé à une ouverture à la religion des autres et une volonté de dialogue (*xenos*), alors que son opposée, la *xénophobie*, sera prédite par l'insistance sur la manière absolue dont une personne considère la vérité et les enseignements de sa propre religion (*ttt*). Grâce à la modélisation par équation structurelle, l'effet de *ttt* sur les deux attitudes xénophobes devient visible. Cet effet négatif de *ttt*, qui contraste avec *ftr* ou *xenos*, indique qu'il faut prêter attention aux différentes sortes de cognition religieuses ou aux différents schémas religieux.

Pour la variable latente de la *médiation*, les effets de la cognition religieuse sont forts. Comme prévu, le modèle montre un effet positif de *ftr* et de *xenos* sur les deux modalités de comportement face à un conflit. Cela signifie que les adolescents de notre échantillon associent équité et tolérance, mais aussi envie de rencontres interreligieuses et de dialogue, avec médiation et désaccord à l'égard d'une attitude agressive. Cependant, il est surprenant que *ttt* ait aussi un effet *positif*, car cela veut dire que la prétention à l'absolu de sa propre religion est associée positivement avec le désir de médiation et le désaccord envers des conduites agressives. Dans la mesure où il y a un lien entre *ttt* et la (forme de) cognition religieuse préférée des fondamentalistes, ce pourrait être l'indice qu'une orientation fondamentaliste a aussi des conséquences prosociales.

En résumé, la modélisation par équation structurelle permet de vérifier les effets marqués de la cognition religieuse sur les comportements non agressifs et qui cherchent la médiation en cas de conflit et sur les deux formes de xénophobie que sont l'antisémitisme et l'islamophobie. Cependant, comme le montre de manière évidente le schéma *ttt*, une cognition religieuse *spécifique* peut avoir des effets *divers*.

Conclusion et perspectives

Les deux études présentées ci-dessus montrent l'effet indicatif et prédictif de la RSS dans deux domaines distincts. L'Étude 1 montre qu'il est possible d'affiner notre compréhension de la déconversion par une évaluation des styles religieux. La RSS fait preuve d'un pouvoir de discrimination quant à la déconversion. Après inversion de la valence des scores accord/désaccord à la sous-échelle « vérité des textes et des enseignements » de la RSS et augmentation du consentement aux items de « xénophilie /dialogue interreligieux », on peut corroborer l'association de la déconversion avec l'*ouverture à l'expérience*, ce qui était aussi un résultat central de l'étude sur la déconversion (Streib *et al.*, 2009).

L'Étude 2 montre que la religiosité a des effets considérables sur les comportements en cas de conflit et les attitudes xénophobes. Par conséquent, l'effet préventif de la religiosité contre les comportements agressifs et contre la xénophobie joue un rôle de premier plan. Ainsi, nos résultats avec des adolescents allemands s'accordent globalement avec les recherches menées aux États-Unis ; nous pensons en particulier à la méta-analyse réalisée par Baier & Wright (2001) ou encore, plus récemment aux travaux de Pickering & Vazsonyi (2010) qui mettent en évidence l'impact significatif de la religiosité sur la prévention des comportements déviants. C'est dans l'Étude 2 que la RSS démontre tout spécialement son efficacité pour mesurer les schémas religieux en se focalisant spécifiquement sur la tension entre schémas absolutistes et schémas dialogiques/xénophobes.

Les résultats des deux études montrent que la RSS constitue un instrument empirique efficace pour mesurer des différences individuelles de styles religieux. Nous avons pu prouver qu'elle constitue

un instrument de mesure indépendant qui, jusqu'à un certain point, permet d'établir des parallèles avec une évaluation faite au moyen du FDI, mais qui va bien au-delà de ce que serait une simple « échelle de Fowler bis ». Néanmoins, il s'avérera peut-être qu'il serait encore plus efficace d'utiliser conjointement et de trianguler la RSS et le FDI.

Il serait bien entendu nécessaire de mener une recherche longitudinale si nous voulons prouver qu'au cours de sa vie, une personne connaît des changements développementaux. Cela semble d'autant plus impératif que l'application déductive d'hypothèses structurales du développement a perdu de sa crédibilité et que seules des preuves empiriques permettront de fonder une théorie du *développement* religieux.

Du fait que l'ensemble des styles religieux sont fondés sur une définition large de la religion (ou de la *foi* au sens de Cantwell Smith, ou encore de la *spiritualité*, comme la désignerait nombre de collègues) et qu'il inclut, comme le suggérait déjà le modèle de Fowler, les styles « les plus élevés » de dialogue, de rencontres interreligieuses et de préoccupations pour l'humanité, les recherches sur les styles religieux se révèlent particulièrement fertiles pour étudier le développement religieux de l'adulte dans le monde multireligieux d'aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

ALTMAYER, Bob (1996). *The Authoritarian Specter*. Cambridge : Harvard UP.

ALTMAYER, Bob & HUNSBERGER, Bruce (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest and prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.

ALTMAYER, Bob & HUNSBERGER, Bruce (2005). Fundamentalism and authoritarianism. In Raymond F. PALOUTZIAN & Crystal L. PARK (éd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 378-393). New York : Guilford.

AYGÜN, Adem (2010). *Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei*. Dr. phil. Diss., Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Abteilung Theologie.

BAIER, Colin J. & WRIGHT, Bradley R. E. (2001). « If You Love Me, Keep My Commandments » : A meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38, 3-21.

BALTES, Paul B., LINDENBERGER, Ulman & STAUDINGER, Ursula M. (1998). Life-Span Theory in developmental psychology. In Richard M. LERNER & William DAMON (éd.), *Handbook of Child Psychology, vol 1. Theoretical Models of Human Development* (5^e éd., pp. 1029-1143). New York : Wiley John & Sons.

BROWNE, Michael W. & CUDECK, Robert (1992). Alternative ways of assessing model fit. *Sociological Methods & Research*, 21, 230-258.

BOURDIEU, Pierre (1979). *Distinction : A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Harvard UP.

BOYATZIS, Chris J. (2005). Religious and spiritual development in childhood. In Raymond F. PALOUTZIAN & Crystal L. PARK (éd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 123-143). New York/London : The Guilford Press.

CANFIELD, Richard L. & CECI, Stephen J. (1992). Integrating learning into a theory of intellectual development. In Robert J. STERNBERG & Cynthia A. BERG (éd.), *Intellectual Development* (pp. 278-300). Cambridge : Cambridge UP.

CASE, Robbie (1992). Neo-Piagetian theories of child development. In Robert J. STERNBERG & Cynthia A. BERG (éd.), *Intellectual Development* (pp. 161-196). Cambridge : Cambridge UP.

CHAPMAN, Michael (1988). *Constructive Evolution : Origins and Development of Piaget's Thought*. Cambridge : Cambridge UP.

COCKING, Rodney R. (1979). The concept of decalage as it applies to representational thinking. In Nancy R. SMITH & Margery B. FRANKLIN (éd.), *Symbolic Functioning in Childhood* (pp. 67-83). Hillsdale : L. Erlbaum.

COMMONS, Michael L., RICHARDS, Francis A. & ARMON, Cheryl (éd.) (1984). *Beyond Formal Operations*. New York : Praeger.

COSTA, Paul T. & MCCRAE, Robert R. (1985). *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor-Inventory (NEO-FFI)*. Odessa : Psychological Assessment Resources.

DERRY, Sharon J. (1996). Cognitive schema theory in the constructivist debate. *Educational Psychologist*, 31, 163-174.

DÜNKEL, Frieder, GEBAUER, Dirk & GENG, Bernd (2007). Gewalterfahrungen, gesellschaftliche Orientierungen und Risikofaktoren von Jugendlichen in der Universitäts- und Hansestadt Greifswald. <http://www.rsf.uni-greifswald.de/>

DYKSTRA, Craig & PARKS, Sharon (éd.) (1986). *Faith Development and Fowler*. Birmingham : Religious Education Press.

ERIKSON, Erik H. (1963). *Homburger Childhood and Society* (2^e éd.). New York : W.W. Norton.

FEIGE, Andreas & GENNERICH, Carsten (2008). *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland*. Münster : Waxmann.

FOWLER, James W. (1974). *To See the Kingdom : The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*. Nashville : Abingdon (Reprint 1985 by University Press of America).

FOWLER, James W. (1980). Faith and the structuring of meaning. In Craig DYKSTRA & Sharon PARKS (éd.), *Faith Development and Fowler* (pp. 15-42). Birmingham : Religious Education Press 1986.

FOWLER, James W. (1981). *Stages of Faith : The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco : Harper & Row.

FOWLER, James W. (1987). *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia : Fortress Press.

FOWLER, James W. (1996a). Pluralism and oneness in religious experience : William James, Faith-Development Theory, and clinical practice. In Edward P. SHAFRANSKE (éd.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (pp. 165-186). Washington, DC : American Psychological Association.

FOWLER, James W. (1996b). *Faithful Change : The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*. Nashville : Abingdon Press.

FOWLER, James W. (2001). Faith development theory and the postmodern challenges. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 159-172.

FOWLER, James W., STREIB, Heinz & KELLER, Barbara (2004). *Manual for Faith Development Research* (3^e éd.). Bielefeld & Atlanta : Research Center for Biographical Studies in Contemporary Religion, Bielefeld ; Center for Research in Faith and Moral Development, Emory University.

GENNERICH, Carsten (2010). *Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen*. Praktische Theologie heute 108, Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag.

GENNERICH, Carsten & HUBER, Stefan (2006). Value priorities and content of religiosity – New research perspectives. *Archive for the Psychology of Religion*, 28, 253-267.

GREIMAS, Algirdas J. (1987). *On Meaning : Selected Writings in Semiotic Theory*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

HEITMEYER, Wilhelm (2002). Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse. In ID. (éd.), *Deutsche Zustände, Folge 1* (pp. 15-34). Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

HEITMEYER, Wilhelm (éd.) (2007). *Deutsche Zustände, Folge 5*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

HOOD, Ralph W. (2003). Spirituality and religion. In Arthur L. GREIL & David G. BROMLEY (éd.), *Religion: Critical Approaches to Drawing Boundaries between Sacred and Secular* (pp. 241-264). Amsterdam: Elsevier.

HUBER, Stefan (2009). Religion Monitor 2008: structuring principles, operational constructs, interpretive strategies. In Bertelsmann-Stiftung (éd.), *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008* (pp. 17-51). Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

HUBER, Stefan & KLEIN, Constantin (2007). *Kurzbericht zu einzelnen Ergebnissen der internationalen Durchführung des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

KEGAN, Robert (1982). *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard UP.

KOENIG, Harold G. (1995). Religion as cognitive schema. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 31-37.

KOHLBERG, Lawrence, LEVINE, Charles & HEWER, Alexandra (1983). The current formulation of the theory. In Lawrence KOHLBERG (éd.), *Essays on Moral Development, Vol. II. The Psychology of Moral Development* (pp. 212-319). San Francisco: Harper & Row 1984.

LABOUVIE-VIEF, Gisela (1982). Dynamic development and mature autonomy: a theoretical prologue. *Human Development*, 25, 161-191.

LABOUVIE-VIEF, Gisela (1990). Wisdom as integrated thought: historical and developmental perspectives. In Robert J. STERNBERG (éd.), *Wisdom: its Nature, Origins, and Development* (pp. 52-83). Cambridge: Cambridge UP.

LABOUVIE-VIEF, Gisela (1992). A neo-Piagetian perspective on adult cognitive development. In Robert J. STERNBERG & Cynthia A. BERG (éd.), *Intellectual Development* (pp. 197-228). Cambridge: Cambridge UP.

LABOUVIE-VIEF, Gisela (1994). *Psyche and Eros: Mind and Gender in the Life Course*. Cambridge: Cambridge UP.

LABOUVIE-VIEF, Gisela (1997). Cognitive-emotional integration in adulthood. *Annual Review of Gerontology and Geriatrics*, 17, 206.

LABOUVIE-VIEF, Gisela (2000). Affect complexity and views of the transcendent. In Polly YOUNG-EISENDRATH & Melvin E. MILLER (éd.), *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence* (pp. 103-119). London: Routledge.

MAES, Jürgen, SCHMITT, Manfred & SEILER, Ulrich (1998). *Befunde zur Unterscheidung von immanenter und ultimativer Gerechtigkeit: 3. Ergebnisse aus dem Forschungsprojekt «Gerechtigkeit als innerdeutsches Problem»*. GiP-Berichte Nr. 18, Trier: Universität Trier, FB I Psychologie.

MCINTOSH, Daniel N. (1995). Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 1-16.

NAKAMURA, Yoshiro (2000). *Xenosophie: Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

NARVAEZ, Darcia (2005). The Neo-Kohlbergian tradition and beyond: schemas, expertise, and character. *Moral Motivation Through the Life Span*, 51, *Nebraska Symposium on Motivation*, 119-163.

NARVAEZ, Darcia & LAPSLEY, Daniel K. (2009). Moral identity, moral functioning, and the development of moral character. In Daniel M. BARTELS (éd.), *Moral Judgment and Decision Making* (pp. 237-274). Amsterdam: Elsevier Academic Press.

NELSON, C. ELLIS & ALESHIRE, Daniel (1986). Research in faith development. In Craig DYKSTRA & Sharon PARKS (éd.), *Faith Development and Fowler* (pp. 180-201). Birmingham: Religious Education Press.

OK, Uzeyir (2006). Faith development and perception of diversity among muslims in Turkey: construction and initial test of a measure for religious diversity in Islam. *Dinbilimleri Akademik Arastirma Dergisi*, 6, 221-247.

PALOUTZIAN, Raymond F. & SMITH, Brenda S. (1995). The utility of the Religion-as-Schema Model. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 17-22.

PARK, Crystal L. (2005a). Religion and meaning. In Raymond F. PALOUTZIAN & Crystal L. PARK (éd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 295-314). New York/London: The Guilford Press.

PARK, Crystal L. (2005b). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61, 707-729.

PARK, Crystal L. (2007). Religiousness/spirituality and health: a meaning systems perspective. *Journal of Behavioral Medicine*, 30, 319-328.

PICKERING, Lloyd E. & VAZSONYI, Alexander T. (2010). Does family process mediate the effect of religiosity on adolescent deviance? Revisiting the notion of spuriousness. *Criminal Justice and Behavior*, 37, 97-118.

POWER, F. Clark (1991). Hard versus soft stages of faith and religious development. In James W. FOWLER, Karl E. NIPKOW & Friedrich SCHWEITZER (éd.), *Stages of Faith and Religious Development. Implications for Church, Education, and Society* (pp. 116-129). New York: Crossroad.

REST, James R., NARVAEZ, Darcia, THOMA, Stephen J. & BEBEAU, Muriel J. (1999). *Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

RIZZUTO, Ana-Maria (1979). *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago/London: University of Chicago Press.

RYFF, Carol D. & SINGER, Burton H. (1996). Psychological well-being: meaning, measurement, and implications for psychotherapy research. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 65, 14-23.

SCHÄFER, Heinrich (2003). *Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage der interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen*. Dr.phil. Diss., Humboldt-Universität zu Berlin.

SCHÄFER, Heinrich (2009). The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements. In Stephan GRAMLEY & Ralf SCHNEIDER (éd.), *Cultures in Process: Encounter and Experience* (pp. 5-19). Bielefeld: Aisthesis Verlag.

SCHULZE, Gerhard (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus.

SCHWARTZ, Shalom H. (1992). Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In Mark P. ZANNA (éd.), *Advances in Experimental Social Psychology* (pp. 1-65). Orlando: Academic Press.

SMITH, W. Cantwell (1963). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

SMITH, W. Cantwell (1979). *Faith and Belief*. Princeton: Princeton UP.

STERN, Daniel N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.

STREIB, Heinz (1991). *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

STREIB, Heinz (1997). Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart. *Archive for the Psychology of Religion / Archiv für Religionspsychologie*, 22, 48-69.

STREIB, Heinz (2001a). Faith development theory revisited: the religious styles perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 143-158.

STREIB, Heinz (2001b). Is there a way beyond fundamentalism? challenges for faith development and religious education. In Leslie J. FRANCIS, Jeff ASTLEY & Mandy ROBBINS (éd.), *The Fourth R for the Third Millennium: Education in Religions and Values for the Global Future* (pp. 177-199). Dublin: Lindisfarne Books.

STREIB, Heinz (2003a). Faith development research at twenty years. In Richard R. OSMER & Friedrich SCHWEITZER (éd.), *Developing A Public Faith: New Directions In Practical Theology. Essays In Honor Of James. W. Fowler* (pp. 15-42). St. Louis: Chalice Press.

STREIB, Heinz (2003b). Religion as a question of style: revising the structural differentiation of religion from the perspective of the analysis of the contemporary pluralistic-religious situation. *International Journal for Practical Theology*, 7, 1-22.

STREIB, Heinz (2003c). Variety and complexity of religious development: perspectives for the 21st century. In Peter H. M. P. ROELOFSMA, Jozef M. T. CORVELEYN & Jacobina W. VAN SAANE (éd.), *One Hundred Years Of Psychology Of Religion: Issues And Trends In A Century Long Quest* (pp. 123-138). Amsterdam: Free UP.

STREIB, Heinz (2005). Faith development research revisited: accounting for diversity in structure, content, and narrativity of faith. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 99-121.

STREIB, Heinz (2007). Faith development and a way beyond fundamentalism. In Christiane TIMMERMAN, Dirk HUTSEBAUT, Sara MELS, Walter NONNEMAN & Walter VAN HERCK (éd.), *Faith-Based Radicalism: Christianity, Islam And Judaism Between Constructive Activism And Destructive Fanaticism* (pp. 151-167). Brussels: P.I.E.-Peter Lang.

STREIB, Heinz (2011). *Does Religious Cognition Facilitate Or Prevent Xenophobia And Violence In Adolescents?* CIRRU S Research Reports, No. 4, Bielefeld. [http://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRU S-downloads/CIRRU S-Research-Report4-Xenophobia-Violence-Religion \(2010-04-08\).pdf](http://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRU S-downloads/CIRRU S-Research-Report4-Xenophobia-Violence-Religion (2010-04-08).pdf)

STREIB, Heinz, HOOD, Ralph W., KELLER, Barbara, CSÖFF, Rosina-Martha & SILVER, Christopher (2009). *Deconversion. Qualitative And Quantitative Results From Cross-Cultural Research In Germany And The United States Of America*. Research in Contemporary Religion 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STREIB, Heinz, HOOD, Ralph W. & KLEIN, Constantin (2010). The Religious Schema Scale: construction and initial validation of a quantitative measure for religious styles. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 1-22.

STREIB, Heinz & GENNERICH, Carsten (2011). *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*. Weinheim: Juventa Verlag.

TAYLOR, Nicole M. (2001). Utilizing religious schemas to cope with mental illness. *Journal of Religion & Health*, 40, 383-388.

TAYLOR, Shelly E. & CROCKER, Jennifer (1981). Schematic bases of social information processing. In Edward T. HIGGINS, C. Peter HERMAN & Mark P. ZANNA (éd.), *Social Cognition: the Ontario Symposium, vol. 1* (pp. 89-134). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

TURNER, Cathy R. (2008). *The Utilization of Faith Development Theory and Faith Styles Perspective to Shape a Christian Education Program*. Ed.D Diss., The University of Tennessee at Chattanooga, (DAI-A 69/07, Jan 2009).

WALDENFELS, Bernhard (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

WALDENFELS, Bernhard (1997). *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

ZINNBAUER, Brian J. & PARGAMENT, Kenneth I. (2005). Religiousness and spirituality. In Raymond F. PALOUTZIAN & Crystal L. PARK (éd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 21-42). New York/London : The Guilford Press.

PENSÉE POSTFORMELLE,
ÉMOTIONS ET DÉVELOPPEMENT SPIRITUEL

Gisela LABOUVIE-VIEF

1. Contexte

En abordant le développement spirituel dans cette présentation, j'avoue traiter d'un nouveau domaine en quelque sorte. Le développement spirituel ne constitue pas du tout mon principal champ d'études académique, mais il l'est presque devenu suite à une heureuse collaboration, il y a de nombreuses années, avec une étudiante doctorante. A cette époque, je travaillais déjà de façon approfondie sur la façon dont le développement cognitif se poursuit après l'adolescence, au cours de l'âge adulte et à un âge avancé, lorsque Dolores Nieratka m'approcha et me demanda de superviser sa thèse qu'elle avait l'intention de faire sur le développement religieux. J'avais, à cette période de ma vie, une tendance à prendre mes distances vis-à-vis de la religion, qui, dans mon éducation catholique avait été imposée avec un dogmatisme très fort. J'étais donc étonnée, pour ne pas dire très surprise, du lien que Dolores avait fait entre mon travail sur le développement cognitif et la religion. Elle-même membre d'un ordre religieux connu pour être extrêmement libéral (The Sisters of Mercy), elle avait déjà rédigé un travail sur la crise religieuse et le « réengagement » chez les sœurs, et voulait étendre son travail à une population normale. J'ai rapidement eu le sentiment que la conseiller dans son travail (Nieratka, 1984) était intervenu comme une bénédiction. Cela m'a réconcilié avec l'idée que même si l'on peut rejeter la religion, on ne peut pas rejeter ses besoins spirituels, et que j'étais moi-même déjà engagée dans un voyage spirituel. En fait, j'affirmais une conviction naissante que tout point de vue sur le développement positif implique nécessairement une part de développement spirituel.