

**Une vie plus humaine :
quand la vie spirituelle
nous dépasse...**

Conférence

de

Mme Elaine Champagne, Ph. D.

Jeudi 25 septembre 2008

Une vie plus humaine. Quand la vie spirituelle nous dépasse...

Conférence de Mme Elaine Champagne Ph.D.

Introduction

La vie spirituelle renvoie à l'humain. Elle pose la question de son identité, de sa relation au monde, de sa destinée. Quand la vie interpelle, des questions comme « pourquoi? » surgissent; l'horizon dans lequel nous cherchons à comprendre ce que nous sommes et ce qui nous arrive est mis en relief. Selon des auteurs comme Peter Berger ou des anthropologues comme Allister Hardy ou David Hay, le spirituel est propre à l'humain. Il le caractérise. Et dire qu'une personne est profondément humaine, c'est affirmer la qualité remarquable de son existence, c'est dire la qualité de sa vie spirituelle. Humanité et spiritualité vont de pair.

Les acteurs du monde de la santé sont conscients de l'inhumanité de soins qui ne tiendrait compte que de la matérialité du corporel et de sa relation au psychique. La personne n'est pas une machine. Dire cela serait nier sa richesse et sa complexité : la personne est aussi spirituelle. Les intervenants et intervenantes en soins spirituels ont contribué (vous avez contribué) à sensibiliser les autres professionnels de la santé à l'importance de cette réalité. Et vous continuez de le faire. Un commun accord, du moins de notre société et jusqu'à nos gouvernements, semble exister pour que soit reconnu la part du spirituel en chaque humain.

L'humanisme et son souci de la valeur intrinsèque de la personne imprègnent profondément notre vision contemporaine de l'humain. L'humanisme colore notre vision du monde. Les visions du monde (*worldviews*) sont ces manières conscientes ou inconscientes d'envisager ce qui nous environne, nos proches, notre société, l'humanité, la nature, l'histoire et comment nous nous situons dans cet environnement. Ces visions du monde teintent notre regard sur nous-mêmes et sur le sens de notre vie. Elles influencent aussi la compréhension que les personnes malades et en fin de vie ont d'elles-mêmes. Or il semble que la vision du monde portée par un certain humanisme apparaît comme sans issue pour qui expérimente la maladie ou fait face à la fin de sa vie. La question est primordiale puisque les visions du monde influencent également profondément la pratique d'accompagnement. Chaque modèle d'accompagnement porte aussi en lui une vision du monde. Pour accompagner, il alors devient essentiel, non seulement d'habiter sa vie spirituelle, mais aussi de reconnaître sa vision du monde. Ce qui est en jeu concerne bien plus que des manières d'intervenir. C'est l'attitude de fond, la posture de base face à la vie, à la personne humaine, à la vulnérabilité et la contingence qui est ici en cause, tant chez la personne malade que chez la personne qui accompagne.

Pour cette conférence, je compte explorer avec vous les visions du monde et de l'humain qui émergent actuellement d'écrits occidentaux en spiritualité, et décrivent les tendances de notre société. Aussi, dans la première partie de cette présentation, je m'attarderai sur la ou les visions du monde portées par l'humanisme – tout en reconnaissant que l'humanisme est pluriel. Comment les valeurs de l'humanisme colorent-elles notre vie spirituelle? Comment s'articulent-elles dans une société devenue séculière? Comment ces valeurs influencent-elles nos manières de vivre la maladie et l'approche de la mort? Quel impact ont-elles sur nos pratiques en soins de santé? Dans la deuxième partie de ma conférence, j'exposerai brièvement une vision du monde portée par l'existentialisme – lui aussi pluriel. À quoi l'existentialisme convie-t-il notre vie spirituelle? Notre vie de foi? Comment colore-t-il nos manières de vivre la maladie et l'approche de la mort? Quelles interpellations pour nos pratiques d'accompagnement? Dans l'ensemble, je soulèverai

probablement plus de questions que j'apporterai de réponses. Mais je me situerai comme chrétienne, dans une foi en tension vivante et dynamique entre le Tout-Autre et le Parmi-nous, ce Dieu radicalement Autre en même temps qu'il s'est fait homme au milieu des humains.

ÊTRE HUMAIN : ÊTRE UN INDIVIDU

Il y a quelques années, j'ai demandé à un groupe d'enfants de 12 ans et moins leur définition de ce qu'est un enfant. Leur réponse a été spontanée, assurée : « *Un enfant, c'est une personne qui est né de deux personnes qui t'ont créé. Quelqu'un t'a donné la vie. Puis, c'est pas une race bizarre : c'est Dieu qui t'a créé. Un enfant, c'est fait pour grandir. C'est une personne. C'est quelqu'un.* » Un enfant : c'est quelqu'un. Être quelqu'un, c'est avoir de l'importance, tout le contraire de passer inaperçu ou de rester anonyme. Être quelqu'un, c'est être reconnu aux yeux des autres.

C'est à l'époque de la Renaissance qu'apparaît « *une nouvelle anthropologie qui fait véritablement émerger la catégorie philosophique de l'individu* »¹. Apparaît également un parti pris philosophique en faveur du sujet, « *sa promotion théorique et sa défense éthique contre les risques d'oppression, d'aliénation.* »² L'humanisme est ce courant philosophique qui reconnaît à toute personne, dignité et liberté. L'humanisme porte également un regard positif sur le savoir et la raison. Les humanistes croient que la raison naturelle est en mesure de rechercher et de pressentir la vérité. « *L'Homme se voit défini comme mesure de toutes choses, liberté, source des valeurs et des significations.* »³ L'humaniste d'autrefois était un homme

*cultivé, heureux d'utiliser son intelligence et sa raison, confiant dans les potentialités de son esprit, soucieux d'être « parfaitement homme » et menant une vie aux qualités d'équilibre, de douceur, de bonté, de générosité.*⁴

Individu, dignité, liberté : des mots incontournables pour définir l'humanisme, encore aujourd'hui. Et pour des philosophes (même athées) comme André Comte-Sponville ou Luc Ferry, l'humanisme recèle une incontournable dimension éthique.

Notre compréhension de ce qu'est la vie spirituelle aujourd'hui est fortement teintée des valeurs héritées de l'humanisme des modernes. Mais nous savons que la vie spirituelle peut être fortement remise en question lorsque la maladie frappe ou que la mort approche. Et il semble que le sens de la vie suggéré par l'humanisme fasse défaut lorsque l'humain perd ses moyens. Il faut alors questionner ce qu'est devenue notre vision du monde pour poursuivre notre quête spirituelle, notre quête d'humanité. Mais commençons par préciser un peu ce que nous entendons par vie spirituelle.

Une vie spirituelle inspirée d'humanisme

Le fait de chercher à définir spiritualité ou vie spirituelle non pas à l'intérieur du catholicisme ou à l'intérieur d'une religion particulière, mais bien d'une manière qui puisse rejoindre l'expérience de tout être humain est certainement tributaire des valeurs d'égalité et de liberté issues de l'humanisme. Pour rendre compte d'un grand nombre de ces définitions, je reviens toujours à celle offerte par S. Schneiders, une théologienne catholique :

¹ A. Minazzoli, (1990) : « Humanisme », in Auroux, S. (dir.), *Dictionnaire : Les notions philosophiques II*, T1, in Jacob, A. (dir), Encyclopédie philosophique universelle, Paris, PUF, 1171.

² Idem.

³ Idem.

⁴ Y. Marchasson, (1984) : « Humanisme chrétien », in Poupard, P. (dir.) *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, p. 729.

*La spiritualité (...) est l'expérience d'une implication consciente dans le projet d'intégration de la vie par le biais de la transcendance de soi qui conduit à la valeur ultime perçue par la personne.*⁵

La définition part du point de vue d'un individu qui s'implique consciemment dans une action, celle d'intégrer sa vie. La dimension sociale, collective ou même relationnelle n'est pas explicite dans cette définition. C'est l'individu qui prend en charge cette tâche d'intégration. Pour ce faire, il ou elle cherche à se dépasser, à aller par soi-même au-delà de soi-même, à dépasser ses limites. La direction, le sens de ce dépassement est donné par la valeur ultime perçue par cette personne. Il s'agit donc d'une valeur subjective, que l'on se donne à soi-même, grâce à la raison, au nom de la liberté fondamentale propre à chaque individu. Au nom de la conscience individuelle, de la dignité de la personne, rien ni personne ne peut imposer cette valeur ultime par le pouvoir de son autorité, aucune personne, aucune institution, pas même une religion.

A titre de comparaison, le Ministère de l'éducation, des loisirs et des sports du Québec donne sa définition de la vie spirituelle.

*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.*⁶

La vie spirituelle est ici défini comme une action, une démarche. Elle implique l'individu, bien que cette fois, il s'agisse d'un individu en relations avec d'autres. La vie spirituelle concerne les questions fondamentales du sens de la vie. Elle a une direction et un mouvement dans le temps : elle est en évolution constante. Son action vise la construction d'une vision de l'existence, une vision du monde plus cohérente. Des valeurs sont ici présentes de manière implicite, et rendent possible cette cohérence. Organiser notre vision du monde selon notre expérience du réel, et agir en conséquence, c'est chercher à faire sens et à rendre plus cohérente notre existence.

Je n'ai pas trouvé de définition du spirituel du côté du Ministère de la santé et des services sociaux. Quelques documents, dont le texte des *Orientations prioritaires 2007-2012 du Programme québécois de lutte contre le cancer*, précisent l'importance de répondre aux besoins spirituels sans préciser à quoi il est fait référence. Par ailleurs, il n'y a pas de raisons de croire que la compréhension du terme soit très différente entre le milieu de l'éducation et celui de la santé.

Des observateurs de notre société québécoise précisent cette compréhension du spirituel pour nous, québécois, aujourd'hui. Jacques Grand'Maison, dans son livre « *Pour un nouvel humanisme* », rappelle les racines historiques chrétiennes de l'émergence de « *l'être humain comme sujet libre, responsable, interprète et décideur.* »⁷ Charles Taylor va plus loin en parlant de la recherche de vérité du sujet.

Être sincère envers soi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me

⁵ S. Schneiders, (1998) : « The study of Christian spirituality : contours and dynamics of a discipline », *Journal of the society for the study of Christian spirituality*, 6/1, 2.

⁶ Ministère de l'éducation, des loisirs et des sports (2005) : *Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde. L'animation spirituelle et l'engagement communautaire, un service éducatif complémentaire*, Gouvernement du Québec (Canada), p. 10

⁷ Jacques Grand'Maison (2007) : *Pour un nouvel humanisme*, Montréal, Fides, p. 77.

*définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité ou de l'épanouissement de soi.*⁸

Selon cette perspective, la quête de sens et le désir d'accomplissement, la recherche de sécurité et de bonheur sont possibles parce que nous sommes sujets. En même temps c'est grâce à eux, que nous sommes sujets uniques et originaux.

Mais quand la maladie frappe ou que la mort approche...

Un modèle de soins de santé où la personne malade est traitée comme autonome et responsable, capable de décider pour elle-même de ses traitements, de la prise en charge de son mieux-être, de manière libre et éclairée est cohérent avec la perspective humaniste. Mais qu'en est-il de ces valeurs lorsque l'individu perd graduellement ses capacités, sa mémoire, ses facultés ou ultimement, le contrôle de sa vie? Faire sens, unifier, harmoniser de manière consciente est-il toujours possible? Est-il toujours réaliste d'imaginer demeurer « maître chez soi » comme le propose l'idéal humaniste? Comment alors comprendre l'expérience spirituelle et l'accompagner?

Dans son livre « *Accompagner en fin de vie* », José Pereira⁹ relève plusieurs défis auxquels la personne fragilisée est confrontée : la démaîtrise, alors qu'il faut faire face à ses limites, souvent grandissantes; la vulnérabilité et l'insécurité, dans la prise de conscience de sa fragilisation; les ruptures, auxquelles font références tous les rêves qui s'évanouissent et toutes les pertes de ce qui l'a construit; l'isolement dans la souffrance et dans la difficulté croissante « d'être soi », libre et original, comme le mentionnait Taylor. Pereira souligne encore le sentiment d'exclusion occasionné par l'individualisme, l'anonymat de la dépersonnalisation, l'impuissance face à la demande de performance, la pauvreté liée à l'incapacité de participer à un monde de production, et la dépendance inhérente à la perte d'autonomie. Il me semble alors que la vision du monde portée par l'humanisme soit mise à l'échec de plein fouet.

J'ai eu le privilège de rencontrer cette dame en pleine force de l'âge qui avait survécu vaillamment à un cancer virulent. Une femme engagée dans son milieu, estimée de ses proches, pour qui le spirituel – et le religieux – était au fondement de son expérience quotidienne. Plusieurs années avaient passé et la rémission semblait totale. Mais la maladie l'a de nouveau foudroyée. La douleur était intense; la faiblesse ne lui permettait pas toujours de supporter les traitements; la maladie gagnait rapidement du terrain. Comment pour elle envisager vivre autrement qu'un instant à la fois? Les rendez-vous, les examens, les malaises, les douleurs, les symptômes qui augmentent, les traitements, les complications, encore les douleurs, les résultats à attendre, encore les traitements, encore les complications, encore les douleurs. L'horizon rétrécit comme une peau de chagrin. La quête de sens, bien que présente, n'est plus prioritaire. La personne humaine malade n'est pas cet individu maître de son existence, consciente de ses choix et qui construit le sens de sa vie. Une part importante de son énergie est investie de manière à ce qu'elle puisse simplement, presque pauvrement traverser de son mieux son « aujourd'hui et maintenant ».

Je ne veux certainement pas remettre en question toute l'importance du travail de la quête de sens et de la recherche d'harmonisation de sa vie pour une plus grande sérénité dans ces moments si difficiles. Mais je crains qu'une vision trop restreinte du spirituel ne fasse qu'aggraver la crise que doivent traverser les personnes malades et en fin de vie. Je crains qu'un certain déplacement dans

⁸ Charles Taylor (2002) [1992] : *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 36-37.

⁹ José Pereira (2007) : *Accompagner en fin de vie. Intégrer la dimension spirituelle dans le soin*, Montréal, Médiaspaul, 183p.

la compréhension populaire de l'humanisme exacerbe le drame de la personne malade. Parce que justement, dans son expérience subjective la plus intime, la personne malade voit sa dignité mise à mal. Elle ressent sa liberté comme emprisonnée, sinon dans les mains de professionnels qui lui sont étrangers, du moins dans une destinée qui lui échappe. Et que dire de l'idéal d'un engagement conscient de la personne malade qui ressent souvent confusion, doute et incertitude face à des choix qui lui apparaissent ou bien futiles ou bien littéralement vitaux?

Je pense à un autre exemple. Celui d'une personne âgée très autonome, une personne priante et très riche spirituellement. Cette personne avait joui d'une très bonne santé jusqu'à ce petit épisode qui a demandé qu'elle soit hospitalisée. Après trois jours passés dans un corridor de l'urgence, elle me racontait combien cette expérience lui demandait d'humilité : le peu de vêtements, les besoins primaires aux vues et sues de tout le monde, l'absence d'intimité, la civière comme seul espace privé, le manque de temps du personnel. Non seulement sa santé, mais tout son environnement faisaient bloc pour lui rappeler sa vulnérabilité, alors même qu'elle avait tous ses esprits. Comment prier alors? Elle n'en avait ni la force, ni l'inspiration...

Nous nous représentons spontanément la vie spirituelle réussie comme un art de vivre qui valorise la personne dans sa capacité de bonheur. La personne malade dont les besoins spirituels seraient comblés serait celle qui aurait dépassé, qui aurait transcendé les contingences occasionnées par la maladie grâce à une vie intérieure pacifiée. Mais dans cette vision du monde, il me semble que quelque chose ne sonne pas juste.

Réinterroger l'humanisme

De toutes parts aujourd'hui, l'humanisme, cet idéal des modernes, est interrogé. Il a trop souvent mené à un rationalisme stérile ou à un individualisme destructeur. L'humanisme est également confronté par l'expérience du réel : nous sommes vulnérables, et pas toujours maîtres de nos vies. Nos visions du monde comme société québécoise se voient remises en question. Que proposent les visions du monde humanistes face à la dépossession de soi occasionnée par la maladie? Est-il suffisant de reconnaître la dignité de la personne face aux pertes de l'âge ou de la maladie, face aux limites accrues, à la fragilisation? Quelle place notre société laisse-t-elle véritablement au spirituel et au religieux, au nom des valeurs humanistes? Qu'en est-il de l'étalage commercial du spirituel et que signifie-t-il pour les personnes malades?

L'idéal social « d'accomplissement de l'individu » a fini par cultiver un narcissisme qui se voit blessé face à la réalité de la fragilité humaine. Jacques Grand'Maison évoque « *l'alternance de l'exaltation de soi et de la déprime face à ses propres limites individuelles* »¹⁰ pour justifier le besoin de renouvellement de l'humanisme.

Les personnes malades qui se situent dans cette vision du monde qui place l'individu au centre de tout ressentent de manière encore plus aiguë combien elles sont menacées d'isolement. Le spirituel peut-il alors apporter du réconfort? Nos sociétés occidentales commandent un langage séculier et tolèrent encore le religieux, pour autant qu'il soit confiné à la sphère du privé, au nom de la liberté « des autres ». John Caputo, un philosophe états-unien, observe chez lui que « *l'avortement est protégé par des lois alors que Dieu et la prière sont bannis des espaces publics* ».¹¹ Je me souviens d'un Noël où j'étais allé visiter un ami à l'hôpital. Le personnel était venu nous avertir de faire moins de bruit : j'avais en effet entamé quelques airs de Noël. Un nouveau complot du silence,

¹⁰ J. Grand'Maison, op.cit., p. 15.

¹¹ J. Caputo (2001) : *On religion*, London / New York, Routhledge, p.102.

dénoncé également par Grand'Maison, s'est tramé insidieusement, au nom des libertés individuelles, et qui justement brime ces libertés...

L'économie a su tirer profit du vide laissé par ce silence. Les vendeurs de spiritualité pullulent ou plutôt les vendeurs de tout ce qui pourrait matérialiser le bonheur convoité. Il existe bel et bien un consumérisme spirituel. Le marketing de la sérénité fait fortune. La quantité de nouveaux titres qui vous révéleront « le secret » est inimaginable et je vous mets au défi d'en faire une recension exhaustive... Jean-Claude Guillebaud, auteur français de renom, remarque que la crédulité a bonne santé. Jeremy Carrette et Richard King, professeurs de philosophie et de religion au Royaume-Uni, décrivent comment le monde des affaires s'est emparé du spirituel pour favoriser la productivité des entreprises. « *Lorsque la spiritualité entre dans le champ de l'évaluation, disent-ils, nous ne sommes pas loin de la culture de la mesure et de la productivité* ». ¹² Non seulement les personnes malades ne peuvent plus tirer valeur de leur productivité, mais elles se voient responsables de ne pas avoir su faire leur bonheur, et de ne pas avoir su acquérir une parfaite sérénité... Heureusement, les intervenants de toutes sortes sont appelés à effectuer les opérations nécessaires pour que la personne malade parvienne à tout prix à l'acquisition de cette sérénité...

Ce qu'il faut remarquer de telles dérives c'est qu'elles condamnent la personne humaine à elle-même. L'idéal exacerbé de l'autonomie a émoussé le sens des relations, le sens du transcendant. Cela est mis en relief par exemple par David Wulff, professeur de psychologie états-unien : « *Ce qui est remarquablement nouveau dans la spiritualité d'aujourd'hui, c'est l'absence fréquente d'un objet de transcendance explicite en-dehors de soi.* » ¹³ Lorsque l'humain ne compte que sur ses propres ressources, lorsqu'il est la norme de ses pensées et qu'il se croit suffisant à lui-même, nous sommes en présence d'un humanisme athée. Par ailleurs, selon l'anthropologie chrétienne, l'humain ne fait pas son propre salut, mais il y collabore. Pour l'humanisme chrétien, la dignité inaliénable de l'humain prend sa source dans cette affirmation que nous sommes à l'image de Dieu, appelés à la ressemblance. Comme le dit Zundel : « *Dieu au cœur de notre liberté, comme la condition « sine qua non » de celle-ci.* » ¹⁴ La vraie liberté de l'humain ne peut exister qu'en Dieu. Ainsi, il n'y a de vraie liberté que dans la *relation*.

ÊTRE HUMAIN : ÊTRE RELATIONNEL

Mon expérience auprès des enfants et de leur famille et mes recherches en spiritualité des enfants m'ont convaincu que ce que nous sommes appelés à devenir comme personne humaine ne tient pas tant dans la réalisation de cette *homme* idéal, bien que l'humanisme porte des valeurs incontournables. La *ressemblance* à laquelle nous sommes appelés, pour utiliser le langage chrétien, serait ailleurs. D'aucun suggère que le spirituel serait ailleurs. Les anthropologues sont là pour le rappeler : l'être humain est fondamentalement *relationnel*. Nous sommes des êtres sociaux. Dès le départ de cette conférence, nous avons posé que la vie spirituelle renvoie à l'humain. Nous pouvons dire à présent que la vie spirituelle renvoie du même coup à ce qui dépasse la personne (d'où le titre de cette conférence), à travers ses relations. En se fondant sur l'expérience humaine, certains auteurs existentialistes éclairent ce que peut signifier la vie spirituelle à partir de cette dimension relationnelle. La dimension relationnelle colore autrement les visions du monde portées par ceux et celles qui en vivent. Dans ce contexte, la dimension relationnelle devient également la brèche qui permet d'envisager la foi – il faudra préciser ce que

¹² J. Carrette et R. King (2005) : *Selling spirituality. The silent takeover of religion*, London / New York, Routledge, p.52.

¹³ David Wulff, *Psychology of Religion*, p.7, in J. Carrette and R. King (2005): *Selling spirituality*, (Ibid.) p.50.

¹⁴ Maurice Zundel (1997) : *Quel Homme et quel Dieu*, Saint-Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, p. 25.

j'entends par là – non seulement comme possible, mais comme nécessaire à notre humanisation. Cette vision du monde me paraît plus proche de l'expérience des personnes malades. Mettre ses valeurs dans la dimension relationnelle, c'est témoigner d'une espérance incarnée.

L'apport de l'existentialisme

Il y a quelques années, un article avait provoqué un déplacement important dans ma compréhension de la vie spirituelle. Scott Webster y mentionne que « *la spiritualité est comprise comme impliquant un engagement avec les sens de sa vie.* »¹⁵ Ailleurs, il souligne que « *la spiritualité, selon une perspective existentielle, ne vise pas d'abord la vérification objective de sens subjectifs. Elle met plutôt l'emphase sur la manière dont un individu est en relation avec le sens de sa vie.* »¹⁶ Pour les existentialistes, la valeur première n'est plus l'autonomie, mais l'authenticité. D'une certaine manière, dans cette définition, le noyau de la vie spirituelle n'est plus l'humain pris isolément, avec son travail pour faire sens et sa réussite personnelle. À l'opposé, le cœur de la vie spirituelle n'est pas non plus un sens donné, extérieur à la personne. Il y a déplacement. La vie spirituelle se situe ici dans la *relation* entre la personne et le sens de son existence. La vie spirituelle n'est pas à concevoir comme une intériorité isolée dans un ailleurs. Elle est en quelque sorte liée à *l'être-dans-le-monde* de la personne, pour reprendre l'expression d'Heidegger. Elle n'est pas dans le regard qui se distancie du réel pour en prendre la mesure : elle habite le réel, elle est dans la relation à l'existence. La vie spirituelle se reconnaît par son *mode d'être* ou pour prendre une image, par sa manière d'embrasser la vie.

Tout se passe comme si, par un juste retour des choses, nous redécouvrons une sagesse déjà connue au Moyen Âge. Selon Caputo, pour les philosophes médiévaux, la connaissance était comprise comme « *un acte par lequel l'âme embrasse le monde* ». ¹⁷ Reprenant la pensée d'Aristote, Caputo ajoute : « *La tâche n'était pas de sortir de la prison intérieure vers le monde extérieur mais de clarifier la relation confuse avec le monde dans lequel nous sommes tous immergés.* »¹⁸ Plus près de nous, Henry Nouwen¹⁹ a repris ces thèmes devenus classiques en spiritualité chrétienne : relation à soi, relation aux autres, relation à Dieu, auxquelles s'ajoute la relation au monde. Bien avant de chercher à faire sens, en situation de maladie, la personne souffrante se vit en relation à elle-même, en relation avec d'autres, en relation avec ce qui l'entourne et peut-être en relation avec Dieu, ne serait-ce qu'en souffrant son silence.

S'il y a des besoins spirituels, ils sont d'ordre relationnel : ils révèlent l'existence d'un désir, d'une dynamique interne à la personne qui témoigne de son orientation vers d'autres sujets. Ils évoquent une attente. Ils sont par le fait même d'ordre qualitatif : ils requièrent la qualité d'une présence – présence à soi et à autrui [...]. Du coup, « le besoin spirituel » s'exprime sur un registre spécifique, dans lequel l'individu ne peut se satisfaire seul. Il manifeste une exigence de vie avec les autres qui, si elle n'est pas reconnue, sera le lieu de souffrance spécifique, celle de la solitude et de l'abandon²⁰.

Il ne suffit plus de constater l'inviolabilité de la personne, sa dignité intrinsèque. La vie spirituelle, en tant que relationnelle, nous commande cette sortie « vers » qu'est « l'ex-istence », cette relation

¹⁵ R. Scott Webster (2004) : « An existential framework of spirituality », *International Journal of Children's Spirituality*, 9/1, p.7. Je souligne.

¹⁶ Ibid., p.11. Je souligne.

¹⁷ John Caputo, op. cit., p. 45.

¹⁸ Idem. Je souligne.

¹⁹ Henry Nouwen (1998) : *Les trois mouvements de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 211p.

²⁰ Bernard Matray (2004) : *La présence et le respect. Éthique du soin et de l'accompagnement*, Paris, Desclée de Brouwer, p.211, in José Pereira, op.cit., p. 9.

à autrui qui nous permet réciproquement d'exister. Dès le commencement de la vie, le regard de la mère, du père dans les yeux de leur enfant, lui fait découvrir de manière fondamentale qu'il existe, qu'il est aimé. Mais c'est dans les yeux de leur enfant que les parents découvrent ce que c'est que d'être père, d'être mère. De même, prendre le temps de regarder les yeux d'une personne en fin de vie peut-être occasion de reconnaissance profonde de notre humanité partagée. « *On n'atteint vraiment à soi que dans une « relation » avec un autre* », affirme Zundel.²¹ Toujours, de part et d'autre, cela demande la foi.

Spiritualité existentialiste et foi

Avant même de parler de foi en Dieu, je voudrais rappeler que la foi est un mouvement fondamental de notre existence. La foi fondamentale est ce dynamisme qui me permet d'ouvrir les yeux pour regarder le monde, qui me permet d'ouvrir la bouche pour m'adresser à autrui, qui me permet de prendre un nouveau souffle pour qu'advienne ce nouvel instant de ma vie qui se crée à chaque seconde, sans que j'en sois toujours consciente. La foi est plus qu'une ouverture à l'incertain, plus qu'un accueil de ce qui advient, elle est un acte, elle engage la personne qui *fait* foi dans le mouvement du devenir.

La foi est essentielle à nos relations. Elle rend possible nos relations. Nul ne peut prédire avec certitude, même chez les amis plus intimes, ce que sera l'autre, ce qui viendra des autres. Nos relations sont cousues de risques, tissées de foi. Il arrive même que nous soyons un mystère pour nous-même, que nous nous étonnions. Devant nous : l'inconnu. Grand'Maison le rappelle : « *Pour croire, il faut faire un pari, il faut se décider, engager sa liberté, prendre un risque.* »²² Kierkegaard parlait du saut de la foi.

La foi nous rend plus humain. Vie spirituelle, foi, humanité. Dans son livre intitulé « *La force de conviction* », Jean-Claude Guillebaud affirme : « *Chaque homme, chaque communauté a besoin d'une foi minimale pour accéder à sa propre humanité. (...) Si la croyance pose problème, c'est qu'elle n'est pas un élément « ajouté » à l'humanisation, mais le fondement de celle-ci* ».²³ Dans sa dynamique la plus essentielle, croire est ce mouvement, cet acte qui nous sauve de l'enfermement morbide en nous-même. Dans une perspective d'authenticité, il arrive que certains gestes, comme le dit Zundel, apparaissent « *comme le surgissement de l'humanité chez un être enfermé jusqu'ici dans son moi préfabriqué.* »²⁴ Croire est également cette ouverture à nous laisser interpeller par l'altérité, pour nous permettre d'advenir à nous-même, individuellement et collectivement.

Croire, c'est admettre qu'il y a quelque chose qui m'est encore inconnu, qui m'échappe, et qui peut-être est porteur de l'impossible que je désire. Voilà peut-être pourquoi le *secret* a tant d'attrait... Il rappelle une promesse, il ouvre sur un avenir. Croire, dit ailleurs Guillebaud : « *c'est sortir de soi-même pour suivre l'autre, parfois même se « convertir à l'autre », en s'abandonnant à ce qu'il dit, et qu'on n'aura pas soi-même vérifié.* »²⁵ Mais la foi est aussi enracinement dans le réel. Paradoxalement, l'impossible avenir ne peut advenir que de ses racines dans l'histoire. La foi s'inscrit dans un héritage collectif, dans une tradition, dans une histoire, pour mieux la dépasser.

²¹ Maurice Zundel, op.cit., p.51. Le souligné est de l'auteur.

²² Jacques Grand'Maison, op. cit., p.23.

²³ Jean-Claude Guillebaud (2005) : *La force de conviction. À quoi pouvons-nous croire?*, Coll. Points Essais, Paris, Seuil, pp. 260 et 263.

²⁴ Maurice Zundel, op.cit., p.47.

²⁵ Jean-Claude Guillebaud, op.cit., p.273.

La foi en Dieu ne fait pas exception à tout cela. Elle est à la fois ouverture, dynamisme, reconnaissance d'une interpellation qui nous est étrangère en même temps qu'intime. Elle est mouvement vers ce qui n'est pas encore, réponse, espérance. Elle est relation.

L'histoire d'Augustin nous montre que la religion commence, non pas lorsque nous mettons notre nom sur la ligne pointillée d'une confession ou d'une autre, mais lorsque nous confessons notre amour pour quelque chose au-delà de nous, lorsque (selon une étymologie) nous nous lions (re-ligare) à quelque chose d'autre, c'est-à-dire à quelque chose d'autre que nous-mêmes; ou bien (selon l'autre étymologie) lorsque nous nous ramassons (re-legere) et nous nous centrons sur un noyau transformant de notre amour.²⁶

Vision du monde et foi sont étroitement liées. Mais la foi est incarnée. La foi s'inscrit dans l'histoire, en même temps qu'elle est promesse en constant devenir. C'est pourquoi il est souvent question de foi pèlerine. Elle est incessamment en marche, dans la pauvreté de l'incertitude, dans la richesse de l'humain qui advient en elle. L'expérience chrétienne évoque *le déjà-là et le pas-encore* de ses fruits d'engagement. En Christianisme, elle est relation avec le Vivant, elle est aussi don reçu, don pour lequel notre participation est convoquée. Il est ainsi possible d'affirmer avec Caputo que «*la foi des croyants est la forme historique qu'a pris leur amour de Dieu.*»²⁷ Mais l'histoire n'est jamais achevée. D'où le défi constant du dialogue, de l'ouverture à soi, à l'autre et à l'Autre. La foi n'est jamais définitive, elle est transformatrice. Elle nous mène toujours vers l'ailleurs. C'est pourquoi : «*Il nous faut consentir à devenir « autre(s) ».*»²⁸

Durant la maladie

À notre corps défendant, la maladie nous fait aussi devenir autre. Elle nous jette ailleurs. Elle menace de nous enfermer hors de nos relations, hors de toute foi, en même temps qu'elle menace de nous expulser de nous-même, du noyau de notre être. Elle combat pour nous déshumaniser. Elle nous dépouille sans merci. Elle décape. Il me semble que si la quête d'autonomie a bien peu de chances de la terrasser, la quête d'authenticité peut la transcender. Mais plus important encore, c'est l'expérience relationnelle qui soutient la personne malade et lui permet d'advenir à elle-même, dans son humanité.

Les deux exemples dont j'ai parlé tout à l'heure en témoignent. D'autres encore. Lorsque plus rien ne va, ce sont les relations qui peuvent soutenir. Cette dame dans la force de l'âge disait que dans la solitude ou dans la compagnie ou le souvenir de ceux qui lui sont chers, elle puisait la force de vivre chaque instant. Elle s'est enracinée dans une vie spirituelle tissée de relation à soi, aux autres, à ce qui l'entourne et à Dieu. De même cette personne âgée me racontait le temps passé à voir le personnel hospitalier aller et venir dans les espaces exigus de l'urgence, parler à l'un, soigner l'autre, dans la pauvreté du temps qui manque pour tout. C'était devenu sa méditation.

Pour accompagner ces personnes, pour que les uns et les autres, nous devenions plus humains, il nous faut sans cesse cultiver cette dimension relationnelle. Il nous faut croire, nous aussi. Et sans cesse, aller à la rencontre de l'autre en même temps qu'accueillir en soi la richesse de sa différence, la fécondité de notre altérité. Il nous faut accepter de dialoguer avec l'incertitude, selon la phrase d'Edgar Morin. C'est ainsi que l'espérance peut naître, dans la vérité de notre expérience, la vérité de notre humanité, la vérité de ce qui nous fait exister, ce fondement que sont les relations.

²⁶ John Caputo, op. cit., p.31.

²⁷ Ibid., p. 112.

²⁸ Jacques Grand'Maison, op. cit., p. 181.

Conclusion

Vous aurez compris qu'il n'est pas de mon intention de renoncer à défendre la valeur intrinsèque de toute personne, de sa dignité, de son *humanité*. Au contraire, je mets mon espérance dans cette promesse d'un devenir collectif plus *humain*, dans le sens le plus plein de son accomplissement. La vie spirituelle serait à la fois le fondement et le moteur de ce possible auquel nous participons. Mais il me semble que la vie spirituelle nous dépasse. Elle n'est pas un noyau dur intérieur que chacun possède : elle n'a rien d'une possession. Elle ne se définit pas comme un projet de vie, de réussite ou d'accomplissement qui puisse se bâtir ou s'acheter. La vie spirituelle comprise comme relationnelle intègre l'intangible, l'inconnu, cette part d'indétermination de notre existence. Elle sait danser avec l'altérité. Justement, elle nous permet d'exister, d'aller vers, de nous mettre sans cesse en mouvement, même dans le dépouillement le plus complet. Elle nous permet de devenir plus humain, même lorsqu'il ne nous reste plus rien. Elle nous permet d'entrer dans l'expérience de la vie les mains vides : c'est l'expérience du nouveau-né, c'est aussi l'expérience de la fin de la vie. La vie spirituelle est relation. Elle n'est donc pas exempte de souffrance. Mais en même temps, elle est portée par ces relations. Elle se reçoit. Elle est don. Elle fait foi.

Comme chrétienne, cela évoque pour moi l'Incarnation, la kénose, le premier des commandements, le Mystère Pascal. Cela me ramène à mes propres relations : avec moi-même, avec les autres, avec tout ce qui m'environne, avec Dieu.

Comme accompagnateurs, vous êtes appelés à être ces témoins d'*humanité*, selon l'expression de Régis Debray.²⁹ Vous êtes appelés à vivre comme des hommes et des femmes spirituels, des hommes et des femmes de relations, capables de danser dans la foi avec les autres, dans l'incertitude, dans l'inconnu, et de vivre de l'espérance enracinée dans le réel. Je me permets de vous dire merci pour cela. Merci de partager la danse. Merci de continuer de témoigner à chacun qu'être humain, cela nous dépasse...

²⁹ Selon Jacques Grand'Maison, op. cit., p.148.

Bibliographie

- BEDOUELLE, GUY (1998) : « Humanisme chrétien », in Lacoste, J.Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 544-545.
- CAPUTO, JOHN D. (2001) : *On religion*, London / New York, Routledge, 147p.
- CARRETTE JEREMY AND KING RICHARD (2005) : *Selling spirituality. The silent takeover of religion*, London / New York, Routledge, 194p.
- GRAND'MAISON, JACQUES (2007) : *Pour un nouvel humanisme*, Montréal, Fides, 205p.
- GUILLEBAUD, JEAN-CLAUDE (2005) : *La force de conviction. A quoi pouvons-nous croire?*, Coll. Points Essais, Paris, Seuil, 411p.
- HAUERWAS, STANLEY (1981) : *A community of character. Toward a constructive Christian social ethic*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 298p.
- JACQUES, ROBERT (1999) : « Le spirituel et le religieux à l'épreuve de la transcendance », *Théologiques*, 7/1, 89-106.
- MARCHASSON, YVES (1984) : « Humanisme chrétien », in Poupard, P. (dir.) *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, p. 729.
- MINAZZOLI, AGNÈS (1990) : « Humanisme », in Auroux, S. (dir.), *Dictionnaire : Les notions philosophiques II*, T1, in Jacob, A. (dir), Encyclopédie philosophique universelle, Paris, PUF, 1171-1173.
- MINISTERE DE L'ÉDUCATION, DU LOISIR ET DU SPORT (2005) : *Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde. L'animation spirituelle et l'engagement communautaire, un service éducatif complémentaire*, Gouvernement du Québec (Canada), 44p.
- MINISTERE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX : « Cinq axes prioritaires », *Orientations prioritaires 2007-2012 du Programme québécois de lutte contre le cancer*, Gouvernement du Québec (Canada) [En ligne].
http://www.msss.gouv.qc.ca/sujets/prob_sante/cancer/index.php?aid=50 (Page consultée le 12 août 2008).
- NOUWEN, HENRY (1998) : *Les trois mouvements de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 211p.
- PEREIRA, JOSE (2007) : *Accompagner en fin de vie. Intégrer la dimension spirituelle dans le soin*, Montréal, Médiaspaul, 183p.
- SCHNEIDERS, SANDRA (1998) : « The study of Christian spirituality : contours and dynamics of a discipline », *Journal of the society for the study of christian spirituality*, 6/1, 2.
- TAYLOR, CHARLES (2002) [1992] : *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 125p.
- WEBSTER, SCOTT (2004) : « An existential framework of spirituality », *International Journal of Children's Spirituality*, 9/1, 7-19.
- WELTE, BERNARD (1984) : *Qu'est-ce que croire*, Coll. Héritage et projet 28, Montréal, Fides, 86p.
- ZUNDEL, MAURICE (1997) : *Quel homme et quel Dieu*, Saint-Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, 239p.