



# Esthétique et Spiritualité

## **Théoriser le spirituel**

**Approches transdisciplinaires de la spiritualité  
dans les arts et les sciences**

## **Theorizing the Spiritual**

**Transdisciplinary Approaches to Spirituality  
in the Arts and Sciences**

sous la direction de

**Claude Le Fustec  
Françoise & Jeff Storey**

**EME**

« Esthétique et Spiritualité »  
Collection dirigée par Baudouin Decharneux,  
Catherine Maignant et Myriam Watthee-Delmotte

---

## **Diffusion et distribution pour la Belgique**

Éditions Modulaires Européennes (E.M.E.)

InterCommunications S.P.R.L.

rue de Hanret, 40

B – 5380 Fernelmont

Tél. : +32 (0) 81 83 42 63 et +32 (0) 473 93 46 57

Fax : +32 (0) 81 83 52 63

Courriel : [edition@intercommunications.be](mailto:edition@intercommunications.be)

Site : [www.intercommunications.be](http://www.intercommunications.be)

## **Diffusion et distribution pour la France et la Suisse**

Collectif des Éditeurs Indépendants (C.E.I.)

37, rue de Moscou

F – 75008 Paris

Tél : +33 (0)1 45 41 14 38

Fax : +33 (0)1 45 41 16 74

Courriel : [collectif.ei@gmail.com](mailto:collectif.ei@gmail.com)

« Ouvrage publié avec le concours de l'Université Rennes 2 –  
Équipe d'Accueil 1796 ACE : Anglophonie, Communautés, Ecritures  
et l'Université de Nice-Sophia Antipolis CTTEL »



ESTHÉTIQUE ET SPIRITUALITÉ

THÉORISER LE SPIRITUEL  
APPROCHES TRANSDISCIPLINAIRES DE LA SPIRITUALITÉ  
DANS LES ARTS ET LES SCIENCES

THEORIZING THE SPIRITUAL  
TRANSDISCIPLINARY APPROACHES TO SPIRITUALITY  
IN THE ARTS AND SCIENCES

sous la direction de  
Claude LE FUSTEC  
Françoise & Jeff STOREY

EME

**PREMIÈRE PARTIE**  
**THÉORISER LE SPIRITUEL ?**  
**THEORIZING SPIRITUALITY?**

**Quid le spirituel ?**  
**Généalogie et tour d’horizon euro-américain**

Xavier GRAVEND-TIROLE  
Universités de Montréal & Lausanne

De même qu’il est quasiment impossible de parler d’*amour*, de *vérité*, de *liberté*, de *beauté* ou de *bonheur* – tout comme d’*identité*, de *mondialisation* ou de *culture* – sans rapidement se perdre dans l’épaisseur abyssale et/ou la diversité foisonnante d’utilisation de ces termes, le mot *spirituel* provoque à peu près le même étourdissement. Or, bien que le spirituel soit encore appréhendé avec un certain scepticisme dans les sphères académiques francophones – alors qu’il acquiert une progressive scientificité dans la sphère anglophone, même s’il n’évite pas pour autant des critiques régulières – de nombreux acteurs se rapportant à différents domaines de l’espace occidental contemporain s’en revendiquent de plus en plus. En ces domaines – santé, éducation, traditions autochtones ou humanistes, mouvements de justice sociale, etc. –, ce terme cristallise des questions et des nœuds difficilement intelligibles autrement.

Mais de quoi parlons-nous, d’abord, quand nous évoquons cette dimension *spirituelle* ? Parce que les nombreuses significations sous-entendues par le terme sont loin d’être toujours cohérentes les unes avec les autres et qu’aucune définition n’a acquis de valeur canonique reconnue par un assez grand nombre d’intellectuels ou de scientifiques, l’utilisation d’un tel vocable reste contestable aux yeux de plusieurs théologiens, sociologues, historiens ou scientifiques des religions, qui

n'hésitent pas à exprimer leur malaise devant les multiples emplois du mot. Comment expliquer ce hiatus entre, d'une part, sa profusion dans la littérature populaire *et* scientifique, et, d'autre part, ce constat d'un manque réel de clarté ? Bien que l'idée actuelle de la *spiritualité* s'avère très éloignée de son origine étymologique – qui reste, faut-il le rappeler, primitivement *chrétienne* dans sa mouture latine –, elle recouvre aujourd'hui des réalités qui débordent largement cette matrice originelle<sup>12</sup>. À quel statut et à quelles fonctions épistémologiques cette dimension souvent déterminante dans la vie de ces acteurs peut-elle alors prétendre ? Comment et sur quels critères, enfin, le *spirituel* s'est-il transformé, pour se voir conférer des tonalités existentielles souvent construites en opposition aux cadres religieux institutionnels ? Sans pouvoir répondre adéquatement à toutes ces questions, j'affirme, *a minima*, que le spirituel n'est un terme ni négligeable ni précaire, et qu'il s'avère désormais incontournable pour qui s'intéresse à la scène religieuse contemporaine.

Afin de mener cette étude à bien, je procéderai en deux temps. D'abord, je suivrai la veine simplement généalogique du terme en abordant rapidement quelques angles significatifs de son évolution à travers les âges – surtout en régime chrétien. Puis, de manière plus phénoménologique, mais sans pouvoir être exhaustif, je présenterai une sorte de panorama de ses usages contemporains. La fonction générale de cette contribution, à la fois ambitieuse et délicate, est donc surtout descriptive : il s'agit d'examiner à travers les âges jusqu'à aujourd'hui la prégnance et la pertinence du *spirituel* comme catégorie philosophique – et/ou théorique – pour la réflexion sur le religieux contemporain<sup>13</sup>. Je

---

<sup>12</sup> Pour un tour d'horizon à la fois historique et/ou phénoménologique du spirituel, on pourra se référer à l'œuvre magistrale de Kees WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven, Peeters, 2002 et à celle de Philip SHELDRAKE, *A brief History of Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2007 – laquelle résume et actualise sa grande monographie : Philip SHELDRAKE, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method* (1995). On notera également, plus anciens mais encore fondamentaux, les articles de Walter PRINCIPE, "Toward defining spirituality", dans *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 12(2), 1983, p. 127-141, et d'Aimé SOLIGNAC, « Spiritualité. Le mot et l'histoire » dans *Dictionnaire ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1142-1160.

<sup>13</sup> Par souci de transparence : mon approche reste fortement marquée, voire inspirée parfois, par mes formations en théologie, science des religions et philosophie. Alors que je donne volontairement une place de choix au christianisme sur cette question, je ne veux (ni ne peux) me cantonner uniquement au cadre chrétien pour autant.

développe ma propre appréciation du terme et de ses accents dans une autre contribution de ce même volume<sup>14</sup>.

## Généalogie sommaire du spirituel

### *Brève étymologie*

Comme son étymologie littérale l'indique, le terme latin *spiritus* (tout comme le terme grec, *pneuma*) renvoie au souffle, à l'esprit. Alors qu'en christianisme, cette sémantique accompagnera progressivement l'élaboration d'un discours autour du Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, cette symbolique du souffle fut, au départ, beaucoup plus ample et complexe. Traduit le plus souvent par *esprit*, *souffle* ou *vent*, le terme hébreu sous-jacent *ruah*, se retrouve plus de quatre cents fois dans la bible hébraïque. Au tout début de la création, par exemple, « le souffle [*ruah*] de Dieu planait à la surface des eaux »<sup>15</sup>. Beaucoup plus tardivement, dans le livre des Proverbes, attribué au roi Salomon, on peut également lire quelques références à l'esprit<sup>16</sup>, alors que dans les chants du serviteur souffrant chez Isaïe, c'est encore l'esprit [*ruah*] qui est invoqué<sup>17</sup>.

Mais il ne s'agit que du mot, de son *écriture*. Car pour entrer dans la complexité sémantique contemporaine du *spirituel*, il faudrait aussi examiner le transfert de cette notion hébraïque dans la construction du discours chrétien se rapportant à l'Esprit de Dieu<sup>18</sup>. Il faudrait également souligner les combinaisons qui suivront au contact d'autres sphères linguistiques, dans la mesure où le terme *spirituel* s'imprénera petit à petit d'un autre champ propre à la *vie intérieure*, qui se rapporte

---

<sup>14</sup> Voir « Le spirituel à la lumière de l'anthropologie du croire. Contrastes et résonances » dans le présent ouvrage, Cfr. *infra*.

<sup>15</sup> Livre de la Genèse 1,2. Quand, pour animer Adam, Dieu « insuffle dans ses narines l'haleine de vie » (Genèse 2,7), le terme utilisé n'est pas *ruah* mais *nechama*. Ces deux champs lexicaux se retrouveront dans la sémantique latine puis française du « spirituel ».

<sup>16</sup> « Le souffle de l'homme est une lampe du Seigneur qui explore les tréfonds de l'être » (Proverbes 20,27) ou dans le Psaume 51 attribué à David, « Ne me rejette pas loin de toi, ne me reprends pas ton esprit saint ; rends-moi la joie d'être sauvé, et que l'esprit généreux me soutienne ! » (Psaume 51,13-14).

<sup>17</sup> « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que j'ai moi-même en faveur, j'ai mis mon Esprit sur lui » (Isaïe 42,1).

<sup>18</sup> Voir à ce propos l'examen que propose Aimé SOLIGNAC dans son article « Spiritualité. Le mot et l'histoire », *op. cit.*, ou chez Philip SHELDRAKE, *A Brief History of Spirituality*, *op. cit.*, pour de plus amples détails sur cette période et les suivantes.

soit à l'âme, soit à l'esprit. Ainsi faudrait-il encore examiner le processus d'hybridation entre le *spiritus* et l'*anima* (souffle de la vie, qui donnera âme), voire avec le *mens* (qui donnera mental), qui s'est bien sûr agrégé, sémantiquement, au *noûs* et à la psyché grecque, mais aussi au *nefesh* hébraïque (le souffle de vie dans les narines d'Adam). À cela s'ajoutent enfin les développements typiquement grecs de « souci de soi-même » (*epimeleia heautou*) auxquels Michel Foucault s'est intéressé pour évoquer le spirituel chez les Grecs, en montrant son aspect incarné et *physique* plutôt que mental<sup>19</sup>. Bref, pour adéquatement reconstruire les sources étymologiques et sémantiques du spirituel et de l'esprit humain, il serait souhaitable d'explorer tous ces emprunts et (re)constructions, les contextualiser selon leur arrière-plan historique et philosophique à travers les époques, pour en redonner l'épaisseur étymologique qui lui revient. Parce qu'il m'est impossible d'en exposer toutes les créolisations sémantiques, je ne remonterai ici que la veine dominante chrétienne dans ses apparitions, en guise d'illustration, mais sans pouvoir être exhaustif. Je reviendrai sur les autres agrégats (vie spirituelle comme vie de l'esprit) dans la seconde partie de cet article.

#### *Aux premiers siècles du christianisme*

Durant les débuts du christianisme, la vie spirituelle – pour le dire très vite – se rapporte à ce désir de maintenir « vivante » la relation du croyant à Dieu ; la spiritualité, c'est la vie *dans* l'Esprit. Les évangiles (plus foncièrement celui de Jean), ou certains passages des lettres de Paul, témoignent de ce désir qui deviendra finalement *constitutif* de la foi chrétienne... Quand Jean, par exemple, relate les discours précédant la Passion de Jésus, la figure du Saint-Esprit apparaît immédiatement comme le successeur naturel du rabbi de Nazareth<sup>20</sup>. Si ces textes préfigurent également le mystère de la Trinité, c'est plutôt la vie *en l'Esprit* qu'évoque, au premier plan, le spirituel. Paul, dont les lettres sont historiquement plus anciennes que l'évangile de Jean, se place dans une perspective semblable quand il souligne les rapports nécessaires entre la sagesse et l'Esprit<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Michel FOUCAULT, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001. Édition établie sous la direction de François EWALD et Alessandro FONTANA, par Frédéric GROS.

<sup>20</sup> Évangile de Jean 14, 15-17; 24-26.

<sup>21</sup> 1<sup>ère</sup> lettre aux Corinthiens 2, 6.10-15.

Les deux figures de Jean et Paul, dans le Nouveau Testament, n'opposent pas – comme ce sera le cas plus tard, jusqu'à l'époque moderne – l'esprit au corps, ni même au matériel, mais à la *chair*, ce qui est très différent. Sans trop entrer ici dans les nuances exégétiques contemporaines, corps et chair étaient au départ clairement distingués. Dans la pensée paulinienne, comme le rappelle Walter Principe, le spirituel est ordonné, conduit par l'Esprit de Dieu, alors que le charnel résiste ou se détourne du divin<sup>22</sup> :

En effet [écrit Paul], sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, mais sous l'empire de l'Esprit, on tend à ce qui est spirituel : la chair tend à la mort, mais l'Esprit tend à la vie et à la paix. [...] Or vous, vous n'êtes pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous<sup>23</sup>.

Il n'est jamais ainsi question du corps dans ce diptyque rhétorique, car celui-ci réfère à l'être tout entier, et ne constitue donc pas l'un des termes, dans la pensée paulinienne, de la polarisation chair/esprit. L'inhabitation de l'Esprit Saint *dans* le corps reste nécessaire, et logique, puisqu'il revient à l'un des deux (l'esprit ou la chair) *d'animer* ce corps<sup>24</sup>. C'est ainsi que le corps, central dans la pensée paulinienne, devient l'assise par lequel l'humain se trouve devant l'alternative de tendre soit vers le monde spirituel, soit vers le monde charnel.

---

<sup>22</sup> « In Pauline theology *pneuma* or *spiritus* are set over against *sarx* or *caro* – not, it should be noted, in opposition to *soma* or *corpus* – and *pneumatikos* or *spiritualis* are contrasted with *sarkikos* or *carnalis* and not with *somatikos* or *corporalis*. For Paul, the 'spirit' within the human person is all that is ordered, led, or influenced by the *Pneuma Theou* or *Spiritus Dei*, whereas *sarx* or *caro* or 'flesh' is everything in a person that is opposed to this influence of the Spirit of God. Thus *caro* or 'flesh' could be the person's mind or will or heart as much as or even more than the physical flesh or the body if the mind, will, or heart resist the influence of the Spirit. For Paul the opposition is not between the incorporeal or non-material and the corporeal or material, but between two ways of life » (Walter PRINCIPE, "Toward defining Spirituality", *op. cit.*, p. 130). Voir, dans les lettres de Paul, celle aux Galates (3,3 ; 5,13.16-25), la 1<sup>ère</sup> lettre aux Corinthiens (3,1-3) et celle aux Romains (chapitres 7-8).

<sup>23</sup> Lettre au Romains 8, 5-6.9.

<sup>24</sup> « Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Romains 8,11). Il vaut la peine, pour mieux saisir la pensée paulinienne sur ce sujet, de lire cette lettre depuis le début du chapitre 8, voire le précédent.

*De la fin de l'Antiquité à l'époque médiévale*

À l'époque des Pères de l'Église (surtout grecs), les premiers ouvrages théologiques se révèlent *de fait* spirituels. En s'interrogeant sur les moyens pour atteindre ou demeurer en Dieu, éviter les divisions intérieures et s'unifier à Dieu, « la vie dans l'Esprit » s'impose. Or, de concert avec l'essor du monachisme (surtout latin) – qui rapidement excella dans la glorification d'une ascèse corporelle, de la mortification et du renoncement au mondain – le spirituel développa peu à peu une résonance avec l'immatériel. Dès lors, remarque André Vauchez, « une dépréciation corrélative des activités temporelles et de la vie charnelle » vit le jour, « ce qui conduisit des auteurs comme saint Jérôme et Cassien à identifier la perfection chrétienne au degré le plus élevé possible d'éloignement par rapport à la sexualité et à la matière »<sup>25</sup>. Ainsi, conclut l'auteur,

Dans un climat très marqué par l'eschatologie – c'est-à-dire l'attente d'une venue prochaine du Royaume de Dieu –, « où l'intérêt pour le terme absolu détournait de l'entre-deux terrestre »<sup>26</sup>, une distinction s'établit au sein de l'Église entre ceux qui vivaient la référence au Christ de façon directe et immédiate – les pasteurs et les religieux – et ceux chez qui elle passait par des médiations – travail, mariage, possession de biens – souvent présentées comme de simples concessions à l'imperfection humaine<sup>27</sup>.

À cette première distinction, vint s'ajouter une autre distinction qui entraînera rapidement une hiérarchisation et séparation des groupes sociaux : en bas le pouvoir temporel, en haut le pouvoir spirituel, avec préséance notable, justifiée théologiquement, du second sur le premier<sup>28</sup>. Alors que la datation exacte de l'apparition du substantif

---

<sup>25</sup> André VAUCHEZ, « Les laïcs au Moyen Âge, entre ecclésiologie et histoire », dans *Études*, Tome 402, N° 1, 2005, p. 57.

<sup>26</sup> L'auteur cite Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Cerf, 1953, p. 10.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Voir, à ce titre, pour un tour d'horizon plus large de la question, l'excellente et incontournable étude de Peter BROWN sur le sujet : *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1995).

<sup>28</sup> « La primauté de l'homme spirituel, affirmée par saint Paul (1<sup>ère</sup> lettre aux Corinthiens 2,15) sur le plan de l'anthropologie religieuse, sera désormais interprétée comme une supériorité intrinsèque conférant aux pasteurs et aux moines un pouvoir de juridiction sur les laïcs, quels qu'ils soient. L'ordre des clercs revendique alors non seulement la liberté par rapport aux pouvoirs laïcs, mais le droit de les juger et, dans cette perspective, les papes n'hésiteront pas à déposer de leur trône les souverains qui lui [sic]

*spiritualité* reste disputée<sup>29</sup>, la notion du spirituel s'étend graduellement à l'ensemble du monde gréco-romain chrétien. Pour Thomas d'Aquin, qui utilise plus de quatre cents fois le mot *spirituel* et soixante-dix fois le mot *spiritualité*<sup>30</sup>, ce dernier terme reste réservé aux vierges, alors que *carnalitas* renvoie à la situation des gens mariés<sup>31</sup>. Le mariage est ainsi considéré comme « la moindre des *spiritualitas* »<sup>32</sup>. Pourtant, et sans doute à contrecourant de cette confiscation du spirituel par les milieux cléricaux et monastiques jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, un « foisonnement de mouvements religieux laïcs »<sup>33</sup> traversa également les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles au moyen de confréries et autres, mais ces mouvements se tariront par la suite, ou seront récupérés par le développement des Ordres mendiants. Pour Waaijman, qui s'inspire en cela de Solignac, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le spirituel se développe en deux directions : d'une part, *sociologiquement*, le spirituel se trouve réservé au clergé et reprend la hiérarchisation évoquée plus haut ; d'autre part, *psychologiquement*, la spiritualité renvoie à la vie intérieure – pureté des motivations, intentions ou désirs intimes deviennent des lieux proprement spirituels<sup>34</sup>. En tout état de cause, souligne l'auteur, la sphère du spirituel devient autonome et se trouve à présent fortement opposée à tout ce qui ressort de termes tels « *animalis, carnalis, materialis, corporeus, naturalis, civilis, saecularis, mundanus et temporalis* »<sup>35</sup>.

---

en paraîtront indignes. Dans le même mouvement, les laïcs sont voués à des tâches purement terrestres, et les ecclésiastiques se considèrent comme seuls compétents pour traiter des affaires de l'Église, qu'il s'agisse des élections épiscopales ou abbatiales, ou du ministère de la Parole, ce qui ruinera pour des siècles l'ancienne conception de l'Église comme « ensemble des fidèles » (*universitas fidelium*) » dans André VAUCHEZ, « Les Laïcs au Moyen Âge », *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>29</sup> Pour Walter Principe, le néologisme *spiritualité* n'apparaîtra qu'au début du V<sup>e</sup> siècle dans une lettre d'abord prêtée à Jérôme puis à un pseudépigraphe (Walter PRINCIPLE, « Toward defining spirituality », *op. cit.*, p. 130 note 19). En revanche, Aimé Solignac, suivi en cela par Kees Waaijman (Kees WAAIJMAN, *Spirituality, op. cit.*, p. 369), retrouve le terme en quelques lieux de la patrologie chrétienne dès les débuts du III<sup>e</sup> siècle de notre ère (Aimé SOLIGNAC, « Spiritualité », *op. cit.*, col. 1156).

<sup>30</sup> Walter PRINCIPLE, « Toward Defining Spirituality », *op. cit.*, p. 131.

<sup>31</sup> Kees WAAIJMAN, *Spirituality, op. cit.*, p. 362 – qui se réfère à *Sententiae* IV, d.49, q.5, a.2, sol.3.

<sup>32</sup> *Ibidem*. – *Summa Theologica* 3a, q.65, a.2, ad 1.

<sup>33</sup> André VAUCHEZ, « Les Laïcs au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 64.

<sup>34</sup> Kees WAAIJMAN, *Spirituality, op. cit.*, p. 363.

<sup>35</sup> *Ibidem* ; voir aussi Aimé SOLIGNAC, « Spiritualité », *op. cit.*, col. 1145-6.

Contrairement à ce qu'ont pu écrire Raymond Darricau et Bernard Peyrous dans leur *Histoire de la spiritualité*, à savoir que le protestantisme ne fut qu'un renoncement à la spiritualité puisque la Réforme estimait que « La question de savoir si l'on s'unit, dès cette terre, à Dieu, [était] sans objet »<sup>36</sup>, il est plus juste de voir dans le geste de protestation de Luther contre l'hégémonie de l'Église, le précurseur du sujet moderne, qui revendiqua donc aussi, à sa manière, l'espace d'une vie intérieure, *spirituelle*. Pour Waaijman, cela ne fait aucun doute, "The reformers brought lay spirituality back to its central core: all Christians are priests"<sup>37</sup>. Et de manière plus générale, affirme l'auteur : "The spirituality of the lay person is given a fresh impulse by the humanism which affirms the dignity of man as its central teaching"<sup>38</sup>.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le spirituel se trouve très souvent lié à la vie dévote, mais pas toujours dans un sens très positif. La « nouvelle spiritualité » de Madame Guyon se trouva de fait attaquée par Voltaire, Bossuet et Saint-Simon – lequel déplorait, avec un certain sarcasme, ce dans quoi Madame Guyon « s'entêtait » : la spiritualité<sup>39</sup>. Fénelon, voulant la défendre contre Bossuet, se vit lui-même attaqué par Saint-Simon (et Bossuet). La spiritualité, utilisée « pour caractériser des manières de vivre ou d'expérimenter les réalités spirituelles »<sup>40</sup>, se verra discréditée avec la condamnation du quiétisme<sup>41</sup>, qui intériorisait trop, estimait-on, la vie spirituelle.

Dans une autre perspective, plus sociopolitique, on doit également évoquer ici le fait qu'avec le pluralisme religieux renaissant, des penseurs, tels Locke et Voltaire, encouragèrent la privatisation des croyances afin de permettre à chacune de coexister sans heurts avec les autres, ce qui développa l'aspect *personnel* (en dialogue avec sa conscience) de la démarche religieuse. De même, avec les Lumières – et le romantisme, d'une certaine façon – l'autonomisation de la raison devant (ou contre) Dieu encouragea un affranchissement non pas

---

<sup>36</sup> Raymond DARRICAU et Bernard PEYROUS, *Histoire de la spiritualité*, « Que Sais-je ? », Paris, PUF, 1991, pp. 71-2.

<sup>37</sup> Kees WAAIJMAN, *Spirituality*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Walter PRINCIPE, "Toward Defining Spirituality", *op. cit.*, p. 132.

<sup>40</sup> Aimé SOLIGNAC, « Spiritualité », *op. cit.*, col. 1147.

<sup>41</sup> *Idem*, col. 1148 ; K. WAAIJMAN, *Spirituality*, *op. cit.*, p. 393.

seulement philosophique, mais *existentiel*. L'individu, en Europe, peut ainsi se retrouver seul avec lui-même : son émancipation de la tutelle divine lui permet d'organiser le monde selon des principes matériels ou démocratiques, sans avoir recours à la transcendance. Autrement dit, la personne devient sujet autonome de son monde.

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le (trop) vaste domaine de l'art et des idées vit aussi des penseurs, des peintres et des auteurs s'appropriant l'idée du spirituel comme moyen d'affranchissement du religieux – ou même, pour débouter cette religiosité trop « extérieure » et institutionnelle. Au départ, ces penseurs considéreront surtout cette notion à partir de son antinomie au matériel – et partant, s'opposeront au positivisme si puissant durant le XIX<sup>e</sup> siècle. Henri Bergson, à ce titre, considérerait que la mémoire, fonction de l'esprit, ne se rapporte pas à sa source matérielle, mais spirituelle (cf. *Matière et mémoire*, 1896). L'auteur, qui s'inscrit dans ce qu'il est convenu d'appeler le « spiritualisme français », à la suite de Maine de Biran et Félix Ravaisson, opposera plus strictement *spiritualité* (i.e. qui découle de l'esprit) et *matérialité* dans son ouvrage *L'évolution créatrice* (1907), où les notions d'élan vital, d'intuition et de conscience, parmi d'autres, seront prédominantes. Puis, à la suite de nombreux cours et conférences donnés les années suivantes, il récapitulera sa vision du spirituel dans *L'énergie spirituelle* (1919).

Si le terme reste fortement franco-centré jusqu'à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, il sera vite récupéré par la sphère anglophone, qui popularisera véritablement l'expression. Celle-ci s'avérait en effet toute choisie pour s'arrimer au religieux sans s'y assujettir pour autant. Les discours émanant de l'hindouisme moderne ou des critiques antimatérialistes (Annie Besant, Swami Vivekananda, etc.), par exemple, se donnèrent comme mission de rapporter *le spirituel* à un occident aliéné de lui-même<sup>42</sup>. Cette veine, aussi qualifiée d'ésotérique quand il s'agit de la théosophie d'Helena Blavatsky ou de l'anthroposophie de Rudolf Steiner, trouvera de forts échos chez un Wassily Kandinsky. Ce dernier, devant la crise de l'objectivité en physique et inspiré par les recherches sur le psychisme humain, selon Bertrand Méheust, qualifiera le spirituel

---

<sup>42</sup> Walter PRINCIPE, "Toward Defining Spirituality", *op. cit.*, p. 134. On devrait toutefois aussi s'interroger sur l'influence de figures comme Emmanuel Swedenborg ou Franz Anton Mesmer – qui inspireront les spiritualistes américains du XIX<sup>e</sup> siècle, via les sœurs Fox – qui semblent sous-estimées dans leur apport à l'édification de cette nouvelle sémantique donnée au *spirituel*.

de « nécessité intérieure » dans son livre qui aborde justement cette idée, *Du spirituel dans l'art* (1910)<sup>43</sup>.

De manière générale, les transformations suscitées par la sécularisation, l'urbanisation, l'industrialisation et autres formes de « modernisation » du monde, entraînent une plus grande *individualisation*. Tout comme il fut revendiqué, avec la pensée libérale, de pouvoir penser *pour soi* – en reléguant, en bien des cas, ses convictions religieuses dans le privé –, il devient désormais possible de consommer « pour soi » les biens produits par la société, ceux des traditions religieuses incluses. Cela se traduit alors par l'emprunt d'autres canaux que ceux de l'institution pour subvenir à ses recherches « spirituelles ». Sans que l'on puisse encore très bien mesurer l'ensemble des conséquences produites par ces nouvelles réalités économiques, sociales, politiques et culturelles – générées entre autres par les processus de sécularisation –, leur impact s'avère déjà patent devant le déclin de certaines formes du religieux comme devant l'avènement de multiples discours à teneur plus « spirituelle » que « religieuse »<sup>44</sup>. L'étude du religieux et du spirituel après les années 1960 permet de mieux comprendre ces mutations.

---

<sup>43</sup> Cf. Bertrand MÉHEUST, *Sommambulisme et médiumnité – tome II, Le choc des sciences psychiques* (1999). On pourrait aussi évoquer le fait que Matisse, faisant allusion à la chapelle du rosaire de Vence, préférerait parler d'un lieu *spirituel* plutôt que religieux, alors qu'il s'agissait d'une chapelle chrétienne. On pourrait encore évoquer Aldous Huxley qui, de 1941 à 1960, signa plusieurs essais abordant la mystique, la religion et la spiritualité. Ceux-ci furent traduits et rassemblés dans l'ouvrage *Dieu et moi* (1994).

<sup>44</sup> Une attention plus importante devrait être portée à l'impact de la sécularisation sur l'émergence du spirituel, mais il me serait impossible, en ouvrant cette porte, de couvrir adéquatement le champ. Parmi les innombrables études disponibles autour de cette question, on pourra se référer aux ouvrages phares suivants : *Religion in Human Evolution* de Robert BELLAH (2011) ; *Religion and the Individual* dirigé par Abby DAY (2008) ; *The Secular Age* de Charles TAYLOR (2007) ; *Les mutations contemporaines du religieux* dirigé par Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME (2003) ; *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s* de Robert WUTHNOW (2000) ; *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement* de Danièle HERVIEU-LÉGER (1999). Et moins récents, mais qui ont fortement marqué les études sur la question : *Spiritual Marketplace : Baby Boomers, and the Remaking of the American Religion* de Wade Clark ROOF (1999) ; *Religion in Britain since 1945 : Believing without Belonging* de Grace DAVIES (1994) ; *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cults Formation* de Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE (1985) ; *Le désenchantement du monde* de Marcel GAUCHET (1985) ; *The Sacred Canopy* de Peter BERGER (1967) ; *The Invisible Religion: the Problem of Religion in modern Society* de Thomas LUCKMANN (1967).

## Radiographie du spirituel « post-soixante-huitard »

Les transformations sociales, qui se sont cristallisées autour de plusieurs révolutions culturelles euro-américaines des années soixante<sup>45</sup>, n'ont pas épargné l'idée que l'on se fait jusqu'à maintenant du spirituel. À partir de ces basculements, des tendances spirituelles remarquablement diverses voient le jour au fur et à mesure que la fissuration de la mainmise chrétienne sur les sociétés s'amplifie. Cette ère « post-chrétienne »<sup>46</sup>, doublée d'une pluralisation publique des visions du monde – allant du New Age et de l'ésotérique à la réaffirmation d'un existentialisme matérialiste ou athée, en passant par l'hyperindividualisation et la surconsommation suivant les Trente glorieuses – engendre un imbroglio sémantique du spirituel assez prodigieux. Bien que la thématisation que je propose ici risque de déplaire aux critiques analytiques qui voudraient plus de rigueur « scientifique » dans la démarche, mon approche reste intuitive et phénoménologique. De la même manière qu'on repère les champs lexicaux dans un texte littéraire, j'ai tenté de repérer et d'analyser les *lieux* dans lesquels les discours sur le spirituel se condensent à partir de champs particuliers. Mais avant de traiter de ces lieux, l'approche originale de Waaijman – très phénoménologique elle aussi – qui consiste à explorer les sources lexicologiques du terme non pas selon ses acceptions, mais en fonction de sa *praxis* dans le monde, permet une excellente entrée en matière pour comprendre les différentes tonalités que peut recouvrir la pratique du spirituel aujourd'hui.

### *Pour une praxis du spirituel : Kees Waaijman*

L'auteur, carme flamand et professeur de spiritualité, divise le résultat de ses recherches sur le sujet en trois sphères principales : les Écritures saintes (bibliques et autres), la pensée hellénistique et les désignations modernes<sup>47</sup>. Dans la première sphère se retrouvent des

---

<sup>45</sup> Cf. l'ébullition qui vit naître mai 68 en France et en d'autres pays limitrophes ; la révolution tranquille au Québec ; le printemps de Prague ; ou les *civil rights movement* aux USA.

<sup>46</sup> Danièle Hervieu-Léger parle d'ex-culturation pour signifier la progressive disparition de la matrice chrétienne qui organisait, jusque-là, les références, les symboles et les valeurs du champ social, lorsqu'il s'agissait du religieux. Voir *Catholicisme, la fin d'un monde* de Danièle HERVIEU-LÉGER (2003).

<sup>47</sup> Cf. Kees WAAIJMAN, *Spirituality, op. cit.*, pp. 313-366.

notions telles que : la crainte de Dieu comme mystère à contempler et appel à la vertu, à l'amour ; la sainteté et le sacré (*holiness* en anglais) ; la miséricorde, la compassion ou la bonté, telles qu'elles se déclinent dans les différentes traditions religieuses ; la perfection non seulement comme intégrité ou maturité, mais aussi comme capacité à s'abandonner. Dans la deuxième sphère se retrouvent des idées telles la gnose comme éveil ou sortie de l'aliénation, compréhension de la dégénération, retour aux origines ou connaissance de soi, ou de Dieu ; l'ascèse comme combat contre les mauvaises influences, via la vie virginale, ou monastique, ou grâce au yoga ; la contemplation dans l'antiquité classique, ou plus tard en christianisme ; la dévotion, en tant que ferveur et dévouement, mais aussi via la pratique de certains gestes, en christianisme bien sûr, mais aussi en Islam – terme qui garde une connotation de dévotion, précisément – et en hindouisme, via la *bhakti* ; la piété, enfin, qui rappelle plutôt la relation au divin, signifiait d'abord la pureté (*pietas*), ou une vie vertueuse, mais fut plus tard considérée comme don de l'esprit – et comme pratique, dénoncée comme de la pieusarderie. Dans la troisième sphère, le spirituel se rapporte à la réception de la tradition (la *kabbale* en judaïsme), puis à la connaissance qui l'accompagne ; il se rapporte en outre au mysticisme, depuis ses premières acceptions patristiques, en passant par la théologie mystique, jusqu'à la purification du désir ; entendu comme science ayant ses règles propres, le mysticisme inclut ici des accents contemporains aux connotations romantiques ou orientalistes, faisant place aux émotions fortes et aux expériences exceptionnelles, et que l'on retrouve alors dans l'exotique, chez l'étranger, ou dans la pensée ésotérique ; la vie intérieure, enfin, par contraste avec la vie sociale ou le cosmos, s'avère un terme que l'on retrouve également dans les écritures, puis chez les moines du désert et au Moyen Âge, jusqu'à l'époque moderne (cf. *Le château intérieur* de Thérèse d'Avila), qui met l'accent sur la subjectivité de l'individu, de manière dynamique ; la *spiritualité*, en définitive, se trouve être le dernier mot examiné par l'auteur, de manière diachronique, comme Esprit de Dieu et esprit humain, qui excède les frontières des religions établies.

Cette analyse lexicographique, qui illustre admirablement la complexité sémantique du spirituel, ne suffit pourtant pas à recouvrir sa profusion polysémique. Dans le chapitre suivant, Waaijman propose donc un essai de clarification à partir des traités de la perfection, des

théologies mystiques, ascétiques et spirituelles, ainsi qu'en convoquant l'expérience personnelle, qui permet une entrée plus grande dans l'espace spirituel<sup>48</sup>. Mais il fait aussi remarquer que des approches interdisciplinaires existent – via la théologie, la philosophie, les sciences des religions, l'histoire, la littérature, la psychologie ou la sociologie – sans bien les développer pour autant. Je propose donc d'en prolonger ici l'analyse.

*Les mutations d'aumôneries : illustrations en santé et en éducation*

On l'a vu : qui dit *praxis*, dit *expérience*. La spiritualité la présuppose et la convoque presque invariablement. Or comment parler d'une expérience à quelqu'un qui soit aura une expérience différente, soit se refuse à entrer dans celle-ci au nom d'une objectivité ou d'une impartialité scientifique ? Cette tension, inhérente à tout savoir qui repose sur la pratique, c'est-à-dire sur une connaissance expérimentale et non pas seulement cognitive, ne semble pas pouvoir trouver d'issue hors de sa propre condition. Ainsi, la réalité du corps, dans les soins de santé, ou celle de l'existence en questionnement, en éducation, ne peuvent faire l'économie de l'expérience ou de la pratique<sup>49</sup>.

Un détour par la pensée (tardive) de Michel Foucault peut éclairer et aider à contourner cette difficulté. Lorsque le philosophe réinvestit la spiritualité en la distinguant de la philosophie dans son *Herméneutique du sujet* (cours de 1981-82 au Collège de France), il cherche à lui redonner une légitimité perdue dans le giron philosophique. Pour lui,

[La spiritualité représente] l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être : les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Idem*, pp. 385-389.

<sup>49</sup> Il aurait encore été possible d'examiner les transmutations du religieux et du spirituel via les aumôneries de prisons, mais les études sur le sujet étant moins importantes, je me permets de les passer sous silence. Cf. les travaux d'Irene Becci dans les milieux carcéraux et la recomposition religieuse qui s'y produit, notamment *Imprisoned religion : Transformations of Religion During and After Imprisonment in Eastern Germany* (2012), ou ceux de Mallory Schneuwly-Purdie.

<sup>50</sup> Michel FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 16-17.

Ainsi, en revenant, à la fin de sa vie, aux problèmes fondamentaux de la subjectivité, Foucault préfère invoquer le « souci de soi » – qu’il considère plus important que les questions de pouvoir<sup>51</sup> – afin de réfléchir à la quête humaine de vérité. Contestant Descartes, qui disqualifia le souci de soi pour remettre plutôt au centre un « connais-toi toi-même » mental, Foucault tente d’ouvrir un champ où l’expérience tiendrait un rôle tout aussi déterminant, cognitivement parlant, que la réflexion abstraite. C’est sur ce socle, je crois, qu’il est possible de comprendre et d’entendre les réalités propres aux enjeux spirituels pour les soins de santé ou l’éducation.

À l’instar de plusieurs autres penseurs du spirituel, John Swinton estime, dans *Spirituality and Mental Health Care. Rediscovering a ‘Forgotten’ Dimension* (2001), que la spiritualité est un terme qui permet de traverser plusieurs dimensions humaines à la fois. Elle permet au patient de *se dire* dans une plus grande liberté que les cadres rigides et/ou historiques du religieux. D’expérience, pour cet aumônier-infirmier, la spiritualité recouvre en effet une réalité plus large et plus diversifiée que le religieux. En tant qu’expérience humaine universelle, elle ne se manifeste pas, cependant, de la même manière selon la culture, les contextes, les expériences, les bagages cognitifs, les facteurs personnels, etc.<sup>52</sup>. D’un point de vue individuel, ajoute-t-il,

Spirituality is a unique and deeply personal thing that people express in their own specific ways. Even people who appear to share the same religious tradition may well express it very differently and have a diversity of beliefs<sup>53</sup>.

De fait, d’après l’expérience de ce praticien, la spiritualité déborde clairement les cadres du religieux, au point de rendre la dénomination ou l’appartenance religieuse *mineure* par rapport à la *manière* de vivre et de se référer à cette tradition<sup>54</sup>. L’expérience spirituelle, devant la

---

<sup>51</sup> Dans un entretien accordé au *Times Magazine* le 27 octobre 1981, il déclare : « Ce n’est pas tant le pouvoir qui m’intéresse mais l’histoire de la subjectivité. » Voir, entre autres, sur ce sujet, Yves-Charles ZARKA, « Foucault et l’idée d’une histoire de la subjectivité : le moment moderne » dans *Archives de philosophie*, Tome 65, N° 2, 2002, pp. 255-267.

<sup>52</sup> John SWINTON, *Spirituality in Mental Health Care: Rediscovering a ‘Forgotten’ Dimension*, Jessica Kingsley Publishers, London, 2001, p. 22.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Swinton précise : “The knowledge that a person is Christian, Muslim, Jewish, Buddhist or whatever is not particularly helpful, apart from providing a general field of reference in itself. It is only when we are enabled to enter into the person’s life

maladie ou la mort, demande à l'aumônier de se montrer apte à dépasser, lui aussi, ses cadres de référence religieux pour entrer dans *l'histoire* du patient. La dimension subjective de la spiritualité, peu présente quand il s'agit du religieux, devient capitale pour « élever » le dialogue à un vrai niveau d'intimité. Ceci sans parler du fait que le milieu hospitalier étant à présent laïc *et* pluriel, l'accompagnement ne peut plus se faire à partir d'un mode calqué sur les traditions religieuses. Il est d'ailleurs révélateur, à ce titre, que les aumôniers soient désormais désignés dans le monde anglophone non plus comme des *chaplains* mais comme des *spiritual care providers*<sup>55</sup>.

Je ne pourrai pas résumer les très nombreuses manières d'aborder les besoins spirituels en milieux hospitaliers, car elles se révèlent très différentes les unes des autres, mais j'en évoquerai trois, qui essaient de synthétiser la question. Le premier, Swinton, propose de récapituler les thématiques des études portant sur la question en cinq catégories<sup>56</sup>. Les seconds, Pesut *et al.*, dans leur examen de ce qui s'écrit sur ce sujet, recensent une beaucoup plus grande variété d'orientations :

In summary, the current trends in healthcare discourse around spirituality and religion have predominantly defined spirituality as an individualised journey characterised by experiential descriptors such as meaning, purpose, transcendence, connectedness and energy. Religion, characterised by institutionalised beliefs and rituals, has in some instances been relegated to a subset of either spirituality or culture. Understanding the particular social and historical conditions

---

experiences that the meaning of their faith commitment becomes clear." (*Ibidem*)

<sup>55</sup> Voir à ce propos l'étude de Barbara PESUT *et al.*, "Hospitable Hospitals in a Diverse Society: From Chaplains to Spiritual Care Providers" où les auteurs concluent : "Fundamental questions regarding the nature of religion and spirituality and their part in health and health care services, and hence, what role SCPs hold, have relative consensus in the chaplaincy community. However, this consensus is threatened in the face of unprecedented pluralism, continued secularism, and rising managerialism and fiscal constraints in health care" dans *Journal of Religion and Health*, septembre 2012, Volume 51/3, p. 835.

<sup>56</sup> A. les valeurs ou structures de sens (espoir, foi, quête de sens et but de la vie, gestion de la culpabilité et du pardon) ; B. les relations (présence thérapeutique, possibilité de l'intime) ; C. la transcendance (ce qui dépasse le soi ; possibilité de rejoindre Dieu avec ou sans des structures religieuses formelles) ; D. vivre des sentiments ou émotions (être rassuré, conforté, pacifié ou éprouver du bonheur) ; E. communiquer (parler et raconter des histoires ; écouter et être écouté). John SWINTON, *Spirituality in Mental Health Care*, *op. cit.*, p. 26.

that have led to these conceptualisations is an important step in analysing the usefulness of these ideas for healthcare practice<sup>57</sup>.

Le troisième, Guy Jobin, qui a examiné lui aussi les différentes définitions données à la spiritualité dans les manuels de formation de quatre disciplines de soin (psychologie, médecine, service social et soins infirmiers), se montre plus critique :

Quand on affirme que les éléments religieux et spirituels sont des ressources que le patient peut mobiliser pour surmonter l'épreuve subie, on suggère que ces ressources ressemblent à s'y méprendre à une espèce de gisement ou de réserve, comme un dépôt d'où l'on tire ce qu'il est nécessaire pour résoudre le problème ou affronter la difficulté<sup>58</sup>.

Jobin, qui souligne par là l'objectivation (et la fragmentation) du religieux, note au passage l'absence de généalogie du terme dans les manuels, et relève de nouveaux « transferts d'autorité » : non seulement les références aux grandes traditions religieuses sont inexistantes, mais le réflexe autoréférentiel en matière de spiritualité préside à l'argumentation des discours<sup>59</sup>. Les psychologues se réfèrent aux psychologues, alors que les réflexions en soins infirmiers se rapportent à des travaux dans le même domaine.

Quoiqu'il en soit des excès d'instrumentalisation de la spiritualité même dans les soins de santé, Jobin constate, avec d'autres, que le spirituel est une donnée qui devient de plus en plus inéluctable dans les milieux sanitaires. Ainsi, sur le grand serveur *PubMed*, la présence du terme *spirituality* dans les articles scientifiques augmente de manière exponentielle au fil des ans<sup>60</sup>. En dénombrant les articles où ce terme *spirituality* apparaît – par tranche de 5 ans depuis trente ans – les

---

<sup>57</sup> Barbara PESUT *et al.*, "Conceptualising Spirituality and Religion for Healthcare", dans *Journal of Clinical Nursing*, 17 (21), 2008, p. 2804.

<sup>58</sup> Guy JOBIN, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2012, p. 34. Cela rejoint une remarque de Pesut et al : "Our synthesis of these critiques suggests that the current conceptualisations tend to be ungrounded from a rich history of theological and philosophical thought, that a particular form of elitist spirituality is emerging and that the individualistic emphasis in recent conceptualisations of spirituality diminishes the potential for societal critique and transformation while opening the door for economic and political self interest." Barbara PESUT *et al.*, "Conceptualising Spirituality", *op. cit.*, p. 2806.

<sup>59</sup> Guy JOBIN, *Des religions à la spiritualité, op. cit.*, pp. 34-36.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 5, note 1.

résultats révèlent clairement en effet sa puissance heuristique : le nombre d'articles contenant ce terme double ou triple selon les périodes – sauf la dernière<sup>61</sup>.

Période	1981-85	86-90	91-95	96-2000	01-05	06-10
Nb d'articles	14	51	129	480	1644	2678

On retrouve, dans le domaine de l'éducation, des mutations du religieux assez semblables à ce qui a été évoqué pour les soins de santé. Ainsi, la laïcisation des institutions scolaires à la fin des années 1990 au Québec, par exemple, a grandement favorisé la transformation des aumôneries en lieux librement désignés comme *spirituels*. La formation de nouveaux « animateurs de vie spirituelle et d'engagement communautaire » déliés (officiellement) de toute affiliation religieuse illustre à quel point la vie spirituelle s'affranchit désormais du religieux dans certaines sociétés sécularisées<sup>62</sup>. Par ailleurs, le ministère s'est vu contraint de définir ce qu'il entendait par ce terme :

La vie spirituelle est une démarche individuelle située dans une collectivité, qui s'enracine dans les questions fondamentales du sens de la vie et qui tend vers la construction d'une vision de l'existence cohérente et mobilisatrice, en constante évolution<sup>63</sup>.

Et ailleurs, sans oser la définition, ce même ministère propose de décrire les différents axes possibles propres à la spiritualité : « Le

---

<sup>61</sup> Recherche effectuée par moi-même à partir de l'idée de Jobin sur le site de *PubMed* (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed>) le 28 avril 2012. Ceci explique, selon Jobin, le fait que « [d]e nombreux centres et chaires de recherches sont constitués, principalement dans le monde anglo-saxon, pour étudier le phénomène d'intégration des ressources religieuses et spirituelles dans les soins et contribuer au développement d'outils cliniques pour réaliser ladite intégration ». *Idem*, p. 5.

<sup>62</sup> Un guide d'animation pour de tels animateurs se trouve en ligne sur le site du Ministère de l'Éducation, des loisirs et des sport du Québec à l'adresse suivante : [http://www.mels.gouv.qc.ca/sections/publications/publications/EPEPS/Formation\\_junes/SASEC\\_GuideAnim\\_f.pdf](http://www.mels.gouv.qc.ca/sections/publications/publications/EPEPS/Formation_junes/SASEC_GuideAnim_f.pdf) (page consultée le 15 septembre 2013).

<sup>63</sup> Cadre ministériel du Ministère de l'Éducation, des loisirs et des sport du Québec qui s'intitule « Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde, l'animation spirituelle et d'engagement communautaire, un service éducatif complémentaire », Québec, 2005, p.10 (document disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.mels.gouv.qc.ca/DGFJ/csc/asec/pdf/26-0001.pdf> – page consultée le 15 septembre 2013).

monde de l'intériorité, le sens et l'importance de l'existence, les questions fondamentales de la vie, les raisons de vivre, les rites et les symboles de sa culture, les visions du monde »<sup>64</sup>.

Aux États-Unis, où le religieux trouve une place un peu plus grande dans l'espace public qu'en plusieurs pays d'Europe – où les convictions personnelles se trouvent plutôt cantonnées à la sphère privée – la question du statut du spirituel dans l'enseignement se pose aussi, mais dans un contexte légèrement différent : alors qu'il s'agit de la mutation des aumôneries pour les écoles secondaires (population adolescente) du Québec, la question étasunienne porte également sur les cours du premier cycle universitaire – c'est-à-dire au *college*, pour les *undergraduate*<sup>65</sup>.

### *Recadrage de la spiritualité en théologie*

Les mutations que connaissent les aumôneries d'hôpitaux, d'écoles ou de prisons, n'ont pas épargné la théologie. Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, le christianisme, qui était pourtant loin d'avoir abandonné le spirituel<sup>66</sup>, l'avait quand même écarté de son centre, en le rapprochant

---

<sup>64</sup> Prospectus « Le service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire » publié par le Ministère de l'Éducation, des loisirs et des sport du Québec disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.ftsr.umontreal.ca/cARRIERES/documents/sasec/ProspectusSasec.pdf> (page consultée le 15 septembre 2013).

<sup>65</sup> Je ne pourrai reprendre l'ensemble du débat ici, mais relève simplement qu'une discussion récente eut lieu parmi des universitaires membres de l'*American Academy of Religion*. Dans quelle mesure les professeurs en *religious studies* devraient-ils ou non aborder les grandes questions métaphysiques, existentielles, personnelles – bref « spirituelles » – en classe ? Les contributions ont été rassemblées dans une édition spéciale de *Religion & Education* sous le titre “Special Issue: Spirituality in Higher Education: Problems, Practices, and Programs” (2009). Un ouvrage, qui reprend d'autres contributions de la revue *Religion & Education* de 2003 à 2010, fut également édité par Michael D. WAGGONER sous le titre *Sacred and Secular Tensions in Higher Education. Connecting Parallel Universities* (2011). Pour Waggoner, il est important de souligner à la fois la balkanisation du religieux contemporain aux États-Unis et les angles morts qui demeurent dans l'éducation supérieure américaine – ceci sans pour autant invalider la portée et la nécessité du spirituel en ces lieux, tout au contraire.

<sup>66</sup> À preuve, la grande œuvre de Pierre POURRAT, qui étudia les différentes manifestations du spirituel des origines à ses jours, dans *La spiritualité chrétienne* en 4 tomes (1918 ; 1921 ; 1925 ; 1928) ; ou encore le grand projet du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique – doctrine et histoire*, sous la direction de la Compagnie de Jésus (les Jésuites), fondé par Marcel VILLER, Ferdinand CAVALLERA, Joseph de GUIBERT et André RAYEZ en 1928, puis repris par André DERVILLE, Paul LAMARCHE et Aimé

de la mystique ou de la vie dévote. Toutefois, devant les nouvelles configurations du religieux dans l'espace sécularisé contemporain, des théologiens s'interrogent et cherchent à les intégrer à la pensée théologique. Pour Jon Sobrino ou Gustavo Gutierrez, par exemple, la vie spirituelle est si centrale qu'elle doit pouvoir nourrir et même *fonder*, en partie, la théologie de la libération<sup>67</sup>. Ce qui fait dire à Rosino Gibellini, grand commentateur de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle, que « The theology of liberation is not only a theological perspective but above all a spirituality »<sup>68</sup>. Il s'agit d'une spiritualité du changement, qui combine (synthétise) ou annule, d'une autre manière, la polarité entre contemplation et politique.

Devant ces mutations, mais en contexte québécois à nouveau, Alexandra Pleshoyano et Marc Dumas, en liminaire à leur numéro sur « Les lieux de la spiritualité aujourd'hui », insistent :

Si nous ne voulons pas réduire la spiritualité à une expérience purement émotive ou encore l'enfermer dans une tour de Babel au nom du savoir intellectuel, un déplacement épistémologique et méthodologique s'avère nécessaire, un incontournable chemin neuf apparaît pour y rencontrer ce qui saisit, transforme et agit spirituellement<sup>69</sup>.

Au vu des mutations que connaissent les sociétés euro-américaines, un autre regard *sur et en* théologie s'avère ainsi nécessaire. Par ailleurs,

---

SOLIGNAC, qui fera 17 volumes au total et qui s'est achevé en 1995 ; ou ailleurs, les travaux avant-gardistes d'Evelyn UNDERHILL sur la mystique et la spiritualité, de son fameux *Mysticism – A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness* (1911) jusqu'à *The Spiritual Life* (1936) ; enfin, l'imposante *Histoire de la spiritualité chrétienne* (1960) en 4 volumes de Louis BOUYER.

<sup>67</sup> Cf. Jon SOBRINO, *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness* [1985], Maryknoll, Orbis books, 1988. Gustavo GUTIERREZ ne dit pas autre chose dans son *Théologie de la libération* (1972).

<sup>68</sup> Rosino GIBELLINI, *The liberation Theology Debate*, London, SCM Press, 1987, p. 34.

<sup>69</sup> Alexandra PLESHOYANO et Marc DUMAS, « Les lieux de la spiritualité aujourd'hui », dans *Théologiques*, Vol. 18, N° 2, 2010, p. 6. Et Marc Dumas de confirmer ce constat, dans son article : « Nous vivons actuellement dans un temps d'oscillation entre un intensif de l'humain sans repère de transcendance et un intensif de la foi qui inscrit l'intensif de l'humain dans l'horizon de la foi au mystère théologique. Cette oscillation invite à un discernement critique, non pas pour écarter la recherche et la quête spirituelles contemporaines, mais pour en dénoncer les déviations et les récupérations consuméristes ou idéologiques. » Marc DUMAS, « La spiritualité aujourd'hui. Entre un intensif de l'humain et un intensif de la foi » dans *Idem*, p. 209.

Gilles Bourquin propose une *Théologie de la spiritualité* (2011) – thèse de doctorat où il tente de réorienter la théologie en fonction de la spiritualité –, alors que Pierre Gisel, son directeur de thèse, s’interrogeait déjà sur les questions de dépassement et d’accomplissement de l’humain dans *La subversion de l’Esprit. Réflexion théologique sur l’accomplissement de l’homme* (1993). Pareillement et au-delà de la sphère francophone, plusieurs lieux de « théologie pratique » ou « pastorale » furent renommés en fonction du spirituel<sup>70</sup>. De fait, aujourd’hui, la spiritualité chrétienne s’envisage comme champ et discipline autonome. Kees Waaijman, à travers un riche chapitre de sa volumineuse étude sur la spiritualité, essaie d’en développer les principes fondamentaux dans “Design for the discipline”<sup>71</sup>, en rappelant qu’Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque*, distinguait déjà deux types de savoirs : *épistémè*, qui traite de mathématique et de géométrie, et *phronèsis*, qui traite de la sagesse pratique, où la spiritualité peut donc se loger.

### *Appropriations féministes*

Au cours de l’élaboration du mouvement féministe en théologie – et dans une veine proche de la pensée américo-latine – le spirituel est très vite apparu comme une catégorie incontournable. Pour Mary Daly, dans son livre-manifeste *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women’s Liberation* (1974), le mouvement des femmes se concevait déjà comme une sorte de « révolution spirituelle » qui devait pouvoir « transformer la conscience humaine »<sup>72</sup>. Pour Ursula King, s’inspirant de ses aînées<sup>73</sup> :

---

<sup>70</sup> Ainsi, la revue *Sciences pastorales* de l’université Saint-Paul à Ottawa fut re-baptisée *Counseling et Spiritualité* en 2006. Tandis que la série *Blackwell Companion* vient de consacrer un ouvrage à la spiritualité chrétienne (*The Blackwell Companion to Christian Spirituality*) dirigé par Arthur HOLDER (2005), au même moment, plusieurs articles des revues *Christian Spirituality Bulletin* et de son successeur, *Spiritus*, furent colligés pour constituer *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, dirigé par Elizabeth DREYER and Mark S. BURROWS (2005).

<sup>71</sup> Kees WAAIJMAN, *Spirituality*, *op. cit.*, pp. 516-591.

<sup>72</sup> Mary DALY, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women’s Liberation* [1974], Boston, Beacon Press, 1985, p. 6.

<sup>73</sup> King pense aux deux ouvrages phare *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (1979) et *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (1989) dirigés par Carol CHRIST et Judith PLASKOW, ainsi qu’à *The Politics of Women’s Spirituality* (1982) dirigé par Charlene SPRETNAK, qui furent à la base de l’élaboration d’une spiritualité proprement

[Feminist spirituality] means a new movement arisen out of second-wave feminism and existing outside traditional religious institutions. It articulates the reclaiming by women of the reality and power designated by 'spirit', but it is also a reclaiming of female power, of women's partaking in the Divine, and their right to participate in shaping the realm of spirit by fully participating in religion and culture<sup>74</sup>.

Parce que la vie spirituelle, qui déborde sans les exclure, les dévotions et la piété individuelle, s'est longtemps apparentée, de diverses manières, à la vie mystique – réservée « aux parfaits » –, les femmes ont toujours eu accès à la spiritualité, même si ce ne fut pas historiquement documenté avec la même régularité. Par ailleurs, les travaux (parmi d'autres) de la théologienne Sandra Schneiders, à l'intersection des études féministes actuelles et de l'herméneutique, insistent sur le décryptage du spirituel : comprendre son évolution et sa fonction en christianisme, dans le contexte de la masculinisation de ce dernier. Marginalisées, exclues ou subordonnées, les chrétiennes ont, selon Schneider, développé une spiritualité axée sur le mystère indicible de Dieu plutôt que sur la spéculation métaphysique ; sur l'accueil et le service des autres plutôt que la condamnation à partir de normes religieuses ; sur la prière personnelle plutôt que l'étude des textes doctrinaux<sup>75</sup>.

Pour Johanna H. Stuckey, qui examine comment différentes formes de spiritualité féministes autant que féminines ont permis aux femmes de s'exprimer et de s'émanciper malgré des systèmes religieux souvent oppressifs, car irrémédiablement patriarcaux, la difficulté à définir précisément la *spiritualité* est bien réelle, mais l'auteur n'y trouve pas là un problème. Pour elle, la spiritualité reste d'abord et avant tout personnelle – et très proche des émotions suscitées par certains événements :

---

féministe.

<sup>74</sup> Ursula KING, "Spirituality and gender viewed through a global lens" dans Basia SPALEK et Alia IMTOUAL (dir.), *Religion, Spirituality, and the social sciences. Challenging marginalisation*, Bristol, The Policy Press, 2008, p. 123.

<sup>75</sup> Sandra SCHNEIDERS, "The Effects of Women's Experience on Their Spirituality" dans *Spirituality Today*, Vol. 35, N° 2, 1983, p. 113. Cf. aussi l'ouvrage dirigé par Bruce H. LESCHER, et Elizabeth LIEBERT (dir.), *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders* (2006).

[Spirituality] can include everything from our sense of awe at observing a spectacular sunset or our emotional reaction to the denouement of a tragedy to our overwhelming response to organ music swelling and echoing through a cavernous building or our trance-like involvement in a well-loved ritual<sup>76</sup>.

La chercheuse dénombre pas moins de six raisons que peuvent avoir les mouvements féministes pour s'intéresser à la spiritualité : (a) les féministes ne doivent pas négliger la diversité des modes de vie chez les femmes, et donc omettre le fait que la spiritualité est centrale dans la vie de millions de femmes à travers le monde ; (b) puisque le « personnel est politique », et que le spirituel est sans doute ce qu'il y a de plus personnel chez une personne, les motifs et enjeux spirituels doivent aussi être pris en compte dans la manière de transformer le monde et de s'engager politiquement ; (c) parce que dans un nombre important de pays la religion est le premier moyen de contrôle par lequel les hommes dominent les femmes, étudier la spiritualité et ses manifestations permet de mieux comprendre ces moyens de domination ; (d) par la manière de définir et vivre la spiritualité, il est possible de contester les dualités comme celle du corps/esprit et refuser la division de soi en différents compartiments ; (e) alors que l'étude des religions s'est longtemps occupée du rôle des hommes et de leur manière d'organiser ce champ, en ignorant souvent le rôle et la pensée des femmes en la matière, la spiritualité permet de renverser le système ou de débusquer les manières inexplorées qu'ont eues les femmes de vivre le religieux<sup>77</sup> ; (f) comme la théologie féministe concerne le changement, et le changement dans la vie des femmes, la spiritualité permet d'envisager autrement et/ou de changer les esprits, les cœurs et les mentalités.

### *Quand le spirituel s'autonomise... sans chercher à trop s'instituer*

Si plusieurs mouvements humanistes contemporains prennent aussi en charge la dimension spirituelle de l'humain, les traditions autochtones ou indigènes, d'Amérique du Nord ou du Sud, mais également d'Afrique ou d'Océanie, ne sont pas en reste. Celles-ci

---

<sup>76</sup> Johanna H. STUCKEY, *Women's Spirituality. Contemporary Feminist Approaches to Judaism, Christianity, Islam and Goddess Worship*, Toronto, Inanna Publications, 2010, p. 4.

<sup>77</sup> Cf. également Sandra SCHNEIDERS, "The Effects of Women's Experience on Their Spirituality", *op. cit.*

n'acceptent pas bien de se voir désignées comme « traditions religieuses » et revendiquent bien plutôt l'appellation de *traditions spirituelles*<sup>78</sup>. Le terme « religieux » garde de forts relents colonialistes – et rappelle, pour certains, l'imposition d'une religion étrangère à leur mode de vie. Coercitive et trop institutionnalisée, la religion apparaît comme inflexible, alors que la spiritualité – qui fait écho au grand Esprit dans certaines cultures autochtones – rend mieux justice aux contours flous, souples et moins doctrinaux de ces traditions<sup>79</sup>. Une réelle question postcoloniale apparaît alors en filigrane ici : qui sommes-nous, intellectuels euro-américains, pour condamner le choix d'un mot (*spirituel*) plutôt qu'un autre si celui-ci est choisi par plusieurs peuples autochtones ?

Mais pour revenir aux courants plus philosophiques et humanistes euro-américains, la spiritualité peut aussi trouver preneur chez celles et ceux qui veulent s'affranchir de toute tutelle divine ou simplement « doctrinale », sans pour autant négliger la vie intérieure, comme en font foi (sans mauvais jeu de mot ici) les réflexions sur la spiritualité athée, proposées par André Comte-Sponville ou par Thierry Giraud.

---

<sup>78</sup> Il n'est pas question, par exemple, dans la déclaration des premières nations, de promouvoir et préserver les traditions « religieuses » en plus des cultures autochtones, mais les traditions *spirituelles* (document disponible en ligne à l'adresse : <http://www.afn.ca/index.php/en/about-afn/national-congress-of-american-indians> – page consultée le 15 septembre 2013). Par ailleurs, dans la déclaration finale du Symposium international des peuples indigènes tenu à l'ONU (Genève) le 13 septembre 2013, les participants ont tenu à affirmer clairement la distinction entre *spiritualité* indigène et conceptions occidentales de la religion : « It is crucial for all others to know that for Indigenous Nations and Peoples spirituality is distinct from western conceptions of religion and that their spirituality is their way of life – their distinct and profound relationship with the natural world and their lands, territories, sky and resources are of utmost value to them » (*Declaration of the International Symposium, « Indigenous Peoples at the United Nations: From the Experience of the First Delegates to the Empowerment of the Younger Generations »*, §18, 13 septembre 2013). Je tiens ces informations des recherches de Manéli Farahmand, dont certains résultats devraient être publiés prochainement. On pourra enfin consulter la monographie de Philip Jenkins, *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality* (2004).

<sup>79</sup> Il faut cependant mettre en garde contre la commercialisation de ces traditions autochtones via le label de « spiritualité », qui prend forme dans les librairies. Voir à ce sujet Brian SHEETS, « Papers or Plastic: the difficulty in protecting native spiritual identity », *Lewis & Clark Law Review*, 17/2 (2013) ou Suzanne OWEN, *The appropriation of Native American Spirituality* (2008).

Ces deux penseurs contemporains récapitulent avec justesse la texture de ce terme dans la sensibilité athée (ou agnostique) euro-américaine. Pour le premier, la spiritualité se résume en un mot : « C'est la vie de l'esprit »<sup>80</sup>. L'auteur poursuit – et je préfère lui laisser la parole :

Lorsqu'on parle de *spiritualité*, aujourd'hui, c'est le plus souvent pour désigner une partie somme toute restreinte – quoique peut-être ouverte sur l'illimité – de notre vie intérieure : celle qui a rapport avec l'absolu, l'infini ou l'éternité. C'est comme la pointe extrême de l'esprit, qui serait aussi son amplitude la plus grande. [...] Cette ouverture, c'est l'esprit même. La métaphysique consiste à la penser ; la spiritualité, à l'expérimenter, à l'exercer, à la vivre. [...] C'est ce qui distingue la *spiritualité* de la *religion*, qui n'est qu'une de ses formes. On ne peut les confondre que par métonymie ou abus de langage. [...] Toute religion relève, au moins pour une part, de la spiritualité ; mais toute spiritualité n'est pas forcément religieuse. Que vous croyiez ou non en Dieu, au surnaturel ou au sacré, vous n'en serez pas moins confronté à l'infini, à l'éternité, à l'absolu – et à vous-même. La nature y suffit. La vérité y suffit. Notre propre finitude transitoire et relative y suffit<sup>81</sup>.

À la manière de Swinton pour les soins de santé, Comte-Sponville universalise la notion : puisque notre nature humaine nous donne un esprit, nous pouvons/devons tous pouvoir parler de spiritualité<sup>82</sup>. Dans cette optique, développe encore l'auteur, plusieurs thèmes viennent s'agréger au spirituel : le mystère, jusque dans son immanence ; l'expérience mystique ; le « sentiment océanique » ; le silence ; la plénitude ; la simplicité ; l'unité ; l'éternité ; la sérénité ; l'acceptation... Or, termine l'auteur, la spiritualité ne se donne pas n'importe comment : elle se conditionne à la capacité de se libérer de son « cher petit moi », de ses égocentrismes, etc.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme – Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 146.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 210. On aurait pu aussi évoquer Frédéric Lenoir, qui tient un discours similaire. Ou encore Jean-Claude Carrière, qui, devant Frédéric Lenoir justement, affirme que « La spiritualité est le contraire de la religion (...). La religion, qui impose un dogme, et souvent des catéchismes, détruit la vie de l'esprit, l'annihile, l'empêche – la contraire en tous cas – puisqu'elle oblige votre esprit à se canaliser dans des chemins déjà tracés avant qu'ils n'interviennent. » (Entretien de Jean-Claude CARRIÈRE avec Frédéric LENOIR dans l'émission *Les racines du ciel*, sur France Culture, le 3 juin 2012

C'est sur cette ligne que Giraud poursuit la lancée. Pour lui, parler de « vie de l'esprit » ne suffit pas – les conditions d'une spiritualité athée doivent passer par l'éthique, par le dépassement de son moi sans pour autant favoriser une fuite de soi ou le divertissement<sup>84</sup>. En ce sens, insiste le jeune philosophe, la spiritualité possède un caractère éminemment *politique* : il ne peut y avoir ni fuite du monde ni fuite de soi, pour y entrer. J'irais encore plus loin : même dans une perspective athée et matérialiste, je ne peux rester insensible au destin de mes frères et sœurs en humanité, dans la mesure où nous sommes tous contraints, et liés, par notre commune finitude terrestre. C'est sur cette base que se construisent d'ailleurs aujourd'hui des discours écologiques et militants, à portée *spirituelle*, sur lesquels je reviens à la fin de cet article.

Athée ou non, dans quelle mesure le spirituel peut-il par ailleurs servir de substitut pour désigner une réalité qui contient les questions de sens sans contraindre l'affiliation à une tradition donnée ? Comment par exemple penser les demandes de ritualisation du mariage ou des funérailles qui se veulent hors institution religieuse, sans pour autant rejeter le sacré ou le spirituel<sup>85</sup> ? L'expression SBNR – « Spiritual but not religious » –, en vogue depuis la contreculture américaine, est-elle devenue une sorte de marqueur d'identité religieuse ou un simple cliché ? Pour Robert C. Fuller, qui évoque une « Unchurched spirituality », il s'agit bel et bien d'une réalité<sup>86</sup>. Le spirituel s'est

---

(28'40–29'29). L'émission est disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.franceculture.fr/emission-les-racines-du-ciel-la-quete-avec-jean-claude-carriere-2012-06-03> – page consultée le 15 septembre 2013).

<sup>84</sup> Thierry GIRAUD, *Une spiritualité athée est-elle possible ? L'esprit du corps*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 43-55.

<sup>85</sup> Voir, à titre d'exemple pour la Suisse, les « cérémonies sur mesure » pour les mariages, naissances ou funérailles, proposées par des célébrants laïcs (disponibles en ligne ici : <http://www.celebrants.ch>). Jeltje GORDON-LENNOX, initiatrice de cette tendance, a écrit deux ouvrages à partir de son expérience : *Mariages – Cérémonies sur mesure* (2008) et *Funérailles – Cérémonies sur mesure* (2011). Il y a bien, là encore, une critique possible à faire du spirituel comme bien de consommation.

<sup>86</sup> Robert FULLER, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford, University Press, 2001.

On pourra aussi se référer au site nouvellement créé, [www.sbnr.org](http://www.sbnr.org), ou à l'entrée sur Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Spiritual\\_But\\_Not\\_Religious](http://en.wikipedia.org/wiki/Spiritual_But_Not_Religious), qui répertorie de nombreux liens en référence au sujet. Enfin, on pourra consulter l'excellent article de Nancy AMMERMAN qui propose de dépasser les oppositions trop faciles entre spirituel et religieux dans « Spiritual But Not Religious ? Beyond Binary Choices in the Study of Religion », *Journal for the scientific Study of Religion*, 52/2 (2013).

progressivement *émancipé du* – voire *levé contre* – le religieux et obtient aujourd'hui l'adhésion de plus en plus de contemporains dans les espaces socioculturels euro-américains, au point que plusieurs théologiens se sont vus obligés de se prononcer sur la question – preuve supplémentaire, s'il en faut, de la prégnance du débat<sup>87</sup>. Reste maintenant à le penser pour les sociologues : peut-on vraiment dissocier le spirituel des traditions religieuses ?

*Difficultés de la sociologie à penser et traiter « la spiritualité »*

La sociologie des religions reste fortement en débat sur les conditions d'utilisation du terme *spirituel*. Et le dossier n'en finit pas de s'épaissir sur la question. Certes, d'un point de vue pragmatique ou économique, libraires et éditeurs remarquent, en tant qu'acteurs dans le domaine, que les ouvrages ou activités à caractère « spirituel » se vendent mieux que ceux relevant du religieux. Là où il est question de croissance personnelle, d'épanouissement ou de sagesse ouvrant à la paix intérieure, on préfère le qualificatif *spirituel*, qui s'avère un meilleur terme générique pour capter les appétences existentielles sous-jacentes. Rien d'étonnant, concluent plusieurs, étant donné la prise de distance par rapport aux Églises traditionnelles<sup>88</sup>. Alors que Harvey Cox, dans son *The Secular City* (1965) en prenait théologiquement acte il y a déjà 50 ans, et que Thomas Luckmann, l'analysait dans *The invisible Religion* (1967), il faudra encore attendre de nombreuses années avant que le spirituel ne soit sociologiquement analysé de manière rigoureuse – plutôt que de croire qu'il s'agisse là d'un dernier sursaut du religieux en agonie. Une question émergea donc, sur la notion d'un *spiritual marketplace*<sup>89</sup>. Robert Wuthnow dans *After Heaven. Spirituality in America*

---

<sup>87</sup> Voir, dans les prises de positions récentes, la réflexion de Sandra M. SCHNEIDERS, "Religion vs. Spirituality : A Contemporary Conundrum" dans *Spiritus* (2003), ou celle d'Amy HOLLYWOOD, "Spiritual but Not Religious. The vital interplay between submission and freedom" dans le *Harvard Divinity Bulletin* (2010).

<sup>88</sup> Voir, dans le monde anglo-saxon, les premières études de Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE dans *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cults Formation* (1985), ou celles de Robert WUTHNOW, *The Restructuring of American Religion* (1988).

<sup>89</sup> Celle-ci fut travaillée dans les années 1990, avec comme ouvrage phare, l'étude de Wade Clark ROOF, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers, and the Remaking of the American Religion* (1999) mais également l'étude d'Hildegard VAN HOVE « L'émergence d'un "marché spirituel" » (1999), desquels découleront entre autres les thèses de choix rationnels des consommateurs du spirituel.

since the 1950s (2000), proposa par ailleurs d'utiliser le terme comme concept épistémologique qui puisse rendre compte des mutations de la vie religieuse<sup>90</sup>.

Ces nouvelles manières de recomposer le sens par le spirituel se sont encore plus cristallisées autour d'un nouveau champ d'études : la sociologie de la spiritualité. Pour Kieran Flanagan et Peter C. Jupp, qui ont dirigé *A Sociology of Spirituality* (2007), la valence sémantique d'une catégorie comme la spiritualité ne fait pas doute, au point que celle-ci est appelée à devenir un concept clé des années à venir, comme ceux d'*identité*, *risque* ou *mondialisation* le furent pour les années 1990<sup>91</sup>. Partisans d'une forte critique de la modernité, du progrès et du matérialisme contemporain, Flanagan et Jupp proposent une acception du spirituel qui s'avère néanmoins très large et passablement biaisée. Mais le champ que le terme indique reste irremplaçable :

Because spirituality is such a difficult term to define, it can provide a broad junction for many concepts of sociological interest to pass across. Spirituality illuminates facets of culture in ways other concepts cannot supply. In addition, spirituality has become a topic of unavoidable sociological interest. It seems to express and fulfil the cultural needs of the moment<sup>92</sup>.

Alors que Flanagan et Jupp n'hésitent pas à lier les *ultimate concerns* – les questions de sens –, aux thématiques relevant du surnaturel (le « monde de l'esprit », les pratiques animistes, l'extase, la magie ou les sorts)<sup>93</sup>, Paul Heelas et Linda Woodhead se montrent moins critiques et plus versés dans l'ésotérisme. Devenus des porte-paroles engagés de la spiritualité, à partir de leur étude de l'ouvrage de Kendal, *The Spiritual*

---

<sup>90</sup> Voir encore, sur l'émergence du spirituel comme marqueur réflexif, dans l'ordre chronologique : *Modern Spirituality: an Anthology* (1985) dirigé par John GARVEY ; *Spirituality and Society. Postmodern visions* (1988) ou *Sacred Interconnections. Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art* (1990) dirigés tous les deux par David Ray GRIFFIN ; *A Generation of Seekers* (1993) de Wade Clark ROOF ; *Spirituality and the secular quest* (1996) dirigé par Peter H. VAN NESS ; Robert C. FULLER, *Spiritual, But Not Religious*, *op. cit.* (2001).

<sup>91</sup> Kieran FLANAGAN, "Introduction" dans ID. et Peter C. JUPP (dir.) *A Sociology of Spirituality*, Farnham, Ashgate, 2007, p. 1.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>93</sup> "Spirituality is of the ultimate, but also the supernatural. Both seem melded together, but then for others they are separate, belonging to different compartments of life and beyond". *Idem*, pp. 1-2.

*Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* (2005), ils constatent, comme leurs collègues, le déclin du religieux – ou plutôt, une forme de déchristianisation des tissus sociaux – en Angleterre. Mais les auteurs soulignent l'émergence d'un spirituel aux accents New Age et à saveurs nettement orientales ou ésotériques – à partir de termes comme yoga, feng shui, holisme, etc. Les auteurs, qui affirment que « sondage après sondage », les gens se disent plus volontiers spirituels que religieux, n'hésitent pas, dans leurs analyses, à opposer ces deux termes. Rendant justice à d'autres usages du terme *spiritualité*, les auteurs reconnaissent que la spiritualité est aussi invoquée dans les milieux chrétiens, mais y voient pourtant là une acception à la fois subjective *et* objective du terme – et où, par son aspect objectif, le spirituel ne libère pas totalement, mais garde une certaine forme de coercition sur l'individu<sup>94</sup>.

Pour Matthew Wood, cette caractérisation théorique du spirituel n'est pas seulement problématique, mais naïve et trompeuse sur la réalité sociologique. Certes, conclura-t-il dans son article,

It is important to address the way in which people may think and talk about themselves and their activities in terms of “spirituality.” However [...] whilst scholars in Religious Studies may decide that “spirituality” retains analytical value for them, it is high time that sociologists pursued their studies on their own *sociological* terms<sup>95</sup>.

En sociologie, transférer un vocabulaire personnel en concept analytique réinscrit certaines dichotomies entre l'individu et son milieu social – ce qui représente, pour Wood, une véritable régression : la sociologie des religions ne doit pas être confondue avec les études des religions<sup>96</sup>. Le problème, selon ce chercheur, est que l'on élude trois champs fondamentaux de la sociologie : les pratiques sociales, les interactions sociales et le contexte de vie des acteurs rencontrés.

---

<sup>94</sup> Paul HEELAS et Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 5-6.

<sup>95</sup> Matthew WOOD, “The Sociology of Spirituality. Reflections on a Problematic Endeavor”, dans Bryan S. TURNER (dir.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, 2010, p. 283.

<sup>96</sup> L'auteur précise, plus haut : “Whilst it would be instructive to research the porous boundaries between the sociology of religion and these other disciplines in terms of personnel, publications and organizations, the significant issue is how *discourses and methods* prevalent in Religious Studies gained ground in the sociology of religion”. *Idem*, p. 273.

Through its conceptual distinction between ‘religion’ and ‘spirituality’, this sociology lifts people out of their social contexts, with the result that it fails adequately to address social practice, social interaction, and the wider contexts of people’s lives and biographies. Eliding sustained investigation into people’s practical experiences with one another, and within institutions and organizations (however formal or informal), the sociology of spirituality primarily focuses upon texts, discourses and surveyed beliefs that serve to represent these people merely as *individuals*, not as social actors.<sup>97</sup>

Il est insensé, au final, de séparer l’autonomie des individus (désignée comme *self-authority* dans l’article) de sa matrice sociale<sup>98</sup>. Même des auteurs comme David Voas ou Steve Bruce (2007), qui critiquent la méthodologie générale de Heelas et Woodhead, ainsi que leur usage du concept de *spiritualité* en particulier qui reste très imprécis, font toujours l’erreur de croire en une telle *self-authority*<sup>99</sup>. Or, s’interroge Wood, comment le libre choix de l’individu peut-il servir de critère ou de postulat s’il n’est pas lui-même soumis à une critique préalable ? Selon lui, un problème sous-jacent précède la sociologie de la spiritualité, dans la mesure où la *self-authority* n’est pas apparue avec ce type de sociologie, mais est généalogiquement issue de deux courants précédents : la sécularisation, d’une part, qui postule rapidement l’émancipation des personnes comme caractéristique du phénomène, et les nouveaux mouvements religieux, d’autre part, qui impliquent, sans être exclusifs, les mouvements de la contre-culture, du New Age, où la spiritualité n’apparaissait pas comme telle, mais restait plutôt nouée aux traditions religieuses orientales et aux démarches de guérison<sup>100</sup>. Très

---

<sup>97</sup> *Idem*, p. 267.

<sup>98</sup> *Idem*, pp. 270-73. À plus forte raison, estime Wood, quand la *self-authority* se trouve en rapport avec le religieux car celui-ci connaît un régime d’autorité très particulier que l’on peut qualifier de *hiérocrationnelle*. Pour aller plus loin sur cette question, on pourra consulter Jean-Paul WILLAIME, « Le mode d’exercice de l’autorité religieuse dans le christianisme contemporain. Divergences confessionnelles et recompositions séculières », dans ID. *et al.* (dir.), *Les transformations de l’autorité religieuse* (2004), ainsi que l’article de Mark CHAVES, “Secularization as Declining Religious Authority”, dans *Social Forces* (1994).

<sup>99</sup> David VOAS reprendra, dans un article subséquent (“The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe” dans la *European Sociological Review*, 2009), le terme de *fuzziness* pour décrire une certaine manière d’appartenir à une tradition ou l’autre, prenant ses distances cependant d’un autre article (“Religion and spirituality. Unfuzzifying the fuzzy” de Brian ZINNBRÄUER *et al.*, dans le *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1997).

<sup>100</sup> Matthew WOOD, “The Sociology of Spirituality”, *op. cit.*, p. 274.

bourdieusien dans son approche<sup>101</sup>, et peut-être un peu trop radical sur l'impact qu'a l'environnement sur les acteurs sociaux<sup>102</sup>, l'auteur rappelle néanmoins avec raison l'incontournable statut du contexte dans lequel un individu se dira et s'engagera dans le « spirituel ». Vouloir séparer l'individu de son monde immédiat, ou surestimer l'impact des pratiques et interactions sociales sur l'individu, représente deux extrêmes devant lesquels il vaut mieux se montrer prudent.

### *Marchandisation et politisation du spirituel*

Contre la commercialisation – *marketization* – de la pensée religieuse en termes de spiritualité, Jeremy Carrette et Richard King proposent une sorte de marxisme religieux dans leur ouvrage *Selling Spirituality : The Silent Takeover of Religion* (2005), afin de dénoncer les effets pernicious d'une telle marchandisation (*commodification*) pour le tissu social en général, ainsi que l'aseptisation (*sanitisation*) conséquente de la spiritualité. Celle-ci deviendrait aujourd'hui un produit trop hygiénique et propre, qui conforte les logiques individualistes et corporatistes (au sens des multinationales) aux dépens de la justice sociale et d'une vision plus collective de la vie terrestre<sup>103</sup>. De la même manière que la science a pris le pas sur la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle, les auteurs récusent la domination de la pensée néolibérale – et qui donc fait *autorité* – jusque dans les sphères qui relevaient du religieux/spirituel. La débâcle des

---

<sup>101</sup> Cf. un autre article de Matthew WOOD, “The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the Sociology of Spirituality Paradigm”, dans *Social Compass*, 56 (2), 2009.

<sup>102</sup> L'auteur se résume ici : “Given the claim that religion is being reshaped into a form in which individuals' self-authorities are paramount, it logically follows that sociological attention would be directed primarily to individuals' views and experiences, and only secondarily to the contexts of social authorities, structures and functions in which these occur – even for those scholars who maintain the significance of institutional contexts. That this is precisely what has occurred is shown by the nature of social research pursued in the sociology of spirituality, which displays a marked lack of attention to social interactions, and to the wider contexts of people's lives and biographies. In addition, because this sociology constructs the analytical categories of “spirituality” and “self- authority” on the basis of people's beliefs and discourses, it has privileged these over social practices – investigations of practices have tended simply to list those engaged with by individuals, not to see them as *social* activities”. (M. WOOD, “The Sociology of Spirituality”, *op. cit.*, p. 275)

<sup>103</sup> Jeremy CARRETTE et Richard KING, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Abingdon, Routledge, 2005, p. x.

traditions religieuses entraînerait alors, sans qu'il puisse y avoir d'assentiment des traditions concernées, la « vente » et le braconnage de celles-ci<sup>104</sup>. Critiquant de manière corrosive une certaine manière d'envisager la spiritualité comme soubrette du capitalisme moderne, les auteurs s'insurgent :

This reselling exploits the historical respect and 'aura of authenticity' of the religious traditions (what in business terms is often called 'the goodwill' of the company) while at the same time, separating itself from any negative connotations associated with the religious in a modern secular context (rebranding). This is precisely the burden of the concept of spirituality in such contexts, allowing a simultaneous nod towards and separation from 'the religious'. The corporate machine or the market does not seek to validate or reinscribe the tradition but rather utilises its cultural cachet for its own purposes and profit.<sup>105</sup>

Critiquant vertement la spiritualité comme « means of promoting a market-oriented value system »<sup>106</sup>, les auteurs soutiennent, en écho à Wood sur la question de l'interdépendance entre l'individu et son contexte social, que la spiritualité privée est une autre forme du carcan capitaliste dans lequel nous nous retrouvons emprisonnés dans la mesure où le système capitaliste nous enferme sur nous-mêmes et nous empêche de prendre en compte notre interdépendance : « It restricts the individual to a unit of consumption rather than a dynamic of relation and creative expression »<sup>107</sup>. En nous atomisant, en perdant les liens qu'assuraient les institutions religieuses, nous sommes alors soumis à l'autorité du marché et du capital. Ainsi, dénoncent les auteurs, « Spiritual self-actualisation is a market-actualisation, clever for its very concealment »<sup>108</sup>.

Cette mutation du spirituel en produit bon marché, mise au service d'une pensée néolibérale aliénante, n'est qu'un aspect (et un moment) de la dimension politique du spirituel. Alors que certaines affirmations

---

<sup>104</sup> “[The second privatisation] can be characterised as a wholesale *commodification* of religion, that is the selling-off of religious buildings, ideas and claims to authenticity in service to particular worldview and mode of life, namely corporate capitalism”. *Idem*, p. 15.

<sup>105</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>106</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

de Carrette et King peuvent paraître à plusieurs comme un peu exagérées (ou simplement trop provocatrices ?), les auteurs reconnaissent eux-mêmes dans leur conclusion qu'il est possible d'entendre autrement ce terme – puisqu'il demeure impossible, au final, de le figer dans une définition, et encore moins de l'essentialiser. Aussi proposent-ils de soutenir un contre-discours « grounded in an emphasis upon social justice and compassion, in order to displace the privatised and neoliberal framing of 'spirituality' »<sup>109</sup>. Reste que, dans cette analyse, la construction d'une telle polarisation – entre, d'une part, un individu qui serait avide et égocentrique dans sa consommation de biens spirituels, et de l'autre, un engagement pour la justice sociale – demeure assez radicale. Et l'assignation du spirituel au seul travestissement néolibéral me semble exagérée.

D'autres penseurs et groupes politiques témoignent d'une approche plus constructive en se référant à l'expression *spirituel* comme moyen de contestation du matérialisme et consumérisme ambiant<sup>110</sup>. Plusieurs discours écologiques (ou de justice sociale) dénoncent ainsi l'aliénation collective qui ne fait qu'empirer. Pour Michel-Maxime Egger, par exemple, la pensée écologique doit produire une transformation intérieure autant qu'une révolution extérieure<sup>111</sup>. Pierre Rabhi, qui préface son livre, l'appuie entièrement, car il « montre bien que la crise à laquelle nous sommes confrontés est plus qu'écologique, financière ou économique. Elle est systémique ou, mieux encore, spirituelle. Elle

---

<sup>109</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>110</sup> Cf. plus haut, déjà, les appropriations en théologie de la libération, par des groupes féministes ou par des pensées athées.

<sup>111</sup> « La crise écologique n'est pas que d'ordre économique, politique ou éthique. Elle est bien une crise culturelle, psychologique et spirituelle, qui touche aux fondements mêmes de notre civilisation. Elle n'est pas un problème seulement du milieu naturel, mais de l'être humain et de son évolution. Elle ne concerne pas seulement nos relations avec la nature, mais notre relation avec nous-mêmes et les autres. Elle n'affecte pas uniquement quelque chose qui serait à l'extérieur de nous, mais tout notre être en tant que nous sommes part du cosmos et que le cosmos est en nous. Elle n'est donc pas seulement au-dehors, mais au-dedans de nous. En d'autres termes, l'état de la planète n'est pas seulement le produit de notre mode de vie et de développement économique. Il est aussi le résultat de notre vision – désacralisée – du cosmos et de l'être humain ainsi que de l'état de notre âme », Michel-Maxime EGGER, *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 13.

nous confronte à des questionnements quotidiens sur nous-mêmes, notre travail, notre mode de vie, nos relations avec les autres »<sup>112</sup>.

On pourra encore se référer à des figures engagées dans les débats contemporains, dont plusieurs se retrouvent dans l'ouvrage *Écologie et spiritualité* (2013 [2002]), où le spirituel occupe une fonction centrale dans les dynamiques de contestation et de reconstruction sociopolitique. Alors que José Bové raconte comment Lanza del Vasto lui donna l'inspiration d'associer démarche spirituelle et démarche politique, André Comte-Sponville prône un retour à la philosophie afin de sortir du désarroi dans lequel nous sommes plongés collectivement. Marc de Smedt conclut le volume en dessinant les pourtours d'un *homo nuevo* qui doit retrouver un « art d'être » (spirituel inclus, donc) plutôt qu'un « art d'avoir »<sup>113</sup>.

Enfin, des associations telles *Démocratie & Spiritualité*<sup>114</sup>, le *Pacte civique*<sup>115</sup>, la *vie nouvelle*<sup>116</sup> ou le *mouvement colibris*<sup>117</sup>, insistent singulièrement sur une vision de l'humain qui prenne non seulement sérieusement en compte sa dimension spirituelle pour contester le système néolibéral actuel, mais s'en prévalent pour faire entendre et légitimer leurs engagements<sup>118</sup>.

---

<sup>112</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>113</sup> Un dernier nom important, dans cette liste, serait Patrick Viveret qui, dans son livre *La cause humaine* (2012), met en avant les trois maîtres mots qui se résument en un « système ABS » : Amour, Bonheur et Sens.

<sup>114</sup> <http://www.democratie-spiritualite.org>.

<sup>115</sup> <http://www.pacte-civique.org>.

<sup>116</sup> <http://www.lvn.asso.fr>.

<sup>117</sup> <http://www.colibris-lemouvement.org>.

<sup>118</sup> On pourrait évoquer à ce titre le grand nombre d'ONG défendant la dignité humaine qui, bien qu'aujourd'hui laïques, tirent leur origine d'organisations religieuses et portent, à ce titre, des valeurs encore très marquées « spirituellement » ou humainement. Ainsi, l'Organisation *Greenpeace* est née de valeurs spirituelles, et a même, un temps, été « accompagnée » d'une Église libre créée par ses fondateurs. Voir le reportage *La mission spirituelle de Greenpeace* dans le cadre de l'émission *Second Regard*, diffusée le 22 avril 2012, et disponible à l'adresse suivante : [http://www.radio-canada.ca/emissions/second\\_regard/2011-2012/Reportage.asp?idDoc=197934](http://www.radio-canada.ca/emissions/second_regard/2011-2012/Reportage.asp?idDoc=197934) (page consultée le 15 septembre 2013).

## Conclusion

Au vu de ce vaste panorama, beaucoup le constatent et certains le contestent encore : le *spirituel* devient, cahin-caha, une nouvelle catégorie qui permet de mieux convoquer et identifier certaines réalités humaines et sociales qui flirtent avec la notion de religieux, s'y adossent certainement, mais ne peuvent systématiquement se confondre avec elle. Il m'apparaît donc difficile de contester, au terme de cette étude, les nombreux avantages à se servir de la catégorie du spirituel. Certes, celle-ci demeure complexe à cerner et il est nécessaire de bien la définir avant de pouvoir l'utiliser dans un travail scientifique. Mais après tout, les termes importants ne sont-ils pas constamment à définir avant de les employer dans le monde académique ?

Dans la première partie, après avoir rappelé que le spirituel tire son origine, d'un point de vue étymologique, de sources chrétiennes et juives, j'ai souligné le fait que le spirituel s'est rapidement agrégé à différents champs sémantiques liés à la culture grecque, puis aux développements médiévaux, qui générèrent de nouvelles acceptions du terme. Les époques modernes et contemporaines montrent comment le spirituel a connu des développements divers, ayant comme point commun la centralité du sujet et de son expérience intérieure, jusqu'à accompagner – ou provoquer – son émancipation des cadres religieux. Par un large mais incomplet tour d'horizon, la deuxième partie de cet article a voulu présenter les différents lieux d'inscription du spirituel dans l'espace contemporain. La présence croissante de cette dimension – dans les soins de santé et les milieux éducatifs ; ou à travers les appropriations (variées) en théologie, par des groupes féministes, autochtones ou athées – permet de penser que cette réalité composite et multivalente peut aujourd'hui être désignée sous le vocable de *spirituel*. On aurait d'ailleurs encore pu allonger la liste en décrivant comment cette question se déploie dans les arts (cinéma, littérature, etc.), mais également dans les sciences (en neurologie ou en psychiatrie, par exemple). Certes, la sociologie des religions – l'une des premières concernées par ce terme – discute encore la pertinence scientifique d'une telle catégorie. Mais il me semble difficile de contester le fait que le spirituel sature aujourd'hui le champ religieux. Ne pas l'inclure équivaldrait alors à nier cette dimension pourtant essentielle à beaucoup.

De nombreux essais ont déjà été faits pour théoriser le spirituel, depuis les années 1980, voire avant si l'on compte les quelques

précurseurs mentionnés à la fin de la première partie de cet article. Et tous concluent à la difficulté de sa définition, à sa porosité et vulnérabilité. Pour reprendre les termes de Flanagan, « The trouble with spirituality is that its opacity admits too much but precludes too little. It can be attached to religion but it can also operate in detached forms »<sup>119</sup>. Or, à la question « Why call this spirituality ? », Swinton n'hésitait pas à répondre, déjà en 2001, que l'expression « besoins spirituels » recouvre de fait une réalité difficilement identifiable autrement<sup>120</sup>. Son utilité pratique ne fait aucun doute pour celui qui doit régulièrement évoquer ce type de question dans son travail pastoral en soins de santé. En 2010, dans un article engagé dont le titre est déjà évocateur (« Moving beyond Clarity: towards a thin, vague, and useful Understanding of Spirituality in Nursing Care »), l'auteur réaffirme non seulement l'utilité, mais la *nécessité* d'un tel terme, au prix même d'une insatisfaction méthodologique ou sémantique :

We recognize and affirm the loose, pluriform uses of terms like spirituality and spiritual care. Furthermore, we do not believe that there is any kind of unitary, universal essence to spirituality, spiritual need, or spiritual care that all can come to agree on as the definitive and universally acceptable ontology of 'the spirit'. But we dispute the view that just because the language of spirituality as it is presented within the nursing literature may not refer to any single essence or 'substance' within people or the world that this means that it is therefore meaningless and valueless. Despite its vagueness, the language of spirituality remains useful.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Kieran FLANAGAN, « Introduction », *op. cit.*, p. 11.

<sup>120</sup> « It could be argued that the 'spiritual needs' (...) can be explained equally as well in psychological terms without having to draw upon the rather ethereal and 'unscientific' idea of spirituality. However, on deeper reflection it becomes clear that such words as 'hope', 'faith' and 'purpose', and ideas such as 'the search for meaning' and 'the need for forgiveness', are not adequately captured in language that assumes they are *nothing* but thought processes or survival needs. Although it may not fit neatly into the current scientific paradigm, as one encounters such language, one experiences a deep, intuitive sense of affirmation that these desires refer to dimensions that include, yet at the same time transcend psychological explanation ». John SWINTON, *Spirituality in Mental Health Care*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>121</sup> John SWINTON et Stephen PATTISON, « Moving beyond clarity: towards a thin, vague, and useful understanding of spirituality in nursing care », dans *Nursing Philosophy*, 11, 2010, p. 227.

Au qualificatif *pluriforme* de Swinton, répond celui d'*amorphous* de Pesut *et al.*, qui reconnaissent aussi l'utilité du terme, mais insistent sur trois conditions qui me paraissent essentielles à une conceptualisation sérieuse de celui-ci<sup>122</sup>. (1) Cette conceptualisation doit s'inscrire dans le riche héritage (pluriel) d'où le spirituel provient. (2) Sa définition doit être contextualisée : « It must be understood that to define spirituality for healthcare purposes is not to define spirituality. The definition of spirituality is limited to its own purpose [...] »<sup>123</sup>. (3) Se référer à la spiritualité demande que l'on ancre celle-ci dans une éthique dont l'horizon reste la compassion, pour la personne et dans un cadre social plus large. Il serait en effet sinistre que la spiritualité devienne un simple moyen au service d'une quête de biens personnels, qu'ils soient économiques ou politiques.

Devant les avantages – même périlleux – que présente l'utilisation du terme *spirituel*, je ne vois ni pourquoi ni comment l'abandon de ce terme permettrait une meilleure compréhension des questions touchant le religieux. Tout au contraire, on perdrait, je crois, l'accès à du « religieux diffus », ainsi qu'à des discours organisant les grandes questions existentielles prises traditionnellement (ou majoritairement) en charge par le religieux. Que le champ du spirituel/religieux soit passablement en friche aujourd'hui n'est peut-être pas un problème épistémologique, après tout, mais une chance, qui permet de renouveler les discours sur ces questions. Puisque la réorganisation des domaines d'investigation scientifique s'effectue à présent en fonction de champs plutôt que de disciplines, ne sommes-nous pas alors invités à la constitution d'un champ propre au *spirituel*? À la manière des *cultural*, *gender*, *migration*, *environmental* ou *Brussels studies*, il serait nécessaire de mettre en place des *spiritual studies* afin de poursuivre ces réflexions de manière plus élargie. Car si la question spirituelle n'en est encore qu'à ses balbutiements académiques, c'est peut-être aussi parce qu'elle a besoin d'une réhabilitation dans le monde universitaire pour pouvoir mieux s'explicitier.

---

<sup>122</sup> Barbara PESUT *et al.*, «Conceptualising Spirituality», *op. cit.*, pp. 2808-9.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 2809.

## Bibliographie

- CARRETTE (Jeremy) et Richard KING, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Abingdon, Routledge, 2005.
- COMTE-SPONVILLE (André), *L'esprit de l'athéisme – Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.
- DALY (Mary), *Beyond God the Father: toward a Philosophy of Women's Liberation* [1974], Boston, Beacon Press, 1985.
- DARRICAU (Raymond) et Bernard PEYROUS, *Histoire de la spiritualité*, « Que Sais-je ? », Paris, PUF, 1991.
- DUMAS (Marc), « La spiritualité aujourd'hui. Entre un intensif de l'humain et un intensif de la foi » dans *Théologiques*, Vol. 18, N° 2, 2010.
- EGGER (Michel-Maxime), *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012
- FLANAGAN (Kieran), "Introduction" dans ID. et Peter C. JUPP (dir.) *A Sociology of Spirituality*, Farnham, Ashgate, 2007.
- FOUCAULT (Michel), *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001. Édition établie sous la direction de François EWALD et Alessandro FONTANA, par Frédéric GROS.
- GIBELLINI (Rosino), *The Liberation Theology Debate*, London, SCM Press, 1987.
- GIRAUD (Thierry), *Une spiritualité athée est-elle possible ? L'esprit du corps*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- HEELAS (Paul) et Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005.
- JOBIN (Guy), *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2012.
- KING (Ursula), "Spirituality and Gender viewed through a global Lens" dans Basia SPALEK et Alia IMTOUAL (dir.), *Religion, Spirituality, and the Social Sciences. Challenging marginalisation*, Bristol, The Policy Press, 2008.
- PESUT (Barbara) *et al.*, "Hospitable Hospitals in a Diverse Society: From Chaplains to Spiritual Care Providers" dans *Journal of Religion and Health*, September 2012, Vol. 51/3.
- PESUT (Barbara) *et al.*, "Conceptualising Spirituality and Religion for Healthcare", dans *Journal of Clinical Nursing*, 17 (21), 2008.
- PLESHOYANO (Alexandra) et Marc DUMAS, « Les lieux de la spiritualité aujourd'hui », dans *Théologiques*, Vol. 18, N° 2, 2010.
- PRINCIPE (Walter), "Toward Defining Spirituality", dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 12(2), 1983.
- SCHNEIDERS (Sandra), "The Effects of Women's Experience on Their Spirituality" dans *Spirituality Today*, Vol. 35, N° 2, 1983.
- SHELDRAKE (Philip), *A brief History of Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2007.
- SOLIGNAC (Aimé), « Spiritualité. Le mot et l'histoire » dans *Dictionnaire ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1990.

- SOBRINO (Jon), *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness* [1985], Maryknoll, Orbis books, 1988.
- STUCKEY (Johanna H.), *Women's Spirituality. Contemporary Feminist Approaches to Judaism, Christianity, Islam and Goddess Worship*, Toronto, Inanna Publications, 2010.
- SWINTON (John), *Spirituality in Mental Health Care: Rediscovering a Forgotten Dimension*, Jessica Kingsley Publishers, London, 2001.
- SWINTON (John) et Stephen PATTISON, "Moving beyond Clarity: towards a thin, vague, and useful Understanding of Spirituality in Nursing Care", dans *Nursing Philosophy*, 11, 2010.
- VAUCHEZ (André), « Les laïcs au Moyen Âge, entre ecclésiologie et histoire », dans *Études*, Tome 402, N° 1, 2005.
- WAAIJMAN (Kees), *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven, Peeters, 2002.
- WOOD (Matthew), "The Sociology of Spirituality. Reflections on a Problematic Endeavor", dans Bryan S. TURNER (dir.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, 2010.
- WOOD (Matthew), "The nonformative Elements of Religious Life: questioning the Sociology of Spirituality Paradigm", dans *Social Compass*, 56 (2), 2009.
- ZARKA (Yves-Charles), « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne » dans *Archives de philosophie*, Tome 65, N° 2, 2002.

*Sources disponibles sur internet :*

Ministère de l'Éducation, des loisirs et des sport du Québec, Cadre ministériel « Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde, l'animation spirituelle et d'engagement communautaire, un service éducatif complémentaire », Québec, 2005 (disponible en ligne à l'adresse : <http://www.mels.gouv.qc.ca/DGFIJ/csc/asec/pdf/26-0001.pdf> – page consultée le 15 septembre 2013).

Ministère de l'Éducation, des loisirs et des sport du Québec, Prospectus « Le service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire », Québec, 2002 (disponible en ligne à l'adresse : <http://www.ftsr.umontreal.ca/carrieres/documents/sasec/ProspectusSasec.pdf> – page consultée le 15 septembre 2013).

## BIOGRAPHIES

### **Jean-Charles BANVOY,**

*Université de Lorraine, France*

Docteur en philosophie de l'Université de Lorraine, Jean-Charles Banvoy a soutenu en 2013 une thèse sur la notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer, cherchant à établir que ce dernier ne peut être tenu pour un précurseur de la psychanalyse freudienne. Il a dirigé en 2011 aux Presses Universitaires de Nancy, dans la collection « Épistémologie du Corps » dirigée par Bernard Andrieu, un ouvrage intitulé *Schopenhauer et l'inconscient - Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*. Il a publié, dans cet ouvrage collectif, un article intitulé « La notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer ».

### **Danielle BOUTET,**

*Université du Québec à Rimouski, Canada*

Docteur, Chef de Département, chercheur en pratique des arts, spécialiste de l'intermédialité et de l'interdisciplinarité dans les arts, et plus spécialement du processus créateur dans ces nouveaux champs artistiques, Danielle Boutet étudie également les nouvelles pratiques artistiques, notamment l'art relationnel et l'art social. Elle a de plus œuvré auprès du Conseil des Arts du Canada pour l'élaboration de programmes destinés aux nouvelles pratiques artistiques. Elle a contribué, à travers de très nombreux articles et ouvrages collectifs, à la recherche sur la pratique artistique, la spiritualité et l'approche transdisciplinaire. Elle dirige un site web consacré à l'expérience artistique ([www.recitsdartistes.org](http://www.recitsdartistes.org)). Elle a aussi été consultante sur les questions d'interdisciplinarité dans les arts et est membre du Centre International d'Études et de Recherches transdisciplinaires.

### **Ioana COSMA,**

*Université de Bucharest, Roumanie*

Lauréate d'une bourse post-doctorale, Ioana Cosma a obtenu un Doctorat de Littérature Comparée à l'Université de Toronto et a participé à la publication de nombreux ouvrages collectifs.

### **Xavier GRAVEND-TIROLE,**

*Université de Lausanne, Suisse / Université de Montréal, Canada*

Diplômé de l'Université McGill, l'Institut Catholique de Paris et Harvard, ancien boursier de la Fondation Trudeau (Canada) et assistant-doctorant à l'Université de Lausanne, il termine actuellement une thèse entre Montréal et Lausanne. Son travail s'interroge sur les différentes dimensions du métissage

interreligieux, interspirituel et interculturel. Parmi ses contributions académiques, on compte plusieurs articles sur l'épistémologie des sciences, l'identité croyante, la question du spirituel, les phénomènes de mixité et de pluralisme religieux, en contextes postmodernes ou postcoloniaux.

### **Anthony LARSON,**

*Université Rennes 2, France*

Maître de Conférences et chercheur en études américaines, Directeur de l'UFR Langues de l'Université Rennes 2, Anthony Larson axe sa recherche sur la pensée française dans l'université américaine, la pensée de Gilles Deleuze, et la mise en pratique d'une pensée deleuzienne dans la littérature et la culture américaines, thèmes sur lesquels il a publié plusieurs articles.

### **Christophe LEBOLD,**

*Université de Strasbourg, France*

Maître de Conférences en anglais à l'Université de Strasbourg, Christophe Lebold a réalisé une thèse de doctorat sur Bob Dylan et Léonard Cohen. Son domaine de recherche porte sur les résonances du monde lyrique dans la culture contemporaine. Il est également metteur en scène et comédien. Il est l'auteur de *Léonard Cohen. L'homme qui voyait tomber les anges* (Éditions du Camion Blanc, 2013).

### **Claude LE FUSTEC,**

*Université Rennes 2, France*

Maître de Conférences en littérature (afro-)américaine à l'Université Rennes 2, Claude Le Fustec s'intéresse à la dimension spirituelle de la littérature des États-Unis. Auteur d'une monographie sur Toni Cade Bambara (Belin, 2003) et directrice de deux ouvrages portant respectivement sur le roman majeur de John Steinbeck, *Les Raisins de la Colère* (PUR, 2007) et sur la question du genre dans la littérature et les arts anglophones (PUR, 2008), elle vient de publier un ouvrage concernant le rapport à la transcendance de quelques romans états-unis célèbres, en utilisant certains éléments de la théorie de Northrop Frye (*Northrop Frye and American Fiction*, Presses de l'Université de Toronto, janvier 2015). Elle a également organisé, avec Françoise et Jeff Storey, le colloque « Approches Transdisciplinaires de la Spiritualité dans les Arts et les Sciences », qui s'est tenu à l'Université de Nice en juin 2011.

### **Thierry MAGNIN,**

*Université catholique de Lyon, France*

Le Père Thierry Magnin est un prêtre catholique français, anciennement vice-recteur de l'Institut catholique de Toulouse, Recteur de l'Université catholique

de Lyon depuis 2011. Il est Docteur en Sciences Physiques et Docteur en Théologie. Il a travaillé comme enseignant-chercheur en Physique à l'École Nationale Supérieure des Mines de Saint-Étienne, puis à l'Université de Lille. Spécialiste en physique du solide, il a publié plus de 200 articles et 5 ouvrages dans ce domaine. Sa thèse doctorale portait sur la relation entre science et théologie, thématique ayant conduit à la publication de plusieurs ouvrages individuels et collectifs, dont *L'univers a-t-il un sens ?*, avec Jean Audouze (Controverses/Salvator, 2010), *Rencontres d'infini. Prières d'un prêtre scientifique* (Aubin, 2007), *Devenir soi à la lumière de la science et de la bible* (Presses de la Renaissance, 2004). Membre du comité national du CNRS de 1995 à 2000, Thierry Magnin a reçu, en 1991, le Grand Prix de l'Académie des Sciences. Suite à son élection en décembre 2013, il est devenu membre de l'Académie des Technologies.

### **Lydie PARISSE,**

*Université Toulouse Le Mirail, France*

Professeure Agrégée, Docteure de Littérature française et HDR à l'Université de Toulouse le Mirail. La recherche de Lydie Parisse porte sur la littérature et le théâtre de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours. Elle est auteure-metteuse en scène pour la Compagnie Théâtre au Présent à Montpellier. Spécialiste de mystique, elle a publié un essai sur Léon Bloy, auteur sur lequel elle a soutenu sa thèse intitulée *Mystique et littérature : l'autre de Léon Bloy* (Lettres modernes Minard, 2006) et un essai sur le théâtre, *La parole trouée : Beckett, Tardieu, Novarina* (Lettres modernes Minard, 2008). Elle a également dirigé un ouvrage intitulé *Le discours mystique dans la littérature et les arts de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours* (Paris, Classiques Garnier, « Rencontres », 2012). Ses textes dramatiques publiés sont : *L'Encercleur* (Entretemps, 2009) et *La matrice I. le temps des musons* (Domens, 2010).

### **Françoise STOREY,**

*Université Nice-Sophia Antipolis, France*

Maître de Conférences à l'Université de Nice, Françoise Storey est rattachée au Centre Transdisciplinaire d'Epistémologie de la Littérature (C.T.E.L.). À la suite de sa thèse de Doctorat sur *L'Allégorie dans l'œuvre de Margaret Atwood et d'Angela Carter*, elle a contribué, dans le cadre de colloques et d'ouvrages, à la recherche sur le thème du fantastique, de l'allégorie et de la représentation du corps chez Margaret Atwood. Depuis quelques années, elle s'est spécialisée sur le thème du Mythe et, en collaboration avec Jeff Storey, sur le roman de Yann Martel, *La Vie de Pi*. Elle a également organisé, avec Claude Le Fustec et Jeff Storey, le colloque « Approches Transdisciplinaires de la Spiritualité dans les Arts et les Sciences », qui s'est tenu à l'Université de Nice en juin 2011.

## **Jeff STOREY,**

*Université Nice-Sophia Antipolis, France*

Maître de Conférences à l'Université de Nice, Jeff Storey est rattaché au Centre Transdisciplinaire d'Epistémologie de la Littérature (C.T.E.L). À la suite de sa thèse de Doctorat intitulée *F. Scott Fitzgerald : figures autobiographiques et mythiques*, il a contribué, dans le cadre de colloques et d'ouvrages, à la recherche sur le thème de la figure de l'auteur et des questions de représentation. Depuis quelques années, il s'est spécialisé sur le thème du mythe et, en collaboration avec Françoise Storey, sur le roman de Yann Martel, *La Vie de Pi*. Il a également organisé, avec Claude Le Fustec et Françoise Storey, le colloque « Approches Transdisciplinaires de la Spiritualité dans les Arts et les Sciences », qui s'est tenu à Nice en juin 2011.

## **Eric VINSON,**

*Institut Catholique de Paris, France*

Assistant-doctorant à l'Institut Catholique de Paris (Institut de Sciences et de Théologie des Religions et Faculté d'Education), Eric Vinson poursuit une thèse de théorie politique à Science Po (CEVIPOF) sur les rapports entre spiritualité et politique. Par ailleurs, journaliste spécialisé sur le fait religieux et laïc, il enseigne ce dernier notamment à Sciences Po, à l'Université de Metz (théologie et sciences des religions) et à l'Institut de Formation à l'Étude et à l'Enseignement des Religions (IFER, Dijon). Il est co-auteur de *Judaïsme, christianisme, islam : les textes fondateurs commentés* (Taillandier, 2005), *Hindouisme, bouddhisme, taoïsme : les textes fondateurs commentés* (Taillandier, 2006) et *L'Esotérisme : les textes fondamentaux commentés* (Taillandier, 2007) ainsi que de *Jaurès le prophète. Mystique et politique d'un combattant républicain* (Albin-Michel, mai 2014, en collaboration avec Sophie Viguier-Vinson).

## **Myriam WATTHEE-DELMOTTE,**

*Université de Louvain-la-Neuve, Belgique*

Directrice de recherche, Professeur à l'Université catholique de Louvain, Fondatrice du Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Directrice scientifique du Fonds Henry Bauchau de l'Université Catholique de Louvain et Membre de l'Académie Royale de Belgique, Myriam Watthée-Delmotte s'attache à la promotion des recherches transdisciplinaires. Spécialiste en littérature française contemporaine, elle étudie les réécritures mythiques dans les textes modernes et les formes du rite en littérature. En partenariat avec Jean Ehret (Sacred Heart University, Luxembourg), elle a fondé un réseau international et transdisciplinaire de théorisation de la spiritualité, *Théorias*, à l'issue du colloque qui s'est tenu à Nice en juin 2011.

**Franz WOEHRER,**

*Université de Vienne, Autriche*

Enseignant-chercheur en Littérature et Culture anglophone à l'Université de Vienne, Autriche, Franz Wöhrrer s'est spécialisé dans la recherche interdisciplinaire sur la littérature spirituelle du Moyen Age à nos jours. Il a publié de nombreux articles sur les mystiques anglais médiévaux, les poètes métaphysiques, Golding et l'approche transdisciplinaire de la spiritualité en Littérature. Il a co-organisé le colloque international « Approches Interdisciplinaires de la Spiritualité dans les Littératures du monde anglophone » qui s'est tenu à Vienne en 2009 et a inspiré le colloque de Nice en juin 2011, dont le présent volume est le résultat.

**Jean-Michel YVARD,**

*Université d'Angers, France*

Maître de Conférences et agrégé d'anglais, chercheur en civilisation britannique et en histoire des idées (philosophiques et scientifiques) dans les pays anglo-saxons, ses recherches se sont notamment portées sur la sécularisation des conceptions religieuses et éthiques, l'évolutionnisme, le darwinisme, l'agnosticisme, l'influence de la philosophie de Spinoza et de l'idéalisme allemand sur la pensée anglo-saxonne, sujets sur lesquels il a très largement publié, à travers de nombreux articles et contributions à des ouvrages collectifs.

## TABLE DES MATIÈRES

Claude LE FUSTEC, Françoise et Jeff STOREY	5
Introduction	

### PREMIÈRE PARTIE

#### THÉORISER LE SPIRITUEL ? THEORIZING SPIRITUALITY?

Xavier GRAVEND-TIROLE	17
Quid le spirituel ? Généalogie et tour d'horizon euro-américain	

Thierry MAGNIN	55
Le renouveau du dialogue entre science, théologie et spiritualité en occident	

Jean-Michel YVARD	79
Agnosticisme, Science et « émotion cosmique » : quelques jalons de W.K Clifford à André Comte-Sponville	

Franz K. WOEHRER	97
Recent Behaviourist Approaches to Mystical Experience and the Heuristic Function of the Humanities in the Future Study of Spirituality	

Eric VINSON	119
Théoriser le spirituel en sciences humaines : l'apport de la théorie politique par l'étude des « politiques spirituelles »	

Jean-Charles BANVOY	137
La spiritualité dans la pensée d'Arthur Schopenhauer. Pour une réconciliation entre science, art et métaphysique	

## DEUXIÈME PARTIE

### LE SPIRITUEL DANS LES PRATIQUES ACADÉMIQUES : QUESTIONS SPÉCIFIQUES

### SPIRITUALITY AND ACADEMIA: A FEW INSTANCES OF PRACTICAL STUDY

Xavier GRAVEND-TIROLE	153
Le spirituel à la lumière de l'anthropologie du croire. Contrastes et résonances	
Danielle BOUTET	177
La pratique créatrice comme voie de connaissance : art et recherche spirituelle	
Anthony LARSON	197
Practicing Theory	
Myriam WATTHEE-DELMOTTE	209
De la figurabilité de la spiritualité dans la littérature française contemporaine	
Lydie PARISSE	223
<i>Imagination morte imaginez</i> de Samuel Beckett : entre discours scientifique et théologie négative	
Ioana COSMA	239
Between Remembering and Oblivion. Angelophanies and the Third Space of Representation	
Christophe LEBOLD	249
Grand-Prêtre de la gravité et prophète électrique. Leonard Cohen et Bob Dylan vus comme maîtres spirituels	
BIOGRAPHIES	277

**Dans la collection**  
**« Esthétique et Spiritualité » :**

WATTHEE-DELMOTTE Myriam, MAIGNANT Catherine, DECHARNEUX  
Baudouin, *Esthétique et Spiritualité I : Enjeux identitaires*, 2012, ISBN :  
978-2-8066-0283-1 23,00 € ID EME E1045940

WATTHEE-DELMOTTE Myriam, MAIGNANT Catherine, DECHARNEUX  
Baudouin, *Esthétique et Spiritualité II : Circulation des modèles en Europe*, 2012,  
ISBN : 978-2-8066-0299-2 32,00 € ID EME E1045944

LAMBERT Jérémy & LEROUSSEAU Andrée, *Esthétique et Spiritualité III :  
À l'école de la vie intérieure. Approches interdisciplinaires*. 2014 ISBN :  
978-2-8066-3031-5 37,00 € ID EME E1046074

Esthétique et Spiritualité

## **Théoriser le spirituel**

**Approches transdisciplinaires de la spiritualité  
dans les arts et les sciences**

## **Theorizing the Spiritual**

**Transdisciplinary Approaches to Spirituality  
in the Arts and Sciences**

Que veut-on dire quand on parle de « spiritualité » ? Quelle différence entre « spirituel », « religieux » et « mystique » ? C'est pour tenter de répondre à ces questions en s'efforçant de définir les contours du « spirituel » – comblant ainsi une lacune majeure dans le discours laïc académique français – qu'une trentaine de chercheurs se sont réunis à l'Université de Nice Sophia-Antipolis en juin 2011. Issus de champs disciplinaires très divers, allant de la théologie à la chanson populaire en passant par la physique quantique, la science politique, la philosophie, la littérature et l'art, ces spécialistes se sont posé la question du sens de ce vocable, à la croisée de la théorie et de la pratique. Ouvrant de nouvelles perspectives critiques applicables à leurs domaines de spécialité, ils démontrent la fécondité d'approches critiques croisées lorsque l'on touche au fond de l'expérience humaine.

Sous la direction de Claude Le Fustec (U. Rennes 2),  
Françoise & Jeff Storey (U. Nice Sophia-Antipolis)

Dessin de couverture : *La question*, Jeff Storey



9 782806 633453



ISBN : 978-2-8066-3345-3  
Dépot légal : 2015/9202/96

Prix : 18,90 €

ID EME : E4046135