

LA SPIRITUALITÉ EST-ELLE UN OBJET THÉOLOGIQUE IDENTIFIABLE ?

[Nicolas Cochand](#)

Institut protestant de théologie | « Études théologiques et religieuses »

2018/3 Tome 93 | pages 435 à 450

ISSN 0014-2239

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2018-3-page-435.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

© Institut protestant de théologie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La spiritualité est-elle un objet théologique identifiable ?

Nicolas COCHAND s'intéresse dans cette étude au thème de la spiritualité dont il cherche à définir la notion. Analysant d'abord un point de vue athée à la fois positif et critique, il restitue ensuite un point de vue théologique construit sur une approche psychosociale et anthropologique, à partir desquels il propose une définition de la spiritualité comme processus actif de distanciation et de ressaisie. Ce faisant, l'auteur interroge le discours théologique sur la spiritualité, observant la fréquence du mode de l'injonction et de l'implication personnelle des auteurs dans leur discours. Se situant dans une approche de théologie pratique, il examine le statut de ce discours en étant attentif à l'effet qu'il produit, et s'attache à l'exemple de l'animation biblique. Le processus herméneutique qui y est déclenché peut ouvrir, selon lui, un espace de relecture de soi dans une démarche spirituelle.*

La spiritualité est une catégorie suffisamment large et vague pour être revendiquée de toute part – il suffit de constater la place qu'elle occupe dans les librairies et sur Internet. Il paraît approprié de tenter de clarifier ce terme en posant deux questions : quelle définition proposer d'une part, et comment en parler d'autre part, en tant que théologien, mais aussi dans le cadre plus spécifique d'une démarche de théologie pratique ? Ces deux questions explicitent donc le titre de la leçon, de laquelle on s'efforcera de déterminer si la spiritualité est une catégorie ou un concept suffisamment identifiable pour que l'on puisse s'en saisir, et si elle peut faire l'objet d'un discours théologique construit.

Traditionnellement, la spiritualité désigne une forme de pratique religieuse, une sensibilité, une orientation ou une école ; la spiritualité franciscaine, ou

* Nicolas COCHAND est maître de conférences en théologie pratique à l'Institut protestant de théologie, Faculté de Paris. La présente contribution est issue de la leçon inaugurale de l'année académique prononcée le 5 octobre 2017 à la Faculté de Paris. Quelques éléments de style conservent la trace de l'oralité.

ignacienne, par exemple. On hésite un peu plus au sein du protestantisme, entre la revendication d'une spiritualité protestante pour les uns et la méfiance pour les autres, envers un terme connoté à la fois par la tradition monastique à laquelle il est souvent associé, et par les sensibilités évangéliques et les expressions charismatiques de l'expérience de l'Esprit qu'il recouvre parfois, autant de formes par rapport auxquelles on préfère généralement adopter une attitude critique et parfois défensive.

Historiquement, spiritualité et religion s'articulent. Dans le contexte postmoderne, en revanche, elles sont souvent opposées l'une à l'autre, la spiritualité se présentant alors comme une alternative libérant l'être humain de la religion. On trouve cette perspective dans une multitude d'offres de développement personnel, domaine dans lequel la spiritualité occupe une place majeure¹.

Si l'on a pu dire que la modernité était l'ère de la sortie de la religion, à laquelle le christianisme et particulièrement le protestantisme ont contribué (selon la thèse de Marcel Gauchet²), le constat actuel est que la distance observée à l'égard de la religion s'accompagne d'une recomposition et d'un transfert du religieux vers des spiritualités variées. Diverses études sociologiques indiquent cette recomposition et ce transfert.

Prenons l'exemple d'une étude récente réalisée en Suisse³. Elle discerne quatre types ou profils (au sens sociologique de ces termes) de rapport au religieux : le type institutionnel, ancré dans une pratique et une appartenance traditionnelles ; le type séculier, distant de toute pratique, soit par indifférence, soit par athéisme revendiqué ; le type alternatif, qui se sent proche de pratiques et de spiritualités qualifiées d'ésotériques par les auteurs de l'étude. Ces trois types sont minoritaires. Le quatrième type, le plus important en nombre (plus de la moitié de l'échantillon étudié) est celui des distanciés, au sein duquel les proximités varient par rapport aux trois autres. Ces ensembles se recoupent en

¹ En voici un exemple : « La *spiritualité* n'a rien d'une vérité toute faite, prête à avaler. Elle invite chacun à découvrir qui il est en profondeur et à se former sa propre vérité. Au contraire, la *religion* enseigne des vérités choisies par des autorités, et demande aux adeptes de les adopter. Les autorités décident quels écrits sont conformes à sa doctrine et lesquels sont hérétiques. Des textes de référence disent ce qu'il faut croire et ce qu'il faut rejeter. Les personnes qui enfreignent les règles édictées par ces textes sont considérées comme fautives et doivent se racheter ou être punies. La *religion* considère qu'il existe un paradis qui est réservé à ceux qui ont fait preuve de bonne conduite, selon le jugement de Dieu ou des prêtres. La *spiritualité* enseigne que chacun a la possibilité de s'épanouir totalement, tel un bourgeon qui se déploie et fleurit. » Alain BOUDET, « Spiritualité et développement personnel », daté du 21 juin 2009, en ligne : http://www.spirit-science.fr/doc_spirit/spiritualite.html, consulté le 16 avril 2018. Les termes soulignés figurent en gras dans le texte original.

² Voir Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985.

³ Voir Jörg STOLZ et al., *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*, Genève, Labor et Fides, coll. « Religions et modernités 13 », 2015.

partie, de sorte que l'on observe, par exemple, que des personnes ancrées dans une appartenance traditionnelle développent également des pratiques alternatives. Se risquant à formuler un pronostic (à considérer évidemment avec prudence), les auteurs projettent une augmentation importante du groupe des séculiers, une diminution des institutionnels et surtout des distanciés, tandis que la proportion des alternatifs resterait stable mais croîtrait de ce fait par rapport aux institutionnels⁴.

Le constat sociologique semble venir à l'appui de l'affirmation selon laquelle la distance critique propre à la théologie protestante luthérienne et réformée, qui était en phase avec le projet de la modernité, se trouverait décalée en postmodernité. Au contraire, les sensibilités qui privilégient l'expérience individuelle et prennent mieux en charge les émotions, le corps, etc., se développent et seraient davantage en phase avec la postmodernité. Cette dernière est en outre marquée par une tendance à refuser la réflexion et la distance critique dans le domaine de la religion et de la spiritualité, comme l'a bien documenté Olivier Roy⁵. C'est dire l'urgence et la difficulté d'une théologie de la spiritualité.

DÉFINITIONS CROISÉES DE LA SPIRITUALITÉ

Comment définir et délimiter la notion de spiritualité ? Nous procéderons en trois temps : en considérant d'abord un point de vue athée, celui de Comte-Sponville, qui sera l'occasion d'évoquer celui de Freud, puis l'approche d'un théologien, en l'occurrence celle de G. Bourquin, pour enfin esquisser une définition.

Approches athées de la spiritualité

André Comte-Sponville consacre un ouvrage à la question de la spiritualité⁶. Il précise :

⁴ Voir *ibid.*, p. 235 sq.

⁵ Voir Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008.

⁶ André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006. Je note que l'ouvrage paraît, à deux semaines près, en même temps qu'un petit livre édité par Alain Houziaux, fruit d'une conférence de novembre 2005 et posant la question de la possibilité d'une telle approche. Voir Alain HOUZIAUX (dir.), *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, coll. « Questions de vie », 2006.

Nous sommes des êtres finis ouverts sur l'infini [...], des êtres éphémères ouverts sur l'éternité ; des êtres relatifs, ouverts sur l'absolu. Cette ouverture, c'est l'esprit même. La métaphysique consiste à la penser ; la spiritualité à l'expérimenter, à l'exercer, à la vivre⁷.

La spiritualité est de l'ordre de la contemplation, de l'expérience d'une sensation d'unité, elle est une quête de nature mystique. L'auteur n'hésite pas, en effet, à emprunter ce registre : « C'est cette unité que l'expérience mystique, parfois, semble atteindre ; et que la spiritualité, les autres jours, se contente de viser⁸. » Se refusant à envisager une transcendance, il préfère parler d'*enstase* plutôt que d'extase. Il qualifie cette expérience de sentiment océanique. Il la décrit par des oppositions et des contrastes, parlant de suspension : suspension du connu, du manque, de la dualité intérieure, du langage notamment, en vue d'une expérience ou d'une sensation d'unité, de plénitude, de silence, d'éternité présente. Il trouve l'expression de « sentiment océanique » chez Freud, qui lui-même la reçoit de Romain Rolland. Comte-Sponville cite le psychanalyste mais prend de la distance avec son interprétation. Alors que Freud voit dans ce sentiment une régression vers le moi illimité du tout petit, le philosophe reconnaît certes que la place de l'ego est mise en cause par l'expérience *océanique*, mais lui donne une autre perspective : « Blessure narcissique ? Si l'on veut. Mais qui agrandit l'âme – parce que l'ego, enfin remis à sa place, cesse de l'occuper toute⁹. » Pour lui, c'est le contraire d'un narcissisme illimité, l'expérience dite *océanique* est celle du moi qui, se sentant petit, se reconnaît faire partie d'un tout qui le dépasse et l'englobe.

Il vaut la peine de dire quelques mots de l'expression « sentiment océanique ». Elle se trouve dans un échange épistolaire entre Freud et Rolland. Elle n'est pas anodine, dans la mesure où Rolland l'emploie pour interpeller Freud à la suite de la parution de *L'avenir d'une illusion*, qui traite de la religion et du sentiment religieux, et qu'à son tour Freud en fait le point de départ, en citant précisément sa lettre, de son essai intitulé *Le malaise dans la culture* – auquel Comte-Sponville se réfère¹⁰. Le psychanalyste reprend en outre l'adjectif dans la dédicace de l'exemplaire qu'il envoie à Rolland : « À son grand ami océanique, l'animal terrestre S. Fr¹¹. »

⁷ A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, op. cit., p. 145 (citations d'après l'édition en Livre de Poche).

⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰ *Ibid.*, p. 163, où l'auteur s'y réfère sous le titre *Le malaise dans la civilisation*. Il s'agit bien du même ouvrage, mais dans une autre traduction.

¹¹ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, trad. Pierre Cotet et al., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004 (1995), p. 3.

Romain Rolland invoque ce sentiment dit océanique, qui recouvre sous sa plume une « sensation d'éternité », d'immersion de l'individu dans quelque chose d'infini¹². Il pose deux questions à Freud : comment le psychanalyste l'interprète, d'une part, et comment il l'articule à la genèse du sentiment religieux, d'autre part.

Freud confesse que ce sentiment lui est étranger, mais qu'il ne saurait en contester la présence chez d'autres. Il admet plus loin, dans son essai, ne pas disposer de suffisamment de matériau de première main sur cette question, de sorte que sa réponse est qualifiée de dérivation psychanalytique : il s'efforce d'interpréter ce dont témoigne l'écrivain dans le cadre du modèle de développement psychogénétique qu'il a mis en évidence par ailleurs. De son point de vue, ce sentiment océanique serait la résurgence de l'expérience du nourrisson, dont le moi n'est pas encore délimité, et dont on conserverait la trace en soi. Le sentiment océanique serait l'expression de ce moi embrassant tout¹³. Ce serait un processus de mise à distance d'une extériorité que le moi percevrait comme menaçante ou angoissante. En ce qui concerne l'origine du sentiment religieux, Freud maintient le point de vue développé dans *L'avenir d'une illusion*, et estime que si le sentiment océanique peut avoir une interprétation et une influence religieuses, il n'en est pas à l'origine, la source principale demeurant l'expérience de la désaide (*Hilflosigkeit*) et le besoin de protection et d'une figure d'autorité ou de puissance¹⁴.

« *Sentiment océanique* »

Peut-on tracer une généalogie de la notion de « sentiment océanique » ? Romain Rolland le décrit, on l'a noté, comme « sensation d'éternité », de sorte que certains chercheurs se situant dans la veine freudienne préfèrent également parler de *sensation* océanique plutôt que de sentiment¹⁵.

S'appuyant sur la notion d'éternité et sur des éléments autobiographiques de Romain Rolland, un commentateur philosophique y voit une influence de Spinoza et plus particulièrement de ce que cet auteur désigne comme les réceptions orientalisantes de Spinoza au XIX^e siècle¹⁶. Rolland est en effet également l'auteur de *Vies* de mystiques hindous.

¹² Voir Madeleine VERMOREL, Henri VERMOREL, *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936*, Paris, PUF, coll. « Histoire de la psychanalyse », 1993.

¹³ Voir S. Freud, *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 8 sq.

¹⁴ Voir *ibid.*, p. 14.

¹⁵ Voir Liliane ABENSOUR, « L'attraction vers l'illimité : sentiment océanique, psychose et temporalité », *Revue française de psychanalyse* 71 (2007), p. 1061-1076.

¹⁶ Voir Jean-Pierre VANDEUREN, « Spinoza, Romain Rolland, Freud et le "sentiment océanique" (1 et 2) », publiés en octobre 2012, en ligne : <https://vivrespinoza.com/2012/10/17/spinoza-romain-rolland-freud-et-le-sentiment-océanique-1/>, consulté le 17 avril 2018.

Le philologue Jean-Marie Mathieu, quant à lui, s'interroge sur une origine platonicienne de la référence à l'océan¹⁷. C'est dans le *Banquet* que la métaphore de l'océan est repérée par le commentateur. Il s'agit, en l'occurrence, pour celui qui pratique la contemplation (*theoria*) de se plonger dans l'océan du beau. On trouve donc ici l'évocation d'une expérience analogue, à la nuance près, toutefois, qu'il ne s'agit pas de l'expérience d'une unité fondamentale, mais au contraire d'une étape vers l'un, étape qui est celle de l'expérience de la multiplicité du beau. Chez Platon, l'image océanique (*pelagos* et non *okeanos*) évoque donc le caractère multiple. C'est dans des réceptions néo-platoniciennes chrétiennes de ce terme que le commentateur repère l'évolution vers une expérience de l'unité, chez Grégoire de Naziance ou encore chez le Pseudo-Denys.

Romain Rolland serait donc l'héritier d'une pluralité de traditions lorsqu'il utilise l'adjectif océanique et qu'il décrit l'expérience à laquelle il se réfère comme « sensation d'éternité ».

Pour sa part, Freud adopte un ton légèrement sarcastique lorsqu'il évoque des pratiques orientales :

Un autre de mes amis, qu'une insatiable soif de savoir a poussé aux expérimentations les plus inhabituelles et a rendu finalement omniscient, m'a assuré que si on pratique le yoga, on peut, en se détournant du monde extérieur, en liant son attention à des fonctions corporelles, en respirant selon des modes particuliers, éveiller en soi des sensations effectivement nouvelles et des sentiments d'universalité, qu'il veut concevoir comme des régressions à des états immémoriaux et depuis longtemps recouverts, de la vie d'âme. Il voit en eux un fondement pour ainsi dire physiologique de nombreuses sagesses relevant de la mystique. Il ne serait pas difficile d'établir ici des relations avec maintes obscures modifications de la vie d'âme, comme la transe et l'extase. Mais je me sens quant à moi poussé à reprendre à mon compte les paroles du Plongeur de Schiller pour m'écrier : « Qu'il se réjouisse, celui qui respire en haut dans la lumière rose ! »¹⁸

Clairement, la démarche spirituelle demeure, pour Freud, de l'ordre de l'illusion. Au-delà de sa posture critique, pour ne pas dire dubitative, on peut observer la restitution précise et analytique d'éléments qu'il attribue à un autre. Il souligne en particulier l'activité corporelle que constitue le yoga. Il serait

¹⁷ Voir Jean-Marie MATHIEU, « Sentiment océanique chez Platon et dans le platonisme chrétien », *Kentron* 16 (2000), p. 9-39.

¹⁸ S. FREUD, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 14 sq. Une note de l'éditeur élargit la citation de SCHILLER, *Der Taucher*, ballade de 1797, v. 91-96, et permet de comprendre, si nécessaire, que la citation vient à l'appui du caractère sarcastique des remarques de Freud.

intéressant, par ailleurs, d'explorer la dimension herméneutique de la démarche, mais aussi d'examiner le type de références littéraires et le statut qu'elles ont dans l'argumentation. Tel n'est toutefois pas notre objet ici.

Bilan intermédiaire

Un premier bilan intermédiaire permet de souligner quelques éléments qui feront plus loin l'objet d'une reprise dans la définition qui sera proposée. Comte-Sponville associe la spiritualité à une expérience de l'illimité. Il s'agit d'une activité de l'esprit. En tant que telle, elle s'articule voire s'adosse à la métaphysique, dans le sens où la contemplation dont il parle relève autant de la perception sensorielle que de l'action de l'intelligence. Elle n'est toutefois pas nécessairement tournée vers une transcendance. La spiritualité a une finalité herméneutique, dans la mesure où elle vise une compréhension de soi, du monde et de l'être humain à la lumière d'une expérience ou d'une démarche. En explorant l'histoire de la notion de sentiment océanique, on a relevé une multiplicité de sources et de références. Notons, par ailleurs, que Freud souligne la dimension corporelle de la pratique spirituelle.

Approche psychosociale et théologique

Le théologien suisse Gilles Bourquin a publié une étude consacrée à une théologie de la spiritualité¹⁹. Il procède par étapes successives en dialogue avec la pensée et les écrits de Georg Simmel, philosophe et sociologue allemand du début du xx^e siècle. Dans ce cadre, il propose successivement trois esquisses de définition de la spiritualité, sous l'angle existentiel, structurel et fonctionnel.

Bourquin note d'abord que « la spiritualité tend désormais à désigner un principe anthropologique universel, traversant toutes les cultures²⁰. » Il voit se dégager une conception humaniste de la spiritualité, qui désigne « l'accomplissement de soi par le développement personnel, la recherche de sens, de bien-être, de sagesse, de communion au monde²¹. » Elle serait l'expression d'une tendance à « considérer la religion non plus à partir de l'appartenance à

¹⁹ Gilles BOURQUIN, *Théologie de la spiritualité. Une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 43 », 2011. Il s'agit de la publication d'une thèse de doctorat soutenue à Lausanne sous la direction de Pierre Gisel.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

²¹ *Ibid.*, p. 52.

une tradition religieuse donnée, mais à partir des problématiques de la vie telles qu'elles se présentent à nos contemporains²². »

La spiritualité est l'expression de l'élan vital de l'esprit qui va au-delà de lui-même, dans un dépassement de l'existence individuelle. Elle émane de la vie, mais en même temps lui fait face, elle dispose de référentiels qui s'efforcent de répondre des questions posées par la vie. « Du point de vue existentiel, la spiritualité désigne l'effort de détermination de la vie à l'aide d'un complexe de référents culturo-religieux, dans la mesure où cet effort et cette aide sont renvoyés à une dimension verticale de l'existence²³ », dimension verticale qui peut être immanente, on l'a vu chez Comte-Sponville.

Expression de la personne humaine, la spiritualité en tant que telle est le fruit de choix individuels, fussent-ils marqués par l'adhésion à une tradition spécifique, de sorte que cela vaut également pour le travail de définition de la spiritualité : « Toutes les définitions concrètes de *la* spiritualité aboutissent malgré elles à la définition d'*une* spiritualité²⁴. » Nous touchons ici la seconde question de cette leçon, qui sera abordée en aval : comment parler de spiritualité ?

D'un point de vue structurel, la spiritualité se caractérise donc par un double mouvement de centration et de décentrement :

Matrice d'orientation de la vie au sein de laquelle se nouent ses options déterminantes, elle est habitée d'un double mouvement : d'une part, la spiritualité renvoie au regard distancié de la vie sur elle-même, à cette réflexivité centrée, à cette conscience de soi que l'idéalisme appelle esprit et qui la caractérise en propre ; d'autre part, la spiritualité renvoie à l'expérience religieuse proprement dite qui décentre la vie d'elle-même²⁵.

D'un point de vue fonctionnel, la spiritualité vise la gouvernance de la vie. Ainsi, la spiritualité désigne, selon Bourquin, « cet espace de travail intérieur, en lequel chacun tente d'harmoniser le sens de ce qui lui arrive, ses tensions, sa compréhension de son cheminement et les injonctions qu'il croit recevoir des référentiels culturo-religieux qui se présentent à lui²⁶ ». La spiritualité est l'instance qui régule le rapport entre direction autonome et direction hétéronome, notamment religieuse, de la vie. Elle se « caractérise toujours par la rencontre

²² *Ibid.*, p. 58.

²³ *Ibid.*, p. 116.

²⁴ *Ibid.*, p. 118 (c'est l'auteur qui souligne).

²⁵ *Ibid.*, p. 174 *sq.*

²⁶ *Ibid.*, p. 176.

de deux sources, l'une vitaliste et intrinsèque à la vie, l'autre religieuse et extrinsèque à la vie²⁷ ». Elle est à la fois expérience personnelle de nature indicible et discours référé à un système de transmission culturel et religieux spécifique, rencontre d'un élan vital et d'une forme.

La spiritualité comme *activité* : essai de définition

Il est temps de proposer notre propre définition de la spiritualité. Elle sera nécessairement un peu hybride, de manière à prendre en compte différents aspects. En effet, il est utile de ne pas limiter la définition à un élément (l'activité de l'esprit, la pratique méditative ou encore la quête de transcendance) mais d'élaborer au contraire une vision dynamique de la démarche spirituelle.

La spiritualité est une activité individuelle, visant un double mouvement de mise à distance et de ressaisie de soi, dans la quête de la rencontre d'une transcendance en référence à des traditions vivantes.

La spiritualité est une activité. Elle suppose un parcours, un temps réservé, une pratique, des techniques. Elle n'est pas, d'abord, une expérience ou un état, même si elle peut viser une forme d'expérience et rechercher un état particulier. En tant qu'activité, la spiritualité inclut le corps, elle est même premièrement corporelle. Elle fait appel aux divers modes de perception et de relation de la personne : sensorielle, affective, cognitive, sociale, à des degrés divers. Cette dimension de *corporéité* est centrale. Elle est évidemment prise en compte différemment selon la manière dont on conçoit l'être humain.

Ouvrons une parenthèse pour évoquer la recherche en neurologie. La neuropsychologie et, pour certains, la neurothéologie, prend en compte la base physiologique de ce que l'on appellera, avec Comte-Sponville, l'activité de l'esprit. Cette perspective, peu explorée pour l'instant en théologie – doit-elle l'être ? – ne devrait pas constituer un obstacle majeur, au contraire, à une anthropologie chrétienne pour laquelle c'est bien le corps qui est le temple de l'Esprit (1 Co 6,19). En notant cela, j'ai bien conscience que cette référence un peu abrupte nécessiterait un développement soigneux du concept de corps chez Paul, en particulier en 1 Co.

La spiritualité est une activité individuelle. La démarche ou la quête spirituelle peut se dérouler dans un contexte communautaire et dans le cadre d'une tradition constituée, mais elle est d'abord et fondamentalement un processus personnel, sans toutefois s'y limiter. La perspective est constructiviste : la spiritualité ne consiste pas en une adhésion à un système de croyances qui s'imposerait à

²⁷ *Ibid.*, p. 181.

l'individu, mais bien plutôt en une démarche dont les éléments d'interprétation sont pris en charge et ordonnés par la personne, dans un processus jamais définitif. La perspective est également évolutive : elle part de l'idée que la personne évolue dans la manière de se comprendre en relation avec elle-même, avec les autres, le monde et Dieu, et que la démarche nécessite un travail, le sens et la cohérence n'étant pas donnés par avance.

La spiritualité implique une mise à distance de soi. Le besoin spirituel peut naître précisément d'une difficulté à prendre du recul, à s'extraire du quotidien. À l'inverse, ce peut être le sentiment d'un écart, d'une rupture par rapport à ce qui allait de soi, qui ouvre le questionnement spirituel.

Double mouvement de mise à distance et de ressaisie, de réappropriation de soi, la démarche spirituelle tend à rendre possible une perception, une relation à soi renouvelée par la mise à distance qu'elle opère. Elle s'exprime comme une recherche de cohérence, d'unité, de sens. Il en va de la lisibilité de l'expérience personnelle. Elle tend à renouer les liens internes d'une existence éclatée.

Mise à distance et ressaisie sont rendues possibles par la quête et parfois la rencontre d'une transcendance. Comte-Sponville exclut par principe cette notion. Il semble pourtant préférable de la conserver dans le sens large de ce qui a valeur de transcendance pour la personne et qui est exprimé, par exemple, dans le registre du « sentiment océanique ». Pour ma part, je préfère conserver une acception inclusive car je m'efforce de donner une telle perspective à l'ensemble des autres aspects de la définition.

Le cheminement spirituel revêt de ce fait une structure herméneutique en articulant expérience et compréhension. Cela ne va pas nécessairement de soi. Certaines offres me semblent relever de l'anesthésie du mental ou du dessaisissement de soi.

La démarche spirituelle se constitue et se formule en référence à une ou des traditions vivantes. Historiquement, la voie spirituelle a pris le plus souvent place dans un cadre institué, mais aujourd'hui des spiritualités individuelles ou des courants se développent sans lien ni lieu institutionnels, en empruntant des éléments à diverses traditions. Le caractère composite des sources de la spiritualité n'est pas nouveau. Ce qui l'est, c'est l'absence d'instance de régulation traditionnelle.

La personne en recherche spirituelle éprouve souvent le besoin de s'appuyer sur un guide, qui épouse la figure du conducteur, du père, du conseiller... Si beaucoup d'auteurs en soulignent l'utilité voire la nécessité, il convient également de signaler le risque de dérive, de manipulation et d'abus²⁸. Ce risque

²⁸ Les signalements à la MIVILUDES dénoncent de nombreux cas d'abus dans le domaine du développement personnel et des thérapies alternatives. Voir les rapports annuels 2015 et 2016-2017, disponibles en ligne : <http://www.derives-sectes.gouv.fr/publications-de-la-miviludes/rapports-annuels>, consulté le 17 avril 2018.

semble accru du fait de l'absence d'enracinement institutionnel de nombre de ses acteurs.

LA SPIRITUALITÉ, OBJET DE DISCOURS THÉOLOGIQUES

Venons-en maintenant à la seconde question de cette leçon, interrogeant la spiritualité comme objet théologique. Comment en parler ? On se limitera, dans cette partie, à observer quelques modalités du discours de théologiens protestants ayant écrit sur le thème.

Registre de l'injonction

Observons premièrement la tentation d'en parler sur le mode de l'injonction, par exemple dans le cadre d'une théologie pastorale. Je me souviens d'un formateur déclarant à de futurs pasteurs : « Si vous ne prenez pas soin de votre vie spirituelle, à quarante ans, vous êtes morts. » Il est vrai qu'un tel pronostic concerne peu les futurs ministres qui composent une partie des étudiants de notre Institut, puisque la moyenne d'âge des dernières promotions-arrivées en cinquième année, avant l'entrée en proposanat, se situe précisément aux alentours de quarante ans... Il n'en demeure pas moins que la question de la spiritualité est en effet d'une certaine importance pour la personne qui se lance dans le pastorat, et plus encore pour celle qui espère y durer.

Une formule devenue classique rappelle qu'autrefois le ministère portait la personne, tandis qu'aujourd'hui la personne porte le ministère. Comme de nombreuses professions, le pastorat est marqué par le déclin de l'institution qui le soutient et l'encadre²⁹. De plus, la profession de pasteur met au centre de l'activité et donc du caractère public de la fonction un domaine qui, pour tout un chacun, relève de l'intimité, de sorte qu'il y a plusieurs raisons pour lesquelles la spiritualité est effectivement un lieu d'attention et d'équilibre de la personne qui exerce un ministère pastoral.

Toutefois, aborder la question sur le mode de l'injonction revient à répondre par l'affirmative à une question faussement naïve que la plupart d'entre nous a sûrement déjà entendue : « Vous faites quoi, dans une faculté de théologie ? Vous apprenez à prier ? » Question plus complexe qu'il n'y paraît. Aborder le thème de la spiritualité est-il nécessairement de l'ordre de l'apprentissage d'une pratique et, de ce fait, *a priori* déplacé dans une approche académique de la théologie ? Pour y répondre, il convient d'interroger non seulement le

²⁹ Voir François DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, coll. « L'épreuve des faits », 2002.

contenu du discours, mais aussi l'intention pédagogique, et plus encore l'effet que le thème et la manière de l'aborder peuvent avoir. La théologie pratique ne porte pas seulement attention à ce qui est dit, mais aussi à l'intention du locuteur, et plus encore à la réception de cette parole (on aura reconnu les catégories austinienne du locutoire, de l'illocutoire et du perlocutoire – pour éviter l'utilisation devenue incantatoire de celle du performatif³⁰).

Ainsi, quand j'évoque, de manière purement descriptive, comme l'avait fait Freud, l'importance de la posture et de la respiration, il n'est pas exclu, voire assez probable, que vous – auditeurs puis lecteurs – ayez soudainement pris conscience de la sensation du siège sur lequel vous êtes assis, et que vous ayez ralenti votre rythme respiratoire, inspiré, expiré... Telle est la puissance de la parole. Je postule donc que si l'enseignant en théologie n'est pas, et n'a pas à devenir, dans le cadre de son enseignement, un conducteur spirituel, il n'est pas exclu, en revanche, que le fait d'aborder un thème comme celui de la spiritualité produise des effets, des prises de conscience et des changements.

La spiritualité fait partie de ces objets qui, par le fait même de les nommer, ouvrent un espace d'interrogation personnelle où d'aucuns perçoivent une injonction, une mise en demeure de rendre compte de leur propre spiritualité ou de ce qu'ils estiment être leurs carences au regard d'une norme supposée. C'est un sujet qui peut devenir dérangeant voire menaçant. Faut-il dès lors s'abstenir d'en faire l'objet d'un discours théologique ?

Le choix opéré par Daniel Bourguet, par exemple, dans *Sur un chemin de spiritualité*, de s'adresser à son lecteur à la deuxième personne du singulier, le désignant comme compagnon de route et disciple, est sans doute pleinement légitime, s'agissant de la restitution écrite d'un enseignement donné dans le cadre d'une retraite de la fraternité spirituelle des Veilleurs, d'autant plus qu'à aucun moment son propos ne prend la force de l'injonction, ni dans la forme, ni dans le fond³¹.

Un trait commun aux auteurs formés aux approches du développement personnel est de s'efforcer d'éliminer du langage les formes verbales et grammaticales faisant appel au registre du devoir et de l'obligation (« il faut », « on doit », etc.). Cela ne signifie pas pour autant que ce registre est absent. En témoigne l'extrait suivant :

Ignorant qu'elles ne surveillent que son ombre, les institutions religieuses ont mis le Dieu du monothéisme en détention, prenant appui pour perdurer sur

³⁰ Voir John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970.

³¹ Voir Daniel BOURGUET, *Sur un chemin de spiritualité. Le monachisme intériorisé*, Lyon, Réveil publications, 2000, p. 5 sq.

ce pré-Dieu afin de maintenir chacune, chacun de nous dans l'ignorance de sa propre essence, et par là-même du lien qui révèle l'Unique dans la multiplicité. Mais l'homme du XXI^e siècle, qui désormais a reconnu l'importance de l'inconscient, est engagé dans une dynamique nouvelle. Une autre anthropologie devient possible : en acceptant de renoncer aux attelles religieuses, il quittera alors les repères auxquels il avait adhéré. La décélération entre ce qui le rassurait et l'acceptation d'un espace nouveau permet, selon une vélocité propre à chacune, chacun, et en fonction de son histoire, d'atteindre cette transformation³².

Sans analyser ce discours en détail, notons toutefois que le texte invite – enjoint ? – le lecteur à devenir cet homme du XXI^e siècle. Pour le reste, laissons chacune, chacun, en apprécier la forme et le fond, à son rythme et selon sa propre histoire.

Statut de l'expérience personnelle

Quittons, dans la mesure où cela reste possible, le registre de l'injonction pour observer une autre conséquence du même phénomène : la place du *je*, de l'expérience personnelle, dans la manière d'aborder la thématique de la spiritualité. Même phénomène, parce qu'à mon sens, c'est l'autre versant du fait que ce type de thématique ouvre un espace de questionnement personnel. Si c'est le cas pour le destinataire, ça l'est aussi pour l'émetteur du discours. C'est semble-t-il une situation exemplaire de la réalité connue de l'ensemble des sciences humaines : le chercheur est impliqué dans son objet de recherche. Il semble même qu'il le soit plus encore pour la spiritualité, comme le relevait Bourquin à propos des tentatives de définition.

Divers auteurs s'orientent vers le mode de l'investissement personnel explicite. C'est le cas, par exemple, de Lytta Basset dans le titre même de son ouvrage, *La source que je cherche*. Le *je* de la théologienne n'est pas de pure forme ; elle choisit de donner à son étude un accent discrètement autobiographique. L'auteure exprime une sorte de nécessité : « J'ai donc été poussée à m'impliquer personnellement plus que je ne l'aurais imaginé³³. »

De manière assez surprenante au premier abord, A. Comte-Sponville passe au registre du témoignage et de l'évocation lorsqu'il en vient à la spiritualité proprement dite³⁴. Dans la mesure où son propos désigne en premier lieu une

³² Hubert AUQUE, *Revenir à l'essentiel. Quand l'inconscient croise la spiritualité*, Toulouse, Érès, coll. « Inconscient et spiritualité », 2016, p. 155 sq.

³³ Lytta BASSET, *La Source que je cherche*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 12.

³⁴ Voir A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, op. cit., p. 164 sqq.

expérience et une quête de type mystique, il estime pouvoir et devoir en rendre compte sur ce mode.

Une manière plus indirecte mais tout aussi explicite, par exemple chez Louis Schweitzer, de s'inscrire dans le thème, est de l'adosser à une compréhension théologique et anthropologique définie, à une tradition et à une filiation. Ainsi, écrit-il, « la spiritualité protestante tout entière, dans ses diverses manifestations, repose sur cette expérience de la grâce³⁵. » Tout en reconnaissant la variété des interprétations protestantes, il pose cette affirmation après avoir cité le récit de l'expérience de la grâce qu'a faite John Wesley³⁶ – à la lecture de la préface du commentaire de l'Épître aux Romains de Luther – puis présente le débat autour de la notion de sanctification, c'est-à-dire de l'inscription de cette grâce dans la vie du croyant, par un échange entre Zinzendorf et le même Wesley, construisant par là une filiation théologique passant par le piétisme morave et le méthodisme anglais³⁷.

Nonobstant la diversité des approches et des sensibilités, c'est bien la question de la manifestation de la grâce dans l'existence du croyant qui est posée. Bourquin estime, par exemple, qu'une théologie protestante contemporaine de la spiritualité a pour tâche de rendre compte du déploiement de l'événement de la grâce dans la temporalité de l'existence humaine³⁸.

Statut du discours théologique

La comparaison entre les deux derniers auteurs cités pose la question du statut du discours théologique. Pour Schweitzer, il est nécessaire de poser un cadre théologique pour baliser le chemin spirituel. Quant à Bourquin, il prend appui sur Simmel en élaborant une définition de la spiritualité sur une base à la fois anthropologique et psychosociale. Il s'en écarte en revanche lorsqu'il en vient au plan proprement théologique dans lequel il déploie une dialectique entre la révélation de la seule grâce (événement extrinsèque constitutif de la foi chrétienne en perspective protestante) et la dimension existentielle du déploiement de la grâce dans la vie de la personne et dans l'orientation qu'elle lui donne (moment intrinsèque de la démarche spirituelle).

Le théologique est-il normatif, descriptif ou dynamique et herméneutique ? Pour le dire dans le vocabulaire méthodologique de la théologie pratique, le thème de la spiritualité appelle-t-il une démarche déductive, inductive ou corrélative ?

³⁵ Louis SCHWEITZER, *Les chemins de la vie spirituelle. Esquisse d'une spiritualité protestante*, Paris, Cerf/Excelsis, coll. « Parole présente », 2003, p. 17.

³⁶ Voir *ibid.*, p. 16-17.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 55 sq.

³⁸ Voir G. BOURQUIN, *Théologie de la spiritualité*, *op. cit.*, p. 361 sq.

lative ? La démarche spirituelle revêt, on l'a suggéré, une structure herméneutique. La place du théologique y est plurielle. Se référant à une tradition, à une ou des formes établies, la personne est précédée par un discours théologique, un cadre de compréhension dans lequel elle s'inscrit, même si celui-ci est composite. Le théologique est donc d'abord de l'ordre de la proposition. S'il devient normatif, invitant à une démarche d'application ou d'actualisation d'un cadre donné par avance, il laisse peu de place à l'existence individuelle. Si, inversement, le discours s'émancipe de toute référence et se borne à l'exposition de l'expérience personnelle, d'un *je* indépassable, il court le risque de se suffire à lui-même, devenant insignifiant pour autrui ou, paradoxalement, normatif dès lors que la personne se propose à son tour comme guide et modèle.

Dans la perspective développée plus haut, le théologique s'inscrit dans un processus dynamique de relecture et d'interpellation. Il est à la fois référé à une instance extérieure, dans l'affirmation théologique de la grâce première et dans la médiation que constitue le texte biblique, et à une instance intérieure, inscription de cette grâce dans l'expérience individuelle de la quête de sens et d'orientation. Le discours théologique prend donc la forme à la fois d'un acte de relecture de sa propre existence, construit à partir d'une parole reçue, et d'une interpellation, d'une proposition adressée par une personne à une communauté de recherche et de vie.

L'ANIMATION BIBLIQUE COMME PARCOURS SPIRITUEL

Explicitons la problématique et terminons ce parcours en relisant le dispositif de l'animation biblique comme un élément de démarche spirituelle.

Le processus d'animation biblique tel qu'il est enseigné dans notre Institut, aussi bien à Paris qu'à Montpellier, repose sur une structuration dynamique de l'acte de lecture.

Précédemment développé en Suisse romande dans les années 1980, il se construisait en trois temps généralement nommés *projection*, *analyse* et *appropriation*. Il s'ancrait dans un projet herméneutique se référant à celui de Rudolf Bultmann : précompréhension, analyse, compréhension amenant à une décision. Si la projection et l'appropriation accordaient une large place à l'expression des participants, l'analyse était souvent constituée d'une intervention de l'expert, ou en tout cas guidée et balisée par lui.

On préfère désormais parler d'*entrée en matière*, de *visite guidée* et d'*appropriation*. Certains privilégient le terme d'*actualisation*, mais ce dernier semble porter la trace d'un désaccord herméneutique non résolu.

À mon sens, l'évolution de l'animation biblique a suivi celle de l'herméneutique littéraire et en particulier biblique, en cherchant à mettre en forme l'idée que le sens n'est pas donné par avance, qu'il n'est pas inscrit dans le texte,

mais qu'il se construit dans l'acte de lecture – ce qui n'exclut pas, au contraire, soulignons-le, un important travail exégétique en amont de la part de la personne préparant une animation. En revanche, cette dernière ne consiste pas en un exposé de la démarche suivie par l'expert, mais en une succession de questions et de consignes donnant la parole aux participants, dans toutes les phases du processus. La notion de conflit des interprétations me semble prise en charge – certes de manière plutôt douce – par le fait du travail collectif : les éléments de lecture des uns et des autres entrent en dialogue dynamique. L'aboutissement du travail peut être vu comme une interprétation du lecteur devant et par le texte.

En quoi ce type de parcours constitue-t-il une possibilité de chemin spirituel ? Dans l'hypothèse où le texte biblique est un lieu de médiation possible du double mouvement de mise à distance et de ressaisie décrit plus haut, quatre éléments au moins contribuent à mettre en œuvre ce mouvement. Premièrement, les questions posées proposent précisément un parcours et des déplacements. Deuxièmement, le fait qu'il s'agisse d'un travail de groupe favorise également, par l'écoute nécessaire, la prise de distance par rapport à ses propres éléments de lecture. Troisièmement, le processus comprend des moments *méta*, c'est-à-dire des temps de recul et d'analyse du processus lui-même, de sorte que si le travail repose en partie sur la confiance faite à la personne chargée de l'animation, il est également constitué de la relecture que chacun est invité à en faire. La possibilité est ainsi offerte de travailler constamment à deux niveaux : voir comment ça marche et voir ce que ça fait. Quatrièmement, la dimension du groupe est constitutive de la démarche, mais la personne reste au centre, par la préservation de temps individuels et par la régulation respectueuse des temps collectifs.

Au plan théologique, il semble raisonnable d'espérer que d'une pratique structurée de l'animation biblique émerge une théologie de la Parole renouvelée par une triple distanciation : distanciation du texte ; distanciation de soi ; distanciation de l'interprète autorisé. Ces trois instances, par la régulation du travail de groupe, sont mises au service de l'émergence d'une parole possible mais ne s'y substituent pas.

Concluons en reformulant, pour le cas de l'animation biblique, la définition de la spiritualité proposée plus haut. L'animation biblique peut offrir la possibilité d'une démarche spirituelle en organisant une activité de lecture personnelle du texte biblique au sein d'un groupe, mettant en œuvre une série de distanciations, en vue d'une ressaisie de soi devant le texte, en référence à des traditions de lectures, et dans l'espérance de la rencontre d'un Dieu qui s'offre comme Parole incarnée.

Nicolas COCHAND